

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/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



ROBERT J.C. YOUNG

Postkolonyalizm

Çok Kısa Bir Giriş

ÇEVİREN: TURGAY SİVRİKAYA



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

ROBERT J.C. YOUNG 1950 doğumlu İngiliz teorisyen, kültür eleştirmeni ve tarihçidir. Kültürel ve siyasi tarih, edebiyat, felsefe, psikanaliz ve çeviribilim alanlarında çalışmalar yapmaktadır. Özellikle sömürgecilik tarihi ve postkolonyal teoriye odaklanır. Kitapları yirmiden fazla dile çevrilmiştir. Yayımlanmış çalışmaları arasında, *White Mythologies* (1990), *Colonial Desire* (1995), *Postcolonialism: An Historical Introduction* (2001) [*Postkolonyalizm. Tarihsel Bir Giriş*, Matbu, 2016], *The Idea of English Ethnicity* (2008), *Empire, Colony, Postcolony* (2015) ve *Postcolonialism. A very short introduction* (2020) [*Postkolonyalizm. Çok Kısa Bir Giriş*, İletişim Yayınları, 2024] yer alır.

Postcolonialism. A Very Short Introduction

© 2020 Robert J.C. Young

Bu kitabın yayın hakları Anatolia Telif Hakları Ajansı aracılığıyla alınmıştır.

İletişim Yayınları 3411 • Başvuru Dizisi 129

ISBN-13: 978-975-05-3642-7

© 2024 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM

1. Baskı 2024, İstanbul

EDITÖR Melike Işık Durmaz

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnu Abbas

DÜZELTİ Yağmur Yıldırım

BASKI Ayhan Matbaası • SERTİFİKA NO. 44871

Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul

Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CILT Güven Mücellit • SERTİFİKA NO. 45003

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları • SERTİFİKA NO. 40387

Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,

Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

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

ROBERT J.C. YOUNG

Postkolonyalizm

Çok Kısa Bir Giriş

Postcolonialism

A Very Short Introduction

ÇEVİREN

Turgay Sivrikaya



iletişim

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

Yasmine'e...

İçindekiler

TEŞEKKÜR	9
Kitabın İngilizce ikinci basımı vesilesiyle teşekkür	9
GİRİŞ	
Montaj	11
BİRİNCİ BÖLÜM	
Madun Bilgiler	25
Bir bakmışsınız ki mültecisiniz.....	25
Farklı bilgi türleri.....	30
Bilgi, siyaset ve iktidar	33
Maduniyet ve madun kadın	36
Diller	38
Edebiyatlar.....	42
İKİNCİ BÖLÜM	
Sömürgecilikler, Sömürgeciliğin Tasfiyesi, Dekolonyal Düşünce	47
Dekolonyal düşünce	51
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
Kölelik, Irk, Kast Sistemi	57
Kölelik, ırk ve ırkçılık.....	57
Kast sistemi.....	62

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Aşağıdan ve Yukarıdan, Tarih ve İktidar	67
Irak'ı bombalamak: 1920'den beri.....	67
"Bombalama hakkı": Bağdat, 21 Ocak 2003.....	69

BEŞİNCİ BÖLÜM

Göçebeler, Ulus-devletler, Sınırlar	81
Göçebeler.....	82
Ulus-devletler.....	85
Tedirgin devletler: uluslar ve sınırları.....	87
Duvar.....	94
<i>Touch of evil</i>	96

ALTINCI BÖLÜM

Melezlik	99
Rai müziği ve İslâmi toplumsal uzam.....	103

YEDİNCİ BÖLÜM

Peçenin İkcirkikliği	115
-----------------------------------	-----

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Postkolonyalizm Bağlamında Toplumsal Cinsiyet, Kuirleştirme ve Feminizm	127
Bağımsızlık sonrası kadın hareketleri.....	133
Postkolonyal feminizmin "postkolonyallığı" nereden geliyor?.....	134
Bir siyaseti postkolonyal kılan şey nedir?.....	136

DOKUZUNCU BÖLÜM

Postkolonyalizmin Bakış Açısından Küreselleşme	143
Che Yeryüzünün Lanetlileri'ni okuyor.....	143
Küreselleşme.....	150
"İyi gıda - Nestlé - İyi yaşam".....	151
Eşit olmayan bir dünyada kaynakların paylaşılması.....	153

ONUNCU BÖLÜM

Ekoloji ve Yerlilik	155
----------------------------------	-----

ON BİRİNCİ BÖLÜM

Çeviri	167
Kültürlerarası çeviri.....	167
İlham kaynağı olarak Fanon.....	172
Kaynakça.....	177
Ek Kaynakça.....	185

TEŞEKKÜR

Bu kitabın yazılmasında emeği geçen kişiler saymakla bitmez. Belli konulardaki ayrıntılı tartışmalarımız için Sahar Sobhi Abdel Hakim, Bashir Abu-Manneh, Sadiq Ahmad, Jeeva ve Prathima Anandan, Homi Bhabha, Elleke Boehmer, Tanya Datta, Zia Ghaussy, Indira Ghose, Lucy Graham, Az-zedine Haddour, Diana Hinds, Rita Kothari, Neil Lazaruz, Roger Little, Matthew Meadows, Paul Mylrea, Parvati Nair, Bernard O'Donoghue, Benita Parry, Ato Quayson, Rob Raseside, Rajeswari Sunder Rajan, Neelam Srivastava, Weimin Tang, Skip Thompson, Megan Vaughan, Joy Wang ve Elsa Vieira'ya bilhassa teşekkür ederim. Tükenmez desteği ve sabrı için Badral Kaler'e ve sadece varlıkları yeter dediğim Maryam, Yasmine ve Isaac'a yürekten teşekkür ederim.

Kitabın İngilizce ikinci basımı vesilesiyle teşekkür

Yeni baskıda gerektiği yerlerde tartışmaları, içerikleri ve fikirleri güncelledim ve okurlardan gelen bazı öneriler doğ-

rultusunda teorik malzemeyi genişlettim. İlk baskı üzerinden bana geribildirimde bulunan herkese minnettarım. Oxford University Press'ten Jenny Nugee'ye yeni bir baskı hazırlamak üzere davet ettiği, Elleke Boehmer'e de bir kez daha ayrıntılı ve yaratıcı fikirleri dolayısıyla içten teşekkürlerimi sunarım. Yasmine Young daha en başta, kitapta büyük değişikliklere neden olacak araştırma soruları yöneltti. Ayrıca Fawzia Afzal-Khan, merhum Meena Alexander, Tarek Al-Ghoussein, Awam Ampka, merhum Michael Dash, Divya Dwivedi, Toral Gajarawala, Mélanie Heydari, Maya Kesrouany, Jean Khalfa, Ankhi Mukherjee, Ato Quayson, Arvind Rajagopal, Anupama Rao, Bruce Robbins, Mohamed-Salah Omri, Ella Shobhat, Cliff Siskin, Bob Stam, Jini Watson'a teşekkür ederim.

MONTAJ

Ten rengi sizinkine benzemeyen ya da farklı bir etnik kökene mensup büyük bir grubun veya kalabalığın içinde bulundunuz mu hiç? İki tür beyaz insan olduğu söylenir: Çevrelerindeki insanların çoğunun beyaz olmadığı bir ortamda hiçbir zaman bulunmamış olanlar ve ortamdaki tek beyaz olma deneyimini yaşayanlar. O anda, muhtemelen de hayatlarında ilk defa, toplumlarında çoğunluğun parçası olmayan başka kişilerin ve mecazen söylersek, Batı haricindeki dünyada yaşayanların çoğunun nasıl bir hayat sürdüğünü, yani bir azınlığa mensup olmayı, toplumun daima çeperlerinde bulunan biri olarak yaşamayı, hiçbir zaman makbul sayılmayı ve konuşma izni verilmeyen bir kişi olmanın ne demek olduğunu anlarlar.

Kişiler kadar halklar için de geçerlidir bu. Kendi insanlarınızın, öyle ya da böyle, hayatın akışının, olayların merkezinin daima dışında bırakıldığını hissettiniz mi? Hiç cümleye “ben” diye başladığınızda, o “ben”in sizi değil de bir başkasını ifade ettiğini düşündünüz mü? Ya da kurduğunuz cümlenin öznesinin kendiniz olmadığını? Konuştuğunuzda ya da

konuşmaya çalıştığınızda, daha söze başlamadan sizin adınıza konuşulduğunu hissettiniz mi hiç? Ya da başkaları konuşurken sohbeteye dahil edilmediğinizi, sizin sadece onların sohbetinin nesnesi olduğunuzu hissettiniz mi? O konuşanların, meseleleri nasıl yorumladığınızı, bunların sizin için ne anlama geldiğini anlamayı denemeyi bile akıllarından geçir-mediklerini fark ettiğiniz oldu mu? Uzun lafın kisası, başkalarının dünyasında, başkaları için var olan bir dünyada yaşadığınızı düşündünüz mü hiç?

Bu meselelerden söz etmenin bir yolu var mı? Bugün artık postkolonyalizm terimi altında toplanan çeşitli metinlerin cevaplamak istediği ilk soru budur. 1978 senesinde pek çok araştırmayı etkilemiş Filistinli-Amerikalı eleştirmen Edward W. Said'in *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*'nın yayımlanması, farklı alanlardan birçok yazar, akademisyen ve aktivisti Batılı halklar ile Batı dışındaki halklar, onların kültürleri ve dünyaları arasındaki ilişkilere hâkim olan görme ve değerlendirme biçimlerinin en iyi nasıl değiştirilebileceği, "sömürgecilikten arındırılabilirliği" konusunda bir yol yordam bulmaya teşvik etmiştir. Peki bu ne demek? Bu, dünyayı tersyüz etmek, Paris ya da Washington'dan ziyade Bağdat ya da Benin'de yaşadığınızda dünyanın ne kadar farklı görüldüğü anlamak, bundan söz etmek ve bütün bunların nedenini anlamak demektir. Said'in de iddia ettiği gibi Batılılar, Batı dışında kalan dünyaya baktıklarında, genelde orada olup bitenlerin gerçekliği yerine ya da Batı dışı halkların aslında neler yaşadıklarından ve kendilerini nasıl gördüklerinden ziyade, kendi varsayımlarının yansımaları görürler orada. Kendinizi Batılı sayan biri değilseniz ya da Batılı bir ülkede yaşamınıza rağmen her nedense tam bir Batılı değilseniz yahut bir kültürün parçası olsanız bile yine de kendinizi egemen atmosferden dışlanmış hissediyorsanız, yani içerde olmanıza rağmen hep dışarıdaysanız, postkolonyalizm

o zaman meselelere başka türlü bakma imkânı sunar; sizin çıkarlarınıza öncelik verilen bir dünya kurmak için gereken dil ve siyaset yapma biçimlerinden birini ortaya koyar.

Said'in eleştirisinin radikalliği, Avrupalıların Doğu anlatılarının sürekli olarak kendileri tarafından yaratılan hayalî bir Doğu'yu yansıttığını, bunların sayısız ırkçı önkabule dayanan egzotizmini göstermesinden çok, bu tutumların hem edebî metin ya da şiirlere sızdığını hem de Doğu hakkındaki bütün yazılı "bilgi"yi kuşattığını da ortaya koymasından ileri gelir. Said'in analizleri edebî kaynaklardan siyasi analize, sömürge idarecilerinin dilinden akademik çalışmalara, antropolojiden gezi yazılarına kadar devasa bir külliyatı kapsar ve farklı türlerde eserler vermelerine ya da farklı disiplinlere mensup olmalarına rağmen herkesin daha önceki kitaplardan öğrendiği Doğu hakkındaki aynı önkabulleri nasıl benimsediklerini gösterir. Böylece Flaubert gibi bir yazar Ortadoğu'ya gittiğinde görmeyi beklediğinden başka bir şeyi göremez. Eyfel Kulesi'ni görür görmez gerçek Paris'i tanıyıp bildiğini sanan ya da artık sadece seyirlik bir etkinliğe dönüşen geleneksel bir dansın "otantik" bir icrasına tanık olduğunda gerçek yerli kültürünün havasını soluduğunu düşünen günümüz turisti gibi, yani zamanımızın şu gelip geçici gezgin sömürgecileri gibi davranır. Akademik çalışmalara baktığımızda, orada da şarkiyatçı âlimlerin, inceledikleri halklara dair ırkçı önkabullerini dile getirdiklerini görürüz. Said'e göre Batılı olmayan dünya hakkında üretilen akademik bilginin, sömürgeci fetih ve idareyi kolaylaştıran bir işlevi olmuştur.

Sömürgeciliğin bu söylemsel yanlarını eleştirel bir biçimde ele almayı mümkün kılan bir dizi etkili fikir ortaya atılmıştır. Edward Said'in ardından bu tutum ve tavırların eleştirel bir gözle ele alındığı ilk aşamaya, o sırada "kolonyal söylem analizi" deniyordu. Avrupalıların Batı dışındaki dün-

yaya dair yazılarındaki örtük ya da açık ırkçılığın veya Avrupa'nın ortaya koyduğu bilgideki Avrupamerkezciliğin, mesele Amerika kıtasının Avrupalılar tarafından "keşfi" gibi, Batı dışı dünyanın tarih anlatılarında ancak Batılı bir güç tarafından sömürge haline getirilmesi halinde yer bulabilmesinden de görülebileceği gibi, tarihe yaklaşımdaki tarafgirlik üstünde duran bir aşamaydı bu. Ancak bununla sınırlı kalmayıp, dönemin Avrupalılarınca üretilen sömürgeci dili incelemenin ötesine geçmek isteyenler de vardı: Bu kişiler, hali hazırda yerleşmiş olan "postkolonyal" terimini benimseyip, onu bağımsız bir devlet haline gelmiş eski sömürgeleri ifade etmek için kullanmaya başladılar ve bununla bir zamanlar sömürge olsalar da artık bağımsızlıklarını kazanmış toplumların bakış açılarını anlatmak istediler. Bazı yazarlar ise gerçekten halen birer sömürge olup olmamalarından bağımsız olarak, sömürgeciliğe karşı tavır alanları belirtmek için bu terimi kullanmaya başladı. Bu nedenle, 1990'lardan itibaren kullanılan "postkolonyalizm" teriminin, sömürgeciliğe ya da sömürgeci tutuma eleştirel yaklaşan ya da ona karşı çıkan bakış açılarını ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Bu bakış açılarını keşfetmek için, Martinikli Frantz Fanon ya da Hindistanlı M.K. Gandhi'nin yazıları gibi sömürge dönemlerinin muhalif aktivist ve filozoflarının yazılarına bakılabilir. Kimi postkolonyal akademisyenler, "madun" bakış açılarını, yani siyasi liderlerin bakış açıları yerine başta kadınlar olmak üzere sıradan insanların bakış açıları üstünde durdu. Kimileri sömürgeciliğin halen devam eden kültürel etkilerini, sömürgeci işgaller nedeniyle kültürlerin giderek birbirine karışma ya da melezleşme biçimlerini öne çıkardı. Bu düşünceleri ileride daha ayrıntılı olarak ele alacağız. 21. yüzyılda, başta da Kuzey ve Güney Amerika'nın beyaz olmayan kültürleriyle özdeşleştirilenler, bakışlarını sömürgeciliğin ve sömürge çağının tarihinin incelenmesi yerine sömürgeciliğin tortula-

rıyla, onun toplumsal, kültürel ve siyasi tutumlar ve kurumsal pratiklerdeki kalıntılarıyla, özellikle de sömürgeci bakış açılarına dayanan o bariz ırkçı önkabullerle durmadan mücadele etmeye kaydırıldı. Sömürgecilik karşıtı düşünürlerin üstüne basa basa dile getirdikleri gibi, sömürgeciliğin tasfiyesinin başlayacağı yer, sömürgecilerden ziyade sömürülen halklardır: Onların zihinlerini, sömürgecinin bakış açısından kurtarmaktır. “Sömürgesizleştirme” ya da “sömürgeciliğin tasfiyesi” terimleri artık kültürün bu biçimde elden geçirilmesinin mecazı olarak kullanılıyor genelde. Günümüzde resmî sömürgecilik büyük oranda mağlup edilmişse de, onun devam eden etkisinden kendimizi çekip çıkarmamız gerekiyor.

Sömürgecilik pek çok düzeyde derinlere işlemiş, katı eşitsizlik yapıları yaratmış, bunu da ırk öğretisi yoluyla ideolojik olarak meşrulaştırmış bir sistemdir. Postkolonyalizm ise böyle bir insandışılığa karşı çıkar: Yeryüzünde yaşayan herkesin aynı maddi ve kültürel refaha sahip olmaya, adalette tarafsızlığa hakkı olduğunu ve ondan aynı şekilde yararlanabileceğini kabul eder ve bu uğurda mücadele eder. Oysa gerçekte, bugünün dünyası eşitsizlikler üstüne kurulu bir dünyadır ve aradaki farkın büyük bir kısmı, ne hikmetse halen Batılı halklar ile Batı dışı halklar arasında yer alan o büyük ayrıma tekabül eder. Batı ile dünyanın geri kalanı arasındaki bu ayrım, Avrupa imparatorluklarının devlet temelinde örgütlenmiş şiddet yoluyla genişlediği 16. yüzyıldan itibaren gittikçe derinleşmiştir. Bunun sonucunda, 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde, yeryüzündeki bütün karaların onda dokuzu Avrupalı ya da Avrupa’ya bağlı güçler tarafından kontrol edilir hale gelmiştir. Amerikalı siyasetbilimci Samuel P. Huntington’ın işaret ettiği gibi, Batılılar bugün bu gerçeği unutsalar da Batılı olmayanlar asla unutmazlar.

Sömürgecilik dönemi boyunca sömürgeleştirilen insanlar, birbirinden ayrı birçok aktif ve pasif direniş örnekleriyle

bu tahakküme karşı koydular. Büyüklü küçüklü pek çok isyan ve direniş gerçekleşmiş olmasına rağmen, genele bakıldığında ancak 19. yüzyılın sonuna doğru bu mücadele tutarlı siyasi hareketler üretti: Yeryüzü sakinlerinin milyonlarca, 20. yüzyılın büyük bir kısmında, çoğu zaman muazzam kaynakların harcanmasına ve binlerce cana mal olsa da, sömürge yönetimlerine karşı uzun erimli ve son kertede zafere ulaşan mücadeleler verdi. Asya'da, Afrika'da ve Karayipler'de, insanlar, imparatorluklara ya da sömürge halklarına oturdukları yerden hükmeden Avrupalı güçlerin siyasetçilerine, idarecilerine ve askerî güçlerine karşı savaştılar.

Ulusal egemenlik nihayet sağlandığıdaysa, devletler, bir sömürge olmaktan özerkliğe, yani postkolonyal duruma geçti. Ancak çoğu zaman bu sadece bir başlangıçtı; doğrudan idareden dolaylı bir idareye doğru nispeten küçük bir değişim, sömürge yönetimi ve tahakkümüne bağımlı olma anlamında çok da bağımsız olmayan bir konuma geçiş demekti. Sömürgeciliğin tasfiyesine rağmen dünyanın büyük güçleri 20. yüzyılda esasen pek değişmedi. Günümüzde o eski emperyal devletler, önceden sömürge olarak hükmettikleri ülkeler üstündeki egemenliklerini büyük oranda koruyorlar. Afganistan, Küba, İran ya da Irak'ın çağdaş tarihlerine bakıldığında, eski emperyal efendilerine kafa tutmayı göze alan her ülkenin, bunu başına gelecekleri göze alarak yaptığı görülür. Kendilerini siyasi olarak Batı'nın hâkimiyetine karşı konumlandıran bu ülkelerin hükümetlerinin hepsi, Batı'nın askerî müdahalelerine maruz kalmıştır.

Durum böyle olsa bile, bu, sömürge yönetimlerinden kurtulup bağımsızlık kazanmanın olağanüstü, tarihî bir başarı olduğu gerçeğini değiştirmez. Dahası, hâkimiyetin sınırlı kaldığı durumlarda güç dengeleri yavaş yavaş değişir. Öncelikle, resmî imparatorluktan gayriresmî imparatorluğa geçişle birlikte, Batı'daki ülkelerin çoğu, kendi topraklarında da-

ha önce görülmemiş derece işgücüne ihtiyaç duymaya başladı; bu açığı da göçmenlerle kapattılar. Bunun sonucunda da, Batı ile dünyanın geri kalanı arasındaki aşikâr ayrım, hiç değilse etnik bakımdan artık geçerliliğini yitirdi. Zira kültürler değişiyor: Yerine Donald Trump gelse bile Barack Obama ABD başkanı seçildi mesela. Beyaz, Protestan Amerika, türlü şekillerde Afrikalılaştığı gibi Hispanikleşmeye de başladı. 20. yüzyılın başından itibaren siyah Amerika, Batı kültürünün büyük kısmının, her şeyden önce de müzik alanının dinamosu oldu; bu da kültürel miras endüstrisine hâkim olan muhafazakâr kültürü zora soktu. Daha genel olarak bakılırsa, Batı ile Batılı olmayan halklar arasındaki ayrımı simgeleyen Batı kültürünün tahakkümü, farklılıklara hoşgörü ve kültürel açıdan saygıya dayalı, daha kapsayıcı bir sisteme dönüştü. Bu saygının sınırlarını, bu kitabın ilerleyen bölümlerinde ele alacağız.

Şimdilik önemli olan, postkolonyalizmin her şeyden önce küresel Güney'in, Üç Kıta ülkelerinin, yani Batılı olmayan kıtalardaki (Afrika, Asya, Latin Amerika ve Okyanusya'yı da unutmamak gerek) ulusların, genel itibariyle Avrupa ve Kuzey Amerika'ya tâbi olmaya, tipik olarak ekonomik eşitsizlik durumunda bulunmaya devam ettiklerini iddia etmesidir. Postkolonyalizm, bu eşitsizliğe karşı çıkan bir aktivizm siyasetinin ve felsefesinin ismidir; dolayısıyla geçmişteki sömürge karşıtı mücadeleleri yeni bir biçimde sürdürür. Afrika, Asya ve Latin Amerika halklarının kaynaklardan ve maddi refahtan yararlanma hakkını savunmakla kalmaz, ayrıca bu halkların kültürlerinin, yani bugün artık Batılı toplumların kültürleriyle iç içe geçmiş ve onları dönüştüren kültürlerin dinamik güçlerinin tanınması için de uğraşır.

Siyasi ya da iktisadi iktidar yapıları sabit değildir. 21. yüzyılın dünyası, 1940'lar ile 1970'ler arasında sömürgeciliğin tasfiye edildiği o dünya değil artık. Bu tasfiye süreci İkinci

ci Dünya Savaşı'yla başladı, ardından 1945'ten 1990'a kadar kapitalist ülkeler ile komünist ülkeler arasındaki Soğuk Savaş'la hızlandı. 1991'de Sovyetler Birliği'nin çöküşü, neoliberal kapitalist ekonominin bütün dünyaya yayılması açısından adeta bir mahmuz etkisi yarattı; dünyanın iktisadi ve siyasi düzeni değişti. Küresel Güney şimdi dünyanın en zengin ülkelerinin yanı sıra en fakir ülkelerini de barındırıyor: Brezilya, Çin ve Hindistan dünyanın en büyük ekonomilerinin üçünü, ayrıca dünya nüfusunun yüzde kırkını oluşturuyor. Bu arada Batılı ülkelerde de hüküm süren büyük eşitsizlikler bu tabloya ekleniyor; zira bu kitap yazıldığı sırada Amerika'nın en zengin üç insanı, Amerikalıların en yoksul yüzde ellilik kesiminden, yani yüz altmış milyon kişiden daha fazla servete sahipti. Batı, artık Güney'den daha bütünleşik değil. Bununla birlikte, ekonomik gücünün büyük bir kısmını koruduğu gibi, ayrıca muhasebeden ticarete, internetten hukuk sistemlerine ve üniversitelere kadar küresel kurum ve yapıların normatif çerçevelerini kontrol etmeye devam ediyor. Bugünkü haliyle dünya, yani uluslararası düzeyde teşkilatlanmış dünya, temelde Avrupa normlarına ve değerlerine göre işliyor; bunun temelinde de ulus-devlet yer alıyor.

Batı usulünce eylemenin ya da düşünmenin daima en iyi yol olduğu önkabulü, Batı'nın kendi ekonomik-askerî gücü ve tahakkümünden miras kalmıştır ve sömürgecilik de bunun bir bileşenidir. Güç odakları değiştikçe bu önkabuller de sorgulanmış ve dönüşmüştür. Bu türden beklentilere, sömürgeleştirilen ülkelerde sömürgeciliğe karşı direniş gösterilmesiyle meydan okunmaya başlamıştır; sömürgeciliğin tasfiyesinin ardından öncelikle sömürgeleştirilmiş, ardından da sömürgeci ülkelerde, 1986'da Kenyalı yazar Ngũgĩ wa Thiong'o'nun tabiriyle "zihni sömürgecilikten arındırmaya" doğru bir kayma yaşanmıştır. Siyasi ve düşünsel bir hareket

olarak postkolonyalizmin en önemli hedeflerinden biri, sömürgeciliği kendi kültürlerinden tasfiye etmektir ve bunun hem yerel hem de kişisel düzeyde öğretilmesi gerekir. Hangi bakımdan hâlâ sömürgeciniz? Altta yatan sömürgeci tutumları güçlendirmeye devam eden pratiklerle nasıl mücadele edebilirsiniz? Bunları Birinci Bölüm’de ele alacağız.

Postkolonyal kültür analizi temelde daha önceki Batılı hâkim görme biçimlerine karşı koyacak teorik yapıları geliştirmekle meşgul olmuştur. Benzer tasarıları içeren bir hareket olan feminizm ile postkolonyalizm arasında basit bir benzeşim kurulabilir: Bir zamanlar Batılı ülkelerde okuduğunuz her kitap, dinlediğiniz her konuşma, izlediğiniz her film, erkek bakış açısından anlatılıyordu – çünkü eril bakış açısı düpedüz norm haline gelmişti. Kadın vardı var olmasına ama daima ikinci plandaydı, genellikle bir nesneydi, hiçbir zaman bir özne değildi. Okuduğunuz kitaplarda ya da izlediğiniz filmlerde kadın daima kendisine bakılan kişiydi. Kendisi hiçbir zaman gözlem yapan göz değildi. Yüzlerce yıl boyunca pek çok kültürde kadınların erkeklerden daha az zeki olduğuna ve aynı eğitim düzeyine layık olmadıklarına inanıldı, oy kullanmalarına izin verilmedi. Yine bu sebepten, kadınların ürettiği her tür bilgi önemsiz, bayağı, lakırdı kabul edildi ya da bilim sayesinde gözden düşürülen bir tür alternatif bilgi, yani hurafe, büyü veya geleneksel şifa pratikleri olarak görüldü. Bütün bunlar kadınların erkekler tarafından tahakküm altına alındığı, sömürüldüğü ve fiziksel olarak istismar edildiği daha geniş bir patriyarkal sistemin parçasıydı. 18. yüzyılın sonundan itibaren feministler, yavaş yavaş ama günden güne daha güçlü biçimde bu duruma itiraz etmeye başladılar. İtirazları arttıkça, bu tutumların bütün kültüre, toplumsal ilişkilere, siyasete, hukuka, tıbbı, sanatlara, genel ve akademik bilgiye nüfuz etmiş olduğu daha da belirginleşti.

Siyasi hareket ve bir pratik olarak feminizm, tek bir düşünce sistemini içermez, Marksizm ya da psikanalizin aksine tek bir kurucu figüre dayanmaz. Daha ziyade kolektif bir üründür; farklı yönelimlere sahip, farklı coğrafyalarda yaşayan, farklı kadınlarca geliştirilmiştir: Ev içi şiddetten hukuka, dilden felsefeye kadar çok sayıda adaletsizlik olgusunu hedef alır. Feministler ayrıca bizzat kadınlar arasındaki ilişkilerin eşit olmadığı ve kimi yönlerden erkekler ile kadınlar arasında var olan iktidar hiyerarşilerini yeniden ürettiği gerçeğiyle de mücadele ederler. Yine de kabaca söylersek, feminizm çok farklı kesimlerden kadınları içeren; özgürleşme ve kadınların güçlendirilmesi, kendi hayatlarını etkileyecek kararları kendilerinin vermeleri hakkı, eğitime, hukuka, tıbbı, istihdama eşit erişim hakkı gibi ortak hedefler doğrultusunda çabalayan; süreç içinde bizzat bu kurumları sadece erkeklerin çıkarlarını ya da bakış açılarını temsil etmeyecek şekilde değiştirmeye çalışan kolektif bir harekettir.

Benzer bir biçimde, “postkolonyal teori”nin de Batı dışında geliştirilen bilgi perspektiflerine ve bu toprakların ihtiyaçlarına yönelik düşünsel bir tutum değişikliğini ifade ettiği söylenebilir. Bu teori, dünya nüfusunun büyük kısmının her gün maruz kaldığı sömürü ve yoksulluk koşullarını değiştirmeyi ahlâki görev addetmiş siyasi bir pratiğin fikirlerini yaymayı amaçlar. Said’in teorik temelleri atan çalışmasının ardından, postkolonyal teorinin ilk ürünlerinin çoğu Hindistan’da ve Hindistan bağlamı düşünülerek geliştirildi. Bu teorik çalışmaların bir kısmı kapalılıkları ve anlamayı güçleştiren karmaşıklıklarıyla ünlendi. İnsanlar genelde akademisyenlerin ürettiği bir teorinin ağırlığıyla karşılaştıklarında, anlama güçlüklerinin kendilerindeki bir eksiklikten kaynaklandığını farz ederler. Esasında, ortaya atılan fikirlerin çoğu akademisyenlerin zihinlerinden çıkmadığından, talihsiz bir şeydir bu; ayrıca gerçekte betimledikleri durumlar

bir kez anlaşılnca, fikirleri anlamak da nispeten kolaylaşır.

Bu kitap postkolonyalizmi daha önce denenmemiş bir biçimde anlatmaya çalışıyor: Postkolonyalizm siyasetini tepeden başlayarak açıklamak, yani soyut terimlerle teorik bir anlatıya girişip bunu birkaç örnekle açmak yerine, sıradan insanların yaşantılarını temel alıp, onların kültürlerinin değerini gözler önüne serecek şekilde, daha geniş bir bakış açısından irdelemeyi amaçlıyor. Burada postkolonyalizmin öyküsünü yukarıdan aşağıya değil, aşağıdan yukarıya anlatacağız: Bölümlerin çoğuna belli bir durum tespitiyle başlayacak, ardından da o durumdan hareketle, yani aşağıdan yukarıya doğru bir hareketle fikirleri açmaya çalışacağız. Postkolonyalizmin aşağıdan, yani “madun” a, tâbi sınıflara ve halklara dair bir siyaset geliştirdiği düşünülürse, tam da olması gerektiği yerden başlayacağız.

Postkolonyal teori deniyor denmesine ama aslında postkolonyal teorinin, bilimsel anlamda, yani belli bir dizi olgudan çıkacak sonucu öngörebilmek için tutarlı bir ilkeler bütünü geliştirmek anlamında bir teori olduğu söylenemez. Sosyal bilimlerde olduğu gibi, verilerin analizine uygun olarak yapılandırılmış bir metodolojisi de yoktur. Daha ziyade, birbirine bağlı bir dizi bakış açısından oluşur: Kimi zaman diyalektik olarak, yani yaratıcı bir karşıtlık içerisinde, kimi zaman da çelişkili biçimde yan yana getirilen bakış açıları söz konusudur. Farklı yazarlar birbiriyle örtüşen ama farklı iddialar ortaya atmıştır ve başta kadınların, kalkınmanın, ekolojinin, toplumsal adaletin ve en geniş anlamda sosyalizmin konumuyla ilgili başka disiplin ve faaliyetlerin alanına giren meseleleri de ele almıştır. Postkolonyal teoride öznel gündelik deneyimlere hatırı sayılır bir ilgi gösterilir. Sadece analizi değil, ayrıca müdahaleyi de amaçlayan bir teoridir bu; ürettiği alternatif bilgileri Batı’nın ve Batı dışındaki dünyanın iktidar yapılarına uygular. Dünyanın farklı halkla-

rı arasında daha adil ve eşit bir ilişki kurulabilmesi için, insanların düşünme tarzlarını, birbirlerine karşı tutumlarını değiştirmeyi amaçlar.

Dolayısıyla “postkolonyal teori” diye yekpare bir oluşumdan söz edilemez: Postkolonyalizm terimi, feminizm ya da sosyalizm akımları dahilinde olduğu gibi, çeşitli pratikleri ve fikirleri ifade eder. Bu kitap da alışlageldik akademik metin örneklerinde olduğu gibi tezlerin art arda sıralandığı ya da tartışmayı serimleyen bölümler halinde yazılmadı. Daha ziyade meseleler ile bakış açıları arasında yaratıcı ilişkiler oluşturmak için onları yan yana getiren bir montaj tekniği kullanıyoruz: İlişkisellik burada kilit bir rol oynuyor. Postkolonyal teori, durağan fikirler ya da pratiklerle değil, karşılıklı yaratıcı bağlantılarla ilgilenir: uyum ilişkileri, çatışma ilişkileri, çeşitli halklar ile onların kültürleri arasındaki üretken ilişkiler... Değişen dünyanın, mücadeleler sayesinde değişen ve uygulayıcılarının daha da değiştirmek istedikleri bir dünyanın ürünüdür. Bu kitapta teori, hep bu bağlam içinde tartışılacaktır.

Postkolonyalizm temelde kafa yapılarının ve değerlerin değişmesiyle ilgilidir. Postkolonyal düşüncenin dünya düzenini rahatsız etmesinin sebebi de budur zaten. İmtiyazlara ve iktidara gözdağı verir. Batılı kültürlerin üstünlüğünü kabul etmeye yanaşmaz, ama bunu onları gözden düşürmeden ya da reddetmeden yapar. Esas gündemi, gezegenimizde yaşayan herkes için, yeryüzünün lanetlileri diye bir şey var olmasın diye, eşitlik ve refah talep etmektir.

Şimdi postkolonyalizmin o çetin topraklarından geçecek, dudak uçuklatan çelişkilerine tanık olacak ve yan yana gele-meyecek şeylerin yan yana geldiğini göreceksiniz. İlerleyen bölümlerde, postkolonyal dünyanın şehirleriyle, mülksüzlerin mesken tuttuğu varoşlarıyla, kırsal manzarasının sefale-tiyle karşılaşacaksınız. Tanık olacağınız sahneler tutarlı bir

bütün oluşturmayacak: Aralarındaki ilişkiler dengesiz, çoğu da görünmezdir; bu insanların yaşamları ve gündelik deneyimleri ise daha da görünmezdir. Dolayısıyla bu kitap bir nevi bir fotoğraf albümüdür; ama resimlere bakıp geçtiğiniz, gerçeğin sarsıcılığından arındırılıp tüketiminize sunulan, durağan ve gerçekdışı bir nesneye dönüştürülen bir albüm değil... Gerçekte olup bitenlerin acısına tanıklık eden fotoğrafların ardındaki hikâyelerdir bunlar. Siz onların hayatını okurken, gözlerini dikip size bakan insanların tanıklıklarıdır. Birbiriyle uyumsuz, apayrı öğeleri bile bile yan yana koyan ham bir kurgu, bir montaj... Günümüz tarihinin ilişkilerini, imgeleri geçici olarak durdurarak sahneleyen bir dizi kısa film. Bu parça parça, dondurulmuş anlar, daha büyük bir siyasi aktarım ve dönüşüm yolculuğunun, güçsüz bırakılmaktan gücünü yeniden kazanmaya doğru bir yolculuğun izini sürüyor.

MADUN BİLGİLER

Bir bakmışsınız ki mültecisiniz

Bir gün kâbus dolu bir rüyadan uyanıyor ve dünyanın tamamen değiştiğini fark ediyorsunuz. Bir gecede bambaşka bir yere ışınlanıyorsunuz. Gözlerinizi açmadan önce, dümdüz, çorak bir arazide esen rüzgârın sesini duyuyorsunuz.

Afganistan ile Pakistan'ı birbirinden ayıran denetimsiz sınır boylarında ailenizle yürüyorsunuz. O çiçekler şehri, o casuslar şehri Peşaver'e gidiyorsunuz. Kabil'den gelip Torham'ın oyma şehir kapısından geçerek Hayber Geçidi'nin gri kayalarda açılmış, uzun, dar, dolambaçlı yollarından uzaktaki dümdüz ovalara, Kalküta'ya varıncaya dek kıvrılıp duran, uzayıp kısalan ve akıp giden Büyük Anayol'a varmak için yollara düşen yolcuların kadim ilk durağı olan sınır kasabası Peşaver'e...

Eski Şehir'de, Derviş Camii'nin yanındaki Hayber Çarşısı'nın dükkân ve tezgâhları arasında, cumbalı balkonlarıyla gökyüzüne uzanan evlerin sıralandığı dar bir sokaktasınız. Bu sokağa eskiden Kissa Havani Çarşısı, yani öykücüler

sokağı denirdi. Kehribar rengi nargilelerini tütürürken ya da çay tepsilerindeki cam bardaklarda demli, şekerli çaylarını aceleyle yudumlayan, profesyonel öykücülere taş çıkartacak insanlar, yüzlerce yıl boyunca burada büyüleyici masallar anlatagelmıştır. Eskiden bu sokak, yabancı gezgin ve turistlere egzotik, romantize edilmiş bir hava sunan, turistik bir yerdi ama artık Peşaver'e gelmeye cesaret eden kalmadı; orada anlatılan öyküler artık sizin için değil...

Batı'dan çok uzaktasınız; sömürge idaresinin kışlalarının ötesinde, sizden çok önceleri gelenlerin kaldığı geçici barınaklardan oluşan devasa gecekondu mahallesinin ötesinde, dağlara doğru göz alabildiğine uzanan düzlüklerdesiniz. Ailenizin kalanından, iki çocuğunuzdan haber alamıyorsunuz. Yanınızda kıyafetlerinizi, hem namaz kılmak hem de uyumak için kullandığınız seccadeyi, su doldurduğunuz büyük plastik şişeyi ve birkaç alüminyum tencereyi koyduğunuz bir heybe taşıyorsunuz. Askerler yolunuzu kesiyor. Peşaver yakınlarındaki Jalozei Mülteci Kampı, “yaşayan mezarlık”, kapatılmış; orada kalanlar da Kabile Alanları denen Hayber, Bajur ve Kurram özerk bölgelerindeki Kotaki, Eski Bagzai, Basu, Şalman ve Aşgar'da kurulan çok uzaktaki yeni yerleşim yerlerine gönderilmişler. Afganistan'dan geçmeyi başaran Peştunlar, resmî bir mülteci kampı olmayan, daha ziyade sınırdan sadece birkaç yüz metre uzaklıktaki bir bekleme yeri ya da “geçiş” kampı olan Şaman'a yönlendiriliyorlar. Burada kafanızı şöyle bir çadırların üzerine kaldırdığınızda, Himalayaların ufukta hayal meyal seçilen eteklerine kadar dümdüz ve boş bir arazi görüyorsunuz.

Burası resmî bir mülteci kampı olmadığından, sizi kayda geçiren ya da karşılayan kimse yok. Açlık ve susuzluktan bitkin düşmüş çocuklarınız tozlu, çıplak, kahverengi toprağın üstünde otururken ve şişmiş karınlarında hastalık belirtisi olarak kızıl lekeler çıkmışken, siz su ve yiyecek bul-

mak için etrafta dolanıyor, bir ihtimal barınak için malzeme bulmayı umuyorsunuz – üç ağaç dalı ve büyükçe bir naylon parçası. Bu sizin çadırınız olacak. Siz ve aileniz orada yaşayacaksınız; yani kıtlıktan, susuzluktan, dizanteriden ve koleradan kurtulabilenler. Orada aylarca yaşayabilirsiniz. Şansınız yoksa, Kenya'daki Somalili mülteciler, Gazze, Ürdün, Lübnan, Suriye ve Batı Şeria'daki Filistinli mülteciler ya da Sri Lanka'da veya 1970'lerde Güney Afrika'da "yerlerinden edilenler" gibi şanssızsanız, burada bir on yıl, belki de onlarca yıl kalabilirsiniz. Burası çocuklarınızın, hatta torunlarınızın görüp görebileceği tek ev olabilir.

Mülteci, göçmen, sığınmacı ya da sizi bir insandan bir kategoriye çeviren terim her ne ise o olarak evinizi terk etmeye mecbur kalıp yola düştünüz, köklerinizden sökülüp atıldınız, belirsizliğe sürüklendiniz. Hareket halindesiniz; oradan oraya sürükleniyor, kaçış güzergâhınız boyunca tökezleye tökezleye ilerliyorsunuz. Ama hiçbir şey olağan akışında değil artık. Hareket halindeyken yaşamınız durma noktasına geliyor. Varoluşunuz kopmuş, aileniz parçalanmış... Sıradanlığın, gündelik hayatın ve bir zamanlar parçası olduğunuz o küçük topluluğunuzun tekdüze ama bildiğiniz alışkanlıkları geride kaldı.

Kapitalizmin şiddetli krizlerine, sanki hepsi tek bir âna sıkıştırılmış gibi tanık oluyorsunuz; alışıldık şeylerin verdiği rahatlık son bulmuş. Son iki yüzyıldır insanların farklı dönemlerde soğuk modernitede başlarına gelen her şeyin sembolüne dönüşüyorsunuz. Uyum sağlamak zorunda olduğunuz yeni bir dünyayla, yeni bir kültürle karşılaşıyorsunuz, ama bunu yaparken bir yandan da kimliğinizin size özgü olan, tanınabilir biçimlerini korumaya çalışıyorsunuz. İkisini birden yapmak size acı veriyor. Belki de günün birinde siz ya da çocuklarınız onu kendilerine ait bir şey olarak görecektir ama şimdilik değil. Yaşam çok kırılganlaşıyor, hiçbir şekil-

de öngörülemiyor. Hiçbir şeyden emin değilsiniz. Dünyanın gözünde bir nesneden başka bir şey değilsiniz artık. Kim artık yaşadıklarınızla, düşüncelerinizle ya da duygularınızla ilgileniyor? Ulus-devletlerin siyasetçileri, ülkelerine girişinizi engelleyecek yasaları çıkarmak için birbirleriyle yarışıyorlar. Sığınmacı: Yasaklı. Siz bir işgalcisiniz! Münasebetsizin biri, yersizin tekisiniz. Kendi toprağından koparılmış bir mültecisiniz; bilinmedik dünyaların tuhaf bilinçaltı mekânlarında bedeninizi, inançlarınızı, dilinizi, arzularınızı, alışkanlıklarınızı ve duygularınızı taşıyorsunuz. Krizlerin, yerinden edilmenin ve hatırlamamanın yarattığı bu hoyrat, acı dolu dünyada olan biten her şey, postkolonyal dediğimiz şeyin acımasız ama çelişkili biçimde yaratıcı olan fırını harlıyor.

Afganistan beş bin yıldır kentsel uygarlığa ev sahipliğı yapıyor. Modern zamanlarda ise iç savaşın ve peşpeşe gelen Rusya ve ABD işgallerinin ardından, 1979'dan beri mülteciler bu ülkeden kaçıyorlar. 2011'den bu yana, iç savaş ve yabancı güçlerin işgalleri Suriye'deki mülteci krizinin de tetikleyicisi oldu. Bu yüzden beş milyon Suriyeli ülkesini terk etti, altı milyonu ise ülke içinde yer değıştirdi. Bu durumu siyasi açıdan farklı kılan şey, mültecilerin Ortadoğı'daki komşu ülkelerde yer alan mülteci kamplarına –Mısır (120.000), Ürdün (1,4 milyon), Lübnan (1,5 milyon), Irak (250.000), İsrail (100), Kuveyt (120.000), Türkiye (3 milyon)– kaçmalarının yanı sıra 2012 Ağustosundan beri yürüyerek ya da botla Avrupa'ya gelmeye çalışmalarıyla, Avrupa göçmen krizini yaratmaları oldu. 2015'e gelindiğinde, Avrupa'ya göç edenlerin sayısı yılda bir milyonu geçmişti. Göçmenlerin yarısından çoğı Suriyeli değildi: Afganlar, Iraklılar, ayrıca genelde Libya üzerinden teknelerle Akdeniz'i aşarak gelen Afrikalı göçmenler vardı. Bu insanlar çeşitli nedenlerle göçüyorlardı: iç savaş, kuraklık, zulüm ve mutlak yoksulluk. Göç dalgasının arkası kesilmeyip mülteciler Macaristan gi-

bi denize ya da Afrika'ya sınırı olmayan ya da Ortadoğu'dan uzaktaki ülkelere ulaşmaya başlayınca, Avrupalıların ve onların siyasetçilerinin başlardaki insancıl ve anlayışlı tepkileri kaybolmaya ve korumacı popülist milliyetçilikler ortaya çıkmaya başladı. Mülteciler ve göçmenler şeytanlaştırılırken, ABD'de "yasadışı" ilan edildiler. Bu kitabın ilk baskısının yayımlandığı 2003'ten bu yana, mültecilerin ve "zorunlu göçe maruz kalan insanlar"ın sayısı dünya çapında üçe katlandı (şu an altmış milyonu geçmektedir).

Küresel ölçekte göç, düpedüz çağdaş bir sorun değildir aslında: Tarihsel olarak ulus-devletlerin oluşumları sürecinde, bu devletlerin egemenlikleri altındaki nüfusu düzene sokmaya çalışmalarının bir yan ürünü olarak mülteciler ve kitlesel göç de ortaya çıkmıştır. Nitekim "mülteci" (*refugee*) sözcüğü de ilk kez 17. yüzyılda XIV. Louis tarafından Fransa'dan sürülen Protestan Huguenotlar için kullanılmıştır. Her zaman ikili bir anlam taşımıştır bu sözcük. V.S. Naipaul'un göç hakkındaki romanı *Gelişin Bilmecesi*'nde (1987) gösterdiği gibi "iltica" (*refuge*) ile "artık" (*refuse*) sözcükleri tuhaf bir biçimde birbirinin yerine kullanılabiliyor. Sonraki iki yüzyıl boyunca, milyonlarca Avrupalı daha iyi bir yaşam umuduyla Avrupa'dan sömürgelere göç etti. 1840'lardan 1940'lara kadar, sadece Birleşik Devletler'e aşağı yukarı elli beş milyon insan göç etti. Bunun yanı sıra ABD'nin kendi topraklarında da yerli halklar zorunlu göçe maruz bırakıldı. Dahası 20. yüzyılda Güney'in kırsal bölgelerinde yaşayan altı milyon Afrikalı-Amerikalının sanayileşmiş Kuzey'e doğru "Büyük Göç"leri de yaşandı; ki onların ataları, önceki yüzyıllarda köle olarak Afrika'dan zorla koparılıp bu topraklara getirilmişlerdi. Avrupa'da ise iki dünya savaşının sonu ve imparatorlukların ulus-devletlere dönüşmesi, tıpkı 1947'de Hindistan'ın Britanya İmparatorluğu'ndan ayrılması sırasında olduğu gibi, devletsiz kalan milyonlarca insanın göçüne neden oldu. Nazi-

lerin 1933'te Almanya'da uygulamaya başladığı yasalar, yüz binlerce Yahudi, komünist ve başka "sakıncalı"nın Almanya'dan sürülmesine yol açtı. 1933'teki Haavara Antlaşması'na binaen iki yüz bin Alman Yahudisi, İngiliz mandasındaki Filistin'e göç etti. 1948'de Filistin'de İsrail devletinin kurulmasıyla birlikte, yaklaşık yedi yüz bin Filistinli topraklarından sürüldü. İnsan hakları bildirgeleri ve söylemi, bu duruma çare olabilecek başlıca uluslararası dayanaklardan birini teşkil ediyor. Gelgelelim, mültecilerin, göçmenlerin ve devletsiz insanların haklarından söz etmek pratikte bir işe yaramıyor, çünkü insan hakları, onları hayata geçirecek bir devletin vatandaşlığını gerektiriyor – yani tam da bu "yersiz yurtsuz insanlar"ın mahrum olduğu şeyi istiyor onlardan. Onlar için insan hakları, hümanist ahlâkın emelleri ile ulus-devletin göçmenlik hukukunun gerçekliği arasındaki boşlukta anlatılagelen masallardan başka bir şey değil.

Farklı bilgi türleri

Bir mülteci olarak her şeyini kaybedip başka bir ülkeye göç etmek zorunda kalmak, bedeninden ve beraberinde getirdiği bilgiden başka bir şeye sahip olmamak, bir insanın başına gelebilecek en vahim mahrumiyet ve insanlık dışına atılma deneyimlerinden biri olmalı; öyle ki başkalarının gözünde anında insanlığınızı yitirmeye başlarsınız. İtalyan filozof Giorgio Agamben'in tabiriyle "çıplak yaşam" durumuna, yani bundan böyle hakların öznesi olmak yerine olsa olsa bir merhamet nesnesi haline gelebileceğiniz, acımasız bir cüzi varoluşa indirgenirsiniz.

Yine de hiç kimse benliğinizi, bildiklerinizi ve dünyaya dair bilginizi elinizden alamaz. Bilgi iki biçimde elde edilir: Deneyimlerle –Leopold Bloom'un James Joyce'un *Ulysses*'indeki (1922) tabiriyle "hayat üniversitesi"– ve resmî eğitim

aracılığıyla, kurumsal olarak. Bu ikisi arasındaki sınır çizgisi son derece değişkendir. Kelimenin düz anlamıyla hayatta kalmak için gerek duyduğunuz bilgi, gayriresmî biçimde ailenizden ve çevrenizden edindiğiniz bilgidir. Resmî olarak öğrendiğiniz bilgi ise başkasının bilgisidir ve bunu eğitimle kazanırsınız. Bu bilgiyi kim tescil etmiştir? Kime aittir? Nereden gelmiştir? Farklı okullarda öğrendiğiniz bilgiler aynı olmayacaktır; dahası eğitim aldığınız ortam da aynı olmayacaktır: Batı'da, mesela 2019-2020 itibariyle yıllık öğrenim harcı yüz otuz bin dolar olan İsviçre'deki Le Rosey gibi özel okullara giden çocuklar ile Refah Mülteci Kampı'nın, yani İsrail tank ve buldozerlerinin yerle bir ettiği kampın yıkıntıları arasından okula giden Filistinli kızın eğitim deneyimleri arasındaki farkları bir düşünün.

Gazze'nin güneyindeki Refah Mülteci Kampı 1949 yılında açıldı. Gazze Şeridi'ndeki Han Yunus Mülteci Kampı'nda ya da Batı Şeria'daki Jaloza Mülteci Kampı'nda açık hava okul-



Birleşmiş Milletler Yakın Doğu'daki Filistinli Mültecilere Yardım ve Bayındırlık Ajansı'nın (UNWRA) okullarından biri, Jaloza Mülteci Kampı, 1950.

ları kurulduğu günden bu yana, aradan geçen yetmiş yılda pek bir şey değışmedi. Açıkavada, çıplak taşların üstünde duran ve şimdi, eğer hâlâ yaşıyorlarsa koca birer adam olmaları gereken o çocuklar, bizzat askerî operasyonların olağan hedefi olan mülteci kamplarında yaşıyorlar. Böylesine görünmez ve unutulmuş bir şekilde yaşamak nasıl bir duygudur?

Bu okulları hayalimizde canlandırırsak, postkolonyal te-
orinin ortaya çıktığı bağlamı daha iyi anlayabiliriz. Dışarıya kapalı, her şeyden mahrum ama samimi ve yaratıcı bir toplulukta büyümenin nasıl bir şey olduğunu, ardından da binaların devlet emriyle tam anlamıyla yerle bir edildiğini düşünün. Johannesburg'da siyahların kültürel yaşamının cıvıl cıvıl merkezi Sophiatown'ın 1958 yılında Güney Afrikalı Apartheid rejimi tarafından yıkılması hakkında Bloke Modisane'in yazdıklarına bakalım:

Sophiatown'ın ölümüyle içimde bir şeyler öldü, bir parçam yitip gitti. (...) Varoşların temizlenmesi bahanesiyle buldozerleri getirip mahallenin bedenini parça parça ettiler. God Street'ten aşağıya baktığımda, bir anlığına Sophiatown da bizzat kentin kurbanlarından biri gibi göründü gözüme: Sophiatown'ın bıçak darbeleriyle delik deşik olmuş, iç organları karnından fıskırmış, yere yığılı bir adam, leş kokulu oluklarda bir kara leke, aldığı sayısız bıçak yarasıyla can çekişen, yaralarından oluk oluk kan akan, şaşkınlıkla hayretin, dehşetle saflığın suretine yansıdığı, ölmekte olan bir adam gibiydi...

Yine de Modisane, böyle deneyimlerin, imtiyazlılar ile yeryüzünün lanetlileri arasındaki bu farklılıkların, yalnızca ıstırap ve mahrumiyet meselelerinden ibaret olduğunu farz etmek gibi bir hataya düşmemize mani olur. Başka türden zenginlikler, başka türden kayıplar da vardır. Dünya hakkında

düşünmenin başka başka yolları vardır. Maddi olmaktan ziyade insanca yolları...

Bilgi, siyaset ve iktidar

Çıplak ayaklarıyla taşların üstünde, okul dedikleri yerde duran çocukları gördüğünüzde “Üçüncü Dünya”da olduğunuzu anlarsınız. Bu Üçüncü Dünya, postkolonyal dünyadır. “Üçüncü Dünya” terimi aslen Soğuk Savaş döneminde Fransız Devrimi’nden alınan Üçüncü Zümre (burjuvazi ve işçi sınıfı) örneğini temel alarak ve iki büyük siyasi bloktan, yani kapitalist Batı ile komünist Doğu’dan herhangi birinin yanında yer almayan ülkeleri nitelemek amacıyla türetilen bir terimdir. Üçüncü Dünya, bu iki bloktan arta kalanlardı; bir zamanlar emperyal güçlerin sömürgelerini oluşturan yeni bağımsız uluslar yani. 1955 senesindeki Bandung Konferansı’nda, yakın tarihlerde bağımsızlık kazanmış Afrikalı ve Asyalı yirmi dokuz ülke –aralarında Mısır, Gana, Hindistan ve Endonezya da vardı– Bağlantısızlar Hareketi’ni başlattı. Kendilerini diğerlerinden bağımsız bir güç bloku olarak görüyor ve küresel ölçekte siyasi, iktisadi ve kültürel önceliklere dair yeni bir “Üçüncü Dünya” perspektifi sunuyorlardı.

Hiç hafife alınamayacak bir olaydı bu; egemen kapitalist ve komünist ulusların boyunduruğundan kurtulmak amacıyla bir araya gelen ve beyaz olmayan halkların ortak çabalarını simgeliyordu. Siyaset diliyle söylenirse, ne Batı’nın ne de Sovyet Bloku’nun yanında yer alan üçüncü bir yolu geliştirmeyi planlıyorlardı. Gelgelelim bu üçüncü yol, bağımsız bir kimliği tanımlayıp geliştirmekte ağır kaldı. Gerçekte bu iki büyük güçten biriyle gayriresmî çerçevede ilişki kurmamak pek mümkün değildi. Üçüncü Dünya terimi yavaş yavaş bu ülkelerin bağımsızlıktan sonra karşılaştıkları ekonomik ve siyasi sorunlarla, haliyle de yoksulluk, kıtlık ve

siyasi istikrarsızlıkla bağdaştırılmaya başladı. Alman filozof Hannah Arendt, “Üçüncü Dünya bir gerçeklik değil, bir ideolojidir” diyordu. Bunu söylerken, yorumunun bir eleştiri olduğunu dile getirmiş olsa bile, aslında tam da bir gerçeğe parmak basmıştı: Üçüncü Dünya, siyasi bir fikir ve siyasi bir idealdir. “Üçüncü Dünya” teriminden vazgeçmek, aynı zamanda bu terimi ilk kez kullananlardan biri olan, Martinikli psikiyatrist, filozof ve sömürge karşıtı aktivist Frantz Fanon gibi büyük siyasi aktörlerin, beyaz olmayanların dünyasının geleceğine dair iddialı ve öngörülü planlar sunduğu, ayakları yere basan bir siyasi tarihten de vazgeçmek anlamına gelir.

Bandung Konferansı, boyunduruk altındaki halklar için üçüncü bir yolun mümkün olduğunu göstererek, postkolonyalizmin kökeninde gayet bilinçli bir siyaset felsefesinin yer aldığını ortaya koymuştu. Üçüncü Dünya siyaseti, on bir yıl sonra, 1966 senesinde Havana’da düzenlenen büyük Üç Kıta Konferansı’nda daha militan bir biçime büründü; yani Batı’nın halen süren emperyalizmine karşı direnişe geçen, dünya çapında bir ittifak oluşturdu. Tarihte ilk kez bu konferans sayesinde Latin Amerika (Karayipler dahil), Afrika ve Asya’yla bir araya geldi – Güney’in üç kıtası: “Üç Kıta” [*tri-continental*] ismi de bu coğrafyaları niteler. Konferans, aralarında Amilcar Cabral, Frantz Fanon, Che Guevara, Ho Chi Minh ve Jean-Paul Sartre gibi, ileride “postkolonyal” teorisyen ve aktivistler olarak anılacak kişilerin yazılarını bir araya getiren bir dergi ve haber bülteni (*Tricontinental Magazine* ve *Bulletin*) çıkardı. Hatta bu yayınlar, sadece siyasi ve teorik bir konum değil, siyaset biçimleri kadar radikal addedilebilecek sanat eserlerinde ve meşhur posterlerde cisim bulan, yaratıcı bir tasarım tekniğine dayalı ve halkların siyasi-kültürel açıdan özgürleşmesini amaç edinen uluslarüstü bir külliyyat da yarattı.

“Üç Kıta” ve “Üçüncü Dünya” terimleri, başka bir kültürel dinamik ve onun da ötesine geçip başka “epistemolojiler” ya da bilgi biçimleri sundukları için, terimsel kuvvetlerinden bir şey yitirmiş değiller. Dünyanın bilgi saydığı şeyleri içeren metinlerin büyük bir kısmı, son üç yüzyıl ya da daha fazlasında Batılı ülkelerde yaşayan insanlarca üretildi. Üniversitelerde, yani resmiyet kazanmış kurumsal bilgi müesseselerinde geliştirilen ve uygun görülen bilgi türü de budur. Fakat köklerini başka yerlerden alan birçok başka bilgi türü de vardır. Tarihsel olarak bakıldığında, Batı’nın bilgisi için de söylenebilir bu: Örneğin en başa döndüğümüzde, matematiksel, tıbbi ve bilimsel bilginin büyük bir kısmının Arap dünyasından geldiği görülür ve bugün Batılıların bir rakamı yazdıklarında Arapça yazmalarının ya da cebir (*algebra*) kelimesinin Arapçadan gelmesinin sebebi budur. Matematik ve pozitif bilimlerin bu ulusötesi kökleri bugün büyük oranda unutuldu. Bunda şaşılacak bir şey yok, zira sömürgecilik her zaman hükmettiği halkların tarihini silmeye uğraşmıştır: Gine-Bissaulu ve Yeşil Burun Adaları’ndan ziraat mühendisi, siyaset kuramcısı ve sömürge karşıtı devrimci Amilcar Cabral, 1973’te Afrika halkları hakkında şunları yazmıştı:

Sömürgeciler, genelde bizi tarih sahnesine çıkaranların kendileri olduğunu söylerler: Bugün bunun hiç de öyle olmadığını gösteriyoruz. Onları, yani onların tarihsel ilerlemelerini izleyelim, tam da arkalarından gidelim diye, bizi tarihten, tarihimizden kopardılar.

Postkolonyal düşünce, dünyaya egemen olan bilgi ve kültürel bakış açılarına alternatif sunan bu tarz kültürlerüstü tarihçelerin ortaya çıkardığı ihtimallerden hareket eder. Postkolonyalizm, zihni sömürgecilikten arındırmaya ve baskılanmış ya da değersizleştirilmiş bilgileri yeniden sahiplenmeye yönelik bilinçli bir girişimdir. Batı dışındaki kültürle-

rin Batılı antropologlar ya da şarkiyatçılar gibi yabancılarca bilgi nesnesi olarak görüldüğü, ama asla kendinden menkul meşru bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilmediği bilgi hiyerarşisine itiraz eden sömürge karşıtı düşünürlerin başlatığı bir girişimdir. Postkolonyal düşünce, bugün Batı’da hem akademide hem de akademi dışında yer alan düşünürlerin, Fransız filozof Michel Foucault’nun “tarihsel olarak boyun eğdirilmiş bilgiler” dediği olguyu ciddiye almaları ve onları kendi önkabullerini sorgulayacakları bir dayanak noktası olarak kullanmaları gerektiği varsayımından hareket eder. “Postkolonyal” ve daha yakın tarihlerde kullanılan “dekolonyal” terimleri, çeperlerden, yerlilerden, dışlanmışlardan, mülksüzlerden gelen bu isyankâr bilgilerin varlığına dikkat çekerek, içinde yaşadığımız şartları ve değerleri dönüştürmeyi amaçlar. Eğer isterseniz bu bilgiyi her yerden öğrenebilirsiniz. İşe başlamak için gereken tek şey, dünyaya yukarıdan bakmaya son verip onu aşağıdan, merkezden ziyade çeperlerde yaşayanların gözünden deneyimlemeye başlamaktır.

Şimdi bu teşebbüsün tarihler, diller ve edebiyatlar konusunda ortaya koyduğu farklı bakış açılarından bazılarını kısaca değineceğiz.

Maduniyet ve madun kadın

Mao Zedung’un köylülerin devrimci rolünü öne çıkarmasından ilham alan bir grup Hindistanlı tarihçi, 1980’li yıllarda *Subaltern Studies*’i yayımlamaya başladı. O günlerde tarihyazımına hâkim olan milliyetçi ve Marksist tarihçilerin köylülerini göz ardı etmelerine bir tepki olarak Hindistan tarihinde köylülüğün rolünü değerlendirme gayesiyle kurulan bir dergiydi bu. Derginin editörü Ranajit Guha, derginin başyazısında “madun” (*subaltern*) terimini İtalyan Marksist Antonio

Gramsci'den aldığını, Gramsci'nin de terimi esasında subayların emrinde görev yapan erleri ifade eden sözcükten, yani “erat”tan uyarladığını belirtiyordu. Köylülüğün İtalya'daki siyasi konumuyla özel olarak ilgilenen Gramsci, standart Marksist “proletarya” kategorisinden daha az spesifik bir terim arıyordu: Sınai üretim sürecinde belirli bir rol üstlenmelerine rağmen emekçilerin güçten mahrum oluşunu ve toplumsal tabakaların en altında yaşamalarını tarif edecek bir sözcük... Guha, Gramsci'nin terimini kendi “maduniyet” tanımına uyarlamış ve [maduniyeti] “ister sınıf, kast, yaş, toplumsal cinsiyet ve makamda, ister başka bir şeyde ifade bulsun, Güney Asya toplumunda tâbi kılınmanın genel bir özelliği” olarak tanımlamıştı.

Terim çabucak benimsendi ve anlamı başta toplumsal cinsiyet ve etnik kökenle bağlantılı olmak üzere günümüz toplumlarında ötekileştirilen ya da kendi hayatları üstünde söz sahibi olamayan bütün bireyleri ya da grupları kapsayacak kadar genişledi. İlk başlarda maduniyet bilinciyle ilgileniliyordu; yani madun insan ya da gruplar, sosyologların yaptığı gibi dışsal bir kategori olarak incelenmiyor, bunun yerine bizzat madun halkların dünyayı nasıl tasavvur ettiğine, gördüğüne ve ifade ettiğine bakılıyordu. Madun halkların geçmişteki seslerine ulaşmak, bir tür arşiv çalışmasını ve bazı bilgilerin gün yüzüne çıkarılmasını gerektirir, zira genelde resmî arşivler yönetici sınıfın kayıtlarını saklar. Arşivde dağınık biçimde, sözelimi mahkeme tutanaklarında izlere rastlamak mümkündür, ama Hint eleştirmen Gayatri Spivak'ın işaret ettiği gibi, başta kadınlar, kadınlar arasında da beyaz olmayan ya da işçi kadınlar söz konusu olduğunda, genelde bu izlere bile rastlanmaz: Hiçbir zaman seslerini duyurabilecek bir konumda olmadıklarından, onların sesine ulaşamayız. Cezayirli-Berberi-Fransız yazar Assia Djebar ile Afrikalı-Amerikalı yazar Toni Morrison, kadınların

tarihindeki bu boşluğu doldurmanın bir yolunun onu yeniden tahayyül etmek olduğunu göstermiştir. Romanları, *Aşk ve Fantazya* (1985) ile *Sevilen* (1987), Fransız sömürgeciliği altında yaşayan Cezayirli kadınların etkileyici hikâyeleri ile ABD'deki Afrikalı-Amerikalı eski kadın kölelerin kendi ağızlarından anlattıkları hikâyeleri sunar. Böylece tarih, kadınların tarihin içinden çıkıp hayata dönmeleri ve ilk defa hikâyelerini anlatmalarıyla zenginleşip insanileşir.

Diller

Farklı bilgiler sadece boyunduruk altına alınmış gruplar tarafından, tek tek kültürleri ve tarihleriyle üretilmez, aynı zamanda onların birbirlerinden farklı dillerinde de ifade edilirler. Günümüzde dünyadaki altı-yedi bin dilin sadece yüzde dördü, dünya nüfusunun yüzde doksan yedisi tarafından konuşuluyor. Geri kalan yüzde üç ise, ki büyük bir kısmı yerli halklardır, dillerin geri kalan yüzde doksan altısını konuşuyor. Her dil belli bir iletişimin, belli bir bilme biçiminin ve dünyaya dair bilginin somutlaşmış halidir ve küresel dil sisteminin bir parçasını oluştururlar. Sömürge yönetimlerinin sömürgeleştirdikleri halkları kendilerine yabancılaştırma yollarından biri, onların dillerini değersizleştirmektir. Neredeyse her örnekte, sömürge yönetimleri, sömürgecinin dilini resmî, idari, hukuki dil haline getirmişti; eğitimin dili de sömürgecinin diliydi. Önceden bu işlevleri yerine getiren yerel diller ise “yerli” dil ya da lehçe düzeyine indirgenerek yok sayıldı. Bir yerlere gelebilmek için sömürgecinin dilini öğrenmeniz gerekiyordu.

Bugün bunların hepsi değişti – belki de değişmedi. Eski sömürgecinin dilini öğrenmek zorundasınız. Günümüzde dünyaya egemen olan dillerin çoğu –Arapça, Çince, İngilizce, Fransızca ve İspanyolca– eski emperyal fatihlerin dilleri-

dir. Uluslararası iletişim kolaylaştıkça, dünyada konuşulan “küçük” dillerin binlercesi hayatta kalma mücadelesi vermeye başladı. Yayıncılık sektörünün günden güne uluslararası şirketlerin kontrolüne girmesiyle birlikte, yazarlar “dünya edebiyatı” yazarı sıfatıyla, daha geniş bir okur kitlesine ulaşabilmek için anadilleri olmamasına rağmen bu egemen dillerden birinde yazıyorlar genelde. Başta bilimsel alanlarda olmak üzere akademinin resmî, tescilli bilgisi, daha çok İngilizce ifade edilip yazılıyor. Dünyada eğitim dili İngilizce olan üniversitelerin sayısı günden güne artıyor. Peki ama İngilizce gerçekten de dünya üzerinde tek ortak ve aynı İngilizce mi? Bu bakımdan durumu muhtemelen Çince’den farklı değildir. Yazılı bir dil, aynı adı taşıyan konuşma diliyle birebir aynı mıdır? Aslına bakılırsa, aynı dilde konuşup yazmamız gerektiğine dair içkin bir neden de yoktur. Modern İngilizce, 15. ve 16. yüzyıllarda devlet kurumları ve kiliselerde Latince’den ziyade yerel konuşma dilinin savunulması sayesinde gelişmişti; çelişkili biçimde günümüzde İngilizce konuşan ya da yazanların büyük bir kısmı onu ikinci ya da üçüncü dilleri olarak kullanıyor. İngilizce, geçmişte Arapça, Fransızca, Latince ya da Svahili dilinin, coğrafi olarak daha dar bir alanda olmakla birlikte üstlendikleri rollere benzer uluslararası bir iletişim diline, küresel *lingua franca*’ya dönüştü.

20. yüzyıla kadar Avrupa’nın dil anlayışı, ölü ve yazılı dilleri (Latince, Sanskritçe) örnek alarak kuramsallaştırılmıştır – insanların nasıl konuştuğunu ya da dillerin gündelik hayatta nasıl işlediğini tam olarak yansıtmayan dilleri temel almıştır. Ortak bir ulusal dilin bulunmadığı durumlarda, örneğin insanların birden çok dili kullandıkları yerlerde, bu diller genelde başlı başına birer dil sistemi olarak ayrılmazlar. Dünyanın birçok yerinde, sözelimi Kuzey Afrika, Kafkaslar ya da Kuzeydoğu Hindistan’da diller birbirine karışır, konuşmaya katılanların seviyelerine göre düzenlenir ve ki-

millerinin başka bir dil olarak adlandıracağı bir söz dağarcığı sayesinde var olan daha geniş bir çokdilli sistemin parçasını oluşturur.

Devletlerin çoğu, bir ya da birden çok resmî dili zorunlu tutar, ama resmî dil(ler), halkın konuştuğu dillerden epey farklı olabilir. Meseleye öyle basitçe çokdillilik denip geçilemez, zira öncelikle bir iktidar hiyerarşisini, ikinci olaraksa biçimselleştirilmiş dil ile hiçbir zaman belli bir yazı biçiminde standartlaştırılmak için resmî bir müdahaleye maruz kalmamış, dolayısıyla da tekil bir “dil” halini alamayan konuşma şekilleri arasındaki çok daha derin farkı hesaba katmak gerekir.

Çok esnek ve üretici, haliyle de Batılı çeviri anlayışlarını gereksiz kılan bir durum olabilir bu. Öte yandan, sağlam bir standart dilin mevcut olduğu yerlerde ise dil kaynaklı kaygıların doğmasına neden olabilir, çünkü insan farklı diller arasında sıkıştığını düşünebilir. Fanon’un sıkıntısı –ve rahatsızlığı–, kendisi siyah olduğundan Fransızcanın anadili sayılamayacağını ve “doğal” dilinin Kreol* olduğunu varsayan beyazların ırkçı varsayımları karşısında ortaya çıkmıştı. Onun mükemmel Fransızcasına iltifat etmek, kendisine yönelik en büyük hakaretti. Aslında Fransızcayı sadece evinde konuşuyordu ama standartlaşmış uluslararası diller ile yerel diller arasında gidip gelenler için işler bir parça daha karmaşık olabilir.

Zimbabveli romancı Tsitsi Dangarembga, postkolonyal durumun yarattığı çoklu kimlikleri, Fanon’un “gergin durum” ifadesiyle tanımlıyordu ve ona göre bu, farklı kültürler ile onların dillerinin birbiriyle bağdaşmayan tabakaları arasında asılı kalan varoluşunun neticesiydi. Sömürgeci ya da

(*) Hem Avrupa’nın denizaşırı sömürgelerinde yaşayan Avrupa kökenli beyazlar hem de Afrika’da değil sömürgelerde doğmuş siyahlar için kullanılan bir ifadedir – e.n.

egemen bir kültür, eğitim yoluyla dayatıldığında; muğlaklıktan, belirsizlikten kaynaklanan gergin bir ruh haline, hem içeride hem de dışarıda kültürel sınırların bulanıklaşmasına, ötekiliğin içeride yer değiştirmesine neden olabilir. *Nervous Conditions* [Gergin Durumlar, 1988] adlı romanında, eğitim görme hayalleri kuran anlatıcı Tambudzai, beyazların âdetlerini benimseyen bir okul müdürü olan akrabasının evine girer. Kız, ansızın, nereye oturacağını bilmediğini, bir odanın alışageldik işaretlerini nasıl okuyacağını ya da hangi dili, İngilizceyi mi yoksa Şona dilini mi kullanmanın münasip görüleceğini bilmediğini fark eder. Bu nüfuzlu siyah adama bakarken, ikiye bölünmüş bilinci, bu ikisinin de ötesine geçen ilave bir toplumsal cinsiyet hiyerarşisiyle kesişir; Fanon'un ikiye bölünmüş melez varoluş dediği durumun, aynı anda birbirinden farklı, birbiriyle bağdaşmayan iki kişiliği yaşamının ıstırabını hisseder.

Farklı kimlikler arasında, farklı değer sistemlerinin katmanları arasında müzakere (özellikle de seçeneklerin karşılıklı olarak birbiriyle çeliştiği kadınların durumunda) birçok etnik azınlık açısından beyazların dünyasında yaşama deneyiminin ya da Güney'deki insanlar açısından Kuzey dillerinin ve kültürel değerlerinin egemen olduğu bir dünya sisteminde var olma deneyiminin gündelik bir parçasıdır.

Bu ikiye bölünme, zaman zaman küreselleşmeyle gelen Batılılaşmayı sorgusuz kabul edenler ile kendi kültürel kimliklerini ya da dinlerini korumak isteyenler arasındaki farklılık şeklinde basitleştirilir. Yine de çoğunluk için bu karşıtlık daha az belirgindir. Aynı anda ikisini istemek ya da hiçbirini istememek olağandışı değildir, neden olsun ki? Post-kolonyal arzunun gergin ruh hali, başa çıkılmaz bir muğlaklığın esiridir.

Bu iki ya da daha fazla dil arasında ve içinde yaşama durumu, verimli bir şekilde de işleyebilir. Meksikalı-Amerika-

lı feminist yazar, kuir Gloria Anzaldúa ya da Faslı Abdelkadir Khatibi, iki ya da üç dilde düşünme ve yazma sayesinde daha önce hiç ilgilenilmemiş yeni düşünce alanlarını incelemenin ve Anzaldúa'nın ifadesiyle, "sınırların ötesine geçen yaratıcı anlayışları" dile getirmenin mümkün olduğunu göstermiştir.

Edebiyatlar

19. yüzyılda ya da romancıların genelde Marksizm esinli sosyalist gerçekçiliği benimseyip yeni ulusun inşasını simgesel bir dilde aktaran anlatılar kaleme aldığı sömürge karşıtı dönemde edebiyatın Avrupa'da algılanışı ile farklı dillerde metinler yazmak birbirinden oldukça farklıdır. Yine de bu romancılar sık sık dil meselesiyle ilgili bir sorunla karşılaşmışlardır. Sömürgelerin çoğunda eğitimin dili, sömürgecinin diliydi; bu yüzden 20. yüzyılda Britanya, Fransa ve Portekiz sömürgelerinde –hatta sömürgeciliğin tasfiye edildiği yerlerde– yaşayanlar, bir ikilemle karşı karşıya kalıyorlardı: Kendi anadilleriyle mi –genelde yerel bir dildi bu–, yazmayı öğrendikleri İngilizce, Fransızca ya da Portekizce gibi çok zengin edebî kaynakları bulunan dillerde mi yazmalıydılar? Fransız-Tunuslu yazar Albert Memmi'nin 1957'de dediği gibi, "Sömürge'de yaşayan çiftidilli insan, asla tam olarak aşamadığı bir kültürel felaketin acısını çeker".

Milliyetçiliğin revaçta olduğu dönemde, pek çok yazar yerel dilde yazmanın siyasi bir zorunluluk olduğunu vurguluyordu; şiir söz konusu olduğunda diğer türlere nazaran genelde daha kolay bir stratejiydi bu. Gandhi ya da Ngũgĩ gibi kimileri sömürgecinin dilinde yazmayı bırakıp kendi anadillerine dönerken, Nijeryalı Chinua Achebe ya da Mozambikli Mia Couto veya Kreol dilinden başka bir "anadilleri" olmayan Édouard Glissant gibi İngilizce ya da Fransızca konuşan

yazarlar ise, sömürgecilerin dillerinin sömürgecilik yoluyla artık tek bir ulusun kültürel malı olamayacak kadar küresel diller haline geldiğini öne sürerek, İngilizce, Fransızca ya da Portekizce yazılabileceğini savunuyordu. İster konuşulsun ister yazılsın, bu diller yerel dillerin söz dağarcığıyla ve başka kültürel özelliklerle dolup taşmaktaydı. Bu ikinci seçenek, bilhassa küreselleşmenin daha geniş bir okur kitlesine erişme imkânı vermesi nedeniyle, bazı postkolonyal yazarların tercih ettiği popüler bir seçim olmuştur artık. Başta şairler olmak üzere başkaları ise, farklı epistemolojiler, farklı bakış açıları, anlayışlar, duygusal tınılar sunan kendi “küçük” dillerine sadık kalmayı sürdürmüştür.

Postkolonyal edebiyat genelde iki türden oluşur. Bunlardan ilki, “imparatorluk yanıt veriyor” diye tanımlanır: Eski kuşak yerleşimcilerin ya da sömürgeleştirilen insanların, kendi yerel edebiyatlarını değil sömürge metropolünün edebiyatını öğrenmiş olmalarının sonucudur bu. Buna karşın, erken dönemlerde, sömürge yazarlarının pek çoğu da sömürgecilerin bakış açılarına karşı yerlilerin bakış açılarını öne çıkarmıştır – nitekim Dominika’da büyüyen Jean Rhys, Charlotte Brontë’nin *Jane Eyre*’inde (1847), Batılı feministlerce kadınların güçlenmesi konusunda kırılma yaratan bir anlatı olarak sunulan Jane’in hikâyesinde, onun başarısının Karayipli bir kadın olan Bertha Mason’ın saf dışı bırakılması sayesinde mümkün olduğuna dikkat çekmiştir. Rhys’in olağanüstü *Geniş, Geniş Bir Deniz*’i (1966), aynı anlatıyı Bertha’nın bakış açısından yeniden anlatır. Başta Aimé Césaire gibi Karayipli ve Güney Amerikalı yazarlar ya da Ngũgĩ gibi başkaları da, Shakespeare’in *Fırtına*’sını tersinden yazarak köleleştirilmiş, yerli Caliban’ın hayvansı portresine odaklanmıştır. Güney Afrikalı yazar J.M. Coetzee’nin eserlerinin büyük bir kısmı benzer kaynaklara dayanır (örneğin 1980’lerde yazdığı *Barbarları Beklerken* ve *Foe*). Faslı eleştirmen Ab-

delfattah Kilito, modern Kuzey Afrika edebiyatının, yazarlar hangi dili kullanırsa kullansınlar, Avrupa edebiyatını da ima omuzlarında hissetmeleri nedeniyle kaçınılmaz olarak çift katmanlı olduğunu söyler. Sömürge kültürüyle bu etkileşimin bir diğer göstergesi de 20. yüzyılın sömürge dönemi ya da sonrası edebiyatının büyük kısmının metropolde yazılmış olmasıdır. Sam Selvon ya da V.S. Naipaul gibi Trinidadlı ya da Hindistan doğumlu Mulk Raj gibi yazarlar, yazarlık kariyerlerine Londra'da başlamışlardır. Böylece postkolonyal edebiyat, göçmenlerin yoğunlaştığı ve bunun sonucunda zengin bir kültürel, etnik ve dilsel çeşitliliğin yaşandığı yerler olarak farklı metropol temsilleri üretmekle ilgilenmiştir – Salman Rushdie ve Zadie Smith'in eserlerinde bu özellik görülür.

Öte yandan başka ülkelerin yazarlarının kaleme aldığı edebiyat yapıtlarının başka kültürlerle dair içgörüler sunması, insanların onlardan alacağı zevklerden biridir. Antropolojik roman diyebileceğimiz tür, postkolonyal edebiyatın en yaygın türlerinden biri olmuştur (Hindistanlı romancı Amitav Ghosh aslında sosyal antropoloji alanında eğitim görmüştür): Burada romancı bize genelde Batı toplumlarının zıddı olan başka bir toplumun işleyişine dair ayrıntılı bir portre sunar. Gezi yazılarının bir zamanlar yabancı diyarlardaki egzotik deneyimlere dair kişisel ama her zaman Batılı bir bakışı sunması gibi, şimdi bu görev antropoloğun “yerli muhbir”inin işlevini yerine getiren Batılı olmayan yazar tarafından üstlenilmiştir. Öyle ki günümüzde Batılılar gezi yazılarını okumak yerine bu coğrafyaların yazarlarının kaleme aldığı romanları okuyorlar. Tüm zamanların en çok satan Afrika romanı, yani Chinua Achebe'nin *Parçalanma'sı* (1958), hem Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği*'nde (1899) Afrikalıların küçük düşürücü biçimde temsil edilmesine karşı çıkış hem de bir Batı Afrika köyünün do-

ğal döngülere uygun yaşamına dair etkileyici bir antropolojik anlatıdır. Bu türü ilk kez icra edenler, Leonard Woolf gibi Avrupalı sömürgecilerdi. Kendisinin *The Village in a Jungle*'ı [Ormandaki Köy, 1913], Seylan'daki (şimdiki Sri Lanka) köy hayatını benzer biçimde işler.

Postkolonyal edebiyatın büyük kısmı bu özellikleri korumasına ve göç, ırk, toplumsal cinsiyet, tarih ve bu kitabın konusunu oluşturan sömürgeciliğin tasfiyesi gibi meseleleri çağrışımsal ve deneysel biçimde ifade etmesine rağmen, aynı zamanda edebiyat ile ulusal diller arasındaki ilişkinin kopuşundan başlayarak, bizzat edebiyatın odağını yeniden tanımlamıştır. Postkolonyal eleştiri büyük oranda İngilizce veya Fransızca yazılmasına rağmen, postkolonyal edebiyat hem büyük ya da baskın hem de pek çok küçük dilde yaşama-ya devam ediyor. 21. yüzyılda ulusal edebiyat fikrini dünya edebiyatları lehine yıkan o momentumu büyük oranda yaratan çağdaş postkolonyal yazın, bizzat postkolonyallik düşüncesine de kafa tutmaya başladı. Edebiyat, her zaman yaptığı gibi bizi bu şekilde de bir yerlere götürebilir.

SÖMÜRGEÇİLİKLER, SÖMÜRGEÇİLİĞİN TASFİYESİ, DEKOLONYAL DÜŞÜNCE*

Dünyamızın kendisini içinde bulduğu bu “postkolonyal durum” nasıl ortaya çıktı? Yüzlerce yıl boyunca başta Venedikliler olmak üzere Avrupa halkları, Hindistan ile Çin halklarıyla ticaret yaptılar; değerli mallar Doğu’dan Batı’ya uzanan İpek Yolu boyunca karadan ya da Asya’nın baharat ticareti rotaları boyunca denizden taşınıp durdu. Venedik’in bu ticarete tekel haline gelmesi, Portekizlileri ve İspanyolları, Hindistan ve Çin’e giden deniz rotaları bulmaya sevk etti. Bu uğurda ya Vasco de Gama gibi sahili takip ederek Afrika’nın etrafından dolaşacaklar ya da daha önce Avrupalıların bilmediği Amerika’yı şans eseri bulan Kristof Kolomb gibi batıya doğru yelken açacaklardı. Bu ticaret yolculuklarının bütün dünyayı etkileyen beklenmedik sonuçları oldu:

(*) Dekolonyal düşünce, sömürgeciliğin tasfiyesinden sonra, bilgi ve yaşam düzleminde sömürgeciliğin devam ettiğini ve postkolonyal dünyada mücadelenin buna yönelmesi gerektiğini ileri süren bir düşünce akımıdır. Özellikle sömürgeciliğin Avrupamerkezci bilgi hiyerarşilerinde varlığını devam ettirdiğini savunur. Siyasal anlamda sömürgeciliğin tasfiyesi (*decolonialism*) kavramını aşmayı öneren özel bir düşünce hareketi olduğu için *decoloniality* sözcüğü “dekolonyal düşünce” olarak çevrilmiştir – e.n.

Dört yüz yıl içinde Avrupalılar bütün dünyadaki toprakların beşte dördünü sömürgeleştirdi ya da yarı-sömürgeleştirdiler ve bu süreçte şiddet ya da hastalıklar nedeniyle milyonlarca kişinin ölümüne neden oldular.

Bu sömürgeleştirmenin belli başlı iki biçimi vardı: İlkinde sömürgeciler Avrupa tarzı bir egemenlik yapısının bulunmadığı bir toprak parçasını yavaş yavaş ele geçiriyor ya da yabancı bir devleti işgal ediyor, ardından buranın idaresini kendi ellerine alıp vergiye tâbi kılıyorlar, bunun için de işgalci askerlerden, idarecilerden, tüccar ve misyonerlerden oluşan nispeten küçük bir gruptan faydalanıyorlardı. Hindistan ya da Fransız Hindicini veya Felemenk Endonezyası böyle bir “sömürü”nün örneğiydi. Bu örneklerde sömürge yönetimi –kimi zaman siyasi çalkantılarla, kimi zaman da askerî direnişle– giderek daha fazla karşı karşıya kalıyordu. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonraki onyıllarda da bu ülkelerden birçoğu bağımsızlıklarını kazandı. Postkolonyal dönemde bu ülkeler kendi egemenliklerini kurmakla kalmayıp ayrıca kurumlarını ve kültürlerini arzu edilen ya da yapılabilen alanlarda, mesela ekonomik olarak ya da dil ve eğitim alanlarında sömürgecilikten arındırmaya başladılar.

Sömürgeleştirmenin ikinci biçimi bambaşkaydı; çünkü ilk sömürgeleştirme tarzındaki her şeyin yanında, burada bir de çok daha derinlere inen başka bir faktör, yani sömürgeyi kendi kalıcı yuvalarına dönüştürme niyetiyle bu topraklara gelen Avrupalıların iskânı devreye girmişti. Birkaç istisna dışında, ne kendileri ne de çocukları gittikleri yerleri terk ettiler. 16. yüzyılda Amerika kıtasındaki İspanyol ve Portekizlilerle başlayan ve etkileri günümüzde de hissedilen bu “yerleşimci sömürgecilik”, yerleşimciler açısından olmasa da aralarına karıştıkları yerli halklar açısından, sömürgeleştirmenin en erken biçimlerinden biriydi. Hemen hemen her vakada, üst düzey bir teknolojiyle donanıp arkalarına impara-

torluklarının desteğini alarak gelen yerleşimciler, yerleştikleri toprakların sakinlerine boyun eğdirdi, onları katletti ya da köleleştirdi. Karayip Adalarının büyük kısmının yerli nüfusunun kökü kazındı; İspanyol Amerika'sında sekiz milyon kişinin öldürüldüğü ya da hastalık yüzünden hayatını kaybettiği tahmin edilmektedir. ("Latin Amerika" tabirinin sorunlu bir geçmişi vardır: Aslen Fransızlar tarafından Güney Amerika'ya yönelik müdahaleleri haklı çıkarmak için ortaya atılan bir terimdi. Fransızlar 1836-1837 arasında Meksika'yı işgal etmiş, orada kısa süreliğine, 1861'den 1867'ye kadar kukla bir krallık kurmuşlardı. Ayrıca Şilili filozof ve siyasetçi Francisco Bilbao ile Kreol elitinin başka mensupları, kuzeydeki işgalci Anglosakson Amerika'ya karşı kendilerini tanımlamak için yine bu terimi kullanmışlardı. Bu sebeple bazıları "Güney Amerika" demeyi yeğler; ancak bu kullanımı yüzünden İspanyol Amerika'sının eskiden kapladığı alan ve bazı açılardan bugün de kapladığı alan, yani kuzeyde Oregon'a, batıda ise Louisiana'ya kadar uzanan bölge ıskalanmış olur.)

Postkolonyal çalışmaların ilk metinlerinin büyük bir kısmı bu ilk türden sömürgeciliğin etkilerine yoğunlaşıp, sömürgeleştirilenlerin bakış açılarından hareketle başka bir tarih anlayışı sunmuştur. 1950'lere denk gelen ilk çalışmalarda, Césaire ve Fanon (ikisi de Martinikli) ya da Albert Memmi (Tunuslu) gibi isimler, sömürgeleştirilmenin psikolojisi hakkında, yani sömürge idaresi altına yaşamının birey olarak sömürgeleştirilmiş insanların öznelliğini ve bilincini nasıl etkilediği üzerine yazmıştır. Daha önce gördüğümüz gibi Fanon ve Gandhi benzeri sömürge karşıtı aktivistler, sömürgeleştirilmiş halklar açısından sömürgeciliğin tasfiyesinin, öncelikle bireylerden hareketle yapılabileceğini savunuyorlardı: Sömürgeciyi ülkeden kovmak kadar sömürgeleştirmenin insanların kendilerini görme biçimlerini,

kendi kültürel önkabullerini ve değerlerini etkileme yollarını da ortadan kaldırmak önemliydi. Siyasi olarak sömürgeciliğin tasfiyesine yönelik her girişime, zihnin sömürgecilikten arındırılması da eşlik etmeliydi. Edward Said ya da Homi K. Bhabha, Partha Chatterjee, Ranajit Guha veya Gayatri Spivak gibi 1980'lerde postkolonyal çalışmalar alanında boy gösteren belli başlı akademik şahsiyetlerin çoğu, eski İngiliz sömürgelerinde doğan entelektüellerdi. Yazılarında sömürgeleştirilmiş bir toplumda yaşamakla ilgili deneyimlerini, ayrıca Birleşik Krallık ya da ABD'deki üniversitelerde eğitim almak için gelen, ardından da orada eğitimci olan göçmenler olarak yaşadıklarını dile getiriyorlardı. Her iki durumda, yazılarıyla kısmen de olsa hem kendilerini hem de akademik disiplinlerini sömürgecilikten arındırdılar. Sömürge geçmişini, postkolonyalizmin şimdiki zamanına bağlayan en önemli etken, sömürgeciliği ve köleliği meşrulaştıran bir işleve sahip olan ırk ideolojisinin mirasıydı. Sorun, geçmişteki eşitsizliklerden ibaret değildi sadece, şimdiki zamanda halen varlığını sürdüren stereotipleşmiş ırkçı tutumlar da cabasıydı.

Postkolonyal çalışmalar, 1980'lerde ortaya çıkışından itibaren, beşerî ve sosyal bilimlerdeki hemen hemen her disiplini etkiledi. Eleştirel ırk çalışmaları gibi bağlantılı projelerle birlikte, üniversite ve okullarda öğretilen bilgi türü neredeyse her alanda yeniden masaya yatırıldı ve antropolojiden tarihe, hukuktan edebiyata, felsefeden siyasal düşünce ya da sosyolojiye kadar her alanda Avrupamerkezci bakış açıları ve beyaz olmayanların, kadınların, LGBTQ+'ların görünmezlikleri bütün çıplaklığıyla ortaya kondu. Bir kurum olarak üniversitedeki sömürgeciliğin tasfiyesi, birçok disiplinin köklerine kadar uzandı. 2019'da Anglosakson akademisyenler bile, bağlı oldukları disiplinlerin siyasi-ırksal bir proje çerçevesinde geliştirildiğinin ayırdına vardılar.

21. yüzyılda sömürgeciliğin tasfiyesine dair anılar tarihe karıştıkça, birçok postkolonyal akademisyen, en kalıcı ikinci sömürgeleştirme biçimine, yani Amerika, Avustralasya, İrlanda, Ortadoğu ve Güney Afrika'dakiler başta olmak üzere, yerleşimci toplumların sömürgeci pratiklerine odaklanmaya başladılar. Cezayir, Kenya ya da Zimbabve'dekiler gibi kimi yerleşimci sömürge kolonileri tasfiye edilerek yerli halkın hâkimiyetine geçerken, genel itibariyle yerleşimcilerin çoğu kendi özerkliklerini kazanarak yerli halkı tâbi azınlıklar, hatta çoğunluklar olarak kendi kaderlerine terk ettiler. Bu durum yerleşimci sömürgeciliğin ve bu sömürgeciliğin yarattığı birbiriyle bağlantılı ama genelde ayrıksı sorunların karşılaştırmalı olarak incelenmesine kapı araladı; öyle ki bu alan artık başlı başına önemli bir araştırma sahası haline geldi. Yerleşimci sömürgeciliğin en eski sahnelerinden biri olan Güney Amerika'da, Walter Mignolo, Catherine Walsh ve Nelson Maldonado-Torres gibi birçok akademisyen ve aktivistin geliştirdiği, “dekolonyal seçenek” ya da “dekolonyal düşünce” diye bilinen, kendine özgü, yerel bir eleştirel düşünce biçimi doğdu.

Dekolonyal düşünce

Dekolonyal düşünce kavramı, 21. yüzyılda postkolonyal çalışmalarla birlikte ortaya çıkan en önemli bağlantılı oluşumdur; bağlamına göre kimi zaman postkolonyalizmden ayrılır ama açıkçası pek çok yönden onunla örtüşür. Dekolonyal düşünce, tek bir temel özellik üzerinden postkolonyal düşünce normlarına karşı çıkar: Postkolonyal çalışmalar, tüm dünyaya uygulanacak biçimde tasarlanmış belli Marksist kavramları kullanarak sömürgeciliğe ve emperyalizme karşı çıkışlarında sömürgecilik karşıtı hareketleri izlerken, dekolonyal düşünür ve aktivistler, yerel tarihlere çeşitli biçimler-

de vurgu yaptıklarında bile, Latin Amerika'nın kendine has durumunu tartıştıklarını ileri sürerler. Postkolonyal teori, mesela Edward Said'in çalışmaları, 19. yüzyıl emperyalizminin ve onun ardından gelen sömürgeciliğin tasfiyesi sürecinin tarihine vurgu yapma eğilimi taşır, fakat bunu yaparken Amerika kıtasının önceki yüzyıllarda yaşadığı işgal ve sömürgeleştirilmeyi es geçer; oysa bunlar (hemen hemen bütün tarihi boyunca yerleşimcilerin ya da Kreol üst tabakanın kontrolünde bulunan Haiti'yi bir yana bırakırsak) 19. yüzyılın başlarında neredeyse tümüyle bağımsızlığını kazanmıştır. Kısacası Amerika kıtasının büyük bir kısmı, Afrika kıtasının büyük kısmının sömürgeleştirilmesinden önce bağımsızlığını kazanmıştır.

Mignolo, beş asırlık sömürgeleştirme tarihinin köklü biçimde farklı dönemlerine atıfta bulunarak, "sömürge farkı" dediği olguyu vurgular. Buna göre, sömürgeleştirilen her ülkenin kendine özgü bir sömürgeleştirilme tarihi vardır ve bu tarih genelde birinden hareketle diğerlerini de kapsayacak genellemelerin yapılamayacağı, özgül koşullar yaratan, farklı zamansallıklara sahiptir. Dekolonyal düşünceye benzer biçimde, Afropesimizm, kast çalışmaları ve postkolonyal çalışmalar gibi günümüzün birbiriyle bağlantılı çalışma alanlarının da kendi içlerinde farklı bir zamansallığa bağlı olarak ortaya çıktıklarını söyleyebiliriz.

Dekolonyal düşüncenin bir "teori" olmadığı iddia edilse de, bu düşünce akımı aslında sömürgecilik ile modernitenin küresel ölçekte birbirinden farklı şeyler olmadığına dair bir genel teorik öncülden yola çıkar. Yorumcuların büyük bir kısmı, modernitenin başlangıcını ve Avrupa ile dünyanın geri kalanı arasındaki, iktisatçıların değişimiyle "büyük [ekonomik] ayrışma"yı 18. yüzyıla kadar götürseler de, Mignolo ve diğerleri (Kolomb'un 1492'deki seferiyle başlayan) Amerika'nın işgalinin, bilhassa Amerika'dan İspanya'ya götürü-

len devasa miktardaki altın ve gümüş sonucunda modern çağın iktisadi başlangıcına zemin hazırladığını savunurlar. Bu sayede, bu ikisi aynı sürecin bileşenleri olarak bir araya getirilir ve buna dayanarak, resmî sömürgeciliğin tasfiyesi-ne rağmen, Mignolo'nun deyişiyle "sömürgeci matris"in halen her yerde sürdüğü iddia edilir. Mignolo'nun bundan kastı, Avrupa'nın sömürgecilik ve imparatorluklar sayesinde fiziksel kontrol, egemenlik ya da hegemonya kurduğu kadar ideolojik denetim de kurduğudur: Bir sistem olarak kapitalizm, ulus-devletlere dayalı siyasi bir örgütlenme ve bilgi ile düşünceye dayalı rasyonellik değildir sadece; ayrıca bunların tek tek kurumsal disiplinlerde ve her gün karşılaştığımız pratiklerde somutlaşmasıdır. Hatta sözgelimi ırksal hiyerarşi hakkındaki düşünceler gibi gözden düşmüş bazı Batılı bilgi biçimleri, her beyaz olmayan insanın bileceği gibi, pratikte yaşamı etkilemeye devam etmektedir.

Sömürgecilik sadece yerli halkların değil, ayrıca onların yerel bilgilerinin de yok edilmesi ya da tahakküm altına alınması demektir. Batı rasyonalizmi ve onun epistemolojisi, başta beyaz olmayan halklar ile Güney'de yaşayan halkların bilgileri olmak üzere, farklı türden bilgileri gözden düşürüp değersizleştirmiştir. Sömürgeciliğin tasfiyesinden sonra bile, eskiden sömürgeleştirilmiş halkların çoğu, başta da bu halkların liderleri ve seçkin sınıfları, Batılı düşünce kalıplarını korumaya devam etmiştir. Mesela Mignolo, ilk çalışmalarında Du Bois'nın ikili bilincinin bir versiyonu olan bir tür melez düşünceyi, kendi tabiriyle "sınırdaki düşünce"yi vurgular ve bunun Anzaldúa, Néstor García Canclini, Fanon, Glissant ve Khatibi'nin çalışmalarında bulunduğu işaret eder. Mignolo'ya göre sınır düşüncesi, Batı'nın radikal eleştirel düşüncesinden farklı bir radikal düşünceye imkân tanıyan, "yarı dışarıdan" denebilecek bir eleştiri becerisi sağlar. Bu eleştirel beceri, Bartolomé de Las Casas, Jeremy Ben-

tham, Karl Marx ve daha yakın dönemde *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nde (1944-1947) bir Aydınlanma eleştirisi sunan Alman filozoflar Theodor Adorno ve Max Horkheimer'in ya da *Deliliğin Tarihi*'nde (1961) Aydınlanma'nın akıl kavramının temelini eleştiriyen tâbi tutan Michel Foucault'nun radikal ama "içeriden" eleştirisinden farklıdır.

Daha yakın tarihli çalışmalarında Mignolo, Latin Amerika'ya özgü bir dekolonyal düşünce geleneğini ön plana çıkarmıştır. Bu akım içinde Hristiyan kurtuluş teolojisi, bağımlılık teorisi, Marksist dünya-sistem teorisi, Latin Amerika Maduniyet Çalışmaları alanından tarihçiler ve "başka türlü" düşündüklerini iddia ettiği Güney Amerika yerli halklarının epistemolojileri ve bilgilerine vurgu yapan Perulu Marksist José Carlos Mariátegui ya da Kübalı antropolog Fernando Ortiz gibi sömürge karşıtı aktivist ve kuramcılar vardır. Bununla birlikte Latin Amerika'nın en meşhur devrimcisi Che Guevara'nın yokluğu göze çarpar; bunun nedeni de Césaire, C.L.R. James, Fanon ve Walter Rodney gibi onun da tümüyle Avrupalı bir ideal olan komünist toplum yönünde bir toplumsal değişimi savunan, radikal bir devrimci olmasıdır muhtemelen. Fanon ve Subcomandante Marcos'u hariç tutarak söylersek, Amerika kıtasının radikal devrimci enternasyonalist geleneğinin dekolonyal düşünceye etkisinin Enrique Dussel, Rodolfo Kusch ve diğerleri gibi Arjantinli/Meksikalı özgürlükçü filozoflardan daha az olduğu söylenebilir.

Daha geniş bir çerçevede, "dekolonyal düşünce" ve "sömürgeciliğin tasfiyesi" ifadeleri, Batılı/Avrupalı/Kuzey Amerikalı düşüncenin, egemen iktidar yapılarının dışında kalan bilgi ve gündelik pratikleri yeniden konumlandırma girişimlerini ifade etmeye ve bu yapı tarafından marjinalleştirilen (beyaz olmayan) halklara, ayrıca marjinal cinsiyetlere ve etnisitelere mensup kişilere özel bir vurgu yapmaya başladı. Bu sırada ilgi de sömürge tarihindeki eşitsizlikleri dile getir-

mekten ya da geçmişteki yerli direnişinin emarelerini saptamaktan, şimdiki zamanda mevcut olan sömürgeciliğin tasfiyesine kaydı. Geçmişten şimdiye dönüş, günümüzün bakış açılarını (yani kısaca kendi çağımıza egemen olmaya başlayan postmodern ya da “transmodern” durumu) ön plana taşıma arzusuyla ortaya çıkan, tarihe yönelik genel ilgi azalışının bir parçasıdır. Günümüzde sömürgeciliğin tasfiyesine ihtiyaç duyulması tam olarak bizim postkolonyal olmamızdan kaynaklanır. Sömürgeciliğin tasfiyesine ihtiyacı olanlar sadece postkolonyal ülkelerin kültürleri değildir; bir zamanların sömürgeci ülkelerinin de, başta da yerleşimcileri bir ya da iki asır önce özerklik kazanmış olan Amerika ve Avustralasya ülkelerinin kültürlerinin buna daha çok ihtiyacı vardır. Postkolonyal çalışmaların ilk safhası Ortadoğu ve Güney Asya’nın tarihlerinin yeniden yazılmasıyla ilgileniyordu; şimdi ikinci safhasında da dikkatin Güney Amerika’ya, onun kendi sömürgecilik tarihine ve kuzeydeki Birleşik Devletler’le ilişkisine kaydığı söylenebilir.

Aimé Césaire *Sömürgecilik Üzerine Söylev*’de (1950) Avrupa sömürgeciliğinin Avrupalı olmayan kültürleri yok etme, kalıntılarını ise Avrupa müzelerinde sergileme tutumuna veryansın ediyordu. Böyle polemikçi tartışmaları takiben dekolonyal düşünce artık sömürgeleştirilen ya da sömürgeci ülkelerin tümünde geçmişi yeniden değerlendirmeye çabalayan bir pratiğe dönüşüyor ve burada sadece yazılı tarihe değil, aynı zamanda bu tarihten arta kalan müze ve üniversite gibi kurumlardaki (mesela Belçika Kongosu’ndan getirilen ganimetlerle dolu olan Belçika’nın dev Afrika Müzesi) malzemelere de özel bir vurgu yapılıyor. Güney Afrika’da başlayıp, önce İngiltere’ye yayılan, ardından da “Siyahların Yaşamı Değerlidir” [Black Lives Matter] hareketiyle birleşen “Rhodes [Heykeli] Yıkılmalı” [Rhodes Must Fall] hareketi, bazı üniversitelerin, kiliselerin, şirketlerin ve benzeri

kurumların geçmişlerinin sömürgecilik ve kölelikle kârlı bir ilişki içerisinde bulunduğunun altını çiziyor.*

“Sömürgeciliği tasfiye etmek” ifadesi buradan yola çıkarak, ırk ve toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki mevcut pratiklerden başlayıp yaşam ve yaşam tarzının neredeyse her veçhesine yayılarak o kadar genişledi ki, sömürgeleştirmenin şimdiye dek görülmemiş ölçüde yeni mecazlarının ortaya çıkmasına neden oldu. Instagram gönderilerindeki ilk etiketler arasında şunlar vardı:

#decolonizeeducation, #decolonizehistory, #decolonizethisplace, #decolonizeyourmind, #decolonizefeminism, #decolonizeyoursyllabus, #decolonizeyourbookshelf, #decolonizeyourlife, #decolonizemyself. Bu ilk grubun peşinden de #decolonizeyourmedicine, #decolonizing_mental_health, #decolonizebirth, #decolonizeyoga etiketleri geldi. Buradan da #decolonizelove, #decolonizeyourdiet, #decolonizeyourwardrobe... etiketleri ortaya çıktı.

Örneğin ekoloji gibi, ele alınan konu her neyse, bütün bu hareketlerde insanların kendi kültürlerinin tarihleri ve iktidar yapıları kadar gündelik yaşamları hakkında da eleştirel düşünmesine, gündelik pratiklerdeki sömürgeciliği tasfiye etmesine yönelik bir çağrı vardır. Öyleyse dekolonyal düşüncenin odağının aşırı derecede genişlediği söylenebilir: Yaşadığınız yer fark etmeksizin, günümüzün kültürel, kurumsal, toplumsal ya da siyasal pratiklerinin hemen hepsini odağına alabilir, ama yine de yerlilerin toprak haklarını, tarihlerini, dillerini ve kültürlerini yeryüzünden silen ve tarihsel olarak beyaz yerleşimci sömürgeleri olan devletlerde yaşayan yerli halklar ile tahakküm altında yaşayan azınlıklar için bilhassa önemli olmaya devam etmektedir.

(*) 2015 yılında Cape Town Üniversitesi'nde yer alan, İngiliz sömürgeciliğinin en önemli isimlerinden Cecil Rhodes'in heykelinin kaldırılması için başlatılan bir protesto hareketiydi. Eylem Güney Afrika genelinde eğitimin sömürgecilikten arındırılması için daha geniş çaplı bir harekete dönüştü – e.n.

KÖLELİK, IRK, KAST SİSTEMİ

Kölelik, ırk ve ırkçılık

Sömürgeciliğin ilk dönemlerinde şiddetin en sık görülen biçimi, milyonlarca Avrupalı olmayan kişinin köleleştirilmesi idi. 19. yüzyılda kölelik karşıtı hareketin başarılarına rağmen, köleliğin tarihi Karl Marx'ın *Louis Bonaparte*'ın 18 *Brunaire*'i'ndeki ifadesini çağrıştırmaya, “yaşayanların zihnindeki bir kâbus gibi” hortlayıp durmaya devam ediyor. Çağdaş pratikler olarak postkolonyalizmin ve dekolonyal düşüncenin odağında, köleliğin kolektif belleği ve onu sürdüren ırk ideolojisini ele geçirme, yeniden yapılandırıp değiştirme ve doğrudan kölelikten miras kalan toplumsal eşitsizlikleri dönüştürme çabası yatar. Bu belleğin kalıcılığını bu denli koruması, nesillerarası bellek bağlamında pek de şaşırtıcı değildir: Afrika'dan çocuk yaşta getirilen ve 1940'ta ölen, ABD'nin son eski kölesi Matilda McCrear'ı hatırlayan insanlar var hâlâ.

Kölelik baskıcı bir sistemden ibaret değildi: Köleliğin kaldırılmasından sonra da devam eden, hatta daha da güçle-

nen daha geniş bir ırk ideolojisi ona ahlâki, etik, hatta felsefi meşruiyet kazandırıyordu. Emperyalizm genişledikçe esasında köleliği savunmak için ortaya atılan ırk teorileri, “geri” halklar üstündeki sömürge yönetiminin meşrulaştırılmasına doğru genişletildi. Akademide yer alan antropologlar, tıpçılar, doğa ve metafizik filozofları ve filologların ortaya atıp destekledikleri ırk kuramları, sömürgeleştirilen dünyanın halklarını aşağı, çocuksu ya da “kadınsı” gibi tipleştirmelerle, bedenleri üzerinden tanımlıyor, (binlerce yıl boyunca bunu mükemmelen yapmış olmalarına rağmen) kendilerine bakmaktan aciz mahluklar olarak resmediyordu: Kendi iyilikleri için Batı’nın pederşahi yönetimine ihtiyaçları vardı (bugün de halen pek çoğunun “gelişme”ye ihtiyacı olduğu söyleniyor). Irk, tarihe karışmasının üstünden uzun zaman geçmesine rağmen bugün halen yakamızı kurtarmak için mücadele ettiğimiz imparatorluğun küstah ideolojisiydi. Bütün ırklar bir zekâ hiyerarşisine oturtulmuştu; Avrupalılar bu hiyerarşinin en tepesindeyken, Avustralyalı Aborijinler en dibindeydi. Meşru hükümet, hukuk, iktisat, bilim, dil, müzik, sanat ve edebiyatın, yani tek kelimeyle “uygarlığın” temeli olarak görülüyordu beyaz kültür; halen de öyle görülüyor.

Marksizm, sömürgeciliğin ekonomik temelinin bir eleştirisini sunsa da postkolonyal kuramcılarının müdahalesi, Marksizmin sömürge iktidarları boyunca egemenliği meşrulaştıran ırksal farka dair fikirlerin etkisini göz ardı ettiğine işaret etmiştir. Marksist çözümleme reddedilmemiş, daha ziyade odağının sınırlı olduğu yönünde eleştirilmiştir. Sömürgeciliğin ideolojik temelini göz ardı etmenin hiçbir anlamı yoktur. Bu iddiayı ilk kez dile getiren kişilerden biri, Afrikalı-Amerikalı Cedric J. Robinson’dur. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* [Siyah Radikal Geleceğin İnşası, 1983] adlı kitabında Robinson, “ırksal kapita-

lizm” fikrini ortaya atar: Kölelik ve sömürgeciliğin arkasında kapitalizmin ekonomik itici gücü bulunduğundan, beyaz ırkın üstünlüğü fikri, köleliği ve imparatorlukların fetih ve iktidarlarının şiddetini haklı çıkarmak için geliştirilmiştir; 19. yüzyılın sonlarındaki imparatorluk çağının “bilimsel” ırkçılığında doruk noktasına vararak, Batı dışındaki dünyanın kapitalist sömürsünü haklı çıkaran bir araç olarak kullanılmıştır. Sömürgelerin büyük bir kısmında sömürgecilik tasfiye edilse de, ırk ideolojisi günümüzde ırkçılığın dünya çapındaki yaygınlığından da görülebileceği gibi, yaşamaya devam etmektedir; zaten sömürge geçmişini doğrudan postkolonyal şimdiye bağlayan da budur. Postkolonyalizm, ırkçılığın her alanda bir insan ilişkileri biçimi olarak ortadan kalkmasıyla “aşılacaktır”. Bu anın bir gerçeklik ya da ütopya olarak görülüp görülmeyeceği ve bunun nasıl mümkün olabileceği, benzer kaygılar güden Afropesimizm ve eleştirel ırk çalışmaları gibi birbiriyle alakalı alanlar arasındaki ilişkilerin dayandığı temeli oluşturur.

Kölelik, sömürge iktidarlarının özelliklerinden biridir ve etkileri halen hissediliyor. Günümüzde, kölelerin bir zamanlar getirildiği Afrika ülkelerini, başta Amerika olmak üzere (Brezilya, Karayipler, ABD) götürüldükleri ülkeler kadar etkilemiyor. Paul Gilroy’un iddia ettiği gibi, kölelik sistemi bağımsız bir pratik değildi; Atlas Okyanusu’nun kıyılarındaki üç kıtayı, Gilroy’un tabiriyle “Kara Atlantik”i içine alan devasa bir ticaretin parçasıydı – Lisa Lowe bunlara Asya’yı da ekler ve hepsine birden “dört kıtanın içli dışlılığı” der. Brezilya’daki, Karayipler’deki ve ABD’nin güney eyaletlerindeki köleler, uluslararası kapitalizmin ilk yayılma aşamasını oluşturan uluslararası mal ticareti ve tüketim ağının bir parçasıydı. Plantasyonlar, ilk fabrikalardı.

Artık elimizin altında ırk ve ırkçı ideolojinin tarihini konu alan ya da sanki suçlanacak kişiler beyaz olmayanlarmış gi-

bi, ırkı toplumdaki bir “sorun” olarak gören sosyoloji kitaplarından çok sayıda var. Ancak 1950'lere kadar, beyaz olmayanların yazdığı, ırkçı bir toplumda yaşamının nasıl bir duygu olduğunu ve bir insan olarak bu deneyime karşı en iyi nasıl mücadele verileceğini anlatıp çözümlemeye çalışan kitapların sayısı çok azdı. Bu kişilerden ilki ise Frantz Fanon'du.

Fanon, sömürge döneminde Martinik'te doğup büyümüş-tü, ama 1946'da Fransa'ya gittiğinde derisinin rengi yüzünden istemeden bir gösteri malzemesine dönüştüğünü fark etti. Sokakta yürüdüğünde insanların, arkasından “Baksana! Bir zenci!” dediklerini anlatıyordu. *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*'de (1952) şöyle der:

Nesnelerde bir anlam bulma arzusu aşılanmış olarak dünyaya geldim; ruhum dünyanın kaynağına ulaşma arzusuyla doluydu. Ama sonradan başka nesnelerin ortasında kalmış bir nesne olduğumu fark ettim.

Fanon ırkçılıkla ilk kez karşılaştığında, kendi ifadesiyle, “o ezici nesne konumuna hapsedilme”nin, “ben”den “o”na, bir öznenen bir nesneye dönüşmenin acısını hissetmişti. Sonradan meselenin köklerinin daha derinlere uzandığını, bir nesneye dönüştürülmenin, işaret eden bir parmağın ve alaycı bir bakışın hedefi olmanın sorunun sadece bir uzantısı olduğunu fark etti. Bu durumlarda, insanların kendileri hakkındaki bu dışsal imgeyi genelde içselleştirmeye, kendilerini farklı, “öteki” ve daha önemsiz görmeye başladıklarını anlamıştı. Büyümek, iki benliğe sahip olmak demektir: Kendi benliğinize ve beyazların dünyasında yaşarken dönüştüğünüz görünmez ya da aşırı görünür olan başka bir benliğe (Fanon'un kitabının yayımlandığı yıl, Afrikalı-Amerikalı Ralph Ellison, *Görülme-yen Adam* adlı romanında bu tuhaf görülmezlik/aşırı görünürlük paradoksu hakkında yazmıştır). Böyle bir durumda Afrikalı-Amerikalı filozof W.E.B. Du

Bois'nın "ikili bilinç" dediği bir benlik, yani kendiniz ile başka bir varlığın bilincini geliştirmeye başlarsınız:

Bu ikili bilinç, kişinin kendi benliğine hep başkalarının gözünden bakması, kendi ruhunu, keyifli bir aşağılama ve acıma içerisinde seyreden bir dünyanın mezurasıyla ölçmesi tuhaf bir duygudur. İnsan ikiliğini, bir Amerikalı ve bir Zenci oluşunu, iki ruhunu, iki düşüncüyü, iki yenişemez kavgayı, kara bir bedende savaşp onu paramparça olmaksızın tek başına alıkoyan inatçı bir kuvvete sahip iki ideali hissetmeden duramaz.

Amerikalı Zencilerin tarihi, bu çatışmanın, öz bilinçli insanlığı elde etme, bu çifte benliği, daha iyi ve daha gerçek bir benlik halinde kaynaştırma özleminin tarihidir. Bu kaynaştırma sırasında Zenci, eski benliklerinin kaybolmasını istemez. Amerika'yı Afrikalılaştırmak istemez, çünkü Amerika'nın dünyaya ve Afrika'ya öğreteceği nice şeyler vardır. Zenci kanını, beyaz Amerikancılığının sularıyla beyazlatmak istemez, çünkü Zenci kanının dünyaya yönelik bir mesaj olduğunu bilir. Bir insan için yurttaşlarının hışmına ve hakaretlerine maruz kalmadan, fırsat kapıları suratına pat diye kapatılmadan hem Zenci hem de Amerikalı olmayı mümkün kılmak ister sadece.

Fanon ve Du Bois'ya göre ırkçılığa meydan okuma, kişinin kendi bilincine ve özdeğerine dair algısıyla işe başlamak zorundadır. İçine fırlatıldığı benlik çukurundan çıkmak ne kadar zordur oysa... İkiye bölünmüş olmak yerine tam bir kişi olmak...

Sömürgecinin ya da egemen iktidarın kültürü ve dili karşısında, kendi kültürünü ve dilini yeniden değerlendirmek bunun yollarından biri olabilir. 1930'lu yılların Fransız sömürgelerinde doğan siyah entelektüellerin geliştirdiği Nég-

*ritude** (Zencilik) düşüncesi tam da bunu yapmaktadır. İşte tam da bu kendi kültürünü ve dilini yeniden değerlendirmeye başlarsınız. Nitekim kendilerini böyle bir ırkçılığın ortasında bulan Hindistan'daki Dalitler gibi gruplar da bu pratiği uygulamışlardır.

Kast sistemi

İrk ve ırk kuramı, Avrupa sömürgeciliği ve emperyalizminin ideolojik olarak haklı çıkarılması için ortaya atılmıştır: Her türlü postkolonyal siyasi tutum açısından bu kuramın reddi daima merkezî bir yerde bulunacaktır. Gelgelelim böyle bir ırkçılık, Batılı toplumlara özgü değildir sadece. İkinci Dünya Savaşı sırasında Fas ve Cezayir'de yaşadıkları hakkında, "Birkaç yıl önce, Kuzey Afrikalıların siyahları hakir gördüklerini kendi gözlerimizle görüp de hayretler içerisinde kalmıştık" diyordu Fanon. İrk hiyerarşileri dünyanın pek çok toplumunda güzellikle eşanlımlı kabul edilen beyaz tenlilik üstüne kuruludur.

Kast sisteminin Güney Asya'daki yaygınlığı, ırkçı pratiklerin kölelik ya da Avrupa sömürgeciliğinden daha da öteye nasıl uzanabileceğinin örneğini gösterir. Kast ya da *jaat*, dinî görevleri temel alan ve "saf"tan "kirli"ye, yukarıdan aşağıya doğru bir hiyerarşi izleyen, toplumsal grup temelli bir ayrımcılık biçimi olarak tarihte binlerce yıl önceye uzanır ve postkolonyal Hint toplumunda halen köklü bir biçimde yaşamaya devam eder. Kast sistemi soya bağlıdır, doğduğunuz anda belirlenir ve sırtınıza kazınır; saflık mertebesi, top-

(*) Fransız sömürgeciliğine karşı Afrika kültürünü yüceltmeyi amaçlayan, ağırlıklı olarak Fransızca konuşan aydın, yazar ve politikacılar tarafından 1930'larda geliştirilen bir eleştiri ve edebiyat teorisidir. Kurucuları ve başlıca savunucuları arasında Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor gibi isimler yer almıştır – e.n.

lumsal statüyle birlikte sizin ve ailenizin yapması gereken işi gösterir. Kast halen ne yiyeceğinizden kiminle evleneceğinizle ya da nerede yaşayacağınıza kadar toplumsal örgütlenme biçimlerini belirlemeye devam ediyor.

Kast pratiği, yakınlık ve dokunma anlayışı etrafında gelişmiştir: Bir saygı göstergesi olmasına rağmen benzersiz bir selamlaşma biçimi olan Hindu “namaste”si, yani ellerini birleştirerek selam verme âdeti kişiyi başka birine dokunmaktan da kurtarır aynı zamanda. Dört ana kasttan (bunlar da kendi içlerinde binlerce alt kasta ayrılır) oluşan bu hiyerarşinin aşağısında başka bir grup, kast sisteminin dışında bırakılan *achhootlar*, yani paryalar vardır ve onlar kesinlikle dokunulmaz kabul edilir, çünkü temas kurdukları her şeyi ya da herkesi kirlettikleri düşünülür. Hindistan nüfusunun yaklaşık yüzde 16’sını bu “dokunulmazlar” ya da politize olanların kendilerine verdiği adla Dalitler (Dalit “ezilen” ya da “kıırılmış” anlamına gelir) oluşturur. Tahakküm altında yaşayan ve sömürülen Dalitler, en adi işleri yaparlar –eğitim görenler bir bankada alt kademe bir memur olabilirken, diğerleri tuvaletleri temizler, deri tabaklama işinde ya da yolların onarılmasında çalışırlar– ve toplumun geri kalanından tecrit halinde, atıksu yollarının etrafına kurulu köylerde, *chawllarda* ya da gecekonduvarlarında yaşarlar. Dalitlerin eğitime ya da sağlık hizmetlerine erişimi çok azdır, dahası toplum tarafından pis ve kirletici olarak görülmenin gündelik aşağılamalarına maruz kalırlar (üst kasta mensup ailelerin yaşadığı yerlerden geçerken ayakkabılarını çıkarmak zorunda olmaları, otobüslerde oturmalarına, herkese açık su kuyularından su çekmelerine ya da Hindu tapınaklarına girmelerine müsaade edilmemesi, yapılan ayrımcılıklardan bazılarıdır). Bütün bunlara rağmen üst kastlardan kişilerin ekonomik, maddi ve cinsel olarak sömürülerine maruz kalırlar ve devamlı ruhsal ve fiziksel istismara uğrarlar. Aşağı kastlardan kadın-

ların gelenek icabında memelerini örtmeleri yasaktır, yani üst kasttan avcı erkeklerin sürekli olarak ellerinin altında bulunmaları garantilenmiştir. Günümüzde bile Dalitlerin gaspa uğramasına, linç edilmesine ya da onlara tecavüz edilmesine polisler pek aldırmaz, bu cürümleri suç saymaz ve faillere karşı herhangi bir kovuşturma başlatmazlar. Dalitlerin dokunulmazlık statüsü, Hinduizm ile onun saflık anlayışının yapısal bir unsurudur.

20. yüzyıl boyunca, Dalitlerin maruz kaldıkları aşağılanmaya karşı çıkan pek çok siyasal hareket oldu. Bunların en bilineni, Hindistan kurumsal pratiklerinin belli alanlarında Dalitlere yönelik pozitif ayrımcılık yapılması yönünde başarılı bir politika yürüten ve bu iyileştirmeleri içeren bir Hindistan anayasası hazırlayan B.R. Ambedkar'ın liderliğindeki hareketti. Ambedkar, toplumsal düzeni belirleyen kastın kutsal ve değişmez olduğu Hindu anlayışına karşı çıkıyordu. "Kastın İmhası" başlıklı yazısı (1936 yılında yazmıştır ve okuması istenmemiştir), "Hindular, ideallerini desteklemek için geçmişe tapmayı bırakmaları gerekip gerekmediğini düşünmeliler" diyordu kışkırtıcı biçimde. "Değişim geçiren bir toplumda," diyordu, "eski değerler durmadan devrime tâbi olmalıdır". Ambedkar'ın Hint üst sınıflarının yerleşik çıkarlarına güçlü ve kökten bir meydan okuma olan eserleri, Hindistan'da o günden beri toplumsal reformların dayandığı temeli oluşturuyor. Ayrıca Brahmanlarla üst kastların imtiyazlarının masaya yatırılmasına sebep olmuştur; tıpkı Batı beyazlığının bütün avantajlarının sorgulanması gibi.

21. yüzyılda, artık Dalitlerin hakları için geniş çaplı ulusal ve uluslararası kampanyalar düzenleniyor. Fakat gerçekte durum aslında pek değişmedi. 26 Ocak 2001'de meydana gelen Gujarat depreminin ardından yapılan yardımlarda Dalitlerin ayrımcılığa uğradığını bildiren çok fazla rapor yayımlandı. Hatta acil deprem yardımları bile kast sistemiyle örtü-

şen biçimde düzenlenmişti. Hinduizm içinde yer alan ama aslında onun dışında konumlandırılan bu aşağılayıcı statüleri yüzünden Dalitlerin bir kısmı Hristiyanlık ya da İslâm'ı benimsediler. Ambedkar ve "Haydutlar Kraliçesi" Phol olan Devi (ileride kendisine döneceğiz) gibi başkaları ise Budizm'e geçtiler. Yalnız bu tercihin bir kusuru vardı; din değiştirenler Ambedkar'ın bilhassa Dalitler için kazandığı anayasal haklarını kaybediyorlardı.

Başka yerlerdeki azınlıkların aksine Dalitler, Hindistan'ın kast kültürünün değerlerinden kurtulmalarını sağladığı için uluslararası biçimiyle moderniteyi, yani rasyonalizm ve Batı bilimiyle özdeşleştirilen biçimiyle moderniteyi bağırırlarına basarlar. Hintçeye ve yerel Hint dillerine yönelik milliyetçi sahiplenmelere karşı, kast işaretlerini taşımayan bir dil olduğu için İngilizcenin kullanılmasını desteklerler. İngilizler kendilerini insan yerine koydukları için İngiliz sömürgeciliğine bile övgüler düzmüşlerdir. Böylece Dalit siyasetçileri, Hint postkolonyal iddialarından bazılarının yanı sıra Küresel Güney'in kültür politikalarındaki "dekolonyal" yerlilik vurgusuna da ters düşerler. Dalitlerin kendilerini kurtarmak istedikleri şey tam da ayrımcılığa dayanan bir dinî müeyyide yaratan yerel Hindu toplumsal sisteminin adaletsizliğidir.

Kast sistemi bir tek Hindistan'da görülmez; farklı biçimlere bürünmüş şekilde Bangladeş, Nepal, Pakistan ve Sri Lanka'da, ayrıca Çin, Japonya ve Kore'de, hatta Afrika'nın bazı yerlerinde bile kastlara rastlanır. Şayet kast denen şey soya dayalı ve ten rengi gibi ayırım nitelikleri barındıran her türlü ayrımcı tabakalaşma ise, W.E.B. Du Bois'nın iddia ettiği gibi, ABD'deki Afrikalı-Amerikalıların maruz kaldıkları ayrımcılıkla pek çok ortak noktası bulunduğu söylenebilir. Aralarındaki farklardan biri, kastın müeyyidelere dayalı toplumsal önyargılarının, Hindu dininin öğretilerinden ve onun inanç sisteminden kaynaklanmasıdır, ki bu da on-

ların toplumsal sistemdeki yerinin değiştirilmesini çok zorlaştırır.

Postkolonyal siyaset, her nerede ya da her nasıl uygulanırsa uygulansın, kasta ya da ırka dayalı ayrımcılığa aynı oranda karşıdır. Farklılığı, zulmün dayanağı olmaktan çıkarıp olumlu, kültürlerarası bir toplumsal çeşitliliğin temeline dönüştürmeyi amaçlar.

AŞAĞIDAN VE YUKARIDAN, TARİH VE İKTİDAR

“Sömürgeciliği tasfiye etmek” tabirinin günümüzde anlamı değişse de, sömürgeciliğin tasfiyesi esas anlamını, yani halen sömürü altındaki insanların gelecekte bir gün özgürlüklerini kazanacakları vaadini yitirmedi elbette – tıpkı bugün halen sömürgecilik ve emperyalizmin, sömürgecilik sonrası bağımsızlığını kazanan bir ülkenin iç işlerine müdahale etmeye devam etmesini çağrıştırmaması gibi.

Bağımsızlık mücadelesi vererek egemenliklerini kazanan ülkeler, genelde bir zamanlar onları yöneten Batılı ülkelerin müdahalelerine maruz kalmaya devam ediyorlar. Mesele Ortadoğu, 1798’de Napoléon’un Mısır’ı işgalinden beri ya da Osmanlı İmparatorluğu’ndan arta kalanlar, Birinci Dünya Savaşı’nın ardından Britanya ya da Fransa arasında paylaşıldığından bu yana, gerçekten Batılıların müdahalesinden kurtuldu mu hiç?

Irak’ı bombalamak: 1920’den beri

Balkonda oturmuş sarı evlerin oluşturduğu ufuk çizgisinin ötesine bakıyor ve kuzeyde akşam göğüne doğru ansızın

yükselen koyu kireç taşından dağları gözlüyorum. Dağların yamacındaki kocaman Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin bayrağını görebiliyordum. Beyaza boyanmış taşlardan oluşan bir zemin üstüne, kırmızı renkte iki yatay çizgi arasında bir hilal ve bir yıldız. Lefkoşa'da nerede olursanız olun, kuzeye baktığınızda bu bayrağı ve hemen yanındaki ödün vermez "Ne Mutlu Türküm Diyene" yazısını görürsünüz. Adanın ikiye bölünmesinin üstünden yirmi beş yıl geçti. İki tarafı birbirinden ayıran Birleşmiş Milletler'in dikenli teli pas tutmuş; karargâhlar ile nöbetçi kulelerinin çoğu uzun zamandır terk edilmiş gibi duruyor. Yine de ortalıkta hiçbir hareket yok: İki taraf da duvarların, tellerin ve sınırdaki mayın tarlalarının üstünden birbirlerine bakıp duruyor ve terk ettikleri evlerini, kayıp yakınlarını ve bütün köyün toptan katledildiği o geceleri hatırlıyorlar. Zar zor kazanılmış bir bağımsızlık mücadelesinin ardından gelen ve bunun için bizzat o halkların suçlanacağı bir başka kalıcı sömürge etkisi daha...

Tepelerin ardında yavaş yavaş gözden yiten aydınlığı seyreliyor, şehrin diğer tarafından gelen akşam ezanını dinliyordum. Arkada bilgisayarıma gelen Reuters'ın e-postalarının sesinin duyuyordum: Bölgenin her yerinden herkes akşam raporlarını iletliyordu. Arkamda duran çalışma masama bakınca, geçenlerde Bağdat'a atanan Khaled'in mesajını gördüm. İsminin üstüne tıklayınca mesajı açıldı.

Kimden: Khaled

Tarih: 22/01/2003 Çar. 23.08

Kime: Shayan

Bilgi:

Konu: Re. Rapor

Selamünaleyküm. Sonunda sana bahsettiğim adamla buluşabildim. Büroda olup bitenler yüzünden bağlantı kurmak zor oldu. Onun bürosunda da koleksiyondaki hazineleri daha güvenli bir yere götürmek için canhıraş bir çaba var

– Ulusal Müze ana telefon santralinin ve Dışişleri Bakanlığı'nın hemen yanında. Neyse, bir şekilde Mustansis Sokakı'nın köşesindeki Hacı Muhammed'in yerinde buluştuk. Konuşmamız hiç beklenmedik yerlere vardı. Ekteki dosyayı haber merkezine gönderme, hatta rica etsem onu özel haberler dosyasına ekler misin? Bir de Nick'e onu ajansa kaydedip kaydedemeyeceğini sor.

Sağ ol. K.

"Bombalama hakkı": Bağdat, 21 Ocak 2003

İçeri girdiğimde odanın diğer tarafında olduğunu gördüm, dalgın dalgın yerdeki kare biçimli fayanslara bakıyordu, ellerini ince kollarının altında kavuşturmuştu. Oturdum; birer kahve söyledi. Eski dostlarımızı, Paris ve Londra yıllarımızı andık bir süre keyifle. Sadık, Bağdat'taki Eski Eserler Genel Müdürlüğü'nde müdür yardımcısı, uzmanlığı da Selçuklu dönemi Mezopotamya elyazmaları. Birkaç yıl önce Dioskurides'in *De Materia Medica*'sı [Şifalı Bitkiler Üzerine, 1224] hakkında etkileyici bir inceleme yazdı ve günümüzde aynı dönemin tıbbi risaleleri söz konusu olduğunda bir otorite sayılıyor. Paris'te bir sene geçirip Ulusal Kütüphane'de *Kitab al-Diryak* [Panzehirler Kitabı] üstüne araştırmalar yaparak, tıbbi amaçlarla kullanmak üzere bitkilerin nasıl yetiştirileceğini gösteren bu kitaptaki harikulade resimleri inceledi. Bitkilerin ve otların o dönemin tıbbında ne gibi bir rol oynadığı hakkında daha çok şey bilmek istediğim için ona neden oraya geldiğimi açıklamaya başladım. Tam o sırada yerlerdeki toz aniden havaya kalktı, uzaktan gelen tok bir patlama sesi duyduk. Gözünü gözüme dikti, dilini kuru dudaklarında gezdirdi. İlk başta tek kelime etmedi; Saddam rejiminin çalkantılı, zaman zaman korkunç boyutlara varan yıllarını yaşayıp sağ kurtulan bir adamın doğal halindeydi. Sekiz yüz-

yıl önce Bağdat'ın İslâm dünyasının merkezi olduğu dönemden kalan muhteşem eserleri incelemesi, belli bir siyasi görünmezlik kazanmasına yaramıştı. Sonra bir kez daha gözlemin içine bakıp konuşmaya başladı.

Yine İngilizler. Seksen yıldır ailemin tepesine bomba üstüne bomba yağıdıyorlar.

Gökyüzünden üstümüze bomba yağdırmak için İngiltere'den gelen bu davetsiz misafirlerle birlikte dört nesil yaşadı ve öldü. Her şey 1920'de başladı. Büyük büyükbabam Abdul Rahman, son erkek çocuğunun düğünü için köyümüze gidiyordu ki ufakta birden çift kanatlı bir uçak belirdi ve düğündekilerin üstüne bir alev topu attı. Düğün davetlileri haremlik-selamlık biçiminde oturuyorlardı; o günlerde köylerde bu hep böyleydi. Bomba, içeride toplanan erkeklerin üstüne düştü ve ailemizdeki erkeklerin yarısını ya öldürdü ya da sakat bıraktı. Doğan ilk erkek çocuk, üç amca, iki kuzen ve anneannemin amcasının dört oğlu ölenler arasındaydı. O günden beri bu bombacılar istedikleri gibi gelip gidiyorlar.

Şimdiyse Amerika'daki ağabeyleri aynı işi yapıyor, ama bugün dahi İngiliz Hava Kuvvetleri'nin (RAF) uçaklarının çok iyi bildikleri uçuş rotalarını kullanarak üstümüzden geçtiklerini görebilirsin. İlk kez 1920'lerde gökyüzünü haritalamışlardı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra nihayet gitmeye hazırlandıklarında (bir kez daha) uçuşlar büyük bir hevesle yeniden başlamıştı. Topraklarımızın haritalarını çıkardılar; bıkmadan usanmadan, didik didik, ülkemizin her karışının fotoğrafını çektiler. İngiltere'deki Keele Üniversitesi'nde okuyan kuzenim, İngilizlerin buradan gitmeden önce RAF 680 Squadron'un çektiği Irak ve İran coğrafyasına ait milyonlarca keşif fotoğrafının orada bulunduğunu söyledi. Onlara ne zaman ihtiyaç duyacağımızı bile-

mezsın demişler sırtarak. Petrol aradıklarında ya da gelecekte petrolümüzün daha fazlasına konmak için bizi bombalamaya karar verdiklerinde belki de. Muhtemelen bugün bile İngiltere'deki operasyon merkezlerinde oturup sıradaki hedefi planlarken bu fotoğrafları kullanıyorlardır. Basra'dan kuzeydeki Amadiye'ye kadar topraklarımızın baştan sona fotoğrafını çektiler. Bizim topraklarımızın! Bu bakımdan, belki de bizim ülkemiz bile değil burası – eskiden beri bu topraklarda yaşasak bile. Ortadoğu'da birçok ülke gibi bizimki de Birinci Dünya Savaşı sırasında biri İngiliz, diğeri Fransız olan iki adam tarafından icat edildi. Mark Sykes ile François Georges-Picot. İşte bir gün Londra'da buluşuyorlar ve gizli gizli her şeye bu ikisi karar veriyorlar. Yenilen Osmanlı İmparatorluğu parçalara ayrılacak; bu toprakları yönetmek isteyen iki sömürge gücünün işine geldiği şekilde, öylece Filistin, Ürdün, Irak, Suriye ve Lübnan gibi yeni sömürgeler icat edilecekti. İngilizler, Mısır ile Sudan'ın kontrolünü ele geçireli çok olmuştu tabii. Birinci Dünya Savaşı'nda İngilizler, Kürtlere kendi devletlerini, Kürdistan'ı, Araplara da Türklere karşı kendilerinin yanında yer alırlarsa bağımsızlıklarını vaat etmişlerdi; ki Araplar da aynen böyle yaptılar ama 1923'e gelindiğinde İngilizler bu vaatlerinin hepsini unuttu. Fransızlarla beraber, kendilerine bağlı, ulusu olmayan, sadece kendi çıkarları doğrultusunda haritaya çizilen sınırlardan oluşan tâbi devletler yarattılar. O güne dek sınır nedir bilmezdik. Bütün imparatorluk uçtan uca açıktı – Kudüs'ten İstanbul'a kadar tek bir sınırdan geçmeden gidebilirdiniz. Farklı bölgeler vardı tabii, çok eskiden beri olduğu gibi; bizimki Yukarı ve Aşağı Mezopotamya'ydı. Ardından onların sınırları geldi; dikenli tellerle çevrilen sınırları, yeni “protektora”larını gösteriyordu. Kim oldukları bilinmeyen ufak tefek aşiretler dışında orada kimse yaşamıyor diyorlardı. Büyük büyükbabam ve büyükba-

bam gibiler için diyorlardı bunu. Kimse onlara ne istediklerini sormamıştı. Göçebelerin hakları yoktu. Aslında orada bile değillerdi. Tıpkı Filistinli köylüler gibi yani.

Hemen ardından gelen petrol şirketi gibi değillerdi hiç. Askerler gibi de. Fransızlar, Senegalli birliklerini savaş bitmez Beyrut'a gönderip kuzeydeki sahil şeridini olduğu gibi işgal ettiler. İngilizler, Filistin'i işgal ederken Hint birliklerini kullandılar; müşavirlerini Suriye'ye yerleştirip bütün Mezopotamya'yı işgal ettiler. O dönemki bütün Ortadoğu sömürgeleri İngiliz-Hint yetkililer tarafından yönetiliyordu. İngiliz sömürgeleri değillerdi aslında, "İngiliz Hindistanı'na bağlı devletler" diler.

Bir an sonra durdu; yere bakıyordu, sesi soluğu kesilmişti. Ona bir sigara uzattım. Sigarayı içerken tavana doğru yükselen mavi dumanları izledi.

"Peki ya sonrasında ne oldu?" diye sordum. Ağır ağır iç çekti ve kafasını iki yana salladı.

Neler olmadı ki. İmparatorluğun eski topraklarının tamamını aralarında bölüştüler. Bu sırada İngiltere, uluslararası toplantılarda bütün "kurtarılmış" toprakların, kendi ulusal idarelerince "yönetilenin rızası" dedikleri ilke uyarınca yönetileceğini birkaç kez tekrarlamıştı. Araplar onların sözüne güvendi: Zaten tam da böyle bir söze güvenerek daha önce onların yanında Türklere karşı savaşmaya razı olmamışlar mıydı? Halen durup durup andıkları sözümona o Arabistanlı Lawrence'ı hatırlıyor musun? Neyse, 1920'nin Mart ayında, Şam'daki Suriye Ulusal Kongresi Suriye, Filistin ve Lübnan'da bağımsızlık ilan etme kararı aldı. Bunun hemen ardından Iraklı liderler de Irak'ın bağımsızlığını ilan edip Emir Abdullah'ı kral seçtiler. Bunun üstüne o İngiliz ve Fransızlar hemen Milletler Cemiyeti'ne başvurular. Yani en başta onlara bütün bölgede manda kurma yet-

kisi veren kuruma. Şaşırmamak lazım, orayı onlar yönetiyordu nasıl olsa. Kimin mandası? “Manda” teriminin, yeni sömürgeleri haklı göstermek için kullanılan hukuki bir uydurmaca olduğunu kendi ağızlarıyla söylemişlerdi.

Biz öylece kabul etmedik bunu tabii. Kral Faysal’ın birlikleri Lübnan sınırında Fransızlara saldırdı, Araplar Filistin’de ayaklandı ve Orta Fırat bölgesindeki halkımız İngilizlere başkaldırdı. Fransızlar bunun üstüne bütün Suriye’yi işgal ettiler. İngilizler, Irak’ta Hint birliklerini değil, daha yeni kurulan Kraliyet Hava Kuvvetleri’ni (Royal Air Force, RAF) kullanarak bizi bombaladılar. Büyük büyükbabamın düğünü, demiştim ya... RAF’ı önceden Somaliland’da denemişlerdi zaten. İngiliz Deve Birliği’yle ortaklaşa yürütülen iki aylık harekâta, Derviş lider Muhammed bin Abdullah Hasan’ı devirdiler. İngilizler ona “Deli Molla” diyorlardı. Onlardan kurtulmak istediği için deliydi, evet. Hava Kuvvetleri’nin milliyetçileri bombalayıp üstlerine mermi yağdırmasının, harekâtın başarısı için elzem olduğu düşünölmüştü.

Yeni sömürge bakanı Winston Churchill, devasa boyutlardaki imparatorluk topraklarının kontrolünü sürdürmek için Hava Kuvvetleri’nin ne kadar yararlı olacağını daha en baştan farkındaydı. Ayaklanmaların başlamasından önce bile, Irak’ın kontrolünü ele geçirmek için hava gücünden nasıl yararlanılabileceği üstüne kafa yoruyordu. Buna, “yerinde durmayan aşiretlere karşı girişilen ilk harekâtlarda kullanılmak üzere ... ölüme değilse de bir tür sakatlığa neden olacağı düşünülen bir tür gaz bombası”nın kullanımı da dahildi. Bu sözleri unutmak mümkün değil. Sonrakileri de. “Gaz kullanımı konusundaki bu hassasiyeti anlamıyorum,” diyordu, “uygarlıktan nasibini almamış aşiretlere karşı zehirli gaz kullanmayı sonuna kadar destekliyorum.” Somaliland’daki başarının ardından Churchill, Irak’ta da

benzeri bir RAF harekâtı düzenlenmesini emretti. Sonuç belliydi. İsyancı Iraklılar da “huzura kavuşturulmuş”, onlara “barış” getirilmişti. İngilizler savaş çıkarıyor, adına da barış diyorlardı. Onlar için fark eder mi gerçi? Churchill sonraki yıl İngiliz mandalarının geleceği hakkında bir konferansa katılmak için Kahire’ye geldi, yanında da Arabistanlı Lawrence vardı. Tek bir Arap bile davet edilmemişti. Fransızların Suriye’den kovdukları Kral Faysal’ı Irak’ın başına getirdiler. Bağdat’ta şiddetli bir direniş gösterilmesine rağmen Faysal’ı seçtirmek için bir halkoylaması bile düzenlediler.

Evet, yeni RAF kendini kanıtlamıştı. Onların Silahlı Kuvvetleri’nin ayrı bir bölümü olarak kurulmuştu sadece. Çok uzaktaki insanların kontrol edilmesi için böyle bir teknolojinin ne kadar yararlı olabileceğini herkes fark ederdi. Gelecek buydu. Filo komutanı Sör Arthur Harris, o “Bombacı Harris” denen adam, şöyle diyordu: “Araplarla Kürtler artık gerçek bombardımanın zayıf ve hasar demek olduğunu biliyorlar. Kırk beş dakika içinde koca bir köy adeta haritadan silinebilir, sakinlerinin üçte biri ya ölü ya da yaralı bırakılabilir.” Bir köy için sadece kırk beş dakika – hiç de fena değil. İngilizler, İngiltere’de beş, Mısır’da beş, Irak’ta ve Hindistan’da dört, Uzak Doğu’da da bir tane hava filosu kurdular. Bundan sonra da onlarla savaşırken yüzlerini bir daha görmedik. Doğru, onlar Türklerden kurtulduktan sonra, ki bazılarımız onların yanında savaşmıştık, havadan zebaniler gibi üstümüze çullandılar. RAF’ın 30 numaralı filosu aylarca üstümüzde uçtu; Hint askerler ile onların subayları için yakınlarda kamp kurulmasına uygun güvenli bir ortam oluşana dek adamlarımızı ve ailelerimizi öldürdü. İngilizler kontrolü sağlamışlardı yeniden.

Türklerden “kurtuluşumuz” sırasında ürettikleri propaganda fotoğraflarından birini halen saklıyorum. “Barış

Teftişleri”nden birini gösteren bir fotoğraf. Bu barış teftişi, bir ilkti sadece, çünkü onun ardından yenilgi ve zafer geldi: Bu seferki İngilizlerin Iraklılar üstündeki zaferiydi. Havadaki Havilland 9’a bak. Aşağıdaki herkese kurşun yağdırmaya hazır; arkaya bakan makineli tüfeğine, kanatlarının altındaki iki yüz kiloluk bombalara bak. Kimin başta olduğu konusunda şüpheye hiç yer bırakmıyor. İktidar yukarıdan gelir. Bak.

Çantasını karıştırdı ve içinden eski, yıpranmış bir kartpostal çıkarıp bana uzattı. Bir süre fotoğrafı inceleyip bir anlam çıkarmaya çalıştım. Yere düşen gölgelere bakılırsa öğleden sonra olması gerek. Kocaman bir çember oluşturan Arap seyirciler, bir askerî geçidi izliyorlar. Fotoğrafın ortasındaki İngiliz subaylar tek sıra dizilmiş Deve Birliği’nin tam karşısında duruyorlar. Hemen arkalarında da devasa bayraklar dalgalanıyor. Üstlerinden eski, iki kanatlı bir uçak geçiyor belirgin bir biçimde. Fransız bayrağı ile İngiliz bayrağını seçebiliyorum.

“Şu öndeki bayrak ne?” diye sordum.

İtalyan donanmasının bandırası. O savaşta İngilizlerin yanında savaşmışlardı, hatırlarsın. Sende kalsın! Buradan gittikten sonra her şeyi hatırlaman için bir yadigâr. Büyükbabanın duyduğuna göre çok kalmamışlar. Zaten 1932’de nihayet gitmişler, ama Mısır’da olduğu gibi bu gerçekten bağımsızlığa kavuştuğumuz anlamına gelmiyordu. Azıcık bağımsızlık! İngiltere’nin dış politikamızı yönetmesini kabul ettiğimiz bir antlaşma imzalamıştık. Bağdat yakınlarındaki Habbaniye’de ve Basra yakınlarındaki Shuaiba’da yer alan iki hava üssünü ellerinde tuttular. Irak’ı savaş zamanlarında askerleri için istedikleri gibi kullandılar ve Irak Petrol Şirketi üstündeki tekellerini korudular. Irak Petrol Şirketi dense de şirketi İngiliz hükümeti kontrol ediyordu. Irak-

hıların hiçbir sahipliği yoktu. Bağımsızlık antlaşmasına göre, Irak'ta sondaj hakkı Irak Petrol Şirketi'ne aitti. 1962'de bu haklar geri alındı ama şirket ancak 1972'de Hasan el-Bekir ile Saddam Hüseyin'in millileştirmesinin ardından Iraklıların kontrolüne geçti. Halkçı bir hareketti bu. Onu sevmemeleri boşuna değil. Petrollerini bugün bile geri istiyorlar. Ülkemizi bir kez daha işgal ettiklerinde sondaj haklarını hangi şirketin elde edeceğini şimdiden konuşuyorlar.

Bir anlığına gülümsedi, hemen ardından da sanki başka bir işgal ihtimalini düşünüyormuş gibi sandalyesine gömüldü. Bana bakmayı kesti ve sanki bir kez başladı mı, defalarca geri dönüp mecburi ve dolambaçlı tekrarlarının peşinden ta en başa kadar gidecek olsa da, kendini sonuna kadar anlatmaktan alıkoyamadığı bir hikâyeymiş gibi her şeyin üstünden geçiyordu zihninde.

Neyse işte İngilizler gittiler, sözde gittiler tabii. Dediklerine göre onların yol göstericiliği ve denetimleri altında kendi kendimizi yönetecektik. İkinci Dünya Savaşı sırasında dananın kuyruğu koptu, çoğumuz bizi İngiliz İmparatorluğu'nun boyunduruğundan kurtaracaklar diye yüzümüzü Mihver Devletleri'ne dönmüştük. Başbakan Reşid Ali Geylani, İngiliz birliklerinin Irak'a inmesine pek yanaşmayınca aba altından sopa gösterdiler ve Geylani istifa etmek zorunda kaldı. Bunun üstüne Reşid Ali, İngilizsever kral naibine karşı bir darbe düzenledi. İngilizler onun kurduğu hükümeti tanımayı reddederek bölgeye daha çok asker gönderme hakları olduğunu belirttiler. Ardından da Habbaniye'deki İngiliz komutan, üssün etrafını çeviren Irak askerleri üstüne saldırı emri verdi. Kısa süre sonra Basra'yı işgal edip Bağdat'ı ele geçirdiler, sonra da naibi yeniden tahta oturttiler. Kaba kuvvetleriyle bir kez daha kontrolü ele geçirdiler. İngiliz Elçiliği'nin idaresindeki yeni rejim, silahlı kuvvet-

ler ile hükümetin tasfiyesine karar verdi; milliyetçi sempati-zanlar da ya idama ya da El Fav toplama kampına gönderildi. Babam Ebu Kerim'i de bu kampa götürmüşlerdi. Çocukluğumun büyük bölümünde kendisi hep oradaydı.

İngiltere ile onların uysal Irak hanedanı arasındaki o sıcak ilişki (tıpkı tahta yerleştirdikleri İran Şahı ve Ürdün Kralı'yla ilişkileri gibi) 1955 senesindeki Bağdat Paketi'ne, yani bir Haşimî hükümdarının İngilizlerle yaptığı son onursuz anlaşmaya kadar devam etti. Ertesi sene Süveyş'ti! İngilizler pataklanmıştı! Çok geçmeden 1958'de, ordu ikinci kez darbe yaptı ve bu darbe Irak'ta nefret edilen Haşimî rejiminin ve İngiliz nüfuzunun sonunu getirdi. İngilizlerin müdahalelerinin sonu değildi bu ama. İlk başta, onları son kez gördüğümüzü sandık. Uysal bir krallık, hava üsleri, kanallar, hiçbirisi yoktu artık, ama istedikleri petrolü alıyorlardı yine de. Neden geri döneceklerdi ki? Kuyruklarını kısıtıp gitmişlerdi ve özgür dünya Bandung'da kendini göstermişti. Ama sonra İran'ı da kaybettiler. Saddam onlardan kurtulmak için cesaret bulmuştu. Yine ölmeye başlamıştık. Geri gelmişlerdi.

Şimdi Irak'ın onlar için bir "tehdit" oluşturduğunu söylüyorlar. Ama öteden beri bizi tehdit edenler onlar değil de kimdi? Evet, evet, onlar kesinlikle bizim için bir tehditti. 1940'lardan beri nükleer silah geliştiriyorlar. Ondan çok önce bizi kimyasallarla bombalıyorlardı. 1923'te Kuzey Irak'ta İngilizlerin Kürt devleti vaatlerinden vazgeçtiklerini duyduklarında isyan eden Kürtlere karşı hardal gazı kullanılması emrini veren kişi Churchill'in ta kendisiydi. İsyan en sonunda bastırılana dek RAF, Süleymaniye'yi neredeyse on sekiz ay boyunca tekrar tekrar bombaladı. Ama burada bitmedi. RAF 1931'de, yani İngilizlerin Irak'a bağımsızlık vermeye hazırlandığı sırada da Kürtleri bombalıyordu, çünkü Kürtlerin Irak'taki özel konumlarının esamesi

bile okunmadan bunu yapmaya kalkışmışlardı. Bugün bile 1920'lerde RAF'ın makineli tüfeklerle taradığı, üstlerine bomba attığı Kürtlerle karşılaşabilirsin. İbrahim adında bir arkadaşım bir süre önce Korak Dağlarına gitmişti. Orada bu olayları halen hatırlayan yaşlı bir adamla karşılaşmış. "Burayı, Kaniye Horan'ı da bombalıyordı" demiş: "Kimi zaman günde üç kez saldırıyorlardı."

Halkını "kitle imha silahları" konusunda uyaran Tony Blair'in söylediği gibi onlar için bir tehdit oluşturuyorduk, evet. Ne zaman ekmeği elimize alıp bölsek, aldığımız her lokmayla onlardan binlercesinin hayatını tehlikeye atıyoruz. Ne zaman ağzıma bir üzüm ya da hurma atsam, bir dut ya da kayısı yesem İngiltere'de birileri korkudan tir tir titriyor. Oğlum ne zaman bir incir ağacına tırmansa İngiltere'nin kibar beyefendilerine tehdit oluşturuyor. Oysa biz, onlar olmadan yaşamak istiyoruz sadece, hepsi bu. Geçen gece televizyonda yaşlı bir Iraklı'nın şöyle dediğini işittim: "Her şeyleri var, bizimse hiçbir şeyimiz yok. Onlardan hiçbir şey istemiyoruz ama onlar hâlâ bizden daha fazlasını istiyorlar." Onlardan işimize karışmamalarını istiyoruz sadece. 1920'den beri onları bombalamıyoruz. Bizi bombalayanlar onlar. Bunu hiç düşündüler mi? Hiç rahatsız olmuyorlar bundan. Tanrı'nın bahsettiği bir hak olduğunu düşünüyorlar sanırım. Yoksa onların insan haklarından biri daha mı bu, bombalama hakkı? Bizim Allah'ımız böyle bir hak vermedi kimseye, elhamdülillah. Hava Kuvvetleri'ni kurduklarından beri ne zaman istedilerse bizi bombaladılar. Bir de halen bizim onlar için bir tehdit oluşturduğumuzu söylüyorlar. Öyle ki yıllardan beri bizi öldürüyorlar, onları memnun edemediğimiz ya da çıkarlarına ters düştüğümüz zaman üstümüze bomba üstüne bomba yağıdırıyorlar. Bizim sorunumuz ise, yani öyle sanıyorum ki, hiçbir zaman kolay lokma olmadık. Ortadoğu'daki ülkelerin çoğunun ak-

sine istedikleri her şeye razı gelmedik. Bu yüzden de durmadan geri dönüp üstümüze bomba attilar, ama onlardan kurtulmayı başardık hep, tekrar tekrar başardık! Bize asla boyun eğdiremeyecekler, göreceksin, bizi asla “sindiremeyecekler” – sonsuza kadar uğraşsalar da başaramayacaklar.

Bir iki sene evvel, 1998’de, Ramazan’ın başlamasından iki gün önceydi. Bağdat’taki dairemizde ailecek uyuyorduk. Zavra Parkı’na doğru, Mansur Sokağı’na bakan yüksek bir apartmandı. Sabah namazı için kalkmamızdan birkaç saat önce birdenbire sirenler çalmaya, çevremize bombalar düşmeye başladı; gökyüzü ürkütücü havai fişek patlamalarıyla aydınlanıyordu. Binaların ve köprülerin alçıdan cepheleleri deniz dalgalarının yıktığı kumdan kaleler gibi dökülüyordu. O günden sonra ve o “uçuşa yasak bölge” icatlarından beri gerçekten hiç durmadılar. Sadece Türkler uçaklarıyla sınırdan içeri girip Kürtleri bombalayacakları zaman ortadan kayboldular, yani uçuşa yasak bölgelerinin güya koruması gereken halkın ta kendisini... İngilizler geçen sene bizi en az iki günde bir bombaladıklarını bizzat kabul ettiler. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra gerçekleştirdikleri en uzun bombardıman harekâtıydı. Şimdi, ailelerimizi bir kez daha yok etmek ve hükümetimizi daha önce defalarca yaptıkları gibi değiştirmek için tekrar geleceklerini söylüyorlar. Bunca zamandır neden bu kadar uzaktan gelip havadan bizi bombalıyorlar? Neden onları bu kadar ilgilendiriyoruz? Bizim “petrolümüz” var çünkü. Hiçbir zaman, 1920’den bugüne dek asla bitmeyen gerçek bir tehdit bu.

Sık sık düşünürüm, onları bombalayanlar ya biz olsaydık, nesilden nesile arada bir İngiltere’ye gidip üstlerine bomba yağdırsaydık, işimize geldiği gibi hükümetlerini değiştirseydik, onları abluka altına alsaydık, hastanelerini yok etseydik, onları temiz sudan mahrum etseydik ya da çocuklarını ve ailelerini öldürseydik ne hissederlerdi acaba? Şim-

diye dek kaç çocuk öldürüldü? Sayısını düşünmeye bile cesaret edemiyorum. İmparatorluk dönemlerinin geride kaldığını söylüyorlar. Havadan üstünüze yağan ateş toplarının seslerini duyduğunuzda hiç de öyle gelmiyor. Yatağınızda yatarken sizin ve çocuklarınızın etrafındaki binalar attıkları bombalarla sarsılırken hiç öyle gözüküyor. İşte o zaman gerçek kurtuluşu, inşallah, RAF'tan kurtuluşu hayal ediyorsunuz.

GÖÇEBELER, ULUS-DEVLETLER, SINIRLAR

Sözde bağımsız olmalarına rağmen eski sömürgelerin çoğu, yeni-sömürgeciliğin (yani bağımsızlıktan sonra da devam eden sömürgeciliğin) müdahalelerine, işgallerine, boyun eğdirmelerine ve çeşitli kontrol biçimlerine maruz kalmaya devam etmiştir. Bu arada devletin içinde en acil meselelerden biri de toprakların kontrolüdür. Topraksızlık, uzun zamandır yeryüzünün lanetlilerini oluşturan kişiler arasında siyasi muhalefetin ve köylü isyanlarının temeli olmuştur. Meksika'da Zapatista hareketinin siyaseti, köylülerin 1910'da topraklarına el koyan büyük toprak sahiplerine, *hacendadosa* karşı kazandıkları Zapatista devrimine kadar dayanır. Brezilya'da 1984'te tarım işçilerinin oluşturduğu kitlesel bir toplumsal hareket olan Topraksız İşçiler Hareketi (MST), nüfusun yüzde üçünün, ekilebilir toprakların üçte ikisini elinde tuttuğu bir durumda toprak reformu için mücadele ediyordu (1996 nüfus verilerine göre böyleydi, o günden beri fark daha da açıldı). Hindistan'da köylülerin ya da kabilelerin hareketleri ve isyanları ile *zemindar* sistemi* karşıtı mücadele-

(*) Terim "toprak sahibi" anlamına geliyor. Hindistan'da İngiliz sömürgeciliği dönemi de dahil uzun yıllar hâkim olan, toprak sahipliğinin miras yoluyla

ler, sömürge döneminden bağımsızlık sonrasına, Gandhici Kisan köylü hareketinden Maocu Naksalitlerin isyanına kadar kesintisiz devam etti.

Mülksüzlük ve topraksızlık, yerleşimci sömürgeciliğin tipik özellikleridir. 1913'te çıkarılan Güney Afrika Yerli Toprak Yasası, eğer çiftlik işçisi değillerse, Afrikalıların belirlenmiş yerli bölgeleri dışında toprak sahibi olmalarını ya da bu alanlara yerleşmelerini yasaklamıştı. Bu yasa yüzünden çok sayıda insan evlerini ve geçim kaynaklarını yitirdi. Bunun etkileri bugün de devam ediyor; iktidardaki Afrika Ulusal Kongresi'nin vaatlerine rağmen toprakların çok azı yeniden dağıtıldı. Aborijinler ile Torres Boğazı Adaları'nın sakinleri, 1972'de başkent Canberra'daki Capital Hill'in çimenleri üstünde barakalardan oluşan meşhur "Çadır Elçilik"i kurmuşlardı. "Yerli unvanı"nı kazanma mücadelesi, Kuzey Amerika'daki yerli Amerikalıların, Zimbabve'deki Abuja Deklarasyonu'ndaki temel toprak hakları için mücadele eden Afrikalı mülksüz çiftçilerin başlıca meselelerinden biriydi. Aile topraklarının zorla ya da devletin meşru dalavereleriyle yitirilmesi ve bu toprakların iadesi için mücadele verilmesi Filistinlilerin de temel meselesidir.

Göçebeler

Yerli toplulukların bazıları şehirlerde yaşarken, bazıları çiftçilik yapardı, bazıları da göçbeydi, hayvancılıkla uğraşırdı. Zaman zaman ikisini birden yaparlardı; yerleşiklerdi ama düzenli olarak, mevsimlere göre göç ederlerdi. Batı'dan gelen sömürgeciler için bu insanlar, ne kadar tuhaf görünse de, genelde görünmezdi ya da daha doğru bir deyişle, bahsedilme-

veya satın alınarak elde edildiği ve beylerin vergi toplamak, adaleti sağlamak gibi çok geniş haklara sahip olduğu sistemdi. Sömürgecilik döneminde Doğu Hindistan Kumpanyası da zemindar sıfatına sahipti. Sistem ancak 1951'de kaldırıldı – e.n.

ye değer görülmezlerdi. Yerleşimci sömürgeciliği, boş araziler, “insansız topraklar” kurgusu üstüne inşa edilmişti ve bu ifade, aslında kayda değer görülmeyen, evleri ve toprakları kolayca çalınıp işgal edilebilir olan insanların bulunduğu bir toprak demektir.

Amerika ve Avustralasya’daki göçebe halklar, Avrupalıların zihnindeki gibi hiçbir zaman toprağa sahip olmadılar ya da onu mülk edinmediler. Bu sayede Avrupalı sömürgeciler, güya 17. yüzyıl filozofu İngiliz John Locke’unki gibi yasal mülk kavramı çerçevesinde bu toprakları daha en baştan boş, “*terra nullius*” ya da “*vacuum domicilium*” ilan edebildiler. “Yerli unvanı”nın son derece karmaşık bir talep olmasının arkasındaki neden de budur. Burada savaşımlar iki halk değildi sadece; farklı epistemolojilerin ya da düşünme ve kavramlaştırma biçimlerinin savaşı söz konusuydu. Taraflardan biri olan Avrupalılar, şahsi mülk, sahiplik ve toprak mülkiyeti gibi hukuki kavramlara başvuruyorlardı, ama bu kavramlar, şeylerin herkese ait olduğu, hiç kimsenin malı olmadığı ve geleneksel olarak komünal sistemler üstüne kurulu o toplumlara temelden tersti. Göçebe halklar toprağı işler, onunla samimi bir ilişki kurar ama bir sahiplik ilişkisine girmez, onu bütün ailesinin ya da topluluğunun yararlandığı kaynaklardan biri olarak görürdü daha ziyade; bu anlamda toprak onun için hava ya da gökyüzünden farksızdı. Toprakla kurulan ilişki komünaldı, kimi zaman atalardan kalma, kimi zaman kutsal bir ilişkiydi; bu herkesçe bilinir ve kabul edilir ama yazıya geçirilmezdi.

Fransız filozoflar Gilles Deleuze ile Félix Guattari, toprağın temellük edilme süreci ile onu önceden, hukuki ya da hukuki olmayan bir vasıfla işleyen kişilerin elinden alınma sürecini “yerli-yurtlulaşma” ve “yersiz-yurtsuzlaşma” kavramlarıyla ele alırlar. Bu terimler toprağın ilk kez işgali ile devamındaki mülksüzleştirme aşamalarını birbirinden ayı-

rır. Bunlara eklenen üçüncü bir terim “yeniden yerli-yurtlulaşma” ise, toprağın ve onun yerli kültürünün sömürgeci yayılım yoluyla geçirdiği ekonomik, kültürel ve toplumsal dönüşümün şiddetli dinamiklerini tanımlar ve bunu yaparken kimi zaman başarı kazanan sömürge karşıtı hareketlerin yersiz-yurtsuzlaşma karşıtı direnişlerine de işaret eder. Post-kolonyal dönemde başka direniş biçimleri de ortaya çıktı: Avustralya yerlilerinin toprak hakları hareketleri ya da Brezilya’daki MST, hatta ABD’nin orta batısında, 19. yüzyılda yerleşimcilerin gaspçı sömürgeciliğinin bir parçası olarak temellük edilen ama sonradan modern yoğun tarım çiftçiliğinin gerektirdiği kadar verimli olmadığı için terk edilen toprakların öylece yeniden satın alınması gibi toprak hakları için devletlerle kıyasıya müzakereler gerçekleşti.

Deleuze ile Guattari bundan sonra göçebelik fikrini, stratejik bir kavram olarak ileri taşıyıp onu modern devletin, yani vatandaşlarının yerleşik olacağı ya da yerleşik olmak zorunda olduğu önkabulüne dayanan devletin denetleyici kurumlarına en etkili biçimde direnen kişiler için kullandılar. Romanlara, başka bir deyişle Çingenelere ya da İrlanda’dan İspanya’ya, İsviçre, Macaristan veya Romanya’ya kadar Avrupa’nın “gezginleri”ne dair her anlatı kanlı olaylara sahne olmuştur. Zira yaşamları boyunca durmadan oradan oraya göç eden insanları, toplumsal düzene ciddi bir tehdit olarak gören devletler, sert müdahalelere, yönetim ve denetime başvurmuş ya da Naziler örneğinde olduğu gibi bu insanların kökünü kazımaya çalışmışlardır.

Göçebelik, yani sınır tanımadan hareket etme pratiği, Deleuze ve Guattari’ye göre devletin hegemonyacı kontrol iddialarını hiçe sayan bir eylem olarak, sınırları delen yatay bir direniş biçimi olarak işler. Onlara göre göçebelik, çağdaş toplumsal kodların ya da düşünsel disiplinlerin sınırlarını ihlal eden veya geçersiz kılan her türlü kültürel ya da siyasal

faaliyeti kapsayacak ölçüde genişletilebilir. Bununla birlikte göçebelik, öyle kapitalizm karşıtı bir strateji diye göklere çıkılamaz, zira zorunlu göçebelik, bizzat kapitalizmin, tarihsel olarak kitlesel göçlere yol açan ve bunu yapmaya devam eden bu sistemin acımasız yanlarından biridir. Kapitalizm, toprağın çitlenmesinden ve bunun yarattığı zorunlu göçten yüzyıllardır kâr sağlıyor. Bu hareket artık göçmen işçilerin şehirlere göçüne, sokaklarda uyuyan evsizlerin bulunabileceği ve aralarında dünyanın en zengin ülkelerinin şehirlerinin de bulunduğu yerlere yönelen bir işçi göçüne dönüştü. Sömürgecilik tarihinde olduğu gibi sömürgecilik sonrasının tarihinde de göçebeler, halen kapitalizm öncesi dönemin geçim ekonomisiyle hayatlarına devam eden insanlar değiller sadece: Son iki yüzyılda göçebelik, kapitalizmin milyonlarca insana dayattığı bir varoluş biçimi oldu. Topraksızlık, dünyadaki pek çok köy topluluğunun sorunlarının başında geldiği gibi, savaş, toprak kaybı ya da sırf yoksulluk yüzünden evlerini terk etmek zorunda kalıp, evsiz, kimi zamansa devletsiz kalan, benzeri görülmemiş yetmiş milyonluk bir insan nüfusu için de çok büyük bir sorundur.

Ulus-devletler

Çeşitli biçimlere bürünen sömürgeciliğin en büyük etkilerinden biri, milyonlarca Avrupalıyı Amerika, Avustralasya ve Ortadoğu'ya gönderip yerleştirmesi, böylelikle de dünya halklarının dağılımını uzun vadede yeniden düzenlemiş olmasıdır. Sömürge yönetimlerinin kalıcı etkilerinden bir diğeri ise, İngiliz ve Fransız hukuk sistemlerinin dünyanın ekonomik ve siyasi yönetiminin daimi temeli haline gelmesidir. Sömürge hâkimiyetinin üçüncü sonucu, bütün dünyanın son kertede imparatorluklardan ulus-devletlere doğru büyük bir dönüşüm geçirmesidir.

Devletlerin vatandaşlarına karşı çeşitli yükümlülükleri olduğunu ve devlet ile vatandaşları arasında bir hak ilişkisinin bulunduğunu ifade eden bir siyasi örgütlenme biçimi olan ulus-devlet, 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa siyasal düşüncesi- nin temel kavramlarından biriydi. İlk ulus-devlet olan Hol- landa, İspanya'nın eski bir sömürgesinden doğmuş, dolayı- sıyla bu devletin siyasal biçimi, sömürgeciliğin tasfiyesi sü- recindeki seçenekler açısından başlıca örnek haline gelmiş- ti. Ulus-devlet, hükümdarıyla değil halkıyla tanımlanır ve bu halk, idealize edilmiş biçimiyle, ortak bir dili, ortak bir kül- türü, ortak bir dini ve ortak bir ırkı ya da etnisiteyi paylaşan, belirgin ve kabul görmüş sınırlar içinde yaşayan bir halktır. Bir bakıma, aile bağlarıyla değil de paylaşılan başka unsurla- rın bir kısmı ya da tamamı sayesinde bir araya gelen, büyük çaplı bir kabiledir ulus-devlet. Pratikte ise hiçbir ulus-devlet, böylesi bir homojenliğin var olduğunu iddia edememiş, bu yüzden de ulusu tektipleştirmek ve bir kısmını sınırdışı et- mek gerekmiştir: Ulus-devletler doğal değildir, üretilmişler- dir. Hollanda veya Fransa gibi ilk Avrupa ulus-devletlerine bakıldığında, bu sürecin yüzlerce yıla yayıldığı görülür. Milli eğitim son kertede ortak dil diye bir şeyi planlayıp hayata ge- çirirken, (Fransızların çoğunluğunun ancak 1870'den son- ra Fransızca konuşması kayda değerdir), sömürgecilik bu devletlere etnik ya da dinî kimliği veya sadece sınıfları (ya- ni yoksullukları) yüzünden dışlanan nüfus artıklarını, Av- rupa dışındaki yerleşimci sömürgelere gönderme fırsatı sun- muştur. Bugünse tam tersi bir süreçten geçmekteyiz: Yakın zamanlarda kurulan ulus-devletler, yasal ya da yasa dışı yol- lardan Batı'ya göçmen yolluyorlar. Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Habsburg Hanedanlığı'nın parçalanmasıyla ortaya çıkan ulus-devletler nedeniyle, milyonlarca Avrupalı yerle- rinden edilerek sözde "anavatan"larına, daha önce hiç ayak basmadıkları topraklara yerleştirildiler. Ulus-devletin kuru-

luşunun altındaki bu ana mekanizma, 20. yüzyılda bölünme mekanizmasıyla resmiyet kazanacak ve milyonlarca insanın “kendi” ülkelerine zorla sürülmesi sonucunda, yeni devletler (İrlanda, daralmış sınırlarıyla Türkiye/Yunanistan, Hindistan/Pakistan, İsrail/Filistin) ortaya çıkacaktı.

Tedirgin devletler: uluslar ve sınırları

Ulus-devletlerin sınırlarından geçmek isteyenlerin mutlaka yanlarında bulundurmaları gereken modern pasaport da siyasi haritanın bir ulus-devletler yığını olarak yeniden düzenlendiği süreçte, yani Birinci Dünya Savaşı’nın ardından ortaya çıktı. Bir ulusun ortak bir kültürel kimliği olduğu iddiasına rağmen, aslında onu hiçbir şey sınırlarından daha iyi tanımlayamaz. Günümüzün uluslararası sınır fikri ile onun acımasız gerçekliği, çelişkili biçimde ulus-devletin özüne işaret eder. Kanada’nın ilk ulusları gibi (genelde kullanılan “Dördüncü Dünya”nın yerli halkları ifadesi yerine, Kuzey Amerika yerlileri kendileri için bu tabiri kullanırlar) fiziksel sınırları olmayan “uluslar” da vardır. Ancak bu gibi durumların dışında sınır, genelde ulusun fiziki alanını yaratır ve onu görünür kılar, ulusun altyapı hizmetlerinin, hükümetinin ve vergi memurlarının kapsadığı alanı üretir. Ulus, nispeten gevşek bir egemenlik anlayışıyla hareket eden ve sınırları genelde belirsiz olan imparatorlukların aksine, kendini sınırlarıyla tanımlar. Bu yüzden de dünyada, iki ya da üç ulus-devletin birden hak iddia ettiği ufacık toprak parçalarının ya da adacıkların kimin egemenliğinde olduğuyla ilgili sayısız anlaşmazlık mevcuttur. Mesela bütün Hindistan haritalarında şunun gibi açıklamaları görürsünüz: “Hindistan hükümetine göre, ‘Hindistan’ın dış sınırları ne doğru ne de resmî olarak onaylanmıştır’.” Üzerinde kimsenin yaşamadığı ve büyük oranda su yüzeyine azıcık çıkmış resiflerden

oluşan Güney Çin Denizi'ndeki Spratly Adaları'nda altı ülke hak iddia etmektedir. Ulus, bir nevi doymak bilmez bir bürokratik şirkettir. Polislerin ya da askerlerin konuşlandırıldığı sınırları, dünyanın uluslar topluluğuna katılabilsin diye, başka ulusların kendisinin siyasi bağımsızlığını tanımasına yarar. Çıkarlar haricinde ortak değerlerin olmadığı bir topluluktur bu.

Yeryüzü, bir uluslar mozağıdır. Yoksa bir devletler mozağıdır demek mi gerek? Bir devleti ulus yapan şey nedir? Bir ulusa ihtiyacı var mıdır? Devletin, ilahi otoriteyi kuşanmış bir hükümdara ya da imparatora sahip olmadığı müddetçe, otoritesini meşrulaştırması çok temel bir sorundur. Fransızların 1789'da yaptığı gibi soyut bir "halk" fikri, bu ihtiyacı kusursuz bir biçimde karşılar. Ulus, her türlü olası özdeşleşmenin –ırk, din, dil, kültür, tarih, toprak– doldurabileceği boş bir alana dönüşür. Sizi ulusunuzun bir parçası kılan şey nedir? Bu soruyu cevaplamanıza gerek yok: Beğenseniz de beğenmeseniz de bir ulus-devletin parçasısınız. Tabii böyle olmadığınız kabul edilmediği sürece ya da sınırda yaşamıyorsanız. Sınırdaki, yani kelimenin tam anlamıyla iki ülkenin, iki kültürün, dilin, cinsiyetin veya iki tarihin arasındaki çeperlerde yaşamıyorsanız... İşte dekolonyal sınır düşüncesi'nin bulunabileceği yer orasıdır.

Bir ulus olabilmek için, yukarıda belirttiğimiz niteliklerinden biri ya da birden fazlası uyarınca, ulusu oluşturan insanların olabildiğince birbirine benzemesi gerektiği kabul edilmiştir hep. Eğer bazıları farklı görünüyorsa, farklı bir dil konuşuyorsa, farklı bir dine mensupsa (hele de aynı dinin farklı bir mezhebine mensupsa), o zaman bu, siyaset kuramcısı Benedict Anderson'un tabiriyle, ulusun "hayalî cemaat"ine yönelik bir tehdit olarak değerlendirilir. Bu nedenle ulus-devletler, pek çok halkı, dili ve kültürü baskı altında tutmuştur ve tutmaktadır. Bir göçmen ulusu olan Amerika Bir-

leşik Devletleri, çoğunluğun nasıl tekleştirileceği sorununun çözülmesi bakımından ilginç bir örnek teşkil eder. Her şeyin başında, ABD'deki herkesin ortak bir noktası vardır, yani herkes oraya başka yerlerden gelen göçmenler ya da göçmenlerin çocuklarıdır – gerçi bu göçmenlik, tuhaftır ki, yeni gelenlere yer açmak için zorunlu göçe tâbi tutulan ya da yok edilen Amerikan yerlilerinin ilk uluslarına reva görülmez. İkincisi ise, çoğu ülkenin aksine, aslında daha çok eski hanedan imparatorluklarına benzer bir biçimde, ABD'nin kara kütlesi bile birleşik bir bütün oluşturmaz, başka ülkelere ve aradaki okyanuslara dağılmıştır. Toprakla, tarihle ve kültürle iç içe geçmiş geleneksel bağların olmayışı ve resmî bir dinsel kimliğin bulunmayışı nedeniyle (çünkü dinsel özgürlüğünü sağlamak için seküler bir devlet olarak kurulmuştur), ABD ulusal kimliğini siyasi ve ekonomik sistemi üstüne (demokrasi, serbest ticaret kapitalizmi), siyasi özgürlük iddiası üstüne, bayrağı üstüne ve komünistlerden Meksikalı göçmenlere kadar bunlara yönelik her türlü küresel “tehdit” üstüne inşa etmiştir. Bitmek bilmeyen düşmanlar silsilesi, bünyesindeki çeşitli halkların hep birden tehdit altında olma duygusunu yaşamasına, böylelikle de birbirine tutunmasına yarar.

Amerikan yaşamının ortak değerleri ve maddi tekbiçimliliği öyle bir boyuttadır ki, 1960'lardan beri azınlıkların, kendi kimliklerinin “farkını” ortaya koymalarına, böylelikle de her düzeyde topyekûn “bir” olmayı amaçlamamalarına müsaade etmiştir. Bu ikili, yani kısa çizgiyle ayrılan kimlikler, ırkın ve ırksal önyargıların ürettiği toplumsal farkların sürdüğünün göstergeleridir. 1980'lerden beri uygulanan neoliberal politikaların sonuçlarından biri olarak servet eşitsizliği durmadan artsa da, bu gelir farkı hiçbir zaman ulusal kimlik açısından bir sorun oluşturmamıştır. Geleneksel milliyetçi bakış açısından bakıldığında, Amerikalıların çoğunun

vatandaşlık durumlarıyla, ikametgâhlarıyla ve etnik çeşitlilik üzerinden tanımlanmaları haricinde ortak pek bir noktası olmamasına rağmen, ABD'nin ulusal kimliğinin yaratılmasına yaklaşımı gayet başarılı olmuştur. Belli türden çeşitliliğe müsaade eder ABD. Postkolonyal devletin hatası, ilk kez Alman filozof Johann Gottfried Herder'in geliştirdiği, Nazi Almanyası'nda devlet düzeyinde aşırı boyutlara varan romantik ulus anlayışını, bir ulusun inşa edilebileceği olası tek yol diye kabul etmesiydi: Ortak bir dile, tarihe, kültüre ve ırka sahip yekpare bir halk... Bu model, sömürge karşıtı hareketlerde yer alan halklar için de bir birliktelik duygusu ve bir ülkü yaratma doğrultusunda iyi işi gören bir ideal olmasına rağmen, bağımsızlığı kazandıktan sonra, devlet kontrolünü kullanarak bu ideali sabitlemeye ve başkalarına dayatmaya kalkışmak genelde felaketle sonuçlanmıştır. Postkolonyalizm, ulusun kavramsal yapısını durmadan eleştirmesine ve kuramsal olarak enternasyonalist bir tutum benimsemesine rağmen, bu durum onun bir dizi çağdaş kültürel milliyetçilik namına sahiplenilmesine (örneğin Çin'de ya da Hindistan'da) engel olmamıştır.

Hindistan'daki Hindutva hareketi, "altın çağ"ın sahiciliğine, "bir zamanların harika Hindistanı'na" dönmeyi amaçlayan bir ideolojiye ve bağımsızlıklarını elde etmek isteyen azınlıkların yaşadığı topraklara bağlılığına dayanan (Keşmir idari olarak Hindistan'a bağlıydı, evet ama yabancıların girmesine izin verilmeyen Kuzeydoğu Hindistan'ın büyük bir bölümünü oluşturan "yasak bölgeler" de), ayrıca 19. yüzyılın Alman otantiklik fikirlerinden çıkan ulusal homojenlik yanılsamalarının peşinden giden, en yeni ulusal hareketti. Böyle bir ilişki kurulmasını kabul etmiyorsanız, Hitler'in *Kavgam*'ının yeni baskılarına neden Kuzey Hindistan'ın sokak tezgâhlarında rastlandığını sorabilirsiniz. Hakiki Hintlik arayışı, etnik olarak saf bir Hindu ulusunu, *Hindu Rashtra*'yı

hayata geçirip Müslümanlar ya da Hristiyanlar gibi azınlıkları ortadan kaldıracak ya da dışlayacak, Dalitler (dokunulmazlar) ile Adivasileri (kabileler) kastın değişmez ırk hiyerarşisine oturarak düzelterek proje, bugün BJP (Hindistan Halk Partisi) hükümeti kılığında iktidara gelmiştir. Hindutva hareketi, komşu Sri Lanka'nın tarihini taklit eder. Sri Lanka, S.W.R.D. Bandaranaike'nin 1956'da genel seçimleri kazanmasının ardından (artık mağlup) Tamil azınlığına karşı başlatılan, "sadece Seylanca" [konuş] hareketinin ateşlediği otuz yıllık bir iç savaşıla çalkalanmıştır. Batı'dakiler Batılı demokrasi sisteminin, dünyanın her ülkesine uygulanabilecek en iyi sistem olması gerektiğini kabul etmiştir hep. Ancak sınırları belli, farklı etnik grupların bulunduğu ve bunlardan birinin çoğunluğu oluşturduğu Sri Lanka gibi ülkelerde, demokrasi kitlesel bir tiranlık ve istibdat biçimine dönüşebilir. Böyle ülkelerde azınlık, çoğunluk onları ezmeye karar verdiğinde, bu zulme karşı siyaseten kullanabilecekleri meşru direniş araçlarından yoksundur.

Bu baskıcı milliyetçi projelerin illa da içeriden üretilmeleri gerekmez. Zira Benedict Anderson'un dediğı gibi milliyetçilik, genelde ülkeyi terk edenlerin, huzurlu ve rahat bir sürgünde, geçmişe dair idealize edilmiş anılarında yaşattıkları müstakbel tasarılarını coşkuyla finanse edenlerin yarattığı bir şeydir. Bir ülkenin sınırları dışındaki diasporanın varlığı mıdır ulusu yaratan? Bu nostaljik kültürel kurgular, küreselleşmenin etkilerinden biridir ve çok uzaktan, artık o ulusun günlük gerçeklikleriyle asla karşılaşmayan kişilerce yaratılırlar. Idealize edilmiş geçmiş ile bu geçmişin günümüzde devletler ve sivil toplum örgütleri tarafından şiddetle üretilmesi arasındaki bağ, ülke dışındakilerden gelen paralarla kurulur. Böyle bütüncül ulus anlayışlarının neredeyse kaçınılmaz olarak yarattığı ırkçılık ve hoşgörüsüzlük, postkolonyal düşünürlerin ulusu farklı bir biçimde ele almalarına

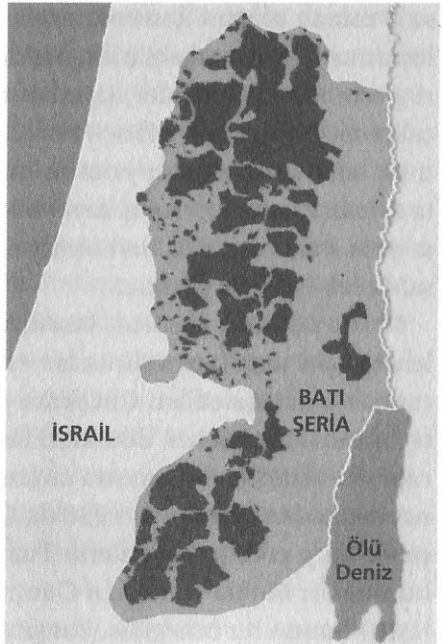
sebebiyet vermiştir. Bu düşünürler, ulusa dair başka anlayışlar sunmak için, işe ulusun idealize edilmiş bir versiyonuyla değil de gerçekte nasıl olduğuyla başlarlar. Yani içinde çoğu zaman birçok dilin, etnisitenin ve dinin yer aldığı, sınırlarda ve çeperlerde devasa bir insan çeşitliğinin yaşadığı bir ülke olarak bakarlar ona. Hint eleştirmen Leela Gandhi'nin iddia ettiği gibi, ulusun farklı topluluk biçimlerine sahip olabileceği tasavvur edilebilir, edilmiştir de. Postkolonyal ulus, kimliğini halkından almak zorunda değildir. Kentler, bu konuda çok daha yapıcı bir imkân sunar. Dünyanın en büyük kentleri, tipik olarak en büyük insan çeşitliliğine sahip kentlerdir. Mesela Londra ya da New York'ta farklı dinlere mensup ya da farklı etnik kökenlere sahip insanlar, birbirleriyle uyum içinde geçinip giderler. Ulus-devletler için durum neden bu denli farklı olsun ki?

Ulus düşüncesi ve ulus ideali genelde bir kadın olarak tasavvur edilir ve milliyetçiliğin ideolojisi genelde ulusun dayandığı esas kimliği, patriyarkal ve idealize edilmiş bir kadınlık imgesiyle süsler. Rabindranath Tagore'un *Ghore Baire* [Yuva ve Dünya, 1916] romanında eleştirel bir bakışla işlenen bir inşadır bu. Durum bu olunca, kadınların fiilen bir ulusu da olamaz: Virginia Woolf'un da 1938'de dediği gibi, "Bir kadın olarak, ülkem bütün dünyadır". 20. yüzyıl boyunca kadınlar, çeşitli topluluklar ve uluslararası örgütler kurarak patriyarkal milliyetçiliğe direnmişlerdir. 1917'de Rus çarını deviren ayaklanma, Dünya Kadınlar Günü'nde düzenlenen gösterilerle başlamıştır. Kadınların oy hakkını savunan büyük İngiliz süfrajette Sylvia Pankhurst, 1920'de Moskova'da düzenlenen Birinci Uluslararası İşçi Kadınlar Kongresi'ne katılmıştı. Homojen ulus, devlet emperyalizminin ideali olduğu gibi aynı zamanda patriyarkal bir idealdir. Sömürgecinin ya da ulusun baskılarına direnmek en iyi haliyle onun yasaklayıcı sınırlarını delip ötesine uzanmakla başlayabile-

ceği için, ulusötesi hareketler ile direniş hareketleri arasındaki ilişkiler, 19. yüzyılının sonundan bu yana patriyarkal milliyetçiliğe ve emperyalizme yönelik en etkili mücadeleler arasında olmuştur.

Bazı uluslar, kimi parçalarını ortadan kaldırmaya çalışırken, bazıları ise kendilerini o parçalara dayanarak icat ederler. Mesela Endonezya; Hollandalılar, Japonlar ve Cavalılar tarafından bu ulusu bugün halen parçalanma tehlikesiyle baş başa bırakan, kontrol altına alınamaz bir etnik çeşitlilikten yaratılmıştır. Başka uluslar ise her gün parçalar halinde yaşar ve ölürler. 1993 Oslo Mutabakatı'nın ardından çizilen Filistin haritası parçalı bulutlu bir gecedeki gökyüzü gibi görünür. Yıldızlar arasında boşluk olmasına ve Endonezya'nın binlerce adasının arasında deniz olmasına rağmen, Filistin haritasındaki o yıldızların arasında askerî kontrol noktaları ve İsrail'in kontrolündeki araziler yer alır. 1993'ten sonra İsrail, Batı Şeria'da İsraili nüfusunu artırmak, Ürdün'den alınan topraklarda hak iddia etmek ve bağımsız bir Filistin devletinin asla kurulmamasını garanti altına almak için, Batı Şeria'nın her yanında yasadışı yollarla Yahudi yerleşimleri kurdu.

Her geçen gün daha da parça parça edilen İşgal Altındaki Filis-



1993 Oslo Mütabakatı sonrası Filistin toprakları.

tin Toprakları, gerçekten de bir ulusa, bir devlete, bir vatana dönüşebilir mi? Bu haritaya baktığınızda, eski sömürge rejiminin haritalarını görürsünüz aslında: Apartheid rejimi sırasında siyah Güney Afrikalılara ayrılan küçücük, sözümona bağımsız anavatanları, yani Bantustanları görürsünüz. Son kertede, çok uzun bir zaman alacak olsa da, Batı Şeria'nın il-hakı, önünde sonunda İsrail'in Filistinlileri vatandaş olarak bünyelerine katmalarıyla sonuçlanacaktır. Ne de olsa tarih, aynı yerde yaşayan insanlar arasına sokulan sahte ayrımların daima, öyle ya da böyle, ortadan kalkacağını söyler.

Duvar

Ulus-devletler birbirine bağlı sınırlara dayanırlar: Sınır demek, ulus-devlet demektir. Eğer sınırlar açık, geçirgen olursa o zaman ulusun kontrolü sağlanamaz. Ulusun mensupları sınırın dışına çıkabilirler, başkaları yasadışı yollarla içeri girebilirler: göçmenler, sığınmacılar, istenmeyenler. Gerçekte modern devlet, bilinçli bir çelişkiyle hareket eder: Katı bir sınır kontrolünün yanında bir hoşgörü de vardır, hat-ta zaman zaman sessiz bir davet bile söz konusudur; yasadışı göçe, yani hiçbir hakları olmayan ve daha az ücretle çalışabilecek işçilerin göçüne...

Duvar iki türlü iş görür. İnsanların içeriye girmesini ön-lemek için tasarlanan duvarlar vardır: Moğolları dışarıda tutmak için inşa edilen Çin Seddi gibi. Romalıların, Piktleri dışarıda tutmak için diktikleri Hadrian Duvarı ya da Pencap'taki Leia'dan Maharaştra sınırındaki Burhanpur'un güneyine kadar uzanan ve 1930'da Gandhi'nin Tuz Yürüyüşü'yle karşı çıktığı, İngilizlerin Tuz Vergisi'ni dayatmak için kurdukları Büyük Hindistan Gümrük Hattı da (Tuz Vergisi Hattı) bunun bir örneğidir. Tavşanların göçünü ve çalınmış Aborijin çocuklarının evlerine geri dönmesini engellemek

için Avustralya'da kurulan tavşan iti. Son olarak da ABD-Meksika sınırında Meksikalı ve diğeri göçmeleri dışarıda tutmak için 2006'da inşası başlayan duvar.

Bunlar bütün kırsal alan boyunca uzanan ya da şehirlerin arasında zikzak dokuyan duvarlardır; insanları ve şeyleri dışarıda tutmak için inşa edilen sınır duvarlarıdır. Liberalizmin sınırlarıdır bunlar aslında. Devleti korumak için dikilmişlerdir.

Duvarlar lkeler kadar şehirleri de birbirinden ayırabilir. İnsanları içeride tutmak için inşa edilen Berlin Duvarı ya da Kıbrışlıları birbirinden ayırmak için Lefkoşa'nın içinden geçen Yeşil Hat mesela. Kimi zaman da şehirler duvarlarla çevrilir, başta da Birinci Dünya ile nc Dünya arasında doğrudan temas kurulabilecek baskı noktalarında. Kuzey Afrika'daki iki İspanyol sömürgesi, Ceuta ile Melilla bunun örnekleridir. Karayipler'deki Martinik gibi onlar da Avrupa Birliğı'nin üyesidirler. AB'den gelen paralarla bu iki şehrin etrafı  metrelik tel örgülerle çevrilmiştir, üstünde çift taraflı dikenli tel ve elektronik sensörler vardır, ayrıca kızılötesi kameralarla sınır sürekli gözlenir. Yine de Fas'tan, Ceza-yir'den ve özellikle de Batı Afrika'dan gelen göçmenler içeriye girmek için tel örgülere tırmanır. İlerinde çok sayıda yalnız ocuk vardır. Dikenli tellere takılıp hayatını tehlikeye atmak istemeyenler, büyük miktarlarda para ödeyip *patera* denen derme çatma botlarla İspanya'ya doğru dokuz millik korkutucu bir deniz yolculuğuna çıkararak hayatlarını riske atarlar. Libya'ya da gidebilirler ve Malta'ya geçmek ya da Lampedusa gibi yakındaki adalardan birine gitmek için para öderler. Bu sırada kaçının boğulduğunu kimse bilmiyor, ama her yıl sayıları binlerle ifade ediliyor.

şehirlerin etrafından dolanarak Filistinlilerin tarlalarından geçen ve yasadışı İsraili yerleşimcileri Filistinlilerden ayıran Batı şeria'daki Ayrım Duvarı, Filistinlileri kendilerine ayrı-

lan bölgede tutmak için olduğu kadar onları yasadışı yerleşimlerden ve 1948'in İsrail devletinden uzak tutmak için de tasarlanmıştı. Hristiyanlar her Noel'de "Ey küçük Beytullahim kenti" ilahisini söylerken –"Nasıl da kıpırdamadan yatışını görüyoruz hâlâ/Derin ve rüyasız uykunun üstünden/Yıldızlar sessizce geçip giderken"– ve kent milyonlarca Noel kartpostalında masalsı bir yer olarak resmedilirken, aslında gerçek Beytullahim kasabası sekiz-dokuz metrelik kocaman bir duvarla çevrilidir ve tek bir girişi olan bu yer, hem bir gettoya hem de bir açık hava hapishanesine dönüşmüş durumdadır. İsa'nın doğduğuna inanılan Yemlik Meydanı yakınlarındaki Caritas Sokağı'na inşa edilen ve doğrudan bu duvara bakan, İngiliz sokak sanatçısı Banksy'nin Walled-Off Oteli, taşı tam da gedigine koyar. Yine de Beytullahim'in "yeryüzündeki en az Noelimsi yer" olduğunu belirten Banksy bile 2017'nin Aralık ayında otelinin hemen dışında, yönetmen Danny Boyle'un "Alter-nativity"sini çekmesine yardım edebilmişti: Filmde, mahallenin Filistinli çocuklarının sahte karlar altında Jingle Bells söylediğini görürüz, ama o sırada heybetli gri beton duvar onların hemen arkasında belli belirsiz gözükmetedir.

Touch of evil*

Nispeten müreffeh sayılabilecek Meksika'nın Tijuana şehri, bu refahını sınır kenti olmasına borçludur. Avenida Revolucion gibi upuzun bulvarlara ABD'nin her yerinde rastlanabilir. Bir tek renkleri ele verir burayı: Kaliforniya'nın pastelimsi renklerine karşın burada bir renk cümbüşü yaşanır. Ana kavşakta, Sara mağazasının sarı ve kırmızıları Lobster

(*) Başlık, Orson Welles'in 1958 tarihli filminden geliyor. Film Meksika ve ABD'nin sınır bölgelerinde geçiyor; ırklararası gerilimler, yolsuzluğa bulaşmış polisler, sınır ve kişisel adalet konuları işleniyor – ç.n.

Club'ın gök mavisine, o da Le Drug Store'un pembe ve kırmızısının tam karşısındaki Bar, Grill, Dance'in ışıltılı moruna bakar. İspanyolca hariç her dil iş görür burada; içi dışına çıkmış bir kenttir bu. Kentin dışında, geç saatlerde, genç erkekler, yani müstakbel göçmenler Levy Nehri'nin kenarında toplanırlar. Sınıra bir duvar inşa edeceğini vaat eden ABD Başkanı Trump, bu vaadiyle Meksika'dan gelen yasadışı göçmenlere yönelik sert önlemler alan bir başkan olarak tanınmıştır, ancak bu meseleye odaklanan ilk ABD başkanı o değildi. Gatekeeper Operasyonu,* Başkan Bill Clinton'ın buluşuydu ve bir süre Meksikalıları dışarıda tutmakta başarı olduğu iddia edildi; kapalı kapıları, o günlerde kullanılan tabirle (langirt oyununa atıfla) bir Banzai Run** yaratmıştı adeta. Göçmenler, sınır kontrolünden kaçmak için dosdoğru otobana dalıyorlardı. Bu o kadar tehlikeli bir işti ki nöbetçiler onların peşinden gidemiyordu. Bunu yapmayanlar ise Teksas'taki yerel devriyeler tarafından yakalanmayı ve ölümle tehdit edilip tartaklanmayı göze alıyorlardı. Onlar bir zamanlar Meksika'nın parçası olan ve 1845'te ABD'nin ilhak ettiği topraklara girmeye çalışan insanlardı, insanlardır; şimdiyse o topraklara sokulmuyorlar. Sınırın en yoğun bölümüne ise İmparatorluk Plajı deniyor.

(*) Kaliforniya'daki Meksika sınırında ülkeye yasadışı göçü durdurmayı amaçlayan, sınırın askerileştirilmesine dayalı bir önlemdi – e.n.

(**) Banzai Run, 1988 yılında Williams tarafından üretilen bir langirt makinesidir. Oyuncunun aynı anda birçok oyun oynamasına olanak veren bir tasarıma sahiptir – e.n.

MELEZLİK

Devletler, halklar arasına her geçen gün daha fazla sınır koyal-
sa da sınırları aşan göçler daha önce görülmedik boyutla-
ra vardı ve dünyayı çoktan değiştirmeye başladı. Küresel-
leşmenin bu yönünün en bariz etkilerinden biri, kültürlerin
giderek daha heterojen ve çeşitli hale gelmesidir. Daha ön-
ce gördüğümüz gibi her bir kültürün tek bir organizma gi-
bi eşsiz, eksiksiz, tekbiçimli olması gerektiği düşünülüyor-
du eskiden; yabancı her unsur bertaraf edilmeliydi. Herkes,
eğer vatandaşı oldukları ülkenin kimliğini taşıyacaksa, aynı
dili konuşmalı, aynı dine inanmalı, aynı oyunları oynamalı,
aynı yemekleri yemeli ve aynı kültürel meraklara ve değ-
lere sahip olmalıydı. Bu özelliklerden birini komşu ülkeler-
le paylaştığınız takdirde, kendinizinkine farklı bir hava kat-
maya çalışırdınız, sözgelimi Amerikan İngilizcesi ile İngiliz
İngilizcesi –İrlandalı yazar George Bernard Shaw’a atfedil-
diği gibi, “ortak bir dille ayrılan iki ülke”– arasındaki fark-
ları vurgulardınız. Bu kültür birliği öteden beri hep bir ide-
aldi ama 1950’lerde ülke ülke gezip, bambaşka, sınırları be-
lirgin kültürel diyarlara girdiğinizi hissetmeniz gayet müm-

kündü. Hiç şüphesiz göç o zaman da vardı ama o sırada göçmenlerin baskın kültür içinde asimile edilecekleri varsayımı hâkimdi ve aslına bakılırsa bunu yapmak için pek çok göçmen ciddi çaba harcamıştı; kendileri için olmasa da bile en azından çocukları için yapmışlardı bunu. Aynısı ırk için de söylenebilir: Avustralya'da 1973 yılına kadar sadece beyazların ülkeye göçmen olarak gelmesine izin veriliyordu, hatta hükümet çapraz döllenme gibi öjenik yöntemleri kullanarak Aborijinleri beyazlara dönüştürmeye bile çalışmıştı. Bu düşüncelere ilk kez 1960'lı yıllarda açık açık karşı çıkılmaya başlandı. Bu konuda ABD'de Sivil Haklar hareketleri başı çekiyordu. Afrikalı-Amerikalılar, kendi siyasi hakları için mücadele verdikleri gibi ayrıca kendi kimlikleri ve kültürel değerlerinin tanınması için de gösteriler düzenliyorlardı. Bu hareketler, beyazların kültürel değerleri içinde asimile olmayı reddettikleri ve Siyahlık'ın bir güzellik ikonuna dönüşmesinde ve "Afrikalı"nın "Amerikalı"dan önce geldiği Afrikalı-Amerikalı teriminin kullanılmaya başlanmasında da görülebileceği gibi, hiyerarşilerin altüst edilmesini talep ediyorlardı. Bunlar, sonradan kültürel melezlik olarak tanınacak ilk hareketlerdi.

Yine de kendi başına ele alındığında, kültürel melezlik fikri, W.E.B. Du Bois'nın daha önce bahsettiğimiz "ikili bilinç" kavramının bir uzantısı olarak görülebilir. Du Bois'nın yazdığı bağlam dahilinde ikili bilinç, Afrikalı-Amerikalı bireyin, yaşadığı toplumda çekmek zorunda kaldığı bir cefaydı. Öte yandan daha olumlu bir yerden yaklaştığımızda, bu yıkıcı diyalektiğin, insanların ruhsal durumları bakımından acı verici olduğunu kabul etsek de tarihsel olarak aynı zamanda Birleşik Devletler'deki Afrikalı-Amerikalıların olağanüstü kültürel yaratıcılıklarının temelini oluşturduğunu da söyleyebiliriz. Afrikalı-Amerikalılar kendi iradeleriyle bu olumsuz durumu olumlu bir duruma dönüştürdüler. Afrika'nın

kültürel mirasını kullanarak Birleşik Devletler’de karşılaştıkları Avrupa kültürünün unsurlarını kendilerine uyarlayıp dönüştürdüler. Bu uyarlama hiçbir yerde müzik alanında olduğu kadar bariz değildir. Afrikalı-Amerikalı pek çok müzik türü, yani blues, funk, hip-hop, house, caz, R&B, rag-time, rap, rock, soul gibi müzik türleri, Batı ve Güney Afrika’nın dans ve halk müziklerinin çokritimli yapılarını, İngiliz ve İrlanda halk müziğinin öğeleriyle, müzikhol şarkılarıyla, yeni enstrümanlar ve kayıt teknolojileriyle ve daha başka başka şeylerle harmanlayarak kullanmalarından türemiş ve bu sayede kendine özgü Afrikalı-Amerikalı müzik türleri ortaya çıkmıştır. Afrikalı-Amerikalı müziğinin bir saha olarak değerlendirilmesi, farklı kültürel unsurları tek başına, ayrıksı gelenekler olarak tecrit etmek yerine, onları hep birlikte harmanlamanın yaratıcı potansiyeline ışık tutar.

Afrikalı-Amerikalı müziğinin sunduğu kültür örneğinde, dışlayıcı milliyetçiliğin yeni kimlik biçimleri yaratma rüyalarındaki özgün ve “otantik” saf formların yerini karışımlar alır. ABD’de 19. yüzyıldan itibaren bunlar olup biterken, sömürgecilik ve göçmenliğin, dünyanın başka yerlerinde farklı kültürlerin harmanlanmasıyla yeni yaratıcı biçimler ortaya çıkardığını ve ortaya çıkarmaya devam ettiğini postkolonyal eleştirmenler de saptamışlardır (bunun akademideki yansıması da üniversitelerin bağımsız alanlara ayrılması yerine disiplinlerarası çalışmaların ön plana çıkarılmasıdır). Milliyetçi kültür idealinin çelişkisi, ona eşlik eden sömürge imparatorluğu hayalinin ulusal kültürü tektip hale getirmekten çok, onu sürekli olarak daha da çeşitlendirici bir etkiye sahip olmasından kaynaklanır: “İkirciklik,” diyordu Frantz Fanon 1952’de, “sömürge durumuna içkin bir şeydir”. Hint eleştirmen Homi K. Bhabha’nın 1980’li yıllarda yayımladığı makaleler, Hindistan’daki İngilizlerin Hint kültürünün çeşitliliğiyle karşılaştıklarında tekrar tekrar kendi kültürel de-

ğerlerinin dönüşümünü tecrübe ettiklerini gösterir. Bunun ardından Bhabha, Hint yazar Salman Rushdie'yle beraber, bunun kendi dönemlerinde Londra'da tersi istikamette nasıl gerçekleştiğini göstermişti: Göçmenler, kendi evinde, İngiliz kültüründe köklü değişikliklere sebep oluyorlardı. "Melezlik" [hybridity] terimini kullanıyorlardı. Bu aslında iki farklı bitki türünün çapraz döllenmesini ifade etmek için kullanılan teknik bir terimdi; daha sonra 19. yüzyılda, karışık dilleri ifade etmek üzere filologlar tarafından kullanıldı; oradan da, sözde insan ırkları arasındaki çapraz üremenin etkilerini ifade etmek üzere ırk kuramlarına geçti. Bhabha bu terimi ikirciklik kavramına yakın bir anlamda kullanıyor ve farklı kültürlerin tarihsel olarak birbirine karışmasını ifade ederken, bunun tam anlamıyla bir füzyon süreci olmadığını, yani farklı öğelerin birbiri içerisinde erimeğini vurguluyordu. O daha çok kültürel olarak çevrilemezlik anlarıyla, farklı kültürlerin birbiriyle çarpışan ve birbirine ters düşen uyumsuz öğeleriyle ilgileniyordu: Tam da o sırada, Rushdie'nin sözleriyle, "yeniliğin dünyaya girdiği"ni belirtiyordu. "Creolite" [Kreollük] ve "muğlaklık" terimlerini kullanan Martinikli şair Édouard Glissant'ta da benzer bir bakış açısıyla karşılaşırız. Kendisi 1930'lu yıllarda iki şair ve siyaset adamı, Martinikli Aimé Césaire ile Senagalli Léopold Senghor'un ortaya attıkları *Négritude* hareketinin özcülüğü olarak gördüğü şeye karşılık, Karayip kültürünün çeşitliliğini, açıklığını ve üretici karşılıklı ilişkiler ağını ifade etmek için kullanıyordu bu terimleri. Başka bir deyişle melezlik, uyumsuz öğelerin çatışmasından bütünüyle yeni biçimlerin doğduğu bir kültürel yaratıcılık teorisidir.

Bu pratiğin yaratıcı niteliklerini ilk kez ele alan kişi, 1940'ta *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*'ı yayımlayan Kübalı antropolog Fernando Ortiz'dir. Ortiz kitabında o dönemin sosyolojisinde göçmenler için kullanılan standart-

laşmış kültürleşme ya da kültürel asimilasyon kavramlarına karşıt olarak geliştirdiği “karşılıklı kültürleşme” süreçlerini ele alır. Ortiz, Küba’daki tütün ve şeker fabrikalarından çıkan ürünleri üreten emeğin sahibi olan Afrikalı kölelerin yarattıklarının, eski ve yeni dünyaların kültürlerini dönüştürerek, siyahlar ile beyazlar (tütün/şeker, Afrikalı/İspanyol) arasındaki farklı unsurların birbirleriyle ilişkilerinde karşıt bir diyalektiği türeten yerel bir kültürün doğmasına vesile olduğundan bahseder. Bu harikulade kitabında Ortiz, Karayip yerlilerinin İspanyollarla ilk karşılaşmalarında onlara puro armağan etmeleri sayesinde bütün dünyadaki sosyal pratikleri nasıl kökten değiştirdiklerini gösterir. Ona göre bu armağanın ikili doğasında radikal bir şey gizlidir: “Bir puro-nun üretiminde, ateşinde ve döne döne yükselen dumanında her zaman devrimci bir şey vardı; baskılara karşı bir tür başkaldırı, düşlerin mavisine doğru uzanan şiddetli bir alev ve özgürleştirici bir kaçıştı.”

Çağdaşlarının aksine Ortiz daima Küba kültüründeki Afrikalı unsurları, başta ABD’deki müzik üretiminde olduğu gibi siyahların beyazlarla karışma biçimlerini ön plana çıkarmaya önem vermiştir. Farklı kültürlerden gelen öğelerin pratikte nasıl melezeleştiğini görmek için günümüze daha yakın bir örneğe, Cezayir’in Rai müziğine bakalım.

Rai müziği ve İslâmi toplumsal uzam

Cezayir Bağımsızlık Savaşı’nda yaşanan travmatik olayların ardından 1970’lerde rai müziğinin ortaya çıkışı bilhassa umut verici bir olaydı. Bağımsızlık savaşı sırasında ülkenin her yanında erkek, kadın ve çocuklar işkence görmüştü. Fransızların 19. yüzyılda acımasız askerî fetihleriyle sahip oldukları imtiyazları korumak, asla boyun eğdiremedikleri yerel halkların topraklarındaki işgallerini sürdürmek için

giriştikleri nafile savaşta bir buçuk milyon Cezayirli ldrlmşt. Rai müziği genelde ham, sert ve kaba (*trab*) bir müzik olarak anılıyordu; onun için ayrıca isyankâr, cretkr ve tutkulu olduğu da söyleniyordu. şarkıcıların kendilerini ritme kaptırıp gitmeleri, rai müziğine o eşsiz harekete geçirici ateşini kazandırıyor. Rai müziği, postkolonyal durumun birbirini tutmayan koşullarının ürünü olarak tanımlanıyor, onun kendini durmadan çelişkili bir biçimde tekrarlayan tehlikeli çatlaklarda doğduğu söyleniyordu. Etnomzikolog Philip V. Bohlman, rai müziğini şöyle tarif eder:

Halk müzisyenleri şarkılarını siyaseten çok güçlü kurumlara karşı söylüyor ama buna rağmen eski sömürgeci uluslarla, özellikle de Paris ve Londra’daki müzik endüstrisiyle ilişkilerinde bağımlı durumdalar. Halkın müziği, sesi olmayanları harekete geçirir, ama bu sessiz kitleler, seslerini daha fazla duyurmak için İşlm’a döndüklerinde, aynı anda [hem İşlm’ı hem de] halkın müziğini kucaklayamazlar. Halkın müziği, geleneğin çeperlerinden süzülerek Kuzey Afrika metropollerine geliyor, ama kentlerin merkezindeki kamusal alana girmek için geçmişi feda etmek zorunda kalıyor.

Rai hep hareketli bir müziktir; işlevi ve meknları, enstrümanları ve dinleyicileri değiştikçe kendisi de değişti. Genelde gelişigüzel bir biçimde üretilen ve ihtiyaçlar doğrultusunda kolayca kendini dönüştürebilen bir müziktir. Doğalamaya izin veren karakteri hiçbir zaman sabit kalmamasını sağlar; her zaman esnektir ve yeni aykırı ögeleri bünyesine katmanın bir yolunu bulur.

Rai müziği Cezayir Bağımsızlık Savaşı’nın (1962) ardından yaşanan nüfus patlamasıyla ortaya çıkan ilk kuşağın içinde doğdu. Sahraoui, Fadela ve Cheb Khaled gibi şarkıcıların 1970’lerin sonunda hareketli rai müziklerini icra etme-

ye başlamalarıyla birlikte kendini buldu. Onların müziği kısmen Batılı rock müziğinin *sound* ve ritimlerinden ilham almıştı, ama bir yandan da etkileyici ifade biçimleriyle reggae ve Afrikalı-Amerikalıların blues müziğini andırıyordu. Rai müziğinin ortaya çıkışı ayrıca Cezayirlilerin kentlere göçüyle de alakalıydı ve bu bakımdan modernitenin, haklarından mahrum kalmış insanlar üstündeki ekonomik yaptırımlarını simgeleyen senkretik bir müzik türünün ortaya çıkışını gösteriyordu. Farklı müzik türlerini kaynaştırma, sentezleme ya da iç içe geçirme meselesinden daha fazlasıydı bu aslında. İnsanlar ve kültürler, sermaye gibi, engellere takılmadan ve değişmeden hareket etmezler. Rai müziği tekboyutlu bir süreçten çıkmadı; aksine Cezayir toplumdaki üretimi ve tüketiminin her aşamasında çatışmalı ilişkilerin tarihinin doğrudan bir parçasıydı. Bu bakımdan rai, modernitenin kuvvetleri ile kültürlerin karmaşık ilişkileri hakkında düşünmeyi sağlayan daha geniş bir metafor olarak da kullanılabilir.

Bir müzik türü olarak rai, esasında Cezayir'in batısındaki kozmopolit liman şehri Vahran'da (Oran), bağımsızlığın hemen ardından ilk örneklerini vermeye başladı. Burada kaba-relerde ya da düğünlerde şarkı söyleyen genç *chebler* (Cheikh Meftah ve Cheikh Djelloul Remchaoui gibi erkek şarkıcılar) ya da *chabalar* (kadın şarkıcılar), içinde bulundukları siyasi ve kültürel ortam hakkında gerçekten samimi şarkı sözleri içeren yeni şarkılar icra ediyordu. Bu şarkıcılara *cheb/chaba* denmesi ya da onların kendilerini böyle adlandırması, geleneksel şarkıcılardan farklı olduklarına işaret ediyor ve onların genç dinleyicilerine, alt sınıflardan geldiklerini ve sanatsal statülerini ortaya koyarak yeni ve modern bir müzik icra ettiklerini bildiriyordu.

Rai müziği, 1930'lu yıllardan sonra şehirlerde ortaya çıkmaya başlayan en yeni *vahrânî* müziğine dayanıyordu. Esasında *vahrânî* müziği de Fas işçi sınıfından zanaatkârların

icra ettiği yerel bir şarkılı şiir geleneği olan *malh n* ile Müslüman İspanya'daki Endülüs'te doğup Kuzey Afrika'nın kla-sikleşen kent müziği *end l sten* gelir. *Vahr n * müziği çok-tan geleneksel Arap müziğini topluca üretilen modern müziğe ve elektronik enstrümanlara, en başta da akordeona uy-gun hale getirmek için değiştirmeye başlamıştı. Bu bakı-mdan Fas'ın (*şabi*) ve Mısır'ın (başta da "Doğu'nun Yıldızı", Kevkeb el-şark diye anılan  mm  Gülsüm) dans ve düğün müziklerinden de yoğun biçimde etkilenmişti. Bütün bun-lar Batılı rock, disko ve caz müziğiyle, ayrıca Batı Afrika müziği ve Latin Amerika ve Bollywood gibi daha uzak yerlerin şarkılarıyla harmanlanıyordu. Esin kaynağı konusunda sı-nır tanıımıyordu.

Müzikal olarak rai, Bedevi geleneğinde *şıh*ların söylediği şarkıları da, dahası bağımsızlıktan önce Cezayir'in meyha-neleri ve genelevlerinin erkek mekânlarına hitap eden, ayrı-
ca düğünlere, şölenlere, hatta dinî bayramlara da katılan ay-kırı kadın şarkıcıların, yani *şıh*ların şarkılarını da kısmen benimsemiştir. Genelde "Rai Kraliçesi" diye anılan muhte-şem Cheikha Remitti, isminden de anlaşılabileceği gibi, ka-riyerine bir *şıha* olarak başlamış ve ruhen hep öyle kalmış-tır. Öte yandan kadın rai şarkıcılarından bazıları kariyerle-rine sünnet düğünü ya da düğünlerin öncesindeki *mendiler* gibi sadece kadınların katıldığı etkinliklerde hem ilahi hem de halk şarkıları söyleyen kadın ozan, yani *meddaha* olarak başlıyorlardı. Rai şarkıcıları ilk başlarda yerel akustik müzik aletlerini, ud gibi telli sazları; *geşbe* ve ney gibi nefesli  alđı-ları; bendir, *gallal* (sitar), *karkabu*, darbuka, *tbal* ve *tbila* gi-bi vurmali  alđıları ve bunların yanında keman, akordeon ve trompet gibi müzik aletlerini kullanıyorlardı. Bununla bir-likte daha baştan beri Kada ve Baba Kardeşler gibi bazı m -zisyenler, repertuarlarını Batılı elektronik  alđılara uyarla-yıp "elektronik" rai müziği icra ediyorlardı. Dil düzeyinde

de benzer bir durum söz konusuydu; rai şarkılarında yerel lehçe kullanılıyordu, ama bu, İspanyolca, Fransızca ve İbranice'nin yerel lehçelerinden alınma, sokak dilini andıran sözlerle dolu bir lehçeydi.

Rai müziğinin ortaya çıkışına teknolojik değişimlerin etkisi de olmuştu aslında. Öyle ki rai müziğinin modern biçimi, plak teknolojisinin sona ermesinden sonra yerel kaset endüstrisinin ihtiyaçlarına cevaben ortaya çıktı. Kasetin icadı sayesinde yerli girişimciler ilk defa müzik üretiminin kontrolünü ele geçirdiler. Nitekim rai müziğinin uluslararası başarısının arkasında büyük oranda önce Cezayir, ardından Fransa'da faaliyet gösteren ve kayıt stüdyolarını kendi ihtiyaç ve tercihleri doğrultusunda etkileyebilen prodüktörler ve simsarlar vardı. Bu üretim çarklarının dışında asla “özgün” bir müzik olmadı rai; Cezayir dışında, en başta da Fas ve Fransa'daki radyo istasyonlarında günden güne daha fazla çalındıkça gelişip büyüdü. Müziğin bu şekilde ticarileşmesi Cezayir'de eleştirilere neden olsa da bu yeni durum sayesinde rai müziği bağımsız bir tür ve güç olarak yükseldi ve Cezayir'in müzik ve toplumsal kültüründeki tabuları yıktı. Hem düz anlamıyla hem de mecazen, rai daima çokkanallı bir müzik türüydü.

“Rai” terimi aslında “kanı”, “bakış açısı”, “şeyleri görme biçimi” anlamına gelir; ayrıca “hedef” anlamı da vardır. Kendi bakış açılarını, kendi yıkıcı güç istencini ifade etmesi bakımından rai müziği, postkolonyal ve dekolonyal bakış açılarının temelinde bulunan niteliklerin pek çoğunu bünyesinde barındırır. Çeperlerde yaşamak zorunda kalanların, yoksulluktan, kötü barınma koşullarından ve işsizlikten mustarip göçmenlerin kendilerini ifade etme biçimi olarak ortaya çıkan rai müzik kültürü, bu kenarda kıyıda kalmışlığın sesi olmaktan çıkıp hızla Cezayir toplumunun içinde bulunduğu hayat şartlarını anlatan gençlerin en temel ifade aracı-

na dönüşmüştür. Rai müziğinin daha önce asla ifade edilemeyenleri ifade etme aracı sunması, onun Cezayir ve Kuzey Afrika'nın dışına yayılma hızından belliydi. Çok kısa zamanda "halkın sesi" olarak anılmaya başladı. Rai müziğinin cazibesi, toplumsal hayatın uçlarında yaşayanların bakış açılarına göre tanınabilir ama dağınık öğeleri kitlesel olarak üretilen halk müziği türleri içinde yeniden bir araya getirmesinde yatıyordu. Rai şarkıcıları çok geniş kültürel formlardan yararlanıyordu; kutsal, seküler, klasik ve popüler olanı birbiriyle harmanlayıp onları alışıldık bağlamlarından çıkarıp yeni bir kültürel ifade biçimine dönüştürerek sunuyorlardı. Rai şarkıcıları, kendiliğinden gelişen bir yaratıcılığı ve inceliği mümkün kılan çeşit çeşit kültürel koddan yararlanmaları sayesinde, içinde yaşadıkları toplumla kurdukları aykırı ve ikircikli ilişkilerini ifade edebiliyordu. Bu öyle bir toplumdur ki bir yandan ekonomik olarak hızla değişirken bir yandan da katı toplumsal yapılar arasında sıkışmıştı. Rai, geleneksel İslâmi değerlerin modern yorumları ile Müslüman toplumların tarihsel değişimin kuvvetlerine karşı gösterdikleri geleneksel uyum ve direnç halleri arasında son derece çatışmalı bir alanda varlık gösteriyordu.

Rai müziğinin açıkça siyasi ya da ideolojik bir tutumun sözcülüğünü üstlenmesi onun açısından zorunlu değildi. Daha ziyade Cezayir toplumu içerisinde kendilerini parçalanma noktalarında ya da toplumca makbul görülen pratiklerin dışında bulan kişilerin duygusal ifadelerini yansıtıyordu. Rai müziğinin popülerliğinin arkasında, insanların, en başta da *hittistlerin* ("duvara yaslananlar"), yani genelde gündelik hayatları işsizlikle, can sıkıntısıyla geçen ve devletten ümidi kesmiş kişilerin hemen özdeşlik kurabildikleri kimlikleri sunması yatıyordu. Siyaset açısından bakıldığında, birçok postkolonyal kültür biçimi gibi rai müziği de en başta sorunları ve hayat şartlarını dile getirmekle ilgileni-

yordu, yani herhangi bir meselenin çözüme kavuşturulmasından önce yapılması gereken ilk işi yapıyordu.

Bunun gibi melez bir müzik türü, günümüzün toplumsal problemleri, toplumsal çelişkileri hakkında bir şeyler söyler: Siyaset yapma biçimi kendini ifade edişinde yatar, hatta ifade edilemeyen varlık ya da yokluk hallerini ifade edişinde yatar – acil çözümler sunmaz, hatta doğrudan doğruya hiçbir çözüm önermez belki de. Bizzat postkolonyalizm gibi çözüm önerileri sunmadan önce itirazları ya da sorunları sıralar ve dinleyicisine, Homi K. Bhabha'nın tabiriyle, “üçüncü” uzamı, yani halihazırda düşünülmüş olanın dışına çıkıp kendi yeni anlamlarını geliştirip yorumlama imkânı sunar. Anlamı tam olarak olgunlaşmış biçimde sunmak gibi bir görev üstlenmez; daha ziyade diyalog sürecinde yeni anlamlar yaratılmasına ve bunların ifade edilmesine önayak olur. Rai, artık bağdaşık bir toplum oluşturmayan, değişen, parçalanan bir toplumsal ortamda ham, sert ve kaba olanı, toplumsal ve cinsel gerilimleri ifade ettiği için saygısızlıkla, siyasetinin muğlaklığıyla ve tabii ki küfürlü dili nedeniyle sık sık eleştirilmiştir. Bu nedenle rai, icracıları kadar dinleyenleri üstündeki yıkıcı, sarsıcı etkileri yüzünden, yani tam da adını koyduğu etkileri ürettiği için eleştirilmiş ya da takdir edilmiştir.

الغضب الراي ، جعلتني أغير طريقي. جعلتني أخسر منزلي

Kızgın rai, yolumu şaşırttı bana, yuvamı yıktı benim.

(Cheb Khaled, “Nti, nti”)

Rai açıkça, müzik açısından söylenirse, dile getirdiği toplumsal sorunların bazılarını kopyalayacak biçimde kendini ifade etme ve özdeşleşme biçimlerini teşvik eder. Bunu da bilhassa geleneksel şıhların repertuarından aldığı yıkıcı ödünclemeleri ticari Batı rock müziğinin elektronik sounduna yerleştirerek yapar. Bu aynı zamanda geleneksel kültür biçimleri ve onunla eşzamanlı olarak Batı kültürlerine yöne-

lik özlemler arasındaki ikircikliğin ifadesidir. Ancak rai bir yandan da akışkan tonal sesleri ve Arap müziğinin ritimlerini kullanarak Batı'yı reddetmeye devam eder: Örneğin Batı müziği, notasyon sistemi ve armonik gamları bakımından yarım seslerle sınırlıyken, Arap müziğinde bu ses aralıkları bir engel oluşturmaz ve artırılmış gamlar arasında serbestçe dolaşılır. Ritmik yapısı da vuruşa göre bir o kadar zengin bir dokudan oluşur – bu müziğin müzikal yaratıcılığıyla bir tek 1950'lerden sonraki caz, yani müzisyenlerin doğaçlamalarıyla ortaya çıkan bir müzik boy ölçüşebilir. Aynı şekilde, şarkıcının sözleri de geleneksel kalıp ve nakaratları kendi dünyasıyla iç içe geçirecek ifadelerle birleştirilir. Şarkılarda bilindik yerel meselelere ve orman gibi yasak aşk mekânlarına, ayrıca aile ve kutsala dair üstü kapalı göndermeleriyle rai müziği, bilhassa Mağrip deneyiminin gündelik biçimlerine ve sorunlarına seslenen bir araç ortaya çıkarır, ama bir yandan da performanslarla canlandırılan çağdaş toplumsal hayatın bağlamları içinde kendine yeni anlamlar yükler. Rai ne yeni bir kültürel kimlik arayışını ne de onun yaratılmasını temsil eder. Kültürel kimlikle alakalı yeni tasavvurların daha önce mümkün olmayan bir biçimde sahnelendiği, tartışıldığı ve müzakere edildiği bir sürecin parçasıdır daha ziyade.

1980'li yılların sonlarından itibaren rai, Mağrip'in yanı sıra Fransa, İspanya ve başka yerlerdeki Kuzey Afrikalı nüfus içinde geniş bir dinleyici kitlesine ulaştı. "Dünya müziği"nin ilk örneklerinden biriydi. Bu "dünya müziği" tabiri, 1980'lerin sonlarında ortaya çıktı ve genelde "füzyon" anlamında, yani Batılı öğelerin, rock ve cazın, yerel müziklerin tonal armonileri, ritimleri ve *sound*uyla birleştirilmesini ifade ediyordu. Füzyon, kültürel iletişim kanallarının teknoloji sayesinde herkese açıldığı, farklı müzik *sound*larının kolayca, aslında bir sentezleyici üstünde buluşmasını sağlayan bir küreselleşme olgusuna işaret eder. Bazı örneklerinde bu öğele-

rin yeni, karışık tarzlar yaratacak biçimde birleştirildikleri fikri gayet doğru olsa da Haïm'in "Wahlaich" adlı şarkısı gibi bazı rai şarkılarının aynı anda hem Arapça hem de Fransızca versiyonlarının üretildiğine, füzyonun belli bir yere özgü müzik biçimlerinin gelişimini önlemediğine de dikkat çekmek gerekir. Mesela Cezayirli Raïna Raï grubunun *soundu* Vahran kıyı şeridinde ilk kez ortaya çıkan geleneksel ya da popüler rai biçimlerinden bariz biçimde farklıdır.

Cezayir toplumundaki değişip duran ikircikli rolüne karşın, rai müziği Batı'ya bilindik bir hikâyeye sunuldu. Batı'nın kendi kültürel normlarından kayda değer biçimde farklı işliyor gibi görünen, onun ekonomik ve ideolojik modellerine uyum sağlamaya ve onlarla tekvücut olmaya direnen başka kültürler hakkında daima bir şeyler duymaya istekli olduğu hikâyesi... Fransa ve dünya basınında çıkan haberlere göre rai, Cezayir gençliğinin Batı tarzında bir isyanına dönüşmüştü. Basına göre bu müzik türü, mevcut Cezayir'in toplumsal katılığına ve gelir adaletsizliğine karşı bir devrimdi; cinsellik, alkol ve uyuşturucuya yönelik toplumsal ve dinî tabuları yıkan, Cezayir'deki İslâmcılığın sınırlamalarına karşı Cezayir gençliğinin başını çektiği seküler bir isyandı. Rai şarkıcıları Batı'nın metaya dönüşmüş bireyciliğine özenen ve kendilerini James Dean, punk, rap ve reggae gibi isyankâr popüler kültür ikonlarıyla yan yana getiren özgür bireyciliklerini ifade etmek için çabalayan asi bohemler olarak sunuluyordu. Zira bir rai antolojisinin içinde de şunlar yazar:

Rai yıldızları ... bugünü severler. Dinî ve siyasi meseleler hakkında boşa nefes tüketmezler. 1980'lerde Cezayir'in batısındaki Oran şehrinde doğan rai, güzel zamanları bulmanın pek mümkün olmadığı bir yerde güzel zamanların anılmasıydı. Sex'n'drugs'n'raï'n'... Böyle devam Cezayir'in isyankâr gençliği! Beter olun, raï'nin özgürlük açlığı karşı-

sında birleşen Cezayir'in köktenci İslâmcı cephesi ve askerî diktatörlüğü!

Rai burada Batı'nın gençlik kültürünün katı kalıplarına uydurulmuştur ve rai müziğinin zaman zaman Cezayir hükümeti tarafından bilfiil desteklendiği görmezden gelinmiştir. Dahası, Avrupalı plak şirketleri için üretilen versiyonlarında, müziğin kendisi bile Batı'nın beğenilerine uygun hale getirilmiştir. Khaled'in Los Angeles'ta Amerikalı müzisyenler tarafından kaydedilen 1992 çıkışlı *Khaled* adlı albümündeki şarkılarında (Batı'ya açılırken ismindeki *Cheb*'i atmıştı) rai tarzının kendine özgü ve gayet esnek üç vuruşlu ritminin (ilk vuruştan sonra şarkıcının serbestçe doğaçlama yapmasına izin veren üçlü) yerini Batı diskosunun dört vuruşluk mekanize ritmi almış ve üstüne de bariz bir Batı usulü armonik koro eklenmişti. Bu arada Khaled'in sesi, bütünüyle pürüzsüzleştirilmiş füzyonu reddediyor, Arapçasını kendi yörüngesinde, uzakta, tek başına kısık bir sesle söylüyor, başka bir uzamsal ritim ve zamanda takılıyor gibiydi. Ticari süreç de Batılılaştırılmıştı: Cezayir'deki rai şarkıları her şeye uyarlanabilen ortak kaynaklardan alınarak plansız bir biçimde üretilirken, Khaled'in plak şirketi onu Fransa'daki telif hakları kuruluşlarına Cezayir'de kaydettiği bütün şarkıların, o şarkılar Cezayir'deki kimsenin kendi malı gibi görmediği Cheikha Remitti ve başkalarının eski şarkıları olsa bile, yazarı olarak tescil ettirdiler. Rai müziğinin hiçbir değişikliğe uğramadan diasporada yaşayan Kuzey Afrika toplulukları dışında Batı'da popülerleşmesi pek mümkün değildi elbette, en azından Batı müziğinin Mağrip'te doğrudan benimsenmesinden daha olası değildi yani. Kaldı ki daha önce belirttiğimiz gibi rai müziğinin kendisi uyarlanabilirlik ve esneklik vasfını daima muhafaza eden, karmaşık ve değişen bir müzik biçimidir: Johanne Hayat ya da Malik'in "Fransız" raisi de Cezayir'de popüler-

dir, öte yandan günden güne sadece النقي الراي (hakiki rai), yani edep ve her türlü haramdan kaçınma imalarıyla dolu bir raiyi yeğleyen Cezayirli şarkıcıların sayısı da artmaktadır.

Yandaki albüm kapağı, CD'nin içinde yazanlara nazaran rainin asıl niteliklerini daha iyi yansıtır. Kapağa



Bir rai koleksiyon albümü kapağı
(Manteca World Music, 2000).

baktığımızda rai coşkusu ve enerjisini, erkeklikle ilişkisini, sokaklardaki genç Cezayirlilerin gündelik yaşantılarıyla bağını ve sağ alt köşeyi kaplayan Bismillahirrahmanirrahim yazısıyla simgelenen İslâm'la devam eden aktif ve pozitif ilişkisini görürüz. Böylece bu montaj, rai müziğinin karmaşık toplumsal ve dinsel kimliğine uygun düşen bir görsel sunar.

Rai genelde “melez” olarak tanımlanmıştır. Çeşitli ve zaman zaman da taşlamaları ve imaları kullanarak alttan alta iş gören rai, bu sayede çağdaş Cezayir toplumu içinde birbirlerine aksi yönde işleyen toplumsal ve ekonomik kanallar için ifade ve talebe, isyan ve direnişe, yaratıcılık ve müzakereye dair yaratıcı bir alan sunmuştur: Melez bir popüler kültür biçiminin başarabileceği şey işte tam da budur. Rai, sömürgeci modernitenin hunharca parçaladığı toplumlarda ortaya çıkan çözülemez çatışmalardan, değişim karşısındaki benzer deneyimlerden doğan yaratıcı niteliklerin, tam da post-kolonyalizm çalışmalarında “melezlik” terimiyle konumlandırılmaya çalışılan niteliklerin çoğunu içerir.

PEÇENİN İKİRCİKLİĞİ

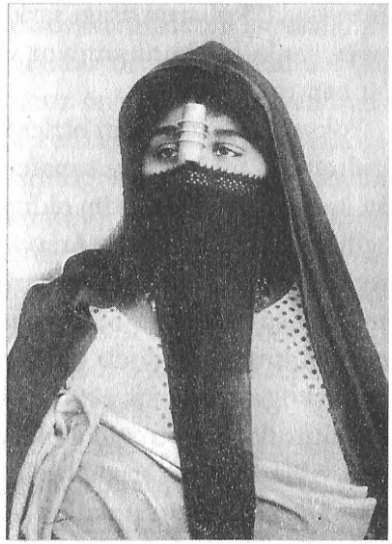
Göç ve küreselleşmenin etkisiyle dünya kültürlerinin çoğunun giderek daha da melezleştiği söylenebilse de 7. yüzyıla kadar geri giden ve çok uzun süredir ayakta kalan bir kültürel ve dinî zıtlık, yani Batı ile İslâm dünyası arasındaki zıtlık, 21. yüzyılda yeniden gündeme taşındı. Batılıların çoğuna göre aradaki farkları peçeden ya da başörtüsünden daha iyi hiçbir şey gösteremez: Onun ve onunla alakalı kıyafetlerin, mesela Fransa sahillerinde haşemanın giyilmesi yasaktır. Yasaklamalarına rağmen peçe hakkında konuşmayı bırakamıyorlar. Hep olduğu gibi burada da kılık kıyafeti kontrol edilmek istenenler, kadınlar... 19. yüzyılda Batı, giyim kuşamı evrimin ve ilerlemenin bir alameti olarak görüyordu: Çıplak olanlar, “vahşiler”di. Victoria döneminde yaşayanlar, denize girdikleri zamanlarda bile vücutlarını münasip biçimde örtüyorlardı. Oysa 20. ve 21. yüzyılda çıplaklık, dar ve kısa kıyafetler, neredeyse Batı kültürlerinin ahlâki üstünlüğünün göstergesine dönüştü.

Tarih boyunca tesettürden daha fazla siyasi anlam yüklenmiş çok az kıyafet çeşidi vardır. Tesettür, pek çok Müslü-

man kadınının kullanmayı tercih ettiği, kimi zaman kafalarını ya da yüzlerini örttükleri, çeşit çeşit bağlama şekli olan bir giyim eşyasının adıdır. Bir zamanlar Avrupalılara göre Doğu'nun erotik gizemlerini simgeliyordu; popüler kültürde halen yaygın bir biçimde bu anlamıyla yer almaya devam ediyor. Günümüzde ise anlamı önemli ölçüde değiştirdi. Başörtüsü ya da peçe, Batılılar tarafından genelde kadınların baskı altında ve erkeklere tâbi biçimde yaşadıkları, kendilerine güvensiz ve görünmez hale getirildikleri varsayılan patriyarkal İslâm toplumlarının sembolü olarak görülüyor. Fakat Batılılar geçmiş yüzyılları unutmuşlar: Avrupa'da pek çok kadın nispeten yakın tarihlere kadar kamusal alanlarda bone ya da başlık takıyordu, dahası Avrupalı Katolik kadınlar kiliseye girdikleri zaman başlarını bir örtüyle örterler; keza Ortodoks Yahudiler de örtünme zorunluluğu nedeniyle kafalarına *kipa* ya da *yarmulke* ve *şeytel* takarlar. Günümüzde İslâm toplumlarında, ayrıca gayrimüslim toplumlardaki pek çok Müslüman kadın arasında peçe ya da hicab, kültürel ve dinî kimliği simgelemeye başlamıştır, öyle ki kadınlar giderek artan oranda örtünmeyi tercih etmektedirler. Bunun sonucunda başörtüsü ve peçe bugün eskiye nazaran daha fazla kullanılır hale gelmiştir. Günümüzde kim olduğunuza göre, başörtüsü ya da peçe, tahakküm ya da isyankârlığı, baskı ya da bağımsızlığı, patriyarkayı ya da Batılı olmayan ortak değerleri ifade ediyor. Onu nasıl anlayabilir, ne anlama geldiğini nasıl bulabiliriz ve aynı zamanda ezbere tepkilerimizi nasıl ele alıp sorgulayabiliriz? Başörtüsünü ya da peçeyi tarafsız, önyargısız bir biçimde okuyabilen kimse yok. İlk başta, sömürge döneminde Avrupa'nın stereotipik Doğu temsillerinin, Edward Said'in nitelemesiyle "Şarkiyatçılığın" bir örneği olan aşağıdaki resme bakalım.

Fotoğrafın üstünde sadece "Arap kadın" yazmaktadır. 1910 civarından, yani emperyalizmin doruk noktasından

kalan bu renkli kartpostal, o sırada Ortadoğu'da stüdyo açan birçok Alman fotoğrafçıdan biri tarafından Mısır'da üretilmiştir. Kadının nesneleştirildiği bir temsildir bu. Gerçek bir Mısırlı kadın, bir adı, bir ailesi, bir sesi ve bir geçmişi olan kadın, bir "Doğulu"ya, evrensel, genelleyici ve dilsiz "Arap Kadın"a dönüştürülmüştür. Kadın, Batılının bakışında asılı duran iktidarın gözü için özel olarak hazırlanmış ve "tanınma siyaseti"nin çıkmaz sokağına fırlatılmıştır.



"Arap kadın."

Omuzlarını örten sarı astarlı bir peçe ile mavimsi yeşil bir kıyafet giyiyor. Kadının yüzünün alt kısmını siyah, buruşuk pamuktan bir burka örtüyor. Bu burka, *farsi* adı verilen özel bir bambudan yapılmış ve alnından aşağı inen *oklanın* içinden geçen basmaya tutturulmuş; yine de kadının alnının ve elmacık kemiklerinin büyük kısmı açıkta kalmış. Fotoğraf makinesine değil uzaklara bakıyor; bu bakış onun iffetini artırıyor, bir yandan da ona düşünceli ve dalgın bir hava veriyor. Vücudunun geri kalanını kat kat örten fistanının (*celebiye*) ham mavimsi kumaşına bakınca, fotoğrafçının kadını çaktırmadan Bakire Meryem pozunda göstermek istediği belli oluyor. Hep temsil edildiği gibi iyice örtünmüş bir Bakire Meryem; dahası, genelde olduğu gibi edilgen ve uysal... Bir tek halesi eksik, ama bu kadının etrafını saran sessizlik öyle güçlü ki haleye pek gerek de yok. Bakışlarını ka-

çırmasıyla, kollarını aşağı sarkıtıp kucağında kavuşturmasıyla, sanki hiç konuşamıyor ya da hareket edemiyor gibi bir hali var.

Yoksa fotoğrafa bakan bizler mi bunları varsayıyoruz? Bir kadının bu temsili bize sanatçının göstermek istediği şeyi, bu kadının gerçekten kim olduğuna karşılık “Arap kadın”ın belli bir imgesini, bütün Arap kadınlarının yerine geçen egzotik, Doğulu kadını mı gösteriyor? Bu imge bizden kadını belli bir sosyal hayatı olan, hayat dolu bir insan olarak görmemizi istemez. Aslında bir “Arap kadın”ın nasıl gözükmesi gerektiğini daha önceki birçok temsilden zaten bilen, belli bir tür Batılı seyirci için oluşturulmuş bir imgedir bu: ifteli, edilgen ve her şeyden çok da tamamen örtülü. Avrupalı onu hemen tanır; tıpkı kar kaplı, hoş bir manzara resmi ni bir Noel imgesi olarak tanıdığı gibi tanır. Her Noel temsili, Noel’i layıkıyla gösterecekse eğer, karlı bir manzara sunmalıdır. Dünyanın pek çok, hatta çoğu yerinde Noel’in aslında karlı geçmemesi mühim değildir. Mesela İngiltere’de hafif aydınlık, hafif yağmurlu bir gündür genelde. Ancak hafif yağmurlu bir gün, karlı bir manzara gibi “Noel”i çağırıştır-maz; bunun neredeyse hiçbir zaman böyle olmadığını bizzat bilmemizin bir önemi yoktur.

Bu kadın için de aynısı söylenebilir. Her yanı kapalı bir burka kadar aşırı değildir belki kıyafeti ama alnından aşağı inen *okla* ile ağzını ve elmacık kemiklerini sıkıca kapatan, kocaman bir gaga gibi karnına doğru inerken daralan siyah kumaş, Batılı gözlere kadının tam bir esaret altında yaşadığı izlenimini verir. Tam anlamıyla bir esir, bir mahpus gibi görünür. Pek çok Batılı kadın ve erkeğe, Müslüman kadınlarının aydınlanmış, peçesiz Batı tarafından, bu kadınların ne istediğini önemsemeden onlardan özgür olduklarını göstermek için kendilerini açmalarını talep eden soyunmuş Batı tarafından özgürleştirilmesi gerektiğini düşündüren bir nitelik taşır.

Renkli taşbaskının iki renk tabakası gözlerini kaplamamış, onları adeta mat bir halde bırakmıştır; öyle ki kadının göz bebeklerine yakından bakarsanız onların siyah-beyaz basıldığını, kendisini saran renkli kumaşların ardından baktığını görürsünüz. İçine yerleştirildiği estetik çerçeve aslında onun gerçekte olduğu kişi konusunda bir peçenin olabileceğinden çok daha baskıcıdır ve ona rağmen, gözlerinin becerikli, güçlü, yetkin olduğunu görmeye başlarsınız. Stereotip imgeyi okumak giderek zorlaşır. Nesneleştirilmiş kadın, durumu tersine çevirip Batılı bakışın iktidarına karşı kendini savunur.

20. yüzyıl boyunca peçe, İslâm toplumlarını sekülerleştirmeyi amaçlayan kişilerin odağında olmuştu hep. Cezayir’de ve başka yerlerdeki Fransızlar, yerli kadınların zorla açılmasına neden olan “Peçe Savaşı” başlatmışlardı. İran’ı modernleştirme girişimlerinin bir adımı olarak Batı destekli İran şahı, köylü ve geleneksel kentli kadınların giydiği, baştan ayağa kadar uzanan siyah adoru yasaklamıştı. Bunun karşısında 1978-1979 İslâm Devrimi’nin ardından kadınların çador giymeleri zorunlu hale getirildi. Bazı kadınların örtünmeye zorlandıkları için baskı altında oldukları düşünölüyorsa, o halde kadınları örtünmemeye zorlayan yasaların da onları bir o kadar baskı altına aldığı söylenebilir. Mesela Çin’de olduğu gibi Fransa’da da kız öğrencilerin okula başörtüsüyle gitmeleri yasaktır. Burkayı ve başka örtünme biçimlerini yasaklayan adımlar atan ölkelerin sayısı giderek artıyor. Buna karşı Türkiye’de ise laik lider Kemal Atatürk’ün zamanından beri kamu kuruluşlarında başörtüsü takılmasını yasaklayan kanun yakın tarihlerde gevşetildi.

İnsanlar “başörtüsü ya da peçe” hakkında konuşmaya başladıklarında genelde sohbet onun bir üniforma parçası, sabit bir şeymiş gibi ele alındığı bir yöne evriliyor. Tek bir örtünme biçimi yoktur, çeşit çeşit başörtüsü biçimi vardır ve her-

hangi bir anda pek çok toplumda kadınlar, sorunsuz bir çeşitlilik içinde, farklı biçimlerde örtüneceklerdir. Örtü bizzat akışkan, ikircikli bir kıyafettir. Bedeni kaplayan burka, *çador*, *çarşaf* ya da *ihram*, *haik* ve *sitare* gibi örtünme biçimleri vardır. Sonra sadece yüzü ya da başı örten, *battula*, *boşiye*, *burko*, *dupatta*, *hicab*, *nikap*, *ruband* ve yaşmak gibi çeşitleri vardır. Örtünmenin çok fazla çeşidi olmasına ve kadınların belli durumlarda belli biçimlerde örtünmelerine rağmen, başörtüsü ve peçe de her kıyafet gibi değişir, dönüşür; değişen ihtiyaçlara ve şartlara uyum sağlar.

Sömürge işgali bunlardan biridir mesela. Fanon “peçenin tarihsel dinamizmi”nden, peçenin şartlara göre stratejik olarak değiştirilebilme ve bir araç olarak kullanılabilme yollarından bahseder. Cezayir Bağımsızlık Savaşı’nda belirgin bir biçimde öne çıkan bir olguydu bu, zira bu sırada yerleşimciler ile yerliler arasındaki ayrım öyle bir hal almıştı ki bir kadın, giyim tarzına göre kendisini iki tarafa da mensupmuş gibi gösterebilirdi. Pontecorvo’nun “Cezayir Savaşı” (1965) filmindeki meşhur sahnede, bir Avrupalı gibi giyinmiş Cezayirli kadınlar, silah taşımak ya da bomba yerleştirmek için Avrupalıların yaşadığı kesimlere görünmez kuryeler olarak gönderiliyorlardı.

Kasbah’ın koruyucu örtüsü, bu Arap kasabasının yerlilerin etrafına ördüğü, adeta organik bir yapısı olan güvenlik perdesi açıldı ve Cezayir kadını, açılarak fatihin şehrine gönderildi. (Frantz Fanon)

Cezayir kendini bir örter, bir açar, sömürgeci işgalcinin varsayımlarına göre hamle yapar. Fransız askerlerine Müslüman kadınlara saygılı davranmalarını belirten broşürler dağıtılmışsa da sorgu süreçlerinin tecavüz, işkence ve ölümle sonuçlandığı belgelerle kanıtlanmış pek çok vaka var. Kimi zaman bu kadınlar, onları esir alan kişiler tarafından uygun

adım yürütüldü, bağlandı ve soyuldu, öldürölmelerinden önce o halleriyle fotoğrafları çekildi. Cezayir peçesini açtı, ama bunu Fransız “uygarlığı”nın zalim gözleri için yaptı.

“Bu görölmeden gören kadın, sömürgeciyi afallatır” der Fanon. Kadın bilgiye karşı bir tek Kasbah’ın, yani sarp ve dar geçitlerinde peçeli kadının resmedildiğı o kalenin nüfuz edilemezliğıyle kıyaslanabilir bir direniş sergiler. Batı peçenin çıkarılmasını ister, bunu talep eder, ancak bu şekilde, güya zorla örtölen kadınların kurtarılması için uğraşan çağdaş özgülük stratejileri, peçeyi zorla çıkarttıran sömürgeci şiddetle tatsız bir biçimde örtüşür.

İktidarın kurumsallaşmış biçimlerine karşı radikal bir hak mücadelesini oluşturan şey örtünmek mi yoksa örtünmemek midir? Ancak daha yakın tarihlerde, birçok kadının örtünmeyi seçtiğinin ve bunun için mücadele edeceğinin anlaşılmasıyla birlikte, bu pratik, kadınlar arasında bir militanlıkla ilişkilendirilmeye başladı. Öte yandan erkekler için yüzü kapatmak bambaşka çağrışımlar taşır. 2001’de Meksiko’ya doğru bir zafer yürüyüşüne çıkan Subcomandante Marcos mesela. Marcos, Meksika’nın halen yoksul yerli halklarının özerklik ve toprak mülkiyeti haklarını artırmaya yönelik kanun teklifine destek bulmak için on beş gün boyunca ülkeyi daha yeni baştan başa dolaşmıştı. Hükümet en sonunda onunla görüşmeyi kabul etmiş, böylece Marcos da şehre girmişti. Halk kendinden geçmişti. Yüzü maskeli, çelenklerle süslenmiş Marcos, tam bir halk kahramanı gibiydi.

Bir erkek için yüzünü kapatmak, maske takmanın bütün çağrışımlarını taşır; romantik bir haydudu, kanun kaçağı olmayı, otoritenin yapabileceklerine karşı kendini koruma aracını çağrıştırır. Zapatistaların, Meksika’nın güneyinde yaşayan ve geçmişteki sayısız isyanlarına rağmen toprak ve mülkiyet haklarından faydalanamayan yerli köylüler için Meksika devletine açtıkları savaş, yerli haklarının

faks, e-posta, Facebook, Twitter ve Instagram gibi en modern teknoloji biçimleriyle savunulduğu en bilindik mücadeledir. Bu sırada Zapatistalar hem kim olduklarını gizleyen hem de kendilerine militanca bir tekbiçimlilik kazandıran kar maskesini (Balaklava), Filistinlilerin kefiyesi gibi bir peçeyi kendi amblemleri gibi kullanıyorlardı. Kadınlara dayatılıyor gibi görünen peçenin tekbiçimliliği, burada tıpkı Batman'ın, Lone Ranger'ın ya da Zorro'nun maskelerinin yaptığı gibi eril yıkıcı çağrışımları artırır. Erkeğin peçesi, örtünmüş kadına yüklenen anlamların tam tersi anlamları barındırır kendinde. Arap kadın ağırbaşlılıkla kımıldamadan dururken, boynuna çelenkler asılmış Marcos elini zafer pozuyla havaya kaldırmıştır; dahası o da kameranın dışına bakar, kalabalığı selamladığı açıktır, bakar ama gözlerini seyirciden kaçırılmaz. Bizler ise merkezinde onun yer aldığı bir gösterinin bir parçası haline getiriliriz. Peçe neden bir kadını güçsüz kılarken, bir erkeği güçlendirir?

Bu durum bize bunun özünde toplumsal cinsiyete özgü bir mesele değil de koşullara bağlı bir mesele olduğunu gösteriyor. Tuaregler gibi örtünmeyi toplumsal statülerinin ve erkekliklerinin bir nişanı olarak gören Arap erkekleri de vardır. Tuareg erkekleri *litham* denen mavi ya da beyaz bir başörtüsü kullanırlar. Mısırlı antropolog Fadva El Guindi'ye göre,

Erkekler bu örtüyü nerdeyse hiç çıkarmazlar; evde, seyahatte, akşamleyin ya da sabahleyin, yemek yerken ya da si-gara içerken, hatta kimi kaynaklara göre cinsel ilişki sırasında bile takarlar.

Öte yandan Tuareg kadınları yüzlerini hiç kapatmazlar; ancak Güney Asya'daki yaşlı kadınların *dupatta* kullanmasına benzer biçimde, yüzlerinin alt kısmını örtmek için şallarını kullanırlar. Aynı biçimde Tuareg erkeklerinin örtüleri de gündelik hayatın toplumsal etkileşimlerinde belli anlam-

ları iletecek, hareketli bir gösterge olarak kullanılır. Kadınların, yabancıların ya da muteber kişilerin önündeyken peçe gözlerin altına kadar çekilir, daha az saygı duyulan kişilerin önünde ise indirilir. Güney Hindistan'daki erkeklerin giydiği ve birbirleriyle konuşurken bilinçsizce düzelttikleri, katladıkları, sardıkları ya da dizlerine kadar toplayıp ardından açtıkları *dhoti* gibi, Tuareg erkekleri de gündelik işlerini yaparken durmadan örtülerini düzeltirler, yukarı çeker ve sıkılaştırırlar ya da aşağı indirip gevşetirler veya sıkıştırıp düzleştirirler.

Öyleyse örtünme, kendi toplumsal uzamı içindeki yerel anlamlar aracılığıyla okunabilir sadece. Bunun aksi biçimde gelişen her türlü okuma, dışarıdan bakan kişinin varsayımlarından türeyen anlamları dayatma eğilimindedir hep. Batılılara göre örtü, kadının boyunduruk altına alınmasını ve baskıyı simgeler. Arap toplumlarında ise, El Guindi'nin ifadesiyle, "mahremiyet, kimlik, akrabalık derecesi, rütbe ve sınıfla alakalıdır". Dolayısıyla Batılının gözünde peçeli ya da örtünmüş bir Arap kadının fotoğrafı, kadının İslâm altındaki ezilmişliğinin simgesiyken, aynı resme 1920'de bakan bir Mısırlı için, kadının toplumsal konumunu simgeleyecektir. En alt sınıftan kadınlar, en başta da köylüler ile çölün Bedevi kadınları peçeyi hiç kullanmazlardı. Şehirlerde ise farklı sınıftan kadınlar farklı türden peçeler kullanırlardı. Üst sınıfa mensup Mısırlı kadınlar, beyaz müslin kumaştan yapılan Türk işi *bişa* takarlardı. Oysa kartpostaldeki kadının geleneksel siyah peçesi ve *oklası*, ayrıca fistanı, onun zanaatkârlardan, işçilerden ya da pazarcılardan oluşan alt sınıflara mensup olduğunu gösterir. Batılının gözünde kadının imgesi ya kutsal kitap hikâyelerinden çıkma birini ya da baskıcı, patriyarkal toplumsal sistemi çağrıştıırken, bir Mısırlı için kılık kıyafeti en başta toplumsal statüsünü gösterecektir. Başka bir deyişle yerelin kültürel bilgisine dair hiçbir

şey bilmeyen Batılının gözünde söz konusu imge, temsil ettiği Mısırlı kadınınkinden bambaşka anlamlar taşıyacaktır.

Günümüzde peçenin farklı bir kültür gücü var; özellikle Batılı toplumlarla alakalı olarak ortaya çıkan bir güçtür bu. Mesela [Chester Higgins Jr.'ın çektiği, "Brooklyn'de Müslüman Bir Kadın" isimli] beyaz peçeli siyah kadının bakışları doğrudan seyirciye "Ben buradayım" der.* Gözleri tamamen açıktır ve doğrudan kameraya bakar. Daha önceki Arap kadının fotoğrafından farklı olarak, burada estetik bir mesafe yer almaz; yakın planda çekilmiş, meydan okuyan bir poz söz konusudur. Altındaki açıklamanın sunduğu bilgi, yani kadının Brooklyn'de fotoğrafı çekilen Müslüman bir kadın olduğu bilgisi tepkimizi yönetir. Kadının New York'ta yaşaması, fotoğrafa bakan kişiyi, onun muhtemelen İslâm ulusunun üyesi olan Afrikalı-Amerikalı bir kadın olduğunu varsaymaya teşvik eder. Peçenin belki de birbirine en karşıt anlamları taşıdığı bir toplumda, peçe takmayı tercih eden bir kadındır o.

Peçe, maske: itaat ya da direniş? Faillik: Kim peçeyi kendi kendine takmak ister? Aslında kadınların ve Zapatistaların yüzlerini örtmeyi tercih etmeleri, içinde yaşadıkları topluma yönelik tepkileridir. Mısırlı kadının patriyarkal bir sistemde kendini örtmekten başka bir seçeneği yokmuş gibi görünürken, Marcos kendi kararlarını alabilen, özgür bir faildir. Ancak, daha önce gördüğümüz gibi, 20. yüzyılın başlarında Mısır'da bir kadının örtünmesi, aslında genelde bir statü göstergesiydi; bu nedenle de aslında kadının kendine güvenini artırıcı bir işlevi vardı. Peçe kullanımının giderek artmasının sebeplerinden biri, kadınların giderek artan oranda toplumsal statülerini, özellikle de başka kadınlara karşı göstermek istemeleriydi. Günümüzde başka anlamlara gelebilir ya da

(*) Sanatçının fotoğrafına <https://www.artsy.net/artwork/chester-higgins-jr-muslim-woman-new-york-city> adresinden ulaşılabilir – e.n.

başka işlevleri olabilir. Erkeklerin cinsel tacizlerinin yüksek oranlara ulaştığı ülkelerde, mesela otobüsle evden işe gidildiği zamanlarda, tesettüre girmek, kadının kendini korumasına yarayabilir. Buna bir de kocaman, siyah bir güneş gözlüğü eklediğinizde, kendinizi güvenlik kameralarından da korumuş olursunuz. Erkekler için de kapüşon rahatlıkla aynı işlevi görür. Ama kim kapüşonu baskıyla, esaretle ilişkilendirir ki? Yüzü kapatmak, polis kameralarından kaçmanın en çok kullanılan yollarından biridir; mesela IRA cenaze törenlerine katılan veya yüz tanıma kameralarına yakalanmak istemeyen dünyanın her yerindeki göstericilerin sürekli baş vurduğu bir yoldur bu. “V for Vendetta” maskesi de başkaldırıyı ve kendini savunmayı temsil eder; Müslüman kadınlar için peçe ne anlama geliyorsa o anlama gelir yani.

2020 yılında bütün dünya corona virüsünden korunmak için maske takmaya başlayınca, birden peçenin pratik faydası anlaşıldı. Peçenin anlamı, bir tane takıyorsan eğer, hiçbir zaman sabit değildir. Fanon, sömürge döneminde Faslı kadınların sürgündeki krallarının yanında olduklarını göstermek için beyaz yerine siyah peçe kullanmaya başladıklarını anlatır. Peçeyi değiştirmenin ardında daima bir anlam yatar. Bu anlamı, bağlamı dışına çıkararak yorumlamaya çalışıp, ona bambaşka bir bakış açısı dayatmanın, başta da Batılı ülkelerde, peçenin peçeyi takan kadına ifade ettiği şeyle hiçbir alakası yoktur.

POSTKOLONYALİZM BAĞLAMINDA TOPLUMSAL CİNSİYET, KUIRLEŞTİRME VE FEMİNİZM

Örtünmenin anlamının dönemden döneme değişmesi gibi, toplumsal cinsiyetle bağlantılı niteliklerin anlamı da değişir; öyle ki 21. yüzyılın başında toplumsal cinsiyet, en başta da onun “kadın” ve “erkek” olarak iki biçimden oluştuğu fikri eleştirilmiş, kuirleştirilmiş* ve ilmek ilmek sökül müştür.

1970’li ya da 1980’li yıllara kadar İngilizcede *gender* (toplumsal cinsiyet) terimi, genel olarak dilbilgisi kategorilerini (*he/she/it*) ifade ediyordu. *Gender* sözcüğü, erkeklik ve kadınlığın biyolojik niteliklerinden ziyade kültürel özellikleri ve insanların kendilerini toplumsal cinsiyet rolleri üstünden tanıtmaya biçimleri anlamında ilk kez İngilizcede 1955 senesinde kullanıldı ve ancak 1970’lerden sonra yaygınlaştı. Yine de birçok dilde, biyolojik cinsiyet ile bir toplumsal rolün icrası anlamında cinsiyeti birbirinden ayıran toplumsal cinsiyet kavramının (aynı şekilde “güçlendirme/kendine güven kazandırma” [*empowerment*] teriminin de) tam olarak muadili sayılabilecek bir terim yoktur. Aynı dönemde Batılı ülke-

(*) Kuir teoriden ortaya çıkan bir tekniktir. Heteroseksüelliği veya kimlik ikiliklerini analiz etmeyi salık veren bir yaklaşımdır – e.n.

lerde yerleşik eril/dişil ikiliğiyle uyuşmayan toplumsal kimliklere doğru bir tutum değişikliği ortaya çıkmıştır. Pek çok devlet eşcinselliği bir suç olmaktan çıkarırken, aktivistler de “gey” ve “kuir” gibi terimleri pozitif terimler olarak yeniden anlamlandırmıştır. Daha yakın tarihlerde ise “kuir” ve “kuirleştirme” terimleri, hâkim ikili biçimlerin dışında kalan toplumsal ya da düşünsel bakış açılarını tanımlamak üzere çokça benimsenmeye başladı – bu bakımdan postkolonyalizmin bakış açısı neredeyse tanımlı itibarıyla nesnesini kuirleştiren bir bakış açıdır. Önceden hastalık, “sapkınlık” ya da psikiyatrik bozukluk olarak damgalanan cinsel yönelimler normalleşti ve toplumsal olarak kabul edilir hale geldi, tabii eskiye nazaran daha da lanetlenen pedofili ve sübyancılık hariç.

Toplumsal cinsiyet ikiliği, önceleri Güney Asya’daki *hicralar* gibi dünyanın birçok kültüründe rastlanan bir üçüncü toplumsal cinsiyet lehine eleştiriliyordu. Ancak günümüzde toplumsal cinsiyet, bir karşıtlık ya da sabit bir sayıdan ziyade, LGBTQ+ kısaltmasından anlaşılabilceği gibi ikilik dışı kimlikleri de içine alacak biçimde bir süreklilik olarak görülmeye başladı. Siyaset penceresinden bakıldığında, LGBTQ+, etnik ve dilsel azınlıklar gibi azınlık statüsünde değerlendiriliyor. Bu dönüşümlerin kaynağı, büyük oranda toplumsal cinsiyet ve cinselliğin bağımsız araştırma konuları olarak ele alındığı Avrupa, Kuzey Amerika ve Avustralasya akademileriydi. Eşzamanlı olarak, toplumsal cinsiyet ve cinsellik, kimlik politikası biçimleri olarak da değerlendirilmeye başladı: Bir kez daha etnisiteniz gibi cinselliğiniz de sizin temel kimlik biçiminiz olabiliyordu.

Küresel Güney’e gelince, bu gelişmeler çeşitli biçimlerde alımlandı. Eşcinselliği suç sayan yasaların halen yürürlükte olduğu pek çok ülke vardı, fakat bunlar genelde sömürgelerdeki cinsel davranış normlarını sömürge döneminin Avrupa düşüncesine göre belirleyen sömürge yönetimlerinden miras

kalan yasalardı. Sömürge yönetimleri Avrupa'nın 19. yüzyıla özgü cinsel ahlâkını, toplumsal cinsiyet rolleri ile cinsellik pratiklerinin genelde daha akışkan ve daha gevşek olduğu (bu bakımdan sömürgeler aslında bazı Avrupalıları kendine çekmişti) toplumlara dayatmışlardı. Günümüzde patriyarkal normların ya da hipermaskülen rol modellerinin çok güçlü olduğu Güney'deki toplumlar, genelde daha esnek toplumsal cinsiyet fikirlerine karşı en büyük direncin görüldüğü yerlerdir; bu da kimi zaman Batı'nın kültürel emperyalizminin başka bir örneği olarak sunulur. Afrika'da, Ortadoğu'da ya da Karayipler'de mesela, böyle kültürlerin normlarını kurileştirmek, postkolonyal toplumsal cinsiyet siyasetinin en büyük, kimi zaman da en tartışmalı alanlarından biri haline gelmiştir. Buradaki esas mesele, genelde örtük kalan bir itibar, Batı'nın toplumsal cinsiyete dair çağdaş fikirlerinin ne kadar evrensel olduğudur. LGBTQ+ aktivizminin diğer kültürlerdeki siyaseti nedir?

Bu farklar geriye doğru da işler. Artık Batılılarının çoğunun farklı cinsellik biçimleri ve pratikleriyle ilişkileri daha açık ve daha az önyargılı olmasına rağmen, başta İslâm toplumlarında kadınlarla ilgili toplumsal ahlâk kuralları ve âdetler olmak üzere daha kısıtlayıcı görünen gelenekleri ve davranış biçimlerini kabullenmek pek çoğu için halen çok zordur. Batı'nın tutumu, Gayatri Spivak'ın "Beyaz adamlar kahverengi kadınları kahverengi adamlardan kurtarıyor" diye tanımladığı geleneksel sömürgeci konumuna düşmekle suçlanabilir. Günümüzün farkı, artık beyaz kadınların kahverengi kadınları kurtarmaya çalışması olabilir.

Feminizm demek "Batılılaşma" mı demektir? Güney ülkelerindeki hâkim feminist hareket en az 19. yüzyıla kadar uzanır. Aynı argümanlar o zaman da dönüp duruyordu. İşler bir parça karıştı, çünkü sömürge idaresi altındaki kadınların bir kısmı için, en başta da orta sınıf kadınlar için,

Avrupalı kadınlar, bağımsızlık ve inisiyatif kullanma modeli sunuyorlardı. Sömürgeleştirilen kadınların bir kısmı “çifte sömürgeleştirme”den söz ediyorlardı; ilki sömürge iktidarının, ikincisi ise patriyarkanın sömürsüydü.

Bu meseleleri ele almanın bir diğer yolu da, onları modernitenin siyaseti içine yerleştirmektir. Moderniteye özgü birçok nitelik aslında kadınların icadıydı. Modernite hem ürettiği teknolojiyle hem de eşitlik ve demokrasi kavramlarıyla tanımlanır; bu bakımdan ister istemez patriyarkanın sonunu ve kadınlara (ayrıca azınlıklara ve öteki madun gruplara) eşit haklar sağlanmasını da içerir. Öte yandan pek çok erkek milliyetçi için modernite, ekonomiyi, devleti ve kamusal alanı yeniden biçimlendirme meselesiydi. Bugün bile, Hint yazar Arundhati Roy’un iğneleyici bir dille işaret ettiği gibi, Hindutva hareketinin özenle inşa edilmiş bir geçmiş fantezisine uygun olarak düşlediği otantik Hint kültürü, cep telefonlarından, demiryollarından, uçaklardan ya da atom bombalarını taşıyan roketlerden vazgeçecek kadar ileri gitmeyecektir. Gandhi aslında *Hind Swaraj* (1909) adlı kitabında, Batı medeniyetini eleştirirken onun bilim ve teknolojisini de eleştirmekle, sömürge idaresinin demiryolları ile başka yanlarını reddetmekle modern Hindutva ideologlarından çok daha radikal bir eleştiri sunmuştur. Burada ileri sürdüğü fikirlerin bir kısmı, günümüzün “sürdürülebilir kalkınma” ve gezegenin mahvına yol açmayacak bir “mümkün olanın sanatı” mefhumlarının öncüleriydi.

Milliyetçilik reform hareketlerinden kültürel canlanışa kaymaya başladığında, feministler de bu düşünceden kopmaya başladılar, ama kendi siyasi hedefleri için modernitenin unsurlarını sahiplenmeye devam ettiler. Kültür milliyetçileri, modernitenin teknolojisine değil kadınlara getirdiklerine karşıydılar. Daha önce gördüğümüz gibi kadınlar genelde ulusun kültürel kimliğinin dayanak noktasını temsil et-

mek için kullanılıyorlar, geçmişteki toplumun içinden çıkarılarak bugüne getiriliyorlardı. Maço-milliyetçiler için, nispeten sömürge idaresinin kontrolünden azade ev ve ev içi alan, geleneksel değerlerin, kültürün ve Avrupa örneğine bakarak Avrupalı efendilerine karşı yaratılan yeni “ulus” kimliğinin koruyucusuydu. Kadınlar ve modernite, zıt varlıklar olarak görülmeye başlanmıştı; ulusun kurtuluşu hedefiyle kadınlara yönelik her türlü ilerlemeci değişimin birbirine ters düşmesi demektir bu. Hindistan ve Afrika’da, sömürge idaresinin çocuk evliliği, dul kadınların yakılması ve kadın sünneti gibi uygulamaları yasakladığı durumlarda daha çarpıcı bir hal alan bir durumdu bu. Öyle ki bu uygulamaların korunması, erkek milliyetçi direnişin kutlu davaları haline gelmişti.

Kadınları ezen toplumsal pratiklere karşı sömürge devletinin böyle müdahalelerde bulunması, sömürge idaresinin kadınlar için, insancıl bir niyetle, yerele müdahale ettiği bir durum yaratmış, buna da “sömürge feminizmi” denmiştir. Günümüzdeki “insani müdahale”de olduğu gibi bu önlemler zaman zaman sömürgeci kontrol biçimleri olarak da uygulandı. Sömürge yetkilileri genelde bu müdahalelerden memnundular, çünkü bu sayede gelenekleriyle sömürge idaresine direnen toplumların değerlerini dönüştürebiliyorlardı; burada da kadınlar geleneğe yönelik her türlü mücadelenin ana bileşeni idi. Bu tasarrufların milliyetçi muhalefetin odağına yerleşeceği tahmin edilebilirdi elbette. Yine de her ne kadar çelişkili görünse de, kadınlar için sömürge ideolojisi yeni özgürlük biçimlerini temsil ediyordu. Bunun sonucunda kadınlar kendilerini hem sömürgecilik hem de sömürge karşıtı milliyetçilik karşısında daha ikircikli bir konumda buldular.

Kadınlar aynı şekilde postkolonyal dönemde patriyarkal toplumsal yapılarla mücadele ederken de Batı’nın fikirlerini

ithal etmekle suçlandılar. Batılı feministlerin, insan hakları gruplarının ve küresel Kuzey'in fonladığı sivil toplum örgütlerinin iyi niyetli müdahaleleri, yerel feministler için hayatı zaman zaman daha kötü hale getirdi. Her türlü gelişme yukarıdan ya da dışarıdan dayatıldığında değil, aşağıdan geldiğinde işe yarar.

Bununla birlikte eğer feminizmin Batılı bir fikir olduğunu düşünüyorsanız, o zaman bizzat modernitenin de sadece Batılı olduğunu kabul etmeniz gerekir. Tarihsel olarak feminizmin, 18. yüzyılın başlarında Batı kökenli bir siyasi hareket olarak doğduğu doğrudur; başlangıcı bizzat modernitenin başlangıcıyla örtüşür. Ancak sömürgeciliğin yarattığı ekonomik sömürü ve sömürgelerin modern kapitalizmin dinamolarından biri olan artıdeğeri sağlayan sanayi mallarına yönelik pazarlar olarak gelişmesi gibi, modernite de Batı'nın dünyanın geri kalanıyla etkileşiminin bir ürününden daha fazla bir Batı icadı değildir. O zamandan beri modernite farklı yollarla ve farklı yerlerde, farklı zaman-sallıklar içinde geliştiğinden, aynısı feminizm için de geçerlidir. Modernitenin diğer yanları gibi Batı dışındaki dünyada son iki yüzyıllık gelişimi onun kaidelerini dönüştürmüş ve farklılaştırmıştır. Günümüzün bütün siyasi programları, gerek feminizm gerek “şanlı günlere geri dönmeyi amaçlayan” hareketler olsun, hepsi de kendi çağlarının ürünüdür ve bu bakımdan modernitenin ayrılmaz bir parçasıdır. Bütün dinsel köktencilik biçimleri için de geçerlidir bu – hatta “daha saf” bir geçmişe dönme mesajını veren ideolojiler için de böyledir, nitekim Protestanlık ile Romantizmin temelinde de böyle bir düşünce yatmaktaydı. Kavga aslında modernite ile muhalifleri arasında değil, modernitenin farklı biçimleri arasındadır ve bu biçimlerden bazıları, her zaman çok isabetli olmasa da Batılı olarak görünen modellere alternatifler sunarlar.

Bağımsızlık sonrası kadın hareketleri

Kadınlar ile erkekler sömürge karşıtı hareketlerin ortak hedefleri doğrultusunda birlikte mücadele verirken bu farklılıkların pek çoğu adeta halının altına süpürüldü. Temeldeki gerilimler bariz bir biçimde ancak bağımsızlığın ardından ortaya çıktı. Mısırlı feminist Amina El-Said, 1956'da orduya gönüllü olarak kaydolan Mısırlı kadınlar hakkındaki "Kadının İşi Barışla Bitmez" başlıklı, basit ama basiretli bir makale yazmıştı. Bütün feministler için bağımsızlıktaki iktidar aktarımı ve ulusal egemenliğin sağlanması, her ne kadar arzu edilen şeyler olsa da, yolun sonu değildi. Sadece bir ara duraktı. Eril bakış açısından bağımsızlık, yeni postkolonyal durumu başlatırken, kadınlar için böyle bir mola yoktu: Mücadele devam ediyordu; şimdi artık kadınların desteğine gerek duymayan patriyarkal alana karşı mücadele edilecekti. Bağımsızlıkta iktidar genelde yeni kurulan egemen devletin "halkına" değil de ordu, polis, yargı sistemi, hukuk, bürokrasi, eğitim ve kalkınma ajanslarından oluşan bütün sömürge sisteminin yerel seçkinlerine devredilir. Pek çok ülkede ulusal egemenliğin sağlanmasıyla birlikte kadınların siyasi hedeflerinin yeniden ortaya konması ve ikinci bir kurtuluş mücadelesinin başlatılması gerekmiştir. Bu nedenle postkolonyal siyasetin, erkeklerin sömürge dönemindeki mücadelesinden çok kadınların mücadeleleriyle, çeşitliliği destekleyen bir eşitlik siyasetiyle daha fazla ortak noktası vardır.

Postkolonyal dönemde Hindutva gibi dinsel milliyetçiliklerin ya da siyasi bir biçim kazanan köktenci İslâmi hareketlerin ortaya çıkışı, ayrıca sosyalizmin bir ideal olarak gerilemesi, bazı kadınları sömürgecilik sırasında içinde bulundukları duruma benzer bir durumda bırakmıştır. Bununla birlikte Müslüman ülkelerdeki kadınlar, Batılı liberallerin, genelde farz ettiklerinin aksine, sadece köktenciliğin ya da

İslâm'ın baskılarına maruz kalmazlar. Tek bir İslâm olmadığı gibi tek bir İslâmcı köktencilik de yoktur. Müslüman ülkelerde yaşayan kadınlar, kendi kültürlerinin, kendi hikâyelerinin, Batı'yla ilişkilerinin, İslâm ve şeriatın yorumlanması için verdikleri mücadelenin ve kadının çağdaş toplumdaki yerinin özgül biçimlerine göre konumlandırılırlar.

İşin tuhafı, zaman zaman ortaya çıkan polemiklerin tersine, yekpare, tektip bir “Batı” da yoktur. Batı da diğer yerler kadar parçalı ve çeşitlidir, siyaseten de, hatta ekonomik olarak da böyledir.

Postkolonyal feminizmin “postkolonyalliği” nereden geliyor?

Postkolonyal feminizm, “Üçüncü Dünya feminizmi” ya da “Üçüncü Dünya siyasetinde kadınlar” gibi diğer kategorilerden ayırt edilebilir mi? En genel haliyle postkolonyal feminizm, Üçüncü Dünya kadınlarının egemen patriyarkal ideolojilere karşı giriştikleri her türlü mücadeleyi içerir. Böyle bir siyasi hareket, yerel iktidar yapılarına direnmeyi içerdiği kadar, kadınlığa ve erkekliğe dair ırkçı ya da Avrupamerkezci görüşlere yönelik bir sorgulama da olabilir. Postkolonyal feminizme göre mevcut durumda sömürgeciliğin mirasının etkisi halen sürmektedir ve kurumsal altyapılar, sömürge gücü tarafından seçkinlere, yani genelde erkek gruplara devredilmiş ya da sonradan bu kişiler tarafından ele geçirilmiştir. Böyle bir düzenin içine işlemiş çok sayıda engele rağmen eşitlik için uğraşan bütün kadınlar, postkolonyal durumda bu türden gerçekliklerle boğuşurlar. Kadınların mücadelesi sayesinde, sömürge karşıtı hareketlerde egemenliğin kazanılması hedefiyle sömürge rejimine karşı mücadele verilirken, postkolonyal mücadelelerde ise postkolonyal duruma ve yeni sömürge durumunu güçlendirecek Batı'nın çı-

karlarına karşı mücadele edilir. Postkolonyalizme dair akademik yazılarda sömürgecilikle mücadele süreçlerinin tarihsel analizine ağırlık verilirken, postkolonyal durumdaki çağdaş iktidar biçimlerine meydan okuyan hareketlerin siyaset felsefelerine daha az odaklanılmıştır. Feministler söz konusu olduğunda durum bunun tam tersidir.

Düz anlamıyla “sömürgeден sonra” demek olan “postkolonyal” teriminin genel kullanımı bir dizi farklı siyaset biçimine uygulanabilir. Postkolonyal durumdaki her siyasi hareket, belki de tanımı gereği, teknik olarak postkolonyal terimini kullanabilir, ama bu, böyle hareketlerin postkolonyal siyaseti içerdiği anlamına gelmez; tıpkı pek çok kadının yer aldığı kitlesel siyasi hareketlerin zorunlu olarak toplumsal cinsiyet perspektifini içermemesi gibi. Durumsal ve ideolojik bakış açısına göre rahatlıkla postkolonyal denebilecek eylemlere girişen kadınların bile aynı paradigma içinde hareket ettikleri söylenemez. Bunun için önde gelen iki Tunuslu hukukçunun, Radhia Nasraoui ile Gisèle Halimi’nin işleri arasındaki farka bakalım. Nasraoui Tunus’ta yaşar ve orada postkolonyal Tunus devletinin insan hakları ihlallerine karşı mücadelesiyle tanınır. Belirgin hiçbir feminist gündemi yoktur, özellikle de 2011’in Ocak ayında Arap Baharı’nın başında başkanlığı bırakmak zorunda kalan Zeynel Abidin döneminde bunun esamesi bile yoktur. Halimi ise Tunus’tan Fransa’ya gitmiş, orada hukuk eğitimi görmüş ve 1961’de Fransız Cezayiri’nde polis tarafından işkenceye uğrayan Cezayirli bir genç kızı, Djamila Boupacha’yı savunduğu davayla bilinir. Kendisini Simone de Beauvoir ile Jean-Paul Sartre’in arkadaşı yapan bu ünlü dava sayesinde Halimi, mahkemede Bask teröristlerini savunmuş ve kadınları ilgilendiren meselelerde, özellikle de 1972’deki Bobigny kürtaj davasında avukat olarak görev almıştır. 1971’de yasadışı kürtaj yaptırdıklarını ilan eden kadınları savunmak için oluşt-

rulan *Choisir* grubunu kurmuştur. Fransa'nın 1974'te kürtaşı yasal hale getirmesinin arkasında *Choisir*'in yürüttüğü kampanyanın büyük bir etkisi vardır. Halimi daha sonra Fransız Ulusal Meclisi'nde milletvekili, UNESCO'nun Fransa temsilcisi olur. Ekim 2000'de Fransız halkını, Fransız sömürge yetkililerinin Cezayir halkına uyguladıkları sistemli işkenceleri kabul edip bu tarihle yüzleşmeye çağırarak, ayrıca bu suçların halkın huzurunda başkan ve başbakan tarafından da kınanmasını isteyen bir manifestoyu imzalamasıyla daha da geniş bir kamuoyuna açılır. Halimi Fransa'yı sömürgecilik tarihinin postkolonyal miraslarıyla yüzleşmeye zorlayan hafıza gücünün kilit isimlerinden biridir. Bu, Cezayir'in bağımsızlık mücadelesini bastırmak için Fransa'nın sarf ettiği acımasız gücün, iki ülkeyi de halen derinden etkileyen travmaların daha derinlemesine düşünülmesine, yeniden hesabının kitabının yapılmasına ve yeniden değerlendirilmesine önayak olmuştur.

Bir siyaseti postkolonyal kılan şey nedir?

Bu iki kadının eylemleri de postkolonyal olarak nitelendirilebilir, ancak kadın aktivistler olarak ürettikleri siyaset birbirinden farklıdır. Kadınların postkolonyal devletlerdeki yaşam koşulları ya da kadın göçmenlerin merkez devletlerdeki postkolonyal koşulları daima bölgeden bölgeye değişecektir; başka bir deyişle, tek bir postkolonyal siyaset biçimi yoktur. Postkolonyal siyaseti postkolonyal kılan şey, benimsediği etik ve somut amaçlarına rehberlik eden ortak siyaset felsefesidir. Bir siyaset felsefesi olarak postkolonyalizm, her şeyden önce hem siyaset hem de yerel idareler düzeyinde yabancı ya da dış güçler tarafından kontrol edilen bir durumda yaşamaya devam eden kişilerin kendi kendilerini yönetme hakkı demektir. Egemenlik sağlandığında, postkolonyal siyaset

sömürgecilğe karşı mücadeleyi gerektirebilecek kültür milliyetçiliğinin kısıtlayıcı, merkezileştirici hegemonyasını bilfiil dönüştürerek, bizzat devletin oturduğu temelleri değiştirmeye çalışacaktır. Üç Kıta toplumlarında yabancılaştırıcı Batılı düşünme biçimlerini reddeden, daha geniş bir demokratik eşitlikçilik çerçevesinde, yoksulların, mülksüzlerin ve dezavantajlı grupların güçlendirilmesini; farklılıklara ve çeşitliliğe hoşgörü gösterilmesini; azınlık haklarının, kadın haklarının, LGBTQ+ haklarının ve kültürel hakların tesis edilmesini savunur. Her türlü sömürüye (insani olduğu kadar çevresel sömürüye de), ırkçılığa ve sadece ticaret kapitalizminin çıkarlarına hizmet etmek üzere oluşturulan bütün baskı koşullarına direnir. Toplumsal ilişkilerin metalaşmasına ve bu türden çıkarların elde edilme aracı olarak işlev gören bireycilik öğretisine meydan okur. Doğal kaynaklara el konmasından, malların ve ürünlerin haksızca fiyatlandırılmasına ve uluslararası kadın ticaretine kadar görece yoksulluk ya da güçsüzlükten kaynaklanan her türlü sömürüye karşı çıkar. Postkolonyal siyaset; güvenlik, hıfzıssıhha, sağlık, gıda ve eğitim gibi temel hizmetlerden genç, yetişkin ve yaşlı ya da kadın, erkek ve cinsiyet fark etmeksizin yeryüzündeki herkesin yararlanma hakkını savunur. Sadece sanayi işçilerinin davasını değil, sınıfsızları, toplumsal cinsiyetinden, etnisitesinden ya da düpedüz işlerinden ötürü ötekileştirilen grupların, başka bir deyişle şimdiye dek radikal sınıf siyasetine uygun görülmeyenlerin davasını da savunur. Samimiyet ve fedakârlık gibi kişisel etik değerleri teşvik ederken, bir yandan da ulusal ya da kültürel “sahiciliğe” dönme teşebbüslerini sorgular ve aslında bu idealin büyük oranda şaibeli siyasi emeller uğruna inşa edildiğini düşünür. İktidar hiyerarşilerini ortadan kaldıracak yapıcı diyaloglar halinde, disiplinler ve kültürler arasında kolaylıkla etkileşim kuran keşisimsel düşünce biçimlerini en üretici düşünce biçimi sayar.

Madunu, köylülüğü, yoksulluğu ve her türden dışlanmışlığı merkezine alan postkolonyalizm, seçkinlerin yüksek kültüründen uzak durur ve tarihsel olarak pek değer verilmeyen ama zengin kültür ve karşı bilgi havuzları olarak gördüğü madun kültürleri ve bilgileri bağrına basar. Postkolonyalizmin anlayışı da merakı da toplumun çeperlerinde yaşayanlara, kültürel kimlikleri küresel kapitalizmin güçleri tarafından bozulmuş ya da kuşkulu bırakılmış kişilere, köyden kentin yoksul mahallelerine göçen mültecilere, göçmenlere, daha iyi bir hayat için Birinci Dünya’da dışını tırnağına takmasına rağmen bu toplumların en alt seviyesinde yaşayan göçmenlere odaklanır. Postkolonyalizm daima adaletsiz milletler sistemindeki farklı devletlerin farklı zenginlik seviyelerinden, tek tek devletlerin bünyesindeki sınıfsal, etnik ve diğer sosyal hiyerarşilere, toplumsal ve kültürel ilişkilerin her seviyesinde işleyen ırk ve toplumsal cinsiyete dayalı hiyerarşilere kadar, eşitsizliğin ortadan kalkmasına adanmış dönüşümsel ve dekolonyal bir siyaseti savunur. Postkolonyalizm; radikal sosyalizm, feminizm ve ekolojiden aldığı öğeleri bir araya getirir ve onlara dayanır. Genel olarak bunlardan farkı, postkolonyalizmin işe Üç Kıta’nın, Üçüncü Dünya’nın ve madunun bakış açısından yaklaşmasıdır; önceliği daima küresel Güney’dir. Kısacası postkolonyalizm dünyaya yukarıdan değil aşağıdan bakar, onu bu şekilde deneyimler ve değerlendirir.

Postkolonyal siyaset açısından toplumsal cinsiyet, onu mümkün kılan koşullardan biridir. Toplumsal cinsiyet siyasetinin postkolonyal siyaset içindeki vazgeçilmez yeri, karşılaştırmalı Üçüncü Dünya siyaseti derslerinin en çok kullanılan kitaplarından birindeki bölüm başlığıyla, “Üçüncü Dünya siyasetinde kadınlar” ifadesiyle örneklendirilebilir. Buradaki eril önkabul, elde hazır bir temsil grubu –Üçüncü Dünya Siyaseti– olduğunun ve kadınların bu grup için-

de nasıl faaliyet gösterdiklerinin analizi sayesinde layıkıyla ele alınacağını düşünülmesidir. Dolayısıyla siyaset, temelde eril bir toplumsal alandır: Bu bölüm, kadınların kendilerinin kurmadığı bir dünyada nasıl hareket ettiklerine bakacaktır. Öte yandan postkolonyal bakış açısı ise kadınlar olmaksızın Üçüncü Dünya siyaseti diye bir şey olmayacağı ve kadınların siyasallığı oluşturan şeylerin büyük kısmını geniş ölçüde tanımladıkları kabulünden yola çıkar. Dolayısıyla kadınlar, siyasal aktivist olmanın yanı sıra içinde faaliyet gösterdikleri siyaset arenasını da oluştururlar. Feminist aktivizmin en belirgin yanlarından biri, ister eğitim, hukuk ya da tıp, ister bedenle ilişkisi olsun, genel olarak belli toplumsal ve kurumsal pratiklerle ilişkiye konumlandırılmış olmasıdır. Feminist aktivizm ayrıca çağdaş siyasetin meseleleriyle, mesela kadınların çoğu zaman başı çektiği ekoloji gibi alanlarla sağlam bir işbirliği kurabilir.

Geleneksel Marksist analiz sürekli kadın fabrika işçilerinin rolüne odaklanırken, Batılı feministler 1960'lardan itibaren kadınların ev içi emeklerinin ve genel olarak evin siyasi bir anlamı olduğunu savundular. Sonradan bu, daha geniş bir öznellik ve cinsellik vurgusunun içine alındı; burada psikanaliz ile kimlik meselelerine de giriliyordu. Postkolonyal feminizm şüphesiz postkolonyal bir çevrede, ister sömürgecilik sonrası dünyanın ister merkezin toplumsal baskısı olsun, kadın olmanın kaygı yaratan koşullarını analiz etmekle ilgilenir. Münferit sorunlarla değil, daha ziyade bütün topluluğu etkileyen sorunlarla ilgilenir en başta. Bu nedenle maddi, kültürel ve yasal hakları; yasa önünde, işyerinde ve eğitimde eşitliği; çevre ve Batı dışındaki feministlerin karşılaşacağı ve desteklemek isteyecekleri değerler arasındaki farklılıklar uğruna yürütülen toplumsal ve siyasi mücadeleleri öne çıkarır. Bir aktivizm biçimi olarak parti siyaseti yerine tabandan gelen hareketleri destekler. Postko-

lonyal siyaset, geleneksel siyasal alana müdahale etmekten çekinmez, ama bu siyasal alanın genelde yaptığı gibi ulusal düzeyde kalmaz. Postkolonyal siyaset bir kavram ve pratik olarak ulusötesi ve beraber çalışan sıradan insanlar arasındaki ittifaklar aracılığıyla bütün kıtalarda aşağıdan işleyen bir siyasettir.

Postkolonyal feminizm, doğrudan postkolonyal siyaset biçimleri ile bu siyasetin gücünden ilham aldığı için, hiçbir zaman münferit olarak ya da ayrı hareket etmemiştir. Feminist odağın ön plana alındığı durumda milliyetçilik, popülizm, sosyalist feminizm, liberalizm ve ekofeminizmin siyasi taleplerini müzakere eden Batılı olmayan feminizmleri kapsar. Ayrıca genelde kurumsal ve hukuksal ayrımcılıkla desteklenen patriyarkanın yarattığı gündelik toplumsal sorunlara, ev içi şiddete, cinsel istismara, tecavüze, namus cinayetlerine, fetoside ve çocuk istismarına eğilir. Postkolonyal çerçeveye sahip bir feminizm, sıradan kadının belli bir mekânda karşılaştığı koşulları sorgularken, bir yandan da bu koşulları onu daha kolektif bir zemine taşıyan daha geniş meselelerle bağlantısı üzerinden ele alır. Kadınların sömürge mirasına, bizzat son derece patriyarkal, kurumsal, ekonomik, siyasi ve ideolojik olan mirasına karşı halen ne ölçüde mücadele ettiğinin altını çizer.

Üç kıtadaki kadınların siyasi aktivizmini işleyen yazılar, tipik olarak partiler ya da bireyler yerine hareket ve örgütlerin profilini çıkarır ya da belli grupların, sözgelimi göçmen kadın işçilerin, kölece koşullarda çalışanların ya da seks işçilerinin uğradıkları zulmü inceler. Diğer madun direniş biçimleri, köylü hareketleri ya da antikapitalist örgütler hakkındaki yazılara da özgü bir durumdur bu. Benzer biçimde, postkolonyal siyasetin daha aktif biçimlerini benimseyen madunlar, İşçi Partisi'nden Brezilyalı Luiz Inácio da Silva'nın (Lula) 2002'nin Ağustos ayında Brezilya başkanı se-

çildiğinde yaptığı gibi, merkezdeki siyasi iktidar biçimlerine nadiren erişebilir.

Phoolan Devi –namı diğer *dasyu sundari* (“güzel haydut”), Hindistan’ın Çambal halkının, yani vadilerin tartışmasız kraliçesi olarak hüküm sürdüğü bölgenin halkı ona böyle diyordu– siyasi iktidara erişen madun kadın aktivistlerin iyi bir örneğidir. 1981’de Uttar Pradeş’teki Behmai’de, üst kasttan yirmi toprak ağasının öldürülmesinin ardından Davi’nin namı yayıldı. Katliamın arkasında bu ağalardan birinin çetesinin ona topluca tecavüz etmesi (Devi’nin yaşadığı en kötü olaydı bu) yatıyordu. 1983’te öfke dolu şiddetini ve sert adaletini bir kenara bırakarak teslim oldu ve yıllarca cezaevinde yattı. Bununla birlikte, sonradan meclise de girdi; yoksullar, ezilenler, sömürülenler ve “en aşağı kastlar” için mücadele etmeye başladı. Gerçekten de bu uğurda mücadele etti, fakat medyada siyasi kariyerinde yaptıklarından çok yaşamının ilk dönemini konu alan “Haydutlar Kraliçesi” adlı filmde anlatılan “iyi tarafları ya da hataları” daha fazla yankı buldu. Phoolan, Hindistan’daki madun kadınların ve ezilen aşağı kastların siyaset alanında seslerini duyurmaları için mücadele eden çarpıcı ve son derece görünür bir semboldü. Varlığıyla Hindistan’da Dalitlere yönelik, derinlere nüfuz etmiş baskıcı muameleye karşı sürekli bir protestonun doğmasına olanak sağladı. Phoolan Devi, 2001 yılının Temmuz ayında öldürüldü. Bir halk kahramanı olarak, yoksulların ve ezilenlerin bayraktarlığını yapan Che Guevara, Frantz Fanon ve Subcomandante Marcos gibi ikonların yanında ilk kadın olarak yerini aldı.

POSTKOLONYALİZMİN BAKIŞ AÇISINDAN KÜRESELLEŞME

Che Yeryüzünün Lanetlileri'ni okuyor

1965 Mart'ı: Prag'dan Havana'ya giden Küba Havayolları'na ait Bristol Britannia marka turbo motorlu bir uçak, motor arızası yaşıyor ve İrlanda'nın batısındaki Shannon Havaalanı'na zorunlu inişe geçiyor; yolcular da birkaç gün havaalanında kalıyorlar. Bir gece puroları biten yolcular, kovboy filmi izlemek için Limerick'e gidiyorlar ama vizyonda öyle bir film bulamıyorlar. Bunun üzerine yerel bir *puba*, Hanratty's Hotel'e gidiyor ve bira istiyorlar. Barın kalabalığı içinde İrlandalılarından biri Kübalılardan birine tosluyor ve birasını bu sakallı yoldaşının üstüne döküyor. Bu sakallı yoldaş ise Che Guevara...

Bu ıslak ama samimi İrlanda karşılaşması, Che'nin kendine has şakalarıyla taçlanıyor. Zaten Che'nin büyük büyükbabası Patrick Lynch, 18. yüzyılda İrlanda'nın batısındaki Mayo'dan Arjantin'e göçen bir İrlandalıydı. Che oranın âdetini bildiğinden, neşeyle bir bira daha söylüyor. Vaktinin çoğunu bardaki Kübalılardan biriyle, büyük şair ve eleştirmen,

sonradan da Küba'nın ünlü yayınevi Casa de Las Americas'ın müdürü olacak Roberto Fernández Retamar'la konuşarak geçiriyor. Ona Afrika seyahati boyunca –oradan dönüyorlardı– sürekli aklının bir köşesinde olan bir kitabın Küba'da yayımlanmasının ne kadar iyi olacağını söylüyor. Bu kitap, Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* adlı, Paris'te dört sene önce yayımlanan, yayımlandığı gibi de toplatılan kitabı...

Devrimci Afrika, devrimci Güney Amerika'ya sızıyordu; tabii Fanon'un devrimci Afrika'yı temsil ettiği kabul edilirse; çünkü aslen Karayipliydi. 20. yüzyılda bir değil üç tane devrimci Afrika olduğunu söyleyebiliriz: Devrimci Mağrip Afrikası –özellikle de Cezayir Bağımsızlık Savaşı (1954-1962) sırasında–, Sahraaltı Afrika –Fanon bu bölgedeki isyan dalgalarını desteklerken, Che Kongo'ya giderek bizzat bu isyanlara katılmıştı–, Fanon'un da bizzat içinden geldiği devrimci Afrika –tarihsel olarak daima Karayiplerin radikalizmiyle iç içe geçen ABD'nin devrimci, Afrikalı-Amerikalı geleneği. Stokely Carmichael, Leroi Jones ve Kara Panterlerin lideri Huey P. Newton'ın başını çektiği, Küba'nın üç kıtayı kapsayan devrimci mücadelesine de bağlı olan, siyah sosyalizminin canlanmasında olduğu gibi ünlü Che-Lumumba Kulübü, yani 1960'larda Los Angeles'ta Komünist Parti'nin tamamı siyahlardan oluşan militan kolektifi, bu Afrikalı-Karayipli devrimci kabarmanın ikonik tezahürlerinden biriydi. Burada dikkat çeken nokta, tamamı siyahlardan oluşan bu militan kolektifin isminin yarısının bir beyaz adamın, yani Che'nin adını taşımasıydı. Olsun, sonuçta Birleşik Devletler'de Latin Amerikalı biri pek de beyaz kabul edilmezdi zaten.

Bu dönemde Che, odağını Küba'da sosyalizmi inşa etmekten sömürgeci emperyalist ülkeler ile ilerlemeci sosyalist ülkeler arasında bölünen Fanoncucu bir dünya tasavvuruna kaydırırken, yazıları ve konuşmalarında da belirgin bir değişim

ortaya çıktı. Özgürlüğüne yeni kavuşan Kongo'nun olağanüstü devlet başkanı Patrice Lumumba'nın, Birleşmiş Milletler'in gözleri önünde CIA'in "Project Wizard" adlı "gizli eylem programı" kapsamında öldürülmesi, ayrıca Birleşik Devletler'in Vietnamlılara karşı bir savaşa girişmesi, resmî bağımsızlığın olsa olsa Batı'nın başka bir tahakküm biçiminin hüküm sürdüğü yeni bir çağın başlangıcı olacağı fikrinin doğmasına neden olmuştu. Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabı, antiempyrist kırılım için eşsiz bir ilham kaynağıydı. Kitabın en ihtilaflı kısmı, Fanon'un sömürge karşıtı mücadelede şiddet kullanılmasını savunduğu yerlerdi. Fanon'a göre şiddet kullanmayı haklı çıkaran neden, bizzat sömürgeciliğin kurucu koşulunun medeniyet ya da hukukun egemenliği değil, şiddet olmasıydı. Sömürge yönetimi, aslında sömürgecinin ilk başta işgal edilmesini, sonra da elde tutulmasını sağlayacak sömürgeci şiddeti meşrulaştırıp normalleştiren bir teşebbüsten başka bir şey değildi.

Yeryüzünün Lanetlileri 1961'de yayımlandığı gibi sömürgeciliği tasfiye hareketlerinin kutsal kitabı haline geldi ve bütün dünyada tahakküme ve zulme karşı girilen çok sayıda mücadeleye ilham kaynağı oldu. Kitabın ilk İngilizce çevirisi 1963'te Paris'te Présence Africaine tarafından *The Damned* (Lanetliler) adıyla yayımlandı. İki yıl sonra, yani Londra'da yayımlandığında, çevirinin ismi değiştirildi ve bugünkü *Yeryüzünün Lanetlileri* adını aldı. Bir sonraki sene ABD'de yayımlandığında bir alt başlığı da vardı: *Bir Zenci Psikanalistin Bugünün Dünyasında Irkçılık ve Sömürgecilik Sorunları Üstüne İncelemesi*. Kitap 1968'de Afrikalı-Amerikalı okurlara yönelik karton kapaklı olarak yeniden basıldığında, bu alt başlık değişmişti. Şimdi *Dünyanın Suretini Değiştiren Siyah Devrimin Kılavuzu* olmuştu. Bizzat kitabın alımlanma biçiminin beş yılda nasıl değiştiğini bir düşünün: *Lanetliler*'den *Dünyanın Suretini Değiştiren Siyah Devrimin Kılavuzu*'na.

Fanon'un birçok şekle bürünen zulüm ve haksızlığı yerel olarak değil de genel olarak tanımlama ve analiz etme eğilimi, etkili bir dille ifade ettiği hümanizmi, köylülerin devrimdeki öncü rollerine vurgu yapması, onu Che'yle, yani onun gibi başka uluslararası devrimci bir eylem adamıyla, onun gibi yollara düşmüş başka bir *déraciné*'yle (köklerinden edilmiş), neredeyse çağdaşı olan ve onun gibi genç yaşta ölen (Fanon, 1925-1961; Che, 1928-1967) bir adamla yan yana getirmişti. Guevara 1964'ün Aralık ayında New York'taki Birleşmiş Milletler Genel Merkezi'ndeki konuşmasında emperyalizmi yerden yere vurmuştu. Bu ABD ziyareti sırasında Che, Malcolm X tarafından Harlem'e davet edilmişti (tıpkı daha önce Castro'nun davet edildiği gibi), fakat BM'deki konuşmasında ABD hükümetinin damarına yeterince bastığını düşündüğü için bu davete icabet edemeyeceğini düşünmüştü. Harlem'de konuşması halinde bunun ABD'nin içişlerine karışmak olarak yorumlanacağı kanısına varmıştı. Bunun yerine, bir dayanışma mesajı gönderdi ve bu mesajı yüksek sesle okuyan Malcom X, bunun ardından şunları söyledi:

Bu Che Guevara'nın mesajı. Bu mesajı sevinçle alkışladığınızı görmek beni mutlu ediyor, çünkü bu sayede beyaz adam kimi alkışlayıp kimi alkışlamayacağımıza karışabilecek bir konumda olmadığını anlıyor. Ayrıca burada Küba karşıtı kimseyi göremezsiniz – hepsini yedik yuttuk.

Birleşmiş Milletler'deki konuşmasından sonra Afrika'yla dayanışmaya devam eden Che, kendisinden dört yıl önce Fanon'un yaptığı gibi Afrika'ya gitti, Afrika ve Ortadoğu'da birçok konferansa katıldı ve diplomatik görevlerde bulundu, fakat Fanon'dan farklı olarak siyah Pan-Afrikacı W.E.B. Du Bois'nın izinden gitti, fazladan Çin'e bile gitti. Guevara bu Afrika seyahati sırasında *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin anlattığı gerçekleri okudu ve onlara bizzat şahit oldu. 1965'te

Cezayir'i ziyaretini sırasında Fanon'un eşi Josie Fanon, *Révolution Africaine* için onunla bir mülakat yaptı. Bu mülakat-
ta Che, emperyalizme, sömürgeciliğe ve yeni-sömürgeciliğe
karşı mücadele sahası olarak Afrika'nın ne kadar önemli ol-
duğundan söz ediyordu. Fanon'un hümanizmine hürmeten,
Guevara ayrıca bu seyahati sırasında harikulade denemesini,
insani değerlere dayanan ve ancak bizzat bilincin değişme-
siyle hayata geçirilebilecek bir toplumun dokunaklı ve tut-
kulu bir savunusu olan *Küba'da Sosyalizm ve İnsan*'ı (1965)
yazdı. Che'ye göre bu yeni insanı, kadını ve erkeği tanımla-
yan unsur, onun yeni bir toplumun gelişiminde oynayacağı
boyun eğmez roldü. Ona göre sosyalizm yukarıdan dayatıla-
bilecek bir şey değildi: Bizzat halkın hem maddi hem de ma-
nevi bağlılığının bir ürünü olmalıydı.

Bolivya'daki son umutlarını suya düşüren seferinde Che,
her ne kadar bunu hiç beklemiyorsa da, nüfusun çoğunlu-
ğunu yerlilerin oluşturduğu bu yegâne Latin Amerika ülke-
sinde yerlilerin devrimci siyasetine katılmalarını sağlayama-
dı. Bolivya ordusu tarafından öldürülmesinin ardından bir
toplumsal devrim ikonuna dönüştü: Bu iki adam da öldük-
ten sonra efsaneleri kulaktan kulağa yayıldıkça daha da meş-
hur oldular. *Che vive* [Che yaşıyor].

Che gibi Fanon'un da en belirgin özelliklerinden biri, in-
sanları etkileme gücü, karizmasıydı. Fanon'un yayıncısı
François Maspero'nun, onun çağdaşlarına yönelik çağrısı-
nı bu kadar cezbedici kılan şeyi anlatırken kullandığı sözler,
Che için de rahatlıkla kullanılabilir.

Benim gibi birçok kişi [onun] *Afrika Devrimine Doğru*'sun-
da kendi bağlılıklarının dayanağını ve "Neden savaşıyo-
ruz?" sorusunun cevabını buldu, ki aslında o zamana kadar
çok ihmal edilmiş bir soruydu bu. Onun çağrısında sadece
kardeşliğe çağrışı görmüştük.

Fanon'un ilk yayıncısı ve editörü, radikal aktivist Francis Jeanson da, *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*'in (1952) ilk basımının önsözünde benzer bir şeyden söz ediyordu:

Başkaldırı belki de hiçbir zaman hedefine ulaşamaz, ama bunu başarma ihtimali bir tek, kendilerini tarihin akışına uyduramayacak kadar sabırsız, bu dünyada –tesadüfen de olsa onların da dünyası olan bu dünyada– yapacak başka hiçbir şeyleri olmadığını kabul edemeyecek kadar talepkâr ama kendi başarısızlıklarına teslim oluşlarıyla uzak insanlığın zaferini hazırlayan o kişilere bağlıdır.

Bu iki adamın fikir dünyalarının kaynakları son derece benzerdi; Sartre'ın, varoluşçu felsefenin, psikanalizin, Marx ve Mao'nun inatçı bir karışımıydı. İkisi de zihinlerinde yaşadıkları yoğunluğu bedenlerinde de hisseden adamlardı. Fanon'un giderek şiddeti daha fazla vurgulaması, kendi taşkın coşkusundan, kuvvetinden, gerginliğinden, öfke ve sabırsızlığından, dahası yazılarını ve karakterini böylesine kendine özgü kılan dilinin ve üslubunun bedenselliğinden başka bir şey değildi. Kamerun'un radikal lideri Félix Moumié'den (Kamerun'un Ho Chi Minh'i) bahsederken aslında kendinden bahseder gibiydi:

Onun kadar somut, hayat dolu ve tezcanlı başka kimse yoktur. Félix her zaman yüksek perdeden konuşur. Ülkesini severken de, korkaklardan ve örneklerden nefret ederken de kavgacı, şiddetli, öfke doludur. Haşın, sert, dosdoğru. Altmış kiloluk kas ve kemik kütesine sıkıştırılmış bir devrimci ruh demeti.

Son olarak Fanon ile Guevara arasında daha başka bir bağ vardır: İkisi de ne profesyonel devrimci ne de profesyonel siyasetçidir, daha ziyade ikisi de ele aldıkları koşulların bedensel ya da bireysel illetlerden ziyade toplumsal çürüme-

nin ürünü olduğu kanaatindeki devrimcilere dönüşen, orta sınıfa mensup kişilerdir. Üç kıtayı kapsayan insancıl sosyalizmleri, kendi yaşamlarından, ezilenlere karşı hissettikleri merhamet ve onlarla kurdukları duygudaşılıktan kaynaklanır.

Bu benzerliklerin yanı sıra Fanon'un da, Guevara'nın da hekim olduklarını ve hekimlik mesleğini, devrimci şiddete bağılılıklarını sürdürdükleri gündelik yaşamlarında bile sonuna kadar icra ettiklerini unutmayalım. Bu bariz çelişki, yani devrimci şiddet yoluyla iyileştirme etiğı, hem Guevara'nın hem de Fanon'un hayatlarının ve eserlerinin merkezini kaplar. Onlara göre bu bizzat tıbbın pratiğine özgü bir analogiyle düşünülebilir: Sömürgeciliğın açtığı yarayı Gandhi'nin ilk başlarda kullandığı homeopati tedavisiyle değil de cerrahi müdahaleyle iyileştirmek. Onların siyasi tutumlarının zorlayıcı etiğini, Martinikli şair ve siyasetçi Aimé Césaire'in, Fanon'un ardından sarf ettiğı şu etkileyici sözlerden başka hiçbir şey daha iyi anlatamaz:

Eğer "bağılılık" kelimesinin bir anlamı varsa, o anlamı Fanon'a borçludur. Şiddeti savunduğunu söylediler. Doğru, kendisini şiddetin, yani sömürgecinin barbarlığına karşı sömürülenin kullanılabileceğı yegâne silahın kuramcısına dönüştürdü.

Ama ne kadar çelişkili görünse de onun şiddeti, şiddetsizlikti. Yani adaletin, saflığın ve taviz vermezliğin şiddetiydi. Bunu anlamak gerek: Başkaldırısının ardında ahlâkı, uğraşının ardında ise yüce gönüllülüğü vardı.

Başkaldırısının ardında ahlâkı, uğraşının ardında ise yüce gönüllülüğü vardı. Guevara'ninki gibi Fanon'un başkaldırısı da aslında yılmaz bir iradenin başkaldırısıydı: "*Socialismo o muerte!*" [Ya Sosyalizm Ya Ölüm!]

Küreselleşme

Postkolonyal dünya, dengesiz karışımlardan oluşan bir yerdir. Kanadalı filozof Marshall McLuhan'ın 1968'de küresel köy kavramını ortaya atmasından bu yana dünyanın farklı kültürleri giderek daha fazla iç içe geçti, birleşti ve yan yana geldi. Büyük oranda teknolojinin, dünyanın bir yerinde olup bitenlerin anında başka bir yerinde de görülüp duyulmasını sağlayan anlık medya sistemlerinin bir ürünü olan küreselleşmenin durdurulamayan kuvveti, bilhassa 1990'ların başında Sovyetler Birliği'nin çöküp "Doğu Bloku"nun dağılmasının ardından dünya ekonomilerini tek bir sistem haline getirdi. Çokuluslu ya da ulusötesi şirketler, Batı'nın olgunlaşmış pazarlarında büyüme ihtiyaçlarını karşılayacak talep olmadığı için küresel pazarlara yönelirken, bir yandan da üretimi ya da idareyi yoksul ama siyasi açıdan makul ölçülerde istikrarlı olan ülkelere (Çin gibi katı bir otoriter rejim buna gayet uygundu) taşıyarak maliyetlerini düşürdüler. Günümüzde dünya ekonomisindeki ya da uluslararası işbölümündeki yerleri ne olursa olsun, bunun etkisini hissetmeyen çok az toplum vardır.

Bir düzeyde, dünyanın belli başlı özelliklerinin, en başta da meta üretiminin standartlaştığını, dolayısıyla da herkesin, nerede olursa olsun, dış macunundan otomobile, dünya edebiyatından küresel üniversite diplomalarına kadar aynı ürünleri satın aldığı anlamına gelir bu. Yine de çokuluslu ya da ulusötesi şirketlerin etkisi iki yönlüdür. Sömürüye ya da çevre tahribatına yol açan uygulamalarına karşı bu şirketlere baskı yapmak, Amazonlar'daki kereste ya da maden şirketleri gibi çok uzaklardan gelen şikâyetlere kulak asmayacak başına buyruk firmalara nazaran çok daha kolaydır. Shell ya da Nike gibi şirketlerin, yerel faaliyetleri konusunda uluslararası baskıya direnemeyecekleri anlaşıldı. Shell, Nijerya'daki iş-

tirakinin, Ogoni halkının yıllarca baskıya maruz kalmasına ve çevrenin tahrip edilmesine neden olan faaliyetlerini sürdürmesine göz yummuştu. Bu durum, aktivistlerin (öldürülene kadar Nijeryalı yazar Ken Saro-Wiva bu hareketin başındaydı) protesto hareketinin ardından Shell sonunda yöntemlerini değiştirdi.

“İyi gıda - Nestlé - İyi yaşam”

Bazı çokuluslu şirketler kötü reklamdan medet ummaya devam ediyor. Dünyanın en büyük gıda şirketi haline gelen İsviçre menşeli Nestlé'nin tarihi böyle olaylarla doludur. Şirket 2002'nin Aralık ayında, Etiyopya'da eski hükümetin 1975'te kamulaştırdığı ancak Nestlé'nin 1986'da, firmanın Almanya menşeli ana şirketi satın aldığı bir firma için Etiyopya hükümetine altı milyon dolarlık bir tazminat davası açtığını açıkladı. Dünyanın en yoksul ülkelerinden biri olan Etiyopya, o sırada son yirmi yılın en feci kıtlığını yaşıyordu ve altı milyon kişi acil gıda yardımına muhtaçtı. Hükümet Nestlé'ye bir buçuk milyon dolar teklif etti, ama şirket 1975'in döviz kurları üzerinden tam tazminat istedi. Kahve fiyatlarının dünya genelinde düşmesi, yaşanan kıtlığın etkilerini daha kötüleştirmişti, çünkü Etiyopya halkının çeyreği geçimini kahveden sağlıyordu. Etiyopya o sırada kişi başına düşen milli gelir sıralamasında yıllık yüz dolarla dünyanın en yoksul ülkesiydi ve çocukların onda biri, daha yaşını doldurmadan ölüyordu. Dünyanın en büyük kahve üreticisi olan Nestlé, 2001'de beş buçuk milyar dolar kâr elde etmişti. O sırada bir Etiyopyalı ise ortalama yıllık geliriyle “dünyanın önde gelen bu gıda şirketi”nden haftada sadece elli gram Nescafé alabiliyordu.

Nestlé'nin davası gazetelerin manşetlerine taşındı, radyoda ve TV kanallarında haberleri çıktı, küresel çapta bir e-

posta seli başladı ve şirket anında tutumunu değiştirdi. 19 Aralık'ta şirketin basın sözcüsü, Nestlé'nin Etiyopya hükümetini altı milyon dolar tazminatla mahkemeye vermek zorunda kalmasının bir "prensip meselesi" olduğunu belirtti. Hemen ertesi gün ise şirket yasal talepten elde ettiği kazançların tamamıyla tekrar Etiyopya'ya yatırım yapmayı teklif etti. Londralı *Financial Times*, olan biteni çekinmeden yazıyordu:

Dünyanın en zengin ve en güçlü şirketlerinden biri olan İsviçre menşeli Nestlé, dünyanın en yoksul ülkelerinden biriyle uzun zamandır devam eden tazminat pazarlıklarının kamuoyunda yarattığı tepkiyi hafifletmek için dün böyle bir teklif sundu.

Yine de Nestlé'nin yaptığı işin yanlışlığını kabul etmesinin arkasında, küresel çapta protestolar ile kötü reklamın şirkete milyarlarca dolar kaybettirebileceği ihtimalini fark etmesinin yattığını gözden kaçırmamak gerek. Şirketlerin kapitalist mantralarını, yani kârın sürekli maksimize edilmesi ilkesini yumuşatacak ahlâki standartları olması gerekli midir? Nestlé'nin geçmişi bu konuda pek parlak değil ve bebekler için mama, kakao ve şişelenmiş su üretimi gibi uluslararası mücadelelere yol açan birçok meseleye adı karışmıştır. Görünürdeki bu kayıtsızlık, İsviçre'nin ahlâki tarafsızlığa dek varabilen siyasi tarafsızlığının başka bir vechesi midir yoksa?

Dünya Bankası, IMF ve Dünya Ticaret Örgütü (WTO) gibi kurumlar başta olmak üzere küreselleşmeyi kolaylaştıran kurumlara karşı nefret dalgaları sık sık kabarsa da kimi zaman bu aslında lafta kalan, dayanaksız bir jestten başka bir şey değildir. Dünya Bankası'na yönelik eleştirinin temelinde, bu kurumun iktisadi olarak neyin arzu edildiğini belirlerken ülkenin koşullarını değil de kendi ilkelerine uy-

gun koşulları dayatma eğiliminde olması vardır. Bunun için halk yerine hükümetlerle çalışıyor olması bu durumu daha da kötüleştirir. Devasa projeleri, bundan etkilenecek yerel halkın projelere yeterince dahil edilmemesi sebebiyle tekrar tekrar eleştirilmiştir. WTO ise Batılı ya da çokuluslu şirketlerin diğer pazarlara en iyi koşullarda girmesini kolaylaştırırken, tersinin mümkün olmamasını garanti altına almakla, ayrıca Batı dışındaki dünyada meta fiyatlarındaki büyük düşüşleri hafifletmek için hiçbir şey yapmamakla eleştirilmiştir genelde.

Eşit olmayan bir dünyada kaynakların paylaşılması

Dünya zengin, dünya yoksul... Dünya halkları, hayatlarını yoksulluktan zenginliğe doğru giden bir hattın üstünde bir yerde yaşayıp giderler. Dünyanın ulus-devletleri büyük bir eşitsizlik sistemi, kaynaklara ve mallara erişimin eşitsiz koşullarda yaşandığı devasa bir sistem oluşturur. *Scientific American* ABD’de doğan bir çocuğun ömrü boyunca Brezilya’da doğan bir çocuktan on üç kat daha fazla ekolojik zarara yol açacağını yazmıştır. İktisatçılara göre küreselleşme milyonlarca insanı yoksulluktan kurtarmasına rağmen, bu süreçte yoksulluk tanımında neyin ne ölçüde değiştiğini de unutmamak gerek.

Daha önce ABD özelinde gördüğümüz gibi küreselleşmenin ülke içinde aşırı ölçüde arttırdığı sınıfsal gelir farklılıklarını analiz edebilirsiniz. Bu farklılığın sonuçlarından biri istikrarsız, popülist siyaset ve sağa kayıştır. Ölçeğı genişletip ülkeler arasındaki gelir farklılıklarına da bakabilirsiniz. GSMH rakamları upuzun hiyerarşik bir tablo oluşturur, milletler arasındaki sınıf hiyerarşisini gösterir bir nevi. Kitabın bu baskısında Batılı ülkelerden birine, yani örneğın Lüksem-

burg'a denk gelmek için listede yedi numaraya inmemiz gerek, oysa kitabın ilk baskısında Lüksemburg birinci sıradaydı. Şimdi ise listenin en tepesinde, kişi başına yıllık gelirin 128.050 dolar olduğu Katar yer alıyor. Listenin en altında ise 730 dolarla Burundi bulunuyor.

Bütün bunlar, içinde yaşadığımız kapitalist ekonomi sistemine karşı çeşitli küresel eylemlere yol açan farklılıklardır. Gelgelelim gezegenimizin bütün ekosisteminin maruz kaldığı yıkım, tıpkı siyaset gibi iklimin de daha aşırı ve istikrarsız bir hal almasıyla birlikte herkes için daha da aşikâr hale geliyor ve bunun sonucunda da çevre, pek çoğumuz için eşitsizlikten daha büyük bir endişe kaynağı haline geliyor. Halbuki bunlar aynı madalyonun iki yüzüdür.

EKOLOJİ VE YERLİLİK

Postkolonyalizm bağımsız bir araştırma alanı ve eylem felsefesi olarak ortaya çıktığı kırk yıldan uzun bir süreden beri kendi kendini dönüştürdüğü bir yol izledi. Önceden sömürgecilik çalışmalarında Hindistan gibi sömürgelerdeki sömürü tarihine odaklanırken, sonradan Amerika kıtasında olduğu gibi, bağımsızlığın bizzat sömürgeciler tarafından kazanıldığı yerleşimci sömürgelerine odaklanıldığını belirtmiştik. Bu da yerleşimciler ile yerleşimci sömürgelerindeki yerli halklar arasındaki ilişkilere odaklanılmasının önünü açmıştı. Bu yerliler, eskiden kendi toprakları olan bu bölgelerde beyaz sömürgeci idare altında yaşadılar, hatta günümüzde bile genelde bizzat parçası oldukları hâkim toplumların koşullarından çok daha farklı koşullarda yaşamaya devam ediyorlar.

Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* ya da Fransızca özgün adıyla *Les Damnés de la terre*, çarpıcı biçimde “yeryüzü”nden bahseder: İnsanların üstünde yaşadıkları yeryüzüyle, onu oluşturan maddenin, yani toprağın ta kendisiyle ilişkisine dair bu bilinç, toplumsal adaletin yanı sıra

herkesin yaşamını mümkün kılan çevreyle adil bir ilişki kurulmasına yönelik temel bir tutumun parçasıdır. Fanon burada Gandhi'yle buluşur. Ekoloji konusundaki bu hassasiyet, en başta da modern sanayi kapitalizmi ile onun ürünlerinin ve plastik gibi zehirli ürünleri üretmek için gereken doğal kaynak sömürsünün yol açtığı çevresel yıkıma yönelik bu kaygı, içinde yaşadıkları çevreye pek bir etkileri olmadan ya da hiçbir olumsuz etkileri olmadan yaşayanların bilgi ve pratiklerini genelde muhafaza eden yerli halkların geleneklerinin zenginliğine dair başka bir bilince kapı aralamıştır.

Kimin kendisine yerli deme hakkına sahip olduğu meselesi, İsrail/Filistin örneğinde olduğu gibi, son derece siyasi bir meseledir. Terimin tanımı konusunda bir mutabakata varılmış değildir; öyle ki 2007'de BM Genel Kurulu'nda kabul edilen ve bu bakımdan büyük bir siyasi dönüşümün göstergesi olan Birleşmiş Milletler Yerli Halklar Hakları Bildirisi'nde bile yerlilik konusunda tam bir uzlaşma yoktur. Gerçekte yerli kelimesi [*indigenous*], İngilizcede çok eskilerden beri yaşadıkları topraklarla atalarından gelen bir ilişkileri olduğunu savunan, etnik olarak da kültürel olarak da türdeş insanlardan oluşan nispeten küçük grupları ifade eder (Fransızcada *indigène* terimi aşağılayıcı, sömürgeci çağrışımlara sahiptir). Yaşadıkları topraklar üstünde resmî ya da hukuki hakları pek yoktur genelde, çünkü sömürge hukuku, yani Avrupa hukuku ancak yakın tarihlere gelindiğinde yerlilerin sömürgecilik öncesi örfi hukukunun geçerliliğini kabul etmeye başlamıştır. Zaman zaman "Dördüncü Dünya" diye de anılan yerli halklara bütün kıtalarda rastlanabilir: Mesela Güney Afrika'daki San halkı (eski isimleriyle Buşmanlar), bir kısmı halen Irak'ta yaşayan Ma'dan halkı (Bataklık Arapları), Güney Asya'daki Adivasi ya da Naga halkları; Tayvan'daki Kavalan halkı; Japonya'daki Aynular; Kuzey

Kutup Dairesi ya da Kuzey Kutbu'ndaki Samiler ve bunlara nazaran çok daha büyük gruplar, Kuzey Afrika'daki Amazigler (eski isimleriyle Berberiler); Avustralya'daki Aborijinler; Yeni Zelanda'daki Maoriler ve bu saydıklarımıza ilaven Amerika kıtasının yedi milyonu bulan ve binden fazla dil konuşan yerli halkları... Amerika kıtasında birçok yerli siyasi grup, ötekileştirilen konumlarını iktisadi ve sınai küreselleşmenin çağdaş dünyadaki etkilerine karşı muhalif olmakla özdeşleştiriyor ve *campesinolar*, küçük ölçekli çiftçiler ya da Amazon gibi bazı bölgelerde avcı-toplayıcılar olarak yaşamlarını sürdürüyorlar.

Yerlilerin siyaseti, yerlilerin doğa ve toprakla köklü bir bağları olduğunu vurgulama eğilimini taşır ve bunun en bilinen örneği Boliviya'nın ilk yerli başkanı Evo Morales'in 2009'da *Ley de Derechos de la Madre Tierra*'yı, yani Toprak Ana Hakları Kanunu'nu yürürlüğe koymasıştır. Morales'in kendisinin bu yolu ne kadar izlediği bir parça muamma olsa da yerlilerin siyaseti çoğu zaman kaynakları tüketmeyecek ya da ekosistemi yok etmeyecek bir hayat tarzını sürdürmenin mümkün olduğunu savunur. Yerlilerin bilgisi ile geleneksel Avrupa bilgi birikimi arasında kökten bir ayrışma vardır: 18. yüzyıldan beri Batı bilimi ve teknolojisinin temelini oluşturan doğaya galip gelme arayışının yerine, yerli bilginin temelinde insanın içinde yaşadığı doğal ekosistemin bir parçası olduğu düşüncesi yatar; böylece anlamaya ve yıkıcı olmayan yollarla kullanmaya çalıştıkları çevreleriyle bir sorumluluk ve saygı ilişkisi kurarlar. Burada esas söz edilmesi gereken kavram ve pratik, sürdürülebilirliktir. Böylece eskiden "ilkel", geri ve "gelişmeye" muhtaç diye anılan yerlilerin pratikleri, yeryüzünde yaşamının ve hayatta kalmanın örnek alınacak biçimlerine dönüşmüştür.

Yerlilik ile ekolojinin böylesine iç içe geçmesinin nedeni budur: Topraklarında çokuluslu şirketlerin çevreyi tahrip

edici faaliyetlerine karşı en aktif ve etkili mücadeleleri yürütenler, genelde Nijerya'da petrol şirketlerine karşı mücadele veren Ogoni halkı gibi yerli halklardır. Amazon'da olduğu gibi sanayinin ihtiyaç duyduğu kaynakların çıkarılması uğruna yok edilen topraklar ve hayat tarzı, çoğu zaman yerli halkların toprakları ve hayat tarzıdır.

Ekolojinin daha derinlerine inip meseleye daha geniş bir bağlamda bakıldığında, Gandhi'nin felsefesinin bir zamanlar çok tuhaf görünen yönlerinden bazıları, makinelerden hoşlanmaması mesela, günden günde daha makul görünmeye başlıyor ve Güney Asya ile dünyanın başka yerlerinde tabandan gelen ekoloji siyasetini etkilemeye devam ediyor. Mısır'da Nasır döneminden bu yana genelde erkek siyasetçilerin izlediği devasa kalkınma ve altyapı projelerinin eril siyaseti karşısında bu tür politikalar genelde kadınların başını çektiği bir aktivizmin temelini oluşturuyor.

Hindistan'daki Çipko (Chipko) hareketine bakalım mesela. Vandana Shiva, büyük oranda kadınların örgütlediği bu hareketin köklerinin doğrudan Gandhi'ye en yakın kadınlardan birisi olan Mira Behn'e kadar götürülebileceğini göstermiştir. Shiva, ulusal sömürgeleştirmenin ormanlar gibi canlı doğal kaynakların sömürgeleştirilmesini de beraberinde getirdiğini, bunun ardından da tarımsal ve çevresel meselelere teknolojik ve piyasa odaklı çözümler sunan bir zihinsel sömürgeleştirmenin geldiğini savunur. Köylülerle kabilelerin ormanlara el konmasına karşı başlattıkları direniş, ormansızlaşmanın uzun vadeli etkileri ya da birbiriyle iç içe geçen yerel ekonomiler ve ekolojik tahribatın yol açtığı sorunlar hiç hesaba katılmadan, ağaçların askerî ve sınai amaçlar uğruna sömürüldüğü sömürge döneminde başlamıştır.

Mira Behn 1940'ların sonunda Himalayaların eteklerindeki bir çiftliğe gitmiş, bölgede her yıl meydana gelen selle-

rin yarattığı tahribatla ilgilenmeye başlamıştı. Kendisinin de fark ettiği üzere bu sellerin nedeni, bölgedeki ağaçların kesilip yerlerine oraya uygun olmayan yeni ağaçların, en başta da çam ağaçlarının dikilmesi idi. Bunun üzerine Mira Behn, orman sorununu çözmek için yeni bir aşram, Gopal Aşram'ı kurdu. Çevreyi inceledi ve o çevreyi çok iyi bilen yerel halktan bilgi toplamak için bir süre orada kaldı. Yerlilerin şarkılarını ve masallarını dinleyen Mira Behn, bu şarkılarla masalların az çok ortadan kalkmış bitkilerle ağaçlara göndermelerle dolu olduğunu gördü. Bölgede yaşanan ekolojik sorunların meşe (*banj*) ormanlarının yok edilmesinden kaynaklandığı sonucuna vardı. Meşe ormanlarının çevreye ve yerel ekonomiye olumlu bir katkısı varken, tamamen ticari nedenlerle yakın tarihlerde dikilen çam ormanları yerel ekonomiye hiçbir katkı sağlamayan, bir tek reçine ve kâğıt hamuru sağlayan endüstri bitkilerinden oluşan bir yeşillikti sadece.

Hareket büyüdükçe, hareket içerisinde manidar bir işbölümü ortaya çıktı. Esasında toplumsal cinsiyete dayalı bir işbölümüydü bu. İlk başta yerel örgütler, kooperatif kurup ormandaki ağaçları ticari endüstri ürünü olarak kullanma haklarından büyük şirketler yerine kendilerinin yararlanmasını savunmaya odaklanmışlardı. Shiva'ya göre eril bir bakış açısydı bu aslında. Yenilebilir ürünlerin ekilmesinden, yakıt ve hayvan yeminin temin edilmesinden sorumlu olan kadınlar, tek ürünlü endüstriyel tarımın kısa vadeli avantajlarına kanmıyorlardı. Bunun yerine bitki örtüsünün, toprağın ve suyun iç içe geçmiş, karmaşık bir ekosistem oluşturduğu, sürdürülebilir bir yerel ekoloji ihtiyacını öne çıkarıyorlardı. Dolayısıyla ayrışma sadece yabancılar ile yerliler arasında değildi, köylerdeki kadınlar ile erkekler arasında da fikir ayrılığı yaşanıyordu. Kadınlar bütün sistemin ilkelerine karşı çıkıyor ve erkekleri patriyarkanın kadınları kontrol

etmesine benzer şekilde doğayı kontrol altına almaya çalışmakla, pazarın kısa vadeli ticari değerleri tarafından ideolojik olarak sömürgeleştirilmekle suçluyorlardı. Kadınlar doğaya hâkim olmak için bilimi kullanıp hemen kazanç sağlamanın değil, suyu ve besin kaynaklarını koruyacak destekleyici ve kendi kendini yenileyen bir orman sistemi tahayyülünü hayata geçirmeyi amaçlıyorlardı. Kadınların bu sistem için ailelerin hayatta kalmasını sağlayacak geçim kaynaklarını üreterek uzun süreden beri üstlendikleri üretici rolleri, çeşit çeşit bitki yetiştirmeleri, bitkilerin tıbbi ve besinsel değerleri hakkında özel bir bilgi haznesine sahip oldukları anlamına geliyordu.

Bu nedenlerle Çipko hareketinin temelinde kadınlar yer alıyordu. Hareket 1972-1973 yıllarında, Kuzeybatı Hindistan'ın Çamoli bölgesinde, yerli halkın üç yüz dişbudak ağacının spor malzemeleri üreten bir şirkete ihaleyle satılmasını protesto etmek için başarılı bir biçimde örgütlemeleriyle başladı. Şirkete ağaç satılıyordu ama devlet, tarımda kullanılacak araç gereci üretmek isteyen yerel kooperatifin bundan çok daha az sayıda ağacı kesmesini engellemişti. Hareket, Karnataka gibi başka bölgelere de yayıldı ve kısa zamanda büyük şirketlere satılan orman sahalarındaki ağaçların kesilmesine karşı her yanda direniş başladı. Çipko, "sarılma" demektir: Bu isim, ilk kez üç yüz yıl önce Racastan'daki Bişnoi topluluğunun kullandığı bir yöneme göndermeydi. Amrita Devi'nin önderliğinde Bişnoiler, kutsal *khejri* ağaçlarının kesilmesini önlemek için ağaçlara sarılmış ve bu uğurda hayatlarını feda etmişlerdi. Aslında köylülerin, ağaçların kesilmesini önlemek için onlara kelimenin tam anlamıyla sarıldıkları örneklerle az da olsa günümüzde de rastlanıyor. Bununla birlikte, hareketin adı eylemcilerin zaman zaman yaptıkları gibi son çare olarak ağaçlara sarılmayı kullanacaklarını ima eder hep. Ağaçlara sarılma fikri, insanlar ile birlikte ya-

şadıkları ağaçlar arasındaki ilişkinin simgesel düzeyde güçlü bir ifadesidir. Artan heyelanlar ve seller karşısında Çipko hareketine katılan eylemciler, protestolarını daha da radikal bir seviyeye çıkarıp Uttar Pradeş'teki bütün ormanların ticari amaçlarla sömürülmesinin tamamen yasaklanması için, bunun hemen ardından da merkezî hükümet tarafından yerel halkın ihtiyaçları ile çevre konusu pek dikkate alınmadan hayata geçirilen kalkınma projelerine karşı bir kampanya yürütmeye başladılar.

Bu kampanyaları oluşturanlar da, yürütenler de tabandan gelen yerel örgütlerdi. Çipko hareketi, birçok eylemcinin yer aldığı kolektiflerin ürünüydü. Hep birlikte, Garhval Himalayaları boyunca uzanan topraklarındaki ormansızlaşmayı önleme mücadelesinde kapsamlı ve göz kamaştırıcı bir başarıya imza attılar. Çipko hareketi bundan sonra bir ekosistemin yanı sıra toplumsal bir sistem olarak da gördükleri ormanların korunması yolunda bilinçli bir mücadele hareketine dönüştü. Ormanların korunması hedefi yavaş yavaş daha geniş bir sürdürülebilir ekoloji felsefesi ve siyasetine doğru evrildi. Adaleti, hükümetlerin esas aldığı ilkelere daha yüksek ahlâki ilkeleri, çevre ve toplulukla bağlantılı şiddet içermeyen yöntemleri, kendi kendine yeterliliği ve yerel bilgilere itibar kazandırılmasını içeren bir siyaset biçimiydi bu: Merkezileşmeye, yolsuzluğa, sömürüye, mahrumiyete ve açlığa direnişti. Ailenin temelindeki özel ahlâk ile pazarın değerlerinin kamusal ahlâkı arasındaki ayrışmanın sonuydu.

Çipko hareketi, merkezî hükümete ya da eyaletlere bağlı bürokratların yürüttüğü orman bilimine bağlı ormanlaştırma programlarının, hem orman ekokültürünün çeşitliliğini hem de yerli halkın gıda, yakıt, inşaat malzemesi, ilaç stoğu olan ortak kaynakları ve ormanları yok ettiğini savunur. Bu uygulamanın en tipik örneği, yerel ağaç türlerini dikka-

te almayıp bunun yerine topraktaki suyu tutmayıp bitkilerin, hayvanların ve insanların yaşamını destekleyen toprağın besin sistemini yok eden Avustralya okaliptüsü gibi yabancı türlerin ayırım gözetmeksizin her yere dikilmesidir. Kamu arazilerinin özelleştirilerek sömürgeleştirilmesi ve yabancı ağaç türlerinin dikilmesiyle sömürgeleştirilmesi de yine yerli halkın geçim araçlarını ellerinden alıp hayatlarını sürdürülemez hale getirdiği için onların çıkarlarına ters düşer. Dahası bu projeler genelde köylüleri iktidar, imtiyaz ve mülkiyet güçleri arasındaki yolsuz ittifakın pençesine düşüren yerel bürokratik örgütler aracılığıyla yürütülür.

1970’li yıllardan bu yana Çamoli, Karnataka, Çarkend eyaletleri ile başka yerlerdeki kadınların, köylülerin ve kabilelerin mücadeleleri, bu uygulama ve projelerin pek çoğunun başarıyla durdurulmasını ve çevre temelli bütüncül bir siyaset felsefesinin geliştirilmesini sağladı. Vandana Shiva ve başka ekofeministler, bu kurucu ilkeleri daha da ileri taşıyıp “yıkıcı kalkınma” pratiklerini, başka bir deyişle yeni sömürgeci tahakkümü niteleyen sanayi temelli kalkınma modelinin uygulamalarını eleştiriye tâbi tuttular. Bu türden “kalkınma” hamleleri, devlet düzeyinde organize edilir genelde, arkasında da Dünya Bankası vardır. Projeler de hangi (genetiği değiştirilmiş) ürünlerin yetiştirileceğini ya da hangi ağaçların ekileceğini ve hangi (kimyasal) gübrelerin kullanılacağını belirleyen Batılı fikirler uyarınca yürütülür. Toprakların nasıl kullanılacağına ilişkin piyasa odaklı anlayışta, toprak satın almak için büyük miktarlarda borç alabilecek kişilere odaklanılır; ama bu sırada en yoksul kesimin yiyecek ve yakıt için bağımlı olduğu kamu arazileri özelleştirilir. Bu projelerin ya doğrudan ya da beklenmedik ama yıkıcı yan etkilere yol açması bakımından pek çok fiyaskoyla sonuçlanması, kalkınma iktisatçılarının bile, bunca zamandır “ilkel”, “otantik” ve “bilimsel” bilgi statüsünden yoksun

kabul edilen yerel bilgileri ciddiye almalarına neden olmuştur. Bu tescillenmemiş bilgi, bir direniş siyasetine güç verir: Postkolonyal devletin merkezî kontrolüne, piyasa ahlâkı ve pratiklerinin ideolojik sömürgeleştirmelerine ve en düz anlamıyla egzotik, uyumsuz bitki türlerinin toprakları sömürgeleştirmesine direniş siyasetidir bu.

Köylü hareketlerinin giriştiği bu türden siyasi mücadelelere Hindistan ve başka yerlerde çok sık rastlanır ve kadınlar genelde bu mücadelelerin ön saflarında yer alırlar. Kadınlar, feminist sürdürülebilir kalkınma çerçevesi diye tanımlanabilecek programın en olgun biçimini Hindistan'da geliştirmişlerdir. Çipko hareketi gibi örnekler evrensel bir model oluşturacak biçimde genelleştirilemezler: Hindistan'daki yüksek rakımların ve orman sakinlerinin içinde bulunduğu şartların özgül şartlar olduğu açıktır; ayrıca bu topluluklardaki kadınlar yekpare bir kadın kategorisinin, Üçüncü Dünya ya da başka bir kategorinin dayanağı olamazlar. Yine de çevrelerindeki her türlü zarardan doğrudan etkilenenlerin ailelerine bakan köylü kadınlar olduğu düşünüldüğünde, bu mücadelelerde kadınların gücü yerini korumaktadır. Mesela Narmada Bachao Andolan (NBA) hareketinin 1961'de Nehru'nun hayata geçirdiği ve halen devam eden büyük Narmada Vadisi Kalkınma Projesi'nin bir etabı olan Sardar Sarovar Barajı'na karşı giriştiği son derece yürekli ve inatçı mücadelenin arkasında da açıkça benzer ilkeler yer alır. Burada milyarlarca rupiye mal olan devasa altyapı projesi, muazzam bir insani ve çevresel kayba neden olarak iki yüz bin Adivasi köylüsü ve göçebe orman sakininin yerlerinden edilmesine yol açmıştır. Projeden etkilenen insanların hiçe sayılması, sistemdeki nasırlaşmanın doruk noktasıdır. Uzunca bir kampanyanın ardından NBA, projeye fon sağlayan Dünya Bankası'nın, insanlar ve çevre üzerindeki olumsuz etkilerini gerekçe göstererek projeden çekilmesini sağladı. Fakat

bunun ardından yeni para kaynakları bulunması sayesinde, NBA'in yasal itirazlarına rağmen, proje gelişigüzel, çılgınca ve yıkıcı seyrine kaldığı yerden devam etti. Mücadele ise halen sürüyor.

Buna benzer örnekler arasında, 1977'de Wangari Maathai'nin Kenya'da, yerli kadınların çevresel yıkımla ilgili kaygılarını dinledikten sonra başlattığı Yeşil Kuşak Hareketi sayılabilir. Kadınların şikâyetleri arasında dünyanın her köşesindeki köylülerin ortak meselesi olan sorunlar vardı: Önceden yakacak odun için etrafta dolaşmaları yeterliyken, şimdi kilometrelerce yol katetmek zorunda kalıyorlardı; ettikleri tohumlardan artık yeterince ürün alamıyorlar, bu yüzden de çocukları yetersiz besleniyordu; temiz su kaynakları kuruyordu. Wangari Maathai, yakacak odun, gölgelik alan, ekinler için gübre sağlamak ve toprak erozyonunu önlemek için ağaç yetiştirmek üzere fide dikme seferberliği başlattı. 2000 yılına gelindiğinde, on beş milyondan fazla ağaç dikilmişti. Bu arada inşaat faaliyetleri için ağaçların kesilmesine ve sürdürülebilir olmayan ihraç ürünlerinin ekilmesine karşı başlatılan bir muhalefet hareketinin önderliğini yapıyordu. Yeşil Kuşak Hareketi, diğer Afrika ülkeleri ile dünyanın başka yerlerine de yayılmış durumda şimdi. Başka bir seviyede de olsa Amazon yağmur ormanlarındaki tahribat 21. yüzyılda öyle boyutlara vardı ki, direniş hareketleri yerel sınırları aşip Yeryüzünün Dostları, Greenpeace ve Dünya Doğal Yaşamı Koruma Vakfı gibi küresel çevre örgütlerinin öncülüğünde bütün dünyaya yayıldı. Ekoloji de değişip dönüştü. Her zaman yerel kalmakla birlikte, antroposen çağını başlatan sanayileşmenin yıkıcı etkileri bütün dünyayı felakete sürükleyecek boyutlara vardı, yani iklim aktivizmi postkolonyalizmin sınırlarını da aştı. Küreselleşme hiç değilse yerel hareketlerin uluslararası düzeye taşınan güçlü kampanyalara dönüşmesini kolaylaştırdı. İklim değişikliği artık ulus-

lararası ölçekte bir siyasi krize dönüşmüş durumda, ama liberal demokrasilerin siyasetçileri, sadece sonraki seçimlere odaklandıklarından bu sorunla başa çıkabilecek donanımdan yoksunlar. İklim Grevi gibi ekolojik yıkımla mücadele eden aşağıdan küreselleşme, varlığımızın teminatı olan çevreyle ilişkimizde yapıcı değişiklikler yapılmasını talep eden sağlam bir siyasi strateji sunuyor.

ÇEVİRİ

Kültürlerarası çeviri

Bu kitabın hedefi, postkolonyal düşünce ve pratiğin ilgilendiği birçok meseleye dair okunaklı kuramsal izahlarla desteklenen örnekler aracılığıyla postkolonyalizmi tanımaktır. Geldiğimiz noktada karşılaştığımız türlü sorunlardan ve durumlardan bir kısmını bir araya toplamamıza ve postkolonyalizmin katmanlı muhalif siyasetinden bir anlam çıkarabilmemize yardımcı olan bir kavrama, yani çeviriye geçmek istiyorum. Çevirinin soyut bir şey olmadığı açıktır. Teorisi yapıldığında bile çeviri daima, tıpkı postkolonyalizmin kendisi gibi, son kertede bir pratiğe gönderme yapar.

Postkolonyalizmin temel faaliyetine ve siyasi dinamiğine, çeviri kavramından daha yakın hiçbir şey yoktur. Bir metnin bir dilden başka bir dile çevrilmesi gibi görünüşte tarafsız, teknik bir işin, postkolonyal dünyanın son derece hareketli siyasi ortamından çok farklı bir alanda faaliyet gösterdiği düşünülebilir. Bununla birlikte, uygulama düzeyinde bile bu ikisi arasındaki bağlantılar anlamlı olabilir. Çeviri [*trans-*

lation] teriminin Latince köklerine bakıldığında, kelimenin düz anlamıyla taşımak ya da karşıya geçirmek anlamına geldiği görülür (Romalıların çeviri için kullandıkları terim başkadır, ama onu tartışmanın yeri burası değil). Dolayısıyla terim düz anlamıyla, Yunanca kökenli ve taşımak ya da karşıya geçirmek anlamına gelen metafor [mecaz] terimiyle eşanlamlıdır. Bir sömürge, bir çeviri olarak başlar hayatına; özgün olanın, haritanın başka bir yerine yerleştirilmiş kopyasıdır. Yeni İngiltere, Yeni İspanya, Yeni Amsterdam, Yeni York denir. Sömürge klonlardır bunlar. Kaçınılmaz olarak daima farklı bir şeye dönüşecek bir şeyin, çok uzakta yeniden üretilmesidir.

Çeviri aynı zamanda bir dildeki bir metnin yerinden edilerek başka bir dile metaforik olarak yerleştirilmesidir. Şayet metafor bir tür çeviri ise, bunun nedeni, Antik Yunan filozofu Aristoteles'in de belirttiği gibi, bir metaforun, kelimenin düz anlamının mecazi anlamda kullanılmasıyla yapılan söz sanatı olmasıdır; dolayısıyla o ilk anlam ampirik olarak doğru olmayacaktır artık: "Canım, sen bir meleksin!" Bir metafor yaratmak aslında bir nesnenin ne olduğunu ne olmadığını söyleyerek dile getirilen yaratıcı bir yalan üretmektir. 19. yüzyıl Alman filozofu Nietzsche'nin belirttiği gibi, "hakikat" bile metafor olduğunu unuttuğumuz bir metafordur sadece. Postkolonyal analizin, esasında bu türden dilsel, kültürel ve coğrafi aktarmalarla, olumlu ve olumsuz türden dönüşümlerle, şeyleri aslında olmadıkları şeylere dönüştürmekle ya da hiçbir zaman zaten baştaki gibi olmadıklarını veya ilk başta bize yansız görünen bir kelimenin aslında başka bir şeyi ifade eden uyku halindeki bir metafor olduğunu göstermekle meşgul olduğunu söyleyebiliriz.

Çeviri söz konusu olduğunda, bu değişim, düz anlamıyla da doğrudur: Bir metni bir dilden başka bir dile çevirmek demek, onun maddi kimliğini dönüştürmek demektir. Sö-

mürgecilikle birlikte yerli bir kültürün, sömürge idaresine ya da egemen yerleşimci sömürgesine tâbi bir kültüre dönüştürülmesi ya da sömürü aygıtının özelliklerinin özgün kültürün yeniden inşa edilmesi gereken bütün özellikleriyle üst üste bindirilmesi, aslında çeviri yoluyla yapılan bir soyutlaştırma ve yeniden inşadır. Fakat bu arada yerli kültürün bazı özellikleri çevrilemez olmaya ve bu şekilde var olmaya devam edebilir. Bir çeviri, daima arkasında bir miktar artık bırakır.

Bir eylem olarak çeviri, kültürlerarası iletişim biçimlerinden biridir esasında, ama işin içinde her zaman iktidar ilişkilerine ve tahakküm biçimlerine dair sorular da vardır. Dolayısıyla çeviri faaliyeti, siyasi meselelerden ya da mevcut iktidar kurumlarıyla ilişkilere dair sorulardan kaçamaz. Hiçbir çeviri eylemi, mutlak eşitlik ve bütünüyle tarafsızlık alanında gerçekleşmez. Bir kişi, bir şeyi ya da birini *çevirmektedir*. Bir kişi ya da bir şey *çevrilmektedir*. Bahsettiğimiz Arap kadın gibi, bir öznenen bir nesneye dönüşüm söz konusudur. Kuzey Amerika'ya giden İspanyol, kendisinin Birinci Dünya vatandaşından Üçüncü Dünya Latin Amerikalısına çevrildiğini görür. ABD'ye giden Ganalı prenses, ikinci sınıf vatandaşına dönüştüğüne, sıradan bir Afrikalı-Amerikalı gibi muamele gördüğüne tanık olur. Sömürgeleştirilen insan da, vatandaştan tebaaya çevrilen bir kadın ya da erkek olma durumundadır.

Sınıflar ve milletler gibi diller arasında da bir hiyerarşi vardır. Çeviri de öyledir keza; çünkü genelde çeviri, özgün olan bir şey ile onun aşağı olan kopyası arasındaki ilişki üzerinden tahayyül edilir. Sömürgecilikte, kopya durumundaki sömürge, Birleşik Devletler ve Birleşik Krallık örneğinde olduğu gibi, orijinalinden çok daha güçlü hale de gelebilir. Her durumda yerli, özgün bir başka sömürgeci ülkenin kopyası kendisine dayatıldığında, değerini yitirmiş olur. Dahası,

kopyanın özgün versiyondaki kusurları bile düzeltereği iddia edilecektir. Sömürgecinin dili kültürel olarak güç kazanır ve sömürgecinin nüfuz alanına sokulup, evcilleştirilip ona uyum sağladıkça yerlinin dili değersizleştirilmiş olur. Sömürgeciliğin ilk işlerinden biri, genelde yerlilere ait önemli yazılı metinlerle sözlü anlatıları sömürgecinin diline çevirmekti. Bu sayede çeviri, sözlü kültürleri yazının ağlarına ve kapanlarına, Uruguaylı eleştirmen Angel Rama'nın tabiriyle "yazılı kent"e dönüştürdü; sözlü kültürlerin toplumsal yapısından farklı olarak sadece imtiyazlı azınlığın erişebileceği yazının çoğaldığı bir süreç oldu bu. Çeviri, tahakküm sürecinin, hâkimiyet kurmanın bir parçasına dönüştürüldü; çevrilen dilin, kültürün ve insanların maruz kaldığı bir şiddetti.

Sömürgeleştirme ile çeviri arasındaki yakın ilişki, mübadeleyle değil şiddet ve el koymayla, "yersiz-yurtsuzlaştırma"yla başlar. İrlandalı oyun yazarı Brian Friel'in *Çeviriler* (1981) adlı oyununda gösterdiği gibi, haritalamanın kapsayıcı emperyalizm süreçlerinin tamamlayıcısı olarak kullanıldığı İrlanda ve Avustralya gibi yerlerde, bir manzaranın coğrafi özelliklerini isimlendirmek veya yeniden isimlendirmek de iktidar ve kendine mal etme biçimidir ve genelde bir yerin kutsallığının tasfiye edilmesini amaçlar.

Yine de sömürgeciliğin çevirisinin bile her zaman tek yönlü bir süreç olduğunu düşünmek yanlıştır. Seyyahlar ve fatihler genelde çevirmenlerin yardımına muhtaçtı ve karşılaştıkları yerli halklar hakkında hemen her şeyi anlamak için onlara bel bağlıyorlardı. Günümüz haritalarında halen var olan bir sürü yerin adının esas anlamı, "Buranın adını bilmiyorum"dur. Uydurma çeviriler çoğu zaman Şarkiyatçılık çerçevesinde değerlendirilmiştir ve burada çeviri, aslına hiçbir gönderme yapmayan, başka bir kültürün temsilidir; yazarın ya da sanatçının, sömürgecinin görmek istediği imgeyi, mesela sömürge haremi fantezisini yansıtacak

kadar ileri gittiği durumlar da pek olağandır. Uydurma çeviri ayrıca diplomasi ve ikiyüzlülük ihtimalini de akla getirir, ki bu da postkolonyalizm kuramcısı Homi K. Bhabha'nın farklı intibak ve kaçınma biçimlerinden oluşan ve çoğu zaman incelikle örülmüş gündelik direniş biçimleriyle uygulamaya konan “sinsi medenilik” dediği “*diplomasi*”* terimiyle ifade edilebilir. Bu durum, yerlinin kendisini hâkim kültüre çevirmesiyle ortaya çıkan bir yalan kültürünün, “yalancı yerli” kültürünün gelişmesine yol açar: Özgün olanı ortadan kaldıran bir taklit, onun gibi ama tam da onun gibi olmayan bir kültür.

Çeviri kendine mal etme yoluyla iktidar ilişkilerinin bir parçası olabildiği gibi, direniş edimleri aracılığıyla işgalciye karşı mücadelenin bir parçası da olabilir. Bu bakımdan çeviriye dair o bilindik düşüncelere döneriz. Burada “*Traduttore, traditore*”** ifadesi, yani çevirmenin aynı zamanda bir hain olduğu görüşü, ihanet alanından çıkar ve tersine döner. Yerli kültürün, onu fetheden kültür tarafından ele geçirilmeye açık hale getirildiği durumda, her türlü bağdaştırmacı çeviri bir ihanettir aslında; burada çevirinin kaçınılmaz, öteden beri ağıt yakılan başarısızlığı, olumlu bir direniş kuvvetine, işgalciye karşı direnişe dönüşür.

Başka türden işgalciler de vardır: Çevreden merkeze göçmeyi seçen işgalciler mesela. Göçmen, kültürel çeviride daha etkin bir rol aldıkça, çeviri onun metropoldeki ya da postkolonyal kentteki yaşamı açısından daha merkezî bir yer tutar. Kendilerini tercüme eden göçmenler, bunun ardından dönüşmüş başka erkek ve kadınlarla, hayatın uçlarında yaşayan başka huzursuzlarla karşılaşır ve yaşadıklarını yeni bir

(*) *Diplomacy*, *diplomacy* (diplomasi) ve *duplicity* (ikiyüzlülük) kelimelerinin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur – ç.n.

(**) “Çeviren, ihanet eder”, “Çeviren kişiye güven olmaz” gibi anlamlara gelen İtalyanca bir deyiş – e.n.

arzu ve emel dili oluşturmak üzere birbirlerine çevirip aktivizm ağıları ve tasdik güzargâhları yaratırlar.

Karayıpler öteden beri farklı dilleri ve kültürleri sayesinde iki yönde işleyen bir çeviri sahası olmuştur hep. Bunu ifade eden bir terimleri bile vardır: kreolleşme. “Kreol” kelimesi, hâkim kültürün, yeni mekânlarının kültüründen gelen maddi unsurları benimseyen yeni kimliklere nakledilmesini (çeviri aslında burada da bir yer değıştirme eylemidir) ve dönüştürölmesini ima eder. Bunun sonucunda mübadele işleminin iki tarafı da kreolleşir, dönüşür ve belki de anlamları daha az saydam hale gelir. Martinikli yazar Édouard Glissant’ın belirttiğı gibi, çeviri sürecinin “kapalı” bir yanı, başka bir deyişle tahakküme direnen bir çevrilemezlik hali de vardır. Dolayısıyla Karayıpler’deki kreolleşme, kendine güvenini geri kazanma ve ayağı kalkma alanıdır aynı zamanda. Bu türden çeviri biçimleri nasıl etkin hale getirilir peki?

İlham kaynağı olarak Fanon

Cezayir’in başkentinden nihayet ayrılıp, onun o uzun kemerli yollarından geçip güneş ışınlarının düştüğü göz kamaştırıcı denizini ve nereden geldiğı anlaşılmayan hoş kokularını arkanızda bıraktığınızda, çok geçmeden Boufarik’e varırsınız. Compagnie Française des Produits Orangina’nın fabrikasının duvarında, Orangina’nın, yani bu yakıcı sıcaklarda kısılıp kalmış, Mağrip’in ya da Akdeniz’in yaz sıcaklarıyla etrafı sarılmış herkesin çok sevdiğı ve 1936’da bir Fransız yerleşimcinin üretmeye başladığı asitli içeceğin mavi ve sarı logosunun, karşınızda, havada salladığını görürsünüz.

Oh! Orangina™!

Serinlediniz, şimdi de dallarından portakal fışkıran portakal ağaçlarını geride bırakıp Blida’ya, dört minaresi ve açık

turkuaz rengi kubbesiyle arkasındaki koyu mavi gökyüzüne doğru yükselen çorak Atlas Dağları'yla tuhaf bir ikili olan caminin hâkim olduğu *la ville des roses*'a (güller şehri), başka bir çiçek ve tabii futbol şehrine doğru yolunuza devam ediyorsunuz.

Şehrin birkaç kilometre dışında, uçsuz bucaksız Mitice Ovası'na bakan dik yamaçları arkanızda bıraktığınızda, nihayet görünmez Halep çamlarının sert kokusu yerini üzüm bağları ile meyve bahçelerinin nemli, tatlı kokularına bırakıyor. Yolda ilerlerken bir kavşağı dönüyor ve uzakta, alabil-diğine buğday tarlalarıyla çevrili yüksek taş duvarlarıyla kocaman Blida-Joinville Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastanesi'ni görüyorsunuz. Peyzajlı yürüyüş yollarının, bahçelerin ve yaz sığağında gölgesine sığınabileceğiniz ağaçların arasında yüze yakın binasıyla kocaman bir yerleşke burası.

Büyükçe, yekpare ve alçıyla sıvanmış bir evin içinde genç bir kadın ile oğlu, öğleden sonrasının sessizliğinde oyun oynuyorlar. 1953 senesinin Aralık ayı. Buradan birkaç yüz metre ötede, hastanenin psikiyatri bölümünün yeni şefi, altmış dokuz hastanın, *indigène*'in, yani yerlinin deli gömleği giydirilip yataklarına bağlanmış olduğunu ve başlarında da tek bir hemşirenin bulunduğunu gördüğü koğuşun girişinde duruyor. Yeni şef, bu işkence sahnesine öfkeyle bakıyor. Philippe Pinel'in Fransız Devrimi sırasında Paris'teki Salpêtrière Hastanesi'ndeki hastaların zincirlerini çözdüğü o dillere destan olayı canlandırırçasına, hemşireye bütün hastaların serbest bırakılmasını emrediyor. Ne olup bittiğini anlamayan hemşire ona boş gözlerle bakıyor. Daha da öfkelenen yeni koğuş amiri, emrini yüksek sesle tekrarlıyor. Deli gömlekleri, bir portakalı soyar gibi, teker teker çözülüyor.

Hastalar yataklarında kıpırdamadan uzanırken Frantz Fanon onlara artık deli gömleği giymeyeceklerini, artık yatağa bağlanmayacaklarını, yerleşimciler ile yerlilerin artık farklı

koğuşlarda kalmayacaklarını, bundan böyle bütün hastaların hep birlikte yaşayıp çalışacaklarını anlatıyor.

Fanon'un hayatının belki de hiçbir ânı, çeviri siyasetini, Blida-Joinville'deki hastaneye bu dramatik girişinden, hastaları edilgin, kurbanlaştırılmış nesnelerden, kendi kaderlerinden kendilerinin sorumlu olduğunu anlamaya başlayan öznelerle dönüştürmesinden daha iyi temsil edemez. Esaret altında yaşamaktan bağımsız bireylere, *Siyah Deri*, *Beyaz Maskeler*'de anlatılan aşağılanma deneyimlerinden *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin devrimcilerine doğru bir dönüşümdür bu.

Fanon'un en tanınmış iki kitabı da bizzat çeviri ya da daha doğru bir deyişle yeniden çeviri hakkındadır. *Siyah Deri*, *Beyaz Maskeler*'de Fanon, siyah adam ve kadının zaten Fransız emperyalizminin boyunduruğunda, sadece sömürge tebaasına çevrilmediklerini, bunun yanı sıra bir de içsel olarak, psikolojik olarak çevrildiklerini savunur: Arzularına başka bir biçim verilmiştir; bir tür ruh göçü yoluyla gerçekleşecek beyazlık arzusuna dönüşmüştür. Tabii ki gerçekte hiçbir zaman beyaza dönüşmeseler de bizzat arzuları yer değiştirmiştir bu kişilerin. Siyah derilidirler, ama beyaz maske takarlar. Maskenin sorunu aslında maskenin sadece bir maske olmamasıdır, ruhun en ücra köşelerine kadar nüfuz etmiştir.

Fanon'un projesi, kendisini geriye doğru çevirmenin bir yolunu bulmak amacıyla, bu süreci anlama projesidir. Bu da çevirinin reddiyle, siyahın beyazın değerlerine çevrilmesinin reddiyle başlar. Freud'un psikanalizi gibi bu da çevirinin fiyaskoyla sonuçlanmasının bir sonucu olarak çevirinin tasfiyesini içerir. Bu minvalde Fanon *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde sömürge sakininin nasıl "bir yerli" haline getirildiğini, sömürgecilik tarafından "bir yerli"ye çevrildiğini ve sömürgeciliğin şizoid kültürü aracılığıyla değersizleştirilmiş öteki olarak damgalandığını yazar. Fanon şöyle der:

Eğer psikiyatri, insanın çevresiyle ilişkisinde artık bir yabancı olmamasını sağlamayı amaçlayan bir tıp tekniği ise ... o halde kendi ülkesinde temelli yabancı olan bir Arap'ın hayatını tam bir kişisizleştirilme halinde sürdürdüğünü söylemeyi kendime borç bilirim. (...) Cezayir'de olanlar, bir halkın beynini uyuşturmaya yönelik beyhude bir çabanın mantıksal sonucudur.

Beynin uyuşturulması demek, onların insanlıktan çıkarılmaları, kendilerini öteki olarak görür hale getirilmeleri, kendi kültürlerine, dillerine ve topraklarına yabancılaştırılmaları demektir. Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'ndeki hedefi, sömürge karşıtı devrimci şiddet yoluyla özsaygının kazanılmasıdır. Sömürgeleştirilmiş yerlinin burada kullanacağı şiddet, vücuttaki zehri atmak için kullanılacak bir yol, bir tür kendi kendini çevirme ve bir eylem biçimidir, bir fail olduğunun bilincine varmaktır. Hekim olarak Fanon, dinamik, diyaloga dayalı bir eğitim modeliyle, ezilenlerin pedagojisiyle kendi kendini çevirir ve bu sayede çevrilenin bizzat çevirmen, eylemci yazar haline gelme ihtimaline de bir o kadar önem verir. Tarihin nesnesi değil de öznesine dönüşmesi ihtimaline yani... Fanon'la birlikte çeviri, okur üstünden doğrudan bedensel etkiler üretmeyi amaçlayan, edimsel, eylemci bir yazıyla eşanlamlı hale gelir. Nitekim kendi yazıları da bunun en önemli örneklerinden biridir.

Eylemciler, oyuncular, insanlar zihinlerine ve ruhlarına giydirilen deli gömleklerinden kurtarırlılar. Fanon'un Blida-Joinville'e gelişinden kısa bir süre sonra, hastanenin müdürü akşamüstüne doğru telaşla karakolu arar ve en az on hastanın hastaneden kaçtığını, yeni şefin bile ortalıkta gözükmediğini bildirir. Birkaç saat sonra, hastane otobüsünün, yorğun düşmüş Fanon ve hastanenin galip futbol takımıyla birlikte çıkageldiğini görünce mahçup olur.

Üç yıl sonra Fanon, doğrudan Fransız sömürge sisteminin süregiden tahakkümünün sonucunda açılan psişik yaraları psikiyatriyle tedavi etmenin imkânsız olduğu gerekçesiyle görevinden istifa edecekti. Hastalarının sorunu, Freud'un varsaydığı gibi onların bilinçdışına yerleşmiş çocukluk travmaları değildi; ırkçı, otoriter, sömürgeci bir toplumun sömürge karşıtı Cezayir ayaklanmasını şiddetle bastırmasının yarattığı toplumsal hayatın bir ürünüydü. Fransız yetkililer Fanon'un iki gün içinde Cezayir'i terk etmesini istediler.

Fanon kısacık ömrünün geri kalan yıllarını, Cezayir'in siyasi ve toplumsal özgürlüğünün kazanılması yolunda bıkmıyıp usanmadan Ulusal Kurtuluş Cephesi için çalışarak geçirdi. Tarafsız bir entelektüel olmayan Fanon, düşünsel faaliyetleri, hekimlik pratiği ve kolektif siyasi aktivizmi arasındaki ilişkileri geliştirerek siyasi alana müdahalelerde bulunmanın ne kadar önemli olabileceğini gösterdi. Postkolonyalizm, onun analitik çalışmalarından, çevirmenliğinden, ezilenleri ayağa kaldırıp özgürleştiren yılmaz karakterinden büyülenmeye ve ilham almaya devam ediyor.

KAYNAKÇA

Metinde geçen kaynaklar aşağıda yer alıyor. Diğer kaynaklar ve ek kaynak önerileri sonraki bölümde veriliyor.

Giriş Montaj

ABD'de servet eşitsizliği hakkında: <https://www.forbes.com/sites/noahkirsch/2017/11/09/the-3-richest-americans-hold-more-wealth-than-bottom-50-of-country-study-finds/#6bcc52e83cf8>

Benjamin, Walter, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations*, Fontana, Londra, 1973 ["Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, der. ve çev. Nurdan Gürbilek, 9. basım, Metis Yayınları, İstanbul, 2021].

Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Simon and Schuster, New York, 1996 [*Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, çev. Elif Berktaş, Panama Yayıncılık, İstanbul, 2021].

Küresel Güney ekonomileri hakkında: <https://www.focus-economics.com/blog/the-largest-economies-in-the-world>

Said, Edward W., *Orientalism: Western Representations of the Orient*, Penguin, Harmondsworth, 1985 (1978) [*Şarkiyatçılık. Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Yıldırım, Metis Yayınları, İstanbul, 1999 (12. basım 2022)].

Thiong'o, Ngũgĩ wa, *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, James Currey, Londra, 1986 [*Zihni Sömürgeci Azad*, çev. Şebnem Nantı, Hece Yayınları, İstanbul, 2017].

Bir bakmışsınız ki mültecisiniz

Arendt, Hannah, “We Refugees”, *The Jewish Writings*, Schocken Books, New York, 2007.

Stonebridge, Lyndsey, *Placeless People*, Oxford University Press, Oxford, 2018.

Zahra, Tara, *The Great Departure*, Norton, New York, 2016.

Farklı bilgi türleri

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford, 1998 [Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, çev. İsmail Türkmen, 4. baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020].

Joyce, James, *Ulysses: The 1922 Text*, Oxford University Press, New York, 2007 [Ulysses, çev. Nevzat Erkmek, 27. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2023].

“Learning under Shelling”, <http://www.poica.org/>

Modisane, Bloke, *Blame Me on History*, Penguin, Londra, 1990.

Bilgi, siyaset ve iktidar

Arendt, Hannah, *On Violence*, Harcourt, New York, 1970 [Şiddet Üzerine, çev. Bülent Peker, 10. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021].

Cabral, Amilcar, *Return to the Source. Selected Speeches by Amilcar Cabral*, Monthly Review Press, New York, 1973.

Foucault, Michel, “Society Must Be Defended”: *Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, Picador, New York, 1993 [Toplumu Savunmak Gerekir, çev. Şehsuvar Aktaş, 10. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2023].

Maduniyet ve madun kadın

Djebar, Assia, *Fantasia: An Algerian Cavalcade*, Heinemann, Portsmouth, NH, 1993.

Guha, Ranajit, “Preface”, *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*, Oxford University Press, Delhi, 1982, s. vii–viii.

Morrison, Tony, *Beloved*, Vintage, New York, 1987 [Sevilen, çev. Püren Özgören, 12. baskı, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2020].

Spivak, Gayatri Chakravorty, “Can the Subaltern Speak?”, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, Basingstoke, 1988, s. 271-313 [Madun Konuşabilir mi?, çev. Emre Koyuncu, Dipnot Yayınları, Ankara, 2020].

Diller

Anzaldúa, Gloria, *The Gloria Anzaldúa Reader*, Duke University Press, Durham, 2009.

- Dangarembega, Tsitsi, *Nervous Conditions*, The Women's Press, Londra, 1988.
- Khatibi, Abdelkadir, *Plural Maghreb: Writings on Postcolonialism*, Bloomsbury Academic, Londra, 2019.

Edebiyatlar

- Ashcroft, Bill; Gareth Griffiths ve Helen Tiffin, *The Empire Writes Back*, Routledge, Londra, 1989.
- Kilito, Abdelfattah, *Thou Shalt Not Speak My Language*, Syracuse University Press, Syracuse, 2008.
- Memmi, Albert, *The Colonizer and the Colonized*, Beacon Press, Boston, 1965 (1957) [*Sömürgecinin Portresi, Sömürgeleştirilenin Portresi*, çev. Şen Sürer, Telemak Kitap, 2021].

İkinci Bölüm **Sömürgecilikler, Sömürgeciliğin Tasfiyesi,** **Dekolonyal Düşünce**

- Forsythe, David P., *Encyclopedia of Human Rights*, 4. cilt, Oxford University Press, Oxford, 2009, s. 297.
- Tenorio-Trillo, Mauricio, *Latin America: The Allure and Power of an Idea*, Chicago University Press, Chicago, 2017.

Dekolonyal düşünce

- Allen, Robert C., *Global Economic History: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2011 [*Küresel Ekonomi Tarihi. Kısa Bir Giriş*, çev. Hande Koçak Cimitoğlu, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2022].
- Foucault, Michel, *History of Madness*, Routledge, New York, 2006 (1961) [*Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 8. baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2020].
- Horkheimer, Max ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Continuum, New York, 1982 [*Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabcı Yayınları, İstanbul, 2010].
- Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton, 2012 [*Yerel Tarihler Küresel Tasarımlar Sömürgecilik, Madun Bilgiler ve Sınırdaki Düşünmek*, çev. Emre Can Ercan, İnsan Yayınları, 2023].
- Mignolo, Walter ve Catherine Walsh, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, Durham, 2018.

Üçüncü Bölüm

Kölelik, Irk, Kast Sistemi

Irk ve ırkçılık

Du Bois, W.E.B., *Writings*, Library of America, New York, 1986.

Ellison, Ralph, *Invisible Man*, Random House, New York, 1952 [*Görülme-yen Adam*, çev. Mehmet H. Doğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2024].

Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, Grove Press, New York, 2008 [*Siyah Deri, Beyaz Maskeler*, çev. Orçun Türkay, 4. basım, Metis Yayınları, İstanbul, 2022].

Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Verso, Londra, 1993.

Lowe, Lisa, *The Intimacies of Four Continents*, Duke University Press, Durham, 2015.

Robinson, Cedric, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, Zed Press, Londra, 1983.

Kast

Ambedkar, B.R., "Annihilation of Caste", (1936), <http://www.ambedkar.org/ambcd/02.Annihilation%20of%20Caste.htm>

Anand, Mulk Raj, *Untouchable*, Penguin Books, Harmondsworth, 1940 (1935).

Jaaware, Aniket, *Practicing Caste: On Touching and Not Touching*, Fordham University Press, New York, 2018.

www.dalits.org

Beşinci Bölüm

Göçebeler, Ulus-devletler, Sınırlar

Göçebeler

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, II. Cilt, Athlone, Londra, 1988 [*Bin Yayla*, çev. Emre Sünter, Norgunk, 2024].

Locke, John, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988 [*Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Serbest Kitaplar, 2019]. (*Terra nullius* terimini Locke hiç kullanmamıştır ama genel olarak bu eserin ikinci cildine atıfta bulunulur.)

Movimento sem terra (MST), <http://www.mstbrazil.org/>

Ulus-devletler

Young, Robert J.C., *Empire, Colony, Postcolony*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2015, s. 66-84.

Tedirgin devletler: Uluslar ve sınırlar

- Anderson, Benedict, *Imaginary Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londra, 1983 [Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması, çev. Iskender Savaşır, 2. basım, Metis Yayınları, İstanbul, 2021].
- Anderson, Benedict, *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*, Verso, Londra, 1998.
- Gandhi, Leela, *Affective Communities: Anticolonial Thought, Fin-de-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*, Duke University Press, Durham, 2006.
- Lloyd, Martin, *The Passport: The History of Man's Most Travelled Document*, Sutton Publishing, Thrupp, 2003.
- Tagore, Rabindranath, *Home and the World*, Penguin, Londra, 1985 (1916).
- Woolf, Virginia, *Three Guineas*, Harcourt, New York, 1938 [Üç Gine, çev. İlknur Güzel, 2. basım, İletişim Yayınları, İstanbul, 2023].

Duvar

- Moxham, Roy, *The Great Hedge of India*, Constable, Londra, 2001.

Altıncı Bölüm

Melezlik

- Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, Routledge, Londra, 1994.
- Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, Grove Press, New York, 2008 [Siyah Deri, Beyaz Maskeler, çev. Orçun Türkay, 4. basım, Metis Yayınları, İstanbul, 2022].
- Glissant, Édouard, *The Poetics of Relation*, University of Michigan Press, Ann Arbor, MI, 1997.
- Ortiz, Fernando, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, Duke University Press, Durham, 1995.
- Rushdie, Salman, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, Granta, Londra, 1991.

Rai ve İslâmi toplumsal uzam

- Bhabha, Homi K., "The Third Space: Interview with Homi K. Bhabha", Jonathan Rutherford, der., *Identity: Community, Culture, Difference*, Lawrence & Wishart, Londra, 1990.
- Bohlman, Philip V., *World Music: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2002 [Dünya Müziği, çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi, Ankara, 2015].
- Schade-Poulsen, Marc, *Men and Popular Music in Algeria*, University of Texas Press, Austin, 1999.

Yedinci Bölüm
Peçenin İkircikliği

“Battle of Algiers”, yön. Gillo Pontecorvo (1965).

El Guindi, Fadwa, *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, Berg, Oxford, 1999.

Fanon, Frantz, “Algeria Unveiled”, *A Dying Colonialism*, Grove Press, New York, 1965.

Said, Edward W., *Orientalism: Western Representations of the Orient*, Penguin, Harmondsworth, 1985 (1978) [*Şarkiyatçılık. Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Yıldırım, Metis Yayınları, İstanbul, 1999 (12. basım 2022)].

Sekizinci Bölüm
**Postkolonyalizm Bağlamında Toplumsal Cinsiyet,
Kuirleştirme ve Feminizm**

Gandhi, M.K., *Hind Swaraj, and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997 [*Gerçek Özgürlüğün Peşinde. Hind Swaraj*, çev. Bengisu Karakurt, Dergah Yayınları, İstanbul, 2022].

Roy, Arundhati, *The Algebra of Infinite Justice*, Flamingo, Londra, 2002.

Spivak, Gayatri Chakravorty, “Can the Subaltern Speak?”, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, Basingstoke, 1988, s. 271-313 [*Madun Konuşabilir mi?*, çev. Emre Koyuncu, Dipnot Yayınları, Ankara, 2020].

Bağımsızlık sonrası kadın hareketleri

Al-Sa'id, Amina, “The Role of Women Does Not End with Peace”, *Hawa'al gadi-da*, 24 Aralık 1956.

Postkolonyal feminizmin “postkolonyallığı” nereden geliyor?

“Haydutlar Kraliçesi”, yön. Shekhar Kapur (1995).

Beauvoir, Simone de ve Gisèle Halimi, *Djamila Boupacha*, André Deutsch, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1962.

Devi, Phoolan, *Phoolan Devi: The Autobiography of India's Bandit Queen*, Little, Brown & Co, Londra, 1996.

Dokuzuncu Bölüm
Postkolonyalizmin Bakış Açısından Küreselleşme

Che Yeryüzünün Lanetlileri'ni okuyor

Anderson, John Lee, *Che Guevara: A Revolutionary Life*, Grove Press, New York, 2010 [*Che Guevara: Devrimci Bir Hayat*, çev. Yavuz Alogan, İthaki Yayınları, İstanbul, 2005].

Césaire, Aimé, “Hommages à Frantz Fanon”, *Présence Africaine*, sayı 40, 1962.

Fanon, Frantz, *Toward the African Revolution*, Monthly Review Press, New York, 1967.

Guevara, Che, "Socialism and Man in Cuba", *Che Guevara Reader: Writings on Guerrilla Strategy, Politics and Revolution*, Ocean Press, Melbourne, 1997, s. 212-230.

Jeanson, Francis, "Preface", *Peau noir, masques blancs*, Seuil, Paris, 1952.

Josie Fanon'un mülakatı: *Che Guevara Speaks*, Pathfinder Press, 2000, s. 129-133.

Maspero, François, "Hommages à Frantz Fanon", *Présence Africaine*, sayı 40, 1962.

Küreselleşme

<http://www.worldbank.org/>

McLuhan, Marshall ve Quentin Fiore, *War and Peace in the Global Village*, Bantam Books, New York, 1968.

"Nestlé Claims £3.7m from Famine-Hit Ethiopia", *Guardian*, 19 Aralık 2002.

The Financial Times, 21 Aralık 2003.

"Why Nestlé is one of the most hated companies in the World", https://www.zmes-cience.com/science/nestle-company-pollution-children/#Baby_Formula_and_Boycott

Eşit olmayan bir dünyada kaynakların paylaşılması

"Use It and Lose It: The Outsize Effect of U.S. Consumption on the Environment", <https://www.scientificamerican.com/article/american-consumption-habits/>

Bada, Ferdinand, "Countries by GNI per Capita", *WorldAtlas*, 3 Nisan 2019, worldatlas.com/articles/countries-by-gni-per-capita.html

Onuncu Bölüm Ekoloji ve Yerlilik

Birleşmiş Milletler Yerli Halklar Hakları Bildirisi: <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/declaration-on-the-rights-of-indigenous-peoples.html>

Fanon, Frantz, *The Wretched of the Earth*, Grove Press, New York, 2004 [Yeryüzünün Lanetlileri, çev. Şen Sürer, 4. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2024].

Toprak Ana Hakları Kanunu: <http://www.worldfuturefund.org/Projects/Indicators/motherearthbolivia.html>

Feminizm ve Ekoloji

Shiva, Vandana, *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*, Kali for Women, Yeni Delhi, 1988.

Kültürlerarası çeviri

Alloula, Malek, *The Colonial Harem*, Manchester University Press, Manchester, 1987.

Bhabha, Homi K., "Sly Civility": *The Location of Culture*, Routledge, Londra, 1994.

Fanon, Frantz, *The Wretched of the Earth*, Grove Press, New York, 2004 [Yeryüzünün Lanetlileri, çev. Şen Süer, 4. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2024].

Friel, Brian, *Translations*, Faber, Londra, 1981.

Glissant, Édouard, *Poetics of Relation*, University of Michigan Press, Ann Arbor, MI, 1997.

Nietzsche, Friedrich, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ, 1979.

Rama, Angel, *The Lettered City*, Duke University Press, Durham, 1996.

İlham kaynağı olarak Fanon

Fanon, Frantz, *Toward the African Revolution*, Monthly Review Press, New York, 1967.

Giriş Montaj

- Gandhi, Leela, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1998.
- Loomba, Ania, *Colonialism/Postcolonialism*, Routledge, Abingdon, 2015 [*Kolonyalizm, Postkolonyalizm*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000].
- Said, Edward W., *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, Londra, 1993 [*Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, 2. basım, Metis Yayınları, İstanbul, 2022].
- Young, Robert J.C., *Postcolonialism: An Historical Introduction*, 2. basım, Blackwell, Oxford, 2016 [*Postkolonyalizm. Tarihsel Bir Giriş*, çev. Burcu Toksabay Köprülü, Sertaç Şen, Matbu Yayıncılık, 2016].

Birinci Bölüm Madun Bilgiler

Bir bakmışsınız ki mültecisiniz

- Agier, Michel, *Managing the Undesirables: Refugee Camps and Humanitarian Government*, Polity Press, Cambridge, 2011.
- Harding, Jeremy, *Border Vigils: Keeping Migrants out of the Rich World*, Verso, Londra, 2012.
- Leake, Elisabeth, *The Defiant Border: The Afghan-Pakistan Borderlands in the Era of Decolonization, 1936-1965*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016.
- Tinti, Peter ve Tuesday Reitano, *Migrant, Refugee, Smuggler, Saviour*, Hurst, Londra, 2016.

Farklı bilgi türleri

- Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2000 [Avrupa'yı Taşralaştırmak. Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık, çev. İlker Cörüt, Dergah Yayınları, İstanbul, 2021].
- Lal, Vinay, *Empire of Knowledge: Culture and Plurality in the Global Economy*, Pluto Press, Londra, 2002.
- Mbembe, Achille, *On the Postcolony*, University of California Press, Berkeley, CA, 2001 [Postkoloni Üzerine, çev. Merve Yalçın, Mesut Yalçın, Hece Yayınları, İstanbul, 2021].
- Tuhiwei Smith, Linda, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Zed Books, Londra, 1999.

Bilgi, siyaset ve iktidar

- Foucault, Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Vintage, New York, 1980.
- Rose, Gillian, *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge*, Polity Press, Cambridge, 1993.
- Said, Edward W., *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Vintage Books, New York, 1997 [Medyada İslam. Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Belirliyor?, çev. Aysun Babacan, Metis Yayınları, İstanbul, 2020].
- Wallerstein, Immanuel, *The Modern World System*, 3 cilt, Academic Press, New York, 1974-1989 [Modern Dünya Sistemi, 3 cilt, çev. Latif Boyacı, Yarın Yayıncılık, 2010].

Maduniyet ve madun kadın

- Minh-ha, Trinh T., *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1989.
- Saldivar, José David, *Trans-Americanities: Subaltern Modernities, Global Coloniality, and the Cultures of Greater Mexico*, Duke University Press, Durham, NC, 2012.

Diller

- Heller, Monica ve Bonnie McElhinny, *Language, Capitalism, Colonialism: Toward a Critical History*, University of Toronto Press, Toronto, 2017.
- Young, Robert J.C., "That which is Casually Called a Language", PMLA, cilt 131, sayı 5 (2016), s. 1207- 1221.

Edebiyatlar

- Apter, Emily, *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability*, Verso, Londra, 2013.

Boehmer, Elleke, *Colonial and Postcolonial Literatures*, 2. basım, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Lazarus, Neil, *The Postcolonial Unconscious*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

İkinci Bölüm

Sömürgecilikler, Sömürgeciliğin Tasfiyesi, Dekolonyal Düşünce

Brotton, Jerry, *A History of the World in Twelve Maps*, Penguin Books, New York, 2014.

Césaire, Aimé, *Discourse on Colonialism*, Monthly Review Press, New York, 2001 [Sömürgecilik Üzerine Söylev, çev. Güneş Ayas, Doğu Kütüphanesi, 2005].

Frankopan, Peter, *The Silk Roads: A New History of the World*, Vintage, New York, 2015 [İpek Yolu. Alternatif Dünya Tarihi, çev. Mengü Gülmen, Pegasus Yayınları, İstanbul, 2018].

McClintock, Anne, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Routledge, New York, 1995.

Nandy, Ashis, *Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi, 1983.

Veracini, Lorenzo, *Settler Colonialism: A Theoretical Overview*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2010.

Young, Robert J.C., "Postcolonial Remains", *New Literary History*, cilt 43, sayı 1 (2012), s. 19-42.

Dekolonyal düşünce

Coronil, Fernando, *The Fernando Coronil Reader: The Struggle for Life Is the Matter*, Duke University Press, Durham, NC, 2018.

Maldonado-Torres, Nelson, *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Duke University Press, Durham, NC, 2008.

Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity*, Duke University Press, Durham, NC, 2011.

Quijano, Anibal, "Coloniality and Modernity/Rationality", *Cultural Studies*, cilt 21, sayı 2-3 (2007), s. 168-178.

Santos, Boaventura de Sousa, *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*, Routledge, New York, 2014.

Enternasyonalist gelenek

Garland Mahler, Anne, *From the Tricontinental to the Global South: Race, Radicalism, and Transnational Solidarity*, Duke University Press, Durham, NC, 2018.

Üçüncü Bölüm

Kölelik, Irk, Kast Sistemi

Irk ve ırkçılık

- Fredrickson, George M., *Racism: A Short History*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2015.
- Mbembe, Achille, "Necropolitics", *Public Culture*, cilt 15, sayı 1 (2003), s. 11-40.
- Stoler, Laura Ann, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Durham, NC, 1995.
- Young, Robert J.C., *Colonial Desire: Hybridity in Culture, Theory and Race*, Routledge, Londra, 1995.

Kast

- Deliège, Robert, *The Untouchables of India*, Berg, Oxford, 1999.
- Rao, Anupama, *The Caste Question*, University of California Press, Berkeley, CA, 2009.
- Yengde, Suraj, *Caste Matters*, Penguin, Delhi, 2019.

Dördüncü Bölüm

Aşağıdan ve Yukarıdan, Tarih ve İktidar

Irak'ı bombalamak: 1920'den beri

- Barr, James, *A Line in the Sand: Britain, France, and the Struggle that Shaped the Middle East*, Simon and Schuster, New York, 2012.
- Tripp, Charles, *A History of Iraq*, 3. basım, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Beşinci Bölüm

Göçebeler, Ulus-devletler, Sınırlar

Göçebeler

- Linklater, Andro, *Owning the Earth: The Transforming History of Land Ownership*, Bloomsbury, Londra, 2014.
- Massey, Doreen, *For Space*, Sage Publications, Londra, 2005.
- Trujillo, Simón Ventura, *Land Uprising: Native Story Power and the Insurgent Horizons of Latinx Indigeneity*, University of Arizona Press, Tucson, 2020.

Ulus-devletler

- Bhabha, Homi K. (der.), *Nation and Narration*, Routledge, Londra, 1990.
- Hobsbawm, Eric, *Nations and Nationalism since 1870: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990 [*Milletler ve Milliyetçilik. Program, Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akinhay, 7. basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020].

Jayawardena, Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed Books, Londra, 1986.

Scott, James C., *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven, 1998 [*Devlet Gibi Görmek: Bazı Toplumsal Kalkınma Planlarının Başarısızlık Hikayeleri*, çev. Ozan Karakaş, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2020].

Weisband, Edward ve Courtney I.P. Thomas, *Political Culture and the Making of Modern Nation- States*, Routledge, New York, 2015.

Tedirgin devletler: uluslar ve sınırlar

Cleary, Joe, *Literature, Partition and the Nation-state: Culture and Conflict in Ireland, Israel and Palestine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Ghosh, Amitav, *The Shadow Lines*, Bloomsbury, Londra, 1988.

Lustick, Ian, *Unsettled States, Disputed Lands: Britain and Ireland, France and Algeria, Israel and the West Bank-Gaza*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1993.

Mamdani, Mahmood, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, James Currey, Londra, 1996.

Duvar

Canclini, Néstor Garcia, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995.

Mainwaring, Cetta, *At Europe's Edge: Migration and Crisis in the Mediterranean*, Oxford University Press, Oxford, 2019.

Miller, Todd, *Storming the Wall: Climate Change, Migration, and Homeland Security*, City Lights, San Francisco, 2017.

Nevins, Joseph, *Operation Gatekeeper and Beyond*, 2. basım, Routledge, New York, 2010.

Altıncı Bölüm

Melezlik

Rai ve İslâmi toplumsal uzam

Aidi, Hisham, *Rebel Music. Race, Empire, and the New Muslim Youth Culture*, Pantheon, New York, 2014.

Lusk, Jon ve S. Broughton (der.), *The Rough Guide to World Music*, 1. cilt, Penguin, Londra, 2006.

Martinez, Luis, *The Algerian Civil War 1990-1998*, Hurst, Londra, 2000.

Yedinci Bölüm
Peçenin İkircikliği

- Gordon, David C., *Women of Algeria: An Essay on Change*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1968.
- Graham-Brown, Sarah, *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East, 1860-1950*, Quartet, Londra, 1988.
- MacMaster, Neil, *Burning the Veil: The Algerian War and the "Emancipation" of Muslim Women, 1954-62*, Manchester University Press, Manchester, 2010.
- Subcomandante Marcos, *Shadows of Tender Fury: The Letters and Communiqués of Subcomandante Marcos and the Zapatista Army of National Liberation*, Monthly Review Press, New York, 1995.

Sekizinci Bölüm
**Postkolonyalizm Bağlamında Toplumsal Cinsiyet,
Kuirleştirme ve Feminizm**

- Cruz-Malavé, Arnaldo ve Martin F. Manalansan (der.), *Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism*, New York University Press, New York, 2002.
- Hawley, John C., ed., *Postcolonial, Queer: Theoretical Intersections*, State University of New York Press, Albany, 2001.
- Loomba, Ania, *Revolutionary Desires: Women, Communism, and Feminism in India*, Routledge, New York, 2018.
- Massad, Joseph A., *Desiring Arabs*, University of Chicago Press, Chicago, 2007.
- Mohanty, Chandra Talpade; Ann Russo ve Lourdes Torres (der.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1991.
- Pereira, Pedro Paulo Gomes, *Queer in the Tropics: Gender and Sexuality in the Global South*, Springer, Cham, 2019.

Bağımsızlık sonrası kadın hareketleri

- Wassef, Hind ve Nadia Wassef (der.), *Daughters of the Nile: Photographs of Egyptian Women's Movements, 1900-1960*, The American University in Cairo Press, Kahire, 2001.

Postkolonyal feminizmin "postkolonyallığı" nereden geliyor?

- Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven, 1992.
- Halimi, Gisèle, *Avocate irrespectueuse*, Plon, Paris, 2002.
- Mahmoud, Saba, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2011 [Dindarlığın Siyaseti. İslami Uyanış ve Feminist Özne, çev. Aslı Altınışik, Isık Yayınları, İstanbul, 2022].

Dokuzuncu Bölüm
Postkolonyalizmin Bakış Açısından Küreselleşme

- Aronowitz, Stanley ve Heather Gautney, *Implicating Empire: Globalization and Resistance in the Twenty-first Century*, Basic Books, New York, 2003.
- Hardt, Michael ve Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2000 [*İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, 10. basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2023].
- Klein, Naomi, *Fences and Windows: Dispatches from the Frontlines of the Globalization Debate*, Flamingo, Londra, 2002.
- Madeley, John, *Big Business, Poor Peoples: The Impact of Transnational Corporations on the World's Poor*, Zed Books, Londra, 1999.
- Pilger, John, *The New Rulers of the World*, Verso, Londra, 2002 [*Dünyanın Yeni Efendileri*, çev. Ali Çimen, Timaş Yayınları, İstanbul, 2003].
- Retamar, Roberto Fernández, *Caliban and Other Essays*, Minnesota University Press, Minneapolis, 1989.
- Saro-Wiwa, Ken, *Genocide in Nigeria: The Ogoni Tragedy*, Saros International Publishers, Londra, 1992.
- Young, Robert J.C., "Dangerous and Wrong": Shell, Intervention, and the Politics of Transnational Companies", *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, cilt 1, sayı 3 (1999), s. 439-464.

Onuncu Bölüm
Ekoloji ve Yerlilik

- Belmessous, Saliha (der.), *Native Claims: Indigenous Law against Empire, 1500-1920*, Oxford University Press, Oxford, 2014.
- Chakrabarty, Dipesh, *The Crises of Civilization: Exploring Global and Planetary Histories*, Oxford University Press, New York, 2018.
- Coates, Ken S., *A Global History of Indigenous Peoples: Struggle and Survival*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2004.
- Næss, Arne, *Ecology of Wisdom*, Penguin, Londra, 2016.
- Nixon, Rob, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2011.

Feminizm ve ekoloji

- Barbosa, Luiz C., *Guardians of the Brazilian Amazon Rainforest: Environmental Organizations and Development*, Routledge, New York, 2017.
- Deloughrey, Elizabeth, *Postcolonial Ecologies: Literatures of the Environment*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Mellor, Mary, *Feminism and Ecology*, Polity Press, Cambridge, 1997.

Menchú, Rigoberta, I, *Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala*, Verso, Londra, 1984.

Shiva, Vandana, J. Bandyopadhyay vd. ile birlikte, *Ecology and the Politics of Survival: Conflicts over Natural Resources in India*, Sage, Yeni Delhi, 1991.

Weber, Thomas, *Hugging the Trees: The Story of the Chipko Movement*, Viking, Yeni Delhi, 1988.

Narmada Barajı hakkında: <http://www.narmada.org>

Yeşil Kuşak Hareketi hakkında: <http://www.greenbeltmovement.org/>

On Birinci Bölüm

Çeviri

Bassnett, Susan ve Harish Trivedi, *Post-Colonial Translation: Theory and Practice*, Routledge, Londra, 1999.

Freire, Paulo, *Pedagogy of the Oppressed*, Penguin, Harmondsworth, 1972 [*Ezilenlerin Pedagojisi*, çev. Erol Özbek, Dilek Hattatoğlu, 25. basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2024].

Derin eşitsizlikler üzerine kurulu bir dünyada yaşıyoruz. Sömürgeciliğin tasfiyesine rağmen, eski emperyal devletler, önceden hükmettikleri ülkeler üstündeki egemenliklerini büyük oranda koruyorlar.

Postkolonyalizm, sömürgecilik karşıtı mücadeleyi farklı bir bakış açısıyla, bugüne uzanan bir izlekte inceliyor; Batı egemenliğinin eski ve yeni görünümelerini eleştirel bir gözle ele alıyor. Sömürgeciliğe karşı mücadelenin hem tarihini hem temel tartışmalarını ortaya koyarken dünya düzenine dair düşüncelerimizi de yeni bir perspektife yerleştiriyor.

Robert J.C. Young; ezilen, hor görülen, baskı altında yaşayan kadınların, yurtlarından edilmiş mültecilerin, kendi toplumları içinde en küçük düşürücü şekillerde yaşamaya mahkûm edilenlerin, kültürleri ve yaşam alanları yok edilen yerli halkların, işgal altında yaşayan Filistinlilerin hayatlarına dokunuyor. Siyasal, toplumsal ve kültürel tahakkümün eski biçimleriyle birlikte şimdiki yansımalarını da incelikte dile döküyor. Geniş bir coğrafyaya yayılan incelemesinde müzikten edebiyata, sömürgeci geçmişin kalıntılarının nasıl hâlâ ayakta kalabildiğini sorguluyor ve en çok da kendi hayatlarımızı ve zihinlerimizi sömürgeci bakıştan kurtarmanın yollarını arıyor.



KDV'DEN MUAFTIR