

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>

ACHILLE MBEMBE

Zenci Aklın Eleştirisi

ÇEVİRENLER

ÖZGE ARASAN SİMON

VOLKAN ÇANDAR



"Eğer geçmişte bireyin dramı sermaye tarafından sömürölmek idiyse, bugün çokluk için trajedi artık sömürölmek bile olmak, sermayenin artık hiç ihtiyaç duymadığı, bir kenara terk edilmiş 'fuzuli insanlık' içinde sürgün nesnesi olmaktır. (...) Kapitalizmin ilk zamanlarında yalnızca zenci kölelerin maruz kaldığı sistemik tehlikeler, artık bütün alt insanlıklar için norm haline gelmemişse bile, hepsinin payına düşeni oluşturuyor. Zenci olma koşulunun bu evrenselleşme eğilimi, yepyeni emperyal pratiklerin ortaya çıkmasıyla at başı gidiyor. (...) İşte bu yeni yıpranabilirliği, bu eriyebilirliği, bunların yeni varoluş kuralı olarak kurumlaşmalarını ve bütün dünyaya yayılmalarını, dünyanın zenci geleceğı diye adlandırıyoruz."

Zenci, bütün insanlar arasında, vücudu metaya dönüştürölen insan türü oldu. Zenci ve ırk, beş yüzyıldan beri, Batı toplumlarının tahayyöl dünyasında aynı anlama geliyor. Bu iki kavram modern zamanın bilme ve ondan türeyen yönetim pratiklerinin üzerinde yükseldiğı zemini oluşturdular. Zenci kelimesi, aşağılamak ve dışla-
maktan öteye, insan türü içinde saymamanın ifadesi oldu.

Günümüzün önde gelen post-kolonyal düşünürlerinden Achille Mbembe, zenci olma konumu ve ondan kaynaklanan toplumsal tasarımları inceleyerek, yükselen yeni ırkçılık biçimlerinin üzerine ışık tutuyor. Neoliberal tahakkümün ve güvenlik politikalarının yol verdiği işgal ve yağma savaşları, yeni bir ırkçılığı dünya ölçeğinde yaratırken, *Zenci Aklın Eleştirisi* modern dünya tarihinin zenci-
sinin farklı biçimler altında yeniden üretilişini gösteriyor. Tabu yıkıcı bir yaklaşımla, günümüz dünyasının önde gelen soruların-
dan biri üzerine bizi düşünmeye davet ediyor: Farklılığı ve yaşa-
mı, benzeyen ve benzemeyeni nasıl düşünmeliyiz?



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



ACHILLE MBEMBE • Zenci Aklın Eleştirisi

7

ACHILLE MBEMBE 1957'de Kamerun'da doğdu. Tarih lisans ve yüksek lisans eğitimini ülkesinde gördü. Tarih doktorası ve siyaset bilimi yüksek lisansını Paris'te aldı. Afrika tarihi ve politikaları uzmanlığının yanında, günümüzün önde gelen post-kolonyal yaklaşım kuramcılarındandır. ABD'de birçok üniversitede ders verdi. Senegal'in başkenti Dakar'da, Afrika'da Sosyal Bilimler Gelişmesi Konseyi'ni yönetti. Halen Güney Afrika'da Johannesburg Witwatersrand Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Enstitüsü'nü yönetiyor. *Zenci Aklın Eleştirisi* dışında yayımlanmış kitapları: *Afriques indociles: christianisme et pouvoir d'Etat en société postcoloniale* (1988), *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun* (1998), *De la postcolonie* (2000), *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée* (2010), *La politique de l'inimitié* (2018).

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français.

Bu eser, Institut Français kurumunun yayına destek programından yararlanmıştır.

Critique de la raison nègre

© 2013 Editions La Découverte, Paris

İletişim Yayınları 2824 • Politika Dizisi 198

ISBN-13: 978-975-05-2743-2

© 2019 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM

1. Baskı 2019, İstanbul

EDITÖR Ahmet Insel

DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Remzi Abbas

BASKI Sena Ofset • SERTİFİKA NO. 45030

Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11

Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46

CİLT 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

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

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

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

ACHILLE MBEMBE

Zenci Aklın Eleştirisi

Critique de la raison nègre

ÇEVİRENLER

Özge Arasan Simon - Volkan Çandar



*Sarah, Léa ve Ariel
ve sonra Jolyon ve Jean için (†)*

“...bu insan kafaları, bu kesilmiş kulaklar, bu yanmış evler, bu gotik istila, bu dumanı tüten kan, kılıçtan geçirilip buharlaşmış bu şehirler, bunlardan o kadar ucuza kurtulamayacağız.”

– AIMÉ CÉSAIRE, *Sömürgecilik Üzerine Söylev*

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

Dünyanın Zenci Geleceği	11
Baş döndürücü bileşim	13
Gelecekte ırk	19

1 Irk Öznesi	25
Düzmecce hikâyeler ve zihnin kapanması.....	26
Yeniden hassas ayar.....	40
İsim olarak “zenci”.....	47
Görünümler, gerçeklik ve simülakrlar.....	57
Etrafını çevirme mantığı.....	62

2 Düş Kuyusu	65
Ertelenmiş bir insanlık.....	65
Atama, içselleştirme ve ters yüz etme.....	68
Beyazın Zencisi ve zencinin Beyazı.....	72
İsmin paradoksları.....	79
Dünyanın <i>kolossos</i> 'u.....	85
Dünyanın bölüştürülmesi.....	86
Ulusal-kolonyalizm.....	95
Uçarılık ve egzotizm.....	102
Kendini körleştirme.....	106
Dostluğun sınırları.....	112

3 Farklılık ve Kendi Kaderini Tayin Hakkı	117
Liberalizm ve ırksal karamsarlık	118
Diğerleri gibi bir insan mı?	126
Evrinsel ve özel	130
Gelenek, bellek ve yaratış	136
Dünyaların dolaşımı	140
4 Küçük Sır	149
Despot hikâyeleri	150
Esrarengiz ayna	159
Metanın erotizmi	163
Zenci zaman	172
Bedenler, heykeller, büstler	179
5 Köleye Ölüm Ayını	185
Çokluk ve fazlalık	186
Enkaz insan	191
Köle ve hortlak hakkında	195
Yaşam üzerine ve iş üzerine	202
6 Öznenin Tetkiki	211
Sahip ve Zencisi	211
Irklar mücadelesi ve kendi kaderini tayin etme	214
İnsanlığa tırmanış	217
Büyük çatırtı	225
Sömürgeleştirilenin özgürleştirici şiddeti	231
Şan bulutu	237
Demokrasi ve ırkın şiirselliği	240
SONSÖZ	
Sadece Bir Tek Dünya Var	249
KAYNAKÇA	257

Dünyanın Zenci Geleceği

Avrupa artık dünyanın ağırlık merkezi olmaktan çıkmışken ve tarih ve olaylar bize doğru yönelirken, bu kitabı, birçok kolları olan bir nehir tarzında yazmak isterdim. Zaten, olan biten veya çağımızın temel deneyimi sonuçta bu. Buradan doğacak etkilerin tümünün ne olacağını hesaplama ve bundan çıkarılacak bütün sonuçlar konusunda, işin daha henüz başındayız.¹ Dahası, bu bilgi bize neşe içinde verilmiş, bizi hayrete veya daha ziyade bir can sıkıntısına sürüklemiş olsa da, kesin olan bir şey var: bu mevki kaybetme durumu, eleştirel düşünce için yeni olanaklara kapı açıyor – ama aynı zamanda tehlikeler de barındırıyor. Bu deneme de kısmen bunu incelemeyi amaçlıyor.

Bu tehlikelerin ve olanakların tam anlamıyla neyi kapsadığını kavramak için, Avrupa tarihinin en başından en sonuna ka-

1 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000 [Avrupa'yı taşralaştırmak: postkolonyal düşünce ve tarihsel farklılık, çev. İlker Cörüt, BÜ Yayınevi, 2012]; Jean Comaroff ve John L. Comaroff, *Theory from the South Or, How Euro-America Is Evolving Toward Africa*, Paradigm Publishers, Londra, 2012, özellikle giriş bölümü; Arjun Appadurai, *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*, Verso, Londra, 2013; Kuan-Hsing Chen, *Asia as Method. Toward Deimperialization*, Duke University Press, Durham, 2010; Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Duke University Press, Durham, 2011.

dar, Avrupa düşününün, kimliği aynı dünyaya karşılıklı aidiyet (eş-aidiyet) olarak değil aynıının aynıyla ilişkisi, varlığının ortaya çıkması ve öncelikle kendi varlığında, ya da hatta kendi aynasında belirmesi olarak kavrama eğilimi taşıdığını hatırlatmaya bile gerek yok.² Buna karşılık, özkurgu ya da kendine hayranlık, hatta sınır çizme mantığının doğrudan sonucunun Zencinin ve ırkın Avrupa toplumlarının tahayyülünde sadece aynı şeyi ifade etmiş olduğunu anlamak da önem taşımaktadır.³ Zencinin ve ırkın modern bilgi ve söylemde “insan” (ve dolayısıyla “insanlık” ve “insaniyet”) konusunda çığ bir yoğunluğun ve iğrenmenin simgesi, ilkel, ağır, can sıkıcı, bozuk bir belirtme olarak ortaya çıkışları aynı zamanda veya en azından birbirine paralel gerçekleşti. 18. yüzyıl başından beri, modern bilgi –ve de yönetim– projesinin üzerinde ortaya serildiği (itiraf edilmeyen ve çoğu zaman inkâr edilen) yeraltını veya karmaşık çekirdeği birlikte oluşturuyorlar. Hem biri, hem diğeri, moderniteyi yaratacak olan hezeyanın ikiz kardeşlerini temsil ediyorlar (Bölüm 1 ve 2).

O halde bu hezeyan neye dayanıyor? En temel göstergeleri nelerdir? Öncelikle, Zencinin, hiçbir şey anlamadığında, daha da önemlisi hiçbir şey anlamak istenmediğinde, hiçbir şey görülmediğinde görülen şu kişi (hatta) olmasına dayanıyor. Zenci, göze görüldüğü her yerde, duygusal dinamikleri açığa çıkartıyor ve her seferinde akıl sisteminin kendisini sınava tabi tutan akıl dışı bir taşkınlığa neden oluyor. İkinci olarak, kimsenin –ne o ismi yaratmış olanların, ne bu ismi taşıyanların hiçbirinin– bir Zenci olmayı veya yaşamlarında böyle muamele görmeyi arzu etmeyecekleri olgusuna dayanıyor. Dahası, Gilles Deleuze’ün vurguladığı gibi, “hezeyanda her zaman bir Zenci, bir Yahudi, bir Çinli, bir Büyük Moğol, bir Ar-

2 Bu davranışın içsel gerilimleri ve karmaşıklığı üzerine, bkz. Srinivas Aravamudan, *Enlightenment Orientalism. Revisiting the Rise of the Novel*, University of Chicago Press, Chicago, 2012.

3 William Max Nelson, “Making men: Enlightenment ideas of racial engineering”, *American Historical Review*, cilt 115, sayı 2, 2010, s. 1364-1394; James Delbourgo, “The Newtonian slave body: racial Enlightenment in the Atlantic world”, *Atlantic Studies*, cilt 9, sayı 2, 2012, s. 185-207; Nicholas Hudson, “From nation to race: the origins of racial classification in eighteenth-century thought”, *Eighteenth-Century Studies*, cilt 29, sayı 3, 1996, s. 247-264.

yan vardır”, çünkü hezeyanı oluşturan, başka şeylerin yanında, esas olarak ırklardır.⁴ Özellikle Avrupa-Amerikan dünyaları, bedeni ve canlı varlığı bir görünüme, ten ve renk işine indirgeyerek, tene ve renge biyolojik temelli bir kurgu statüsü atfederek, Zenci ve ırkı, aynı ve tek bir figürün iki yüzüne, deliliğin kayda geçmiş haline dönüştüreceklerdi.⁵ Irk, hem doğuştan gelen, hem maddi ve hem de muhayyel bir kategori olarak çalışan ırk, geçmiş yüzyıllar boyunca, birçok felaketin kaynağı, birçok benzeri görülmemiş ruhsal yıkımın ve sayısız cinayet ve katliamın sebebi oldu.⁶

Baş döndürücü bileşim

Bu baş döndürücü bileşimin özgeçmişini üç zaman kesiti belirleyecektir. Birincisi, Atlantik köle ticareti (15.-19. yüzyıllar) sayesinde Afrika kökenli erkek ve kadınların, insan-meta, insan-mal ve insan-paraya dönüştürüldüğü örgütlü yağmacılık.⁷ Görünüş zindanına hapsedilmiş halde, artık onlara düşmanca davranan başkalarına aittirler. Bunun sonucunda, artık ne bir isme, ne de kendilerine ait bir dile sahiplerdi. Yaşamları ve emekleri artık bundan böyle birlikte yaşamaya mahkûm oldukları kişilere aitti, ama onlarla insanlar arası ilişkide bulunmaları da yasaktı. Bunlara rağmen gene de etkin özneydiler.⁸ İkinci zaman kesiti, yazının doğuşuna 'tekaül ediyor ve Zencilerin, başkaları ta-

4 Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995*, Minuit, Paris, 2003, s. 25.

5 Miriam Eliav-Feldon, Benjamin Isaac ve Joseph Ziegler, *The Origins of Racism in the West*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

6 Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, in *Œuvres*, La Découverte, Paris, 2011 [1952] [*Siyah Deri Beyaz Maske*, çev. Cahit Koytak, Seçkin Yayıncılık, 1988]; William Bloke Modisane, *Blame Me on History*, Dutton, New York, 1963.

7 Walter Johnson, *Soul by Soul. Life Inside the Antebellum Slave Market*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999; Ian Baucom, *Specters of the Atlantic. Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*, Duke University Press, Durham, 2005.

8 Bu tartışmalar için, Bkz. John W. Blassingame, *The Slave Community. Plantation Life in the Antebellum South*, Oxford University Press, New York, 1972; Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll. The World the Slaves Made*, Pantheon Books, New York, 1974.

rafından ele geçirilmiş bu yaratıkların, artık kendilerine ait bir dil kullanmaya başlayarak, kendi özgün izlerinden hareketle, yaşayan dünyanın bir parçası olacak bir statü talep ettikleri, 18. yüzyıl sonlarında başlıyor.⁹ Bu dönem, sayısız köle başkaldırılarını ve Haiti'nin 1804'te bağımsızlığıyla, köle ticaretinin yasaklanması mücadelesiyle, Afrika'da kolonyalizmden çıkışla ve Amerika Birleşik Devletleri'nde medeni haklar için verilen mücadelelerle devam edip, 20. yüzyılın son yıllarında Apartheid'in sona erdirilmesiyle sonucuna ulaştı. Üçüncü zaman kesiti (21. yüzyılın başı), piyasaların küreselleşmesine, dünyanın neoliberalizmin ve giderek karmaşılaşan finansal ekonomi, elektronik ve sayısal teknolojiler ve post-imparatorluk askeri yapılanmasının himayesi altında özelleşmesine denk geliyor.

Neoliberalizmden, insanlık tarihinin Silisyum sanayii ve sayısal teknolojilerin hâkimiyetine girdiği bir dönemini anlamak gerekir. Neoliberalizm, kısa zaman diliminin para biçiminin yaratıcı gücüne dönme aşamasında olduğu çağdır. Sermaye azami kaçış seviyesine ulaştığından, bir tırmanış hareketi devreye girdi. Bu, “dünyada yaşanan bütün olayların ve bütün durumların piyasada bir değere sahip olduğu (olabildiği)” görüşüdür.¹⁰ Bu hareket, aynı zamanda, farksızlık üretmesiyle, toplumsal yaşamı belirli ölçütler, kategoriler ve rakamlarla delicesine kodlamakla ve dünyayı bir işletme mantığıyla rasyonalize edebileceğini iddia eden soyutlayıcı çeşitli uygulamalarla ayırt ediliyor.¹¹ Çifte bir ölümcüllüğün karabasanı içinde, sermaye

9 Dorothy Porter, *Early Negro Writing, 1760-1837*, Black Classic Press, Baltimore, 1995. Özellikle, John Ernest, *Liberation Historiography. African American Writers and the Challenge of History, 1794-1861*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004 ve Stephen G. Hall, *A Faithful Account of the Race. African American Historical Writing in Nineteenth-Century America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2009. Antiller hakkında özellikle, Bkz. Patrick Chamoiseau ve Raphaël Confiant, *Lettres créoles, tracées antillaises et continentales, 1635-1975*, Hatier, Paris, 1991. Devamı için, bkz. S. E. K. MqHayi, *Abantu Besizwe. Historical and Biographical Writings, 1902-1944*, Wits University Press, Johannesburg, 2009; Alain Ricard, *Naissance du roman africain, Félix Couchouro (1900-1968)*, *Présence africaine*, Paris, 1987.

10 Joseph Vogl, *Le Spectre du capital*, Diaphanes, Paris, 2013, s. 152.

11 Bkz. Béatrice Hibou, *La Bureaucratization du monde à l'ère néolibérale*, La Découverte, Paris, 2012.

ve özellikle mali sermaye, hem amaçları hem araçları bakımından, kendini artık sınırsız olarak tanımlıyor.¹² Sadece kendine özgü zaman akışını dayatmakla kalmıyor. “Bütün nesep ilişkilerinin üretimini” kendi hesabına geçirmiş olduğundan, yapısal olarak çözümü imkânsız bir dizi sonu olmayan borçlanmalarla “kendi kendine” çoğalmaya çalışıyor.¹³

Artık eskisi gibi statü olarak emekçiler yok. Sadece iş göçerleri var. Eğer geçmişte bireyin dramı sermaye tarafından sömürülmek idiyse, bugün çokluk için trajedi artık sömürülemez bile olma durumunda olmak, sermayenin artık hiç ihtiyaç duymadığı, bir kenara terk edilmiş “fuzuli insanlık” içinde sürgün nesnesi olmaktır. Nörobilim ve nöro-ekonomiye ait bilişsel modellerle sanal ve sayısal belleğe dayanan ruhsal yaşamın bugüne kadar görülmemiş bir biçimi ortaya çıkmakta. Ruhsal otomatizmler ve teknolojik otomatizmler artık tek ve aynı bir grup oluşturuyorlar. “Kendisinin sahibi”, her şekilde girebilen ve çağın kendisinin önüne çıkardığı yeni durumlarla devamlı olarak kendini yeniden biçimlendiren yeni bir insan öznesi kurgusu yerleşiyor.¹⁴

Piyasa ve borç dünyasının öznesi bu yeni insan, kendini doğal rastlantının saf bir ürünü olarak görüyor. Hegel’in dediği gibi, içerik ne ise o kılığa bürünebilecek bu bir tür “hemen hazır soyut biçim”, imge medeniyetinin ve bu medeniyetin gerçeklikler ve kurgular arasında ilişkiler kurmasının tipik bir özelliğidir.¹⁵ Diğerleri gibi bir hayvan olarak, koruyabileceği veya kurtarabileceği kendine ait hiçbir öze sahip değildir. Biyolojik ve genetik yapısının değişmesinin karşısında, *a priori*, hiçbir sınır yoktur.¹⁶

12 Bkz. Joseph Vogl, *a.g.e.*, s. 166 ve devamı.

13 *A.g.e.*, s. 183, 170.

14 Bkz. Roland Gori ve Marie-José Delvolgo, *Exilés de l'intime. La médecine et la psychiatrie au service du nouvel ordre économique*, Paris, Denoël, 2008.

15 Bu yaklaşım için bkz. Francesco Masci, *L'Ordre règne à Berlin*, Éditions Allia, Paris, 2013.

16 Bkz. Pierre Dardot ve Christian Laval, *La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris, 2009 [Dünyanın yeni aklı. *Neoliberal toplum üzerine deneme*, çev. Işık Ergüden, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012. Ayrıca bkz. Roland Gori, “Les dispositifs de réification de l’humain (entretien avec Philippe Schepens)”, *Semen. Revue de sémio-linguistique des tex-*

İlk sanayileşme döneminin trajik ve yabancılaşmış öznesinden birçok açıdan farklıdır. Öncelikle, kendi arzusuna hapsolmuş bir kişidir. Kendi zevki açısından, özel yaşamını kamuya açık bir şekilde tekrardan inşa etme ve bunu herhangi bir pazarda meta olarak kullanıma açmaya hazır olma kapasitesine neredeyse tamamen bağımlıdır. Hayvan olmasının (yaşamının devamlılığına yönelik biyolojik üretmesi) ve bir şey olmasının (bu dünyanın nimetlerinden yararlanma) kendine has çifte tedirginliğine teslim olmuş nöro-ekonomik özne olarak bu şey-insan, makine-insan, kural-insan ve akıl-insan, sahip olduğu yarar paylarını optimal kılmak için kendisini doğrudan doğruya kullandırmaktan ve başkalarını kullanılır kılmaktan hiç kaygı duymaksızın, her şeyden önce, piyasa kurallarına göre hayatını düzenlemeye çalışıyor. Yaşam boyu çiraklığa, esnekliğe, kısa zamanın hâkimiyetine mahkûm olmuş olması nedeniyle başka biri olması için kendisine yapılan sürekli tembihlere cevap verebilmek adına eriyebilir ve yıpranabilir özne durumuna sarılmak zorundadır.

Dahası, neoliberalizm, uzun zaman birbirinden zorlukla uzak tutulabilen kapitalizmin ve animizmin, sonuçta bir olmaya evrildiği çağı ifade ediyor. Sermayenin döngüsü bir imgeden diğerine giderken, artık imge itkisel enerjilerin bir ivme etmeni haline geldi. Kapitalizm ve animizmin birbiriyle muhtemel kaynaşması, ırk ve ırkçılık konusunda gelecekteki algılarımız üzerinde tayin edici olacak birçok sonuç doğurmaktadır. İlk, kapitalizmin ilk zamanlarında yalnızca zenci kölelerin maruz kaldığı sistemik tehlikeler, artık bütün alt insanlıklar için norm haline gelmemişse bile, hepsinin payına düşeni oluşturmaktadır. İkinci-si, zenci olma koşulunun bu evrenselleşme eğilimi, yepyeni emperyal pratiklerin ortaya çıkmasıyla at başı gidiyor. Bunlar, köleci el koyma ve talan mantığından beslendiği kadar, sömürgeci işgal ve sömürü mantığından da, hatta önceki zamanlarda yaşanan iç savaşlar ve çapulculuklardan da besleniyorlar.¹⁷ İşgal etmek ve ayaklanmaları bastırmak amaçlı savaşlar, sadece düşmanı kova-

tes et discours, sayı 30, 2011, s. 57-70.

17 Okuma, Françoise Vergès, *L'Homme prédateur. Ce que nous enseigne l'esclavage sur notre temps*, Albin Michel, Paris, 2011.

lamak ve yok etmeyi hedeflemezler. Aynı zamanda, zamanı bölümler ve mekânı küçük parçalara dönüştürme amacı güderler. İşin bir bölümü gerçeğin kurguya ve kurgunun da gerçeğe dönüştürülmesi olduğu için, askeri hava harekâtları, altyapıların tahrip edilmesi, saldırılar ve yaralanmalar, imgelerin toplu seferberliğiyle el ele yürümeye başlar.¹⁸ Bunlar bundan böyle, katıksız olmak isteyen bir şiddet mekanizmasının parçasıdır.

Öte yandan, el koyma, talan, sömürme ve asimetrik savaşlar, dünyanın yeniden Balkanlaştırılması ve bölgeleşme uygulamalarının yoğunlaşmasıyla el ele yürür. Bölgeleşmeden ekonomi ve biyolojinin daha önce yaşanmamış bir suç ortaklığını anlamak gerekir. Somut olarak ifade etmek gerekirse, bu suç ortaklığı ifadesini sınırların askerileştirilmesi, toprakların parçalanması, paylaşılması ve ayrıştırılmasıyla bulur. Bu suç ortaklığı, var olan devletler içinde, az çok özerk bölgeler şeklinde, bazen ulusal egemenliğin her biçiminden azade, fakat farklı birçok parçalı bölüklü otorite ve özel silahlı gücün gayriresmî yasalarına tabi veyahut insani yardım bahanesi veya amacıyla oralara yerleşmiş uluslararası oluşumların ya da sadece yabancı askeri kuvvetlerin vesayeti altında da kendini gösterir.¹⁹ Bu bölgeleştirme uygulamaları, genellikle sınır ötesi baskı ağıyla, insan topluluklarının ideolojik denetimiyle, yerel gerillalara karşı savaşmak üzere tutulmuş paralı askerlerle, “avcı komandolar”ın

18 Bkz. Stephen Graham'ın çalışmaları, *Cities Under Siege. The New Military Urbanism*, Verso, Londra, 2010 [Kuşatılan şehirler: yeni askeri kentçilik, çev. Levent Aydeniz, NotaBene Yayınları, 2013]; Derek Gregory, “From a view to a kill. Drones and late modern war”, *Theory, Culture & Society*, cilt 28, sayı 7-8, 2011, s. 188-215; Ben Anderson, “Facing the future enemy. US counterinsurgency doctrine and the preinsurgent”, a.g.e., de., s. 216-240; ve Eyal Weizman, *Hollow Land. Israel's Architecture of Occupation*, Verso, Londra, 2011 [Oyuk topraklar: İsrail'in işgal mimarisi, çev. Emre Can Ercan, Açılım Kitap, 2016].

19 Alain Badiou, “La Grèce, les nouvelles pratiques impériales et la ré-invention de la politique”, *Lignes*, Ekim 2012, s. 39-47. Ayrıca bkz. Achille Mbembe, “Necropolitics”, *Public Culture*, cilt 15, sayı 1, 2003; Naomi Klein, *La Stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, Actes Sud, Arles, 2008 [2007] [Şok doktorini: Felaket kapitalizmin yükselişi, çev. Selim Özgül, Agora Kitaplığı, 2010]; Adi Ophir, Michal Givoni, Sari Hanafi (der.), *The Power of Inclusive Exclusion. Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories*, Zone Books, New York, 2009; Eyal Weizman, a.g.e.

(Cezayir savaşında kullanılan Fransız komandalara verilen ad – ç.n.) oluşturulmasıyla, kitle halinde tutuklamalara başvurulmasıyla, işkence ve yargısız infazla el ele yürür.²⁰ Bölgelere ayırma uygulamaları sayesinde bir “düzensizlik emperyalizmi” yıkımlar üretir ve hemen hemen her yerde anarşiden beslenerek istisnai koşulları artırır.

Yabancı şirketler, büyük güçler ve yerel hâkim sınıflar, imar gerekçeli anlaşmalarla ve güvenliği temin ve düzensizlikle savaş bahanesiyle köleleştirilmiş ülkelerde ülke zenginliklerini ve yer altı kaynaklarını yağmalyorlar. Çok büyük servetlerin özel çıkarlara aktarılmasıyla, geçmişteki mücadelelerin sermayenin elinden kopardığı zenginliklerin giderek artan bir bölüme el konmasıyla, borç ödemelerinde belirsizleşmeyle, sermayenin zulmü, yapısal olarak borçlu insanlardan oluşan yeni bir sınıfın belirlediği Avrupa’nın kendisi de dahil olmak üzere, herkesi vurmakta.²¹

Kapitalizm ve animizmin birbiri içinde muhtemel erimesi konusunda daha da belirleyici bir gösterge, insanların hareketli nesnelere, sayısal verilere ve kodlara dönüşmesi kuvvetli ihtimalidir. Zenci ismi, insanlık tarihinde ilk kez, sadece kapitalizmin ilk çağlarında (her türden tahribat, kendi kaderini tayin etmek ve özellikle geleceği ve zamanı, mümkün olanın bu iki örüntüsünü belirlemek iradesinden mahrum bırakılma) Afrika kökenli insanlara atfedilen bir şeye gönderme yapmıyor. İşte bu yeni yıpranabilirliği, bu eriyebilirliği, bunların yeni varoluş kuralı olarak kurumlaşmalarını ve bütün dünyaya yayılmalarını, *dünyanın zenci geleceği* diye adlandırıyoruz.

20 David H. Ucko, *The New Counter insurgency Era. Transforming the US Military for Modern Wars*, Georgetown University Press, Washington, DC, 2009; Jeremy Scahill, *Blackwater. The Rise of the World's Most Powerful Mercenary Army*, Nation Book, New York, 2007 [*Blackwater: dünyanın en güçlü paralı asker ordusunun yükselişi*, çev. Meral Delikara Üst, April Yayıncılık, 2010]; John A. Nagl, *Learning to Eat Soup with a Knife. Counterinsurgency Lessons from Malaya and Vietnam*, Chicago University Press, Chicago, 2009; Grégoire Chama-you, *Théorie du drone*, La Fabrique, Paris, 2013.

21 Maurizio Lazzarato, *La Fabrique de l'homme endetté*, Amsterdam, Paris, 2011 [*Borçlandırılmış insanın imali: neoliberal durum üzerine deneme*, çev. Murat Erşen, AçılımKitap, 2014].

Zenci ve ırk, “insan” üzerine Avro-Amerikan söyleminin iki merkezî figürü olmuş olduğuna göre (her ne kadar reddediliyor olsa bile), Avrupa’nın mevki kaybedip dünyanın sıradan bir bölgesi konumuna düşmüş olması, ırkçılığın yok olacağı anlamına gelir mi? Ya da, daha çok, insanlık yıpranabilir hale geldiği için, ırkçılık, çamura saplanmış, molleküllere ayrılmış ve parçalı yeni bir dilin, “tür” kavramının satır aralarında tekrar toparlanacak mıdır? Bu terimlerle soruyu sorarken, ne Zencinin ne de ırkın hiçbir zaman hareketsiz kalmadıklarını unutmuyoruz (Bölüm 1). Tersine, ikisi de sonu gelmeyen zincirleme meselelerin hep bir parçası oldular. Öte yandan, temel anlamları hep var oluşla ilgiliydi. Uzunca bir süre Zenci kelimesi, bazen lat içgüdülerin ve kaotik güçlerin taşıyıcısı olan, bazen dünyanın ve yaşamın kefaretinin ödeneceği bir tecelli gününün gelme ihtimalinin işaretini taşıyan olağan dışı bir enerjiyi besledi (Bölüm 2 ve 5). Çünkü bu isim hem çok taraflı ve karmaşık hem de parçalı –her seferinde yeni bir parçaya bölünen kısımlar halinde– bir gerçekliği ifade etmenin ötesinde, iç paralayıcı bir dizi tarihi deneyimin ve boş bir yaşamın gerçekliğinin ifadesiydi; ırk hâkimiyetinin ağına düşmüş milyonlarca insan için, kendi bedenlerinin ve akıllarının işleyişini dışarıdan izleme, hem kendi varoluşları olan ve hem de olmayan bir şeylerin seyircisi durumuna düşürülme takıntısının ifadesiydi²² (Bölüm 3 ve 4).

Hepsi bu kadarla kalmıyor. Kapitalizmden, onun büyümesi ve küreselleşmesinden ayrıştırılamaz bir toplumsal ve teknik makinenin ürünü olan bu niteleme, dışlanmayı, alıklaşmayı ve aşağılanmayı, hatta hep defedilmeye çalışılan ve iğrenç olan bir sınırı ifade etmek üzere icat edilmiş bir nitelemedir. Zenci, aşağılanmış ve derin biçimde onursuzlaştırılmış bir halde, çağdaşlık düzeninde ve bütün insanlık içinde teni şey, ruhu da meta haline dönüştürülmüş tek örnektir. – Sermayenin canlı yer altı mabedidir. Ancak, muhteşem bir geri dönüşle, yaşam farkında-

22 Didier Anzieu, *Le Moi-Peau*, Dunod, Paris, 1995, s. 31 [*Deri-ben*, çev. Nesrin Tura Demiryontan, Metis Yayınları, 2008].

lığı olan bir istegin, güçlü, hareketli ve şekilden şekle girebilen bir kuvvetin, tamamen yaratıcılığa hasredilmiş ve hem birçok zamanda, hem de birçok tarihte bulunabilme gücünün simgesi haline geldi. Bu onun barındırdığı doğal ikiliktir. Büyü, hatta sanrı kapasitesi böylece on kat arttı. Bazıları Zencide o yeryüzünün limonunu (nehir yataklarında toplanan kayaçlaşmış sedimanter birikinti – ç.n.), doğayla, hatta bütün varlık dünyasıyla barışık bir insanlık rüyasının yeni bir yüze, bir ses ve bir harekete sahip olacağı o hayat damarını görmekten kaçınmıyor.²³

Avro-Amerikan dünyası, Zenciyi kavramak (veya zenciden ne yapacağını bilmek) istemesine rağmen, hâlâ bunu becerememişken, Avrupa alacakaranlığı giderek beliriyor. Çok sayıda ülkede “ırkları olmayan bir ırkçılık” çoktan ortalığı kasıp kavurmakta.²⁴ Ayrımcılığı daha iyi uygulayabilmek için, ayrımcılığı kavramsal olarak düşünülemez kılarak, “kültür” ve “din” “biyoloji”yi ikame etmek üzere seferber ediliyor. Cumhuriyetçi evrenselliğin ırka karşı kör olduğu iddia edilip, Beyaz-olmayanlar varsayılan kökenlerine hapsediliyor ve aslında ırkçılaştırılmış ve çoğu İslâmfobiyi günlük yaşamda besleyen kategorilerin sayısının arttırılmasından günümüzde kaçınılmıyor. Fakat Avrupa, dünyanın neresinde olduğunu ve dünyayla nasıl hareket edeceğini bilmemenin verdiği kaygıyla yolunu şaşırmışken, aramızda kim artık nihayet kendisinden başlamak, adım atmak ve tamamen yeni bir şeylerin temelini atmak zamanının gelmiş olduğundan kuşku duyabilir? Bunu yapabilmek için, öyleyse Zenciyi, devamlı maskelenmiş, bitmek bilmeyen bir sınır boyunca bir aynanın iki yanına sıkıca yapıştırılmış, kaygan, sürekli ve her şekle girebilen bu tuhaf meseleyi unutmak mı gerekir? Ya da, tersine, ona çektirilenlerden doğan gücünü, aydınlık, akıcı ve şeffaf karakterini korumak mı lazımdır? Öte yandan, eğer Zenci kendisini icat etmiş olanlara bu hezeyanın orta yerinde gerçekten göğüs germek zorunda idiye ve

23 Bkz. özellikle Aimé Césaire’in şiiri. Limon tematiği üzerine, bkz. Édouard Glissant ve Patrick Chamoiseau, *L’Intraitable Beauté du monde*, Galaade, Paris, 2008.

24 Éric Fassin, *Démocratie précaire*, La Découverte, Paris, 2012; Éric Fassin (der.), *Les Nouvelles Frontières de la société française*, La Découverte, Paris, 2010.

eğer sırrına tarihin sahip olduğu geri dönüşlerden birinin yar-dımıyla bütün bir alt insanlık aslında zencileşiyorsa, böyle bir *dünyanın zenci geleceği* olma hali, bütün bir çağdaş dönem bo-yunca Zenci adının imgeleştirdiği özgürlük ve eşitlik vaadi ba-kımından ne gibi riskler taşıyabilir? (Bölüm 6)

Diğer yandan, sömürgeci kudurganlığın böldüğü, sınıflan-dırdığı, hiyerarşiye soktuğu ve ayrımcılaştırdığı şeyden geriye bir şeyler, kesikler, hatta yaralar kaldı. Daha kötüsü, bir fay kı-rığı oluştu ve halen kırılmaya devam ediyor. Efendisinin uşa-ğıyla kurduğu ilişkiden başka ilişkiyi bugün Zenci ile gerçek-ten kurabilir miyiz? O da kendini bu farkla birlikte ve bu farkın içinde görmekte diretmiyor mu? Kendisiyle ilgili bilgiye ulaş-a-bilmesini engelleyen yabancı bir varlığın, kendinin bir sureti-nin onu ele geçirdiğine ikna olmuş değil mi? Kendi dünyasını hüsrân ve farklılaşma olarak yaşamıyor mu? Saf özgüllük biç-i-mi ve dolayısıyla da çoğu zaman benzemeyen üzerine kurulu, kendisine ait bir kimliği geri kazanma rüyasını sürdürmüyor mu? Farklılık adına radikal isyan ve özerklik projesi, hangi an-dan itibaren yaşadığı zamanı lanetlerle geçirmenin basit bir mi-metik terslemesine dönüşecektir?

Ne bir düşünceler tarihi, ne de bir tarihsel sosyoloji dene-mesi olan, bununla birlikte günümüzün çağdaş dünyası üzeri-ne eleştirel bir düşünce tarzı önermek için tarihten yararlanan bu kitabın tartışmaya açtığı sorular, işte bunlar. Yarı-güneşsel ve yarı-kameri, yarı-gündüz ve yarı-gece, bulanık bir anımsama biçimine ayrıcalık tanıyarak, aklımızda sadece bir soru vardı: farklı olmakla yaşamı, benzeyenle benzemeyeni, fazlalık olanla *ortaklaşılana* nasıl düşünmek gerekir? Çağdaş bilinçte sabitle-nemeyen bir sınırın yerini çok iyi bilen, bir çeşit hareketli ayna görevi gören zenci deneyimi, bu sorgulamayı gayet güzel özet-liyor. Bu hareketli aynanın, hep neden kendi etrafında dönüp durduğunu sormak koşuluyla. Sonuca ulaşmasını engelleyen nedir? Birbirinden kısır bu bitmez tükenmez yarılımların yeni-den hamle etmelerini açıklayan nedir?

Johannesburg, 2 Ağustos 2013

Bu deneme, Witwatersrand Üniversitesi (Johannesburg, Güney Afrika) Witwatersrand Institute for Social and Economic Research'de (WISER) geçirdiğim uzun bir dönemde kaleme alındı. *De la postcolonie* (2000) kitabının kapıyı açtığı, *Sortir de la grande nuit* (2010) ile devam eden ve afropolitanizm üzerine sürmekte olan çalışmayla sonuna ulaşılacak düşünce silsilesinin içinde yer alıyor.

Bu silsile boyunca, birçok dünyada aynı zamanda bulunmaya çalışacağız. Basit bir parçalanma jestiyle değil, bir dolaşım ve boydan boya geçme düşüncesini Afrika'dan başlayarak eklemelenmeyi mümkün kılan geliş gidişlerle olacak bu. Bu yolda ilerlerken, düşüncenin Avrupalı geleneklerinin "taşralaştırılmasına" çalışılmaya hiç gerek duyulmadı. Zaten, bize hiç de yabancı değiller. Dünyayı herkesin dilinde söylemek gerektiği zaman, bunun karşısında, geleneklerin bağrındaki güç ilişkileri yer alır. Çalışmamızın bir kısmı iç sürtüşmeleri değerlendirmeye, merkez dışılığa gönderme yapmaya yoğunlaştı. Afrika ve dünya arasındaki uçurumu derinleştirmek amacıyla değil, görelili bir berraklık içinde mümkün bir evrenselliğin yeni taleplerinin ortaya çıkmasını sağlamak için.

WISER'de bulduğum sürede meslektaşlarım Deborah Posel, Sarah Nuttall, John Hyslop, Ashlee Neeser, Pamela Gupta et, récemment, Cathy Burns et Keith Breckenridge'in desteklerinden yararlandım. Gelecek sayfalar, David Theo Goldberg, Arjun Appadurai, Ackbar Abbas, Françoise Vergès, Pascal Blanchard, Laurent Dubois, Éric Fassin, Ian Baucom, Srinivas Aravamudan, Charlie Piot, Jean-Pierre Chrétien'nin dostluğuna çok şey borçlular. Paul Gilroy, Jean Comaroff, John Comaroff ve merhume Carol Breckenridge muazzam bir esin kaynağı oldular. Ayrıca, Witwatersrand Üniversitesi'nin Johannesburg Workshop in Theory and Criticism (JWTC) çalıştayından meslektaşlarım Kelly Gillespie, Julia Hornberger, Leigh-Ann Naidoo, Zen Marie'ye teşekkürü borç bilirim.

Yayımcım François Gèze ve ekibi (özellikle Pascale Iltis ve Thomas Deltombe) her zamanki gibi büyük destek verdiler.

Bu çalışmaya temel oluşturmuş olan araştırma metinlerini sağlayan *Le Dbat*, *Politique africaine*, *Cahiers d'tudes africaines*, *Research in African Literatures*, *Africulture et Le Monde diplomatique* dergilerine teşekkür ederim.

Burada tekrar etmenin gereksiz olduğu nedenlerle, bu kitap, Sarah, La ve Aniel, sonra da Jolyon ve Jean'a ithaf edilmiştir.

İrk Öznesi

İllerleyen sayfalarda zenci akıl üzerinde duracağız. Bu muğlak ve tartışmalı terimle aynı anda pek çok şey kastetmek amaçlanmaktadır: bilgi biçimleri; bir sömürü ve tahribat modeli; bir boyun eğdirme paradigması ve bunu aşmanın koşulları ve son olarak psiko-hayali bir karmaşa. Bu büyük kafesimsi yapının, daha doğrusu karmaşık bir ikileşme, belirsizlik, ikircillik ağının belkemiğidir ırk.

İrk (ya da ırkçılık) üzerine ancak kaçınılmaz olarak kusurlu, bulanık hatta uygunsuz bir dille söz edilebilir. Şimdilik şu kadarını, ırkın ilkel bir temsil şekli olduğunu söylemek yeterlidir. İrk, her şeyden önce, dışla iç, zarfla mazruf arasında ayırım yapmaktan aciz, yüzey görüntülerine (simülakr) gönderme yapar. Derine inildiğindeyse, korku ve buhranı, allak bullak düşünceleri ve dehşeti, ama en çok da bitmek bilmez acıları ve muhtemelen felaketleri beraberinde getiren ahlâksız karmaşık bir yapıdır. Fantasmagorik boyutunda, fobik, saplantılı nevrozun ve zaman zaman da histerik nevrozun bir biçimidir. Bunun dışında, ırkçı, nefret ederek, korkuyla ve öteki olanların katledilmesiyle varlığını devam ettiren, yani Ötekiyi *kendine benzer* olarak değil de sakınılması, kurtulunması ya da bütünüyle zapt edememe endişesiyle en basitinden yok edilmesi gerekli tehdit edi-

ci bir nesne olarak tanımlayandır.¹ Ama Frantz Fanon'un de-
ğindiği şekilde ırk, aynı zamanda acı hınca, bastırılmayan inti-
kam arzusuna, hatta itaate zorlanarak akla gelebilecek her teca-
vüze, küçük düşürülmeye ve sayısız yaralara maruz kalanların
öfkesine verilmesi gereken addır.² Bu kitapta da, ırkı meydana
getirenlere, hem gerçek, hem de kurgusal derinliğine, kendini
ifade etmesini sağlayan ilişkilerin ortaya çıkışına ve tarihte Af-
rika kökenli insanlarda görebileceğimiz gibi insani kişiyi şey,
nesne ya da meta içinde çözünür hale getirme sürecine değine-
rek, bu öfkenin doğasını sorgulayacağız.³

Düzmece hikâyeler ve zihnin kapanması

Yukarıda tasvir ettiğimiz ırk kavramına bakış şaşırtıcı gelebi-
bilir. Sonuçta ırk fiziksel, antropolojik ya da kalıtsal doğal bir
olgu olarak yoktur.⁴ Buna mukabil ırk, yararlı bir kurgudan,
gerçek dışı bir yapıdan ya da işlevi dikkatleri gerçek çatışma-
lardan –örneğin sınıf ya da cinsiyet çatışması– başka bir yö-
ne çekmek olan ideolojik bir iz düşümünden fazlasıdır. Bir-
çok durumda ırk, gücünü ve yoğunluğunu fazlasıyla hareket-
li, değişken ve kararsız yapısından alan gerçeğin özerk bir bi-
çimidir. Dahası, kısa zaman öncesine kadar dünya düzeni ge-
rekçelerini kısmen eski üstün ırk mitine dayandıran, kendi-

1 James Baldwin, *Nobody Knows My Name*, First Vintage International, New York, 1993 [1961].

2 Frantz Fanon, *Peau Noire...*, s. 159. Ayrıca bkz. Richard Wright, *Native Son*, Harper & Brothers, New York, 1940.

3 Joseph C. Miller, *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, University of Wisconsin Press, Madison, 1996.

4 Karen E. Fields ve Barbara J. Fields "ırk" [race] (doğanın, belli özellikleri ve kendine özgü nitelikleriyle ayırt edilebilecek, farklılıklarının onları bir eşitsizlik ölçeğinde düzenlediği ayrı insanlıklar yarattığı fikri), "ırkçılık" [racism] (in-sani şahısların eşit olduğu kanısının reddi temeline dayalı toplumsal, hukuk-sal, siyasal, kurumsal ve diğer pratikler bütünü) ve *racecraft* (bu şekilde farklı-laştırılmış insanları şematik bir düzene yerleştirmeyi hedefleyen yöntemler di-zini) arasında yararlı bir ayrım yapar. Karen E. Fields ve Barbara J. Fields, *Ra-cecraft. The Soul of Inequality in American Life*, Verso, New York, 2012 (özellik-le giriş ve sonuç bölümlerine bakınız). Ayrıca W. J. T. Mitchell, *Seeing Throu-gh Race*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 2012.

si de bir başlangıç oluşturan bir ikicilik üzerine temellendirilmişti.⁵ İktidarını yerleştirecek mitlere bitmek bilmez bir ihtiyaç duyan Batı dünyası, kendini dünyanın merkezi, aklın, evrensel hayatın ve insanlık gerçeğinin doğum yeri olarak görüyordu. Dünyanın en “medeni” bölgesi olarak Batı, kendi başına bir “milletler hukuku” [*jus gentium* – ç.n.]⁶ yaratmıştı. Hukuki karşılıklılık esasına dayalı bir kamusal alan olarak görülen uluslararası bir sivil toplum oluşturmaya tek başına başlamıştı. İnsan türüne ait yurttaş olarak özel ve kamusal iktidamlarını geliştirmesine imkân tanıyan sivil ve siyasi haklara sahip bir insan fikrinin kökeninde tek başına o vardı. Tek başına, farklı halklar tarafından kabul görmüş, diplomatik ritüelleri, savaş kanunlarını, fetih haklarını, genel ahlâkı ve iyi terbiyeyi, ticaret, din ve yönetim tekniklerini de içeren bir dizi gelenegi sistemleştirmişti.

Geride kalan –eğer varsa, benzemeyen, farklılığın ve olumsuzun saf iktidarının simgesi– bir nesnel varlığın mükemmel dışavurumunu oluşturuşuyordu. Genel anlamda Afrika ve bilhassa da Zenci, bu bitkisel ve dar kafalı hayatın kusursuz sembolleri olarak sunuluyordu. Özellikle Zenci, her türlü simgenin aşırılığında ve bunun sonucunda da temel olarak simgelemeyen simge olarak, geniş ölçüde boşlukla işlenmiş ve varlığının her anına –günün ölümüne, yok ediş ve tehlikeye, dünyanın adı konulamayan geçesine– olumsuz nüfuz etmiş bu öteki olmanın kusursuz örneğiydi. Böyle simgeler konusunda Hegel, ne dile ne de kendi bilincine sahip heykeller, karışıkları hayvani biçimi üzerlerinden nihai olarak çıkarıp atmaktan aciz insa-

5 Bu konuda bkz. Josiah C. Nott, *Types of Mankind*, Trubner & Co, Londra, 1854; James Bryce, *The American Commonwealth*, Macmillan, New York, 1988 [*Amerikan siyasi rejimi*, çev. Türkkaya Ataöv, Arif Payaşıoğlu, Türk Siyasi İlimler Derneği, 1962]; yine aynı yazarın *The Relations of the Advanced and the Backward Races of Mankind*, Clarendon Press, Londra, 1902 ve *Impressions of South Africa*, Macmillan, Londra, 1897; Charles H. Pearson, *National Life and Character. A Forecast*, Macmillan, Londra, 1893; Lowe Kong Meng, Cheok Hong Cheon ve Louis Ah Mouy (der.), *The Chinese Question in Australia 1878-79*, F. F Bailliere, Melbourne, 1879.

6 Yabancı halkların üyelerine bireysel olarak tanınan veya kolektif biçimde yabancı bir millete tanınan asgari haklar – e.n.

ni varlıklar olduklarını söylüyordu. Esasen, hâlihazırda ölmüş olanı barındırmak onların doğasında vardı.

Böylesi figürler, “izole ve toplumcul olmayan, duydukları nefretle ölümüne savaşı”, hayvanların yaptığı gibi birbirini parçalayan ve birbirini yok eden halkları betimliyorlardı – kararsız bir yaşama sahip, insan-olmak ve hayvan-olmak birbirine karıştırılarak, “evrensellikten yoksun” bir bilince sahip bir tür insanlık.⁷ Daha merhametli olan diğerleri ise, böylesi varlıkların insanlıktan tamamıyla yoksun olmadığını kabul ediyordu. Uyku halindeki bu insanlık, Paul Valéry’nin “geri dönüşsüz sapma” adını verdiği maceraya henüz atılmamıştı. Halbuki onu kendi seviyemize çıkarmak mümkündü. Ancak böyle bir yük hiçbir şekilde onun aşağılığını suiistimal etme hakkını vermiyordu. Aksine, ona yardım etmek ve onu korumakla yükümlüydük.⁸ Bu da, sömürgeci teşebbüsü, temelinde “medenileştirici” ve “insani” kılıyordu, bunun doğal sonucu olan şiddet ise, olsa olsa ancak ahlâki olabilirdi.⁹

Uzak dünyaları düşünme, sınıflandırma ve tasavvur etme biçimindeki bilimsel ve yaygın Avrupa söylemi, sıklıkla düzmece masal kurma yöntemlerine başvurdu. Çoğunlukla uydurulmuş olguları gerçek, kesin ve doğruymuş gibi sunarak, kavradığını sandığı şeyden kaçındı ve onu nesnel olarak açıklamaya yönelik bilgiler geliştirme iddiasındayken bile onunla aslında hayali olan bir ilişki kurdu. Bu hayali ilişkinin asıl nitelikleri halen tamamıyla aydınlatılamamıştır, ama masal kurgulamanın elle tutulur hale gelmesini sağlayan yöntemler ve bunun doğurduğu şiddet etkileri günümüzde yeterince bilinmektedir. Ve artık, buna ekleyebileceğimiz çok fazla bir şey kalmamıştır. Bununla beraber, bu hayali ilişkinin ve altında yatan kurgusal ekonominin en vahşi, en belirgin, en bariz şekilde ortaya çıktığı bir nesne ve yer varsa eğer, o da Zenci adı verilen tanım ve

7 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, Paris, 1991, s. 456-463 [Tinlin Görüngübilimi, çev. Aziz Yardımlı, Idea Yayınevi, 2010].

8 Pierre Larousse, *Nègre, Négrier, Traite des Nègres*, s. 68.

9 Christopher Leslie Brown, *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006.

dolayısıyla Afrika adı verilen ve niteliği bir cins isim ya da özel isim olmaktan ziyade, bir eser yoksunluğunun göstergesi olan dışlanmış-yerdir.

Elbette bütün Zenciler Afrikalı değildir ve bütün Afrikalılar da Zenci değildir. Yine de nerede bulunduklarının pek bir önemi yok. Afrika ve Zenci, hem söylem nesnesi, hem de bilgi nesnesi olarak, modern çağın başından itibaren, isim teorisini olduğu kadar, işaretin ve temsilin statüsünü ve işlevini de keskin bir krize sokmuştur. Varlıkla görünen, gerçek ve sahte, akıl ve akılsızlık, hatta dil ve yaşam arasındaki ilişkilerde de benzer bir durum yaşanmıştır. Gerçekten de konu Zencilerden ve Afrika'dan her açıldığında, harap olmuş ve boşalmış akıl, kendi içine dönmekten vazgeçmemiş ve çoğu kez, yıldırım yemiş dilde, sözcüklerin belleğini kaybettikleri bir yerde, görünürde erişilmez olan bir mekânda çürüyüp gitmiştir. En basit işlevlerini kaybeden dil, gücünü bayağılığından, sahip olduğu akıl almaz bir tecavüz gücünden ve sınırsız bir şekilde çoğalmasından alan masalsi bir makineye dönüşmüştür. Bugün halen, Afrika ve Zenci söz konusu olduğunda, sözcük şeyi her zaman temsil etmemektedir; doğruyla yanlış, birbirinden ayrılamaz hale gelir ve işaret kendisine atfedilen anlama her zaman uygun düşmez olmuştur. İşaret yalnızca şeyi ikame etmemiştir. Çoğu zaman, sözcük ya da imgenin nesnel dünya konusunda sarf edecek pek bir sözü yoktur. Sözcüklerin ve işaretlerin dünyası öylesine kendi hallerinde hareket eder olmuşlardır ki, özneyi, onun hayatını ve onu üreten koşulları kavrama girişimlerinin hepsini perdelemekle kalmamış, aynı zamanda gerçekten bütün bağlarını koparabilen, bağımsız bir güç haline de gelmiştir. Bu durum, büyük oranda ırk yasasına atfedilmelidir.

Köle ticaretinin ve ardından plantasyon kolonisinin ya da en basitinden yer altı zenginlikleri sömürgeciliklerinin başlangıç sahnelerini oluşturduğu bu rejimden kesin olarak çıktımıza inanmak hatalı olacaktır. Modernliğimizin bu vaftiz teknesinde, insanlık tarihinde ilk kez ırk ilkesi ve aynı adı taşıyan özne sermaye simgesi altında işe sürülmüştür. Köle ticareti ile yerel

kölelik kurumlarını ayıran işte tam da budur.¹⁰ Nitekim 14. ve 19. yüzyıllar arasında Avrupa'nın uzamsal ufku da büyük ölçüde genişledi. Atlantik giderek dünyaların birbirine bağlandığı bir merkez üssü, yeni bir küresel bilincin ortaya çıktığı yer halini aldı. Bu olay, Afrikalı köleleri kullanan bir plantasyon ekonomisinin başlamasıyla sonuçlanan, Avrupa'nın daha öncekileri Kanarya Adaları, Madeira, Azorlar ve Yeşil Burun Adaları'na doğru yayılma girişimlerinin devamında yer alır.¹¹

İspanya ve Portekiz'in Arap dünyasının çevre kolonileri konumundan Avrupa'nın Atlantik-ötesi yayılmasının motorlarına dönüşümü ile Afrikalıların Iber Yarımadası'na akını aynı zamana denk düşer. Iber Yarım Adası'na akın eden bu Afrikalılar, Büyük Veba Salgını (*Black Death*) ve 14. yüzyıldaki büyük açlık sonrası Iber prensliklerinin yeniden inşasında yer almışlardır. Çoğunluğunu köleler teşkil etmişse de, hepsi öyle değildir. Aralarında özgür insanlar da vardı. Yarımada'nın köle tedariki, o zamana kadar Moroların kontrolünde bulunan Sahara ötesi yollarla gerçekleşirken, 1440'a doğru Iberlerin Atlantik Okyanusu üzerinden Batı ve Orta Afrika'ya doğrudan ulaşmaları sonucunda köklü bir değişim meydana geldi. Yağmalarda esir alınmış ve toplu olarak satışa çıkarılmış ilk siyahlar, 1444'te Portekiz'e vardılar. 1450 ve 1500 arasında bu "ganimetlerin" sayısı hissedilir ölçüde arttı. Bunun sonucunda Afrikalı nüfus arttı ve Portekiz'e her yıl bazı Iber kentlerinin demografik yapısının dengesini bozacak kadar binlerce Afrikalı köle akını etti.¹² Örneğin, 16. yüzyıl başında Lizbon, Sevilya ve Ca-

10 Bkz. Suzanne Myers ve Igor Kopytoff (der.), *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, University of Wisconsin Press, Madison, 1979.

11 Bu gelişmeler için bkz. Benjamin Thomas, Timothy Hall ve David Rutherford (der.), *The Atlantic World in the Age of Empire*, Houghton Mifflin Company, Boston, 2001; Wim Klooster ve Alfred Paula (der.), *The Atlantic World. Essays on Slavery, Migration and Imagination*, Pearson Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ, 2005, s. 1-42.

12 Jorge Fonseca, "Black Africans in Portugal during Cleynaerts's Visit, 1533-1538", Thomas Earle ve Kate Lowe (der.), *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 113-121. Ayrıca bkz. A.C. de C.M. Saunders, *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441-1555*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

diz'de nüfusun % 10'a yakını Afrikalılardan oluşuyordu. Bunların çoğunluğu tarım ve ev hizmetlisi olarak çalışıyordu.¹³ Her durumda, Amerika topraklarının fethi başladığında, Afro-Iberler ve Afrikalı köleler, gemi tayfalarının, ticari işlerin, plantasyonların ve İmparatorluğun kent merkezlerinin birer parçasıydılar.¹⁴ Çeşitli askerî seferlere, (Porto Riko, Küba, Florida) ve 1519'da Meksika'ya hücum eden Hernán Cortés'in birliklerine katılmışlardı.¹⁵

Atlantik, 1492'den sonra, bu üç kutuplu ticaretle, Afrika'yı, Kuzey ve Güney Amerika'yı, Karayipler'i ve Avrupa'yı girift bir ekonomi etrafında birbirine bağlayan gerçek bir ağ haline geldi. Eskiden görece özerk bölgelerin eklemlenmesiyle, bu kara ve okyanuslardan oluşan devasa çok yarımkürelî yapı, tarihte benzeri bulunmayan değişimlerin motoruna dönüştü. Afrika kökenli insanlar aynı okyanusun bir kıyısından diğerine, Batı ve Orta Afrika köle limanlarından Amerika ve Avrupa'daki köle limanlarına bitmek bilmeyen gidiş gelişler gerektiren bu yeni dinamiklerin kalbinde yer alıyorlardı. Bu dolaşım yapısı, devasa sermayeler gerektiren bir ekonomiye dayanır. Bu, madenlerin, tarım ürünlerinin ve diğer işlenmiş ürünlerin naklini, sigortaların, muhasebenin ve iktisadın gelişimi ile o güne kadar bilinmeyen kültürel pratiklerin ve teknik bilgilerin yayılmasını kapsayan bir ekonomiydi. Eşine rastlanmamış bir melezleşme (kreolleşme – ç.n.) harekete geçirilmiş ve yoğun bir din, dil, teknoloji ve kültür trafiğine sıkı sıkıya bağlanmıştı. Kapitalizmin ilk dönemindeki Zenci bilinci kısmen bu hareket ve dolaşım dinamiğinden doğmuştur. Bu açıdan, Zenci bilinci bir seyahat ve yer değiştirme geleneğinin ürünüdür. Tahayyül dünyasının ulussuzlaşması mantığına dayanır. Bu tahayyülün ulussuzlaşması süreci 20. yüzyıl

13 Frédéric Mauro, *Le Portugal et l'Atlantique au XVIIe siècle (1570-1670)*, Sevepen, Paris, 1960.

14 Ben Vinson, *Bearing Arms for his Majesty. The Free-Colored Militia in Colonial Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 2001.

15 Bkz. Juan Garrido'nun Matthew Restall'da açıklanan olayı, "Black conquistadors. Armed Africans in early Spanish America", *The Americas*, cilt 57, sayı 2, Ekim 2000, s. 177.

ortasına kadar devam edecek ve zenci bağımsızlık hareketlerinin çoğuna eşlik edecektir.¹⁶

1630 ve 1780 arasında Büyük Britanya'nın Atlantik'teki topraklarına ulaşan Afrikalı sayısı, Avrupalı sayısını fersah fersah geçmektedir.¹⁷ Bu açıdan, 18. yüzyıl sonu, Britanya İmparatorluğu'ndaki zenciler açısından tarihsel bir öneme sahiptir. Kâr amacı güden dehşet verici köle ticaretinin yanında, Yeni İskoçya'dan, Virjinya'dan ya da Karolina'dan yola çıkıp, Sierra Leone örneğinde olduğu gibi, Afrika'da yeni koloniler kuracak olan, dünyanın İngiliz *black poor*'ları veya Amerika Birleşik Devletleri iç savaşının göçmenleri, günün yeni kolonları özgür Afrikalıların hareketleri de mevcuttur.¹⁸

Dolayısıyla Zenci durumunun uluslaşırılması moderniteyi oluşturan bir unsur, Atlantik de bu uluslaşırışmanın kuluçkası olmuştur. Bu durum da kendi içinde fazlasıyla birbirine karşıt koşul yelpazesi barındırmaktadır. Bu koşullar, satılmış köleden ağır iş kölesine, ev işi kölesinden (ömür boyu hizmetçi) görelî özerkliğe sahip tarım işçisi köleye, hatta özgürlüğünü kazanmış ya da doğuştan köleye kadar uzanmaktadır. Avrupa, 1776 ve 1825 arasında Amerika'daki sömürgelerinin en büyük kısmını bir dizi devrim, bağımsızlık hareketi ve isyanlar nedeniyle kaybetti. Afro-Latinler, Iber-İspanyol imparatorluklarının oluşumunda önemli bir rol oynamışlardı. Sadece işgücü olarak değil, aynı zamanda mürettebat (*crewmen*), kâşif, asker, kolon, arsa sahibi ve bazı vakalarda özgür insan ve köle sahibi olarak

16 Bkz. Michelle Ann Stephens'in çalışması, *Black Empire. The Masculine Global Imaginary of Caribbean Intellectuals in the United States, 1914-1962*, Duke University Press, Durham, 2005.

17 David Eltis, *Coerced and Free Migrations. Global Perspectives*, Stanford University Press, Stanford, 2002.

18 Alexander X. Byrd, *Captives and Voyagers. Black Migrants Across the Eighteenth-Century British Atlantic World*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2008; Philip D. Morgan, "British Encounters with Africans and African-Americans, circa 1600-1780", Bernard Bailyn ve Philip D. Morgan (der.), *Strangers within the Realm. Cultural Margins of the First British Empire*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1991; Stephen J. Bradwood, *Black Poor and White Philantropists. London's Blacks and the Foundation of the Sierra Leone Settlement, 1786-1820*, Liverpool University Press, Liverpool, 1994; Ellen Gibson Wilson, *The Loyal Blacks*, G. P. Putnam's Sons, New York, 1976.

da kullanılmışlardı.¹⁹ 19. yüzyılda, imparatorlukların dağılması ve sömürge karşıtı isyanlar sırasında, onlara birer asker olarak ya da siyasi hareketlere liderlik ederken, daha farklı rollerde de rastlanacaktır. Atlantik'teki emperyal yapıların yıkılması ve ulus-devletlere yerlerini bırakmasıyla sömürgeler ve metropoller arasındaki ilişkiler değişti. Beyaz-kreol bir sınıf etkisini yerleştirdi ve sağlamlaştırdı.²⁰ Bir taraftan geçmişin heterojenlik, farklılık ve özgürlük meseleleri yeniden ortaya atılırken, diğer taraftan yeni seçkinler *mestizaje* ideolojisinden (farklı ırkların birbirine karışması, melezleşme – ç.n.) yararlanarak ırk meselesini inkâr edip saf dışı ettiler. Afro-Latinlerin ve zenci kölelerin Güney Amerika'nın tarihsel gelişimine katkıları silinmiş olmasa bile, çok ciddi şekilde gölgelenmiştir.²¹

Bu açıdan, bağımsızlığını Amerika'nındakinden sadece yaklaşık yirmi yıl sonra, 1804'te ilan eden Haiti'nin durumu özellikle can alıcıdır. Haiti'nin bağımsızlığı, insanlığın özgürleşmesinin çağdaş tarihinde bir dönüm noktasıdır. 18. yüzyıl, yani Aydınlanma Çağı boyunca Saint-Domingue (Haiti – ç.n.) kolonisi plantokrasinin (toprak sahiplerinin egemenliği – ç.n.) klasik bir örneğidir; bu toplumsal, siyasi ve ekonomik düzenin tepesinde, görece az sayıda ve birbiriyle rekabet halinde beyaz gruplar, ortasında melezler ve özgür siyahlar, alttaysa yarısından fazlası Afrika doğumlu büyük bir köle çoğunluk bulunur.²² Diğer bağımsızlık hareketlerinin aksine, Haiti devrimi kölelerin başkaldırısının bir sonucudur. Bu başkaldırı 1805'te,

19 Matthew Restall, *a.g.e.*

20 Lester Langley, *The Americas in the Age of Revolution, 1750-1850*, Yale University Press, New Haven, 1996; John Lynch, *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*, W. W. Norton, New York, 1986 [1973]; John H. Elliott, *Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America 1492-1830*, Yale University Press, New Haven, 2006.

21 Kim Butler, *Freedoms Given, Freedom Won. Afro-Brazilians in Post-Abolition Sao Paulo and Salvador*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1998; Joao José Reis, *Slave Rebellion in Brazil. The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, Johns Hopkins University Press, Londra, 1993; Colin Palmer, *Slaves of the White God. Blacks in Mexico, 1570-1650*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1976.

22 John Thornton, "African soldiers in the Haitian revolution", *Journal of Caribbean History*, cilt 25, sayı 1-2, 1991, s. 1101-1114.

Yeni Dünya'nın en radikal anayasalarından birini doğurmuştur. Bu anayasaya göre asilzadelik yasaktır. İnanç özgürlüğünü getirmiş, sahiplik ve kölelik kavramlarına savaş açarak Amerikan devriminin yapmaya cesaret edemediği bir şeyi yapmıştır. Haiti'nin yeni anayasası, sadece köleliği feshetmekle kalmamıştır. Aynı zamanda Fransız kolonlara ait topraklara el konulmasına izin vererek, egemen sınıfın en temel varlığını elinden almıştır. Meşru ve gayrimeşru doğumlar arasındaki ayrımı ortadan kaldırmış ve o zaman için devrimci sayılabilecek ırksal eşitlik ve evrensel özgürlük fikirlerini sonuna kadar uygulamıştır.²³

İlk köleler, Amerika Birleşik Devletleri'ne 1619'da gelmişlerdi. İngilizlere karşı yapılan devrimin arifesinde, on üç isyancı kolonide beş yüz binden fazla köle bulunmaktaydı. 1776'da bunların beş bin kadarı vatanseverler cephesinde asker olarak bulunurken, çoğu yurttaş statüsüne dahi sahip değildi. Onların büyük bölümü için, Britanya egemenliğine karşı mücadele ile köleci sisteme karşı mücadele el ele yürümekteydi. Yaklaşık on bin köle Georgia ve Güney Karolina'daki plantasyonları terk ederek İngiliz ordusu saflarına katılmıştır. Diğerleri ise, bataklıklara ve ormanlara çekilerek kendi bağımsızlıkları için savaşımaya girişmiştir. Savaşın sonunda aralarında kimileri özgürlüğüne kavuşmuş olan yaklaşık on dört bin siyah, Savannah, Charleston ve New York'tan çıkartılarak Florida'ya, Yeni İskoçya'ya, Jamaika'ya ve sonrasında Afrika'ya gönderildi.²⁴ İngilizlere karşı gerçekleştirilen sömürge karşıtı devrim bir paradoks- la, yani bir taraftan beyazlar için özgürlük alanlarının artması, diğer taraftan ise köleci sistemin eşine rastlanmamış bir konsolidasyonu-yla sonuçlandı. Büyük ölçekte, Güney'deki plantas-

23 David Geggus (der.), *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, University of South Carolina Press, Columbia, 2001; Laurent Dubois, *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004; Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, Verso, Londra, 1988; Robin Blackburn, "Haiti, slavery, and the age of the democratic revolution", *William and Mary Quarterly*, cilt 63, sayı 3, Ekim 2006, s. 643-674.

24 Sidney Kaplan ve Emma Nogrady Kaplan, *The Black Presence in the Era of the American Revolution*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1989.

yon sahipleri köle işi karşılığında özgürlüklerini satın almışlardı. Birleşik Devletler, bu köleci iş gücü sayesinde beyaz nüfusun içinde, sonuçları öngörülemez iktidar mücadelelerine neden olabilecek sınıfsal bölünmeler meydana gelmesinden kurtulmuştur.²⁵

Yukarıda kısaca betimlenen Atlantik dönemi süresince, gezegenin Avrupa adındaki bu küçük taşrası giderek dünyanın geri kalanı üzerinde söz sahibi olmuştu. Buna paralel olarak, özellikle 18. yüzyıl boyunca doğa, canlıların özellikleri ve şekilleri, insanların, hatta halkların nitelikleri, onların sahip oldukları hatlar ve karakterler hakkında tür, cinsiyet ya da ırk üzerinden ifade edilen ve onları dikey bir çizgi boyunca sınıflandıran gerçeklik söylemleri ortaya atılıyordu.²⁶

Bununla çelişecek şekilde, halkların ve kültürlerin kendi içlerine dönük bireysellikler olarak değerlendirilmeye başlandığı dönem de aynı dönemdir. Her topluluk –hatta her halk–, tek bir ortak vücut olarak ele alınıyordu. Topluluk, bir tek kendi gücüne sahip olmakla kalmıyordu. Aynı zamanda, sonunda ancak özgürlük veya esaret olabilen bir ölüm-kalım mücadelesinde varlık sebebi sadece diğer kuvvetleri yok etmek olan kuvvetlerin harekete geçirdiği bir tarihin temel biriminin de topluluk olduğu düşünülüyordu.²⁷ Avrupa’da uzamsal ufkun genişlemesi de kültürel ve tarihsel tahayyülünün bölünmesi ve daralmasıyla, hatta bazı durumlarda zihnin kapanmasıyla baş başa gider. Öyle ki, cinsiyetler, türler ve ırklar tanımlanıp, sınıflandırılır sınıflandırılmaz, geriye bir tek bunları birbirlerinden hangi farklarla neyin ayırdığını belirtmek kalır. Bu göreceli zihin kapanması katıyetle merakın kendisinin de tükendiği anlamına gelmemiştir. Ama Erken Orta Çağ’dan Aydınlanma Çağı’na kadar, zihinsel yeti ve kültürel duyarlılık olarak merak, özellikle

25 Edmund Morgan, *American Slavery, American Freedom. The Ordeal of Colonial Virginia*, W.W. Norton & Co., New York, 1973.

26 Bkz.bu konuda Michel Foucault’nun görüşleri, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966 (özellikle Bölüm 5) [*Ke-limeler ve şeyler: insan biliminin bir arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 2013].

27 Éric Vogelin, *Race et État*, Vrin, Paris, 2007, s. 265.

başka-dünyalarla ilgili olduğunda, inanılabilirini inanılmazdan, olağanüstü olanı gerçekleştiren ayıran sınırları sistemli bir şekilde bulandıran akıl almaz bir masal uydurma çalışmasından ayrılmaz hale gelmiştir.²⁸

Buffon tarafından girilen ilk büyük ırk sınıflandırması, öte-dünyalar üzerine kullanılan dilin en saf ve en heyecan içinde oluşan önyargılardan şekillendiği bir ortamda gerçekleşirken, son derece karmaşık yaşam biçimleri onlara yapılan yakıştırma- ların katkısız basitliğine indirgenmişti.²⁹ Bu, Batı düşüncesinin peşine sürü halinde takıldığı andır. İşte bu dönemde, Zenci hayvani özelliklerinden sıyrılmaktan, kendini üretmek- ten ve tanrısının seviyesine yükselmekten aciz bir insan-öncesi figür olarak tasvir edilmiştir. Kendi duyularına hapsolmuş olan Zenci, biyolojik ihtiyacın zincirini kırmakta zorlanır, bu sebeple de kendine tam anlamıyla insani bir şekil vermeyi ve dünyasını şekillendirmeyi bir türlü beceremez. Böylelikle insan türünün normal halinden uzaklaşır. Öte yandan Batı düşüncesinin peşine sürü halinde takılma anı, emperyalist itkinin yardımıyla, kavrama ve anlama eyleminin, derinlemesine anlama çabası- ndan kademeli olarak koptuğu andır. Hegel'in *Tarihte Akıl* eseri, bu sürücül anın doruk noktasını temsil eder. Yüzyıllar boyunca, –başlangıçta hayvanlar alemine ait olduğunu bildi- ğimiz– ırk kavramı, Avrupalı olmayan insanlığı adlandırmaya yarayacaktır.³⁰ Böylece, “İrk hali” diye adlandırılan şeyin de bir alçalma haline ve ontolojik doğanın bozulmasına karşılık geldiği düşünülmektedir. İrk kavramı, Avrupalı olmayan insanları daha değersiz birer varlık olarak doğmuş olanlar anlamında tahayyül etmeyi mümkün kılar. İdeal insanın ancak fakirleşmiş bir yansıması olan bu Avrupalı olmayan insanlarla ideal in-

28 Bununla birlikte bu zihin kapanması, bir merak muhakemesinin gelişmesini engellememiştir. Bkz. Lorraine Daston ve Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, Zone Books, New York, 2001.

29 Georges-Louis Buffon, “Variétés dans l'espèce humaine”, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*, cilt 3, Imprimerie royale, Paris, 1749, s. 371-530.

30 Friedrich W. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Aubier, Paris, 1945, s. 109.

san arasında, baş edilmesi neredeyse imkânsız bir fark, aşılmaz bir zamansal uçurum bulunur. Onlardan bahsetmek, öncelikle bir yokluğun –aynı olanın yokluğunun– veya daha ziyade ikincil bir varlığın, *canavarların* ve *fosillerin* ayırdına varmaktır. Eğer fosil, diye yazar Foucault, “doğanın kat ettiği bütün sapmalardan sonra benzerliklerin sürüp gitmesine olanak tanıyan şeysel” ve “kimliğin uzak ve yaklaşık biçimi” işlevini öncelikle görüyorsa, buna karşılık canavar, “karikatürde olduğu gibi, farklılıkların doğuşudur”.³¹ Zenci, türleri, cinsiyetleri, ırkları ve sınıfları gösteren büyük tabloda görkemli karanlığıyla bu iki figürün sentezini temsil eder. Buna karşın, Zenci, gerçekteki haliyle aslında yoktur. Sürekli olarak üretilir. Zenciyi üretmek, bir itaatin toplumsal bağını, ve sömürülen bir bedeni, yani tamamen bir sahibin iradesine terk edilmiş ve alınabilecek en yüksek verimliliğin alınmaya çalışıldığı bir bedeni üretmektir. Angaryaya maruz bırakılabilir nesne olarak Zenci, aynı zamanda bir hakaret, toplumsal-ırksal olarak bölünmüş grup ve fraksiyonları karşı karşıya getiren bir mücadelede kamçı darbeleri ve acı altındaki insanın da simgesidir. Örneğin, özellikle Karayipler’deki pek çok ada plantokrasisinde durum budur. Bu plantokrasiler, ırk kanununun, beyaz toprak sahipleri ve zenci kölelerin çatışmasına olduğu kadar, Zenciler ve “renkli hür insanlar” (sıklıkla azat edilmiş melezler) arasındaki zıtlığa dayandığı parçalı evrenlerdir.

Plantasyon Zencisi, öte yandan da çok yönlü bir figürdür. Kaçakların ve koyu renklilerin avcısı, cellat ve cellat yaveri, becerikli köle, muhbir, hizmetçi, aşçı, azat edilmiş ama hâlâ köle, cariyeye, şeker kamışı kesimiyle görevlendirilmiş tarım işçisi, fabrika görevlisi, araç sürücüsü, sahibinin refakatçisi, yarı zamanlı savaşçı. Bu mevkiler sabit olmaktan uzaktır. Duruma göre, bir mevki diğerine “çevrilebilir”. Bugünün mazlumu, yarın sahibinin emrindeki cellada dönüşebilir. Dünkü azadenin bugün köle sahibi ve avcısı olması ender değildir.

Öte yandan, plantasyon zencisi diğerlerinin ve bilhassa diğer zencilerin nefretiyle toplumsallaşmıştır. Bununla birlikte plan-

31 Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, s. 170.

tasyonu tanımlayan yalnızca köleleri sınıflara ayırmış olması değil, itimatsızlık, entrikalar, rekabet ve kıskançlıklar, oynak sadakat oyunları, işbirlikleri, türlü çeşitli tertipler, konumların tersinirliği zemininde farklılaşma davranışlarıdır. Ayrıca toplumsal sömürü bağının değişebilir olduğu olgusudur. Bu bağ sürekli sorgulanır ve durmaksızın köle ilişkisini ören ve doyuran moleküler türde bir şiddet vasıtasıyla üretilir ve yeniden üretilir. Zaman zaman bu şiddet köle isyanları, ayaklanmaları ve komplo-ları şeklinde patlar. Paranoyak bir kurum olan plantasyon, daimî olarak korku rejiminde yaşar. Pek çok açıdan, bir kampın, bir cezaevinin ve paramiliter bir toplumun bütün özelliklerine sahiptir. Köle sahibi baskıları ne kadar artırırsa artırsın, kölele-riyle kendisi arasında ne kadar çok bağımlılık zincirleri kurarsa kursun, dehşet saçma ve hayırseverlik arasında gidip gelsin, yok edici bir hayaletin varlığı peşini bir türlü bırakmamaktadır. Bu-na karşın zenci köle ise, ya özgürlüğün ya da intikamın sancıyan çağrısına cevap vermeye meylederek, kendini sürekli isyan et-menin eşliğinde bulan, ya da azami bir alçalma ve öznenin radikal feragat edışıyle, kendisine ve başka kölelere boyun eğdirme projesinde kendini kullandırarak hayatını korumaya çalışandır.

Üstelik, özellikle Birleşik Devletler'de, 1620 ile 1640 yılları arasında kölelik biçimleri görece bulanık durumdadır. Serbest iş, (daimî olmayan, belirli süreli bir esaret çeşidi olan) senet-li iş ve kölelikle (kalıtsal ya da değil) bir arada mevcuttur. Kolonlukta derin sınıf farkları bulunur. Bu farklar, kolonları köle-ler kitlesiyle karşı karşıya getirir. Bununla birlikte köleler, çok ırklı bir sınıf oluştururlar. Yol ayrımı 1630-1680 yılları arasın-da gerçekleşir. Plantasyon toplumunun doğuşu da aslında bu tarihe dayanır. Renkleri sebebiyle damgalanmış Afrika kökenli insanların, hayat boyu esarete mahkûm edilmesi ilkesi giderek kural haline geir. Beyaz hizmetçilerle siyah köleler arasındaki ayrım açıkça belirginleşir. Plantasyon, kademeli olarak ekono-mik, disiplinsel ve cezai bir kuruma dönüşür. Siyahlar ve alt-soyları artık ebediyen satın alınabilir konumdadır.

Bütün 17. yüzyıl boyunca, devasa bir yasama çalışması si-yahların kaderlerini kesin olarak belirlemiştir. Amerika kıta-

sında ırk öznelерinin oluşturulması, yurttaş haklarının ellerinden alınmasıyla, yani koloni sakinlerine bahşedilen hak ve ayrıcalıkların onlardan esirgenmesiyle başlamıştır. Bundan böyle, onlar artık *diğer herkes gibi* insan değildirler. Bu ırk özneleri oluşumu, köleliğin çocuklarına ve altoylarına aktarılmasıyla devam etmiştir. Bu ilk aşama, uzun sürecek bir süreçte, hukuken yararalandırılmama sisteminin inşasıyla tamamlanır. Mahkemeye başvurma hakkının kaybı, Siyah'ı hukuki açıdan olmayan-kişi haline getirir. Bu adli mekanizmaya, bazen köle isyanlarına neden olmuş olan bir dizi kölelik kanunları eklenecektir. Yasal çerçevenin tamamlanmasıyla, –halihazırda Fransız Antilleri'nde bulunan– *dünyanın zenci yapısı* adını verebileceğimiz şey, Amerika'ya girişini 1720'ye doğru resmî olarak gerçekleştirmiş ve plantasyon ile pekiştirmiştir. Zenciyeye gelince, o artık, en azından saf hukuki boyutta ele alındığında, bir eşyadan fazlası değildir. Uzun mesafe ticareti için yapılan üretimlerde yüksek miktarda işgücünden nasıl yararlanılabileceği sorusu, 1670'ten beri sorulagelmekteydi. Zencinin icat edilmesiyle bu soru cevabını bulmuştur. Zenci gerçekten de, o dönemde zenginlikleri biriktirmenin en etkili yollarından biri olan merkantilist kapitalizmin, makineleşmenin ve birinin emrinde çalışmanın denetim altında tutulmasının bütünleşmesini plantasyon vasıtasıyla hızlandıran çark görevi görmüştür. Plantasyon, o dönemde önemli bir yeniliği temsil eder. Bu, sadece özgürlükten mahrumiyet, işgücü dolaşımının denetimi ve sınırsız şiddet uygulanması bakımından temsil edilen bir yenilik değildir. Zencinin icat edilmesi, ulaşım, üretim, ticaret ve sigorta alanlarında da can alıcı yeniliklerin önünü açmıştır.

Bununla beraber, ne Karayipler'deki ne de Birleşik Devletler'deki zencilerin hepsi köle değildir. Özellikle Birleşik Devletler'de köleliğin ırksallaştırılması, Beyazları ve bilhassa her işi yapmaya hazır “gariban” beyazları, köle statüsüne indirgenmiş Afrikalılardan mümkün mertebe ayrılmaya itmişti. Özgür insanlar bir korku duyuyorlardı. Bu korku, kendilerini kölelerden ayıran duvarın yeterince dayanıklı olmadığı korkusuydu. Bütün Yarımküre, yaşamlarının herhangi bir döneminde, bazı-

ları toprak ve köle, hatta beyaz hizmetli sahibi renkli özgür insan olma deneyimini yaşadı. Kölelikten çıkma dalgaları, orada burada mümkün hale gelmişti ve Siyah kölelerin özgür Beyazlarla ya da özgür beyaz kadınların Siyahlarla olan karma birlik-telikleri sonucu, renkli özgür nüfus giderek artmıştı. Özellikle Karayipler’de, siyah metres tutan Beyazlar nispeten alışıldık bir olgu haline gelmişti. Her ne kadar ırk ayrımı resmîyette zorunlu olsa da, özgür ya da köle, renkli kadınlarla çapkınlıklar beyaz seçkinler arasında yaygındı.³²

Yeniden hassas ayar

21. yüzyıl, elbette ki Batı’da Afrika’nın sömürgeleştirilmesinin yayılmasına bağlı olarak ırkın kararlı bir şekilde biyoloji üzerinden açıklanmasına tanıklık ettiğimiz dönem olan 19. yüzyıl değildir. 21. yüzyıl aynı zamanda, Darwinci ve post-Darwinci evrimci düşünceden de destek alarak, öjenizm temelli stratejilerin pek çok ülkeye yayıldığı, kalıtımın bozulmasına ve intihara duyulan saplantının genelleştiği dönemdir.³³ Küreselleşme sürecinin ve bu sürecin her tarafta neden olduğu çelişkilerin yarattığı etkiler sonucunda çağdaş bilinci ırk mantığı yeniden ele geçirmiştir.³⁴ Hemen her yerde, ırk özneleri yeniden piyasaya sürülmeye başlanmıştır.³⁵ Köle ticaretinden miras kalan ve ırk ayrımı

32 Bu karışım ikilemleri üzerine Doris Garraway, *The Libertine Colony. Creolization in the Early French Caribbean*, Duke University Press, Durham, 2005 (özellikle Bölüm 4 ve 5) okunması tavsiye olunur. ABD için bkz. Ira Berlin, *Slaves Without Masters. The Free Negro in the Antebellum South*, The New Press, New York, 2007 [1974], s. xiii-xxiv; ve Caryn Cossé Bell, *Revolution, Romanticism, and the Afro-Creole Protest Tradition in Louisiana, 1718-1868*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1997.

33 Edwin Black, *War Against the Weak. Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, Thunder's Mouth Press, New York, 2003.

34 Étienne Balibar, bu konuya ilişkin olarak, “ırkın geri dönüşü”nden bahsediyor (Étienne Balibar, “Le retour de la race”, <www.mouvements.info>, 29 Mart 2007).

35 Peter Wade, *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993; France W. Twine, *Racism in a Racial Democracy. The Maintenance of White Supremacy in Brazil*, Rutgers University Press, New Brunswick, N. J., 1998; Livio Sansone, *Black-*

kurumlarında (Birleşik Devletler’de “Jim Crow Yasaları” ve Güney Afrika’da Apartheid rejimi) açığa vurulan renk ön yargısına, antisemit ırkçılığa ve aşağı olduğu yargısına sahip olunan kesimlere hayvan muamelesi yapan sömürge modeline, nefret yapılarının dönüşümü ve yakın düşman figürlerinin yeniden oluşturulması zemininde yeni ırkçılık sabiteleri eklenmiştir.³⁶ Kısa bir aradan sonra, 20. yüzyıl sonu ve yeni yüzyılın dönemeci, insan toplulukları arasındaki farkların yeniden biyolojik açıdan ele alınmaya başlamasıyla aynı zamana denk gelir.³⁷ Irkçılığın sonunu getirmek bir yana, ırkın yeniden yaygınlaşması, genoma dayalı düşüncede yeniden kendini göstermiştir.³⁸ Bazı gruplardaki hastalıkların genomsal temellerinin araştırılması ya da bireylerin coğrafi kök ya da kökenlerinin izinin sürülmesi olsun, genetiğe müracaat 19. yüzyılın ırk tipolojilerini (Beyaz Kafkasyalı, Siyah Afrikalı, Sarı Asyalı) doğrulama eğilimindedir.³⁹ Yumurta ve sperm üzerinde işlem gerektiren üreme teknolojileri söylemlerinde, ya da üreme tercihlerini embriyo seçimi olarak değerlendiren söylemlerde, hatta genel olarak hayat planlanmasına özgü lisanda aynı söz dizimine rastlanabilmektedir.⁴⁰

Canlıların türleri üzerine deneylerde ve organik, hayvansal ve yapay unsurların melezlenmesi konusunda da benzer bir

ness without Ethnicity. *Constructing Race in Brazil*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2003.

36 David Theo Goldberg, *The Racial State*, Blackwell, Oxford, 2002.

37 Troy Duster, “Lessons from history: why race and ethnicity have played a major role in biomedical research”, *The Journal of Law, Medicine & Ethics*, cilt 34, sayı 3, 2006.

38 Richard S. Cooper, Jay S. Kaufman ve Ryk Ward, “Race and genomics”, *New England Journal of Medicine*, cilt 348, sayı 12, 2003, s. 1166-1170.

39 Alondra Nelson, “Bioscience: genetic genealogy testing and the pursuit of African ancestry”, *Social Studies of Science*, cilt 38, sayı 5, 2008, s. 759-783; Ricardo Ventura Santos ve Marcos Chor Maio, “Race, genomics, identities and politics in contemporary Brazil”, *Critique of Anthropology*, cilt 24, sayı 4, 2004, s. 347-378.

40 Barbara A. Koenig ve diğerleri, *Revisiting Race in a Genomic Age*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2008; Nikolas Rose, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton, 2007, s. 132-139, 162-249; Michal Nahman, “Materializing Israeliness: difference and mixture in transnational ova donation”, *Science as Culture*, cilt 15, sayı 3, 2006, s. 199-213.

durum yaşanmaktadır. Gerçekten de, az çok uzak bir gelecekte gen tekniklerinin, toplulukların niteliklerini yönetmekte ve tri-zomik embriyoların seçimi, teromorfizm (hayvansal unsurlarla melezleme) ya da “sayborglaşma” (yapay unsurlarla melezleme) yoluyla “istenmeyen” ırkların bertaraf edilmesinin önüne geçebilecek bir şey yoktur. Tıbbın temel rolünün, hastalığın tahrip ettiği organizmayı normal durumuna kavuşturmak olmaktan çıkıp, tıbbi müdahalenin moleküler mühendislik yöntemiyle ırkların önceden belirlenen biçimlerde oluşturulmasıyla yaşamı yeniden şekillendirmeye yönelik olacağı bir noktaya varılması ihtimali de dışlanamaz. Dolayısıyla ırk ve ırkçılıklar artık sadece bir geçmişe sahip değildir. Özellikle canlıyı dönüştürme ve mutant türler yaratma olasılığı bağlamında bir gelecek artık sırf kurgu değildir.

Kapitalist üretim biçiminin 20. yüzyılın ikinci yarısında geçirdiği değişimler, Hayvan’ın yeniden ortaya çıkmasını ve uğradığı çeşitli dönüşümleri açıklamakta kendi başlarına yetersiz kalır. Ama üretim biçimindeki bu değişimler, teknoloji, biyoloji ve genetik alanlarında kaydedilen devasa ilerlemeler gibi, söz konusu edilen ortaya çıkışın yadsınamaz arka planını oluşturmaktadır.⁴¹ Öncelikli bileşenleri arasında fıkri mülkiyet kadar hücreleri, dokuları, organları, patolojileri ve terapileri barındıran uluslararası bilgi akışlarıyla beslenen, canlılara yönelik yeni bir ekonomi politik ortaya çıkmaktadır. Irk mantığının yeniden harekete geçirilmesi, güvenlikçi ideolojinin yükselişiyle beraber, riskleri hesaplamaya ve azaltmaya yönelik mekanizmaların yerleştirilmesiyle ve güvenliğin yurttaşlığın pazarlık kozu haline getirilmesiyle el ele ilerlemektedir.

Terör tehdidinin dünya yüzeyine dağılmış hücre ve ağlarda örgütlenmiş insanların işi olduğu düşünülen bir bağlamda, özellikle akımların ve hareketlerin yönetilişinde durum böyledir. Bu koşullarda, ülke toprağının kutsallaştırılması toplulukların güvenliğinin yapısal bir koşulu haline gelmektedir. Etki-

41 David Theo Goldberg, *The Threat of Race. Reflections on Racial Neoliberalism*, Wiley Blackwell, Londra, 2008; Paul Gilroy, *Against Race*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2004.

li olabilmek için, bu kutsallaştırma herkesin evinde kalmasını; belirli bir ulusal bölgede yaşayan ve hareket edenlerin kimliklerini istenildiğinde kanıtlayabilir olmalarını; her birey hakkında mümkün olabildikçe kapsamlı bilgilerin toplanmasını; ve yabancıların hareketlerinin ülke sınırlarında olduğu kadar uzakta da, tercihan geldikleri ülkelerde de sıkı kontrolünü gerektirmektedir.⁴² Dünyada hemen her yerde süregelen büyük sayısallaştırma hareketi de kısmen bu mantığa uymaktadır. Bu yaklaşıma göre en uygun güvenlik, bireylerin kontrolünü sağlayacak küresel aygıtlar ve hem çoğul hem de hareketli olan biyolojik beden üzerinde iktidar kurulmasını gerektirmektedir.

Korumanın kendisi de sadece kanun düzeniyle ilgili değildir. Biyopolitik bir mesele haline gelmiştir. Rejimin yeni güvenlik aygıtları sadece nano-hücrel tarzda genom ve “teröre karşı savaş” çağına özgü taktiklerle yürüttükleri önceki rejimlerin unsurlarını (kölelikteki disiplin ve ceza rejimleri, fetih ve işgal amaçlı sömürge savaşı unsurları, olağanüstü hukuki-kanuni teknikler) kullanmıyorlar. Bu aygıtlar aynı zamanda dekolonizasyon dönemindeki ayaklanma karşıtı savaşlarda, Doğu-Batı çatışmasının “kirli savaşlar”ında (Cezayir, Vietnam, Güney Afrika, Birmanya, Nikaragua) geliştirilen tekniklerden ve Batılı istihbarat teşkilatlarının güdümünde ya da işbirliğiyle dünyaya yayılmış olan azgın diktatörlüklerin kurumsallaştırma deneyimlerinden faydalanıyorklar.

Öte yandan, güncel koşullarda güvenlikçi devletin şiddet kullanarak yükselişine dünyanın teknolojilerle yeniden şekillendirilmesi ve ırk belirleme biçimlenmesi eşlik ediyor.⁴³ Demokratik liberal rejimler, dünyadaki şiddet ekonomisinin dönüşümü karşısında artık kendilerini, yeni, kaçak, hareketli ve ağ yapısında düşmanlarla neredeyse sürekli olan bir savaş halinde addediyorlar. Bu yeni (ve topyekûn bir savunma anlayışı ve istisnala-

42 Bu dönüşümler için bkz. Tamara Vukov ve Mimi Sheller, “Border work: surveillant assemblages, virtual fences, and tactical counter-media”, *Social Semiotics*, cilt 23, sayı 2, 2013, s. 225-241.

43 Michael Crutcher ve Matthew Zook, “Placemarks and waterlines. Racialized cyberscapes in post-Katrina Google earth”, *Geoforum*, cilt 40, sayı 4, 2009, s. 523-534.

ra ve ilgalara tolerans eşiklerinin kaldırılmasını gerektiren) savaş türünün oynandığı sahne, hem dahili hem haricidir. Bu savaşın yürüyüşü, sıkı panoptik (dışarıdan içi görülebilen – ç.n.) aygıtların yerleştirilmesini ve kişilerin, bıraktıkları izler yoluyla, giderek artan biçimde ve tercihan uzaktan kontrol altında tutulmalarını zorunlu kılıyor.⁴⁴ Sınırları belirli bir savaş alanında iki tarafı karşı karşıya getiren ve ölüm riskinin karşılıklı olduğu klasik çarpışma paradigmasının yerini, dikey bir mantık almaktadır. Bu mantık, av ve avcı olmak üzere iki baş oyuncuyu karşı karşıya getiriyor.⁴⁵ Avcı, hava sahalarının denetimini neredeyse tekelinde bulundurur ve istegine göre, hedeflerin seçimini ve vuruşların yer, zaman ve türünü belirlemekte bunu kullanır.⁴⁶ Savaşın giderek dikeyleşen niteliği ve pilotsuz araçların yaygınlaşmasının yardımıyla, düşmanı öldürmek, gitgide sadizm, gösteri ve eğlence içeren bir uzaktan kumandalı oyuna benzemektedir.⁴⁷ Dahası, bu yeni uzak mesafe savaş türlerinin yürütülmesi sivil, polis ve askeri alanlarla istihbarat dünyasının şimdiye değin görülmemiş bir eşleştirmesini gerektiriyor.

Istihbarat dünyası da yeniden yapılanmaktadır. Istihbarat yapıları artık yalnızca basit devlet aygıtları değildir. Bundan böyle, biçimsel dışsallığa sahip olmanın dışında, düzgün şekilde işleyebilmeleri için çeşitli özel güçlere el koymak ve gerektiğinde kitle gözetimi için gereken veri toplanmasını sağlayacak büyük ticari kuruluşlara uzanmak durumunda olan zincirler söz konusudur. Dolayısıyla, bu zincirlerin uğraşı alanı, gündelik dünya, yaşamın, ilişkilerin, iletişimin (özellikle elektronik tekno-

44 Konuyla ilgili okuma için, Louise Amoore, “Biometric borders. Governing mobilities in the war on terror”, *Political Geography*, sayı 25, 2006, s. 336-35; Chad Harris, “The Omniscient eye. Satellite imagery, “battlespace awareness” and the structures of the imperial gaze”, *Surveillance & Society*, cilt 4, sayı 1-2, 2006, s. 101-122.

45 Grégoire Chamayou, *a.g.e.*

46 Caren Kaplan ve Raegan Kelly, “Dead reckoning. Aerial perception and the social construction of targets”, *Vectors Journal*, cilt 2, sayı 2, 2006.

47 Bu öldürme çabasının katillerin özelleştirilmesi bakımından sonuçları için bkz. Peter M. Asaro, “The labor of surveillance and bureaucratized killing: new subjectivities of military drone operators”, *Social Semiotics*, cilt 23, sayı 2, 2013, s. 196-224.

lojilerden yararlanarak) ve ticari işlemlerin dünyasıdır. Piyasanın ve devlet aygıtlarının birbirine bağlanması elbette mükemmel değildir. Ancak, güncel koşullarda, sermayenin hiçbir zaman ilkel birikim döneminin sonuna gelmemiş olmasıyla kalmayıp, birikimi sağlamak üzere hep *ırksal desteklere* başvurduğunun fark edilmeye başlandığı andan itibaren, söz konusu bağ liberal devletin bir *savaş motoruna* dönüşmesine kolaylık sağlamak gibi bir etki de yapmıştır.

Bu bağlamda, yurttaş gözetimin öznesi ve gözetimin neticelerinden fayda sağlayan kişi olarak yeniden tanımlanmaktadır. Gözetim, ağırlıklı olarak biyolojik, genetik ve davranışsal özelliklerin, sayısal verilere aktarımıyla gerçekleşiyor. Devlet tarafından uygulanan şiddetin idaresinde iyice küçülme, kaydileşme ve akışkanlıkla belirlenen bu yeni tekno-elektronik rejimde, izler (parmak, iris, retina, ses, hatta yüz şeklinin izleri) bireylerin biricikliğinin ölçülmesine ve arşivlenmesine imkân tanımaktadır. İnsan bedeninin değişmez parçaları, şimdiye dek görülmemiş bir kimlik saptama, gözetim ve baskı uygulama sisteminin temel taşı haline gelmektedir.⁴⁸ Oysa, eğer güvenlikçi devlet (kendi yurttaşları da dahil olmak üzere), bireylerin kimliklerini ve hareketlerini bir tehlike ve risk kaynağı olarak algılıyorsa, biyometrik verilerin kimlik tespiti ve yüz tanıma otomatizasyonu kaynağı olarak kullanımının yaygınlaşması da, uzaklaştırılmaya ve hapsedilmeye yatkın kılınmış yeni bir tür topluluğun oluşturulmasını hedefliyor demektir.⁴⁹ İşte bu şekilde, Avrupa'da artan göçmen karşıtlığı bağlamında, nüfusun bazı kategorilerinin tümü işaretlenmiş ve sonra çeşitli ırksal ayrımcılık biçimlerine tabi tutuldular. Bu ırksal ayrımcılıklar, göçmeni (yasal olsun, yasadışı olsun) temel bir farklılık kategorisinin simgesi yapıyor.⁵⁰ Bu farklılık kültürel, dinsel hatta

48 Ayşe Ceyhan, "Technologie et sécurité: une gouvernance libérale dans un contexte d'incertitudes", *Cultures & Conflits*, sayı 64, Kış 2006.

49 Lara Palombo, "Mutations of the Australian Camp", *Continuum. Journal of Media & Cultural Studies*, cilt 23, sayı 5, 2009, s. 613-627.

50 Paul A. Silverstein, "Immigrant racialization and the new savage slot: race, migration, and immigration in the New Europe", *Annual Review of Anthropology*, cilt 34, 2005, s. 363-384.

dilsel olarak algılanabilir. Bu farklılığın, göçmen öznenin ta bedenine yazılı olduğu ve somatik, fizyonomik, hatta genetik boyutlarda açığa çıkabileceği varsayılıyor.⁵¹

Dahası, savaş ve ırk, uluslararası düzenin merkezî sorunları olarak yeniden boy gösteriyorlar. Aynı şey işkence ve kitle-sel hapis için de geçerli. Savaş ve barış arasındaki fark silinmeye yüz tutmakla kalmıyor. Savaş, “devasa bir çalışma süreci” haline gelirken, askerî düzen kendi modelini “barış halindeki kamu düzenine” dayatıyor.⁵² Bazı kaleler yıkılsa bile, başka duvarlar güçlendirilmekte.⁵³ Dün olduğu gibi, çağımızın dünyası, kültürel, hukuki ve siyasi yaşamı çevreleme, tel örgü, duvar, kamp, halka ve nihayetinde sınırlar gibi atalardan kalma biçimleriyle derinlemesine şekillenip, koşullanmıştır.⁵⁴

Dışlama, sınır dışı etme, hatta yok etme amaçlı ötekileştirme, sınıflandırma ve hiyerarşiye sokma süreçleri her yerde yeniden başlamıştır. Evrensel insanın ya var olmadığını, ya da bütün insanlara değil, ancak bazı insanlara özgü bir ortaklıkla sınırlı olduğunu ilan eden yeni sesler yükseliyor. Diğer bazıları da, bir şekilde kendi kökünü ve kendi belleğini tanıya adayıp, kendi yasasını ve kendi evini ya da yaşam alanını kutsallaştırma gereğini ileri sürüyorlar. Böylece bunları her türlü tarihsel sorgulamanın dışında bırakarak, tamamen teolojik olan bir alana sıkıca bağlıyorlar. Tıpkı 19. yüzyılın başında olduğu gibi, 21. yüzyıl bu açıdan önemli bir bölünme, evrensel farklılaşma ve saf kimlik arayışı anıdır.

51 Carolyn Sargent ve Stephanie Larchanche, “The Muslim body and the politics of immigration in France: popular and biomedical representations of Malian migrant women”, *Body & Society*, cilt 13, sayı 3, 2007, s. 79-102.

52 Ernst Jünger, *L'État universel suivi de La Mobilisation totale*, Gallimard, Paris, 1962, s. 107-110.

53 Wendy Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, New York, 2010 [Yükselen duvarlar zayıflayan egemenlik, çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, 2011]

54 Étienne Balibar, a.g.e.; ve Federico Rahola, “La forme-camp. Pour une généalogie des lieux de transit et d'internement du présent”, *Cultures & Conflits*, sayı 68, Kış 2007.

İsim olarak “zenci”

Bu koşullarda, –bu kitapta dayanak noktası işlevi gören– “zenci” ismi görüldüğünden daha az tartışmalıdır. Başka bir çağa, erken kapitalizm çağına ait bu terimi yeniden diriltmekteki amaç, sadece temsil ettiği birlik kurgusunu sorgulamak değildir. James Baldwin, daha kendi zamanında, Zencinin kesin bir tanımının olmadığını öne sürmüştü. Atalardan gelen bağlara rağmen, Birleşik Devletler, Karayipler ve Afrika Zencileri arasında kendiliğinden bir birliğe işaret eden hiçbir şey yoktu. Örneğin, Birleşik Devletler’de Karayip Zencilerinin varlığı en erken 17. yüzyıla dayanıyordu. O dönemde, Barbados’tan gelen köleler Virginia nüfusunun önemli bir bölümünü oluşturuyorlardı. Güney Karolina, 18. yüzyıl başlarına kadar pek çok açıdan Barbados’un alt-kolonisiydi. Karayipler’den gelen Siyahların sayısı Amerikan İç Savaşı’nı takiben fark edilir şekilde artmaya başladı. 1850 ile 1900 yılları arasında siyah nüfus 4.067’den 20.236’ya yükseldi. Yeni gelenlerin çoğu zanaatkâr, eğitimci, vaziz, hatta hukukçu ve doktordu.⁵⁵ Afro-Karayiplilerin zenci enternasyonalizmine ve Birleşik Devletler ile Afrika’da radikalizmin yükselişine hatırı sayılır katkısı olmuştur. Bu sürece eşlik eden çeşitli konulardaki çatışmalar esnasında da Amerika zencilerini ada Zencilerinden ayıran mesafe ortaya çıkmıştır.⁵⁶

Amerika ve Karayip Zencileri ve Afrika, öncelikle bir ihtilaf yoluyla, bu mesafeyi deneyimlemeyi öğrenmek durumundaydılar.⁵⁷ Dönemin siyah düşünürlerinin büyük kısmı Amerika-lılıkları kadar Afrikalılıklarını da sahipleniyordu. İçlerinde pek azı ayrılma arayışındaydı.⁵⁸ Birleşik Devletler Zencileri, bir ta-

55 Ira Reid, *The Negro Immigrant. His Background, Characteristics and Social Adjustment*, 1899-1937, Columbia University Press, New York, 1939.

56 Bkz. Winston James, *Holding Aloft the Banner of Ethiopia. Caribbean Radicalism in Early Twentieth-Century America*, Verso, New York, 1998.

57 Bkz. James Baldwin, *Nobody...*, s. 13-55; veya ayrıca Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, Oxford, 1992. Ayrıca bkz. *Peau noire, masques blancs*’da Fanon’un söyledikleri.

58 Martin R. Delany ve Robert Campbell, *Search for a Place. Black Separatism and Africa*, 1860, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1969.

raftan dogdukları ülkede istenmeyen bir azınlık oluşturunken, diğer taraftan da bir Amerikalı “biz”e, hem tamamen Amerikan hem de Atlantik-lumpen bir alt kültüre aittirler. “Çifte bilinç” motifi de, Ralph Ellison gibi yazarlarda rastlandığı tarzda, Afrika’yla ilintili en ufak soy bağıını tanımayı reddetmeye kadar varabilir.⁵⁹ Tanınmaz hale gelmiş bir gerçekliğin tarihe kazındığı şey –kesiklilik, ara vermeler, süreksizlik–, Afrika’ya eğilim göstererek yaklaşan ya da orada yaşamayı seçenlerin, Afrika’nın tuhaflığı kadar bitkin düşürücü karakterine de yenilerek, kendilerini evden ırak hissetmekten kaçamayacak olmalarıydı.⁶⁰ Olgusal olarak, Afrikalı Zencilerle karşılaşmaları, ilk elde, daima öteki bir ötekiyle karşılaşma şeklinde oluyordu.⁶¹

Bununla birlikte, uzun bir eş-özdeşleşme ve karşılıklı kaygı geleneği Zencilerin, dağılmış olmalarının ötesinde, aralarındaki ilişkileri nitelendirecektir.⁶² Alexander Crummell, “Amerikalı özgür renkli insanların Afrika’yla ilişkileri ve ona karşı vazifeleri” konulu “mektubunda”, daha en başından itibaren, Afrika ve “uzak ülkelerde” yaşayan bütün “evlatları” ve “oğulları” arasındaki akraba topluluğu ilkesini öne sürer. Bu akrabalık

59 John Callahan (der.), *The Collected Essays of Ralph Ellison*, Random House, New York, 2003; John Callahan ve Albert Murray (der.), *Trading Twelves. The Selected Letters of Ralph Ellison and Albert Murray*, The Modern Library, New York, 2000; ve Ralph Ellison, *Homme invisible, pour qui chantes-tu?*, Grasset, Paris, 1969.

60 Kevin K. Gaines, *Black Expatriates and the Civil Rights Era. African Americans in Ghana*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006; Ibrahim Sundiata, *Brothers and Strangers. Black Zion, Black Slavery, 1914-1940*, Duke University Press, Durham, 2003. Daha yakın zaman için bkz. Maryse Condé, *La Vie sans fards*, JC Lattès, Paris, 2013; ve Saidiya Hartman, *Lose Your Mother. A Journey Along the Atlantic Slave Route*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2008.

61 Richard Wright, *Black Power. A Record of Reactions in a Land of Pathos*, Harper, New York, 1954; Margaret Walker ve Richard Wright, *Daemonic Genius*, Warner, New York, 1988, s. 240 ve devamı; Kwame Anthony Appiah, “A long way from home: Wright in the Gold Coast”, Harold Bloom (der.), *Richard Wright. Modern Critical Views*, Chelsea House, New York, 1987, s. 173-190; Jack B. Moore, “Black Power revisited: in search of Richard Wright”, *Mississippi Quarterly*, cilt 41, 1988, s. 161-186.

62 Bu sürecin muğlaklığı üzerine bkz. James Sidbury, *Becoming African in America. Race and Nation in the Early Black Atlantic*, Oxford University Press, Oxford, 2007; Clare Corbould, *Becoming African Americans. Black Public Life in Harlem, 1919-1939*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009.

ve nesep ilişkisi adına Amerikalı siyahları vâris olarak haklarına sahip çıkmaya davet eder. Crummell'a göre, atalarının beşiği üzerindeki bu miras hakkı, "doğdukları ülke" olan Birleşik Devletler'e tamamıyla ait olma arzularıyla hiçbir şekilde çelişmez. Afrika'yla olan akrabalığı talep etmek demek ve Afrika'nın yeniden doğuşuna katkıda bulunmak demek, bir öz-sevgi ve öz-saygı eylemi, kölelik denen mezarın çukurundan, taşımak zorunda kaldıkları kefenden kurtulmak demektir, der Crummel. Crummel'in Afrika'sı iki niteliğe sahiptir. Bir taraftan insanlığın kesilmiş uzvudur. Putperestlik ve karanlıklarda bitkin düşmüş Afrika, vahiy beklentisiyle yaşamaktadır. Diğer taraftan, Afrika dipsiz doğal zenginliklerin ülkesidir, maden kaynakları muazzamdır. Hazine avı başlamışken, Afrika'nın uzaktaki çocuklarının ganimetlerden nasiplerini almamaları düşünülemez. Afrika, mağaradan çıkacak ve ticaret ve evanjelizasyon yoluyla dünyanın aydınlığında görünecektir. Kurtuluşu dışarıdan, Hristiyan bir devlete dönüşmesiyle gelecektir.⁶³

Bu ortak kaygı yüzünden, Amerika, Karayipler ve Afrika zencilerinin birbirleriyle karşılaşması yalnızca öteki bir ötekiyle karşılaşmadan ibaret olmayacaktı. Çoğu zaman, hadım edilmiş bir insanlığa, ne pahasına olursa olsun zindandan çıkartılması ve ıslah edilmesi gereken bir hayata sahip olan, *benim gibi olan başkalarıyla* gerçekleşen bir karşılaşma olacaktı. Bu karşılaşmada Afrika, her şekle girebilen, neredeyse şiirsel-mitik bir güç rolünü oynayacaktır: mütemediyen bir "zaman öncesi"ne (esaret zamanı) göndermede bulunan; geçmişi dönüştüreceği ve sindireceği, en korkunç yaraları tedavi edeceği, yıkımları onaracağı, eski olaylarla yeni bir tarih yazacağı ve başka bir konuya değinen Nietzsche'nin sözleriyle, "kırılmış parçaları kendi temelinde yeniden bir araya getireceği"⁶⁴ umulan bir güç.

63 Alexander Crummel, *The Future of Africa. Being Addresses, Sermons, Etc., Etc., Delivered in the Republic of Liberia*, Charles Scribner, New York, 1862, özellikle Bölüm 2 ve 7.

64 Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles I ve II*, Gallimard, Paris, 1990 [1873-1876], s. 96 [*Seçilmiş düşünceler [denemeler]*], çev. Samih Tiryakioglu, Assos, 2011].

Ama bu dağınık düşünceler, Zencinin Amerika'da asla ne huzur ne dinginlik ne de özgürlük bulabileceğini farz eden bir diğeriyle gizliden gizliye daima işlenir. Kendi dehasının ortaya çıkması için Zencinin göçmesi gerekmektedir.⁶⁵ Bu düşünce dünyasında özgürlük ve toprak arasındaki ilişki birbirinden ayrılmazdır. Yurttaşlık hakkı baştan aşağı kırılgan, feshedilebilir ve kabul görmez durumdayken, vahim bir ırk ayrımı ortamında kendine özgü kurumlar inşa etmek, belli alanlarda uzmanlaşmak, saygınlık kazanmak yetmez. Bunun ötesinde kendi ulusuna, savunulacak kendine ait bir devlete sahip olmak gerekir.⁶⁶ Bu büyük göç fikri özellikle 1877 ve 1900 yılları arasında güçlenmiştir. Üç ayrı projede ifadesini bulur. Bunlardan ilki bir kolonizasyon projesidir. Amerika'nın siyah nüfusunu Afrika'ya tehcir ederek onlardan kurtulmayı hedefleyen, büyük oranda American Colonization Society tarafından yürütülen bu proje, ırkçı bir boyuta sahiptir. İkincisi, özellikle Güney'de şiddet ve ırksal terörizmin yükselişiyle hızlanan serbest bir göçü kapsar. Üçüncüsü ise, 1850-1900 yılları arasında Amerikan yayılcılığı içinde yer alır. Örneğin Henry Blanton Parks, Amerika Siyahlarıyla Afrikalıların iki ayrı ırk oluşturduğu düşüncesindedir. Uygarlıkla uzun süre temasları sonucu Amerika Siyahları, Afrika yerlilerine nazaran daha gelişmişlerdir.⁶⁷ Buna karşılık Afrika yerlileri ilkel kuvvetlerini muhafaza etmişlerdir. Amerika Siyahlarının uygarlığa alıştığı yüzyıllardan taşıyacakları birikimle bu güç birleştirilince, zenci ırkının erkeksi gücünü yeniden canlandırarak bir güç.⁶⁸

65 Mary A. Shadd, *A Plea for Emigration: or, Notes of Canada West, in its Moral, Social, and Political Aspect: With Suggestions Respecting Mexico, W. Indies and Vancouver's Island*, George W. Pattison, Detroit, 1852; Martin Robinson Delany, *The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of Colored People of the United States: Politically Considered*, Philadelphia, 1852.

66 Aşılması gerekli sorunların bu karmaşıklığına dair bkz. Robert S. Levine, *Martin Delany, Frederick Douglass, and the Politics of Representative Identity*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1997.

67 Henry Blanton Parks, *Africa: The Problem of the New Century. The Part the African Methodist Episcopal Church Is to Have in its Solution*, A.M.E. Church, New York, 1899.

68 Bkz. Michele Mitchell'in analizi, *Righteous Propagation. African Americans and the Politics of Racial Destiny after Reconstruction*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004, Bölüm 1 ve 2.

Görüldüğü gibi zenci akıl, ilk bakışta, konusu “Afrika kökenli” şeyler ya da insanlar olan bir sesler, ifade ve söylemler, bilgiler, yorumlar ve saçmalıklar bütünü ve onların ismi ve gerçeklikleri (dünyanın ampirik parçası olarak özellikleri ve nitelikleri, kaderleri ve anlamları) olduğu kabul edilen şeylerdir. Çok sayıda katmandan oluşan bu akıl, en azından Antik Çağ’a kadar uzanmaktadır. Bu aklın Yunan, Arap ya da Mısırlı, hatta Çinli kaynakları pek çok çalışmaya konu olmuştur.⁶⁹ En başından itibaren ilkel bir masal uydurma eyleminden ibarettir. Esas olarak, gerçek ya da doğrulanmış nitelikleri tespit etmek, hikâyeler dokumak ve imgeler oluşturmak söz konusudur. Gene de modern çağ, bir taraftan gezginlerin, kâşiflerin, asker ve maceraperestlerin, tüccarların, misyoner ve sömürgecilerin hikâyeleri; diğer taraftan son aldığı biçim “afrikanizm” olan bir “kolonyal bilim”in oluşturulması sayesinde, zenci aklın oluşumunda hayati öneme sahip bir dönemdir. Alim dernekleri, beynelmilel fuarlar, müzeler, amatörlerin “ilkel sanat” koleksiyonları gibi o dönemde bu aklın oluşumuna ve sağduyuya ya da *habitus*’a dönüşümüne iştirak eden bir dizi aracı ve kuruluş mevcuttur.

Bu akıl sadece bilgece olma iddiasındaki hikâyeler ve söylemler sistemi değildir. Aynı zamanda ırk egemenliğinin aritmetiğinin kendi sağlamalarını bulup çıkardığı bir haznedir. Gerçeklik kaygısı, elbette ona yabancı değildir. Ama işlevi öncelikle Zenci, ya da daha sonra kolonyal şartlarda yerli (“O kim?”; “Onu nesiyle tanımlarsınız?”; “Onu bizden ayıran nedir?”; “Bize benzer hale gelebilir mi?”; “Onu nasıl ve hangi amaçlarla yönetebiliriz?”) olarak adlandırılacak bir ırk öznesinin ortaya çıkışının ve ne şekilde tezahür edeceğinin koşullarını sistemleştirmektir.⁷⁰ Bu bağlamda Zenci akıl, bir söylemler bütünü

69 Engelbert Mveng, *Les Sources grecques de l'histoire négro-africaine, depuis Homère jusqu'à Strabon*, Présence africaine, Paris, 1972; Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et cultures*, Présence africaine, Paris, 1954, *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique?*, Présence africaine, Paris, 1967; Théophile Obenga, *L'Afrique dans l'Antiquité. Égypte pharaonique, Afrique noire*, Présence africaine, Paris, 1973.

70 Evelyn Baring Cromer, “The Government of subject races”, *Edinburgh Review*, Ocak 1908, s. 1-27; *Modern Egypt*, cilt 1 ve 2, Macmillan, New York, 1908.

olduğu kadar bir pratikler bütününe de işaret eder. Bu pratikler bütünü, amaçları, Zenciyi ahlâki yetersizliğe ve pratik araçsallaştırmaya mahkûm ırk öznesi ve vahşi dışsallık olarak kurgulamak olan yöntemleri, metinleri, ritüelleri yaratmak, anlatmak, tekrarlamak ve çeşitlendirmekten ibaret günlük uğraşlardan oluşur. Bu birincil anlatıya Zencinin *batılı bilinci* adını verelim. “O kimdir?” sorusuna yanıt vermeye çalışırken, kendisi dışındaki ve her türlü anlamın merkezi olarak görülen bir ben’e ilişkin olarak konumlandırmaya özen gösterdiği bir gerçekliğin adını koymaya çabalar. Bu konumlanmadan hareket edince, onunla özdeş olmayan her şey anormaldir.

Gerçekte zaman içinde sürekli değişime uğramış ve çoklu, çelişkili ve karşıt şekiller almış bir düşünceler bütünü olan bu birinci anlatıya, kendisinde hem kendi kaderini tayin etme davranışı, kendi ayakları üzerinde durma biçimi, içsel bakış, hem de tehlikeli ütopya arayan bir ikincisi cevap oluşturur. İkinci anlatı, birinci tekil şahısta sorulan farklı bir soru dizisine yanıtır: “Ben kimim?”; “Başkalarının olduğumu söyledikleri şey miyim gerçekten?”; “Bundan, –görünüşüm, hakkımda söylenenler ve beni nasıl gördükleri– başka bir şey olmadığım doğru mu?”; “Gerçek sosyal ve tarihsel konumum nedir?”⁷¹ Eger Zencililiğin Batı bilinci bir kimlik yargısı ise, ikinci anlatı *tersine bir kimlik ilanıdır*. Bu anlatıyla, Zenci kendisinin etkilenmemiş bir kişi olduğunu; olduğu söylendiği yerde olmayan, arandığı yerdeyse hiç olmayan, ama daha ziyade düşünülmeyişi yerde olan kişi olduğunu beyan eder.⁷²

71 Bu soruların, Afro-Amerikan tarihyazımında farklı biçimlerde sorulması hakkında bkz. Stephen G. Hall, *Faithful Account of the Race. African American Historical Writing in Nineteenth-Century America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2009. Afrika tarafı için örnek olarak bkz. Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*.

72 Alain Locke, “The Negro Spirituals”, *The New Negro*, Atheneum, New York, 1968; William E.B. Dubois, *The Souls of Black Folk*, Library of America, New York, 1990 [1903]; Samuel A. Floyd Jr., *The Power of Black Music*, Oxford University Press, New York, 1990; Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992, *Darker than Blue*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2010. Ayrıca bkz. Paul Allen Anderson, *Music and Memory in Harlem Renaissance Thought*, Duke University Press, Durham, 2001.

Bu ikinci anlatı kısaca hatırlatılması gereken bazı ayırt edici özelliklere sahiptir. Öncelikle bir arşiv oluşturma gayretindedir. Tarihlerini Zencilere geri vermek amaçlanıyorsa, bir arşiv oluşturulmasının zorunlu olduğuna inanılır. Ama bu başlı başına karmaşık bir iştir. Öyle ya, Zencilerin tarih namına yaşamış oldukları her zaman iz bırakmamıştır; bırakılan izlerin hepsi korunmamıştır. Tarihyazımsal olayların kaynağına sahip olunmadan, izlerin bulunmadığı böyle bir durumda tarih nasıl yazılabilir? Çok erken dönemde, Zencilerin tarihinin ancak parçalar halinde yazılabileceği ortaya çıktı. Bu parçalar da parçacıklara bölünmüş bir deneyimi anlatmak için ele alınıyordu. Bu deneyim, belli belirsiz bir halkın, kendi içinde uyumsuz bir bileşik olarak değil, kan lekeleri modernitenin bütün yüzeyinde görünür olan bir topluluk olarak tanımlanma mücadelesiydi.

Öte yandan bu yazım, bir topluluk oluşturmaya çabalar. Bu topluluk, dünyanın her köşesine saçılmış döküntülerden yaratılmalıdır. Batı yarımküredeki gerçeklik, çoğunlukla özgürlük ve demokrasiyi bir yandan göklere çıkarırken, diğer taraftan da özünde köleci bir devlet olmaktan geri kalmayan bir devletin göstermelik yurttaşlığının gri bölgelerinde yaşayan kölelerden ve renkli özgür insanlardan oluşanların gerçekliğidir. Bu dönem boyunca tarihyazımı edimsel bir boyuta sahiptir. Bu edimin yapısı pek çok açıdan teolojiktir. Hedef, kölelerin altsoylarına, yeniden tarihin ta kendisinin unsurları haline gelmelerine imkân yaratacak bir tarih yazmaktır.⁷³ Özgürleşme ve Yeniden kuruluş süreçleri uzantısında tarihyazımı, hiç olmadığı kadar ahlâki bir imgelem olarak tasavvur edilir. Bu andan itibaren, nihai tarihsel adım, köle konumundan diğerleri gibi yurttaş konumuna geçişi gerçekleştirmektir. Bundan böyle, bu ye-

73 Bu bakış açısı için bkz. David Walker, *David Walker's Appeal, in Four Articles; Together with a Preamble, to the Coloured Citizens of the World, but in Particular, and Very Expressly to Those of the United States of America*, Boston, 1830; James W. Pennington, *A Text Book of the Origin and History &c. &c. of the Colored People*, L. Skinner, Hartford, 1841; Robert Benjamin Lewis, *Light and Truth. Collected from the Bible and Ancient and Modern History of the Colored and the Indian Race, from the Creation of the World to the Present*, Boston, 1844; Maria W. Stewart, *Productions of Mrs. Maria W. Stewart*, 1835, Sue E. Houtchins (der.), *Spiritual Narratives*, Oxford University Press, New York, 1988.

ni topluluk, özgür insanlar topluluğu, kendini üyelerinin aynı inanç ve belli bir çalışma ve saygınlık, ahlâki vazife, dayanışma ve yükümlülükler fikriyle birbirine bağlandığı bir topluluk olarak anlaşılmaktadır.⁷⁴ Bununla birlikte bu ahlâki kimlik ırk ayrımı, aşırı şiddet ve ırksal terör koşullarıyla şekillenmek zorundadır.⁷⁵

Bu ikinci yazıma özgü kimlik ilanı derin bir muğlaklıktan kaynaklanır. Aslında birinci şahıs üzerinden ve şahsi sahiplenme şeklinde kendini ifade etmesine karşın, bu yazımın yazarı kendisine yabancılaşmış olmanın saplantısıyla sarsılmış olsa da, kendi temelini kendisi var ederek dünyayı sorumluluk içinde üstlenen bir öznedir.⁷⁶ Amaçlanan, özgürlüğün deneyimsel tarihine tam ve eksiksiz katılımdır – “küresel bir insanlığın”⁷⁷ bağrında, bölünmez bir özgürlük. Zenci aklın diğer bir tarafı da budur – yazımın ilk anlatının iblislerini ve barındırdığı boyun eğdirme yapısını engellediği; aynı yazımın ilk deneyimi (gelecek) anımsatmak, kurtarmak, harekete geçirerek güncelleştirmek ve kendi gerçekliğini kendi dışında değil, kendi toprağında bulmak için çırpındığı taraf.

Bu ikinci anlatı ve çürütmeye çabaladığı ilk anlatı arasında derin uçurumların yanı sıra yadsınamaz dayanışmalar mevcuttur. Her durumda, ikinci anlatı bir ucundan diğerine ilkinin izlerini, belirtilerini, bitmek bilmez homurtusunu, hatta bazı durumlarda, farklılık talebinin en çarpıcı olduğu zamanlarda bile alttan alta duyulan uyarılarını ve uzak görüşsüzlüğünü taşır.

74 John R. Oldfield (der.), *Civilization & Black Progress. Selected Writings of Alexander Crummel on the South*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1995.

75 Bu terörün çeşitli biçimleri, William E.B. Dubois, *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, Atheneum, New York, 1992 [1935] çalışmasının ayrıntılı araştırılmasına konu olmuştur. Ayrıca bkz. Steven Hahn, *A Nation Under Our Feet. Black Political Struggles in the Rural South from Slavery to the Great Migration*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2003; Crystal N. Feimster, *Southern Horrors. Women and the Politics of Rape and Lynching*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009.

76 Frantz Fanon, *Peau noire...*, s. 250.

77 Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Philosophie africaine et authenticité*, Présence africaine, Paris, 1977, s. 184.

Bu ikinci yazımı, Zencinin zenci bilinci olarak adlandıralım. Bu ikinci anlatı, yine de, kendine özgü nitelikler sergilemektedir. Edebi, biyografik, tarihi, siyasi boyutlarıyla çok dilli bir enter-nasyonalizmin ürünüdür.⁷⁸ Doğduğu yerler ise, Birleşik Dev-letler ve Karayipler'in, ardından Avrupa'nın ve daha sonra Afri-ka'nın büyük şehirleridir. Düşünceler dolaşıma işte bu devasa küresel ağın bağrında girmiş ve bir sanal modern zenci kendini inşa etmiştir.⁷⁹ Bu imgelemin yaratıcıları sıklıkla hareket ha-linde, mütemadiyen bir kıtadan diğerine geçen insanlardır. Za-man zaman Amerika ve Avrupa'daki kültürel ve siyasal hayata müdahil olan bu kişiler, kendi zamanlarının entelektüel küre-selleşmesine faal olarak katkıda bulunmaktadır.⁸⁰

Bu anlatı, aynı zamanda, uzun bir köktencilik tarihinin ürü-nüdür. Bu köktencilik tarihi, kapitalizme direniş ve köleliğin kaldırılması için yürütülen mücadelelerle beslenmiştir.⁸¹ Bil-hassa 19. yüzyıl süresince bu direniş büyük oranda kapitaliz-me, köleliğe ve emperyalizme muhalefetin başlıca aracı olan uluslararası anarşizmle ivmelenmiştir. Ancak, Paul Gilroy, mü-cadelelerinin alternatif bir insan hakları şeceresinin temellerini attığı çok sayıda insani ve hayırsever akımlar tarafından sırtlan-mış olduğuna dikkat çekiyor. Bu ikinci anlatının içeriği, esas olarak sömürgeleştirme ve ayrımcılığa tabi tutulan halkların gayretleriyle bezenmiştir. O'gayreti sergileyen halklar, ırkçı hi-yerarşiden artık kurtulmaya gayret eden ve aydın sınıfı, ırk öz-nelerinin yaratılmasından doğan ontolojik boyutlara saldırarak

78 Brent Hayes Edwards, *The Practice of Diaspora. Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2003; Roderick Bush, *The End of White World Supremacy. Black Internationalism and the Problem of the Color Line*, Temple University Press, Philadelphia, 2009.

79 Paul Gilroy, *L'Atlantique noire, modernité et double conscience*, Amsterdam, Pa-ris, 2007 [1992].

80 Bkz. örneğin Bill Schwarz, *West Indian Intellectuals in Britain*, Manchester Uni-versity Press, Manchester, 2003.

81 Peter Linebaugh ve Marcus Redikker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Beacon Press, Boston, 2001; Claude McKay, *Banjo*, Harpers, New York, 1929; Robin D.G. Kelley, *Freedom Dreams. The Black Radical Imagination*, Beacon Press, New York, 2003.

ve tam anlamıyla sınıf mücadelesinin epistemolojisini kucaklayarak toplu bilincin biçimlerini geliştiren halklardır.⁸²

Zenci akıl kavramı, dolayısıyla, aynı çatının, aynı kümelenmenin farklı taraflarına göndermede bulunur. Dahası, bir uyumsuzluğa, çekişmeye atıfta bulunur. Çünkü tarihsel olarak, modernliğimizden ayrışması imkânsız bariz bir zenci çekişmesi mevcuttur. Bu kelime, hemen ilk bakışta hayvanla ilişkisi gözlemlendiğinde “insan” diye adlandırılmış olanı, hemen sonra içgüdüye olan ilişkisine bakıldığında, akli ilgilendiren bir şey söz konusudur. “Zenci akıl” deyişi, hayvanın dürtüsüyle insanın akli arasındaki ayrımı alakadar eden tartışmaların bütününe işaret eder – Zenci de böyle bir farklılığın imkânsızlığının yaşayan kanıtıdır. Çünkü, eğer herhangi bir Batılı metafiziksel geleneğe itibar edecek olursak Zenci, ya bize göre insan olmayan, ya da bizim gibi olmayan bir “insan”dır. Eğer insan kendini hayvansallığa karşıt konumlandırıyorsa, içinde belli bir muğlaklık barındırarak hayvan olma olasılığını muhafaza eden Zencinin durumu öyle değildir. Dünyamızda yabancı cisim olan Zenci, gizli yerlerinde bir yerlerde, içinde hayvan barındırır. O halde, *Zenci akıl* üzerine tartışmak, Zencinin tanımını yapmak için oluşturulan kurallar üzerindeki tartışmaların tümünü yeniden ele almak demektir. Yani Onun ne ile ayırt edileceği, sahip olduğu hayvan ruhunun nasıl tespit edilebileceği; hangi koşullar altında aklın (*ratio*) nüfuz ederek bu hayvansallığa (*animalitas*) hükmedebileceği konularını yeniden ele almaktır.

İkinci olarak, bu deyim hayvansallığı hesaplanabilir kılmak amacıyla ortaya sürülen teknolojilere (kanunlar, düzenlemeler, ritüeller) ve devreye sokulan tertibatlara göndermede bulunur. Hesaplama, hayvanı soy sop çerçevesi içine yerleştirme nihai amacı gütmektedir. Ama bu yerleştirme teşebbüsü ilkesel olarak çelişkilidir. Bir yandan, *var olanın* ederinin, basitçe (sahtekârlık) ölçülebilir ve hesaplanabilir olması istenir. Ancak, hiçbir değere sahip olmadığına göre neredeyse hiçbir ede-

82 Cedric J. Robinson, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2000.

ri yoktur. Bu da, öyle görünüyor ki temel bir değeri olmayan ya da olsa olsa ancak potansiyel olabilecek bir değere sahip bir şeydir. Diğer taraftan, böyle bir uygulama, hesaplanabilmesi olanaksız bir şeyi ölçmenin zorluğunu ortaya koymaktadır. Bu zorluk, hesaplanması gereken *bu şeyin*, düşüncenin kendisinin düşünemediği, ama sanki boşluktaymışçasına düşünmek istemeye gayret ettiği ontolojik şeylerin parçası olmasından ileri gelir. Son olarak, bu terim, ilke olarak, kayıt dışı ve hesaba katılmaya elverişsiz olmasından dolayı, bir anti-ekonominin parçası olarak, verecek hiçbir hesabı bulunmayan bir şeye atıfta bulunur. İspat edilecek bir şey yoktur çünkü hiçbir şeye dayanmaz. Dahası, hiçbir şekilde açıklamaya gerek yoktur, çünkü, aslına bakılırsa yasaya dayanmaz ve hiçbir hesap onun keskin ederini ya da değerini güvenilirlikle saptayamaz.

Görünümler, gerçeklik ve simülakrlar

Madem öyle, ırk dendiğinde “ırk” sözcüğü tam olarak ne manaya gelir? Bir öze sahip olmadığını söylemek kâfi değildir; sürekli bir iktidar davasının, onun içeriğini değiştiren, yerinden oynatan ve kaydıran bitmek bilmeyen uygulamaların tesiri, profili, kesiti olmaktan başka bir şey olmadığını söylemek de kâfi değildir; ya da hatta iç organlara sahip olmadığından bağırsakları da bulunmayan, sadece onu böyle yapan pratiklerden ibaret olduğunu da söylemek yetersizdir.⁸³ Aynı şekilde, bunun mikro belirlemeler karmaşası olduğunu, başkalarının bakışının içselleştirilmiş tesiri ve itiraf edilemez oldukları kadar tatmin edilememiş olan inanç ve arzuların tezahürü olduğunu söylemek de yetmez.⁸⁴ Bir taraftan, ırk ve ırkçılık bilinçaltının temel süreçlerinin parçalarıdır. Bu açıdan, insani arzuların çıkmazlarıyla –hevesler, hislenmeler, tutkular, korkular– bezenmişlerdir. Irk ve ırkçılık, her şeyden önce gerçekleşmemiş bir ilk arzunun ya da sebeplerinin ırkçılık mağdurunda görülen-

83 Bkz. Michel Foucault'nun devlet hakkında söyledikleri, *La Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Gallimard, Paris, 2004, s. 79.

84 Frantz Fanon, *Peau noire...*

lerle hiçbir şekilde ilgisi olmayan bir travmanın anısını simgeler. Diğer taraftan, ırk yalnızca gözle görünen bir etkiden kaynaklanmamaktadır. Yalnızca bir algılar alemine açılmaz. Aynı zamanda bir iktidarı oturtma ve kabullenme biçimidir. Özellikle gerçeğin aynası ve içgüdüsel bir güçtür. Duygulanma, içgüdü ve *spekulum* olarak çalışabilmesi için, ırk kendini bir görüntü, şekil, yüzey, biçim ve özellikle sanal bir yapı haline sokmalıdır. İşte tam da bu sanal yapıya bürünerek, hissedilebilir olana katılmak suretiyle ve orada aniden kendini gösterip somut olanın, hissedilebilir olanın, hatta sonlu olanın yarattığı kısıtlamalardan kendini kurtarır. Gücü, başarısız bir *ben*'i umutsuzca ayakta tutma çabasıyla durmaksızın şizofrenik nesneler üretebilme, dünyayı ikamelerle, gösterilecek ve kırılacak varlıklarla doldurma ve yeniden doldurma becerisinden kaynaklanmaktadır.

Öte yandan, ırkın ya da ırkçılığın özü her zaman bir suret, bir ikame, bir muadil, bir maske, bir simülakr ortaya çıkarmakta ya da oluşturmakta yatar. Sahici bir insan yüzü görünmeye görsün, ırkçılığın görevi onu arka plana atmak ya da bir örtünün arkasına saklamaktır. Bu yüzün yerine, hayal gücünün derinliklerinden yüzün bir hayaleti, bir simülakrı, hatta bir insan yüzünün ve bedeninin yerini alan bir karaltı derinlerden yüze taşınır. Böylece, ırkçılık öncelikle aslında başka bir şey olanı bir başka gerçeklikle ikame etmek haline gelmiştir. Irkçılık, gerçeği saptırma gücü ve duyguları saptama aracı olmanın yanında, aynı zamanda ruhi rahatsızlık türü olmakla, baskı altına alınan aniden yüzeye çıkarmaya yarayan bir araçtır. Irkçıya göre, bir Zenciyi görmek, onun orada olmadığını; var olmadığını; bir ilişki yokluğunun patolojik olarak tespit edilmesinden başka bir şey olmadığını görmemektir. Dolayısıyla ırkı, bir varlığın berisinde ve ötesinde bir şey olarak kabul etmemiz gerekir. Irk hayal gücünün bir eylemi, bilinçaltının gölgeli ve karanlık kısımlarıyla karşılaşılacak yerdir.

Yukarıda ırkçılık bir gerçeklik ve hakikat –görünür olanın hakikati– mekânı olduğu vurgulandı. Ama ırkçılık, aynı zamanda da bir yırtılma, galeyan ve kan dökülme mekânıdır. Bir ırkla bağdaştırılan bireyin gerçeği, hem kendisini damgalayan

görünümlerin dışında hem de aynı zamanda o görünümlerin içindedir. Görünümlerin arkasına gizlenmiş, algılanılanın altında bir yerlerde saklanmıştır. Fakat aynı zamanda damgalama eylemini de içerir – bu yolla bazı alt-yaşam biçimleri üretilmiş ve kurumlaşmış, ona karşı umarsızlık ve onu terk etmek haklı görülmüş, Ötekiindeki insan kısmı ırzına geçilmiş, örtülmüş veya görünmez kılınmış ve bazı tecrit, hatta katletme biçimleri kabul edilebilir kılınmıştır. Irkçılıktan ve ırkçılığın devlet ve iktidar mekanizmalarına dahil olmasından bahsederken, Foucault da, “belli bir zamanda, belli sınırlarda, ve belli koşullarda ırkçılığa bulaşmadan işleyebilen” çağdaş bir devlet işleyişi yoktur demiyor muydu? Foucault, ırk ve ırkçılığın, “düzen toplumunda katlin kabul edilebilirlik koşulu” olduğunu belirtiyordu. Ve şu sonuca varmıştı: “Devlet biyoiktidar biçiminde çalıştığı zaman devletin öldürücü işlevi ancak ve ancak ırkçılıkla yerine getirilebilir.”⁸⁵

Kendisine bir ırk atfedilmiş kişi edilgen değildir. Bir karaltıda hapsedilmiş olarak, özünden ayrı bırakılmıştır. Fanon’a göre, varlığındaki talihsizliklerin nedenlerinden biri, bu farklılığı gerçek varlığıymış gibi yaşamak, olduğu şeyden nefret etmek ve olmadığı şeyi olmaya çabalamaktır. Irk eleştirisi, bu açıdan, basit bir ayırma eleştirisinden fazlasıdır. *Irak sahnesi* ise, sistematik damgalama alanıdır. Buna karşılık, özellikle ezilen tarafından ırka yapılan çağrı, hatta feryat, esas itibarıyla karanlık, kasvetli ve çelişkili bir arzunun simgesi, topluluk olmak arzusunun simgesidir.⁸⁶ Bu arzu karanlık, kasvetli ve çelişkili bir arzudur, zira hem melankoli ve yas tutmanın, hem de yok oluşun acısıyla sonsuza kadar arkaik bir şu olarak kalacak olmanın nostaljisini kendinde barındırır. Bu arzu, soyun tükenmesi olasılığına bağlı olarak, hem endişe ve kaygı, hem de projedir. Aynı zamanda acının ve onun adına isyan eden yasın dilidir. Ürkütücü bir anının etrafına eklemlenir ve o dönemeç-

85 Michel Foucault, “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France, 1976*, Seuil/Gallimard, Paris, 1997, s. 227-228 [Toplumu savunmak gerekir, çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2002].

86 Éric Vogel, *Race et communauté*, Vrin, Paris, 2007.

te yaratılır – kaybın değilse eğer, hiç değilse tecavüze uğramış ve kirletilmiş, ama ne pahasına olursa olsun kurtarılması ve ıslah edilmesi gereken bir beden, bir sesin, bir yüzün, bir ismin anısıdır.⁸⁷

Böylelikle, kölecilik gerçeğiyle yüz yüze gelmiş Zenciler için bu yıkım öncelikle şecere ile ilgilidir. ABD’de siyah köle bütün akrabalıklardan hukuki olarak mahrum bırakılmıştır. Bu sebeple o bir “akrabasızdır”. Akrabasızlık (*kinlessness*) hali ona yasayla ve zorla dayatılmıştır. Yasal akrabalık düzeninden dışlanma, bir yandan da miras alınan bir durumdur. Doğum ve zürriyet, böyle hiçbir toplumsal bağa sahip olma hakkını vermez.⁸⁸ Bu koşullar altında ırka çağrıda bulunmak ya da bir ırk topluluğu oluşturmaya girişmek, öncelikle bir bağ kurmak ve uzun bir boyun eğdirme ve biyopolitik kırılma geçmişi-ne karşı dik durmayı sağlayacak bir alan yaratmaktır. Örneğin Aimé Césaire’de ya da Zencilik Akımı⁸⁹ şairlerinde “zenci ırkının” yüceltilmesinin işlevi, anlamsızlığa mahkûm edilmiş olanı mutlak zilliyetten kurtarmak olan dev bir çılgıktır.⁹⁰ Bu çılgılık –büyü yapma, duyurma, itiraz etme–, kölelerin ve sömürülenlerin esirlikten çıkma, *vücuda bürünme*; özgür ve egemen topluluk olarak tercihan kendi işi ve eserleriyle kendini üretme; ya da kendini dünyadaki kökeni, gerçekliği ve kaderi olarak kabul etme isteğini ifade etmesidir.⁹¹

87 Bu konular için okuma, John Ernest, *op. cit.* (özellikle Bölüm 1’den 4’e kadar).

88 Frederick Douglass, *My Bondage and My Freedom in Autobiographies*, Library of America, New York, 1994 [1855], s. 149’da yazdıklarını gayet iyi açıklar bu nokta [Özgürlük yolu: Amerikalı köle Frederick Douglass’ın yaşam öyküsü, çev. Hülya Seçmez Gülçiçek, Arion Yayınevi 2017]. Ayrıca bkz. Hortense J. Spillers, “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book”, *Black, White, and in Color: Essays on American Literature and Culture*, University of Chicago Press, Chicago, 2003 ve Nancy Bentley’in, “The Fourth Dimension: Kinlessness and African American Narrative”, *Critical Inquiry*, cilt 35, sayı 2, 2009 göndermesinde vardığı sentez.

89 Zencilik Akımı, Birleşik Devletler’deki Harlem Renaissance’dan etkilenerek Fransızca konuşan siyah yazarlar arasında başlayan edebi akım – ç.n.

90 Aimé Césaire, *Cahier d’un retour au pays natal*, Présence africaine, Paris, 2008 [1939].

91 Özellikle bkz. Marcus Garvey, *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey. Or Africa for the Africans*, Majority Press, Dover, Mass., 1986 [1923-1925].

Dolayısıyla ırk çağrısı bir yıkım hissinden, topluluğun bölündüğü ve soyunun tükenme tehdidiyle karşı karşıya kaldığı ve her ne pahasına olursa olsun zaman, mekân ve yerinden edilmenin ötesine geçen bir devamlılık çizgisi inşa ederek, topluluğu yeniden kurmak gerektiği hissiyatından doğar.⁹² Bu açıdan, ırka çağrı (ırkla damgalanmaktan farklı olarak), kurban edilmiş, gömülmüş ve onu canlı bir beden yapan kan ve toprak bağlarından, kurumlardan, ayin ve simgelerden yoksun bırakılmış cesedi yeniden hayata döndürme şeklidir. Özellikle 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başı boyunca zenci söyleminde ırka çağrının aldığı anlam budur. Kimi zaman, bu çağrı başlangıçtaki saflık arayışına ya da, örneğin Marcus Garvey'de olduğu gibi, mutlak bir farklılaşma arzusuna denk gelir. Kimi zaman da, daha ziyade kurban ve feda ilkesinden kaçış iradesine tekabül eder. Diğer durumlarda ise, yok olma tehdidinden korunma isteğine bir cevap niteliği –hayatta kalma ve korunma içgüdüsü– taşır. Bu durumda, korunmayı sağlayacak şekilde kendini izole edebileceği başka bir yer hayal etmek ve yaratmak amaçlanır. Korunmak, duyarlı olmanın ve duyguların, algının ve sözün kartlarının yeniden dağıtımını gerektirir. Ancak durum hangisi olursa olsun, ırk topluluğu bir yıkım üzerine inşa edilmiş bir topluluktur, bir akrabasızlar topluluğudur. Jean-Luc Nancy genel olarak topluluğa değinirken, ölümle ortaya çıkması sebebiyle topluluğu ölümden ayrılmaz olarak tanımlar.⁹³ Irk topluluğu da bu anlamda bir “yıkım topluluğudur”.

Son olarak ırk, farkın ve *fazlalığın* üretimi için kullanılan hammaddelerden biri, yani gönül rahatlığıyla harcanacak veya israf edilecek bir yaşam türüdür. Irkın aslında var olmamasının ve bunun insanlardaki olağanüstü genetik homojenlik dışında da nedenleri olmasının bir önemi yoktur. Irk, sakatlayıcı etkilerini üretmeye devam eder çünkü toplumda bölünmelerin gerçekleştirilmesinin, savaş yanlısı ilişkilerin tesis edilme-

92 Bu içerik 19. yüzyılın en önemli metinlerinin büyük kısmında yer alır. Bkz. özellikle Edward W. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*, Black Classic Press, Baltimore, 1994 [1888].

93 Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris, 1986, s. 39.

sinin, kolonyal ilişkilerin düzenlenmesinin, yaşam ve varlıkları bir sınır koşulu göstergesi olarak görülen ve aidiyetleri geçerli sınıflandırmalara göre fazlalık sayıldığından reddedilen insanların dağıtılıp hapsedilmesinin temelinde her zaman o yatar. Dolayısıyla araçsallaştırma olarak ırk, hem fazlalığın ne olduğunun adının konmasını hem de bu fazlalığın talan edilmesini özendiren ve sınırsızca harcanmasını sağlayan şeydir. Irk, damgalanmaya, ahlâki olarak dışlanmaya, ve muhtemelen alıkonmaya ya da sınır dışı edilmeye çalışılanın bütünden soyutlanmasını mümkün kılandır. Irk, insanları şeylere dönüştürme aracıdır. Bu dönüştürme temelinde de, hiçbir açıklama yapmaya gereksinim duymaksızın insanlara ve kaderlerine böylece hükmedilebilir. Böylece ırkın işleyişini bir kurban kesimiyle, yani yanıtlama zorunluluğu bulunmayan bir eylemle karşılaştırabiliriz. – Modern çağda hedeflerini dışsallığın sembelleri olarak var ederek ırk ilkesini yöneten işte tam da budur, anlamsız kalan bu adrestir.

Etrafını çevirme mantığı

Irk, tarihsel olarak, daima toplulukları bölmenin ve onlara düzen vermenin, bir hiyerarşiye uygun olarak hiyerarşideki yerlerini sabitlemenin, hiyerarşi içinde dağıtılmalarının ve az ya da çok sızdırmaz alanlar içinde serpiştirilmelerinin az çok kural-lara bağlanmış bir şekli olmuştur. Bu, *etrafını çevirme mantığı*-dır. Irk ayırımına dayanan rejimlerde durum buydu. Güvenlik çağında ise, ırkın “din” ya da “kültür” şeklinde dışavurumunun pek bir önemi yoktur. Irk, insan toplumlarının farklı ve az çok rastlantısal risk taşıyanlar şeklinde teşhis edilmesini ve tanımlanmasını sağlayan şeydir.

Bu bağlamda, ırklaştırma süreçleri bu insan toplumlarını damgalamayı, hareket edebilecekleri sınırları mümkün olduğunca kesin şekilde çizmeyi, gelebilecekleri konumları mümkün merteye kesin bir şekilde belirlemeyi, kısacası, tehditleri bertaraf ve genel güvenliyiye temin etmeyi sağlayacak şekilde hareketleri sınırlandırmayı hedefler. Söz konusu olan, insan

gruplarını ayırştırmak, genelleştirilmiş bir risk, rastlantı ve olasılık hesabında onları aynı zamanda “tür”, “dizi” ve “vaka” olarak tasnif ederek, hareketlerinden doğabilecek tehlikeleri önlemek, ve mümkünse bu tehlikelileri sıklıkla tutuklama, hapis ya da tehcir yoluyla önceden etkisiz kılmaktır. Bu açıdan ırk, tür aracılığıyla biyolojik kökleşme ilkesine dayanan bir güvenlik aygıtı gibi tanımlanabilecek bir mekanizma olarak çalışır. Hükümetin hem ideolojisi hem de teknolojisidir.

Plantasyon rejiminde, apartheid zamanında ve kolonyal dönemde durum böyleydi. Her üç durumda da ırkın oynadığı rol, canlılara onları büyük insan türleri tablosundaki şu ya da bu kutucuğa yerleştirecek özellikler yüklemektir. Fakat ırk, aynı zamanda bir *biyo-ekonomi* niteliği de taşıyordu. Kitleler, sınıflar ve halklar, yani doğa tarihinin, biyolojinin ve ekonomi politigin üç mirası ırkta buluşuyordu. Emek ve üretim, yaşamın ve toplumların kendine özgü sorunlarından, hareketlerin ve yer değiştirmelerin bir düzene sokulmasından, kısacası dolaşım ve müsadere süreçlerinden ayrılmazdı. Buna ek olarak dolaşım ve müsadere süreçleri de merkezî bir boyuta sahipti ve güvenlik teknolojileriyle insanların ötekileştirilmiş yasal-hukuki sistemlere tabi tutulması sağlanıyordu.

Bunun dışında, ırkçılık ve öteki olanlara duyulan fobi ortak bir paydada buluşurlar. Irkçı mantık ciddi boyutta alçaklık ve aptallık gerektirir. Georges Bataille’in belirtmiş olduğu gibi, bu mantık, aynı zamanda bir tür alçaklık içerir, – “dış bir simgeye kendi korkularından, vicdan azabından ve başkalarına nefretle beraber yaşadığımız koşullara özgü bir dehşetin ağırlığını yükleme ihtiyacından başka bir anlam taşımayan bir değer atfedilen” insanın alçaklığı. İnsanlar, diye devam eder Bataille, “öyle görünüyor ki, kendilerinden nefret edilebileceği ölçüde nefret ederler”.⁹⁴ Irkçı mantığın bir sınıfın yıkıma uğratılmasına dair bir belirti olduğunu ya da “toplumsal mesele”nin son aşamasının sınıf mücadelesi olduğunu düşünmek yanlıştır. Elbette ırk ve ırkçılık toplumların ekonomik yapısına dayanan tezatlarla

94 Georges Bataille, *Œuvres complètes. XII, Articles 2. 1950-1961*, Gallimard, Paris, 1988, s. 98.

bağlantılıdır. Ama bu yapının dönüşüme uğramasının kaçınılmaz olarak ırkçılığın sonunu getireceği doğru değildir. Modern çağın büyük bir bölümünde ırk ve sınıf birbirlerini oluşturan ilişkileri devam ettirmişlerdir. Plantasyon düzeni ve koloni bu bakımdan mükemmel ırk ve ırkçılık fabrikalarıydılar. Bilhassa “gariban Beyaz”, onu Zenciden ayıran farklılıklarını besleyerek ve işleyerek insan olduğu hissine erişiyordu. Irkçı özne, kendisini başkalarıyla aynı kılan şeyde değil kendisini onlardan ayıran şeyde kendisindeki insanlığı görür. Irk mantığı, modern dünyada toplumsal ve ekonomik yapının ötesine geçer, bu yapılarıdaki hareketlere müdahale eder ve durmaksızın dönüşür.

Bu durumda Zenci, köle olmasıyla modernliğimizin en rahatsız edici simgelerindendir ve bu modernliğin gölgeli, gizemli ve skandal dolu kısmını oluşturur. İsmi aşağılanmış, altsoyları ve nesli karalanmış, yüzü tanınmaz hale sokulmuş ve emeği gasp edilmiş insani kişi olarak zenci, sakat bırakılmış, derin bir ötekileştirmeye dağlanmış bir insanlığa tanıklık etmemizi sağlar. Ancak, varlığının mahkûm olduğu lanetle ve her şeye rağmen taşıyıcısı olduğu ve köleleştirme düzeneklerinin asla tamamıyla yok edemediği radikal ayaklanma olasılığıyla, aynı zamanda ırk ve sermayenin çifte şiddetiyle oluşmuş sayısız yarı-dünyaların kesişim noktasında bir çeşit toprak bereketini de temsil eder. Tarihin gübresi ve boyun eğdirilmiş özneler olarak kölelerin kaleme aldığı dünya, bu karanlık çelişkiyi yansıtır. Sefalet içinde çalışan köleler, modernliğimizin ateşini ilk yakanlar olmuşlardı. Eğer baştan sona modernliği tedirgin eden bir şey varsa, o da bu müstesna bir olayın gerçekleşme olasılığından, “kölelerin isyanı”ndan başkası değildir. Bu isyan, esirlerin azadını getirmekle kalmayacak, aynı zamanda mülkiyet ve çalışma sistemlerinin kökten bir dönüşümünü, en azından bunların yeniden dağılımını sağlayacak ve yaşamın yenden üretiminin temellerini de atacaktır.

Düş Kuyusu

“Afrika” ve “Zenci”, karşılıklı bir nedensellik ilişkisi bu iki kavramı birbirine bağlar. Birinden söz etmek, aslında diğerini zikretmek demektir. Biri diğerinin değerini yerine yerleştirir. Daha önce de belirtildiği gibi, bütün Afrikalılar Zenci değildir. Ancak eğer Afrika’nın bir bedeni varsa ve eğer Afrika bir beden, bir *o* ise, bunu ona veren Zencidir ve dünyada nerede olduğunun bir önemi yoktur. Ve eğer Zenci bir lakapsa, eğer *şu* ise, bu Afrika yüzündendir. *O* ve *şu*, ikisi de en saf, en radikal farka ve ayrımcılık ilkesine gönderme yapar. İkisi de birbirlerine karışır ve biri diğerini, hem gölge hem madde olarak yapışkan ağırlığıyla ezer. Her ikisi de ırklı özneler üretmiş olan uzun bir tarihsel sürecin ürünüdür. Bu bölüme ağırlığını koyacak olan budur. Afrika ve Zencinin, nasıl içine sindirilmesi imkânsız olan bir ötekiliğin simgesi, apartılmış anlam, neşeli histeri haline geldiklerini bu bölümde inceleyeceğiz.

Ertelenmiş bir insanlık

Peki, “Zenci”den ne anlamak gerekir? Genel kabule göre Iber kökenli bu sözcüğe Fransızca metinlerde ilk kez 16. yüzyıl başlarında rastlanmıştır. Ancak yaygın kullanımı köle ticaretinin

doruk noktası olan 18. yüzyıldan itibaren kalıcı hale gelmiştir.¹ Bu deyim, fenomenolojik açıdan ilk bakışta herhangi bir anlamlı gerçekliğe işaret etmez. Bu bir madendir, daha doğrusu Batı'nın (ve dünyanın diğer bölgelerinin) ördüğü bir saçmalık ve fantazma örtüsüdür ve 15. ve 16. yüzyıllarda doğmakta olan kapitalizmin ağına düşmeden çok önce Afrika kökenli insanların üzerini bununla örtmüştür. Ortadan kaldırılması zor ve garip şekillere sahip bir insani varlık olan, gökyüzünün ateşiyile kavrulmuş, Tanrı vergisi aşırı taşkınlıkla, neşenin esir aldığı ve zekânın yüz üstü bıraktığı Zenci, her şeyden önce bir vücut—devasa ve muhteşem—, bir uzuv, organlar, bir renk, bir koku, ten ve et, duyuların o güne kadar görülmemiş bir toplamıdır.² Eğer Zenci hareketse, hareket kuşların çırpıntısı, hayvanın toynak sesleri gibi ancak kasılma, sürünme ve spazm olabilir (Hegel, *Tarihte Akıl*). Ve eğer güçse, bu güç yalnızca bedenin aşırı, kasılmalı ve çırpınmalı, akla karşı koyan ham gücünden ibarettir; özünde iğrenme, korku ve dehşet uyandırmak olan, aynı anda hem dalga, hem öfke ve hem de asabiyettir.

Fanon'un betimlediği Zenci ve küçük beyaz oğlan arasında geçen sahne de böyledir: "Zenci bir hayvandır, zenci kötüdür, zenci hırçındır, zenci çirkindir; şuraya bak, bir zenci, hava soğuk, zenci titriyor, zenci üşüdüğü için titriyor, küçük çocuk zenciden korktuğu için titriyor, zenci soğuktan titriyor, küçük güzel çocuk zencinin öfkeden titrediğini zannederek titriyor, küçük çocuk annesinin kollarına atlıyor: anne, zenci beni yiyecek."³ Pek çok araştırmaya konu olmuş bir yayma süreciyle, ama özellikle de telkinle, bu muazzam saçmalıklar, yalanlar ve hayaller tabakası, işlevi o zamandan beri Zencilerin varlığı, ya-

1 Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, cilt 10, H. Champion, Paris, 1902; *Dictionnaire de Trévoux*, édition de 1728; Simone Delesalle ve Lucette Valensi, "Le mot "nègre" dans les dictionnaires de l'Ancien Régime. Histoire et lexicographie", *Langue française*, sayı 15, Eylül 1972.

2 Bkz. Plin L'Ancien'in, *Histoire naturelle*, cilt 6-2, Les Belles Lettres, Paris, 1980'e düştüğü notlar; Al-Mas'udi, *Les Prairies d'or*, cilt 1, Imprimerie impériale, Paris, 1861 [*Murûc ez-zeheb: (altın bozkırlar)*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, 2011].

3 Frantz Fanon, *Peau noire...*, s. 156.

şamı, işi ve dilinin yerini almak olan bir tür kılıf haline gelmiştir. İlkın yalnızca dış bir örtü olan bu kılıf, tabakalaşmış, nasırlaşmış ve zamanla *taşlaşmış bir kabuk* –ikinci bir ontoloji– ve bir şankr –kurbanını kemiren, parçalayan ve yok eden canlı bir yara– halini almıştır. Örneğin Frantz Fanon, *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*’de bu yarayı ve iyileşmesinin koşullarını ele almıştır. James Baldwin ise bu yarayı bir zehre benzeterek, hem onu üreten ve damıtan kişide hem de sistematik olarak zerk edilen kişide ne gibi bir etki yarattığını insanın kendisine sormasının uygun olacağını belirtir.

19. yüzyıldan itibaren bu kabuk ve bu şankr, kimi zaman bir süs motifi, kimi zaman bir suret ve daha korkuncu bir *karkas* –parçalandıktan veya eti sıyırıldıktan sonra bedenden geriye kalan– gibi davranarak, neredeyse kendi başına hareket eden bir varlığa bürünür. Sırf tarihsel açıdan bakıldığında, “Zenci” kelimesi öncelikle bir fantazmagoriye göndermede bulunur. Bu fantazmagorinin incelenmesinin yararı sadece onu yaratanlar hakkında bize ne söylediğinde değil, ayrıca kadim gerçeklikteki sorunsallık konusunda, imgelerin konumu ve imgelerin gerçeklikle –imgelerin gerçekliği ve gerçekliğin imgeleri– alışverişi konusunda, renklerin simgesine dair bize ne söylediğindedir. Afrika kökenli insanların “Zenci”ye, yani toplumsal köken bedenlerine ve ırk öznelere dönüşüm süreçleri de pek çok açıdan üçlü bir kemikleşme, zehirlenme ve taşlaşma mantığını izler. Zenci yalnızca zehirlenmiş ve kömürleşmiş öznenin prototipi değildir. Hayatı küle dönmüş enkazdan ibaret olandır.

“Zenci” sözcüğü, ilaveten, Afrikalı insanların ondan *metal* elde edilen canlı *maden cevherine* dönüştürüldüğü işlemde ortaya çıkan ürüne verilen isimdir. “Zenci”nin, derin bir başkalaşıma ve ekonomiye ilişkin çifte boyutu budur. Eğer kölelik döneminde Afrika bu madenin çıkarıldığı ayrıcalıklı yerse, buna karşılık Yeni Dünya’daki plantasyonlar ergitildiği yer, Avrupa ise paraya dönüştürüldüğü yerdir.⁴ Bu *cevher-insandan maden-insana* ve *maden-insandan para-insana* geçiş, erken ka-

4 Ian Baucom, *Specters of the Atlantic. Finance Capital, Slavery and the Philosophy of History*, Duke University Press, Durham, 2005.

pitalizmi şekillendiren bir boyuttur. Maden çıkarma, öncelikle, tekil bireylerin doğdukları kökenlerinden koparılmaları veya ayrılmalardır. Daha sonra, metalin kesip çıkarılması veya ayrıştırılmasıdır; şekil verme işleminin yapılabilmesi için gerekli koşuldur (aksi takdirde maden çıkarma işlemi amacına hiçbir şekilde ulaşmış sayılmaz). Köleyi hadde makinesinden geçirerek ve en yüksek verimi alacak şekilde presleyerek, bir insani varlığı bir nesneye dönüştürmekle kalınmaz. Ona sadece silinmez bir damga vurulmaz. Bu şekilde Zenci üretilir. Yani, bu kitap boyunca bizi meşgul edecek vaka olarak ırk öznesi, ya da kendisinden belirli bir mesafede tutulabilecek, artık yarar sağlamayacağı zaman ondan kurtulunabilecek figür üretilir.

Atama, içselleştirme ve ters yüz etme

Önce özellikle Avrupa'daki avangart akımlarda, daha sonra Afrika kökenli şairlerde yeniden kullanılmaya başlanan “zenci” terimi, 20. yüzyıl başında kökten bir ters yüz oluşun nesnesi haline geldi. Pek çok etken bu ters yüz oluşa katkıda bulundu. Batı'nın yüzyıl dönümünde içine düştüğü farkındalık krizi, Afrika'nın insanlık tarihine katkılarının yeniden değerlendirilmesini beraberinde getirdi. Kolonyal propaganda, maceraperest askerlerin dürtüsüyle, yamyamlık pratikleri varsayımını ve yerlileri birbirine hep düşman ettiğine inanılan kadim nefretleri işlemişse de, öte yandan, Afrika'yı farklılıklar toprağı, gizemler hazinesi, arınma ve büyüldinsel mükemmel bir cennet olarak gösteren güzellmeler, özellikle avangart söylemlerde, 1920'lerden itibaren belirginleşti.⁵ Örneğin Picasso, Afrika maskelerinin “insanların kendi aralarında ve onların etrafını çevirmiş bilinmeyen, düşman güçlerle arabuluculuk yapmalarına yarayan, onlara renk ve şekil vererek böylece korkularının üstesinden gelmeye çalıştıkları, kutsal ve sihirli bir niyetle meydana getirdikleri nesneler” olduğunu söyler. Picasso'ya gö-

5 Bkz. Georges Hardy, *L'Art nègre. L'art animiste des Noirs d'Afrique*, Laurens, Paris, 1927.

re üretilen nesne ve maddi olmayan şekillerin bu alışverişinde, resim sanatının anlamı yatıyordu. “Bu estetik bir süreç değildir; bu bizimle bize düşman evren arasına giren bir tür sihir, arzularımıza olduğu kadar korkularımıza şekil veren gücü zapt etme biçimidir”, sonucuna varıyordu.⁶

Daha kesin biçimde, 20. yüzyılın ilk yarısında, egzotik diye adlandırılan kültürlerle duyulan artan ilgi, siyaset ve bilimde materyalizmle ve felsefede pozitivizmle damgalanan bir ortamda gerçekleşti. Kısmen savaşların, en çok da Friedrich Nietzsche ya da Marquis de Sade gibi isimlerin çoktandır ilan ettiği Tanrı’nın ölümünün gerçekliğinden duyulan korku ve endişenin dönemidir bu. Afrika sanatı –ve bir dereceye kadar caz– bu bağlamda, sayesinde uyumakta olan güçlerin uyandırılabilceği, mitlerin ve ritüellerin tekrardan keşfedilebileceği, geleceğin saptırılıp mayınlanacağı ve zamanın nihayet geri döndürülebileceği, köklere muhtemel parlak bir dönüş olarak kendini gösteriyor. Bir gizemler hazinesi olarak Afrika figürü, mutlu ve vahşi, ne bir köstek ne de suçluluk nedeni olmaksızın, kötülük şuuru bulunmayan bir canlılığa, Batı’nın ta derinden gelen talebini –savaş sonrası Avrupa’sının içini kemiren talebi– ifade etmektedir.

Afrika’nın geleceğin insanlığına katkısı üzerine yapılan bu yeni değerlendirme, antikolonyal estetik ve siyasal eleştirinin yenilenmesi üzerine oturmuştur. Bu eleştiri, esas olarak gerçeküstücü hareketin ve ilkelcilik savunucularının ürünüdür. André Breton, 1920’lerden itibaren gerçeküstücülüğün “renkli insanlarla” bir bağının olduğunu ve ilkel diye adlandırılan düşünceyle gerçeküstücü düşünce arasında yakınlıklar olduğunu belirtti. Breton’a göre her ikisi de bilincin hâkimiyetini bertaraf etmeyi hedeflemekteydi.⁷ Söz konusu olan, nehirlerinin kayıp kaynaklarına giderek, ebediyet vaatlerinde bulunup çürüme ve ölümden başka şey getirmeyen bir tarihten çıkmaktır. Bu açıdan bakıldığında “zenci modeli”, yeni bir ya-

6 William Rubin, *Le Primitivisme dans l’art du XXe siècle. Les artistes modernes devant l’art tribal*, Flammarion, Paris, 1992.

7 André Breton, *Entretiens, 1913-1952*, Gallimard, Paris, 1973 [1952], s. 237.

zım türüne kapı açar.⁸ Aynı zamanda amaç, dilin vahşi niteliğini yeniden keşfetmek ve sözcüğü, dilin bütünlüğünü ancak ve ancak lehçenin şekil verilebilirliği sayesinde kurarak diriltmektir.⁹

İkinci Dünya Savaşı sonrası gerçeküstücülerin Troçkist ve özgürlükçü militanlarla kurdukları ilişkiler, antikolonyalist militanlarla bağlarını sıkılaştırmalarını sağladı.¹⁰ Anarşizm ve avangardizme bulanmış bu estetik eleştirinin muğlak bir yanı da vardı. Bir taraftan, “Afrika ruhu” ve “siyah insan”a atfedilen öze yönelik, o dönemin moda görüşlerine sıkı sıkıya bağlıydı. Bu spekülatif düşünceler, 19. yüzyılın ikinci yarısında egemen olan tarih felsefesinden ve Batı etnolojisinden doğrudan alınmış bir mirastı. Bu düşünceler, iki çeşit insan toplumu bulunabileceği fikri üzerine oturmuştu: “vahşi zihniyet” tarafından yönetilen ilkel toplumlar ve akıl ile yönetilen ve diğer şeylerin yanında, yazının getirdiği güçle donanmış medeni toplumlar. Vahşi diye adlandırılan zihniyet, akılcı tartışmalara uygun olmasa gerekti. Bu zihniyet mantıksal değil, “mantık-öncesi” olabilirdi. Bizim aksimize, vahşi insan, kendi uydurduğu, deneyime kapalı ve bizim düşünce şekillerimize erişemez bir evrende yaşıyor olmalıydı.¹¹ Tarihsel bir yaşam inşa etme irade ve becerisine sahip tek ırk, beyaz ırk olabilirdi. Siyah ırksa kendine özgü ne yaşama ne iradeye ne de enerjiye sahip olabilirdi. Nicedir süregelen nefretle ve bitmek bilmez iç mücadelelerle bitap düşmüş siyah ırk, kendi etrafında dönmekten başka bir şey yapamazdı. Üstün bir ırkın ellerinde yoğrulmayı bekleyen hareket-

8 Jean-Claude Blachère, *Le Modèle nègre. Aspects littéraires du mythe primitiviste au XXe siècle chez Apollinaire, Cendrars et Tzara*, Nouvelles Éditions Africaines, Dakar, 1981.

9 Bkz. örneğin, Filippo Tommaso Marinetti, *Mafarka le futuriste. Roman africain*, E. Sansot, Paris, 1909; Clément Pansaers, *Le Pan Pan au Cul du Nu Nègre*, Éditions Alde, coll. “A.I.O.”, Brüksel, 1920.

10 Bkz. Carole Reynaud-Paligot, *Parcours politiques des surréalistes, 1919-1969*, CNRS Éditions, Paris, 1995.

11 Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Félix Alcan, Paris, 1910. Aynı yazardan bkz. *La Mentalité primitive*, PUF, Paris, 1922 ve *L'Âme primitive*, PUF, Paris, 1928 [İlkel insanda ruh anlayışı, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, 2006].

siz bir kütleden başka bir şey olamazdı.¹²

Eğer çağdaş dünyanın zenci siyasetinde bir bilinçaltı varsa, bunu bu yanlış bilgi ve halkların 19. yüzyıldan miras kalan ilkel psikolojisinde ve heyecanlarında aramak gerekir. İşte burada, bitkin Afrika'yı yeryüzünün diğer halklarının çoktan içinden çıkmış olduğu bir çocukluk çağında buluyoruz. Bir tür bilinç körlüğüne çarpılmış, gizemli ve harika olandan tarihi ayırt etmeyi beceremeyen, isimsizin kara gecesinde umarsızlığında kendini tüketen, doğal ve tarih öncesi figür olarak "Zenci" yine burada karşımıza çıkar.

Öte yandan, kolonyalizmin bu güzellemesi, "üstün halklar"ın varlığı üzerine kurulu mitte, dolayısıyla tür bozukluğuna ya da ıslah olma ihtimaline karşı tehdit veya saplantı ile bağlarını tamamen koparmamıştır. Söz konusu güzelleme, "kara kan"ın hayal gücünün ve sanatsal dehanın uyanışında merkezi rol oynayacak olduğu görüşüyle arasına yeterince mesafe koymamıştır. Birçok bakımdan, medeniyetlerdeki tükeniş veya hatta vahşilerin gücü ile medeni insanların kansızlığı arasındaki zıtlık teması, 1890 ile 1945 arasındaki sanatsal kavramlara yayılmıştır. Doğuştan gelen nitelikler her ırkın kanında yazılı olmalıydı. Zenci ırkının kanına düşse düşse içgüdü, akıl dışı davranışlar, ilkel şehvet düşebilirdi. Evrensel bir imgelem gücü "melanin ilkesi"ne¹³ bağlı olmalıydı ve işte bu, sanatların fişkırdığı kaynağın Zencilerin kanında saklı olmasının sebebini açıklayabilirdi.¹⁴ Özellikle Gobineau, zenci ırkında kuvvetli bir ateşlilik, "alevler, kıvılcımlar, dürtü, düşünme yeteneksizliği" barındığını düşünüyordu. Şehvet yansıması, tahayyül ve "maddeye duyulan bütün arzular" Zenciyi, "diğer insani familyalarca hiç bilinmeyen bir şiddette her tür sanatın yarattığı duygulara" açık hale getiriyordu.¹⁵

12 Joseph-Arthur Degobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines, Œuvres complètes*, cilt 1, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", Paris, 1983 [1853-1855], s. 623, 1146.

13 Siyah pigmentin olduğu biyolojik durum. Antropolojide siyah veya koyu kahverengi derili halkları tanımlamak için kullanılmıştır – e.n.

14 A.g.e., s. 472-473.

15 A.g.e., s. 473-474.

Güzelleme tarzında, avangart ve anarşist antikolonyalizm eleştirisi, tersyüz etmeye çalıştığı bu kolonyal mitlerin ve stereotiplerin büyük kısmını ele alır. Yamyamın, zencinin baştan sona mantıksız ve vahşi dünyasının varlığını sorgulamaz. Tür bozukluğunun bütün belirtilerini –aslında ateş toplarını–, Zencinin hararetli gücünün, şekillere, ritimlere ve renklere duyduğu azgın aşkın tam da orada yer aldığı fikriyle kucaklamaya çalışır.¹⁶

Benzer bir akım *Negritude* (Zencilik Hali) şairlerinin birçoğunda da gözlenmektedir. Onlar için, “Zenci” sözcüğü, içi doldurulması gereken bir boşluğu çağrıştırmaz. Bu sözcük, siyah şairlerin imge yaratıcılığında “sihirli bir silaha” dönüşür. Şairler bu sözcüğü Siyahların kendilerini bütün özgünlükleriyle görebilecekleri ve sayesinde hayatın ve özgürlüğün en derindeki kaynaklarına kadar nüfuz edebilecekleri etken bir güç haline getirmeye çalışırlar. Şairler, bu sözcüğü, sayesinde Siyahların kendi özgünlükleri ile sahne alacakları ve yaşam ve özgürlüğün derinlerine nüfuz etmelerini sağlayacak etkin bir güç haline getirmeye çalışmaktalar. Böylelikle isimden kavrama dönüşen “Zenci”, Afrikalı insanların sahip oldukları güçleriyle ve dehalarıyla dünyaya kendilerini duyurdukları, kendilerini gösterdikleri ve kendilerini dünya olarak olumladıkları tabir haline gelir. Evrensel hayat sahnesine çıkışın bu büyük anı, Césaire’in deyişiyle “büyük öğle vakti”, aynı anda hem bir ilan, hem bir tecelli ve hem bir itham olma özelliğine sahiptir. “Artık aramıyorum: buldum” diye ilan eder aynı Césaire; “benim isyanım, benim adım”; “ben bir insan, yalnız ve yalnız bir insan! (...) O tek, saf hazineyi istiyorum, diğerlerine dağıtılacak hazineyi”.¹⁷

Beyazın Zencisi ve zencinin Beyazı

Bununla birlikte, Zencinin Beyaz tarafından yaratılmış bir figür veya hatta bir “nesne” olduğunu ve bakışıyla olsun, jestleriyle

16 Bkz. Roger Shattuck, *The Banquet Years. The Origins of the Avant-Garde in France, 1885 to World War I*, Vintage Books, New York, 1968.

17 Aimé Césaire, “Les Armes miraculeuses, *Œuvres complètes*, cilt 1, Éditions Desormaux, Fort-de-France, s. 88-89, 107.

olsun Beyaz'ın tavırlarıyla nasılsa öyle “sabitlenmiş” ve “bin bir ayrıntı, anekdot ve hikâyelerle” bu şekliyle dokunmuş olduğunu ileri sürmüş olan Frantz Fanon haklıdır.¹⁸ Buna, Beyaz'ın da, birçok bakımdan, Batı'nın normal ve evrensel olduğunun kabul edilmesi için çabaladığı Avrupa tahayyülünden çıkan bir fantezi olduğunu eklememek olmaz. Aynı Fanon, iki figürden bahsederken, zaten ne Siyah'ın ne de Beyaz'ın var olduğunu söylüyordu. Gerçekten de, gözle görülen odur ki, doğruyu söylemek gerekirse teninin rengi *dar manada* beyaz, en azından kâğıt beyazı, tebeşir beyazı, kefen beyazı veya kireç beyazından bahsedildiği gibi bir anlamda beyaz olan bir insani varlık yoktur. Ama eğer bu iki kategori en nihayetinde yalnızca bir boşluğa atıfta bulunuyorsa, bu durumda bu boşluk, ve buna binaen Beyaz'ın fantezisi gücünü nereden almaktadır?

Birleşik Devletler örneğinde görülebileceği üzere, yerleşimci kolonilerde “Beyaz”, işgücü gaspı yapan rejimlerle hukukun kesiştiği noktada sabırla inşa edilmiş ırksal bir kategoridir. Örneğin, 1607'de Virginia'da koloni oluşturulmasından neredeyse yarım yüzyıl sonra, Afrikalıların aynı kaba sömürü koşullarına tabi tutulan Avrupalılardan ayırt edilmesi nispeten uzun bir süre belirsizliğini korumuştur. Büyük şehirlerde “fuzuli” gözle bakılan bu Avrupalılar kolonide tutsak alınmış, geçici ve angarya bir işgücü oluşturmuşlardır; statüleriye aynı sosyalleşme pratiklerini (alkol, cinsellik, evlilik) paylaştıkları Afrikalılarla benzeşmekteydi. Bazı Afrikalılar, azat edildikleri zaman, sonuçta bir toprak parçasına kavuşma hakkına sahipti. Ve işte buna dayanarak, hak talebinde bulunmuşlar, bu talepler köle sahibi olmayı da kapsamıştı. Sadece ırk temelinde bir araya gelmemiş bu ikinci sınıf topluluk, 1660'lı yıllarda bir dizi ayaklanmanın sorumlusudur (1661'de Hizmetli isyanı, 1676'da Bacon ayaklanması ve 1682'de tütün isyanları).

Aşağı sınıflardan gelen ayaklanma tehditlerinin tekrarlanması karşısında, 1685'te Royal African Company yeniden yapılandırıldı. Kolonide iş gücünün ana gövdesini, Afrikalı köle tedariki sayesinde artık köleler oluşturuyordu. Köle figü-

18 Frantz Fanon, *Peau noire...*, s. 153, 155.

rü, 17. yüzyılın son yıllarında giderek daha çok ırka dayalı hale geldi. 1709'dan itibaren iş gücündeki dağılım değişime uğradı. Ömür boyu köle olan Afrikalıların sayısı, Avrupa kökenli geçici zorunlu çalışmaya mecbur edilmiş ve cezalarını çektikten sonra özgürlüklerini kazanabilen mahkûm kölelerinkini açık ara geçti.

Bu süreç boyunca Avrupa kökenli cezai kölelerle Afrika kölelerinin arasında net farkları belirleyecek kuralları oluşturmak için muazzam bir çaba harcanmıştır. 1661'den itibaren ceza sistemleri açıkça ırkçı bir mantığa göre işledi. Afrikalı kölelerle birlikte kaçmaya teşebbüs eden Avrupa kökenli mahkûm köleler de mahkûmiyet sürelerinin uzatılmasıyla cezalandırıldılar. Irklar arası cinsel ilişki yasaklandı. Kölelerin hareket serbestisi ciddi boyutlarda azaltıldı ve "gariban Beyazlar" Zencilerin kaçmasını engellemek için devriye gezmekle görevlendirildi. Zencilerin silah taşınması yasaklandı, buna mukabil cezasını tamamlamış her Avrupa kökenliye bir tüfek verildi.

Beyazın fantezisinin gücünü üç tarihsel etken açıklar. İlki, çok sayıda insanın ona inanmasıdır.. En önce, buna çok kişinin inanmasıdır. Daha önce açıkladık: kendiliğinden ortaya çıkmamış olan bu inanç, ırk tarihi ve eleştirel ırk teorisinin asırlar boyunca gelişimini ve sonuçlarını gayet güzel biçimde açıkladığı teolojik, kültürel, siyasi, ekonomik ve kurumsal araçların hepsiyle beraber işlenmiş, beslenmiş, türetilmiş ve yayılmıştır. Sonuçta, dünyanın birçok bölgesinde bu inancı bir dogmaya, bir alışkanlığa çevirmek için muazzam bir çalışma yürütülmüştür. Bu duruma özellikle Birleşik Devletler'de, diğer köleci ülkelerde, yerleşimci kolonilerde ve yakın geçmişe kadar da ırk ayrımının hem inanç, hem doktrin hem de hukuk alanlarını kapsadığı, bu alanlardan birinin ya da diğerinin çiğnenmesinin ölüm dahil olmak üzere çeşitli şekillerde cezalandırılabilirdiği Güney Afrika'da rastlanır.

İkinci olarak, bu aygıtların işlevi çoğunlukla bu inancı sağduyuya, dahası arzu ve cazibeye çevirmek olmuştur. Zira, arzu ve cazibeye dönüşmediği sürece, bazıları için dehşet verici diğerleri için kâr sağlayan bir şey olan inanç, bağımsız ve içselleş-

tirilmiş bir güç olarak çalışamaz. Bu açıdan bakıldığında, Beyazın fantezisi, arzu nesnelerinin bir araya toplanması ve kamusal alanda imtiyazlılık etiketi olarak davranır. Bu nesne ve etiketler bedene dokunduğu kadar görüntüye, dile ve zenginliğe de dokunur. Öte yandan, bütün fantezilerin, her zaman etkin bir toplumsal gerçeklik biçimi üzerine kurulmuş bir gerçekliğe oturmaya çalıştığını biliyoruz. Beyazın fantezisi, dünyada Batılı tarzda bir var olma şeklinin, kabalık ve zalimliğin belli bir şeklinin, yırtıcılığın benzersiz bir biçiminin ve yabancı halkları emsalsiz bir tebaalaştırma ve sömürme kabiliyetinin işareti haline gelerek, *eninde sonunda* başarıya ulaşmıştır.

Bu güç, dönemlere ve bağlamına göre, Amerika'da ve Avustralya'da soykırımlar ve katliamlar, Atlantik köle ticareti, Afrika, Asya ve Güney Amerika'da kolonyal fetihler, Güney Afrika'da apartheid ve hemen her yerde sermaye ve kâr için mülkünden etme, yağma, gasp ve talan, hepsini taçlandırmak adına bir de yabancılaştırmanın yerelleştirilmesi gibi farklı biçimlerde tezahür etmiştir. Beyazın tahayyülüne bir nebze serbestiyet kazandıran, işte bu yapısal şiddet ve bu şiddetin, yaşamsal kaynakların ve küresel ölçekte yurttaşlık imtiyazlarının son derece eşitliksiz dağıtılmasına verdiği katkıdır. Buna, teknik ve bilimsel yararlılıkları, düşünsel yaratıcılıkları, siyasal hayatın –en azından görünürde– görece disiplinli örgütlenmesini, gerektiği takdirde sınırsız gaddarlığın ve Aimé Césaire'in zamanında işaret ettiği nedensiz cinayete duyduğu eğilimi de eklemek gerekir.

Fanon'a göre "Zenci" terimi kendine yakıştırılan bir tanımdan çok, bir isnattır. Siyah değilim, der Fanon, Zenci olmadığım gibi siyah da değilim. Zenci benim ne adım, ne soyadım, dahası ne özüm ve ne de kimliğimdir. Ben bir insani şahsiyetim ve o kadar. O, bu niteliğime itiraz edebilir, ama ontolojik olarak onu benden asla yüzüp sökemecek. Ten renginden dolayı köle olmuş olmak, sömürülmüş olmak, ayrımcılığın ve her türlü eziyet, zorbalık, mahrumiyet ve aşağılamanın nesnesi olmak, bunu hiçbir şekilde değiştiremez. Beni bir insani şahsiyet olmadığımı inandırmaya ne kadar şiddetle teşebbüs edilirse

edilsin, ben esas olarak tam bir insani şahsiyetim. Bir toplumsal ve hukuki statü tarafından yakalanmak ve onun içine hapsedilmenin çeşitli biçimlerinden kendini kurtaran, ve öldürülmenin bile önlemeye yetmediği, hiçbir ismin, hiçbir idari önlemin, hiçbir yasa veya hiçbir mahkeme celbinin, hiçbir doktrin ya da dogmanın yok edemediği bir *yok edilemez fazlalıktır* bu. “Öyleyse “Zenci” bir lakaptır, başka birinin sırtıma geçirdiği ve beni içine hapsedmeye çalıştığı gülünç bir elbisedir. Ama lakapla, o lakapla söylenmek istenen şeyle, o lakabı taşıması istenen insani şahsiyetin arasında bir mesafeye benzer bir şey hep kalacaktır. Öznen istenen de bu mesafeyi geliştirmesi, hatta radikalleştirmesidir.

Böylelikle ad olarak “Zenci” kelimesi, modern çağda üç temel işlevi yerine getirecektir: isnat etme, içselleştirme ve ters yüz etme. Ad olarak Zenci, ilk aşamada, *bütün herkes gibi* olan insanları değil, *ayrı*, özel tür bir insanlığı kastetmek üzere kullanılacaktır; fiziksel görünümüleriyle, gelenek ve görenekleriyle ve dünyadaki varoluş biçimleriyle, *vahşi tavırlarındaki farklılığı* –bedensel, duygusal, estetik ve imgesel– kanıtıyor gibi görünen insanlar. “Zenci” diye adlandırdıklarımız, daha sonra tam da ontolojik farklılıkları sebebiyle, ilkesel olarak kapsayıcı olmanın aksine, ilkesel olarak dışlanmış olmaya karikatürleşecek kadar uyan insanlar olarak görülmüşlerdir. Dolayısıyla, ileride, onların bizim gibi birileri olmuş olduklarını, bizden birileri olmuş olduklarını tahayyül etmekte çok zorlanacaktık. İşte tam da ne bizim gibi oldukları, ne de bizden birileri oldukları için, bizi onlara bağlayabilecek tek bağ –çelişki– *ayrılık bağı* oldu. *Ayrı bir dünya, ayrılmış parça* oluşturmakla Zenciler, toplu yaşamımızın tam özneleri olamıyorlardı. *Ayrı* tutulan, kenarda bırakılan, ayrılmış parça olarak Zenci, her türlü sözden önce, kendi özünü işte böylece ayrımcılık emrinin simgesi olmuştur.

Tarihte, bu lakapla alay konusu olanların –ve sonuçta *ayrı* bir yere konulmuş veya *kenara atılmış* olanların– bu lakabı üstlendikleri görülmüştür. Böylece bu ad yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır, ama bu onu daha otantik mi kılar? Bazıları bunu, bu aşağılık soyadını, alçaklık timsalini, onu icat edenle-

re daha iyi iade edebilmek için, bazen şiirsel, bazen de karnaval simgesi olarak ters yüz etmenin bilincinde bir jestle sırtlarına geçirdiler. Böylece bu adı bir güzellik ve gurur simgesi olarak, radikal bir meydan okumanın nişanı, hatta isyana, itaatsizliğe ve ayaklanmaya bir çağrı olarak taşımaya başladılar.

Yani Zenci, tarihsel kategori olarak isnat etme, üstlenme ve içselleştirme ve de ters yüz etme ya da tersine çevirme –ki bu sonuncusu zamanında demir ve kamçıyla karalanmış insanlık statüsünün tam ve koşulsuz olarak geri kazanımını müjdeler– olarak sıralanabilen üç an dışında yoktur.

Bununla birlikte Zenci, daima köleyi mükemmel şekilde tanımlayan isim olmuştur; *maden-insan*, *meta-insan* ve *para-insan*. Karayipler, Brezilya ya da Birleşik Devletler'deki plantasyon sisteminin merkezinde yer alan Atlantik köle sistemi, modern kapitalizmin oluşumunun belirgin bir zinciridir. Bu Atlantik sistemi, İslâm-Trans Sahra sistemiyle ne aynı tarzda toplumlar, ne aynı tarzda köleler doğurmuştur; hatta ne de Afrika'yı Hint-Okyanusu dünyasıyla bağlayan sistemle toplum yapısı ve köleler aynı değildir. Kolonyal dönem öncesi Afrika toplumlarında yerleşik biçimlerdeki kölecilik rejimlerini Atlantik ötesi kölecilikten farklı kılan bir şey varsa, o da esasen Afrika'da kolonyal dönem öncesi sistemin yerli kölelerden Yeni Dünya'daki kölelerden elde edilen artık değerle kıyaslanabilecek bir artı değeri hiçbir zaman elde edememiş olmasıdır. Yani Yeni Dünya'nın Afrika kökenli kölesi, dünya çapında zenginleşmenin başlıca çarklarından biri olmasıyla, görece müstesna bir Zenci figürünü temsil etmektedir.

Köle, yakalamak, mahrum bırakmak ve nesneleştirmekten oluşan üçlü bir mekanizmayla, yaşamını, kendine özgü bir içeriğe sahip ve kendisine dayanarak ayakta duran sahici bir esere özgürce çevirebilmesini engelleyen bir tertibata zorla bağlanmıştır. Gerçekten de kölenin ürettiği her şey onun elinden alınır: emeğiyle ürettikleri, çoluk çocuğu, düşünsel üretimleri. Kendisine ait hiçbir şeyin sahibi sayılmaz. Köleler, duruma göre satın alınıp daha sonra başkalarına satılabilecek mal, lüks ya da işe yarar eşyadırlar. Aynı zamanda da hem konuşma yetisi-

ne hem alet yaratma ve kullanma becerisine sahip insani varlıklardır. Çoğu zaman akrabalık ilişkilerinden mahrum bırakılmış olup, her türlü miras hakkından ve emeğin karşılığını almanın yarattığı keyiften yoksun bırakılmıştır. Genel insanlıkları, sahipleri ve onların ücretsiz emeklerini sömürenler tarafından inkâr edilse de, en azından ontolojik açıdan tamamıyla silinmiş değildir. Onların insanlığı, eşyanın tabiatı gereği tutsaklıktan ve kendini tekrardan kurtulmaya çabalayan ve yeniden özgürce üretebilmeyi arzulayan ertelenmiş bir insanlıktır.

Bu askıya alınmış, durmaksızın kendini yeniden üretmeye mahkûm edilmiş insanlığın esası, özellikle de bu insanlık öznenin kökten reddinin nesnesi değilse, özgürlüğe veya intikama duyulan radikal, bastırılmaz ve gelecek bir arzuyu ilan etmektir. Aslında, hukuki açıdan menkul eşya olarak tanımlanmış olsalar dahi, şiddet, aşağılama ve insandışılaştırma uygulamalarına rağmen, Zenciler her zaman insan olmaya devam ederler. Sahiplerinin emrine girmiş emekleriyle bir dünya yaratmaya devam ederler. Jest ve söz yardımıyla, ilişki ağları ve bir anlamlar evreni örerler, diller, dinler, danslar ve ritüeller icat ederler, bir “cemaat” yaratırlar.¹⁹ Maruz kaldıkları mahrumiyet ve sefalet, simgeleme yetilerini bütünüyle yok edememiştir. Köle cemaati, köleciler toplumların sırtlarına geçirdikleri riyakârlık ve yalan örtüsünü, sırf var olmasıyla parçalamıştır. Bunun yanı sıra köleler isyan etme yetisine sahiptir ve kimi zaman intihar etmek suretiyle kendi yaşamlarına hükmedebilir ve böylece sahiplerini kendi malı zannettikleri şeyden mahrum bırakarak kölelik bağını fiili olarak kırabilir.

Ayrı bir dünyaya zorla yerleştirilmiş olmalarına karşın insani niteliklerini muhafaza etmeyi başarmış, “Zenci” adına layık görülen bu insanlar, tarih boyunca kendilerine ait düşünce ve diller üretebildiler. Kendi edebiyatlarını, kendi müziklerini, kendi dinî kutlama tarzlarını yarattılar. Okullar, gazeteler, siyasi örgütler, resmî kamusal alanın tanımadığı bir kamusal alan gibi

19 Bu sürecin çelişkileri ve kadınların rolü için bkz. Angela Y. Davis, “Reflections on the Black Woman’s Role in the Community of Slaves”, Joy James (der.), *The Angela Y. Davis Reader*, Blackwell, Oxford, 1996, s. 111-128.

kendi kurumlarını kurmak mecburiyetinde kaldılar. – “Zenci” terimi büyük ölçüde bu azınlık olarak görülme ve tecrit edilme durumuna işaret eder. Irksal baskı ve bazen de nesnel insandı-şılaştırma bağlamında sanki bir nefes alma adacığdır.

İsmin paradoksları

“Afrika” terimi genellikle fiziki ve coğrafi bir olguya, bir kıtaya gönderme yapar. Bu coğrafi olgu da birçok şeyi, kendine özgü şeyler bütünü, özellikler topluluğunu, hatta bir ırkçılık durumunu akla getirir. Ardından, şeylerin fiziki, coğrafi, iklimsel ilk halini oluşturduğu varsayılan bir dizi imge, sözcük, ifade, iz, bu mekânda yaşayan topluluklara özgü olduğu varsayılan şeyler, yoksulluk halleri, talan ve özellikle batıl itikadın, ölüm ve çirkinliğin yan yana uzandığı samandan yatağın onlara hiçbir zaman uzak olmamasından dolayı, süresi hiçbir zaman bilinemeyen bir yaşam tarzıyla olan ilişkileri, bu çeşitli göndermelere gelip yapışırlar. Dolayısıyla “Afrika”, özellikle modern çağın iki şeyi kastetmeye çalıştığı sözcüktür. Öncelikle mutlak belirsizlik ve varoluş boşluğuyla etrafına duvar örülmüş tartışmalı bir tür insan figürünü kasteder. Ve sonra da, insanın, hayvanın ve doğanın, ölümle yaşamın, birinin bir diğerrinin içindeki varlığının, yaşamın içinde yaşayan ölümün ve yaşama bir cecet katılığı vermesiridin çetrefillliği genel sorununu kasteder. İkiye bölünme ve tekrarlama oyunu aracılığıyla ölümün yaşamda tekrarlanmasında Afrika, bunun maskesi olduğu kadar güneş çukurudur.

Öte yandan, çağdaş kavrayışta “Afrika”, genellikle aciz, yani evrensel bir şey üretemeyen ya da üretebileceğini kanıtlayamayan toplumlara münasip görülen bir addır. Bir yandan, bu toplumları anlamak için nasıl yönetildiklerine bakmak yeterlidir. Böylesi toplumlar, birinci sınıf soytarılar, fetişlere ve kuş tüyle-rine sarınmış, kukuletalı rahip kılığına bürünmüş, en iyi şarapları altın kadehlerle içen ve kutsal cumalarda bile çekinmeden fuhuş peşinde koşan insanlar tarafından yönetilmektedir. Bunlar çoğunlukla, davranışlarını başına buyruk hayvani bir aklın

yönettiği, kafalarındaysa tek hamleyle öldürölüp ortalık yerde leş kargalarının insafına bırakılan gerçek ve hayali düşmanların cesetlerinden başka şey olmayan zorbalardır. Öte yandan, bu toplumlar esasen batıl inanç toplumlarıdır. Aciz toplumların dünyası kabile savaşlarına, borca, büyüye ve vebaya tabidir ve sonunu getiren de bunlardır. Onların dünyası, bizim dünyamızın ters kopyasıdır çünkü özünde beceriksizliğin, zamanın çürüdüğünü ve düzenden çıktığını simgelemektedir. Böylesi bir gerçeklikten ancak gri bir parantezmişçesine, uzak ve anekdotmuş gibi bir şekilde bahsedebiliriz: her şeyin erişim dışı ve boş, ıssız, hayvani, bakir ve vahşi olduğu bir mağara, şaşırtıcı bir karmaşada kümelenmiş birtakım şeyler. Böylesine bir gerçeklikten, ancak uzaktan uzağa ve bir anekdot anlatırmış gibi söz edebiliriz; muğlak belirsiz bir zaman paranteziymişçesine, içindekiler ulaşamayan, her şeyin boş, çölleşmiş ve hayvani olduğu, bakir ve vahşi dibi görünmeyen bir oyuk gibi, her şeyin inanılmaz bir düzensizlikle üst üste yığıldığı bir şey gibi bahsedebiliriz.²⁰

Dolayısıyla, benzemezliğin canlı simgesi olarak “Afrika” terimi, hiçbir şekilde sorumlu olmadığımız, çağdaşlarımızın büyük bir kısmının kendini özdeşleştirmekte güçlük çektiği ayrı bir dünyaya göndermede bulunmaktadır. Duygusuzluk, şiddet ve kırımla bitkin düşmüş bir dünya olarak Afrika, karanlık ve kör, etik-öncesi, hatta politika-öncesi bir zamana kısırılmış bir gücün simülakrası olsa gerektir.²¹ Afrika, ona karşı bir yakınlık duymamızın zor olduğu bir terimdir. Zira, bizim gözümüzde, oradaki hayat asla o bildiğimiz insan hayatı değildir. Hep bir başkasının hayatı, bizden uzak, başka yerlerdeki başka insanların hayatıymış gibi görünür bize. Ne onlar ne biz, ortak bir dünya paylaşmadığımız için bizim dünyamızın Afrika siyaseti asla bir *benzerler arası siyaset* olamaz. Olsa olsa ancak bir farklılık siyaseti olabilir – bazen suçluluk, bazen hınç, bazen de merhamet duygusuyla beslenen, ama asla adalet ve sorumlu-

20 Raymond Roussel, *Nouvelles Impressions d'Afrique*, Pauvert, Paris, 1963.

21 Hegel bu konuyu, *La Raison dans l'Histoire*, Hachette, Paris, 2012 kitabında herkesten daha iyi özetlemiştir [*Tarihte akıl*, çev. Önay Sözer, Kabcacı Yayınevi, 1995].

luktan beslenmeyen merhametli bir insanın yürüteceği siyaset olabilir. Onlarla bizim aramızda insanlık bakımından en ufak bir benzerlik olmadığını söyleyip durmak lüzumsuzdur. Bizi onlara bağlayan bağ, benzerler arası bir bağ değildir. Ortak bir dünyayı paylaşmıyoruz. Bunlar tanıklık işlevi için.

Ya fetişleri ve gizemleri olmasaydı, Afrika nasıl bir şey olurdu? İlk bakışta taşlaşmanın, erozyonun ve fosilleşmenin simgeleri olan fetiş ve gizemler, “gölgede 50 derecenin, köle konvoylarının, insan eti ziyafetlerinin, kurukafaların, yenmiş, paslanmış, kaybolmuş şeylerin toprağına” açılan kapıyı temsil ederler.²² İnsan, fetiş ve gizeme baktığında, mit ile gerçekliğin ilk defa kesiştiği hissine kapılır. Bu aşılmaz eşik bir kere aşılmaya görsün, özgülleştirici ve insanın içini temizleyen başka yer rüyası mümkün hale gelir. Yazı da mümkün olur. Afrika size sahip olunca, artık kimliğinizi değiştirebilir, öteki olma engelini kırabilir, un ufak olma hissini, intihar arzusunu ve ölüm korkusunu aşabilirsiniz. Ama böyle bir yolculuk, sadece yolun sonunda işaretler dağı bulunduğu için bir anlam kazanır. Oraya ancak dans ederek ve transa geçerek, ruhuna iyi gelecek müzikler eşliğinde, çılgınlık, jestler, hareketlerin ortasında – ses, nefes, insan hakkında yeni bir fikirle nüfuz edilebilir. Afrika’yı keşfetmek demek, ruhunu dönüştürmeye imkân verecek şekilde bir kimlik kaybını deneyimlemektir. Hem bizi teslim alan fetişin şiddetine boyun eğmektir, hem de kaybedilen kimlikle ve fetişin aracılığıyla simgelenmesi imkânsız bir zevki yaşamaktır.

Ne zaman ki bu koşullar yerine getirilir, o zaman Michel Leiris’in Habeşistan’daki Gondar kapısında ilan ettiği gibi, biz de: “Ben bir insanım. Varım,”²³ diyebiliriz. Zira sonuçta fetiş gerçek doğasını o zaman gösterecektir: Şeklin gücü olma ve gücün şekli olma. Şeklin güce ve gücün şekle dönüşümünün kati surette tamamlanmamış ve tamamlanamaz olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Afrika’yla kurulacak her tür bağ da mecburen meydan okumacı (agonistik) olacaktır. Arzu, hayal kırıklığı ve arada sırada da pişmanlığın bir karışımıdır bu. Ancak

22 Michel Leiris, *L’Afrique fantôme*, Gallimard, Paris, 1990, s. 225.

23 Michel Leiris, *Miroirs de l’Afrique*, Gallimard, Der. “Quarto”, Paris, 1996, s. 230.

Leiris'e kulak verdiğimizde, arkaik varoluşun uzaklarda, başka bir yerde değil de, kendi içimizde olduğunu, Öteki'nin ise kendimizden başkası olmadığını anlayabiliriz.

Terimin polemik boyutuna gelirsek, polemik tam da "Afrika" isminin taşıdığı garip güç ve bir maskeymişcesine sözcüğün barındırdığı korkunç muğlaklık üzerine yapılmaktadır. Herkesin bildiği gibi, maskenin görevlerinden biri, her zaman ikinci bir yüz oluşturarak yüzü saklamaktır. Gerçeğin ve görüntünün keşiştiği noktada çift olmanın getirdiği güçtür bu. Diğer fonksiyonu ise maskeyi takmış olana, sanki yüzeydeki şeylerin altında saklı duran bir gölgeden dünyayı görüyormuş gibi, kendisi tanınmadan başkalarını görme imkânı sağlamasıdır. Ancak her ne kadar gerçek ve görüntü maskede kesişiyor olsalar da, maskenin sakladığı gerçek yüzün minicik bir delikten görünmesinin imkânsızlığıyla, sonuçta maske kendini her zaman maske olarak ele verir. Oysa demek ki, çağdaş varoluş dramasında ad olarak "Afrika", tam da bir maskenin oynadığı rolü oynamaktadır. Zira bu sözcük ne zaman ağza alınsa, her tekil vücudun üstü otomatik olarak kat kat opak kumaşlarla örtülür. Aslında bu sözcüğün doğasında dilin kendisini tehlikeye atan bir kökten silme işlemine ve üzerine örtü sermeye davet vardır. Daha fenası, Afrika ışığın giremediği, uzuvların hareket edemediği devasa bir lahit, imgenin mezarı değil midir zaten?

Terimin polemik boyutu, bir de, Afrika isminin dar manada doğru ve yanlış kriterinden kaçan, temel olarak bir boş biçim olmasından kaynaklanmaktadır. Doğru, der Deleuze, "şeylerin bulundukları durumla bir adlandırmanın içini bilfiil doldurması anlamına gelir. [...] Yanlış ise adlandırmanın içinin, ya seçilmiş imgelerdeki bir kusurdan, ya da sözcüklere ilişkilendirilebilecek bir imge üretmenin radikal olanaksızlığı yüzünden doldurulmamış olduğu anlamına gelir."²⁴ "Afrika" teriminde ise, her şey, kendisi de doğru olan bir sözcükle ilişkilendirilecek doğru bir imge üretmenin olağanüstü zorluğundan başlar. Çünkü konuşan ya da kendini ifade eden özne, aslında hiç

24 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris, s. 23 [Anlamanın mantığı, çev. Hakan Yüceler, Norgunk Yayıncılık, 2015].

önemli değildir. Ne zaman Afrika konu edilse, sözcükler, imgeler ve şey arasındaki ilişkinin önemi kaybolur ve sözcüğün bir şeye karşılık gelmesi ve şeyin sözcüğü karşılıyor olması gerekli değildir. Sonuç olarak, söylenene, ne söylendiğine, kimin söylediğine ve onu üreten üzerinde herhangi bir etki yaratmayacak şekilde, şey ismini ve isim de şeyini herhangi bir anda kaybedebilir. Çünkü burada önemli olan, sadece yanlıştın gücüdür.

Bu nedenle, “Afrika” ismi, sadece hiç kimsenin cevap vermesi beklenmeyen bir şeye gönderme yapmakla kalmaz, bir çeşit ilkel bir keyfiliğe de göndermede bulunur. Sonsuza dek geriye doğru giden ilk önyargı dışında özellikle hiçbir şeyin cevabını vermek zorunda olmayan keyfiliktir bu. Gerçekten de, “Afrika” kelimesi telaffuz edildiğinde, genel olarak, temel bir sorumluktan feragat ediş varsayılır. İlkesel olarak ortadan kaldırılan haksızlık kavramıdır. Ayrıca, bir de ön kabul olarak, anlamı olmayanın çoktan kelimenin içine yerleşmiş olduğu varsayılır. Başka bir deyişle, “Afrika” demek, her zaman bir boşluğun üzerine –hangileri olursa olsun– figürler ve efsaneler inşa etmek demektir. Neredeyse birbirinin tıpatıp aynısı olan kelimeleri ya da imgeleri seçmek, onlara birbirinin aynı olan fakat farklı anlamda kullanılmış imge ve kelimeleri eklemek yeterli olacaktır. Böylece yolumuz her seferinde, zaten bildiğimiz bir masala, bilgiye çıkar. Afrika’yı, kendini mükemmel çoğaltan bir bütün, kendine has olan hayal düşkünlüğünü neredeyse hiçbir zaman salgılamayıp, neredeyse her zaman başka birinin düşünce gönderme yapmaya eğilimli olduğu kadar daha da parçalayıp yutan bir güce dönüştüren işte budur. Çünkü burada isim, ilk baştaki nesneden tamamen başka bir şeyi ifade eden yeni bir nesnenin ismine dönüşebilir; o halde Afrika için, *yaşam-dışı olduğu kadar yaşam-ötesi olanın da simgesidir* diyebiliriz. Afrika tekrarlanmaya ve indirgenmeye kendini verendir. Hayatın kendisinde tekrarlanan ölüm ve ölüm maskesine yerleşmiş, dil denen bu olanaksız olanağın sınırlarında yaşayan hayattır.

Olanaksız bir olanak iki sebepten dolayı. Birincisi, Foucault’nun dediği gibi dil –ve *mutatis mutandis* (gerekli değişikliklerin yapılması koşuluyla – ç.n.) yaşamın kendisi–, kendisi-

ni “bir güneş gibi” şeklinde okutur. Aslında dil, sadece biçimlerin yerleştiği mahal değildir. Yaşamın ta kendisinin sistemi-
dir. Ondan şeyleri görünür kılmaları beklenir, ama bu görünür-
lüğü o derece parlak kılmalıdır ki, dilin söyleyeceği ne varsa ve
yaşamın göstereceği ne varsa saklayabilsin. Dil, “görüneni ger-
çekten, maskeyi de yüzden ince bir karanlıkla ayırır”. Ve Fou-
cault ilave ediyor: “Dilin güneşi sırda saklıdır, ama muhafaza
edildiği bu karanlığın ortasında fevkalade verimli hale gelir ve
bizzat kendisinin üzerinde, bayram kutlanan bahçenin aydınlı-
ğında makineler ve robotlaşmış cesetlere, o zamana kadar işi-
tilmemiş buluşlara ve itinalı taklitlere hayat verir.” Bu esna-
da, yaşam “vaki olması yakın öbür dünya”²⁵ şekline bürünür.
Aynı zamanda, Deleuze’ün açıkladığı gibi, bir tarafta “dil en
yüksek gücü”, diğer tarafta “konuşmakta olanın en büyük güç-
süzlüğü”, “söylediğim şeyin anlamını söylemekteki güçsüzlü-
ğüm, yani aynı zamanda hem herhangi bir şey, hem de onun
anlamı”²⁶ şeklindeki paradoks nedeniyle olanaksız olanak-
tır. Zira, Foucault’nun dediği gibi, “dil ancak kendisi için el-
zem olan bir şey eksik olduğu andan itibaren konuşur”.²⁷ Oy-
sa yakından bakıldığında, “Afrika” terimi, Deleuze ve Fouca-
ult’nun dilde ortaya koyduklarını düşündükleri özelliklerin ay-
nısına sahiptir: büyük bir uzaklık, ya da Foucault’nun sözlerini
bir kez daha tekrarlamak gerekirse, göz kamaştıran fakat ayna-
yı kendisine tutmakta olduğu için, bakışın nüfuz etmekte zor-
landığı ve karşısında sadece kelimelerin değil, en yalın haliyle
hayatın da bocaladığı karanlık bir görüntüyü her zaman veren
bir güneş çukuru. Sonuç olarak, kolonyal bağlamda özbenliğin
üretiminin koşullarına dair her sorgulamanın bir dil eleştirisiy-
le başlaması gerektiğini savunan Fanon, bunu çoktan anlamış-
tı.²⁸ “Afrika” teriminin bizi davet ettiği de, işte tam bu dil eleş-
tirisi üzerinden hayat eleştirisidir.

25 Michel Foucault, *Raymond Roussel*, Gallimard, Paris, 1963, s. 205-206 [*Raymond Roussel: ölüm ve labirent*, çev. Savaş Kılıç, Koç Üniversitesi Yayınları, 2011].

26 Gilles Deleuze, *a.g.e.*, s. 41.

27 Michel Foucault, *a.g.e.*, s. 208.

28 Bkz Frantz Fanon, *Peau noire...*, eserin birinci bölümü.

Dünyanın *kolossos*'u

Bu süreçte, Zenci tanık görevi görür. Dünyanın *kolossos*'unun, dünyanın suretinin, soğuk gölgesinin yerini tutar. Jean-Pierre Vernant'ın açıkladığı gibi, *kolossos* deyiimi Antik Yunan'da her şeyden önce devasa boyutta bir büstü kasteder. Ancak burada söz konusu olan, hayatını kaybetmiş kişiye ait eşyaların yanına, boş bir mezara gömülen bir büsttür. Mezarın karanlığında *kolossos*, orada olmayan cesedin yerine geçmiştir. Merhumun yerini almıştır. Vernant'ın dediği gibi, *kolossos* “merhumun özelliklerini, dış görünüşünü taklit etmeye çabalamaz. Cisimleştirdiği ve taşla sabitlediği ölünün sureti değildir, öbür taraftaki yaşamı, ışıklar âleminin gece âlemine tezat oluşturduğu gibi, canlıların yaşamına tezat oluşturan o yaşamdır. *Kolossos*, ölünün kendisinin canlılığının sureti olduğu gibi, bir imge değil, bir ‘suret’tir”.²⁹

Kâh kocaman boş bir mezara, kâh bir mağaraya benzetilebilecek dünyamızda Zenci, tam tamına dünyamızın *kolossos*'unun yerini tutar. Bu koca boş mezarda, “Zenci”yi telaffuz etmek demek, bu sözcüğün ikame edeceği namevcut tüm cesetleri anmak anlamına gelecektir. Böylece, “zenci” lafı ne zaman zikredilse, yaşadığımız dünyanın çöpleri, mezardaki yokluğu sıra dışı olduğu kadar dehşet verici olan o kalıntı, gözler önüne serilmiş olur. Dünyanın *kolossos*'u olarak Zenci, mağaradaki, ya da dünya denen boş mezardaki şeylerin oldukları gibi görünmelerini sağlayacak şekilde ortalığı aydınlatan o ateştir. Dünyanın gölgede kalmış kutbu, Homeros'un Hades'i gibi, insan yaşamının geçiciliğiyle ve olağanüstü kırılganlığıyla belirttiği fani şeylerin krallığıdır. Zenci” terimi bir tür *mnēma* (Yunancadan, mezar, kabir – ç.n.), bizim dünyamızın siyasetinde ölümün ve yaşamın, artık yaşam düzenini ölüm düzeninden ayıran sınırı tam olarak çekebilmenin neredeyse olanaksız olacak kadar birbirleriyle iç içe geçmiş şekilde tanımlanır hale

29 Jean-Pierre Vernant, “Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le kolossos”, *Œuvres: Religions, Rationalités, Politique*, Seuil, Paris, 2007, s. 534.

nasıl geldiklerini hatırlamamızı sağlayan bir işarettir. Hal böyle olunca, zamanımızın felsefi ufkunda “Afrika” terimi, canlının kurutulması siyasal meselesinin adını koymaktan başka bir şey ifade etmese gerekir; yaşamın sertliğini, kuraklığını ve pürtüklülüğünü, hatta canlılar arası çağdaş ticarete ölümün süslediği, gözle görünür olmasına rağmen mat ve kör biçimlerini siyasi olarak sorgulama tarzından başka bir şey olmasa gerekir.

Söylediğinin ve sakladığının, dahası söyleyemediğinin, hatta kulak verme gereği yaratamamış olan söylediği şeyin, sözcüğün arkasında yükselen, dünyamızın ve onun ruhuyla bedeninin belli bir figürü, çağımızın en rezil gerçekliklerinin bazıları, *insanlık skandalı*, dünyamızdaki şiddetin ve onu doğuran temel sebep olan adaletsizliğin kuşkusuz en kaygı verici olanı, düşünce dünyamıza ve insan olmanın önüne, sorumluluklardan ve adaletten başlayarak şüphesiz en acil ve en radikal talepleri koyan canlı şahittir. “Afrika” kelimesi, sorumluluk ve adalet terimlerinin temel bir olumsuzlamasının yerini doldurur.

Bu olumsuzlama, ırkın çalışmasının sonucudur; ortaklık, hatta insan topluluğu fikrinin olumsuzlamasıdır. Bir eşinsanlık, temel bir insani benzerlik ve insani yakınlık fikrini inkâr eder. Elbette Afrika asla coğrafi ve insani anlamda bu yadsımının tek nesnesi olmamıştır. Nihayetinde dünyanın çeşitli bölgelerinde halihazırda bir “Afrikalaşma” süreci yürüyor. Bu sebeple, dünyayı yargılayan, onarım, iade ve adalet çağrısında bulunan Afrika sözcüğünde bir şey vardır ve bu sözcüğün yer-yüzündeki konumu ancak ırk eleştirisi çerçevesinde anlaşılabilir.

Dünyanın bölüştürülmesi

Çok uzak olmayan bir geçmişte ırk, yasaların kaynağı değilse, en azından toplumsal çatışmanın ayrıcalıklı diliydi. Irk, farklılığın ve husumetin ölçü birimiydi, yaşam için savaşın belirleyici ölçütüydü ve toplumun neye göre ilga edileceği, ayrıma tabi tutulacağı ve arılaştırılacağını belirleyen ilkeydi. “Modernite” aslında Avrupa’nın 18. yüzyılın son yıllarında başlayan sınır-

sız yayılma projesinin diğerk adıdır. 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başının en önemli siyasal sorunlarından biri, kolonyal Avrupa imparatorluklarının yayılması konusuydu. 19. yüzyıl, emperyalizmin zafer yüzyılıdır. Tekniğın gelişmesi, askeri fetihler, ticaretin ve Hristiyan inancının yayılması sayesinde, dünyanın dört bir yanındaki diğerk halklar üzerinde Avrupa'nın özellikle despotça bir sulta uyguladığı yüzyıldır. Bu, sadece kendi sınırlarının ötesinde ve ortak hiçbir yana sahip olunmadığı kanaati beslenen insanlar üzerinde uygulanan türden bir iktidardır.

Kader ortaklığının yokluğu ve ırk konuları yarım yüzyıl boyunca, yaklaşık 1780'e kadar Avrupa'nın siyasal düşünce dünyasının merkezindeydi. Bentham, Burke, Kant, Diderot ya da Condorcet gibi düşünürlerin fikirlerini derinden etkilemiştir. Avrupa liberalizmi emperyalizmin yükselişine paralel olarak kendini biçimlendirmiştir. Bu yayılmacılık vesilesiyle, Avrupa liberal düşüncesi evrenselcilik, kişi hakları, ticaret serbestisi, araç amaç ilişkisi, ulusal topluluk ve siyasal kapasite, uluslararası adalet, hatta Avrupa'nın Avrupa ötesi dünyalarla ilişki biçimi, kendi sınırlarının ötesinde despotik bir hükümetle kendi ülkesi içinde sorumlu temsili bir hükümet arasındaki ilişki gibi meselelerle yüzleşti.

, Her ne kadar bunu kabul etmek istemese de, pek çok açıdan dünyamız bir "ırklar dünyasıdır". Irk göstereni, zaman zaman inkâr ediliyor olsa bile, hâlen birçok bakımdan kişinin kendisiyle dünya arasındaki ilişkinin anlatısının, Öteki'yle, bellekle ve iktidarla olan ilişkinin kaçınılmaz dilidir. Modernitenin doğuşunun *ırk ilkesinin* ortaya çıkışıyla ve bu ilkenin, dün olduğu gibi bugün de, tahakküm teknikleriyle iç içe geçmiş halde ağır dönüşümüyle aynı zamana denk geldiğini kavramadığımız müddetçe, modernite eleştirisi son bulmayacaktır. Irk ilkesi kendini üretebilmek için, ilk hedefi doğrudan başkalarının bedeni ve uygulama alanı ise yaşamın geneli olan pratikler toplamına bağımlıdır. Başlangıçta yavan, uyumsuz, az çok sistematik olan bu pratikler, zamanla görenek haline gelir ve tarihsel olarak izlerinin sürülebilip sonuçlarının tasvir edilebileceği kurumlarda, yasalarda ve tekniklerde vücut bulur. Öte

yandan, ırk ilkesi denince, damgılanma ve dışlanma, bir grup insanı izole etme, eleme, hatta fiziksel olarak yok etme aracılığıyla ayrımcılığa tabi tutmak amacıyla devreye sokulabilecek bir insani bölünme ve farklılaşmanın spektral biçimini de anlamak gerekir.

Artık, ırkın sosyobiyolojik kayıtlara esas olarak 19. yüzyılda geçtiği kabul edilmektedir. Irkın sosyobiyolojik kaydı yakın bir geçmişte tekabül ediyor olsa da, aynı şeyi tarihsel olarak sınıf mücadelesi söyleminden önceye dayandığını bildiğimiz yüzyıllar boyu sürmüş olan ırk çatışması için söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte, köle ticareti ve kolonyalizm sırasında, bu iki söylemde daha önce hiç rastlanmamış bir kayma ve bir bağlantı gözleniyor. Terimin biyolojik anlamında ırk üzerine söylem (bu biyolojik anlam sabit kalmaktan uzak olsa bile) ve bölünme ile bağımlılık, direniş ile siyasetin kırılğanlığı, siyasa ile yaşam arasında bulunan doğası gereği incecik ama kopmaz bağ, siyasa ve öldürmeye muktedir olmak, öldürmenin ya da yaşamaya (hayatta kalmaya) terk etmenin binbir yolu ve buna muktedir olmak gibi daha genel bir alana mecaz yaparak ırk söylemi arasındaki bağdır bu.

Hannah Arendt'e göre, modern çağda siyasetçiler topluluğunun (ulusun ikamesi) ilkesi olarak ırka ve tahakküm yöntemi olarak bürokrasiye başvurulması ilk defa "Afrika kavgası" sayesinde gerçekleşmiştir. Irkçılık ve bürokrasi, her ne kadar birbirinden bağımsız olarak tasarlanmış ve geliştirilmiş olsalar da, birbirlerine böylesine sıkı bağlı oldukları ilk kez Afrika'da görülmüştür.³⁰ Bu sıkı bağ, duyulmamış boyutlarda mülksüzleştirme, insan artıklarının üretimi ve yönetimi için iktidarın bir yerde toplanması sonucunu doğurmuştur. Fakat, ırkla bürokrasinin bileşimi, aynı zamanda da, Güney Afrika ve Güneybatı Afrika'da olduğu gibi, ırk ilkesiyle yönetilen siyasal toplulukları kurmak için yıkım, katliam ve köle idaresi olanaklarının çoğaltılması sonucunu da beraberinde getirmiştir. Irk, der Aren-

30 Bkz. özellikle Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Cilt 2: *L'Imperialisme*, Fayard, Paris, 1982 ikinci bölüm [*Totalitarizmin Kaynakları*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1996].

dt, "bu canlıların varlığına o kadar üstünkörü bir açıklama getiriyordu ki, Avrupa'ya ya da medeni dünyaya ait hiçbir insanın bunu anlaması mümkün değildi ve bu açıklamanın doğası göçmenlere o kadar korkunç ve aşağılanmış görünüyordu ki aynı insan türüne ait olduklarına uzun zaman inanmaları mümkün değildi"³¹

Sömürgecilik yüzünden, aynı köken ve dil şöyle dursun, aynı dine bile ait olmayan gruplar, fetihlerle biçimlendirilmiş bölgelerde beraber yaşamaya zorlanmıştı. Daha net söylemek gerekirse, bu bölgeler, en azından başlangıçta, siyasi yapılar oluşturmaktan uzaktardı. Buralarda yaşayan grupların arasındaki bağın temelinde, doğrudan savaşın şiddeti ve boyun eğdirme vardır. Bu bağ, işlevlerinden biri kelimenin tam anlamıyla ırklar üretmek, ırkları sınıflandırmak, aralarındaki kurulması gereken hiyerarşileri oluşturmak olan güç kullanma yöntemleriyle sürdürülüyordu. Dolayısıyla, devletin görevlerinden biri de, her ırkın bütünlüğünü ve saflığını güvence altına almak, yani bütün ırkları daimî bir hasımlık ilişkisi içinde tutmaktır.

Türlerin farklılığı ve en güçlülerin seleksiyonu olarak, ırkların yaşam için biyolojik savaş içinde olmaları konusu en ileri haline, 18. yüzyıldan 20. yüzyıla uzanan çok uzun bir dönemde, Güney Afrika'da, devletin ırkı bütün topluma yayılan genel bir toplumsal mücadelenin manivelası olarak ve hukuk ve kanunlarla belirli bir ilişkinin sürekliliği için açık biçimde kullandığı apartheid ile zirve noktasına ulaşır. Fakat 1948'de Apharteid'in oluşmasına neden olan çelişkileri iyi kavrayabilmek için, devasa toprakların ele geçirilmesine ve 15. yüzyılla 19. yüzyıl arasına yayılan dönem boyunca dünyanın paylaşımına geri dönmek gerekir. Gezegenimiz hakkında bugün sahip olduğumuz tarih ve mekân bilinci büyük oranda 15. yüzyılda başlayıp 19. yüzyılda bütün dünyanın bölünmesi ve paylaşılmasıyla sonuçlanan bir dizi olaya dayanmaktadır.

Bu olaylar, söz konusu dönem boyunca dört biçim almış olan halkların muazzam göçünün bir sonucudur. Bunlardan ilki, özellikle Amerika kıtasında, halkların topluca katledilişi-

31 A.g.c., s. 111.

dir. İkincisi, milyonlarca Zencinin, köleliğe dayalı bir ekonomik sistemin, çoktan ulusasını hale gelmiş ilkel sermaye birikimine ve siyah diasporaların oluşmasına açıkça katkıda bulunduğu Yeni Dünya'ya insanlık dışı koşullarda gemilerle tehçiridir. Üçüncüsü, o zamana kadar Avrupa'nın bilmediği uçsuz bucaksız toprakların fethi, ilhakı ve işgali ve bu topraklarda son derece farklı biçimlerde kendilerini yönetmekte olan o toprakların insanların yabancının yasasının boyunduruğuna sokulmasıdır. Dördüncüsü ise, Güney Afrika'daki Afrikanerler gibi sömürgecilerin "yerlileştirildiği" ırkçı devletlerin oluşumuyla ilgilidir.

Avrupa dışı topraklara bu vahşi akın "kolonizasyon" ya da "emperyalizm" adıyla tanınacaktır. Avrupa'nın evrensel egemenlik iddiasının kendini açığa vurduğu şekillerinden biri olarak kolonizasyon, toprakla, halklarla ve ülkeyle olan ilişkisi insanlık tarihinde o güne dek görülmemiş şekilde ırk, bürokrasi ve ticaretten (*commercium*) ibaret üçlü mantığı birleştiren temel bir iktidar biçimidir. Kolonyal düzende ırk, siyasi kurumun düsturu olarak çalışır. Irk, insanları ayrı fiziki ve akli özelliklere sahip olduğu varsayılan kategorilere göre sınıflandırmayı mümkün kılar. Bürokrasi bir hükümrancılık aygıtı olarak sivilirken, hem ölümü hem ticareti birbirine bağlayan ağ da iktidarın ana örgüsü olarak çalışır. Bundan böyle güç kanundur ve kanunun içeriği gücün kendisidir.

Aynı dönem süresince Avrupalı güçler yalnızca Avrupa dışında vahşi bir rekabete girmekle kalmadılar. Aynı zamanda, siyasetin sekülerleşmesi gibi karmaşık bir sürece giriştiler. Bunun sonucu, örneğin Fransa'da, 16. yüzyılın sonuna doğru dini gruplar arasındaki iç savaşın sona ermesi ve kendi egemenliğine hukuken sahip ve bu egemenliğin bilincinde olan bir devletin doğumu oldu. Ancak iki etken Avrupa içi rekabeti ve beraberinde getirdiği çekişmeleri hafifletmiştir. Bir taraftan, "Avrupa'nın Hristiyan ulusları" kendilerini "tüm dünya için geçerli bir düzenin yaratıcı ve temsilcileri" olarak tanımlarlar.³² "Uy-

32 Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du Jus publicum europæum*, PUF, Paris, 2001, s. 88.

garlığı” Avrupa’nın kendisi olmakla karıştıran Avrupalı uluslar, Avrupa’nın dünyanın merkezi olduğuna kanidirler. Atina, Kudüs ve Roma Avrupa’nın bu uzak zamanların parçasıdır. İslâm ise eski düşmanıdır. Ancak Birleşik Devletler’in ortaya çıkışıyla ki Avrupa’nın yeryüzünün merkezi olma iddiası zayıflamıştır.

Diğer taraftan, her ne kadar özellikle 18. yüzyıldan itibaren yabancı halklara giderek artan bir ilgi duyulmaya başlansa da, Avrupalı güçlerin çoğu giderek yükselen bir şekilde ırkçı düşünceyi benimsemişler ve 19. yüzyıl sonu itibarıyla ırkçı düşünce Batı ruhunun ve duyarlılığının asli parçası olarak belirmiştir. Arendt’in de belirtmiş olduğu üzere dönemin ırk siyaseti üç amaca hizmet etmektedir. İlk olarak Almanya’da olduğu gibi halkta ortak bir köken bilinci uyandırarak halkı her türlü yabancı egemenliğine karşı birleştirmeyi hedefler. Buna bağlı olarak, kan bağlarına, aile bağlarına, aşirete ve safkan köklere tapınmaya büyük bir önem yükleyen milliyetçilikler doğmuştur. Bu da her ırkın ayrı ve mükemmel haline ulaşmış bir bütün olduğu kanaatini yaratmıştır. O halklara uygulanacak yasalar da buradan hareketle hayvanlar alemi yasalarının eş değeri olarak tasarlanmıştır. Bu ırklar siyaseti de bir iç bölünme aracı olarak çalışmıştır. Bu bakımdan, bu ırklar siyaseti ulus savaşlarının bir silahına dönüşmeden önce bir iç savaş silahı olmuştur.

Fakat ırkçı düşüncenin bir üçüncü akımı, ifadesini en açık olarak Güney Afrika’da buldu. Bu akım, merkezine istisnai haklara, üstün bir dehaya ve evrensel bir misyona –dünyayı yönetmek– sahip bir üstün-insanı yerleştirmiş olan bir akımdır. İnsan türünün birliği ve ortak zürriyet temelinde bütün insanların eşit olması kavramına karşıdır. Fiziki farklılıklar üzerinde ısrar eder ve Avrupalı olmayan halkların kendi kendilerine insan aklının uygun bir ifadesini asla bulamayacağına kendini inandırmıştır.³³ Fetih ve ırk hükümlerinin gururlu dilini besleyen akım da yine bu akımdır. Arendt’in hatırlattığı gibi, bu akım Avrupa milletlerinin siyasal yaşamı üzerinde tekel kurmamıştır. Öyle görünüyor ki, bu düşünce, “eğer ‘Afrika

33 Hannah Arendt, *a.g.e.*, s. 99.

kavgası' ve yeni emperyalizm çağı Batı'yı yeni deneyimlerin şokuna tabi tutmasaydı, 19. yüzyılın diğer tüm sorumsuz fikirleriyle beraber vakti gelince" zaten yok olup gidecekti.³⁴

Bütün bu düşünceler, Avrupa sınırları ötesinde ne inancın ne kanunun sözünün geçtiği bir doğa durumunun hâkim olduğuna kanidir. Avrupa-ıçi ilişkileri düzenleyen barış, dostluk ve antlaşmalar yalnızca Avrupa'yı ve Hristiyan devletleri alaka-dar etmektedir. Hal böyle olunca, her Avrupalı güç komşularının ve rakiplerinin aleyhine olanlar da dahil olmak üzere, her türlü uzak fetih girişimi hakkına meşru olarak sahiptir. Dolayısıyla dünya düzeni içeriği dışarıdan ayıran alanlarla sınırlandırılmış olarak kabul edilmiştir. İç alan, yalnızca toplumsal yaşamın var olma koşulu olmayan, çerçevesinin çizilmesi, belirlenmesi ve geliştirilmesi gereken uluslararası yaşamın da koşulları sayılan hukuk ve adaletle yönetilmektedir. Mülkiyet, emeğin ücretlendirilmesi ve birey hakları fikirlerinin bu alanda geliştiği düşünülmektedir. Kentler ve imparatorluklar, ticaret, kısacası bir insan uygarlığı burada inşa edilmiştir. Ancak uzakta, başka bir yerde ise, gönül rahatlığıyla yağmalanıp soyulacak ve korsanların, haydutların, hırsızların, maceraperestlerin, suçluların ve herhangi bir "sağlıklı ve normal toplumda yeri olmayan her türlü unsurun",³⁵ serbest ticaret ve İncil'i yayma ilkeleleriyle gerekçelendirildiği sürece diledikleri gibi cirit atabildikleri serbest bir hukuksuzluk alanı bulunur. Bu serbest alanın bildiğimiz anlamda sınırları yoktur. *A priori* tecavüz edilemeyecek engellere ve tapınaklara sahip değildir.

Avrupa'yı bu "Öte-Dünya"dan ayıran hattı, bu hattın öbür tarafında artık savaş sınırlamasının son bulmasıyla tanırız. Hattın öte yanında, der Carl Schmitt, savaşın tabi olduğu herhangi bir hukuki sınır bulunmadığı için yalnızca en güçlüünün hukukunun işlediği bir bölge başlar. En başından itibaren Öte-Dünya söz konusu olduğunda, Avrupa'nın "özgürlük" ilkesini her dile getirişi her şeyden önce hukuk ve düzenli bir medeni haklar yokluğuna, dolayısıyla da serbest ve vicdansızca bir güç

34 A.g.e., s. 117.

35 A.g.e., s. 110.

kullanımına atıfta bulunur. Varsayım şöyledir: Öte-Dünya, ister yerli ister başka hasımlar olsun, ayrım gözetmeksizin gücünün kanunundan başka idari düstura sahip olunmayan yerdir. Başka bir deyişle, Avrupa surları dışında olup biten her şey doğrudan “hattın bu tarafında geçerli hukuki, ahlâki ve siyasi kriterlerin dışı”nda yer alır. Eğer öteki tarafta bir hukuk varsa, bir adalet varsa, bu ancak “ister Hristiyan misyonları yoluyla, [ya da] Avrupalı manada tasarlanmış bir idare yoluyla Avrupalı fatihler tarafından oralara götürülmesi ve yerleştirilmesi” ile mümkün olacaktır.³⁶

O halde Öte-Dünya, hattın diğer tarafıdır, durmaksızın yenden çizilen sınırdır, insanların vahşi hayvanlarmışçasına birbirine saldırdığı,³⁷ savaş hakkında hukuki ve ahlâki yargının ancak savaşın etkili sonuçlarına bakarak verilebildiği, serbest rekabete ve sömürüye açık kontrol edilemez savaşın açık alanıdır. Bu Öte-Dünya yalnızca bir sınır değildir. Aynı zamanda bir çittir. “Başlangıçta çit vardır,” diye açıklar Schmitt. “İnsanın biçim verdiği dünya, derinlemesine ve kavramsal boyutta bir çitle, duvarla, sınırla koşullandırılmıştır. Mabedi ortak alandan çıkararak, onu kendi yasalarına tabi kılarak, onu kutsala adanarak üreten şey duvardır.”³⁸ “Etrafını duvarla çevreleyen çember, insanların oluşturduğu bu çit, bu insan çemberi kültürel, hukuki ve siyasi hayatın kadirli bir biçimidir”³⁹ diye devam ediyor. Bu durum iki sebeple⁴⁰ açıklanabilir: öncelikle genel anlamda bütün insanlarda ortak olan hiçbir şey yoktur, ortak olan ancak ve ancak aklını kullanabilme yeteneği olan insanlar tarafından paylaşılır; ikinci olarak da, savaş ortadan kaldırılamayacağı için sadece sınırlama konusu olabilir. Sonuç olarak, sürekli savaş durumu hukuki düzenin temel sorunudur. Savaşı sınırlandırmamanın bir yolu sağlamlaştırılmış kaleler inşa etmek, kalenin içinde güvende kalanlarla kaleye girmeye hakları olmadığından

36 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 94-95.

37 Bkz. *Leviathan ve Behemoth* (Thomas Hobbes, *Œuvres*, cilt 6 ve cilt 9, Vrin, Paris) [*Leviathan veya bir din ve dünya devletinin içerigi, biçimi ve kudreti*, çev. Semih Lim, Yapı ve Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2012].

38 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 78.

39 *A.g.e.*, s. 78-79.

ordunun ve hukukun korumasından istifade edemeyenleri ayır-
tırmak ve sınıflandırmaktır.

Ardından toprakların ele geçirilmesi ve işgal meselesi gelir. Buradaki asıl sorun, her zaman, Öteki'nin, yani yerlinin, topraklarına el koyan diğerleri kadar insan olup olmadığı ve ne adına her türlü haktan yoksun bırakılabileceği olmuştur. Tanıklık olarak, vahşilerin putlara tapındığı, tanrılarının gerçek tanrılar olmadığı söylenmiştir. Vahşiler insan kurban ederler, insan eti yerler ve düzgün bir insanın asla yapmayacağı ya da hatta doğanın bile yasakladığı çeşitli suçlar işlerler. Dolayısıyla vahşi, hem insanlığa hem de doğaya aynı anda karşı olandır ve dolayısıyla insan olma koşuluna iki bakımdan yabancıdır. Bu bakış açısından Öte-Dünya, insan hukukunun geçerli olduğu alandan uzak, insanlık dışı bir bölgeye denk düşer. İnsan hukukunun, sadece insanların tam insan olmayanlar üzerindeki mutlak üstünlüğü olarak uygulanabildiği bir yerdir. Çünkü eğer olur da o bölgede insan denen şey bulunuyorsa, bu ancak temel olarak insandıışı bir insan olabilir.

Ona hükmetmeyi haklı göstermek için, onun doğası gereği köle olduğu, dolayısıyla da düşman olduğu ileri sürülür. O dönemde, Hristiyan olmayanlarla savaşın Hristiyanların kendi arasındaki savaştan farklı olduğu düşünülüyordu. Böylece farklı türdeki düşmanlar ve farklı türdeki savaşlar birbirlerinden keskin çizgilerle ayrılabilirdi. Bizatihi bu ayrımlar, ötekiler kavramına, insanlar arası ayrıma, aralarındaki ve konumlarındaki farklılara gönderme yapmaktadır. Bütün insanlar aynı haklara sahip değildir. Gerçekte, medenilerin medeni olmayanlar üzerinde egemenlik kurma, fethetme ve barbarlar özleri itibarıyla ahlâken düşük seviyede oldukları için onları köleleştirme, topraklarını ilhak ve işgal etme ve tebaalaştırma huku-
ku mevcuttur. Bu müdahale hakkında doğan hukuk “doğru hukuk” a girer. Bu doğru hukuk, imha savaşlarına olduğu kadar köleleştirme savaşlarına da uygulanmaktaydı. “Doğru” savaş hukukundan hareketle “doğru” mülkiyet hukuku da doğmuştur. “Sömürgeci devlet, diye devam eder Schmitt, ele geçirdiği sömürge toprağını özel mülkiyet (*dominium*) açısından sa-

hipsiz olarak addedebilir, tıpkı kişiler hukukuna göre *imperium* (hükmetme gücü – ç.n.) açısından sömürge toprağının sahipsiz olması gibi. Sömürgeci devlet yerlilerin toprak mülkiyeti haklarını feshedebilir ve kendini bütün toprağın tek ve biricik sahibi ilan edebilir; yerli şeflerinin haklarını kendine mal edip, yaptığı şeyin gerçek bir halefiyet teşkil edip etmediğine bakmadan o hakları kullanmaya devam edebilir; bir devlet vergi mülkiyeti yaratıp, bunu yerlilere belli bir kullanım hakkı tanınmasıyla bağdaştırabilir; devletin sahip olduğu bir kamu toprak mülkiyetini devreye sokabilir; yerlilerin kullanım haklarını dokunmadan olduğu gibi de bırakabilir ve bu hakların üstüne bir tür *dominium eminens* (kamulaştırma hakkı – ç.n.) yerleştirebilir. Bütün bu farklı olasılıklar 19. ve 20. yüzyılın sömürgeci yayılma pratiklerinde somutluk kazanmıştır.

Bu durumda hukuk, istilacı ırk ve köleleşen ırk arasında bölünmüş belli bir insanlık düşüncesini yasal temele yerleştirme tarzıdır. Bir tek istilacıların ırkı meşru olarak insan niteliğini kendisine atfedebilir. İnsan niteliği herkese hemen bahşedilmez. Ayrıca öyle olsaydı bile, bu, farkları ortadan kaldırmazdı. Bir bakıma, Avrupa toprağıyla sömürge toprağı arasındaki ayrım, Avrupalı insanlarla vahşiler arasında bulunan diğer ayrımın mantıki bir sonucudur. 19. yüzyıla kadar, kolonyal toprak, kolonyal işgal yoluyla elde edilmiş bile olsa, işgalci devletin Avrupa toprağı olarak tanımlanmıyordu. Plantasyon olsun, maden çıkarma ya da yerleşim kolonileri olsun, bu toprak her zaman için Avrupa toprağından ayrıdır. Kolonyal bölgeleri sömürgeci devletlerin yönetim ve idare sistemlerine dahil etme girişimleri ancak 19. yüzyılın sonuna doğru görülmeye başlamıştır.

Ulusal-kolonyalizm

Ancak ırk mantığının bir habitus'a dönüşebilmesi için, onun kâr mantığıyla, güç siyasetiyle ve engellenemez yolsuzluk güdüyle bağdaştırılması gereklidir. Kolonyal uygulamaların tam tanımı budur. Bu bakımdan Fransa örneği, her kolonyal

şemanın ayrılmaz parçası olan ırk göstereninin Fransız kültürünün yumuşak dokularının içlerine kadar nüfuz edebilmesi için sarf edilen muazzam çabayı ve, imparatorluk bilincinin oluşmasında ırkın ne derece ağırlığı olduğunu gözler önüne sermektedir.

Kolonyal deneyimin karmaşıklığını ve heterojenliğini asla yeterince vurgulayamayız. Bir dönemden diğerine, bir ülkeden diğerine görülen farklılıklar ciddi boyutlardadır. Gene de, ırk göstereni daha sonra imparatorluk projesi haline gelecek olan şeyin çok önemli, hatta kurucu yapısı olmuştur. Eğer kolonyal ilişkilerde bir öznellik bulunuyorsa, bu özneliliğin simgesel matrisi ve asal sahnesi ırkın ta kendisidir. Fransa örneğini ele alalım. İmparatorluk bilincine, ırkın aynı zamanda hem tedavüldeki para olduğu hem de kullanım değeri yerine geçtiği benzersiz bir siyasal ve ruhsal yatırımın sonucu olarak varılmıştır. 1870'li yılların sonlarına doğru Fransa bilinçli olarak ulusun siyasal vücudunu bir imparatorluğun siyasal vücuduna dönüştürmeye girişti. Bu süreç, o dönemde iki boyuta sahipti. Bir taraftan, fethedilen toprakların halklarına hem "özne", hem de yeri geldiğinde "kardeş" muamelesi yaparak, kolonileri ulusal vücuda asimile etmek amaçlanıyordu.

Diğer taraftansa, sıradan bir Fransız'ın, bakışı, hareketleri, davranışları ve söyleminde, bazen hiç farkında olmadan, kendini ırkçı özne olarak konumlandırma durumunda bırakıldığı bir aygıtlar bütününe kademeli olarak uygulamaya koymak söz konusudur. Bu süreç nispeten uzun bir zamana yayılır. Daha çok, işlevi insan türünün ırksal sınıflandırılması olan bir psiko-antropolojiye dayanır. Bu sınıflandırma, ırklar arasında eşitsizlik kuramlarıyla ve daha az ölçüde de öjenist (soyarımcı) uygulamalarla desteklenmektedir. Bu sınıflandırma, önce, fetih savaşlarının ve sömürgelerdeki gaddarlıkların aldığı biçimlerle, daha sonraları da, özellikle 1930'lu yıllarda antisemitizmle bir üst aşamasına ulaşmıştır.⁴⁰ 19. yüzyılın sonlarında, ırkçı kavra-

40 Bkz. Carole Reynaud-Paligot'nun çalışmaları, *La République raciale, paradigme racial et idéologie républicaine (1860-1930)*, PUF, Paris, 2006; ve *Races, racisme et antiracisme dans les années 1930*, PUF, Paris, 2007.

yışın oluşması, ırkçılığa alışılması, toplumun yurttaşlık etrafında birleşmesine geçişin mihenk taşlarından biri olmuştur. Irkçı kavrayış, Prusya karşısında 1870 hezimetinin yarattığı ulusal aşağılanma hissini aşırıya kaçacak ölçüde telafi etme işlevini üstlenerek, ulusal gururun ve vatansever kültürün kumaşı ve ya hammaddelerinden biriydi. “Fransızların kolonyal eğitimi” adıyla tanınan bu girişim, kolonizasyonu yeni bir erkeklik çağına geçiş yolu olarak sunuyordu.⁴¹ Koloniye gelince, o da, ulusal enerjinin yeniden güç kazandığı, gücün yüceltilme mekânıdır. Bu girişim devlet ve iş çevrelerinin devasa çabalarını gerektirmiştir. Yalnızca imparatorluk projesini meşrulaştırmayı ve teşvik etmeyi hedeflemeyen bu girişim, aynı zamanda temel unsurları olan ırkçı, milliyetçi ve militarist refleksleri ve *ethos*’u da filizlendirmeyi ve yaymayı amaçlıyordu.

Daha 1892’den itibaren *ulusal-kolonyalizm* adını verebileceğimiz yaygın bir hareket belirmeye başladı. Fransız ulusal kolonyalist hareketi, merkez cumhuriyetçilerden radikallere, bulanjistlerden ve monarşistlerden ilericilere kadar o dönemin bütün siyasal hareketlerini bünyesinde topluyordu. Gazeteler, dergiler ve bültenlerden oluşan bir medya ağına, uzman denen topluluklara dayanarak sömürgecilik düşüncesinin siyasal ve kültürel olarak güçlü ve canlı bir sesi olmasına çalışan avukatlar, iş insanları, kiliseye bağlı din insanları, gazeteciler ve askerler, ne idüğü belirsiz örgütler, dernekler ve komiteler bu hareketin içinde toplanmıştı.⁴² Bu projenin ana damarı ırksal farktır. Bu ana damar etnoloji, coğrafya ve misyon bilimi (misyoloji) gibi bir dizi disiplinde vücut bulur. Irksal farklılık tematiği ise, insanların sergilendiği müzeler ve hayvanat bahçeleri gibi kurumların tesis edilmesi, reklamlar, edebiyat, sanat, arşivlerin açılması, popüler basının yaydığı fantastik öyküler (*Journal Illustré*, *L’Illustration*, *Tour du Monde* dergileri, *Petit Journal* ve

41 Judith Sirkus, *Sexing the Citizen. Masculinity and Morality in France, 1870-1920*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 2006.

42 Bkz. Christopher M. Andrew ve Alexander S. Kanya-Forstner, “The French colonial party: its composition, aims and influence, 1885-1914”, *Historical Journal*, cilt 14, sayı 1, 1971, s. 99-128; Raoul Girardet, *L’Idée coloniale en France de 1871 à 1962*, La Table ronde, Paris, 1972.

Petit Parisien dergilerinin resimli ekleri) ve uluslararası fuarlar düzenlemek yoluyla kitle kültüründe olağanlaştırmıştır.

Fransızlar, nesiller boyu, ırkçılığa alıştıran bu pedagojiye maruz kaldılar. Bu pedagojik anlayış, özünde Zencilerle olan ilişkinin karşılıklılık içermeyen bir ilişki olduğu ilkesine dayanır. Bu karşılıksızlık ırklar arasında nitelik farkıyla haklı gösterilir. O halde, ırklar arasında nitelik farkı tematiği, eskiden asillerin imtiyazlarını temellendirmek için kullanılmış olduğunu bildiğimiz o eski kan tematiğinden ayrılamaz. Kan tematiği, bu sefer kolonyal proje için kullanılmak üzere sandıktan tekrar çıkarılmıştı. Gelecek medeniyetin ancak beyaz kanla yaratılabileceğine inanılmıştı. Irkların melezleşmesine izin veren bütün halklar son derece aşağılık bir şey yapmış olacaktı. Selamet ırkların mutlak ayrımındaydı. Zenci ve sarı yığınlar çok hızlı üremektedirler. Bu kalabalık sürüyü uzaklara tehcir etmek, ya da bazılarının daha sonra yapmaya çalışacağı gibi en azından erkeklerini kısırlaştırmak gerekirdi.⁴³ Aynı zamanda da yaşamın üretilebileceği, istenilen canlı varlığın elde edilebileceği gelecek bir günün hayali kurulmaktaydı. Kolonyal proje, mihenk taşlarından biri yaşamın kurallarının alt üst olması ve sonuçta bir devler ırkı yaratma imkânı hayali olan ırk biliminin görülmemiş bir biçiminden beslenir.

Irklar arasındaki nitelik farkı olması konusu eski bir konudur.⁴⁴ 19. yüzyılın son çeyreğinde kültüre dadanıp, onun içinde boydan boya gezinir. Ama ancak 1930'lara gelindiğinde, sağduyu konumu elde edecek kadar sıradanlaşır.⁴⁵ Nüfusun azalması, göç, "ırk nakli", hatta bir Asya emperyalizmi olasılığı gibi konulara dair korkuları besler.⁴⁶ Kolonyal fikir ve onun

43 Charles Richet, *La Sélection humaine*, Félix Alcan, Paris, 1919.

44 Sean Quinlan, "Colonial bodies, hygiene and abolitionist politics in eighteenth-century France", *History Workshop Journal*, cilt 42, 1996, s. 106-125.

45 William S. Schneider, *Quality and Quantity. The Quest for Biological Regeneration in Twentieth-Century France*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

46 Jean Pluyette, *La Doctrine des races et la sélection de l'immigration en France*, Pierre Bossuet, Paris, 1930; Arsène Dumont, *Dépopulation et civilisation. Étude démographique*, Le croisnier et Babé, Paris, 1890; Paul Leroy-Beaulieu, *La Question de la population*, Félix Alcan, Paris, 1913.

doğal sonucu olan ırkçı *ethos* birbirinden farklı çok sayıda yan yolları kullanmıştır. Bunlardan birisi de eğitime hâkim olmaktır. Pierre Nora, G. Bruno'nun (Augustine Fouillée'nin mahlası) *Le Tour de France par deux enfants*'ını (1887) ve Marcel Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'si gibi *Petit Lavis*se'i de⁴⁷ "Fransa'nın bellek mekânları" arasında sayar. Bilhassa *Petit Lavis*se'te cumhuriyetçi söylem, milliyetçi ve militarist değerlere bulanmıştır.⁴⁸ 1881-1882'de yürürlüğe girmiş olan ve temel eğitimi zorunlu kılan Ferry yasalarından çok önce, eğitim sistemiyle askerî sistem gayet iyi anlaşmaya başlamışlardı. Öğrenciler asker-yurttaş olmak üzere eğitildiler. Yurttaş pedagojisi ve kolonyal pedagoji, bir erkeklik krizi ve bariz bir ahlâki silahsızlanma temelinde yayılırlar. Gerçekten de, 1880'lerden itibaren on yaş civarındaki bütün öğrenciler ülkelerinin kolonyal eserini tarih kitaplarından (1890'da Augé ve Petit; 1895'te Cazes; 1900'de Aulard ve Debidour; 1903'te Calvet; 1905'te Rogie ve Despiques; 1909'da Delagrave; Lavis) öğrenmek zorundaydılar.⁴⁹ Bu kuralcı şemaya gençlik edebiyatı da (Jules Verne'in eserleri, *Le Petit Français Illustré*, *Le Petit Ecolier*, *Le Saint-Nicolas*, *Le Journal de la Jeunesse*, *L'Alliance Française Illustrée* gibi resimli dergiler) eklenmelidir.

Bütün bu eserlerde Afrikalı, sadece bir çocuk gibi değil, bir avuç küçük kralın, zalim ve merhametsiz despotun kurbanı, aptal bir çocuk olarak gösterilmiştir. Bu aptallık siyah ırkta doğuştan var olan bir zaafın sonucudur. Kolonizasyon, bu aptala yardım etmenin, aptallığını terbiye ve tedavi etmenin bir yoludur. Aynı zamanda da, Afrikalıdaki zalimlik anlayışının ve "ilkel yerli kabilelerin" anarşik işleyişinin bir panzehiridir. Bu açı-

47 Ernest Lavisse'in 1884'te Fransa Tarihi'ni anlattığı ve Fransa'da eğitimde 1950'lere kadar okutulan kitap – ç.n.

48 Denis M. Provencher ve Luke L. Eilderts, "The nation according to Lavis: teaching masculinity and male citizenship in Third Republic France", *French Cultural Studies*, cilt 18, sayı 1, 2007, s. 31-57.

49 Bkz. Hélène d'Almeida-Topor, "L'histoire de l'Afrique occidentale enseignée aux enfants de France", Catherine Coquery-Vidrovitch (der.), *L'Afrique occidentale au temps des Français. Colonisateurs et colonisés, 1860-1960*, La Découverte, coll. "Textes à l'appui", Paris, 1992, s. 49-56.

dan kolonizasyon medeniyetin sunduğu bir nimettir. Yozlaşmaya meyilli ırkların aptallığının genel geçer tedavi yöntemi-
dir. 1925'te Léon Blum'a "Üstün ırkların, aynı kültür seviye-
sine erişmeyi başaramamış ırkları kendilerine çekme ve onları
bilim ve sanayinin çabalarıyla kaydedilen ilerlemelere davet et-
me hakkını, hatta vazifesini kabul ediyoruz"⁵⁰ dedirten de bu-
dur. Kolonlar zalim ve açgözlü sahipler değildirler, onlar reh-
ber ve koruyucudurlar. Fransız orduları kahraman ve gözüpek-
tir. Köleleri boğazlarını esir almış boyunduruklardan ve bacak-
larındaki zincirlerden kurtarırlar. Azat edilen bu zavallı insan-
lar azat edilmekten öylesine keyif alırlar ki sevinçten havalara
uçarlar. Bu da Fransa'nın egemenliği altına aldığı halklara kar-
şı ne kadar iyi ve cömert olduğunun en güzel ispatıdır. Jean Ja-
urès de 1884'te bunu doğrulayan beyanlarda bulunmuştu: "Bu
halklara onları aldatmadan diyebiliriz ki (...) Fransa yerleşti-
ği her yerde sevilir; durmayıp geçip gittiği yerlerde ise eksikli-
ği hissedilir; ışığının parıldadığı her yerde hayırseverdir; ısılda-
madığı yerlerde, arkasında bakışların ve yüreklerin bağlandığı
uzun ve yumuşak bir alacakaranlık bırakmıştır."⁵¹

İlk bakışta kolonyalizmi haklı çıkarmak için öne sürülen se-
bepler ekonomik, siyasi, askerî, ideolojik ya da insani türdendi:
nüfus fazlalığımızı yerleştirmek için yeni topraklar fethetmek;
fabrikalarımızın ve madenlerimizin ürünleri için yeni pazar-
lar ve sanayimiz için hammadde bulmak; aşağı ve vahşi ırkla-
ra "medeniyet" sancağını dikmek ve onları sarmalayan karanlı-
ğı delmek; hâkimiyetimizle onca zavallı için daha önce hiç bil-
medikleri güzellikleri, barış, güvenlik ve zenginliği güvence al-
tına almak; hâlâ imansız olan topraklarda İncil'i yayarak pagan-
lar arasında çalışkan, ahlâklı ve Hristiyan bir nüfus tesis etmek
ve hatta ticareti kullanarak paganizmin getirdiği tecridi ortadan
kaldırmak. Ancak bütün bu gerekçeler aynı zamanda ırk kav-
ramını da harekete geçiriyordu. Sonuçta, bu olgu hiçbir zaman

50 Temsilciler Meclisi'ne verilen demeç, 9 Temmuz 1925.

51 *Conférence de Jean Jaurès, maître de conférences à la Faculté des lettres de Tou-
louse, brochure de l'Alliance française, association nationale pour la propaga-
tion de la langue française dans les colonies et à l'étranger, Imprimerie Pezous,
Albi, 1884, s. 9.*

yardımcı bir etken olarak görülmedi. Kolonyal savda ırk, hem maddi bir matris, hem simgesel bir kurum hem de imparatorluk siyasetinin ve bilincinin ruhsal bir bileşeni olarak belirir. Kolonyalizmin savunusunda ve açıklamasında hiçbir gerekçe, *a priori*, o dönem ırkın nitelikleri olarak tanımlanan genel söylemin dışına çıkamaz.

Bunun böyle olmasının sebebi, özellikle 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında tarihi varolmak için verilen ölüm-kalım savaşı olarak gören bir dünya ve tarih yorumunun Batı'da ağır basıyor olmasıydı. Özellikle 1920'lerin az çok tanınmış deneme yazarlarının kaleme aldığı pek çok yazının da gösterdiği gibi, sosyal Darwinizm'in öbür yüzü olan yozlaşma fikrinin musallat olduğu bu dönem, ırka dair radikal bir karamsarlıkla doludur.⁵² Elbette bu fikirlere itiraz edenler ve karşı koyanlar da olmuştur. Ancak bu yaşam mücadelesinin, grup grup insanları, halkları veya değişmez ve atalardan geçmiş oldukları varsayılan, savunulması, korunması ve değişmeden muhafaza edilmesi önem arz eden nitelikler taşıyan ırkları karşı karşıya getirdiğine sıkı sıkıya inanan birçok kişi vardır. Bu inanış yalnızca bireylere özgü değildir. Avrupalı devletlerin kolonyal siyasetlerinin ve Avrupalı olmayan halklara ve siyasi oluşumlara karşı savaş hakkını kendinde gören anlayışın da başat bir boyutudur.

Paul Leroy-Beaulieu'nün o dönemde açıkladığı üzere, kolonyal düzen bu mücadelelerin sonucu olarak ortaya çıkan güç ilişkilerini onaylamanın bir yoluydu. "Kolonizasyon bir halkın genişleme gücü, üreme gücü, halkın genleşerek mekânlara yayılarak çoğalması; evrenin ya da evrenin geniş bir kısmının onun diline, âdetlerine, fikirlerine ve yasalarına tabi olmasıdır,"⁵³ der Leroy-Beaulieu. Kolonyal düzen insanlığın ayrıştırılabilecek, bölünebilecek ve hiyerarşik olarak sınıflandırılacak türlere ve alt-türlere ayrıldığı fikrine dayanır. Hem yasal hem de mekândaki düzen bağlamında bu türlerin ve alt-türle-

52 Örneğin bkz. Émile Fournier-Fabre, *Le Choc suprême ou la mêlée des races*, G. Flicker, Paris, 1921; veya ayrıca Maurice Muret, *Le Crépuscule des nations*, Payot, Paris, 1925.

53 Paul Leroy-Beaulieu, *De la colonisation chez les peuples modernes*, Guillaumin, Paris, 1874, s. 605-606.

rin birbirinden uzak tutulması gerekir. Alexandre Mériqnac 1912'de yayımlanıp, 1925'te yeniden basılan eseri *Précis de législation et d'économie coloniales* adlı kitabında bu görüşü son derece aleni şekilde desteklemektedir: "Sömürgeleştirmek her türlü kaynaklarından yararlanmak amacıyla yeni ülkelerle ilişkiye geçmektir. (...) Dolayısıyla sömürgeleştirme, yeni bir ülkede ileri medeniyetten bir ırk tarafından (...) üstte belirtilen amacı gerçekleştirmek için kurulmuş bir kurumdur."⁵⁴ O halde, sömürgeci devletin biyolojik olanı devletleştirerek çalıştığını söylemek hiçbir şekilde mübalağa olmaz.

Uçarılık ve egzotizm

Fransız ırk atama mantığı, birçok bakımdan üç ana hatta sahiptir. Bunlardan ilki ve kuşkusuz en belirleyici olanı, görmenin reddi, yani görmüyor gibi yapma ve inkâr pratikleridir. İkincisi, lekeleme ve çarpıtma uygulamaları, üçüncüsü ise uçarılık ve egzotizmdir. Aslına bakılırsa, Fransa'da çok uzun zaman önce-sine dayanan gösterilmeye, bilinmeye veya gözler önüne serilmeyi hak etmeyenlerin mekânına ırk şiddetinin sürülmesi ve üstünün silinmesi geleneği uzun zamandır vardır. Günümüz koşullarında tekrar gündeme gelmiş olduğuna şahit olabileceğimiz bu görmenin reddi, inkâr ve kamuflej geleneği tam olarak 16.-17. yüzyıllara uzanıyor. Bu gelenek, Fransa'nın kölele-riyle olan ilişkilerini sistemleştirmeye giriştiği bir kurucu ortamda ortaya çıkıyor.

Gerçekten de, 1570'te Siyahların sadece anakara Fransa'sına girişini değil, Fransız limanlarında sergilenme ve yüklenip boşaltılmalarını da sınırlandıran bir krallık emri yayımlanır.⁵⁵ Bu olaydan başlayarak Fransa kendi ırk mantığının yaratacağı mağdurlara dair hiçbir şey bilmek istemediğini göstermiş oluyordu. O çağda, siyah köle bu mantığın mükemmel tanığını

54 Alexandre Mériqnac, *Précis de législation et d'économie coloniales*, Sirey, Paris, 1912, s. 205.

55 Bkz. Sue Peabody ve Tyler Stovall (der.), *The Color of Liberty. Histories of Race in France*.

temsil ediyordu. Kölenin böyle bir yasağın konusu olması kuşkusuz siyah kölede bir “olmayan varlık” dışında görülecek hiçbir şey olmamasıyla açıklanabilir. Fakat aynı zamanda, siyah köle figürünü görünür kılacak ne varsa temsil edilebilirlik alanından çıkartmakla yapılmak istenen, kuşkusuz kölelerin üretildiği ve köle olarak var olabildikleri ekonomik ve ticari mekanizmaların üzerinin örtülmesidir.

Bu yavaş süreç en azından köle ticaretine kadar uzanır. Atlantik köle ticareti aslında 18. yüzyılda, yani aydınlanma çağıının tam ortasında doruk noktasına ulaştı. Fransa, “üç köşeli makine”ye, yani denizaşırı kölelik ve esaret üretimine derinlemesine bulaşmışken, bir taraftan da tebaa ve otorite ilişkilerine dair yeni fikirler ortaya çıkmaya başladı. Bilhassa Rousseau ve Voltaire köle ticaretinin felsefi açıdan aşağılık niteliğini kabul ederler, fakat o dönemde işlemekte olan köle trafiğini ve bunu mümkün kılan zincirleri görmemiş gibi yaparlar. Böylelikle daha sonra imparatorluk bilincinin merkezî özelliklerinden biri haline gelecek bir gelenegın –köleciliğı çağdaş Avrupa toplumunda insanın medeniliğini ölçme metaforu olarak kullanmak– tohumlarını atmış olurlar. Vahşileri kapsayan trajik olayları metafor olarak kullanan bu tavır –bizleri sorumlu kılan tavır–, aynı zamanda bir cehalet ve umarsızlık tavrıdır. Bu mesafeli olma ve umarsızlık diyalektiğı Fransız Aydınlanmacılarına hâkim olacaktır.⁵⁶

Fransız ırk atama mantığının ikinci ayırt edici hattı lekeleme, tahrif ve çarpıtma uygulamalarıdır. Bizi ilgilendiren durumda, siyah kölenin temsil edilemeyen ve *hakkında hiçbir şey bilinmek istenmeyen* alanına atanması, Siyahın tasvir veya temsil edilmesinin düpedüz yasaklanmasıyla aynı şey değildir. Aksine, Fransız ırk mantığı, daha en başından itibaren ırk olarak Öteki’nin ilhakı ve egzotizm, uçarılık, eğlence üçlüsüyle lekelemek üzerinden yürümüştür. Böylece görölmek istenen Siyah, her zaman öncelikle giyim olsun, renk ya da dekorlar olsun, bir gerçek görünüşün gizlenme nesnesi olmalıdır. Nispe-

56 Christopher L. Miller, *The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade*, Duke University Press, Durham, 2008.

ten yakın bir zamana kadar, örneğin resimde ya da tiyatrodaki, Siyah'ı oryantal bir kıyafete, kafasına türbanlar ve tüyler koyarak, kabarık şalvarlı ya da yeşil kısa giysili hallere sokarak gülünç halde göstermek gerekiyordu.⁵⁷ Çelişkili bir biçimde, Siyah'ın görünür olabilmesi için yüzünün, onu saf ve basit insanlığından mahrum bırakıp "Siyah" olarak yeniden oluşturan kurucu şiddeti çağrıştırmaması gerekiyordu.

Bunların en çok tercih edilenleri abanoz tenli genç siyah kadınlar, siyah oğlanlar ve onları papağan, süs köpeği ya da başka evcil hayvanların yerine koyan kadınların refakatçisini oynayan koyu tenli genç uşaklar, güleç, kaygısız ve iyi dans eden zenciler, iyi zenciler ve onların iyi sahipleri, Beyaz'ın yüce gönüllüğünü tasdiklemek rolünü oynayan minnettar ve sadık azat edilmiş kölelerdi. Bütün bunlar bugün ortaya çıkmadı. Habitus zamanla tortulaştı. 19. yüzyıldan itibaren sarayda, salonlarda, resimde, tiyatrodaki müsamaha gösterilen zenciler böyle zencilerdir. Sylvie Chalaye'nin işaret ettiği gibi, "Hogarth, Reynolds, Watteau, Lancret, Pater, Fragonard, Carmontelle gibi çağın ressamlarının resmettiği şekilde yüksek sosyete toplantılarını eğlendirir, şık balolara bir egzotik dokunuş ve bir renk katarlardı".⁵⁸ Dolayısıyla daha geniş ölçekte, Fransız usulü ırkçılık bilinçli olarak kaygısız, hovarda ve uçarı bir ırkçılıktı.⁵⁹ Bu ırkçılık tarihsel olarak hep, bakışlarını "yıldızların ve morların altında gizlenen korkunç tezek yığınına" asla çevirmek istememiş, kendisi de kaygısız, hatta arsız bir toplumla ilişkilendirilmiştir.⁶⁰

Fransa'da ırkçılığın, uçarılığın ve hovardalığın birbirine eklemelenmesinde oynadığı rol bakımından zenci kadın figürü üze-

57 Bkz. Ulrike Schneebauer, *Le Personnage de l'esclave dans la littérature francophone contemporaine à travers trois œuvres de Maryse Condé, Mahi Binebine et Aimé Césaire*, mémoire de magistère de philosophie, Université de Vienne, 2009.

58 Bkz. Petrine Archer-Straw, *Negrophilia: Avant-Garde Paris and Black Culture in the 1920s*, Thames & Hudson, New York, 2000.

59 George E. Brooks, "Artists' Depiction of Senegalese Signares: Insights Concerning French Racist and Sexist Attitudes in the Nineteenth-Century", *Journal of the Swiss Society of African Studies*, cilt 18, sayı 1, 1979, s. 75-89.

60 Sylvie Chalaye, *Du Noir au nègre. L'image du Noir au théâtre (1550-1960)*, L'Harmattan, Paris, 1998.

rinde biraz durmak önem taşımaktadır. Bu eklemlenişin kendini gösterdiği en önemli üç alan edebiyat, resim ve danstır. Gelenek burada da çok eskilere gider. Örneğin Baudelaire'in *Elem Çiçekleri*'nin, şairin eserini baştan başa meşgul etmiş zenci kadın figürüne doğrudan atıfta bulunuyor olması yabana atılır bir ihtimal değildir. Afrikalı Dorothée (1841'de Bourbon Adası'nda tanıştığı) veya Jeanne Duval (Haiti doğumlu ve Baudelaire ile yirmi yıl aşk hayatı yaşamış) olsun, "siyahi güzellikler" in çağrışımı her zaman narin şehvetleri, çıplak memeleri, kalçaları ve saten külotlarıyla veya külotsuz taşıdıkları tüylerden yapılmış kemerleriyle birlikte vardır.⁶¹ Baudelaire'in en bereketli ilham kaynaklarından biridir zenci kadın. Fransız egzotizminin merkezi figürü olan zenci kadın pek çok çelişkiyi de içinde barındırır. Bir yandan fiziksel dünyayı, ritmi ve renkleri akla getirir. Diğer yandansa, hermafroditlik idealiyle bağdaştırılmıştır. Öte yandan, "siyahi güzeller" denince akla gelen kolay, müsait ve itaatkâr kadınlar olurdu. Şehvet düşkünlüğünün galebe çalmasındaki canlı örnekler olan bu kadınlar, Fransız erkeğinde fantazmagorik dürtüleri harekete geçirebiliyordu. Fransız erkeği, vahşileri keşfedip aralarından bir ya da birkaç kadınla, limanda gemilerin olduğu, parlak palmiye ağaçları ve ada çiçeklerinin raihasının yayıldığı tropikal cennet manzarasında sevişerek onların arasına karışmakta olduğunu hayalini kurar.

Chateaubriand'da renkli ve benzer sahnelere aslanların çiftleşmeleri serpiştirilmiştir. Muz ağaçlarının gölgesinde özgür, piposu tutsu dolu, incir ağaçlarından bir kemerin ve karanfil ile akaju ormanlarının altında Hindistan cevizi sütü içen kahramanlarından biri, "yatağının yapraklarını yemek istiyorum, çünkü yattığın yer Afrika kırlangıçlarının yuvası kadar ilahi, tıpkı krallarımızın sofrasına konan en hoş rahiyalı çiçek döktüntülerinin yuvası gibi,"⁶² der. Apollinaire de *Siyah Kraliçe*'sinde güzellik, çıplaklık ve şehveti bir araya getirerek aynı şiirsel, egzotik kumaştan faydalanır. Apollinaire'in zenci kadı-

61 Elvire Jean-Jacques Maurouard, *Les Beautés noires de Baudelaire*, Karthala, Paris, 2005.

62 François-René de Chateaubriand, *Les Natchez*, Éditions G. Chinard, s. 398-399.

nı beyaz dişleri, koyu saçları, mavi bedeni ve dik memeleriyle öne çıkar. Bunların dışında, Matisse'in *Haitili Kadın*'ını (1943) ve arzusun ışığının ve mutlu şehvetin simgesi dantel hışırtılarını; Picasso'nun *Avignonlu Kızlar*'ını (1907), *Çıplak Kadın*'ını (1910) ile *Deniz Kıyısındaki Kadın*'ını (1909) ve iştahlı siyah kadın cinselliğine göz kırpmalarını, Braque'in *Oturan Kadın*'ını (1911) yakından tanıyoruz.

Fransa'nın egzotizm imgeleminde popüler kültüre bu lakayt, kaygısız ve hovarda ırkçılık şeklini çimentolayan kuşkusuz Josephine Baker'dır. Baker'ın kumpanyasının 1920'lerin Paris'inde gerçekleştirdiği bir provadan iki sahneyi anlatan şu hikâye, ırkçılığın bu tarzını gayet iyi özetlemektedir: "Onların dili ni anlamıyoruz, sahneleri birbirlerine bağlamaya çalışmıyoruz, ama o anda o güne kadar okuduğumuz her şey belirerek hayalgücümüzü mest ediyor: macera romanları, şöyle bir göze çarpan fahişeler veya salkım salkım Zencileri gövdesine yığılmış içi değerli şeylerle dolu denikleri taşıyan devasa gemiler, çuvallarla ve renkli insanlarla dolu meçhul bir limanda miyavlar gibi duyulan bir siren, misyonerlerin ve seyyahların hikâyeleri, Stanley (Henry Morton Stanley – ç.n.), Tharaud Kardeşler, Batouala, ayin dansları, Sudan, çıplakların karikatürleriyle süslenmiş silindir şapkalar, plantasyon manzaraları, Kreol ninnilerinin bütün melankolisi, hayvani itkileri ve çocuksu sevinçleriyle zenci ruhu, kölelik geçmişinin hüznü, bunların hepsine bâkir orman sesli şarkıcı kadını dinlerken sahip olduk."⁶³

Kendini körleştirme

İmparatorluk bilincinin bir diğer temel dayanağı bilgi olarak kabul görme iddiasındaki akıl almaz cahil kalma isteği olmuştur. Burada söz konusu olan cehalet özel bir türdendir – baskı altında gerçekleşen karşılaşma ve kurulan ilişkiler dışındaki bütün karşılaşma ve ilişki ihtimallerini daha gerçekleşmeden mahveden, lakayt ve uçarı cehalet. *Cezayir Mektupları*'nda (1837) Tocqueville, tam da bu cehalet politikasına parmak ba-

63 Phyllis Rose, *Joséphine Baker. Une Américaine à Paris*, Fayard, Paris, 1982.

sar. Tocqueville, imparatorluk politikası (savaş politikasının bir diğer adı) bağlamında bu cahil kalma isteğinin “savaş alanında zafer (...) en bilgenin değil en güçlününüdür”⁶⁴ ilkesine dayandığını öne sürer. Hiçbir şey bilmemeye rağmen öğrenmekten hiç rahatsızlık duyulmaması, Afrikalılarla olan ilişkilerde doğrunun yer almamasını ve hukuk boşluğunu zorun her zaman telafi edeceğine olan inançla açıklanabilir.

Batı'nın hayal dünyasında Afrika uzun zaman boyunca bilinmeyen topraklar arasındaydı. Ancak bu durum filozofların, doğabilimcilerin, coğrafyacılarnın, misyonerlerin, yazarların ya da sıradan insanların Afrika'nın coğrafyası ya da Afrikalıların yaşamları, gelenek ve görenekleri hakkında görüş bildirmelerine hiçbir engel teşkil etmiyordu. Şimdi erişebildiğimiz bilgi seline ve elimizdeki bütün bilimsel çalışmalara rağmen, bu cahil kalma isteği ve hiç ya da pek az bilinen bu konu üzerine fikir beyan etme eğiliminin kesinlikle ortadan kalktığı söylenemez. Jean-Baptiste Labat, daha henüz 1728'de, Afrika söz konusu olduğunda neyin doğru olduğunun önem taşımadığını şu sözleriyle kısaca özetliyordu: “Afrika'yı gördüm, ama oraya hiç ayak basmadım.”⁶⁵ Tam da 18. yüzyıldan itibaren Fransa'da ve Avrupa'nın büyük kısmında ansiklopedilerde, coğrafya ve doğa bilimleri kitaplarında, hatta şiir derlemelerinde çeşit çeşit hikâyelerin yeşerdiğini görürüz. Bu efsanelerin, etnografik hülyaların ve bazen de seyahatnamelerin çoğu Afrika'yı konu edinmiştir. Afrika kıtası gerçekten de Atlantik köle ticaretinden beri kurumaz bir düş kuyusu, siyasi ve ekonomik boyutlarının asla yeterince vurgulanamayacağı devasa bir tasavvur çalışmasının hammaddesi haline gelmiştir ve bu tasavvur çalışması da halen Afrikalılar ve onların hayatları, işleri, dilleri hakkındaki tahayyülümüzü bilgilendirmeye devam etmektedir.

64 Alexis de Tocqueville, *De la colonie en Algérie*, Complexe, Brüksel, 1988, s. 38. Fransa'nın Cezayir'deki varlığının ilk anları üzerine konuşmasından. [Sömürge ve kölelik: öteki üzerine seçme yazılar, çev. Burak M., Nuri Gülcin, Hasan Tunçkapı, Nuri Fudayl Kırcioğlu, Ayrıntı Yayınları, 2016.]

65 Jean-Baptiste Labat, *Nouvelle Relation de l'Afrique occidentale*, cilt 1, G. Cavalier, Paris, 1728, Andrew Curran, “Imaginer l'Afrique au siècle des Lumières”, *Cromohs*, sayı 10, 2005'te atıfta bulunulmuş.

Belirttiğimiz gibi, bu yanlış bilgi öncelikle cehalet ve uydurmacıdır. Ancak burada, sadece daha iyi dışlayabilmek ve kendi içine daha iyi kapanabilmek için hikâye uydurulmaktadır. Sadece, söz konusu edilen “dostluk” gerçek de olsa hayali de olsa, karşılıklı da olsa karşılıksız da olsa, o Öteki’nin “dostumuz” olduğu iddiasının her zaman eşlik ettiği hâkim aşağılama biçimini saklamak için hikâye uydurulmaktadır. Irk şiddetinin bu Fransız biçiminde, ötekiyle ilişkiye geçildiğinde, daha ilk göz temasında, o anda hemen görünmez kılınmalıdır. Her seferinde, söz konusu olan, duyulur hale geldiği andan itibaren hemen bulandırılması, sessizliğe itilmesi ve birinci tekil şahıstan kendini ifade etmesinin engellenmesi gereken bir sesi huzura çağırmaktır. Batı’nın ruhsal yaşamına Zenci ticaretinin sınırlarında tecavüz eden sanal nesne, sanki trajik bir aynalar oyunundaymışçasına, kendi suretiymiş gibi bir maske arkasından birbirine bakan iki yüze sahiptir.

Öncelikle, bir gündüz yüzü bulunur. Hakkında hemen hiçbir şey bilinmeyen, ama bariz bir otoriteyle, kurgunun yarattığı otoriteyle betimlenen coğrafi bir yer, dünyanın bir bölgesidir bu yüz. Bu betimleme iki uç arasında sürekli olarak salınır. Buna göre, Afrika yeri geldiğinde tuhaf, olağanüstü ve göz kamaştırıcı bir yer, yeri geldiğinde ise kavurucu ve yaşanamaz bir alandır. Bazen dermansız bir kısırlığa tutulmuş bir bölge, bazen de doğal bir doğurganlıkla kutsanmış bir ülke gibi görünür. Çoğu kez başka bir şeyin ismi, doğaya aykırı olanın ve mutlak ahlâksızlığın, bazen şiirsel, bazen karnaval havasında, çok sık olarak edepsiz ve karanlık, fetişizm ve yamyamlığın korkunç bir karışımı olan bir ahlâksızlığın bütün figürleriyle kendi aşırı büyüklüğünün iç içe geçtiği, devasa ve içine nüfuz edilemez bir şeydir. Ancak yüzü ne denli güzel ya da çirkin olursa olsun, Afrika’nın kaderinde sahip olunmak vardır.

Victor Hugo’nun 1879’da köle ticaretinin lağvedilmesi anısına düzenlenen bir davette fallik terimlerle dile getirmeye çalıştığı da budur: “Orada, tam önünüzde bir kum ve kül öbeği, altı bin yıldır evrensel ilerleyişe mâni olan bu hareketsiz ve edilgen yığın, bu devasallığıyla Sem’i durduran canavar Ham, Afrika.

Nasıl bir topraktır bu Afrika! Asya'nın kendi tarihi var, Amerika'nın kendi tarihi var, Avustralya'nın bile başlangıcı insan bellegine dayanan kendi tarihi var. Afrika'nın ise tarihi yok. Bir tür engin ve karanlık efsane sarmalar onu. Roma onu ortadan kaldırmak üzere ona bir dokundu ve ondan kurtulduğunu sandığı anda tercümesi imkânsız niteleme sıfatlarından birini fırlattı o devasa ölünün üstüne. *Africa portentosa* (akıllara durgunluk veren Afrika – ç.n.), bir mucizeden hem daha azı hem daha fazlası, dehşetin mutlak hali; tropikal alev Afrika'dır, ve görünen o ki Afrika'yı görmek körleşmektir: güneşin aşırısı gecenin aşırısıdır.”⁶⁶

Şöyle buyurarak devam eder Hugo: “Afrika evren üzerinde öylesine bir hareket ve dolaşım baskısı dayatır ki, sonucunda evrensel yaşama köstek olur ve insanın ilerleyişi de yerkürenin beşte birinin elinin kolunun bağlanmasına tahammül edemez. [...] Yaşlı Afrika'yı medeniyet tarafından kullanışlı hale getirmek, asıl sorun budur. Avrupa bunu çözecektir. Haydi halklar, bu toprakları ele geçirin. Alın o toprakları. Kimden? Kimseden! Tanrı'dan alın. Tanrı o toprakları insanlara verir. Tanrı Afrika'yı Avrupa'ya sundu. Alın oraları! [...] Nüfus fazlanızı bu Afrika'ya aktarın ve böylece toplumsal sorunlarınızı çözün. Proleterlerinizi mal sahiplerine dönüştürün. [...] Haydi, yollar yapın, limanlar yapın, şehirler kurun, büyütün, yetiştirin, arttırın, ki prenslerden ve rahiplerden arınan bu ülkede tanrısal ruh barışla, insan ruhu da hürriyetle göstere kendini.”⁶⁷

O dönemde, Afrika kıtası hakkında bilgi sahibi olup olunmasının bir önemi yoktur. Esas olarak, sadece söylentiler, yanlış ve doğrulanması mümkün olmayan inanışlar, kurulan hayaller ve yapılan varsayımlara dayanmış olmasının da önemi yoktur. Ayrıca bunların o çağın ahlâki eksikliklerinin bir me-tonimi gibi mi ya da dönemin Avrupa'sının kendini teskin etmeye veya kendi yetersizliğini gidermeye yarayacak bir meka-

66 Victor Hugo, “Discours sur l'Afrique”, *Actes et Paroles*, cilt 4, Laffont, koleksiyon “Bouquins”, Paris, s. 1010.

67 A.g.e.

nizma gibi mi çalışıp çalışmadığı da bilinmez. Bunların hiçbir önemi yok. Jonathan Swift'in *On Poetry*'de (1733) altını çizdiği üzere, Afrika haritalarında, bilge coğrafyacılar "her boşluğu vahşi resimlerle" doldurmaya çalışacaktır. Ve "kimsenin yaşamadığı tepelere ev yerine fil" yerleştireceklerdir.⁶⁸

Sonra, bir de gece yüzü vardır. Burada karşılaşılan sadece sanal bir nesne değildir. Aynı zamanda sanal bir insanla, "Siyah"la uğraşılır. Ona önce "Zenci" denecektir (ölçülebilir olduğundan bir tür madde-insan), daha sonrasında ise ona "siyah insan" denecek ve onda adı "siyah ruh" konulacak yok edilmez bir madde keşfedilecektir. Başlangıçta "siyah insan" terimi ilk olarak Afrikalıdaki farkı tasvir ve tasavvur etmeye yarar. "Zenci" köleyi kastederken "Siyah"ın ise henüz köleciliğe maruz kalmamış Afrikalıyı kastetmesinin bir önemi yoktur. Bilhassa köle ticareti döneminden itibaren farklılığı belirleyen, insanlık açısından taşıdığı varsayılan boşluktur. Bu yönden ele alındığı zaman, renk yalnızca derinde yatan bir alçaklığın, esastan gelen bir aşağı olma durumunun dıştan görünen bir işarettinden fazlası değildir. 18. ve 19. yüzyıllar boyunca "siyah" sıfatı ya da yakıştırması bu temel boşluğa gönderme yapacaktır. O zamanlar "siyah insan" terimi, insan olmasına rağmen insan sözcüğünü güç bela hak eden insan türüne verilen isimdi. Bu, hakikaten insan olup olmadığı anlaşılmayan insan türü, kimi zaman "insan ırkının en iğrenç mahlukatı", kimi zaman koyu bir kütle ve et mi kemik mi ayırt edilemeyen bir madde, kimi zaman da François Le Vaillant'ın 1790'da belirttiği gibi sadece "doğal" bir insandır.

"Siyah insan", ayrıca meşrebi ve sefilliğinin ahlaksızlığa, vurdumduymazlığa, şehvet düşkünlüğüne ve yalanlara sevkettiği, çok eşli yaşayan kişiler için de kullanılan bir deyimdir. Daha sonra bu tür insanların cinselliğini ele alan yazar Michel Cournot da, siyah insandan söz ederken onun bir "kılıca" sahip olduğunu söyleyecektir: "[Siyahın kılıcı] karına girdiği zaman,

68 Bkz. Harold Williams (der.), *The Poems of Jonathan Swift*, cilt 2, Oxford University Press, Oxford, 1958, s. 645-646.

karın 'aydınlanmaya' benzer bir şeyler hissetti.”⁶⁹ Ama bu kılıç kadının ardında bir yıkım da bırakmıştır. Ve bu yıkımda da “bütün caziben kaybolmuştur”⁷⁰ diye belirtir. Siyah'ın cinsel organını, palmiye ya da ekmek ağacına benzeterek, bir imparatorluk uğruna asla sertliğini kaybetmeyeceğini çağırıştırır. Olfert Dapper'ın daha henüz 1686'da belirttiği gibi, genellikle birçok karısı olan, karıları da tutkulu dansların ve şehvetli zevklerin kölesi olan bir insandır siyah insan.⁷¹ Bu hiperseksüelliğe sonuçta hepsi birbiriyle ilişkili olan putperestlik, ilkelik ve paganlık da eklenir. Son olarak, “siyah insan”daki farklılık, siyah derisinden, yün yumağı gibi saçlarından, kokusundan ve kısıtlı düşünsel yetilerinden açıkça anlaşılır.

19. yüzyıl sözlüklerinde “siyah insan” terimi, insanların farklılığı söylemine hâkim olan ayrımcılık taksonomisinin (sınıflandırma bilimi – ç.n.) başat unsurudur. Bu terim, Avrupalının karşılaştığında “Bu başka bir insan mı? Insandan başka bir şey mi? Aynı türün bir örneği mi yoksa aynı olmaktan başka bir şey mi?” gibi sorular sormaktan kendini alıkoyamadığı “o insan”ı belirtmekte kullanılır. Dolayısıyla, birisine “siyah insan” demek, ondaki hafifletilemez farklılık sebebiyle biyolojik, düşünsel ve kültürel anlamda önceden belirlenmiş olduğunu söylemektir. Bu insan ayrı bir türe aittir, ve ayrı bir tür olarak betimlenmesi ve sınıflandırılması lazım gelir. Aynı sebepten ötürü, ahlâken de yine ayrı bir sınıflandırmaya tabi tutulması gerekirdi. Burada söz konusu edilen Avrupa ırkçılık-öncesi söyleminde “siyah insan” demek, bütün Afrikalıların potansiyel olarak mal statüsünde ya da o çağda söylendiği gibi yerli parçası⁷² statüsünde olduğu bir tarihsel dönemde, insan türünün farklılıklarını dile getirmek ve Zenciye ayrılmış olan aşağı statüye göndermede bulunmak anlamına gelmektedir.

69 Michel Cournot, *Martinique*, Gallimard, Paris, 1949, s. 13.

70 A.g.e.

71 Olfert Dapper, *Description de l'Afrique*, W. Waesberge, Amsterdam, 1686, s. 5.

72 Bkz. Stanley Engerman, Seymour Drescher ve Robert Paquette (der.), *Slavery*, Oxford University Press, Oxford, 2001, s. 184.

Dostluğun sınırları

O dönemin sözcük dağarcığının başka bir yönüne, Afrikalılarla dostlukla ilgili olanına geelim. Burada da eski bir Fransız geleneği mevcut. O da muğlaklık içeriyor.⁷³ Köleci bilince ve imparatorluk bilincine özgü ırk düşmanlığına son vermeyi amaçlıyor. Bu geleneğin iki yüzü var. Asıl yüzünün altında, doğrudan etik ve hak meselelerinin işin içine karıştığı, kısaca eşitlik olmasa da, en azından hakkaniyet ve adalet konularının devreye girdiği, esas olarak evrenselleşme yaklaşımıyla bu dostluk dönüşüme uğramıştır. Bu dostluk, Siyahlarla bir akrabalık, hatta tanışıklık ya da yakınlık bağından kaynaklanmıyordu. Bir iktibas ve hitabet dostluğu olmaya kendini zorluyordu: Fransız toplumunun hiç bilmek istemediği köleye iktibas ve devreye girdiği andan itibaren siyasi bir boyut kazanan hitap, bir protesto. Bu siyaset, düşmanlık ve ırk karamsarlığı siyasetinden başka bir siyaset adına dillendiriliyordu. Bu diğer siyaset, onlarla bizim aramızda, onlara karşılık vermeye kendini zorunlu kılma, belli bir mukabele olduğunun kabulü ile Siyahlara adaletli davranılmasını gerektiriyordu. Bu dostluğun temelinde, eninde sonunda onlarla bizim aramızdaki farkın yok edilmesinin mümkün olduğu fikri yatıyordu.

Geleneğin ikincil yüzünde ise bu dostluk, Siyahların çektiği acılara tanıklıkla şekillenen, merhamet, şefkat ve duygudaşlık üzerine kurulu bir dostluktu. 18. yüzyıldan itibaren, Jean-Baptiste du Tertre ve Jean-Baptiste Labat gibi yazarların, başrahip Raynal'ın, (*Histoire des deux Indes*, 1770 [*İki Hindistan'ın Tarihi*]), Louis-Sébastien Mercier (*L'An 2440*, 1771 [2440 Yılı]), Condorcet markisinin (*Réflexions sur l'esclavage des Nègres*, 1781 [*Zencilerin Köleleştirilmesi üzerine Düşünceler*]) çalışmalarının etkisiyle Fransız kamuoyu Zenci ticaretinin acımasız ve insafsız niteliğinden haberdar olmuştu. Bununla beraber, bu çalışmaların bir kısmı ırk eşitliğinden yana olsa da, ezici kısmı sömürge politikalarının ve XIV. Louis tarafından 1685'te yü-

73 Bkz. Marcel Dorigny ve Bernard Gainot, *La Société des Amis des Noirs* (1788-1799). *Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, UNESCO, Paris, 1998.

rürlüğe sokulan Code Noir'ın (Kara Kanun – ç.n.) daha makul bir uygulaması için çaba göstermekten öte bir şey yapmıyordu. O devirde, Siyahların aşağı olmaları sebebiyle köleliğe elverişli olduğu ve ancak iyi bir sahibe hizmet etmekle mutluluğa kavuşabilecekleri düşüncesi egemendi. Pek çok açıdan, Société des Amis des Noirs'ın [Siyahların Dostları Derneği – ç.n.] eylemleri bu iyilik politikasını izler.

Bu iyilik politikası o zamanın kurgusunda ve romanında da iz bırakmıştır. Örneğin Aphra Ben'in Fransızcaya 1745'te çevrilmiş *Oroonoko* adlı kitabı. Bu kitap Fransız edebiyatında, Jean-François Saint-Lambert (*Ziméo*, 1769), Joseph Lavallée (*Le Nègre comme il y a peu de Blancs*, 1789 [Az sayıda Beyaz gibi Zenci]), Germaine de Stael (*Mirza*, 1795) gibi eserlerle dışa vuracak olan zencisever bir edebiyat akımının yolunu açtı. Olympe de Gouges'un *L'Esclavage des Noirs* [Siyahların Köleleştirilmesi] adlı oyunu 1789'da Comédie Française'de sahneledi. Ancak bu sempati 1790'larda San-Domingo'daki köle isyanını ve Guadelup'taki kolonların katledilmelerini takiben büyük ölçüde azalmıştır. Bu olaylar pek çok kölelik karşıtını, özellikle izlediği siyaset ciddi boyutlarda zenci düşmanı olan Napoléon'un döneminde on yıllar boyu sürececek bir sessizliğe mahkûm etmiştir.⁷⁴ Prosper Mérimée (*Vivre*, 1829), Claire Duras (*Limites*, 1823), George Sand (*Indiana*, 1832) ve Alphonse de Lamartine'in (*Louverture*, 1850) eserleriyle, Siyahlara karşı ilgi besleyen akımların yeniden doğuşuna tanıklık etmek için 1820'lere kadar beklemek gerekecektir. İyilik siyaseti üzerine kurulu bu tür dostluğun bazı örnekleri, Siyahların aşağı olduklarına dair önyargıyı reddetmemiştir. Bu örnekler, "Siyah insan"ın sefil ve iğrenç şartlarda yaşadığı ve Avrupalılar ile Afrikalılar arasında bedensel, anatomik ve zihinsel farklar bulunduğu düşüncelerini paylaşıyorlardı. Bununla birlikte, bu aşağı konuma karşın, Afrikalıların kendilerini sözle ifade edebilme yetisine sahip oldukları kanaatindeydiler. Diğer insanlara gösterilen şefkati onlar da hak ediyorlardı. Aşağı konumda olmaları bize on-

74 Yves Benot, *La Révolution française et la fin des colonies, 1789-1794*, La Découverte, Paris, 2004.

ların zaaflarını suiistimal etme hakkı tanımıyordu. Aksine onları koruma ve onları bizim seviyemize yükseltme görevini sırtımıza yükliyordu.

Böylece, köle ticareti devri boyunca, “Siyahların Dostları”nın çoğu Afrikalıların onlardan aşağı olduğuna kaniydiler. Ancak sırf bu sözde daha aşağı olma durumlarından dolayı köleliği hak ettiklerini de düşünmüyorlardı.⁷⁵ “Siyah insan” a, insanlık tarihinin son derece spekülatif bir tarihi içinde mecazi bir rol biçiyorlardı. Onların gözünde Siyah, mutlu ve basit eski bir insanlığın simgesiydi. Kolonyal dönemde bu fikir çocuk-insanlığın ve sade, neşeli ve yapaylık içermeyen hayatın prototipi olan “Afrikalı köylü” biçiminde kullanılmıştır. Onlara göre, ilk çağların masumiyet gecesiyle sarmalanmış çocuk-insanlık, vahşi asaleti içinde kimisi ormanda yaşayan kimisi pınarlarda şarkı söyleyen ruhlarla ve doğayla uyum içinde yaşıyor olmalıydı. “Siyahların Dostları” kölelik uygulamasına ve sonuçlarına karşı çıkabiliyorlardı. Örneğin Voltaire, köleciler kolonların merhametsizliği ve açgözlülüğü karşısında, evrenselcilik ve merhamet sergilemeyi bilmiştir. Ancak adaletsiz kölelik sistemini alenen suçlarken dahi, söylemini tepeden bakma paradigması içinde ifade etmeye devam etmiştir.

Voltaire mesela, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1769) isimli eserinde şöyle der: “Yuvarlak gözleri, basık burunları, her zaman kalın olan dudakları, tuhaf şekilli kulakları, kafalarındaki yün yumağı, hatta zekâ seviyeleri, onlarla diğer insan türleri arasına şaşılacak farklar koyar. En soğuk ülkelere götürülen Zenci erkek ve kadınların da kendi cinslerinde hayvanlar üretmeye devam etmesi, siyah bir erkekle beyaz bir kadından ya da beyaz bir erkekle siyah bir kadından olan melezlerin dahi gürültücü bir ırk olması onlardaki bu farkların hiçbir şekilde iklimden kaynaklanmadığını kanıtlar.”⁷⁶ Victor Hugo ise “sadece bir ayrıntı olan, ama hayrete düşüren” bir ayrıntıya dikkati çeker: (...) “Beyaz Siyah’tan bir insan yarattı;

75 Bu konuya ilişkin bkz. Roxann Wheeler, *The Complexion of Race*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2000, s. 256.

76 Voltaire, *Œuvres complètes*, cilt 11, Garnier Frères, Paris, 1878, s. 6.

(...) Avrupa da Afrika'dan bir dünya yaratacak".⁷⁷ Jules Ferry de, 1885'te kolonyal siyaseti savunurken, insan haklarını alaya alarak bu ayrıntıya dikkat çekmiştir. O zamandan beri başa gelen Fransız hükümetlerinin art arda uygulamaya ant içtikleri öğretisi de bu ayrıntıdadır. "Daha yüksek sesle ve daha doğru konuşmak gerekli!" diye haykırıyordu Ferry. "Üstün ırkların aşağı ırklar üzerinde hakları vardır..." diye ekliyordu. İnsan Hakları Beyannamesi "Ekvator Afrikası'ndaki siyahlar için yazılmamıştır". "Üstün ırkların vazifelerinden ileri gelen bir hakları olduğunu yineliyorum. Onların vazifesi aşağı ırkları medenileştirmektir."⁷⁸

Bu "medenileştirme misyonu" dogması, antikolonyal mücadeleler süreci de dahil olmak üzere, Zencilerle dayanışma girişimlerinin çoğunu yavaşlatacaktır. Fransız antikolonyalizmi asla yekpare bir bütün olmadı.⁷⁹ Bir taraftan kolonyal, fakat hümanizme dayanan ve etkin olan bir imparatorluk isteyenleri, diğer taraftan ise, medeniyet adına olsa bile, Fransa'nın iradesini yabancı halklara dayatma hakkını – tanımayı reddedenleri kapsıyordu. Örneğin Jean Jaurès, 1890'lar ile 20. yüzyıl başı arasında, gönüllü iş olarak tanımladığı medenileştirme misyonu kavramını kabul eder. Bu duruşu, 1905'te *L'Humanité* yazarı Gustave Rouanet'nin Kongo'daki skandalları açığa çıkarmasıyla değişmiştir.⁸⁰ Milliyetçi sâflara geçmeden evvel, Charles Péguy kurucusu olduğu *Cahiers de la Quinzaine* dergisinde iki Kongo'daki koşullar hakkında makaleler yayınlamıştır.⁸¹ Medenileşme misyonunun terk edilmemesine, fakat ıslah edilmesine çağrı yapmaktaydı. Buna karşılık, sosyalist Paul Louis'de ve

77 Victor Hugo, "Discours sur l'Afrique", a.g.e.

78 Jules Ferry, 1885: *le tournant colonial de la République*, Paris, La Découverte, 2006, s. 60-61.

79 Henri Brunschwig, *Mythes et réalités de l'impérialisme colonial français, 1871-1914*, Armand Collin, Paris, 1960, s. 173-184; Charles-Robert Ageron, *L'Anti-colonialisme en France de 1871 à 1914*, PUF, Paris, 1973.

80 Harvey Goldberg, *The Life of Jean Jaurès*, University of Wisconsin Press, Madison, 1968, s. 202-203.

81 Pierre Mille ve Félicien Challaye, *Les Deux Congos. Devant la Belgique et devant la France*, *Cahiers de la Quinzaine*, Paris, 1906.

anarşistlerin arasında tavizsiz bir kolonyalizm eleştirisi buluruz.⁸² Özellikle Paul Louis, makineleşmenin yaygınlaştığı, küçük sanayinin çöktüğü ve proleter ordusunun durmadan büyüdüğü bir çağda, kolonyalizmi kapitalizmin organik dışavurumu olarak görüyordu. Antikolonyal eleştiri, gelecek insanlığı birleştirecek kurum olan işçi sınıfına imtiyaz tanıyan bir kurum üzerinden yürütülüyordu. Eleştiri, kolonyalizmin sınıf çatışmalarını evrenselleştirme potansiyelinden hareketle yapılmaktaydı. İşçi mücadelelerinin, kapitalizmin merkez ülkele-
rindeki aşırı sömürü şekillerine görece bir sınırlandırma dayatmaya başladıkları dönemde bu eleştiri yaygınlaştı. Genişletilmiş sermaye birikimi sarmalına az çok dahil edilmiş bir ücretli sınıfı ortaya çıktı. Bu kırılgan dengenin korunabilmesi için en gaddar aşırı sömürü yöntemleri kolonilere kaydırıldı. Sermaye, birikim krizlerini hafifletmek için ırkçılıktan destek almaktan başka yol bulamıyordu.

82 Paul Louis, *Le Colonialisme*, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, Paris, 1905; Paul Vigné d'Occon, *Les Crimes coloniaux de la IIIe République*, Cilt 1: *La Sueur du burnous*, Éditions de la Guerre sociale, Paris, 1911.

Farklılık ve Kendi Kaderini Tayin Hakkı

Konu ister edebiyat, ister felsefe, isterse sanat ya da siyaset olsun, zenci söylemine üç olgu hâkimdir: kölelik, kolonizasyon ve apartheid. Bu üçü, bugün bile bu söylemin içinde çırpındığı bir tür hapishane oluştururlar. Belli bir zihin yapısı bu olaylara kuralsal anlamlar yüklemeye çalışmıştır. Bunlardan üçü sözünü etmeye değer niteliktedir. Öncelikle ilki, geride kalan bölümlerde ileri sürüldüğü gibi, *kendinden ayrılma* fikridir. Bu ayrılığın, kendisine yabancılaşan öznenin, yabancılaşmış ve neredeyse cansız hale gelmiş bir kimliğe hapsolmasıyla sonuçlanacak olan kendine aşinalık kaybına sebebiyet verdiği iddia edilir. Böylece, insan hep deneyimlemiş olması gereken kendisinin-hep-yakınında bulunan-varlık (gelenegin diğer ifadesi) yerine, kendi özünün kendini tanımadığı bir ötekileşmede kendisini inşa etmiştir: bölünme ve parçalara ayrılış sahnesi.¹ İkinci yak-

1 Bu "kendinden kopma" sürecini, yabancılaşma ve köklerinden kopma söylemleriyle sunmak suretiyle kuşkusuz en iyi kavramlaştırmış olan Fransızca yapılmış eleştirilerdir. Özellikle bkz. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris, 1955; Frantz Fanon, *Peau noire...*; Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, Julliard, Paris, 1961 [Şeyh Hamidu Kan, *Hayat Çıkması*, çev. İsmet Topaloğlu, Damla Yayınevi, 1976]; Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu* ve, aynı yazardan, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Présence africaine, Paris, 1981.

laşım ise *yoksun bırakılma* fikridir.² Bu süreç, bir yandan maddi gasp ve mülksüzleştirmeyle sonuçlanan hukuki-ekonomik uygulamalara, diğer taraftan da özün ötekiler tarafından çarpıtılmasıyla, ardından azami bir dışlanma haliyle ve bundan kaynaklanan ontolojik yoksullaşmada ifadesini bulan benzersiz bir boyunduruk altına alma deneyimine gönderme yapar.³ Bu iki hareket (maddi mahrumiyet ve ontolojik yoksullaşma) zenci deneyiminin ve bu deneyimin doğal sonucu olan dramın benzersiz öğelerini oluştururlar. Son yaklaşım ise, *horlanma* fikri: kölelik durumu zenci özneyi küçük düşürmekle tarifi olanaksız bir alçalma ve acıya sokmakla kalmamış, onu haysiyet inkârı, dağılma ve sürgün eziyetiyle ayırt edilen bir toplumsal ölüm deneyimine de maruz bırakmıştır.⁴

Her üç durumda da kölelik, kolonizasyon ve apartheidten oluştuğu varsayılan kurucu olayların, Zencinin kendi-hakkında-bilme (egemenlik anı) ve dünyada kendine-sahip-çıkma (bağımsızlık anı) arzularını birleştirici merkez görevi gördüğü iddia edilir.

Liberalizm ve ırksal karamsarlık

Tarihsel açıdan bakıldığında plantasyon ve koloni kurumlarının ortaya çıkışlarının Batı'da devlete dair yeni bir anlayışın belirdiği ve yerini sağlamlaştırdığı çok uzun dönemle çakıştı-

2 Bu özellikle İngilizce Marksist ekonomi politik çalışmalarında bulunmaktadır. Aynı tezlerin milliyetçi tezlere de, ilhakçı tezlere de dayandığının görüldüğü olmuştur. Örnek olarak, bkz. Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*, Howard University Press, Washington, DC, 1981; veya hatta Samir Amin, *Le Développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Minuit, Paris, 1973 [*Eşitsiz gelişme: çevre kapitalizmi toplumsal kuruluşları üzerine bir deneme*, çev. Ahmet Kotil, Arba Yayınları, 1991] vb. çalışmalara bakılabilir.

3 Çarpıtma ve "tarihsel gerçekliğin tesisi" konuları için örneğin bkz. milliyetçi tarihçilerin çalışmaları: Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique d'hier à demain*, Hatier, Paris, 1972; Cheikh Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres, Présence africaine*, Paris, 1967.

4 "Toplumsal ölüm" anlamında kölelik sorunsalı için bkz. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.

ğı doğrudur. Burada söz konusu olan ticari (merkantil) akıldır. Bu akıl, pazarı alış verişin mükemmel mekanizması ve siyasetin olduğu kadar genel olarak şeylerin değerinin ve yararının doğrulandığı ayrıcalıklı yer olarak görmüştür. Liberalizmin ekonomik doktrin ve özgün bir yönetim sanatı olarak ilerleyişi, Avrupa devletlerinin sert bir rekabet altında güçlerini arttırmaya çalıştığı ve dünyanın geri kalanını kendi mülkleri ve iktisadi bir alan olarak gördükleri bir dönemde, köle ticareti zeminini üzerinde olmuştur.

15. yüzyılın ikinci yarısından beri gelişim aşamasında bulunan plantasyon ve daha sonra koloni, bu açıdan yeni bir hesap tarzı ve küresel bilincin asli çarklarını oluştururlar. Bu yeni tip hesap tarzı, metayı zenginliğin temel şekli olarak ele alıyorken, kapitalist üretim biçimi de bu şartlar altında muazzam bir metabirlik olarak karşımıza çıkıyordu. Malın zenginlik oluşumuna katkı sağladıkça bir değeri vardı. Zaten bu bakış açısıyla kullanılıyor veya mübadele ediliyorlardı. Merkantil aklın bakışına göre zenci köle, hem bir nesne hem bir beden ve hem de bir metadır. Beden-nesne ya da nesne-beden olarak bir biçime sahiptir. Aynı zamanda potansiyel bir maddedir. Zenciye değerini veren bu madde fiziksel enerjisinden kaynaklanır. Bu da madde-iştir. Zenci bu açıdan bakıldığında enerji üreten bir maddedir. Zencinin mübadele sürecine ilk girişi işte bu kapıdan olmuştur.

Zencinin satılabilecek, satın alınabilecek ve kullanılabilecek bir kullanım nesnesi konumuyla erişebildiği ikinci bir kapı vardır. Zenci bir köle satın alan plantasyon sahibi, onu yok etmek ya da öldürmek için değil, onu kullanmak ve kendi gücünü üretmek ve artırmak için alır. Bütün zenci kölelerin fiyatı aynı değildir. Fiyatların değişkenliği, onların varsayılan biçimsel kaliteleri hakkında bir şeyler söyler. Ancak köle sahibi tarafından kullanılmaya, yıpratılmaya, pestili çıkarılmaya başlınca, durağan ve artık kullanılamaz haldeki nesne doğaya geri döner. Dolayısıyla merkantilist sistemde Zenci, bir beden-nesne ve bir biçimden diğerine geçişen o metadır ve son safhaya, yani tükenme aşamasına bir kere ulaşıldığında, artık evrensel

bir değer kaybına uğrar. Kölenin ölümü, nesnenin sonuna ve meta olmaktan çıkmasına işaret eder.

Merkantilist akıl dünyayı sınırsız bir pazar, serbest rekabet ve serbest dolaşım alanı olarak görür. Devlet sınırlarını aşan ve devletlerin egemenliklerini tehdit eden ticari ilişkiler ağı olarak bir dünya fikri, amaçları “sürekli barış”ı sağlamak olan uluslararası hukukun, medeni hukukun ve kozmopolit hukukun doğumuyla pek çok açıdan eşçağlıdır. Modern demokrasi fikri, tıpkı liberalizmin kendisi gibi, plantasyonun ve koloninin düğüm noktalarını oluşturdukları ticaretin küreselleşmesi projesinden ayrılmaz. Oysa plantasyon ve koloninin, daha en başından itibaren, mülk ve kâra dayanan alış veriş ilişkisinin payandası olduğu bir genel hesap içinde ırksal aygıtlar olduğunu biliyoruz. O halde, liberalizmin de içinde, ırkçılığın da içinde natüralizme ait bir kısım barınmaktadır.

Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu* adlı çalışmasında, liberalizmin esasında “bağrında özgürlükle beraber üretilme/yok edilme ilişkisi taşıdığı”nı ileri sürer.⁵ Zencilerin köleleştirilmesinin tarihsel olarak bu özgürlük yıkımının doruk noktasını teşkil ettiğini belirtmeyi ise es geçmiştir. Foucault’ya göre liberalizmin paradoksu şudur: “Bir taraftan özgürlüğün üretilmesi gereklidir, fakat bu yapıldığı anda, diğer taraftan tehditlere vs. dayandırılan sınırlandırmalar, kontroller, zorlamalar, zorunlulukların tesis edilmesi gerekir.”⁶ Foucault, o halde özgürlüğün üretiminin bir bedeli vardır ve bu bedelin hesabının esası güvenlik ve korumadır, diye ekler. Başka bir deyişle, liberalizme ve liberalizmin demokrasisine özgü iktidarın ekonomisi, özgürlük, güvenlik ve korumanın, kendileriyle eşzamanlı var olan tehdit, risk ve tehlikeye karşı birbirleriyle sıkı ilişkisine dayanır. Bu tehlike siyasi toplumun farklı bileşenlerinin çıkar mekanizmalarının yanlış ayarından kaynaklanıyor olabilir. Ancak dış kaynaklı tehlikeler de söz konusu olabilir. Her iki durum-

5 Michel Foucault, “Leçon du 24 janvier 1979”, *La Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Gallimard/Seuil, Paris, 2004, s. 65 [*Biyopolitikanın doğuşu: collège de France dersleri (1978-1979)*, çev. Alican Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015].

6 A.g.e.

da da, “liberalizm, bu tehlike kavramı etrafında kişi özgürlüğü ve güvenliği arasında karar vermeye sürekli mecbur olduğu bir mekanizmaya kendini hasreder”.⁷ Zenci köle bu tehlikeyi temsil etmektedir.

Tehlike ve tehdit konusunun sürekli gündeme getirilmesi, güncellenmesi ve dolaşıma sokulması, –bunun sonucunda da bir korku kültürünün tahrik edilmesi–, liberalizmin motorları arasındadır. Ve korku kültürünün bu dürtülenmesi liberalizmin koşulu, “liberalizmin psikolojik ve kültürel iç bağlaşı-ğı”⁸ ise, o halde zenci köle de tarihsel olarak liberalizmin akışını yönlendiren unsurdur. Özellikle ırkçılık tehlikesi ta başından itibaren liberal demokrasiye içkin bu korku kültürünün temel mesnetlerinden birini oluşturmuştur. Foucault’nun dikkat çektiği gibi, bu korkunun sonucunda, denetleme, kısıtlama ve yükümlülük kuralları bir sapış olmaktan çok uzak bir şekilde, her seferinde özgürlükleri kısıtlayacak biçimde olağanüstü genişletilmiştir. Irk ve bilhassa zenci kölenin varlığı bu kısıtlamaların tarihsel oluşumunda kilit bir rol üstlenmiştir.

Plantasyon rejiminin ve daha sonra da kolonyal rejimin yarattığı sorun aslında güç uygulama ilkesi, toplumsallaşma kuralı ve davranışların ekonomik verimlilik amacıyla terbiye mekanizması olarak ırktır. Bu açıdan çağdaş özgürlük, eşitlik hatta demokrasi fikirleri tarihsel olarak kölelik gerçeğinden ayrılamaz. Bu gerçeklik Kuzey Amerika’daki İngiliz kolonilerine yayılmadan önce, ilk defa Karayipler’de, tam olarak Barbados adasında biçimlenir. Kuzey Amerika’da ise ırk egemenliği, 18. yüzyıldaki devrimden, Amerikan İç Savaşı ile 19. yüzyıldaki Yeniden Yapılanma dönemine ve bir yüzyıl sonraki büyük sivil hak mücadelelerine kadar neredeyse bütün önemli tarihi anlarda varlığını sürdürecektir. Yani, özgürlük ve eşitlik adına yapılan devrim, kölecilik ve ırk ayrımı uygulamalarına gayet güzel ayak uydurmuştur.

Buna karşın bu iki felaket, bağımsızlık tartışmalarının kalbine yerleşmiştir. İngilizler, allayıp pullayarak kölelere kurtu-

7 A.g.e., s. 67.

8 A.g.e., s. 68.

luş için söz verirler. Kölelerin devrime karşı kendi hizmetlerinde yer almasının yollarını ararlar. Amerikan sisteminin doğuşundan beri yaşadığı kadim korku olan genel bir köle ayaklanması heyulası, – Bağımsızlık Savaşı'nda etkisini hissettirmiştir. Gerçekten de, savaş esnasında on binlerce köle özgürlük talebinde bulunmuştur. Virginia'da çok sayıda saf değiştirmeler yaşanmıştır. Zencilerin özgürlüklerini kafalarında tasarladıkları şekilde (fethedilecek bir şey), devrimcilerin bu konudaki düşüncesi (kademeli olarak bağışlanması gereken bir şey) arasında mesafe vardı. Savaşın bitiminde köleci sistem ortadan kaldırılmamıştı. Bağımsızlık Bildirisi ve Anayasa açıkça kurtuluş metinleriydi, ancak söz konusu ırk ve kölecilik olduğunda değişen bir şey yoktu. Bir tiranlıktan kurtulurken bir diğeri pekiştiriliyordu. Buna karşılık, devrimle beraber beyaz yurttaşlar arasında biçimsel eşitlik fikri belirmişti. Bu fikir, Beyazlarla tembellikleri ve hovardalıkları nedeniyle mülksüzleştirmeleri haklı gösterilen Afrikalı köleler ve yerliler arasında bilinçli bir toplumsal mesafe yaratma çabası sonucunda ortaya çıkmıştı. Daha sonra, İç Savaş sırasında Beyaz ve Siyahların döktükleri kan konusunda görece bir eşitlikten bahsedilebilse de, köleliğin kaldırılması eski köleler lehine hiçbir telafi getirmeyecekti.

Bu bağlamda Alexis de Tocqueville'in Amerikan demokrasisi tasvirinde “Amerika toprakları üzerinde yaşayan üç ırkın güncel durumu ve olası gelecekleri” konusuna adadığı bölüm ilginçtir. Bir yanda “en üstün derecede” insanların ırkı, “aydınlanmada, güçte ve mutlulukta birinci olan” Beyazlar, öte yanda Zencilerin ve Amerikan yerlilerinin temsil ettiği “talihsiz ırklar” söz konusudur. Bu üç ırksal oluşum aynı aileye mensup değildir. Sadece birbirlerinden farklı olmakla kalmazlar. Neredeyse her şey –eğitim, yasalar, köken, dış görünüşler– onları ayırmaktadır ve Tocqueville'e göre onları neredeyse aşılmaz bir engel ayırmaktadır. Onları birleştiren şey ise potansiyel düşmanlıklarıdır. “İnsan hayvanlara karşı neyse, Beyaz da diğer insanlara karşı odur, onları kendi amacına uygun şekilde kullanır, diz çöktüremediği takdirde ise yok

eder.”⁹ Uğradıkları zulüm “insanlığın sahip olduğu bütün imtiyazları onlardan geri aldığı” için, Zenciler bu imha sürecinin ayrıcalıklı öznelere olmuşlardır. “Birleşik Devletler Zencisi” diye ekler Tocqueville, kendi ülkesinin anısını bile kaybetmiştir; atalarının konuştuğu dili artık anlamıyordu; onların dininden dönmüş, geleneklerini unutmuştur. Artık Afrika’ya ait olmamasına rağmen, Avrupa’nın serveti üzerinde hiçbir hak elde edememiştir; ama iki toplum arasında bir yerde durmuştur; iki halk arasında bir başına kalmış, biri tarafından satılıp diğeri tarafından reddedilmiştir; bütün evrende ancak bulabileceği ona vatanın eksik bir resmini sunan sahibinin ocağıdır.”¹⁰

Tocqueville’de zenci köle, alçalmanın ve bayağılığın bütün işaretlerini gösterir. İğrenme, tiksinti ve nefret doğurur. Sürü hayvanı Zenci, pis bir koku yayan hadım edilmiş ve körelmiş insanlığın simgesi, dehşetlerin anasıdır. Köleyle karşılaşmak olağanüstü olduğu kadar trajik bir boşluğu deneyimlemektir. Zenciyi ayırt eden, onu sürekli başlangıç noktası olan köleliğe döndürmeyen bir yol bulmasının imkânsızlığıdır. Bu da kölenin boyun eğmekten duyduğu zevktir. “Gaddar sahiplerine karşı nefretten çok daha fazlasıyla hayranlık duyar ve neşesini de kibrini de kendisine zulmedenleri köleye yaraşır bir şekilde taklit etmekte bulur.”¹¹ Bir başkasının mülkiyetine sahip olmak, kendine bile yarar getirmez. Kişi olarak kendi mülkiyetine sahip olmayan Zencinin, “kendi kaderine sahip çıkmasına yasal olarak izin yoktur; aklını kullanıyor olmak yararı olmayan bir Tanrı vergisi gibi görünür ve aşağı olmanın bütün ayrıcalıklarının tadını huzur içinde çıkarır.”¹² Bu aşağı olma ayrıcalıklarından alınan zevk neredeyse doğuştan gelen bir huydur. Aynı zamanda da sahibiyile kavgası olmayan bir köledir Zenci. Hiçbir şey, hayatı bile onun için bir risk değildir. En ufak bir

9 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cilt 1, Flammarion, Paris, 1981, s. 427 [*Amerika’da Demokrasi*, çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İletişim Yayınları, 2016].

10 A.g.e., s. 427.

11 A.g.e., s. 428.

12 A.g.e.

egemenlik arzusu ifade etmediği gibi, hayvani ihtiyaçlarını gidermek için bile mücadele etmez. Köleliği tercih eder ve ölüm karşısında her seferinde geri adım atar. “Kölelik onu aptallaştırır” ve “özgürlük onu telef eder”.¹³ Buna karşılık sahip daimi bir tehdit korkusuyla yaşar. Onu ele geçiren korku, kölesi tarafından, yani tam bir insan olarak görmediği bir insan figürü tarafından öldürölme korkusudur.

Tocqueville’in gözünde Amerikan demokrasisinin çözümsüz açmazlarından biri, tam da Yeni Dünya’nın kıyılarına kendi isteğiyle gelmiş tek bir Zenci bile olmamasıdır. Ona göre ırk temel olgusu demokrasinin gelecekteki tehlikelerinden birini oluşturuyor olsa da, demokrasi ile ırk arasındaki ilişkiler sorununun çözümü yoktur: “Birleşik Devletler’in geleceğini tehdit eden bütün kötölükler içinde en korkuncu, topraklarında Siyahların varlığından kaynaklanmaktadır.”¹⁴ Ve ekler: “Zenciyi özgür kılabilirsiniz, ancak Avrupalı karşısında yabancı konumunda olmamasını sağlayamazsınız.”¹⁵ Başka bir ifadeyle, kölelerin azat edilmesi ırkları yüzünden maruz kaldıkları yüzkarasının izlerini silmeye yetmez. Zencinin zorunlu olarak sadece köle anlamına gelmesine sebep olan yüzkarasıdır bu. Tocqueville, “köle olmanın belleği ırkın onurunu lekeler ve ırk köleliğinin belleğini ebedileştirir” diye saptar. Zaten, “aşağı olarak doğmuş bu insanda, köleliğin aramıza soktuğu bu yabancıda insanlığa ait genel niteliklerin varlığını bile güç bela kabul ediyoruz. Yüzü bize iğrenç görünüyor, zekâsı bize kısıtlı gibi geliyor, zevkleri bayağı; onu neredeyse bir yabaniyle bir insan arasında orta bir konuma yerleştiriyoruz”.¹⁶

Dolayısıyla liberal demokraside biçimsel eşitlik, zalimin kendinden aşağı olanı azat edildikten uzun müddet sonra bile hakir görmesine neden olan doğal bir önyargıyla birlikte var olabilir. Sonuçta, önyargı yıkılmadıkça bu eşitlik ancak hayali olabilir. Kanun Zenciyi eşitimiz haline getirse bile, o gene de ben-

13 A.g.e.

14 A.g.e., s. 454.

15 A.g.e., s. 453.

16 A.g.e., s. 455.

zerimiz olamaz. "Aşılamayacak bir mesafe," diye ısrarla belirtir Tocqueville, Amerika Zencisini Avrupalıdan ayırır. Bu fark değişmezdir. Temelleri doğanın kendisindedir ve onu çevreleyen önyargı da yok edilemez bir önyargıdır. Bu sebeptendir ki iki ırk arasındaki ilişkilerin bir yandan Zencilerin aşağılanması ve Beyazlar tarafından köleleştirilmeleri, diğer yandan Beyazların Zenciler tarafından yok edilmesi riski arasında salınması kaçınılmazdır. Bu aşılamaz bir karşıtlıktır.

Beyaz sahibin duyduğu ikinci korku, horlanmış ırkla karıştırılıp eski kölesine benzemektir. Bu yüzden onunla arasına mesafe koymak ve ondan uzaklaşmak önemlidir. Ayrılık ideolojisi de buradan kaynaklanır. Zenci biçimsel özgürlüğü elde etmiş olabilir, "ancak ne haklarını ne zevklerini ne işlerini ne acılarını ne de mezarını eşit olduğu ilan edilenle paylaşabilir; onunla hiçbir yerde, ne yaşamda ne ölümden karşılaşamaz".¹⁷ "Cennetin kapıları ona kapanmamıştır, ama eşitsizlik öbür dünyanın sınırında durduğuna göre, bir hayli zordur. Zenci öldüğünde, kemikleri kenarda bir köşeye atılır, koşullar arasındaki fark ölümün eşitliğinde bile karşımıza çıkar."¹⁸ Sonuçta ırksal önyargı, "sanki Zencilerin kölelikten çıkışı önem kazandıkça artacak ve eşitsizlik ise kanunlardan çıkarıldıkça örf ve âdetlere yerleşecek gibidir".¹⁹ Esaret ilkesinin feshedilmesi illa kölelerin özgürleşmesi ve nimetlerden eşit faydalanabileceği anlamına gelmez; Zencileri yok edilmeye mahkûm "talihsiz enkazlara"²⁰ dönüştürmeye katkıda bulunur sadece.

Tocqueville ırk ve demokrasi ilişkisi meselesinin ancak iki şekilde çözülebileceğini düşünmektedir: "Zencilerin ve Beyazların ya tamamen kaynaşması ya da ayrılması gerekir."²¹ Ancak ilk çözümlü kesin olarak dışarıda bırakır: "beyaz ırkla siyah ırkın hiçbir alanda eşit bir zeminde yaşayamayacağı kanısındayım"²² –

17 A.g.e., s. 457.

18 A.g.e.

19 A.g.e., s. 458.

20 A.g.e., s. 467.

21 A.g.e., s. 472.

22 A.g.e.

ona göre böylesi bir “karışım” ancak zaman içinde despotik bir rejimde mümkün olabilir. Demokraside Beyazların özgürlüğü ancak Zencilerin ayrı tutulmasıyla ve Beyazların kendi benzerleriyle yaşamalarıyla bir arada yürüdüğü takdirde kalıcı olabilir. Dolayısıyla demokrasi temel olarak ırk meselesini çözmekten acizse, bundan sonraki soru Amerika’nın Zencilerden nasıl kurtulacağı sorusudur. Irk çatışmalarından kaçınmak için Zencilerin Yeni Dünya’dan yok olmaları ve geldikleri yere, evlerine geri dönmeleri gerekir. Böylelikle “özgür Zencilerden endişe duymaya gerek kalmadan” kölelikten kurtulunmuş olunacaktır.²³ Bütün diğer seçeneklerin sonucu “iki ırktan birinin” mahvoluşudur.²⁴

Diğerleri gibi bir insan mı?

Tocqueville’in zamanında meselenin özü açıktı: Zenciler kendi kendilerini yönetebilir miydi? Zencilerin kendilerini yönetme kabiliyetleri hakkındaki şüphe, daha temel ve modern zamanların karmaşık genel ötekilik sorununu ve *Afrikanlı simge*nin özellikle bu ötekilik ekonomisindeki konumu sorununu çözme yöntemine yönelik bir başka şüpheyi akla getirir. Bu tartışmaların siyasal sonuçlarını iyi kavrayabilmek için, belki de sağlam bir Batı metafiziği geleneğinin, romantik devrimine rağmen, insanı dile ve akla olan hâkimiyetiyle tanımladığını hatırlatmak gerekir. Aslına bakılırsa dili olmayan insanlık yoktur. Özellikle akıl, insana evrensel yapıda olan, haklar ve değerler bütünüünün de kaynağını aldığı türe özgü bir kimlik kazandırmıştır. Akıl bütün insanları birleştirir. Her insanda aynıdır. Bu melekeden çalışmasıyla yalnızca özgürlük ve özerklik değil, ahlâki değerlere ve iyilik anlayışına bağlı bireysel yaşamı sürdürme kapasitesi de devreye sokulur. Durum böyleyken, o dönemdeki mesele Zencilerin herkes gibi insanlar olup olmadıklarına açıklık getirmek olmuştur. Basitçe bazı görüntüler ve farklı figürlerin arkasına gizlenmiş aynı insanlı-

23 A.g.e., s. 477.

24 A.g.e.

ğa onlarda da rastlayabilir miyiz? Bedenlerinde, dillerinde, işlerinde ve yaşamlarında insani bir etkinliğin ürünü, bir öznel-liğin dışavurumu, kısacası bizimki gibi bir bilincin, onları ay-rı ayrı ele aldığımızda bir *alter ego* olarak görmeye bizi iten bir bilincin varlığı saptanabilir mi?

Bu sorular yerlerini siyasi sonuçları nispeten birbirinden farklı üç tip yanıt bırakır. İlk yanıt, Zencinin insanlık dene-yimini temel farklılık kavramına yerleştirmekteydi. Zencinin insanlığı o haliyle bir tarihe sahip değildi. Bu tarihsiz insanlık ne çalışmayı, ne yaşağı, dahası ne de yasayı biliyordu. Hay-vani ihtiyaçtan kurtulamamış Zencinin gözünde öldürmek ya da ölmek şiddetten sayılmıyordu. Bir hayvan diğer bir hayvanı her zaman için yiyebilirdi. Dolayısıyla, *Afrikalı simge*, kendisi-ni diğer insani simgelerden ayıran farklı, olağandışı, hatta si-linmez bir şeye sahipti. Bu özgüllüğe en iyi tanıklık eden şey-ler ise Zencinin bedeni, biçimleri ve renkleri idi.²⁵ Beden hiç-bir bilince sahip değildi ve ne akla ne de güzelliğe dair herhan-gi bir şey görünmüyordu. Bu sebeple, madem ki sadece geril-miş bir maddeden, tehlikeye ve de tahribata hasredilmiş bir nesneden ibaretti, ona benimkine benzeyen etten bir beden anlamı yüklenemezdi. Zenci neslinin fiziksel, ahlâki ve siya-si devamlılığı teorilerinin 19. yüzyıl boyunca kazanacağı öne-mi açıklayan da kimlerin köle olacağını belirlemek için yapı-lacak hesapların merkezine bedenin –ve bilhassa de renginin– bu şekilde yerleştirilmesidir. Zencilerin geliştirdikleri toplum, dünya ve iyilik kavramları, hiçbir şekilde akla özgü yaratıcılık ve evrensellik yeteneğine işaret etmiyordu. Davranışları oldu-ğu kadar kendilerini sunuşları, yaşamları, emekleri, dilleri hat-ta ölümleri bile kendi dünyalarında anlamını kavrayıp geçerli-liğini gerekçelendirecekleri hiçbir kurala ve kanuna uymuyor-du. Zencilerin uygulamada ve kanunda tam yurttaşlık kapsa-mından dışlanması da bu radikal farklılıklarına ya da *ayrı-varlık* konumlarına dayanarak meşrulaştırılıyordu: zihinsel üre-

25 Öznenin ideal göstergesi olarak merkeze bedenin yerleştirilmesi, göstergesi-nin, kimliğinin ve gerçekliğinin kabullenilmesi üzerine bkz. Umberto Galim-berti, *Les Raisons du corps*, Grasset/Mollat, Paris/Bordeaux, 1998.

time ve evrensel boyutta projeye katabilecekleri hiçbir şeyleri olamazdı.²⁶

Köleliğin kaldırılması ve köle ticaretinin sonlanması sırasında dikkate değer bir değişim gerçekleşir. Elbette “ayrı insan” olarak Zenci savı varlığını devam ettirmektedir. Bununla birlikte eski farklılık ekonomisinde ikinci tip bir yanıtın ortaya çıkışının zeminini hazırlayan hafif bir kayma meydana gelir. *Benzer-olmama* savı reddedilmiş değildir, ancak artık yalnızca nasıl görünüyorsa öyle görünmenin boşluğu üzerine temellendirilemez. Bundan böyle görüleni bir içerikle doldurmak söz konusudur. Eğer Zenci ayrı bir varlıksa, bunun nedeni kendine özgü özellikleri, ne lağvedilmesi ne de yok edilmesi ama düzeltilmesi gereken âdetleri bulunmasıdır. Amaçlanan, bu farkı eşitsizlikçi ve hiyerarşik bir çerçevede işleyecek ayrı bir kurumsal düzene yerleştirmektir. Bu düzenin öznesi yerlidir (*native*) ve ona yakışan yönetim biçimi de uzaktan yönetimdir. Özellikle Britanya kolonilerinde görüldüğü gibi, yerlileri az sayıda askerle, düzenli olarak, ama onların âdetleri ve ihtiraslarından faydalanarak ve onları birbirine düşürerek yönetmeye olanak tanıyan, az masraflı bir hâkimiyet şeklidir bu.²⁷ Fark böylece göreceleştirilmiştir, ama buyurma hakkını ve eşitsizlik ilişkisini gerekçelendirmeye de devam eder. Sonuçta, doğal olarak görülen bu eşitsizlik, fark üzerinden meşru kılınır.²⁸ Daha sonraları kolonyal devlet, gelenek ve gö-

26 Bu nokta üzerinde ve özellikle öncesine dair diğer birçok kaynak arasında bkz. Pierre Pluchon, *Nègres et Juifs au XVIIIe siècle. Le racisme au siècle des Lumières*, Tallandier, Paris, 1984; Montesquieu, *De l'esprit des lois*, cilt 1, Garnier/Flammarion, Paris, 1979 [*Kanunların ruhu üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, Hiperlink Yayınları, 2014]; Voltaire, “Essais sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIV”, *Œuvres complètes*, cilt 16, Imprimerie de la Société littéraire et typographique, Paris, 1784-1789; Emmanuel Kant, *Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime*, Vrin, Paris, 1988 [*Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Hil Yayınları, 2010].

27 Thomas R. Metcalf, *Ideologies of the Raj*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

28 Bu ötekilik ekonomisinin en tamamlanmış kurumsal biçimi, hiyerarşinin biyolojik düzene göre yapıldığı *apartheid* rejimidir. İkincil eğilimi ise *indirect rule*'dur (Kabile reisleri aracılığıyla dolaylı yönetim – ç.n.). Bkz. Lucy P. Mair,

reneği, yani fark ve eşitsizlik ilkesini ırk ayrımı amacıyla kullanacaktır. Özgün bilgi biçimleri (kolonyal bilim), farkı belgelendirmek, çoğulluktan ve ikirciklikten arındırmak ve belli bir nizama yerleştirmek amacıyla üretilecektir. Bu soyutlama ve cisimleştirme sürecinin paradoksu, bir taraftan yerlinin kabul edilmesi gibi gözükürken, diğer taraftan da gelenegi yalnızca yerlinin doğal dünyasının bizimkiyle hiçbir şekilde kesişmediğini kanıtlamak amacıyla öne çıkararak, kendi içinde ahlakî bir yargı oluşturmaktadır. Kısacası yerli, bizim dünyamızın parçası değildir ve bu sebeple de ortak bir yurttaşlık deneyimi için esas teşkil etmez.

Üçüncü tür bir yanıt, asimilasyon politikasıyla ilgilidir. Asimilasyon fikri, kendi ilkesi itibarıyla, bütün insanlar için eşit bir dünya yaratma olanağına, daha doğrusu insanların birbirine benzediğı esası üzerine bina edilmiş bir evrensel insanlık deneyimine dayanmaktadır. Bununla birlikte, ne bütün insanlar için müşterek olan bu dünya ne de bu benzerlik Zenciye peşinen verilecek bir şey değildi. Zencinin bu dünyaya uyum sağlayabilir hale getirilmesi gerekiyordu. Bu eğitim, bizim benzerimiz olarak algılanabilmesi ve kabul görmesi için ve ondaki insanlığın tanımlanamaz ve kavranılamaz olmaktan çıkması için şarttı. Bu şartlar yerine getirildiğinde, *asimile olan* artık ayrı bir bireydir ve geleneğe tabi değildir. Etnik bir gruba aidiyeti ile değil, kendi kendine düşünebilen ve akıl adı verilen insana has melekeyi kullanabilen bir özerk özne konumu gereğince haklara sahip olabilir ve haklarının tadını çıkarabilir. Asimile olmasıyla, Zencinin belli şartlarda eşitimiz olmasa da benzerimiz, en azından *alter egomuz* olabileceğini ve farkın yıkılabileceğı, silinebileceğı ya da emilebileceğini kanıtlar niteliktedir. Böyle olunca, asimilasyon politikasının özü de “devşirilerek” ve “eğitilerek” yani yurttaşlığa ve medeni haklardan yararlanmaya elverişli hale getirilerek çağdaşlığa uygun görülmüş en azından bir kısım yerli için, farkın içinin boşaltılması olmaktadır.

Native Policies in Africa, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1936; Frederick D. Lugard, *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, W. Blackwood & Sons, Londra, 1980.

Zenci eleştirisi, Atlantik köle ticaretinin kalkmasının ertesinde, daha sonra da dekolonizasyon mücadeleleriyle attığı büyük adımlar sırasında kendi kendini yönetme meselesiyle haşır neşirken, bu üç yanıt ve o yanıtların içerdiği çelişkiler ona miras kalmıştır. Bu eleştiri, Batı söyleminin o dönemde evrensel tarihi açıklamak için kullandığı temel kategorileri esasen kabul eder. “Medeniyet” kavramı da bunlardan biridir.²⁹ Bu kavram, insan olanla hiç insan olmayan, ya da henüz yeterince insan olmayan ama uygun bir şekilde ehlileştirilerek insan olabilecek olan arasında ayırım yapmayı mümkün kılar.³⁰ Bu ehlileştirmenin üç taşıyıcısının Hristiyanlığa geçiş, zorla çalıştırma yoluyla pazar ekonomisine giriş ve akılcı ve aydınlanmış yönetim biçimlerinin benimsenmesi olduğu düşünülüyordu.³¹ İlk modern Afrika-lı düşünörlere göre kölelikten kurtuluş, her şeyden evvel, kendisine dair şeklen bağımsız karar alma hakkının elde edilmesine tekaböl ediyordu. Savaş sonrası Afrika’daki milliyetçilik hareketleri, bu konuda “medeniyet” kavramının yerine, o zamanın eğilimlerini takip ederek “ilerleme” kavramını koydular. Ancak bunun asıl sebebi o dönemin teleolojilerine daha iyi ayak uydurmaktı.³² Alternatif bir modernite anlayışı olasılığı daha baştan devre dışı bırakılmamıştı. Bu da, örneğin “Afrika sosyalizmi” üzerine yapılan sert tartışmalara yol açtı. Ancak iktidarın ele geçirilmesi meselesi antikolonyal milliyetçiliklerin düşünce-sine ve pratigine hükmediyordu. Özellikle silahlı mücadelelerin çoğunda durum buydu. Bağımsızlık ve kendi kaderini belirleme haklarının gerekçelendirilmesinde ve iktidar mücadelesinde

29 Bkz. Henry S. Wilson (der.), *Origins of West African Nationalism*, Macmillan-St Martin’s Press, Londra, 1969’da toplanmış metinler.

30 Bkz. örneğin, Nicolas de Condorcet, “Réflexions sur l’esclavage des nègres” [1778], *Œuvres*, cilt 7, Firmin-Didot, Paris, 1847-1849, s. 79.

31 Bkz. Edward W. Blyden, a.g.e.; ve aynı yazardan, *Liberia’s Offering*, New York, 1862.

32 Bkz. örnek olarak, Aquino de Bragança ve Immanuel Wallerstein (der.) tarafından derlenmiş metinler, *The African Liberation Reader*, 3 cilt, Zed Press, Londra, 1982.

iki merkezi kategori harekete geçirilecekti: bir yandan “acı çeken irade” olarak ve ayrıca mağdur ve haksızlığa uğramış özne olarak Zenci figürü, diğer yandan ise Zencilerin bizzat kendileri tarafından yeniden ele alınacak ve yapılandırılacak olan, kolonyal aşağıda olma ve eşitsizlik kuramlarında ne denli merkezi konuma sahip olduğuna değindiğimiz kültürel farklılık konusu.

Bu kendini tanımlama şekli, daha sonra ilerlemecilik ve radikalizm kadar nativizm talebinde de bulunan ideolojik akımlar tarafından genişletilecek bir dünya okumasına dayanır. Mağduriyet paradigmasının kalbinde bir kaçınılmazlıklar dizisi olarak tarih anlayışı bulunur. Buna göre tarih, kazasız, her zaman aynı, spazm yaratan, sonsuz kere tekrarlanan bir komplo örgüsünde doğrusal bir döngüyü takip eden, bizim akıl erdiremediğimiz güçler tarafından yönlendirilir. Komplo her zaman gizli suç ortaklıklarına bel bağlayan, kendini az ya da çok saklamış bir dış düşman tarafından düzenlenmektedir. Radikal özgürleşme ve özerklik söylemi olarak, sözde bir Afrikalılık politikasının temeli olarak sunulan tarihin komplocu okuması işte bu okumadır. Ama mağduriyet nevrozunun geri planında, aslında olumsuz ve döngüsel bir düşünüş saklıdır. Hayata geçirilebilmesi için batıl inançlara ihtiyaç duyar. Bu düşünüş daha sonra hakikat yerine geçecek olan kendi masallarını yaratmak zorundadır. Çağlara göre tekrar şekil verilmek üzere saklanan maskeler üretmek zorundadır. Cellat (düşman) ve kurbanı (masum) ikilisinde durum işte böyledir. Düşman –ya da cellat– kötülüğün mükemmelliğini temsil edecektir. Erdem dolu kurban ise şiddet kullanmaktan, fesatlıktan ve dehşet saçmaktan acizdir. “Tarih yapma”nın düşmanlarını inlerinden çıkartıp ortadan kaldırmaya indirdiği bu kapalı evrende her uyumsuzluk, olağanüstü bir durum olarak yorumlanır. Zenci özne yalnızca iktidarı –her şeyden önemlisi kan dökme iktidarını– ele geçirme adına girilen şiddetli mücadelede vardır. Hadım edilmiş özne ve Öteki’nin istifade ettiği edilgen gereç olarak Zenci, ancak sömürgecinin elinden kan dökme yetkisini alıp, bu yetkiyi kendisi kullandığı eylemde kendisine dönüşebilir. Sonuç olarak tarih, büyük bir büyücülük ekonomisinin parçasıdır.

Daha önce de vurguladığımız üzere zenci söyleminin diğer bir ana özelliği kültürel farklılık ideolojisini kendisi için kullanmayı, içselleştirmeyi ve kendi yararına kullanmayı kapsamaktadır. Bu ideoloji üç ayaktan destek alır: ırk, coğrafya ve gelenek. Gerçekten de 19. yüzyılın siyasi kuramlarının çoğu insan özne ile ırksal özne arasında sıkı bir ilişki kurarlar. Daha geniş bir ölçekte insan özneye ırkının prizmasından bakarlar. Irkın kendisi görülebilir fizyolojik özellikler ve ayırt edilebilir ahlâki nitelikler bütünü olarak anlaşılır. İnsan türlerini birbirinden ayıranın bu özellik ve nitelikler olduğu düşünülmektedir.³³ Bunun yanı sıra, fizyolojik ve ahlâki özellikler, insan türlerini şiddet etkilerinin hem kültürel hem siyasi olduğu bir hiyerarşiye göre sınıflandırmaya olanak tanır.³⁴ Yine daha önce belirttiğimiz gibi, 19. yüzyılda yürürlükte olan sınıflandırma, Zencileri insanlık çemberinden dışlar ya da ne olursa olsun onları ırk ölçeğinde aşağı bir konuma yerleştirir. Zenci söyleminin ortaya çıkışından itibaren totolojik bir nitelik sergilemesinin sebebi de bu insan olma inkârı (ya da bu aşağı konumudur): “Biz de insanız.”³⁵ Ya da: “Bu insanlığı kanıtlayacak şanlı bir geçmişimiz var.”³⁶ Aynı zamanda ta başından beri zenci kimliği söyleminin hâlâ kendini kurtarmakta zorlandığı bir gerilimin tam ortasında yer almasının nedeni de yine budur: Zenciler genel insanlık özellikleri sergiler mi?³⁷ Yoksa, farklılık ve tekillik adına, varlık nedenleri kendine yetmek olmayan ve varış noktası evrensel olan farklı kültürel şekillerin – aynı insanlıkta var olma olasılığında mı ısrar etmek gerekiyordu?³⁸

33 Bkz. Emmanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Southern Illinois Press, Chicago, 1978.

34 Bu alanda, bkz. Pierre Guiral ve Émile Temime (der.), *L’Idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Éditions du CNRS, Paris, 1977.

35 Bu tematiğin önemi için bkz. Frantz Fanon, *Peau noire...*; Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*; ve genel olarak, Léopold Sédar Senghor’un şiiri içinde.

36 William E. B. Dubois, *The World and Africa. An Inquiry into the part which Africa has played in world history*, International Publishers, New York, 1946.

37 Bu konu için bkz. Frantz Fanon, *Peau noire...* son sayıları.

38 Léopold Sédar Senghor’un tezi, “Negritude: A Humanism of the Twentieth Century”, Patrick Williams ve Laura Chrisman (der.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*, Harvester Wheatsheaf, New York, 1994, s. 27-35.

Başkaları tarafından yok varsayılan bir insan kimliğinin kabul edilir hale gelmesi, bu anlamda, bir tekzip ve iade-i itibar söylemi özelliği taşır. Ancak her ne kadar iade-i itibar söylemi genel anlamda Zencinin insanlığa *ortak-aidiyetini* olumlamaya çalışsa da, –ender durumlar haricinde– bir ırk öznesi ya da *genel anlamıyla ırk* kurgusunu reddetmez.³⁹ Aslında bu kurguyu sahiplenir. Bu hem Zencilik Hali (*Négritude*)⁴⁰ hem de Pan-Afrikanizmin diğer biçimleri için de geçerlidir. Açıkçası, hepsi bir kültür ve siyaset imgelemi taşıyan bu önermelerde, yalnızca farklılık değil, ulus ve cemaat fikirlerinin ortaya çıkması ırk sayesinde olmuştur, çünkü siyasi dayanışmada ahlâki temel işlevi görecek olan ırksal etkenlerdir. Irk, ulusun varlığına kanıt (bazen de gerekçe) görevi görür. Aynı zamanda hem ahlâki özne hem de bilincin özgün olgusu olan, ırkın kendisidir. Zenci söyleminin büyük kısmında, 19. yüzyıl antropolojisinin önde gelen temelleri –yani evrimci önyargı ve ilerleme düşüncesine olan inanç– el değmemiş halde kalır, ulusun ırksallaşması ve ırkın uluslaşması el ele gider.

Gerçekte, zenci kimliği üzerine düşüncüyü şekillendiren örtük gerilim, ırk deliginde kaybolur. Bu gerilim, insaniyete *ortak-aidiyeti* talep eden evrenselci bir yaklaşım ile özgün olanı olduğu haliyle değil, tekrarlanma ilkesini (gelenek) ve yerleşiklik değerlerini vurgulayarak, fark ve benzemezlikte ısrar eden tikelci bir yaklaşımı karşı karşıya getirir. Son iki yüzyılın Zenci düşüncesi tarihinde bu iki siyasi-kültürel yaklaşım ırk konusunda uzlaşmıştır. Zencinin insanlığının savunusu yapılırken, neredeyse her zaman Zencinin ırkının, geleneklerinin, adetlerinin ve tarihinin kendine özgü niteliğinin olduğu vurgulanmıştır. Bütün dil, “zenci”yi temsil eden her şeyin dökülmeye baş-

39 Bu alanda bkz. Kwame Anthony Appiah'nın Alexander Crummel ve William E. B. Dubois'nin *My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Methuen, Londra, 1992'deki (Bölüm 1 ve 2) metinler üzerine yaptığı eleştiri. Ayrıca bkz. aynı yazarın “Racism and Moral Pollution”, *Philosophical Forum*, cilt 18, sayı 2-3, 1986-1987, s. 185-202.

40 *La Négritude* iki dünya savaşı arasında Aimée Césaire, Léopold Senghor, Birago Diop gibi Fransızca konuşan ve yazan yazarlar ve siyasetçilerin oluşturduğu bir edebiyat ve siyaset akımının adıdır – e.n.

ladığı bu sınırdan itibaren oluşur. Zencinin ayrı bir ırka ait olmasına değil, sözü edilen ırka yüklenen aşağı olduğu önyargısına isyan edilir. Afrika kültürü denen kültürün kendine özgü olduğuna şüphe duyulmaz: ifade edilen genel olarak kültürlerin görelidir. Bu koşullar dikkate alındığında, “evrensellik için çaba” göstermek demek, zenci “uygarlık değerleri” ve siyah ırkın, özellikle “heyecan”ının mihenk taşı oluşturacak olduğu “özgün deha”sından oluşan katkının Batı *ratio*'sunu zenginleştirmesi demektir. Senghor'un “alma ve verme için randevu” olarak adlandırdığı, muhtemel sonucu kültürlerin melezleşmesi olan randevu da budur.⁴¹

Kültürel farklılık üzerine söylemler, işte bu ortak inanışları temel alarak gelişecektir. Zenci farklılığı ve Afrikalı bir yerleşiklik fikrinin yandaşları, 19. yüzyıldan itibaren bu anlatıyı akıllara kazıyacak ortak bir payda, bir yer bulmaya gayret edeceklerdir. Bu coğrafi yer de bir kurgu mekânı olan tropikal Afrika olacaktır. Bundan böyle buranın Avrupalılar tarafından yaratılan ve Hegel ile diğerlerinin de yaydıkları düşsel anatomisini yıkmak gerekecektir.⁴² Afrika'nın kopmuş uzuvları öyle ya da böyle birbirine tutturulacaktır. Parçalanmış bedeni ırkın hayali doruğunda, hatta denebilir ki mitin görkeminde yeniden bir araya getirilecektir.⁴³ Bu Afrikalılığı, daha sonra, etnolojik çalışmaların sağlamayı yükleneyeceği özgün kültürel özellikler bütününde arayacağız. Son olarak milliyetçi tarihyazımı, eksik kalan kısmı eski zaman Afrika imparatorluklarında, hatta Firavunların Mısır'ında arayacaktır.⁴⁴ Yakından bakıldığında, ilerlemecilik ve radikalizmi savunan ideolojik akımların izlediği bu yaklaşım, öncelikle ırk ve coğrafya arasında neredeyse denk bir ilişki kurmak, daha sonra da coğrafyayı ırkın kurumlarının

41 Léopold Sédar Senghor, *Liberté I: négritude et humanisme*, Seuil, Paris, 1964; sonra *Liberté III: négritude et civilisation de l'universel*, Seuil, Paris, 1977.

42 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Raison dans l'Histoire*.

43 Bkz. özellikle, Fransızca konuşulan dünyada, Cheikh Anta Diop'un çalışmaları ve İngilizce konuşulan dünyada, Molefi Asante'nin Afrika-Merkezcilik üzerine tezleri, *Afrocentricity*, Africa World Press, Trenton, NJ, 1988.

44 Diğer birçokları içinde bkz. Théophile Obenga, *L'Afrique dans l'Antiquité. Égypte pharaonique - Afrique noire*, Présence africaine, Paris, 1973.

ve iktidarının vücut bulmak zorunda olduğu yer olarak belirleyerek, bu iki terimden kültürel kimlik ilişkisini çıkarsamak üzerine kuruludur.⁴⁵ Pan-Afrikanizm yerliyi ve yurttaşı Siyah teşhisiyle tanımlar. Siyah, diğerleri gibi akla sahip, yetenekleri olan bir insan olduğuna göre, yurttaşa dönüşür; ancak buna rengi ve yerliliğinden gelen imtiyazının ikili etkisi de eklenir. Irktan gelen özgünlüğün ve yerel olmanın iç içe geçtiği bu koşullar altında Afrika, Siyahların ülkesi haline gelir. Dolayısıyla, Siyah olmayan orali sayılmaz ve herhangi bir Afrikalılık talep edemez. Mekânsal beden, ırksal beden ve yurttaş bedeni artık hepsi tektir, ispatı da ortak paylaşılan yerellik sebebiyle herkesin bu topraktan doğmuş olması veya aynı renge sahip olmaları ve aynı atalara sahip olan erkek ve kız kardeşler olmalarıdır. Hukuki akrabalığın temelinde ırka gönderme böylelikle yerleşmiş olur. Kimin Zenci olduğu, kimin olmadığının belirlenmesinde, ırk bilincine sahip olunmaksızın kimlik tahayyülü hiçbir değer taşımayacaktır. Bundan böyle Zenci, sadece en basitinden insani özellikler sergileyen biri değil, *Afrika'da doğmuş, Afrika'da yaşayan ve siyah ırktan biri* olacaktır. Zenci olmayan bir Afrikalılık fikri hepten akıl almaz hale gelecektir. Kimin hangi kimliğe sahip olacağının belirlendiği bu mantıkta, Siyah-olmayanlar buralı (yerli) değildir, çünkü başka yerden gelmişlerdir (yerleşimci). Avrupa kökenli Afrikalıların var olduklarını tasavvur etmenin imkânsızlığı da bu sebeptedir.

Ancak, köle ticareti uzak ülkelerde yaşayan Siyahlar bulunmasına neden olmuştur. Coğrafyanın doğdukları yerleri yaşadıkları ve çalıştıkları yerlerden ayırdığı bu Siyahların ırk temelinde tanımlanmış bir ulusa bağlılıkları nasıl açıklanabilir? Afrikalılıklarını kutsamaları için bu Siyahlara, doğruca Afrika'ya geri dönmeleri önerilecektir. Afrika'nın coğrafi mekânı Siyahların doğal yuvası olduğuna göre, köleliğin Afrika'nın bağrın-

45 Aykırı bir biçimde ırkın ve coğrafyanın bir arada bulunması aynı istek ve gayretine Güney Afrika'daki beyaz kolonların ırkçı yazılarında da rastlıyoruz. Buna dair ayrıntılar için bkz. John M. Coetzee, *White Writing. On the Culture of Letters in South Africa*, Yale University Press, New Haven, 1988. Özellikle bkz. Sarah Gertrude Millin, Pauline Smith ve Christiaan Maurits van den Heever'i içeren bölümler.

dan kopardığı Siyahlar sürgün koşullarında yaşıyor olacaklardır.⁴⁶ Büyük oranda muhtemel bir Afrika'ya dönüş (*back to Africa* hareketi) ufkı, Pan-Afrikanist harekete nüfuz eder. Esasen Pan-Afrikanizm, 19. yüzyıl Avrupa'sının zafer anını teşkil ettiği ırkçı bir paradigmada gelişecektir.⁴⁷ Tersyüz bir söylem olarak Pan-Afrikanizm, temel kategorilerini karşı çıkar gibi görüldüğü mitlerden elde edecek ve bunların ikiliklerini (Siyah ve Beyaz arasında ırksal farklılık, medeniler ve vahşiler arasında kültürel çatışma, Hristiyanlar ve dinsizler arasında dinsel karşıtlık, ırkın ulusun temelinde olduğuna dair inanış ve aksi) yeniden üretecektir. Bu hareket *bir taraftan kimliğin bölgeselleştirilmesi ve diğer taraftan ötekini coğrafyasının ırksallaştırılmasına* dayalı düşünsel bir soyağacına yerleşir. Ancak ırka dayalı bir site (*polis*) miti, sürgünün kökeninde elbette kapitalizmin yırtıcılığı olduğunu, ama bir de bir aile cinayeti olduğunu unutturur. O kökende kardeş katilliği vardır.⁴⁸

Gelenek, bellek ve yaratış

Belli bir kültürel farklılık söyleminin ardında, kendini bağımsızlık ve özerklik ikili arzusu etrafında konumlandırmak isteyen bir bellekte gerçekleşen siyasal ayıklama çalışması bulunduğu gösterdik. Bu çalışma, çelişkili bir biçimde, Zencilerdeki hıncı ve mağduriyet nevrozunu güçlendirmiştir. Zenci farkının sorgulanmasını bir hıncı ve nostalji tavrı olarak değil de, bu sefer bir kendi kaderini tayin etme tavrı olarak anlaşılmasını yeni baştan nasıl ele almalıyız? Bu yeni sorgulama, bir bellek ve gelenek eleştirisi olmaksızın, yani farklılığın içinde yaratma

46 "[Kendi] babalarının topraklarına doğru geri gitmeleri [...] ve orada barış içinde yaşamaları" gerekir ("return to the land of [their] fathers and be at peace"), diye özetliyor Blyden (*Christianity, Islam and the Negro Race*, s. 124).

47 Irk temelli mitoloji olarak Afrika, William E. B. Dubois'nın çalışmalarında olduğu gibi Cheikh Anta Diop veya hatta Wole Soyinka'nın çalışmalarında da bulunmaktadır. Bu sonuncusu için bkz. *Myth, Literature and the African World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

48 Joseph C. Miller, *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade (1730-1830)*, University of Wisconsin Press, Madison, 1988.

ve yeniden yaratma olanakları sunanları ayırt etmeyi hedefleyen bilinçli bir çabayla yapılabilir mi?

Alex Crummell'ı 1885'ten itibaren meşgul etmiş olan soru budur. Bu soruyu, muhtemel bir gelecek siyaseti, "gelmekte olan zaman" (*the time to come*)⁴⁹ terimini kullanarak sorar. Kafasındaki zaman kavramı hem siyasi hem de varoluşsaldır. Crummell'a göre bir "gelmekte olan zaman" düşüncesinin çıkış noktası, o zamanın geçmişte yaşanamayacağının kabulüne dayanır. Geçmiş esin kaynağı olarak kullanılabilir, geçmişten ders çıkarılabilir. Ancak görev ve sorumluluk ya da mecburiyet gibi ahlâki kavramlar, doğrudan doğruya gelecek anlayışımızdan ileri gelmektedir. Gelecek zaman umut zamanıdır. Şimdi ki zaman görev zamanıdır. Crummell Zencilerin kendi tutumlarını fazlasıyla "İsrail'in çocuklarına" bakarak şekillendirmelerine sitem eder. "Toplu göçlerinden ve kölelikten çıkmalarından uzun zaman sonra, Firavun'un yenilgisinden uzun zaman sonra, gözlerini Vadedilmiş Topraklar'a çevirmeleri ve özgürlüğü amaçlamaları gerekirdi. Ama gözleri hep arkada, Mısır'daydı," der. Özneyi "tüksindirici şeyleri" mesken tutmaya, "karanlık ve kasvetli olana" ve yozlaşmaya götüren her şeye bağlanmaya iten her türden bellek ekonomisini, "marazi" olarak niteler. Böylesi bir bağlanma, ölüme duyulan iştahtır. Ölüme duyulan bastırılmaz iştah olarak beliren bu belleğin karşısına iki çeşit yeti ve pratik koyar: umut ve tahayyül. Crummell kölelik belleğiyle felaket ve aşağılanma dolu bir geçmişe yapılan sürekli çağrı arasında bir ayrım yapar. Kölelikten özgürlüğe geçiş, sadece belleğin incelikle ele alınmasını gerektirmez. Aynı zamanda eğilimlerin ve zevklerin de yeniden biçimlendirilmesine gereksinim duyar. Kölelikten çıkışta özbenliğin inşası, bundan ötürü, özbenlik üzerinde devasa bir çalışma gerektirir. Bu çalışma da yeni bir içsellik yaratılmasına dayanır.⁵⁰

Fabien Eboussi Boulaga ise farklılığı hem ihtiyatlı bir bellek, hem eleştirel bir kimlik belirleme modeli, hem de ütöpik bir

49 Alex Crummel, *Africa and America. Addresses and Discourses*, Negro Universities Press, New York, 1969 [1891], s. 14.

50 A.g.e., s. 14-36.

model olarak yeniden okumayı önerir.⁵¹ Zenci farklılığı kendi içinde ne bir masumiyet ne de bir kendi kaderini tayin etme tavrı barındırmaktadır. Bellek olarak söz konusu olan, hezime-te uğramış ve küçük düşürülmüş olma farklılığıdır. Temelinde bazı bileşenlerinin tedavisi mümkün olmayan kayıplara uğramış olduğu bir farktır. Bu bileşenlerin telafisi hiç olmayacaktır. Olsa olsa sadece bir şeyler anımsatabilirler. Bu anımsatma, nostalji ve melankoliye kapılmamak kaydıyla aynı zamanda bir kurtuluş işlevi de görebilir. Her farklılıkta, onu tecavüze müsaait hale getiren ya da Eboussi Boulaga'nın deyişiyle "saldırıya davet eden"⁵² içsel bir yön bulunur. Tıpkı baskının yanı sıra cazibeye yenik düşerek yaşanan yabancılaşma gibi, köleleşmeye rıza gibi görünen farklılığa çağrı biçimleri vardır. Bazı farklılık biçimleri kendi içlerinde kendisinin ölüm tohumlarını, kendi sonlarını taşırlar. O halde, farklılık insandışlaşmanın güçlerine kapısını ne kadar açarsa, o oranda negatif bir farklılık paradigması doğacaktır. Ve daha en başından bu güçlere körü körüne bağlanmak için hiçbir sebep yoktur.

Eboussi Boulaga "gelenek" konusunu incelerken, tekerrürden kaçınmanın yolunun teyakkuzda olmak olduğuna işaret eder. "Teyakkuz halinde bir bellek, köleciliğin ve kolonizasyonun tekerrüründen" sakınmak, yani "insanın ehlileştirilmesi, nesne konumuna indirgenmesi"nden, "tarihte ve varoluşta bir fazlalık olarak gördüğü toprağına, diline, bedenine yabancılaşıp, kendini inkâr veya yok edene kadar" bütün dünyasından mahrum bırakılmasından kurtulmak amacıyla devreye girer.⁵³ Farklılığın diğer biçimleri yabancı olan ne varsa ya reddedilmesi veya fetiş haline getirilmesi ile anlatılır. Hatta bazı durumlarda bu farklılık biçimleri, her yeniliğin eski terimlerle tekrarlanmasıyla anlatılır. Bu tekrar yeniliği reddetmeye veya etkisizleştirmeye imkân sağlar. Negatif farklılığın başka halleri ise, sorumluluktan kaçmanın, kendisi dışında her şeyi suçla-

51 Bunları takiben Fabien Eboussi Boulaga'nın "gelenek" üzerine fikirlerinden bol miktarda esinlendik. Bkz. *La Crise du Muntu*, a.g.e., s. 152-172.

52 A.g.e., s. 152.

53 A.g.e., s. 153.

manın, köleliğin en başından beri sadece dış güçlerin işi olduğu ve güçlerinin elinden alındığını sürekli isnat etmenin izlerini taşır. Bununla birlikte Eboussi farklılığı olduğu gibi reddetmez. Ona göre kendisi olmamanın ya da kendisine indirgenmemenin var olduğunun kabul edilmesi, zorunlu olarak diğerlerinden ayrılma ve kendisiyle özdeşleşme hareketi ile birlikte yürür. Diğer insanlara kıyasla prensip olarak negatif olmayan bir özerklik anı bulunmaktadır. Böylesi bir an gerektiği gibi yaşandığı takdirde, tarihteki değişimlerden dolayı Zencinin özerk yaratıcı güç olarak kendini yeniden keşfetmesine, insan olduğunu beyan etmesine, olduğu ve yaptığı şeye bir anlam ve temel atfetmesine imkân tanır.⁵⁴ Öte yandan, olumlu farklılık geleceğe doğru açıldır. Bu açılım bir reddiyeye değil, herkesin insan olarak dünyanın oluşumuna katkısı olduğunun kabul edildiğine işaret eder. Her durumda farklılıkların yok edilmesi ve herkese ortak bir dil dayatma hayali başarısızlığa mahkûmdur. Birlik, çok çeşitliliğin bir diğer adından başka şey değildir ve olumlu farklılık ancak canlı ve açıklayıcı bir farklılık olabilir.⁵⁵ Bu farklılık esas olarak geleceğe doğru bir yönelimdir.

Geriye, farklılık söyleminin uydurulmuş niteliğini sık sık ortaya koymakla ona destek sağlayan geleneğin kendisinin yapı-bozumu kalır. Bu görüşe göre, Afrika –ki buna Zenci’yi de eklemek gerekir– bu haliyle, ancak öteki kurgusu olarak onu inşa eden metinden itibaren var olur.⁵⁶ Daha sonra, gerçekten kendisine ait olan sesle konuşanın kendisi olan kişinin, kendisini ancak ve ancak önceden kurgulanmış, kendisinininkini maskeleyen, sansürleyen veya taklit etmeye zorlayan bir metin üzerinden kendisini ifade etme riskini hep taşıdığı noktada, işte o metne bir inşa etme gücü yüklenmiştir. Başka bir deyişle, Afrika yalnızca kolonyal kütüphaneye var olabilir. Bu kütüphane, kendisini reddeden söylemler dahil, her yere karışıp sızmış

54 A.g.e., s. 156.

55 A.g.e., s. 158.

56 V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Indiana University Press, Bloomington, 1988; ve *The Idea of Africa*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.

tır; öyle ki kimlik, gelenek ve sahicilik konularında aslını nüşhasından, hatta simûlakrından ayırt etmek, imkânsız olmasa da, zordur. Hal böyleyken, zenci kimliğini oluşum halinde bir kimlik olarak sorunsallaştırmaktan başka seçenek kalmaz. Bu açıdan dünya kendi içinde bir tehdit oluşturmaz. Aksine devasa bir benzerlikler ağı olarak görünür.⁵⁷ Vahiy kitabı gibi bir anda inmiş bir Zenci kimliği yoktur. Onun yerine hem Zenciler arası etnik, coğrafi ve dilsel farklılıklardan hem de *Bütün-Dünya* ile karşılaşmış olmaktan miras kalmış geleneklerden beslenen, oluşum halinde bir kimlik vardır.

Dünyaların dolaşımı

Farklılık, tarihi kültürel pratiklerde aslında birbirine geçmişlik, devingenlik ve dolaşımdan meydana gelen üçlü bir süreç üzerinden oluşur. Örneğin iki disiplini, İslâm'ı ve Hıristiyanlığı ele alalım. En azından Afrika kıtasının bazı bölgelerinde zenci kimliklerini kucaklayanların en eskilerinden biri olan İslâm, Atlantik Köle Ticareti'nden ve kolonyal dönemden çok daha öncesine kadar uzanmaktadır. İslâm, Kur'an'ı yorumlayan, öğreten ve hadislerini inananlara olduğu kadar inanmayanlara da dayatabilen din seçkinlerinin, hukuki bir düzen içinde çalışan tarikatlar halinde örgütlendiği farklı geleneklerden meydana gelir. Bu açıdan bakıldığında İslâm, biçimsel bir yönetim aygıtı, öznel üreten bir fabrika ve bir egemenlik figürü şeklinde işlemektedir.

Çok çeşitli olmalarına rağmen bu farklı gelenekleri bir araya getiren bir şey bulunur: kimlik, siyaset ve tarih arasındaki ilişkilerin belirlenmesinde inanca verilen ayrıcalık. Birçok açıdan bu geleneklerin taşıyıcısı olduğu otorite, yukarıdan bakan ve kendinden emin bir otoriteydi. Yönetme, inanma ve ticaret yapma şekilleri bileşik kaplar misali birbirlerine bağlıydı.

57 Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House*, s. 284 ve devamı. Daha sonraki bir çalışmada Appiah, ulusalcı pozisyonların darlığına karşı çıkar, ikili ecdat olasılığına dikkat çeker ve kendisini liberal kozmopolitist olarak tanımlar. Bkz. Kwame Anthony Appiah, "Cosmopolitan Patriots", *Critical Inquiry*, cilt 23, sayı 3, 1997, s. 617-639.

İslâm'ı Afrika'daki diğer dinlerden ayıran bir şey varsa eğer, bu şüphesiz dindar edimin savaşçı edime yankı yapar gibi verdiği yanıttır. Gerçekten de, İslâm inancı kendini zorla kabul ettirmek adına, ne kuvvet ne de belli bir şiddet estetiği kullanmaktan geri kalmaz. Kutsal denen savaşlara ve zorla İslâm'a geçişlere selamet ve doğruluk zaruretiyle izin ve meşruluk verilmiştir. Zorunlu din değiştirmek özgür iradeyle dini benimsemenin önüne geçtiği an, mümin-gâvur ilişkisinin üstüne sahipköle ilişkisi biner.

Dini kanunlar aidiyet ve dışlama şekillerini belirlediğinden, dini gerekleri yerine getirmek (Allah katında ahlâki olan bir yaşam nasıl sürülebilir) fiziki ve sembolik sınırları çok uzaklara uzanan hayali bir ulusa, müminler cemaatine kabul şartını oluşturur. Mümin cemaatinin oluşturduğu bu alanın kentlerinin, kervanlarının, tüccarlarının ve okumuşlarının dışında, yalnızca dinsizlik vardır. Vahiy âleminin (*Darül İslâm* veya İslâm İmparatorluğu) sınırlarının ötesindeki her yer yağmalanabilir ve ilahi emre dayanarak köleleştirilebilir. İslâm'a açılması gereken yeni topraklar ise *Darül Harb*'i, yani savaş ülkesini meydana getirir. İslâm Afrika'ya nüfuz ederken, bu savaşçı niyet (ve onun doğal sonuçları olan lüks ve şiddet merakı) din değiştirenlere İslâm'ın kendini etik bir yaşam önerisi olarak sunmasına engel olmadı.

İkinci disiplin ise Hıristiyanlıktır. En başında, Afrika'daki Yahudi-Hıristiyan dünyanın Afrika'yla olan ilişkisine bir karanlık motifi, gerçeğin üstünün her türden batıl inanç tarafından örtüldüğü iptidai bir trajedi hâkimdir. Yahudi-Hıristiyan anlatıda Afrika, Adem'in Düşüşü'nün eşsiz bir mecazıdır. Karanlık gecede zincirlenmiş insan figürlerinin yaşadığı Afrika Tanrı'dan uzakta yaşar. Paganizmin özü tam da budur: her yerde kılık değiştirenler, eğlence, muhakeme yokluğu ve şaşkınlık, ışığa doğru bakmayı reddetme, kısacası varlığın yozlaşması. Buna karşın Yahudi-Hıristiyanlık İslâm'ın savaşçı ilişkisinin yerine başka bir şiddet figürü yerleştirir: merhamet ve acıma. Burada öngörülen zincirleri kaldırmak, yani görüntüler âlemini ve sahtelik rejimini gerçek olandan ayırmaktır. Çünkü görün-

tüler bir var olmayı taklit ederler. Uyandırılması gereken de bu varoluştur (kenet taşı teolojisi).⁵⁸

Hristiyanlık yerlilere, her türlü ahlâki ve estetik içerikten, maskeler ve fetişlerle donanmış hareketsiz ve değişmez bir dünyadan, binlerce din dışı nesne ve ham insani malzemeden mahrum olduğu için tamamen nesnel olan bir dünya yerine, doğruyu kavramaya başlamaları için bir yol, bir kurtuluş ve gerçeği görme projesi, kısacası yeni bir hayat önermektedir. Hristiyanlık, bunu yapmakla sırf alegori dünyasını yıkmaz, bu dünya ile olgular dünyası arasında yeni bir ilişki kurar. Burada söz konusu olan olgu selamete seçilme vaadidir. Selamet ise büyüleyici özellikleri sebebiyle büyülü-şirsel olarak nitelendirilebilecek bir fikirler bütünüdür. Ölülerin dirilişi, mutlak bir zamana duyulan arzunun hükmettiği yüce rüya, ölümsüzlüğün zaman ve mekânı olan uçsuz bucaksız sonsuzluk da buna örnektir. Bu vaat edilmiş selamete ulaşmak için sefih bir yaşamı bırakıp, gûnahtan arınmayı yeğlemek gerekiyordu. Bu vahiyle inen hakikatin dinine geçmek, benlik üzerinde gerçek bir çalışmayı, bütün ayrı kimliklerin silinmesini, farklılığın ortadan kaldırılmasını ve bundan böyle evrensel bir insanlıkta toplanılmasını gerektiriyordu.

Aynı evrenselleşme projesine kolonizasyonda da rastlanır. Kolonizasyon kendini, en azından retorik olarak, Aydınlanmacıların mirasçısı olarak tanıtır. Bu itibarla da iktidarının evrensel akılda saklı olduğunu savunur. Evrensel akıl, varsayım olarak, evrenselliğinin kendi insanlığıyla ete kemiğe büründüğü aynı isme sahip bir öznenin var olduğunu söyler. Sivil toplumda, her bir bireyin birer hukuki özne olarak kabul görmesine olanak veren işte bu ortak insanlık kavramının tanınmasıdır. Zaten herkesin eşit olduğu ve herkesin bir değere sahip olduğu bir hukuk kavramı kabul edilirse, ancak o zaman evrensel öznenin bahsedilebilir. Kolonyal disiplin akılla gerekçelendirdiği iki toplumsal ve siyasi örgütlenme mekaniz-

58 1956'da *Siyah Rahipler Kendilerini Sorguluyor* kolektifi tarafından başlatılan, Batı Hristiyanlığının Afrika'ya uyarlanmasıyla "gerçek bir Afrika Hristiyanlığı" kurmayı amaçlayan teoloji akımı – e.n.

masına resmiyet kazandırır: devlet ve pazar. Devlet, örfleri uygarlaştırma aygıtı olmaya dönüşmeden önce, ilkel haliyle yani “buyruk” olarak ortaya çıkar. Pazar ise, ilkel aşamasında yerlilerin imgelemine en iğrenç yüzüyle kazanır: insan tacirliği. Ticaret hırsı arttıkça insan tacirliği de arzuları arttıran devasa bir makineye dönüşür. İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde kolonyal disiplin kolonize edilenlere üç tip mal sunacaktır: yurttaşlık, ulus ve sivil toplum. Ne var ki kendisinin ulaştığı son aşamaya kadar bunlara erişmelerini de engelleyecektir. İslâm ve Hıristiyanlık gibi, kolonizasyon da bir evrenselleşme projesidir. Nihai amacı kolonize edilmiş olanları çağdaşlık alanına taşımaktır. Ancak bayağılığı, çoğu zaman küstah gaddarlığı ve kötü niyeti ondan mükemmel bir antiliberalizm örneği yaratır.

Çağdaş Afrikalı kimlikleri, yaşanmış bir geçmişi bir kader gibi değişmeden devam ettirmek şeklinde oluşmaz, çoğu zaman geçmişi paranteze alabilme yeteneğine dayanarak oluşur – şimdiki zamana ve yaşanmakta olan hayata açılma koşulu. Yukarıda değinilen üç disiplinin yerel olarak kendine mal ettikleri üzerine tarihsel bir okumanın da gösterdiği budur örneğin. Böylece, Afrikalılar İslâmi projeye yaratıcı asimilasyon olarak adlandırabileceğimiz bir yanıtla karşılık verirler. Sözlü iletişimin ağır bastığı toplumlarda kitabın hegemonyasından biraz uzak durulmuştur. Kuraımsal çekirdek, İslâmi bir toplumu ya da yönetimi neyin oluşturduğu sorusuna verilecek yanıtı oldukça açık bırakacak şekilde yeniden yorumlanır. Dışarıdan gelen her şeye kendini kapamayı aynı zamanda reddeden bu açılimdan halkın inanç ve yasal kurallara uyma pratikleri doğmuştur. Bu pratikler, örneğin ruhunu temizleme ve kehanet sanatlarına, hatta rüya tabirlerine, kısacası mistisizmin bütün kaynaklarına ve yerel geleneklerde çok görülen orfik⁵⁹ kaynaklara geniş bir yer ayırır.

Müslüman Afrika bir diğer yandan kendi aydınlarını ve reformcularını üretmiştir. Bunların büyük kısmı aynı zamanda savaşçıdır. Diğerleri ise uzak mesafe ticaretiyle meşgul büyük tüccarlardır. Kur'an kâtipleri, alimleri, müçtehitleri ve yo-

59 Orpheus gizli kültünün (Orfizim) vücudu arındırma ritüellerine atıfla – e.n.

rumcuları, hatta basit köleler ve tellallar, yeryüzü kentini inşa eder ve gözlerini mallara dikerek Peygamber'den kalma hikâyeleri yeniden yorumlarken, kimileri de lüksün çağrısına kulak kabartıyordu. Yer ve şartların ayrıntılarını dikkate alarak ve çoğunlukla beklenmedik şekilde İslâm'ı ve Afrikalı kimliğini yeniden yazdılar. Bu süreçten birçok İslâm türü ve çok sayıda dini siyaset doğmuştur. Bu geleneklerin bazılarının içinde örneğin devlet, toplumsal örgütlenme şekillerinin olası değişkenlerinden yalnızca biridir. Tek başına cemaatin ne olduğunu anlatmaktan uzaktır. Diğer geleneklerde ise, siyasi otoritenin kendisi kuşkuların hedefi olmuştur. Siyasi otoritenin dini yozlaştırma tehlikesi yok mudur? Örneğin pek çok aydını "geri çekilme" savını benimsemeye iten de buydu. Başka yerlerde, İslâmi kamu yaşamının düzenlenişi iktidarın babadan oğula geçmesiyle değil, Sufilerde olduğu gibi, bir şeyhe manevi biat ile olmuştur. Daha uzak uygulamalarda ise, tarikata katılım dinin önüne geçmiştir.

Her durumda kuramsal yanıtların çeşitliliği hem teolojik tartışmalarda hem de halkın inanç pratiklerinde dışa vurmaktadır. Rasyonel yargının üç kategorisi olan zorunlu, olanaksız ve olumsal mutlak ilahi dogmasını ciddi boyutta esnetmiştir. Son olarak, ezbere dayalı bir pedagoji, Arapçayı baştan sona öğrenmenin gerekli olmadığı ve ezoterik simgelerin en az nesnel gerçeklikler kadar ağırlığı olduğu bir dinî ve dünyevi kültürün ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Afrika ve tek tanrılı dinler arasındaki karşılaşmalardan Walter Benjamin'in dile getirdiği "ağacın ve dilin izdivacı" mecazına en iyi oturanı İslâm'dır. Ağacın ana dalı yükseldikçe azalır, küçük dallar ne eğimlerini ne de erişilmezliklerini gizlerler. Hafif bir rüzgâr bazen kendisinden korunmak için içine kapanan yaprakları ürpertir ve dağıtır. Gövde ise köklerine sıkıca tutunmaya devam eder.

Bu kararsızlığı açıklayan pek çok etken bulunur. Bunlardan ilki yayılma ve mekânda dağılma kabiliyetine, yani mesafeler üzerinde uzlaşmaya yöneliktir. Böylece, Batı Afrika'da pek çok hat Arap-Berber ve Zenci-Afrikalı dünyaları birbirine bağlamıştır. Tarikatlar bazı merkezlerden yola çıkarak farklı coğrafi böl-

gelere yayılmış ve oraları atlama noktaları olarak kullanmışlardır. Uzun mesafe ticaretinin ve göçlerin örgütlü yapısı da bundan kaynaklanmaktadır. Ancak mesafe ne olursa olsun, göçmen sıkı bir bağla geldiği yere bağlıdır. Oralara dair simgeler onu daima geldiği yere bağlar ve geri dönmeye mecbur bırakır. Kimliğe gelince, o da bu kökleşme ritüelinin ve uzaklaşma ritminin arayüzünde, mekândan zamana, imgeselden esrarengize sürekli geçişte yaratılır.

İkinci etken ise *gezgin kimliklere* ve dolaşıma ayrıcalık tanıyan bir sınır pratiğidir. Tarihsel olarak Afrika'da bölgeye ve toprağa bağlılık her zaman bağlamsal olmuştur. Bazı vakalarda siyasi oluşumların sınırları, bildiğimiz anlamda hudutlarla değil, savaşlarla ve fetihlerle olduğu kadar, kişi ve malların hareketliliğiyle durmaksızın yapılan, bozulan ve yeniden yapılan çoklu mekânların çakışmasıyla çizilmişti. Oldukça karmaşık ölçüm kriterlerinin bulunuyor olması, kişilerle şeyler arasında üretken bağlantılar oluşturulmasına olanak veriyordu. Tıpkı köle ticareti zamanında olduğu gibi, kişi ve şeyler birbirlerine dönüştürülebiliyordu. İtme, kopma ve bölünmeyle işleyen kolonyal öncesi bölgeselliğin *gezgin bir bölgesellik* olduğu söylenebilir. Kimliklerin oluşma biçimlerinden biri bu şekildeydi.

Diğer durumlarda mekânların sahiplenilmesi insanların; daha başka durumlarda ise yerelliğin, geri kalanlardaysa ikisinin birden kontrolüne dayanıyordu. İki ayrı siyasi oluşum arasında ne doğrudan kontrolün ne özel hâkimiyet ne de yakın denetimin uygulandığı tampon bölge işlevli engin alanlar bulunuyordu. Hatta bazı durumlarda, sınırı gerçek bir fiziki ve toplumsal sınır haline getirmeye eğilim gösteren mekânsal dinamikler dağılmayı ve biat etmiş olanların yersiz yurtsuzlaşmasını beraberrinde getiriyordu. Aslında yabancılar, köleler ve tebaa aynı anda farklı egemenliklerin hâkimiyetine girebiliyordu. Biat etmiş olanların ve hukuki kararların fazla olması bu bölgesellik biçimlerinin çokluğunu yansıtıyordu. Bunun sonucunda da haklar olağanüstü bir şekilde çakışıyor ve ne hısımlığa ne dine ne de kasta dayanan bir toplumsal bağ karmaşası ortaya çıkıyordu. Bu hak ve bağlar yerellikle birleştirilebiliyor olmasına rağ-

men, onun ötesine geçiyordu. Farklı iktidar merkezleri yakın, uzak hatta hayali başka bir yere bağlı olan herhangi bir yerde hâkimiyet kurabiliyordu.

Bir devlete ya da başka yere ait sınırlar, yalnızca diğer toplumsal, hukuki ve kültürel farklılık ve ayrımcılık biçimleriyle ya da belirli bir alanda geçerli olan temas ve birbiriyle harmanlanma biçimleriyle sürdürdüğü ilişkiler dahilinde anlam kazanıyordu. Böyle olunca bu sınırlar, terimin hukuki anlamıyla sınırdır değil, bütünü düşünüldüğünde ülkeyi ve iç içe geçmiş alanları çevreleyen sınırlardır. Fetihler ve toprak kazanımlarıyla genişleyebilirlerdi. Böylesi sınırların en önemli niteliği, çok sık olarak genişleyebilmeleri ve son halini almamış olmaları idi. Dolayısıyla, geçmişte kimliklerin oluşum sürecinin, sınırların çizilmesi mantığıyla, hatta toplumsal mücadeleleri sevk eden mantığın aynısı bir yaklaşımla idare edilmiş olması muhtemeldir. Bu, iç içe geçmek üzere birbirleriyle harmanlanmış ağları yöneten mantıktır. Hudut pazarlığı yapan kurumlarla kimlikleri belirleyen, kervan ticaretini düzenleyen, dikey ve yanal ittifaklar kuran ve bazen de savaş yürüten kurumlar aynı kurumlardır. Zaten savaş, hareketlilik ve ticaret çoğu zaman ortaktır, özellikle de savaş ve ticaretin İslâm'ın yayılmasıyla el ele gittiği durumlarda. Ayrıca, çapraz ittifaklar yaratmak, durmaksızın hareket halinde olan bir mekânda düğüm noktaları oluşturmak ve yaygınlaştırmak kapasitesi yoksa, zaten ortada ticaret falan da olmaz. Aynı şekilde, savaş da her zaman bir devinim savaşıdır. Bu bağlamda sahici kimlik illa bir yere sabitleyen bir şey değildir. Bu kimlik, değişken geometrilere sahip olmaları sebebiyle kendileri de hareket halinde olan mekânların aşılabilmesi için müzakere etme olanağı tanıyan kimliktir.

Son olarak taklitçi deha gelir. Afrika'da İslâm'ın kültürel tarihi, başından sonuna kadar, eleştirel bir kesinlikten daha çok, olağandışı bir taklit gücü ile farklı simge ve dillerden hareket ederek, emsalsiz bir benzerlikler yaratabilme yeteneği taşır. Afrikalı İslâm geleneklerinin birçoğu, İslâm'ın yabancılık sorununa karmaşık bir çözüm getirir. Onların dinî kimlikleri, farklı dillerde farklı anlamlara gelen sözcükleri bir araya getirerek

ve onları böylece hem imge ve serap, hem de kinaye ve alegori işlevi görecek merkezi bir mananın etrafına yerleştirerek biçimlenir. İşte bu sebeple İslâm, yazı ve dil arasında onomatopeik (yansımalı) ilişkiler örmeyi başardığından dolayı Afrika'nın kimlik oluşumları tarihindeki en mükemmel benzerlik arşivini oluşturur.

İslâm'ın kütadaki uzun varlığıyla kıyaslandığında Hristiyanlık ve yerel simgesel biçimler arasındaki ozmos şüphesiz taze sayılır. Afrika'nın Yahudi-Hristiyan evrenselci projeye verdiği yanıtlar ise aynı ölçüde karmaşıktır. Buna ilaveten, nativist söylemi bu konuda izleyerek, Afrika Hristiyan teolojisinin, daha en başından, kayıp, ayrılık ve kendisi de Hristiyan dogmasıyla yerli imgeler dünyasının karşılaşmasından doğmuş olan kimlik silinmesi kavramları üzerinden gerçekleştiği bilinmektedir.⁶⁰ Bununla birlikte, yakın zamanın tarih ve antropolojisi olayın aktörlerinin pratiğinin tamamen bambaşka olduğunu ortaya koymuştur. Hristiyanlık, kültüre alma/girme (*inculturation*) ilahiyatçılarının çekindiği özbenlik yıkımı hareketi olmaktan uzak, kendi kavramından soyutlanmaksızın, parçalarına ayrılmış, sonra üzerine bir maske ve atalardan kalma döküntüler geçirilmiş olarak tersine çevrilecektir. Hristiyanlık şifreleri çözülür çözülmez, Zencilere ilk önce ortodoksluktan uzak pratiklerin önünü açacak devasa bir simgeler sahası olarak görünecektir.⁶¹ Afrikalılar bu sahayı tıpkı toplumlarını ve tarihlerini yansıtacakları bir ayna gibi düşüneceklerdir.

Hristiyanlığın bu denli kolay evcilleştirilebilmesi ve yerel anlaşılabilirlik sistemlerine uydurulabilmesi büyük ölçüde bu şekilde açıklanabilir. Hristiyanlık, bunun yanı sıra Afrikalılara bir alegori ve estetik olarak sunulacak, böylece şekil ve dil üzerine uçsuz bucaksız çalışmaların konusu olacaktır. Bu dillerden biri de, ütopyaya giriş yolu ve aynı zamanda zamanın ikileşmesine ve dünyayı da şeyleri de tersinden ele almaya her seferin-

60 Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Présence Africaine, Paris, 1981.

61 Jean Comaroff ve John Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, cilt 2, Chicago University Press, Chicago, 1990.

de olanak sağlayacak bir sahne olan Ruh ve onun mükemmel yolunun lisanıdır. Son olarak, Hıristiyanlığın büyüleyici gücünü asla hafife alamayız. Tıpkı kolonyalizm gibi, Hıristiyanlık da, selamet ve gūnahtan arınmayı mükemmel bir şekilde aktaran korku ve cazibenin birleşimiyle, bir tür büyü gibi karşılanmıştır. Bu açıdan, ölümlerin diriliş fikrinin gayet güzel özetlediği bağımsızlık arzusu, Zencilerin Hıristiyanlığı kabulünde kritik bir rol oynayacaktır. Bu mecazın gücü trajik-şüırsel derinliğinde, düşsel şiddetinde ve simgeleme yetisinde yatar. Bu mecaz, bir taraftan ilahi öğretinin bütün görkem ve sefaletinde sınırlarının dışavurumudur: varlığı bir haçla biten bir Tanrı'nın hikāyesi. Diğer taraftan bu hayalde, zapt etmesi en güç olan noktasında insan hayatında büyü yaratma kuvveti bulunur: ilahi ege-menliğin bütün sıfatlarıyla donatılmış, mutlak gücü ölümünün gecesinde, mezarından çıktığında parlayan bir insanın zaferi.

Afrika'daki pentekotist hareketlerin çoğunda bu büyüleme ve simgeleme gücü bir kaynak gibi kullanılır. Bu kaynak inançlı insan için, varlığını salt siyasetin bir aracı gibi düşünmesine olanak sağlamaz, kendisi üzerinde de, dünya üzerinde de, eyleme olduğu kadar tefekküre ve temaşaya açık sanatsal bir hareket ve estetik bir proje gibi düşünmesine olanak sağlar. Dolayısıyla da Afrikalı kimliğinin çağdaş şekilleri hakkında Afrika'nın dünyayla karşılaşmasının temelindeki aykırı dehayı göz önünde bulundurmadan, bir söylem üretebilmek mümkün değildir. Bu sapkın dehadan, Afrikalıların aynı anda farklı dünyalarda yaşama ve kendini resmin iki tarafında aynı anda konumlandırma kabiliyeti doğar. Dehanın kendisi ise, öznenin olayla iç içe geçmesi, şeylerin birbirinden ayrılması, iki nesnenin bir arada bulunması, hayatın her anına eşlik eden aşırı bir teatrallik ile iş görür. En uç noktalara taşındığında olağanüstü derecede den-gesiz, istikrarsız ve belirsiz durumlar üreten de bu sapkın dehadır. Eğer inanılageldiği gibi Afrika dış temasla tahrif edilmişse, peki ya Zencilerin dünyayı hazmetme çabalarında dünyayı maruz bıraktıkları tahrifi nasıl değerlendirmeliyiz?

Küçük Sır

Bu bölüm, bellek, tarih ve unutma üzerine tartışmalarda sıkça rastlanan kaygılardan birçok bakımdan uzaklaşmaktadır. Amacım ne tarihyazımında ve genel olarak bilgi süreçlerinde belleğin konumunu belirlemek, ne de toplumsal bellek ile bireysel bellek, canlı bellek ve ölü bellek arasındaki ilişkilerin düğümlerini çözmektir. Elbette sosyokültürel olgu olarak bellek ve epistemoloji olarak tarih arasındaki farklar (ama benzerlikler de) karmaşıktır ve tarihsel söylem ile bellek söylemi arasındaki etkileşimler de aşıkârdır. Bu bölümde amaçlanan, Zenci yazınında koloniyi kodlama yöntemini düşünme şekli üzerine bir şeyler söyleyebilmektir.

Konuyu bu şekilde tanımlamak bariz zorlukları beraberinde getirir. Zencilerin koloni belleğini harekete geçirme şekilleri döneme, meseleye ve duruma göre değişkenlik gösterir. Koloni deneyiminin temsil şekillerine gelirsek, nostalji, kurgu, bastırma, bellek kaybı ve yeniden sahiplenme, hatta süregelen toplumsal mücadelelerde araçsallaştırma şekillerinden geçerek, anma törenlerinden unutuşa kadar gider. Araçsal yöntem kullanan geçmiş okumalarının aksine, belleğin, her şeyden önce tıpkı anı, nostalji ya da unutuş gibi, birbirine geçmiş ruhsal imgelerden oluştuğunu vurgulayacağım. Belleğin simgesel,

hatta siyasi ya da temsili alanlarda çıkışı da bu şekliyle olmaktadır. Belleğin içeriği, geçmişte meydana gelmiş ve mutlaka tanıklık edilmemiş başlangıçsal deneyimlerin imgelerinden oluşmaktadır. Bellekte, anıda ya da unutuşta önemli olan da haki-katten ziyade simgelerin oyunu ve trafığı, uyumsuzluklar, yalanlar ve dile getirmede çekilen zorluklar, dil sürçmeleri, kısacası itirafa direniştir. Güçlü temsil sistemleri olarak bellek, anı ve unutuş kesinlikle semptomatik eylemlerdir. Bu eylemler, aslında tamamen sır olmayan, ama itiraf etmeye direndiğimiz bir sırla bağlantılı oldukları zaman bir anlama sahip olurlar. Psikik bir eylem ve zamanın bir eleştirisi olarak tanımlanmaları da bu sebeptendir.

Zenci belleğinde koloninin ele alınışında özellikle ilgilendiğimiz yönler, ilk olarak kaybın olduğu mekân olarak, sonra da bir ahlâki yükümlülüğün meydana geldiği yer olarak kolonidir. Belli başlı klasik zenci metinlerinde koloni her şeyden önce bir kayıp mekânı olarak belirir. Bu mekân, geçmişin kölecisiyle kölesi arasında ahlâken ödenmesi gereken bir borcun doğmasını mümkün kılar. Bütün bunlar kolonyal gücün doğasıyla ve bir tarafında terör fonksiyonları (lanetli tarafı) diğer tarafında fantezi yüklü fonksiyonları (küçük sırrı) olan bir kaldıracı nasıl kullanmış olduğuyla ilgisiz değildir. Bununla beraber koloni belleğini yapmak, yalnızca ruhsal bir süreçle uğraşmaktan ibaret değildir. Aynı zamanda da, zamanın ve zamanın özünü ikame eden en son şeyler oldukları iddiasındaki (heykeller, dikili taşlar, anıtlar, büstler) artifaktların bir eleştirisini yapmaktır.

Despot hikâyeleri

Zencinin kendi üzerine yazdığı yazılarda koloni, bir ayna gibi sadece anının mekânını doldurmayan bir ilkel sahne gibi ortaya çıkar. Aynı zamanda, geçmişle şimdiki zaman üzerine, kimlikle ölüm üzerine dilin önemli bir matrisi olarak temsil edilmiştir. Koloni, öznelliği ete kemiğe büründüren bedendir, sadece anımsanmakla kalınmayıp, biçimsel olarak yok oluşundan uzun zaman sonra bile derinlemesine deneyimlenmeye de-

vam edilen bir şeydir. Zenciler, böyle yaparak, koloniye bir *psyche*'ye sahip yapıcı bir gücün vasıflarını bahşederler. Canlı beden bu sureti, özü silinme olan bir gölge misali –morfojen gücüne yalnızca ek olarak– “bedenin tıpatıp aynısı görünüşe, giyime, hareketlere ve sese sahip olduğuna göre, bedenin kendisi olarak kabul edilmesini ister”.¹

Edebiyatları, müzikleri, dinleri ve kültürel artifaktları ile Zenciler pek çok açıdan psikanalizin “ayna deneyi” adını verdiği şeyi çağrıştıran bir koloni fenomenolojisi geliştirmiştir. Bu sahnede canlandırılan yalnızca kolonize edilmiş olanın aynadaki yansımasıyla yüzleşmesi değil, aynı zamanda onun bütün soyunu aynadaki ürkünç imgeye ve Öteki'nin iblisine, totemine yerleştiren esaret ilişkisidir. Daha kökten bir şekilde, kurucu Zenci metinlerinde koloni, Ben'in muhteviyatının çalındığı ve o muhteviyatın, esasının her özgünlük istencini geri çeviren, püskürten, engelleyen, uzaklaştıran ve tıkayan bir işarette vücut bulmak olduğu bir ses ile ikame edildiği bir sahne olarak tasvir edilir. Bu sebeptendir ki bu metinlerde koloninin belleğini oluşturmak, neredeyse her zaman, ben ile özne arasındaki ilksel merkez kaymasını anımsamaktır.

Bu ilk kırılımdan *özgün ben'in ötekine dönüşecek olduğu* çıkarımında bulunulabilir. Yabancı (yabancılaştırılmış) bir ben gerçek ben'in yerine konulacak ve böyle yaparak Zenci, onun iradesi hilafına gizli anlamlarla, karanlık niyetlerle yüklü biri, varlığını o bilmeden yöneten ve ruhsal ve siyasi yaşamının bazı yönlerine karanlık, hatta şeytani bir nitelik yükleyen endişe verici bir şeyler taşıyan biri haline getirilecektir. Daha sonra Batı'nın bu iç kırılmadan tamamıyla sorumlu olduğunu öne sürmek mümkündür. Bundan böyle tedavi süreci bu ruhsal çatırdamaya nokta koymayı amaçlar. O'ndan (ihlal ve uyuşmazlık biçimi olarak koloniden) kaçmak, zenci bedenin parçalanmasını engelleyebilecek kökten gelen sembolik bir ağ yapısının (gelenek) öznenin kendisinde onarılmasını şart koşar. İşte o vakit, geçmişin kölesi kendine ve bütün açılardan kendine ait olan bir dünyaya doğabilir, böylece aynanın insanları

1 Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, Julliard, Paris, 1990, s. 29.

içine sürüklemiş olduğu delilik nihayet imha edilebilir. Zenci “ben”in yapılandırılması söyleminde koloniye böylesi merkezî bir yer verilmesi, hatta koloninin öznenin doğuşunda bu denli kritik bir deneyim olarak ele alınması, aslında kimseyi şaşırtmamalıdır. Bu kısmen bir taraftan kolonyal despotluğun tabiatıyla, diğer taraftansa bu despotluğun öznelerini ürettiği şekilde ve bu öznelerin onları dünyaya getiren iktidarı nasıl karşıladıklarıyla ilgilidir.

Bütün bunları ilk elden deneyimleyen Frantz Fanon, zamanında, koloninin “bir sivil ve polis yönetimin güçlendirdiği sürekli bir askeri fetih”in sonucu olduğunu ortaya koymuştu.² Başka bir deyişle kolonizasyon denen bu egemenlik yönteminin ana örgüsü *ölümüne mücadelenin* en üst düzeyi olan savaştır. Buna Michel Foucault’yu alıntılararak, kolonide bu ölüme mücadelenin bir ırklar savaşı olduğunu da ekleyebiliriz.³ Sivil yönetimin ve polisin kalıcı toplumsal ilişkiye ve koloninin bütün iktidar kurumlarının silinemez temeline dönüştürmeye çalıştığı şey, başından beri var olan bu güç mücadelesi, bu ilk çatışma ilişkisidir. Şiddetin yalnızca kolonyal baskıyla aynı özü paylaşmadığını Fanon’un belirtmesi de bu sebeptendir. Kendisi de şiddetle oluşmuş olan böylesi bir sistemin süresinin ne kadar olacağını “şiddetin yürürlükte olma süresi belirlenir” diye belirtir.⁴

Bu şiddetin üç boyutu vardır. Kolonicinin kolonileştirdiğine karşı “günlük davranışındaki şiddet”tir, “bütün özü boşaltılmış” olan kolonileştirilenin “geçmişine karşı şiddettir” ve geleceğe karşı şiddet, hem de geleceği tahkirdir, “çünkü kolonyal rejim ebedi olma iddiasındadır”.⁵ Ama gerçekte kolonyal şiddet bir ağ, “çok sayıda, çeşitli, tekrarlanan, toplamsal”, “kaslar-

2 Frantz Fanon, *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, s. 760.

3 Michel Foucault, “*Il faut défendre la société*” a.g.e., s. 51. Foucault’da “ırk” teriminin kararlı bir biyolojik anlam içermediğini anlamak lazım. Bazen tarihsel-siyasal yanımları, bazen de köken, dil, din farklarını, ama özellikle, ancak savaşın şiddeti ile oluşabilecek bir bağ çeşidi olduğunu kastediyor (s. 67).

4 Frantz Fanon, “*Pourquoi nous employons la violence*”, *L’An V de la révolution algérienne*’e ek, *Œuvres*, s. 414.

5 A.g.e., s. 414.

da ve kanda" olduğu kadar ruhta da yaşanan "katmerli şiddetlerin keşiştiği nokta"dır.⁶ Fanon'a göre kolonyal şiddetin kas boyutu yerlinin düşlerini derinlemesine etkileyebilecek derecedir. Yerlinin kas gerilimi ya kanlı galeyanlarla ( zellikle kabile içi çatışmalar) ya da dansla ve cincilikle düzenli aralıklarla boşalır. Fanon'a göre bu dans ve cincilik pratikleri, sonuçta, kolonileştirilmiş olanın "en keskin saldırganlığın, en doğrudan şiddetin kanalize edildiği, dönüştürüldüğü ve kovulduğu bir orji" şeklini alan rahatlatma yöntemleridir.⁷

Fanon daha sonra koloninin, hislere dokunan, görece kendine has bir yaşama sahip türden iktidar yapısı gibi ele alınması gerektiğini göstermiştir.⁸ Bu iktidar yapısı, işlerlik kazanabilmek için sırtını hayaletli bir aygıta yaslamak durumundaydı, zira bu aygıt olmadan kurucu kolonyal davranış her tekrar ettiğinde başarısızlığa mahkûm olabiliirdi. Fanon'dan önce Aim  C saire, kolonizasyonun başlıca iki meşum gölge tarafından taşındığını göstermişti: bir yandan C saire tarafından iştah ya da *tamahk rlık* olarak, diğer yandan ise şiddet (bilhasa öldürmek, yağmalamak ve aptala çevirmek) olarak tanımlanan gölge. Fanon buna "dürbünüyle Annamlı yerlilerin katlini seyreden Pierre Loti'nin bedenini ürperten sadist şehveti ve sayısız zevki" de ekliyordu. C saire ve Fanon, bu arkaik hareketin ( ld rmek, yağmalamak ve  ptallaştırmak) koloninin *lanetli tarafını* oluşturduğu ve bu hareketin kaynağını kurban mantığından aldığı fikrindeydi. Bu kurban mantığı, sonunda, " tekini hayvan olarak görmekte ısrar eden ve ona hayvan muamelesi yapmaya kendini alıştıran kolonun "kendisini hayvana dönüştürüyordu".⁹ Başka bir deyişle koloninin derin köklerini

6 A.g.e.

7 Frantz Fanon, *Les Damn s de la terre*,  uvres, s. 467 [Yeryüzünün lanetlileri,  ev. şen Süer, Versus Kitap, 2017].

8 A.g.e., s. 53 ve devamı.

9 Fanon, bu konuda, "insanı nerede görse, kendi sokaklarının köşe başında ya da dünyanın herhangi bir köşesinde katledip ondan sonra hal  insandan bahsedene bu Avrupa'dan söz etmektedir. Veya hatta: "insandan hiç bıkmadan bahsetmiş olan, sadece insan için kayđı duyduğunu haykırmaktan hiç bıkmamış olan, bugün artık insanlığın ruhunun her zaferi için ne ödediğini bildiğimiz bu Avrupa" dan söz eder (A.g.e., s. 674).

Avrupa tarihinin, toplumsal üretim ve birikim harekâtlarının, devlet biçiminin, savaşlarının hatta dini ve sanatsal ürünlerinin başlıca özelliği olan sınırsız bir ölüm deneyiminde ya da hayatın harcanmasında aramak gerekiyordu. Bu deneyimin alevlenme noktası ise kurban olma isteğini dışa vuran ırktı.

Başka bir deyişle, koloninin derin köklerini ölümün her türlü deneyiminde, hatta kurban olma isteğini gösterdiğine göre, en can alıcı yeri hayatın harcanmasında aramak gerekecektir. Ölüm deneyiminin, Avrupa tarihinin üretim ve birikim için hayata geçirdiği toplumsal uygulamaların, devlete dayanan yapısının, savaşlarının, hatta dinî ve sanatsal ürünlerinin ana niteliği olduğunu herkes bilir.¹⁰

Fanon aynı zamanda koloni yaşamının sadece dürtüklemelerden ve gerilimlerden, psikosomatik ve zihinsel rahatsızlıklardan, içinde yaşayan için asabi bir yaşamdan ibaret olmadığını belirtiyordu. Bunun yanı sıra, kolonyal despotluğun temelinde, beraber çalıştıkları zaman kolonyal koşullarda özerk bir öznenin ortaya çıkma olasılığını hükümsüz kılan iki çelişkili ilke bulunduğunu da ortaya koyuyordu. Bunlardan ilki, dışarıdan nasıl görünürse görünsün farkı kabul etmemeye, ikincisi ise benzerlikleri reddetmeye dayanıyordu. Bu anlamda kolonyal despot narsistik bir despottu.¹¹ Despot, kolonileştirilmiş olanın kendisine benzemesini hem isteyip hem de bunu ona yasaklayarak, koloniye “anti-cemaat”in bir figürü, aykırı biçimde bölünme ve ayrılmanın (Fanon’un “karşılıklı dışlama ilkesi”¹² olarak adlandırdığı şey) birlikte-varolma biçimlerini oluşturdukları bir yer ve kolonileştirilmiş özneler ile sahipleri arasındaki ana iletişim biçiminin (yani şiddet ve yarattığı bedeller) kurban olma ilişkisini tekrarladığı ve biraz yukarıda kısaca sözünü ettiğimiz dokunaklı ölüm teatisini onayla-

10 Georges Bataille, *La Part maudite précédée de La Notion de dépense*, Minuit, Paris, 1967 [*Lanetli pay*, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Mor Yayınları, 1999; Hannah Arendt, *Les Origines...*, (özellikle “ırk ve bürokrasi” üzerine bölümü); Ernst Jünger, *L’État universel suivi de La Mobilisation totale*; Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme*, Payot & Rivage, Paris, 1997.

11 Guy Rosolato, *Le Sacrifice. Repères psychanalytiques*, PUF, Paris, 1987, s. 30.

12 Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, s. 454.

dığı yer haline getirmiş olmaktadır.¹³ Fanon'a göre tıp (*tedavi etmek*) ve kolonyalizm (*yaralamak*) arasındaki ilişki, bütün bu paradoksların açıkça gözler önüne en iyi serildiği alandır.¹⁴ Kimi zaman hapsedilen, "soyulan, zincire vurulan, zorla çalıştırılan, dövülen, öldürülen" bedenle "tedavi edilen, eğitilen, giydirilen, yedirilen, ödüllendirilen" beden aynıdır.¹⁵ Kolonide tedaviyle görevlendirilen kişiyle başka bir yerde başka bir kılığa sokulan kişi aynı kişidir.¹⁶ Özne tedavi makamında insan kalıntısı, artığı, defolu malı olarak belirir; sürekli yaralanmaya maruz kalmış sefil özne olarak plantasyon rejiminde tıpkı bir köle gibi küçük düşürülmüştür.

Hayal kırıklığına uğramış ve sürekli yaralanmış kişi olduğuna göre, plantasyon rejiminde bir köle misali onuru önceden özellikle kırılmış olacak olduğundan tedavi görevini yerine getirirken değersiz bir insan, bir iskarta mal ve bir şeyin tortusu haline dönüşmüş olacaktır.¹⁷ Savunmasızlığın ve kırılan onurun sureti, şekilsiz ve gülünç bir insanlığın her bir yana savrulmuş parçalarından meydana gelen bu kişi, artık yalnızca iğrençliğe ve kendisinin düşürüldüğü sefaletin biçimlerine yanıt verebilecektir.¹⁸

13 Bu "cemaat" olanaksızlığını Fanon, şu şekilde açıklar: "Kolonyalizm bir düşünce aygıtı değildir, akla sahip bir beden değildir. Doğal halinde bir şiddettir ve ancak daha büyük bir şiddet karşısında eğilebilir". Ve hatta: "Kolonileştirilmiş olan için hayat, ancak ve ancak kolonun çürümekte olan cesedinden doğabilir" (Frantz Fanon, *Les Damnés...*, s. 470, 495).

14 A.g.e., s. 240. Ayrıca bkz. *Les Damnés de la terre*'de 5'inci bölüm ve *L'An V de la révolution algérienne*.

15 Jean-François Bayart, *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Fayard, Paris, 2005, s. 208; Françoise Vergès, *Abolir l'esclavage: une utopie coloniale. Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Albin Michel, Paris, 2001.

16 Frantz Fanon, *Peau noire...*

17 Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection. Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth Century America*, Oxford University Press, Oxford, 1997; Todd L. Savitt, *Medicine and Slavery. The Diseases and Health Care of Blacks in Antebellum Virginia*, University of Illinois Press, Urbana, 2002.

18 Megan Vaughan, *Curing Their Ills. Colonial Power and African Illness*, Polity Press, Cambridge, 1990; Nancy Rose Hunt, *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Duke University Press, Durham, 1999.

Dolayısıyla, acısı ve çıgıkları empati yaymak bir yana, ancak daha fazla tiksintiye sebep olur. Tedavi etmek ve yaralamak arasındaki bu ilişkide de, bünyesinde mantık (akıl), fan-tezi (keyfilik) ve zalimlik niteliklerini toplayan o tuhaf ve gad-dar kudret, “buyurma” paradoksu bütün şiddetiyle kendini gösterir.¹⁹ İster yok etme eylemleri (örneğin savaşlar, işken-ce, katliamlar, hatta soykırımlar) olsun, ister yerliye yönelti-len öfke ya da nesne olarak görülen yerliye uygulanan kuv-vet gösterileri, tamamen cinsel hatta sadistçe eylemler olsun, “buyurma”nın dürtüsel yaşamı, kolonyal despotun kendini irksal despot, yani “aşağı ırklara” karşı savaş veren kişi olarak algılama tarzından ayrılamaz.²⁰ Fanon, özel olarak işkence ko-nusunu irdelerken, “işkence bir kaza, bir hata ya da bir yan-lış değildir. Kolonyalizm işkence etmek, tecavüz etmek ya da katletmek olasılığı olmadan var olamaz. İşkence, işgal eden-işgal edilen ilişkisinin araçlarından biridir,”²¹ der. Kamuya açık bir eylemle başlar işkence: “Çocuklarıyla beraberken so-kak ortasında göz altına alınan baba, onlarla beraber cırlıçıp-lak soyulur ve onların gözü önünde işkenceye uğrar.”²² İşken-ce, insan sağlığını amaç edinen, yaraları sarmak ve tıp kuru-munun, polis kurumunun ve askeriye kurumunun kesişimin-de, acıyı dindirmeye çalışan pratiklerin merkezinde vücut bul-mazdan önce,²³ “cinsel organlara verilen elektrik”le²⁴ devam eder. Ama işkence, aynı zamanda, onu araç olarak kullanan-ları da çarpıtır. Cezayir Savaşı süresince kurbanları tarafından tedirgin edilip neredeyse deliren bazı işkenceci polisler bu du-ruma iyi bir örnek oluşturur: “Çocuklarını dövüyorlar çünkü hâlâ Cezayirlilerle yaşadıklarını zannediyorlar. Eşlerine tehdit savuruyorlar, çünkü bütün günü tehdit ve infazla geçiriyorlar.

19 Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Af-rique contemporaine*, Karthala, Paris, 2000 (Bölüm 4).

20 Hannah Arendt, *Les Origines...* Aynı zamanda bkz. Olivier Lecour Grandmai-son, *Coloniser. Exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Fayard, Paris, 2005.

21 Frantz Fanon, *Pour la révolution africaine*, s. 747.

22 Frantz Fanon, *L'An V de la révolution algérienne*, s. 334.

23 Bkz. Frantz Fanon, *L'An V...*, (özellikle “Tıp ve Kolonyalizm” Bölümü).

24 Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, s. 468.

Uyuyamıyorlar, çünkü kurbanlarının çıgıllıklarını ve yalvarışlarını işitiyorlar.”²⁵

Kolonyal despot kendini farklı şekillerde yeniden üretir. Öncelikle köleyi icat ederek: “Köleyi üreten ve üretmeye devam eden kolondur.”²⁶ Ardından bu gereksizlik/önemsizlik icadını ezerek, onu sürekli bir dönüşüme uğratarak, kâh bir şeye, kâh bir hayvana, kâh bir insana dönüştürerek. Son olarak, boyun eğdirilenin insanlığını durmaksızın yaralayarak, onun bedenindeki yaraları çoğaltarak ve lezyonlar bırakacak şekilde beynine saldırarak: “Öteki’nin sistematik bir olumsuzlaması olan, gözü dönmüş bir şekilde ötekinin bütün insan özelliklerini reddetmeye ant içmiş kolonyalizm, boyun eğdirilen halkı, şu soruyu kendisine sormaya devamlı zorlar: “Gerçekte ben kimim?”²⁷ Fanon, zulmün ürettiği zihinsel patolojilerin boyutunu idrak edebilmek için “kolonize edilenin tek bir gün boyunca aldığı yaraların sayısına ve derinliğine bakıp bunun ayırdına varmak” yeter der.²⁸ Bunun yanı sıra “buyurmak”, her şeyin ötesinde yerliyi sessizliğe zorlayabilmeyi gerektirir. Pek çok açıdan koloni, kolonileştirilmiş olanın kendi adına konuşma izni olmadığı bir yerdir. Sözün bu şekilde yasaklanmış olması, kolonileştirilmiş olanın çıplak olarak bir fanusa hapsedilmiş olmasıyla ilgisiz değildir: ya bir ıskarta mal ve bir tortu olarak belirir, ya da bütün içeriği boşaltılmıştır; sahibinin bahsettiği dışında her türlü anlamdan yoksun bırakılmış hayatı ise yalnızca kâr sağlayabildiği ölçüde değerlidir. Kolonize edilmiş olanın bedeni kendi mezarına dönüşmelidir. “Buyruk” yalnızca “medeniyet” adına önyargı üretmeye çalışmaz. Buyurmak, yerliyi aşağılamak, ona hakaret etmek, ona acı çek-tirmek isteğiyle, bu çektirilen acıdan ve muhtemelen yaratacağı merhamet ya da tikslenme duygusundan belli bir haz duy-makla el ele yürümek zorundadır. Eğer yerlinin hayatına son vermek gerekirse, ölümü mümkün mertebe çamurun yakının-

25 A.g.e., s. 748.

26 Frantz Fanon, *Les Damnés...*, s. 452.

27 A.g.e., s. 625.

28 A.g.e., s. 626.

da gerçekleşmelidir.²⁹ Artık gezgin bir gölge haline gelmiş yerli, ölüm onu bulmadan o ölüme gitmelidir.

Kolonyal despot, diğer taraftan bulduğu enkazın üzerinde yeni bir dünya yaratmaya çabalar. Alexis de Tocqueville, Fransa'nın Cezayir'i işgali konusunda, "düşman egemenliğinin kalıntılarını daha iyi yok edebilmek için, bizden önce yapılmış olan ne varsa izinin sürülebileceği her türlü yazılı belgeyi, idari kayıtları, resmî dosyaları yırtmaya ve yakmaya özen gösterdik" diye anlatır.³⁰ Ve devam eder: "Fetih yeni bir çağın başlangıcıydı, ve akıldışı bir şekilde geçmişle geleceği karıştırma korkusuyla, daha sonra kendi usulümüze göre yeniden inşa etmek amacıyla Cezayir şehrinin sokaklarını yok ettik ve kalmasına razı olduğumuz bütün sokaklara da Fransızca isimler verdik."³¹ Despot, bulduğu dünyayı uygun gördüğü bir mantığa göre düzenlemek ister. Bu işe muazzam bir enerji ve heyecan vakfeder. Tarım sistemini değiştirmek, parayı ve değerini belirlemek, iskân şekillerini dönüştürmek, kolonlaştırılmış olanı giydirmek ya da yerliyi tedavi etmek olsun, kısacası yerliyi "ahlâki özne"ye dönüştürmek konusunda, emreden zorlukla gizleyebildiği bu fantazmalarından utanmaz ve bunları üstünkörü gizler.³² Bu sebeptir ki, kolonize etme eyleminin Dionysosvari bir tarafı vardır: kocaman bir narsistik dökülüş. Kolonyal girişimin yapısal boyutlarından biri olan şehvet, çılgınlık ve gadarlık, sarhoşluk ve rüya karışımı, ancak aynı zamanda da kargaşa ve çalkantı olan bu cazibe şekliyle ilişki kurularak anlaşılabilir. Zaten kolonyal dünya Nietzsche'nin Yunan tragedyalarında saptadığı özelliklerin çoğunu kapsamakta değil midir:

29 Örneğin bkz. Achille Mbembe, *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960). Histoire des usages de la raison en colonie*, Karthala, Paris, 1986 içinde Kamerunlu milliyetçi lider Ruben Um Nyobé cinayetine ve cesedinin uğradığı tahkirin hikâyesi, s. 13-17. Ayrıca bkz. Ludo de Witte, *L'Assassinat de Lumumba*, Karthala, Paris, 2000, s. 223-278.

30 Alexis de Tocqueville, *De la colonie en Algérie*, Complexe, Brüksel, 1988 [1841], s. 39.

31 A.g.e.

32 Özneleştirme deneyimi olarak kolonizasyon için bkz. Jean-François Bayart, *Le Gouvernement du monde*, s. 197-250. Ayrıca bkz. John L. Comaroff ve Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution* (özellikle 3'den 8'e kadar olan bölümler).

“Zevkin acı tarafından uyarıldığı, sevincin göğüslerde işkence görenlerin çılgınlığını kopardığı bu olay”, oysaki “sevincin en yoğun anında bir dehşet çılgılığı yankılanır ve onarılamaz bir kay-
bın arzusuyla kendinden geçmiş bir inilti yükselir”.³³

Esrarengiz ayna

Bu tragedyanın merkezinde ırk bulunur. Irk, büyük ölçüde simgesel bir para birimidir. Bir ticaretin, bakış ticaretinin sapa-
ğında belirir. İşlevi, gördüğümüz (ya da hiç görmemeyi seçti-
ğimiz) şeyi takas edilen, dolaşıma giren, bir değer atfedilen ya
da edilmeyen ve bir dizi yargıya ve davranışa zemin hazırlayan
işaretlerle imgeler ekonomisinin merkezinde nakde ya da sim-
geye çevirmek olan bir para birimidir ırk. Irkın, yaşamı haya-
let kabilinden bir gerçekliğe dönüştürmek özelliğine sahip bir
gölgeler ekonomisinin içinde hem imge hem beden hem de es-
rarengiz bir ayna olduğunu söyleyebiliriz. Bunun ayırdına va-
ran Fanon, ırkı asıl oluşturan şeyin, kolonyal dünyanın düzen-
lenmesini yöneten baskı uygulama yapılarının yanı sıra, se-
sin ve nihayetinde dokunuşun eşlik ettiği bakışın belli bir gü-
cü olduğunu göstermiştir. Eğer kolon bakışıyla beni “çarptıyo-
rsa” ve “donduruyorsa”, eğer sesiyle “taş kesiliyorsa”, bunun
nedeni benim hayatımın onunkiyle aynı ağırlıkta olmamasın-
dandır, diye saptır Fanon.³⁴ “Siyahın yaşanan deneyimi” adı-
nı verdiği olguyu anlatırken, belli bir bakış yöneltme biçiminin
kendi nesnesini nasıl yarattığını ve bu nesneyi nasıl sabitlediği-
ni ve yok ettiğini, ya da dünyaya onu bozarak veya en azından
“başka bir ben”, nesne bir ben, ya da kenarda-bir-varlık şeklin-
de geri verdiğini çözümler. Belli bir bakış biçiminin, gerçekten
de üçüncü bir şahsın hem görüntüsünü hem insan dünyasına
dahil olmasını engelleme gücü vardır: “Tek istediğim diğer in-
sanlar arasında bir insan olmaktır.”³⁵ “Gel gör ki, diğer nesnele-

33 Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, Gallimard, Paris, 1977, s. 34
[*Tragedyanın doğuşu*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say, 1996].

34 Frantz Fanon, *Les Damnés...*, s. 459.

35 Frantz Fanon, *Peau noire...*, s. 49.

rin arasında bir nesne olarak keşfettim kendimi,” diye yazar.³⁶ Diğerleri gibi bir insan olma arzusu duymaktayken meğer bizim ötekinin bizi ne yaptıysa o şey olmaktan başka bir şey olmadığımızın –nesnesi– bilincine nasıl olup da varıyoruz? “Daha sonra beyazın bakışıyla yüzleşme fırsatına eriştik. Üzerimize alışılmadık bir ağırlık çöktü. Gerçek dünya insanlık payımızı elimizden aldı,” diye devam eder.³⁷

Kolonyal ırkçılığın itirazsız en önemli meselesi “üçüncü”deki insanlık payı konusundaki anlaşmazlıktır. Bu kavganın ilk konusu bedendir. Fanon’da üçüncü, ırkçılık alanında ilk önce beden olarak sahneye çıkar. Bu bedenin etrafında “bir belirsizlik atmosferi hâkimdir”.³⁸ Beden çabucak bir ağırlığa, hiçliğin ve eğretiliğin simülakrı olan “lanetin” ağırlığına dönüşür. Hatta ortaya çıkmadan önce bu beden çoktan yargılanmıştır bile: “Bir ben inşa etmem gerektiğine inanıyordum”, ama “Beyaz [...] binlerce detayla, anekdotla, hikâyeyle beni dokumuştur bile”.³⁹ Beden bunun yanı sıra hayret, ürküntü ve korkuya yol açan şekilsiz bir biçim alır: “Şuraya bak, bir zenci! [...] Anne, zenciye bak, korkuyorum!” Yalnızca maruz kaldığı teftişle ve onu aşan bir anlamlar yumağına tayin edilmesiyle var olur: “Hem bedenimden hem ırkımdan hem atalarımın sorumluydum.” Zencinin görülebilmesi ve Zenci olarak tanımlanabilmesi için ilk iş olarak yüzüne bir örtü örtülmeli ve yüzü “bütün insanlığın kaçtığı”⁴⁰ bir yüz haline getirilmelidir. Bu örtü yoksa Zenci de yoktur. Zenci bakış ticaretinin ortasında bir gölgedir. Bu gölgenin karanlık, hatta cenazemsi bir tarafı vardır, öyle ki işler hale gelebilmesi için körlük ve yok sayma gerekir.

Görmek bakmakla aynı şey değildir. Görmeden de bakılabilir. Gördüğümüz şeyin hakikatte olan şey olup olmadığı da kesin değildir. Bakmanın ve görmenin ortak noktası bir yargıya varma gereği yaratmaları, gördüğümüzü ya da görmediği-

36 A.g.e., s. 153.

37 A.g.e., s. 154.

38 A.g.e.

39 A.g.e., s. 155. Sonraki atıflar aynı sayfaya ait.

40 Frantz Fanon, *Les Damnés...*, s. 457.

mizi içinden çıkılmaz bir anlamlar ağına –bir tarihin demetlerine– sarmalamalarıdır. Kolonyal bakışın dağıtımında her zaman ya bir nesneleştirme veya silme isteği, ya bir ensest⁴¹ isteği, ya da bir sahip olma, hatta tecavüz isteği bulunur. Ancak kolonyal bakışın aynı zamanda bu gerçeği saklayan örtü olma işlevi de vardır. Dolayısıyla kolonide iktidar temel olarak görme yahut görmeme, kayıtsız olma, görülmesi önemsenmeyen şeyi görünmez hale getirme iktidarındır. Eğer “dünya gördüğümüz şeydir”⁴² önermesi doğruysa, o zaman kolonide egemenin kimin görünür, kimin görünmez olmak zorunda olduğuna karar veren kimse olacağı söylenebilir.

Bu sebeple ırk yalnızca “görmediğimiz şey”le var olur. “Görmediğimiz şey”in ötesinde ırk hiçbir şekilde yoktur. Irkın görmesi/gücü, öncelikle hiç görmemeyi ve hiç duymamayı seçtiğimiz kişinin var olmasının ve kendi adına konuşmasının olanaksızlığında ifadesini bulur. Bu kişi hatta susturulmalıdır. Her durumda konuşması çözülemez, ya da hiç değilse anlaşılmazdır. Söylemeye çalıştığı şeyin dilimizde anlam ifade edebilmesi için başka birisinin onun adına ve yerine konuşması gereklidir. Fanon’un ve ondan önce W.E.B. Dubois’nın da vurguladığı üzere, kendi adına konuşma yetisinden mahrum bırakılmış kişi, kendini sürekli olarak bir “davetsiz misafir” gibi düşünmek, en azından toplumsal alanda görüldüğü zaman ancak ve ancak bir “sorun” olarak görünmek zorundadır.

Irk aynı zamanda bir sadelik ve şeffaflık isteğinin dışavurumudur – sürprizsiz, perdesiz, karmaşık şekillerden arınmış bir dünyaya duyulan istek. Çokluğa direnişin dışavurumudur ırk. Sonuçta, cehalet gösterisi olduğu kadar bir hayal davranışıdır. İşte bütün bunlar, ırkın sadece ihtirası tahrik etmekle kalmayıp, kanı kaynattığı ve iğrenç davranışlara yol açtığı ölçüde, sonradan güç ve tahakküm hesaplarında kendilerini açığa çıkaran şeylerdir. Ancak ırka basit bir “görünüş” muamelesi yapmak yeterli değildir. Irk, yalnızca düzen sağlayan bir kurgu ya da az çok tutarlı bir çarpıtmalar ve gerçek-olamayanlar bütü-

41 Frantz Fanon, *Peau noire...*, (ırklararası cinsellik üzerine bölümler).

42 Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible*, Gallimard, Paris, s. 17

nü de değildir. Irkın gücü tam anlamıyla ırkçı bilinçte görünüşün, şeylerin hakiki gerçekliği olmasından kaynaklanır. Başka bir deyişle burada görünüş “gerçekliğin” zıddı değildir. Nietzsche’nin diyeceği gibi “görünüş gerçekliktir”.⁴³

Sonuçta kolonyal ırkçılığın kökleri Fanon’un kâh “cinsel en-dişe”, kâh “cinsel kıskançlık” diye adlandırdığı şeye uzanır. Eger belli bilinçlerin duyumsadığı ırksal durumu psikoanalitik olarak anlamak istiyorsak, “cinsel olgulara bir hayli önem vermek gerekir,”⁴⁴ der. Daha iyi ifadeyle, ırkçılığın ve onun sarsak nesnesi zenci fobisinin arkaik kökeni, Zencinin sahip olduğu varsayılan olağanüstü cinsel gücüdür. Beyazların çoğu için, der Fanon, Siyah terbiye edilmemiş cinsel güdüyü temsil eder. Kendine, “siyahtan nefret eden Beyaz, cinsel bir iktidarsız olduğu ya da cinsel olarak daha aşağıda olduğu hissine kapılmış mıdır? Mutlak bir erkekliğin ideal kabul edildiği göz önünde bulundurulursa, penis simgesi olarak algılanan Siyaha kıyasla daha düşük bir seviyede olma durumu söz konusu değil midir? Zencinin linç edilmesinin bir tür cinsel intikam olduğu söylenemez mi?”⁴⁵ diye sorar. Her şeye rağmen bu olgu sırf kolonyalizme özgü değildir. Birleşik Devletler’in güneyinde kölecilik döneminde ve Özgürlük Bildirgesi’nin (1862-63) ertesinde yaşanan siyah erkeklere yönelik linçlerin kökeninde kısmen onları hadım etme arzusu vardır. Kendi cinsel güçleri konusunda kaygıya boğulan gariban ırkçı Beyaz ve plantasyoncu, yalnızca varsayılan büyüklüğüyle değil, duhul edici ve saldırgan yapısıyla da ödlerini koparan “siyah kılıç”ı düşündükçe terörize olmuşlardır. Adi bir davranış olan linçe başvururken, aslında Siyahı ölümle burun buruna getirip beyaz kadının varsayılan saflığı korunmaya çalışılmaktadır. Irkçı fantezide ona sahip olduğu “haşmetli güneş” gözüyle bakılan *phallos*’unun kararı ve tükenişi seyrettirilmek istenir. Erkekliğinin çekilip ko-

43 Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, cilt II, Gallimard, der. “Tel”, Paris, s. 219 [Güç istenci: bütün değerleri değiştirir denemesi, çev. Sedat Umrân, Birey Yayınları, 2002].

44 Frantz Fanon, *Peau noire...*, s. 193.

45 A.g.e., s. 192.

partılması, onun erkeksi özelliklerinin enkaza çevrilmesiyle gerçekleşmeli, bu özellikler yaşamdaki güçlerden ayrılmalıdır. Çünkü Fanon'un dediği gibi bu düzende Zenci yoktur. Ya da daha ziyade, Zenci her şeyden önce bir uzuvdur.

Fanon'a göre Zenciye sahip olmadığı bir cinsel güç vakfetmek, ikili bir mantığı ortaya çıkarır: nevroz mantığı ve sado-mazoşist eylemdekine benzer bir sapıklık mantığı. Aynaya bakınca yaşanan, merkezinde zenci fallusu bulunan sanrı, aslında bütün ırkçı bilinçte varolan ensest sorununun tezahürü olarak yaşanacaktır. Bu sanrı, ayrıca, "cinsel ahlâksızların, orji sahnelerinin, cezasız kalan tecavüzlerin, bastırılmayan ensest davranışlarının akıl almaz dönemine" duyulan nostaljinin dışavurumudur.⁴⁶ Irkçı, kendi fantezilerini Zenci üzerine kurarak, imago'sunu inşa ettiği Zenci sanki hakikaten varmış gibi davranır. Yabancılaşma ise, Zenci karşılık olarak bu imago'yu sadece gerçekmiş gibi değil, aynı zamanda bizzat onun failiymiş gibi yenden ürettiğinde başlar. Ama ırkçılığın simgesel olarak hedeflediği hepsinden önemli olan şey hadım etmek, hatta erkekliliğin simgesi olan penisin yok edilmesidir. "Zenciye ancak bedenselliğinde ulaşılabilir," der Fanon. Bu hareketteki paradoks ise "zenciyi değil bir uzvu görüyor olmamızdır: zenci gölgede kalmıştır. Bir uzuv olmuştur. O artık bir penistir."⁴⁷

Metanın erotizmi

Kolonizasyon, kökünde korku olan bu lanetli parçasına paralel olarak, Fanon'un daha az ilgilendiği başka iki özellik daha sergiler. Bunlardan ilki *cehaletin şiddetidir* – Alexis de Tocqueville'in 1837'de "Cezayir Mektubu"nda ortaya attığı "derin cehalet". Tocqueville bu eserinde doğal olarak konuşulan diller, kolonide yaşayan "farklı ırklar", "kabile"lere bölünmüşlük, onların âdetleri, "ülkenin kendisi, kaynakları, nehirleri, şehirleri, iklimi" konularındaki cehaletten bahseder.⁴⁸ "Fransızlar, si-

46 A.g.e., s. 196.

47 A.g.e., s. 200.

48 Alexis de Tocqueville, *De la colonie en Algérie*, s. 38.

pahilerin askeri aristokrasisinin ne olduğundan habersizdiler, Marabutların sözü geçtiğinde ise, uzun zaman onları mezar ya da insan sandılar”. Ve şu sonuca varır Tocqueville: “Fransızlar bu şeylerin hiçbirini bilmiyordu ve doğrusunu söylemek gerekirse öğrenmeye de hiç niyetleri yoktu.”⁴⁹ Koloni bir savaş alanı olarak düşünülüyordu ve savaş alanında da zafer en çok bilene değil, en güçlüye aitti.

Kolonizasyonun ikinci özelliği ise muhteşem bir arzu ve fantezi makinesi olmasıdır. Bu makine, nadir bulunmaları sebebiyle kolonize edilenlerin gıptayla baktıkları hem sahip olma isteği uyandıran hem de farklılaşma (prestij, konum, hiyerarşi, hatta sınıf) aracı olmaya yarayan bir grup malı ve simgesel kaynağı dolaşıma sokar. Yozlaşma, korku, büyü ve şaşkınlık despotun yönettiği ve idare ettiği kaynakları oluşturur. Korkunun yönetimi ve yozlaşmanın idaresi doğruyla yanlışın belirli bir ahengiyle, ödenek ve mükâfatların dağıtımıyla, kolonize edilmiş olanın şaşkınlığından dolayı aklından bir türlü çıkaramadığı, kimi zaman heyecan verici kimi zaman büyüleyici ama her zaman harikulade olan şeylerin üretimiyle gerçekleşir.⁵⁰ Bu açıdan kolonyal egemenlik, bugüne kadarki çalışmaların üzerine çok eğilmediği devasa bir duygu ve merasim yatırımı ve de hatırı sayılır bir duygu sarfıyatı ister.

Bu duygu ekonomisi yaşamla ölümün, bereketle bolluğun, kısacası zenginliğin izini taşıyan her şeye dokunmalıdır. Zenginlik arzusu kolonize edilenin bedeninde kendine bir yol açmalı ve ruhunun bütün köşelerini mesken tutmalıdır. “Kabilyelilerin ülkesi bize kapalı, ama Kabilyelilerin ruhu bize açık ve oraya nüfuz etmemiz imkânsız değil,” diye bu konuda gözlemde bulunuyordu Tocqueville. Bunun sebebini ise şöyle açıklıyordu: “Kabilyelinin en büyük tutkusu maddi zevklere duyulan aşktır, dolayısıyla onu da bu şekilde ele geçirebiliriz ve geçirmeliyiz de.”⁵¹ Arapların kalbinde açgözlülük ve hır-

49 A.g.e., s. 40.

50 Ferdinand Oyono, *Une Vie de boy*, Julliard, Paris, 1960; Mongo Beti, *Perpétuel et l'habitude du malheur*, Buchet/Chastel, Paris, 1974.

51 Alexis de Tocqueville, a.g.e., s. 46.

sın daha büyük bir yer tuttuğu fikrindeydi. Tocqueville'e göre Arapları ehlileştirmenin iki yolu vardı: ya hırslarını okşayarak, ihtiraslarından faydalanarak, bir yandan onları birbirine düşürmek diğer yandan para dağıtıp, cömert davranarak kolonyal iktidara bağımlı kılmak ya da onları savaşla tiksindirip, bezdirmek.⁵² Despot böylece yerliyi bağlı olduğu şeylerden ve arzularından vazgeçmeye veya en azından onlara, yeni malların kanunu, yeni değerlerin fiyatı, yeni doğruluk düzeni gibi yeni idoller ilave etmeye iter.

Despotun fantezi aygıtı böylelikle iki eksene oturur. İlk önce ihtiyaçların düzenlenmesi ve ikincisi istek akışının düzene sokulması. Bu ikisinin arasında ise meta, özellikle kolonlaştırılmış olanın rağbet ettiği ve sahip olmak istediği meta biçimleri vardır. Meta, her iki durumda da simgesel, ruhsal ve araçsal üçlü bir kullanıma tabidir. Ama kolonide bilhassa hayali bir yerin niteliklerini kazanır. Meta, kolonideki her türlü eylemin vazgeçilmez düğüm noktası, yüzeyinde kolonileştirilmiş olanın yaşamının, emeğinin ve dilinin yansıdığı parlak bir aynadır. Bağlama göre bazen yatıştırıcı bazen de epileptik olur. Yani despot, kolonize ettiği kişiye sınırsız bir nesne ve mal bolluğu olasılığını allayıp pullar. Despotun fantezi aygıtının köşe taşı zenginliğin ve mülkiyetin, dolayısıyla arzusunun hiçbir sınırı olmadığı düşüncesidir. Koloninin "küçük sır" rını oluşturan ve kolonyal despotluğun maddi olntayan gücünü açıklayan da işte bu simgeselsiz sanallık fikridir. Zaten bu "simgeselsiz sanallığın" ulaştığı başarının, yerlilerin tarihinde ve simgesel kategorilerinde derin bir yankı bulmuş ve oralarda sağlam bir şekilde tutunmuş olmasıyla açıklanması mümkündür.

Örneğin Avrupalı tüccarlar ile Atlantik toplumları arasındaki ilk temaslarda, Avrupa kaynaklı malların talep akışlarını belirleme ve biçimlendirme gücünün —en azından Afrikalılarda— salt kâr fikrine galip geldiği bilinmektedir. Nesnelerin değerinin üzerini genellikle örten gizem, Afrikalıların altın ve fildişi karşılığında gereksiz ve gerçek bir ekonomik değere sahip olmayan ürünleri takas etme biçimlerinde ortaya çıkıyordu. Ama

52 A.g.e., s. 74-75.

ekonomik bir değeri olmayan bu gereksiz eşyalar, taşıyıcılarının onlara geniş güçler yüklemesiyle yerel anlam ağlarında kendilerine bir anlam buldukları anda, birdenbire hatırı sayılır toplumsal, simgesel –hatta estetik– bir değer kazanıyorlardı. Afrikalılarda Avrupa’dan gelen silahların yarattığı büyülenmeyi (başta gemiler, geminin direği, yelkeni, penceresi, pergeller ve haritalar), zihinlerinde Batı teknolojisinin harekete geçirdiği cazibeyi ya da gözetleme araçlarının yarattığı korkuyu da biliyoruz. Yerlilerin temasa geçtiği bu maddi dünya ve nesneler dünyası tıpkı eski fetişlerde olduğu gibi nedensellik vasıtaları olarak görülüyordu. İthal nesnelerin yerli imgeleminde böylesi bir etkiye sahip olmasını, “fetiş” kültürünün dar anlamda materyalist bir kült olması kısmen açıklar. Dinî ve kutsal nesneler, erotik ve estetik nesneler, ticari değere sahip eşyalar, teknik ya da tılsımlı eşyalar, fark etmeksizin bütün hepsi büyü ve ef-sun ekonomisinde bir yere sahip olabiliyordu. Bütününüle maddi ve törensel özelliğe sahip fetişlerin varlığı (muskalar, takılar, kolyeler, mücevherler, süsler ve diğerleri) ticari ideolojinin yaşam üzerinde iktidar (ölü çağırma, ruh çağırma, büyücülük) ve zenginlik ifadesi olarak geliştiği kültürel tabakayı oluşturuyordu. Zaten zamanın çoğu seyyahı da fetiş dininin ve Afrikalıların toplumsal düzeninin tamamıyla çıkar ilkesine dayalı olduğunu iddia etmekten geri kalmıyordu.⁵³

Aşırılık ve çift kişilik kategorileri için ya da fetişleri içselleştirerek, gecenin ve gölgenin ürkütücü sahipliğine dönüşen ve bu nedenle dünyayı yerinden oynatmaya muktedir dehşet verici figürlerin ve çift suratlı yaratıklar için de bu durum geçerlidir. Bir gün seleflerinden biri ya da düşmanının kafatasından bira içip, ertesi gün ikame kurban aracılığıyla simgesel olarak öldürülen kabile şeflerinin durumu budur. Aynı şefler, tüm kabile bağlarından kurtuldukları zaman, kız kardeşlerinden biriyle cinsel ilişkiye girerek veya kendi anasoylu aile grubu içinden küçük bir yeğenle evlenerek, hatta en basitinden leopara dönüşerek, erkek iktidarlarını kesinleştirirler. İsteğin hiçbir sınır

53 William Pietz, *Le Fétiche. Généalogie d'un problème*, Kargo & L’Éclat, Paris, 2005, s. 105.

tanımaması, her biri yan yana gelme, permütasyon ve çokluk mantığına oturan çeşitli muhakeme kategorilerinin dağılımıyla da açıklanabilir. Luc de Heusch'e göre, "her özel duruma göre az veya çok gelişmiş olan şu niteliklerin tümünü aynı sembolik yapıda toplamak gerekir: kraliyet ensesti, yamyamlık, kralın büyücüyle bir tutulması, kralın şahsını çevreleyen yasaklar, son olarak kralı öldürme, ... "şefin kutsanması esnasında terk ettiği kültürle onun hükümdar olarak sahip olduğu doğa arasındaki sınırı ortadan kaldırmayı sağlayan olağanüstü bir sihirli gücü tanımlayan her şey".⁵⁴ Tehlikeli bir güçle donatılan, ve bunun sonuncunda da krallığın lanetli tarafıyla aynı şekilde işleyen büyülü nesnelerde de benzer durum söz konusudur; bu nesnelerin sırrı şeylerin dirilişine katılmaktır.

Ayrıca Afrika ve meta arasındaki ilişkilerin tarihinin yapıtısında da lanetli bir taraf bulunur. Bu tarih Atlantik köle ticareti esnasında şekillenir. Köle ticareti sayesinde Afrikalıların meta ile ilişkisi, hızlı bir şekilde, tüketim/ölüm/üreme ve organından oluşan üç parçalı arzu etrafında biçim almıştır. Birçok bakımdan köle ticaretinin ekonomi politiği tamamıyla libidoyla ilişkili bir ekonomi idi. Bu ekonominin özelliği, ağırlık merkezinin ya da itici gücünün, bir taraftan tüketim talebi diğer taraftan da mutlak ve koşulsuz harcama isteği olmasıydı. Bu talep, karşılığında, eşeyli üreme süreçleriyle sıkı bir ilişki sürdürüyordu. Çok kısa süre içinde kendi kendini yok etme (yakın akrabaların satışı ve toplumsal bağın dağılması) olasılığının bile sınırlamakta aciz kaldığı bir çürümenin özelliklerini kazanmıştı. Sonuçta bu ekonominin, kendi kendini yok etmeyi ve israfı, verimliliğin nihai göstergeleri haline getirdiğini söyleyebiliriz. Köle ticareti boyunca Afrikalı köle tüccarlarının kendi insanlarını pazarlaması karşılığında Avrupa mallarının tüketime sokulması, her iktidara özgü olan ölüm arzusunun köle tüccarları tarafından yüceltilme aracı haline gelmişti. O dönemde iktidarın malla olan ilişkisi yalnızca nesnesel değil, aynı zaman-

54 Luc de Heusch, *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, Paris, 1986 (özellikle "kurban edilme sahnesine çıkarılmış kral" a ayrılan bölüm). Ayrıca bkz. aynı yazardan, *Le Roi de Kongo et les monstres sacrés*, Gallimard, Paris, 2000.

da erotikti. Bu bağlamda zevk mutlak ahlâksızlığa denk düşerken, bir deniz ötesi işgal pratiğinde –aynı zamanda bir tür estetikt olmayı hedefleyen pratik– somutlaşan her şey iktidar olarak görülüyordu.

Egemenlik ise, boyun eğdirilmiş olanların emeğini sömürmek kadar, onların her birini, metanın aracı olduğu genel bir sarfiyat ve duyular ekonomisinin içinde nesneye dönüştürmekti de. Bunun sonucunda harcamak, onu mutlak efendiyle, yani ölümle bir çarpışmaya sürükleyecek olsa da, arzularından vazgeçmeyen bir iktidarın göstergesiydi. Despotun tebaası ya da savaş esiri insanlar, zenci tüccarlarına satılan nesnelere/mallara dönüştürülebiliyor, değerleri ise despotun insan ticareti karşılığında elde ettiği malların değeriyle ölçülüyordu. Despotun yakın ya da uzak akrabaları bile, insanın metaya çevrilmesinde ki bu süreçten nasiplerini alabiliyorlardı. Devamında, bu ticaret karşılığında alınan nesneler ikili bir hesapta kullanılıyordu: (köle ticaretinin siyasi iktidarın temelini yerleştirmeye yaradığı ölçüde) egemenlik hesabı ve dünyevi zevklerin hesabı (tütün içmek, aynada kendini hayranlıkla seyretmek, rom ve diğer içkileri içmek, yemek, giyinmek, cinsel ilişki kurmak, kadınları, çocukları ve bağımlıları biriktirmek). Dolayısıyla Afrika tarihinde ana niteliği mal karşılığında “satılmış ya da ölüme terk edilmiş akraba” olan bir mal figürü bulunur. “Arzu” terimiyle anlaşılması gereken de öznenin yapısındaki bu deliktir.

Dönemin Afrikalı seçkinlerini esir almış olan zevk içgüdü-sü, bu seçkinlerin hükmettiği toplumların düşünme, hareket etme ve yaşama tarzlarına derinlemesine kazınmış bir simgeler dağarcığının bütününe, bir yaşam metafizigine dayanıyordu. Bu yaşam metafiziginin payandalarından biri, bir taraftan insan diğer taraftan nesneler, doğa ve görünmez güçler arasındaki birbiri içine geçmiş haldi. Diğer payanda ise, dünyanın görünür olanla esrarengiz olan arasında bölünmüş olduğu inanışıydı. Bu bölünme her türlü egemenliğin kökeni olan görünmeyen evrene üstünlük bahşediyor, insanı onu aşan gerçekliklerin oyuncağı haline getiriyordu. Bu bireysel özerklik eksikliği, durmaksızın biçim değiştiren bir itaat ekonomisinde kendini gös-

teriyordu. Ama itaat de, bir koruma borcu şeklinde işliyordu. Diğer taraftan, Atlantik ticareti sırasında mesele öncelikle şimdiki zamanın egemenliği altına sokmaktı. Çoğu durumda zaman ve değer, anın içinde yer alır ve anın içinde tükenir olarak algılanıyorlardı. Hiçbir şey kesin olmadığından ve her şey mümkün olduğundan, tıpkı bedenle, iktidarla ve yaşamla alındığı gibi, mallarla da risk alınıyordu. Zaman kadar ölüm de devasa bir talih oyununa dönüşmüştü.

Dolayısıyla bir taraftan zenginliğin uçuculuğunun ve uçarılığının sahip olduğu keskin bir bilinç, diğer taraftan ise yalnızca şimdiki zamanın belirlediği bir zaman ve değer anlayışı kendini dayatmıştı. Bunlara ise yukarıda belirtildiği gibi kişilerin fetişlerin boyunduruğuna; ya da kadınların erkeklerin boyunduruğuna, çocukların ebeveynlerin boyunduruğuna ve hepsinden önemlisi, herkesin ecdadının, yani ölümün hayat üzerindeki iktidarının boyunduruğuna sokulması ekleniyordu. Hayat ise, şeylerle olduğu kadar aileyle ilişkilere de dokunan, nesne ile öznenin birbirine karıştığı bir postula uyarınca yürütülüyordu. Bütün bunlar, Afrika'daki dönemin zorba rejim biçimlerinin ve hatta toplumsal şiddetin uygulanma biçimlerinin –dokunulabilir olmak, elle temas edilebilir olmak, elle yoklanabilir olmak– açıklanmasında sanıldığından çok daha açıklayıcıdır. Başka bir açıdan ise tüketim mallarıyla ve saygınlık simgesi olan mallarla (kadınlar, çocuklar ve akrabalar dahil olmak üzere) ilişki, malın öznenin ruhuna nüfuz etmesi gibi bir şekle evriliyor ve insanlarla olan ilişki “ecdat”ta olduğu gibi bir borç yığınına dönüşüyordu. Bundan böyle toplumsal şiddet dahil her şey borçlu-alacaklı ilişkisinde şekilleniyordu.

Kolonizasyon, büyük çapta, bu mekanizmaları yalnızca kuvvetlendirmiştir. Kolonizasyonda Afrikalıların köleleştirilmesinin büyük bölümü mallar aracılığıyla gerçekleşir. Mallara ve nesnelere yapılan libidoya yönelik yatırım, nesnelerin ender bulunmaları ölçüsünde doğru orantılı olarak vahim hale gelir. Ancak, köle ticareti zamanında olduğu gibi, mala yönelik arzu ölümle, en azından bir tür kölelik figürüyle taşınıyordu. Tıpkı Atlantik ticaretindeki gibi, kolonizasyon Afrikalıların hum-

malı bir arzu ve haz peşinde koşmaları ile nitelenen yeni bir çağa girişlerine işaret eder – sorumsuz bir arzu ve zihniyet olarak haz.⁵⁵ Burada hazzın hammaddesi duyuların aldığı zevktir. Bilhassa köle ticareti, nesneler ile insanlar arasındaki eşdeğerliliğin neredeyse tam olduğu olağanüstü bir bolluk anı oluşturur. Nesneler de, insanlar da birer işaret konumuna indirgenmiştir. Nesnelerle olan ilişki bir aracısız tüketim, bir ham zevk ilişkisidir. Kolonize edilmiş olan, tıpkı kendisinden önceki köle tüccarının yaptığı gibi, aynanın içindeki idolün, yansıyan kumaş ve peştamalin görüntüsünün, romun, silahların ve hırdavatın, yolların, anıtların, demiryolunun, köprünün ve hastanelerin büyüüne, cazibesine kapılmıştır.

Ancak bu yeni malları elde edebilmesi için, kolonize edilmiş olanın despotun tam anlamıyla kölesi haline gelmesi gerekir. Kolonize edilmiş kişi kendini bir borç ilişkisine sokmalıdır. Sahibine olan bağlılık borcudur bu. Aynı zamanda, ona paragözlülük, gösterişçilik ve açgözlülük ihtiraslarını kafasına yerleştireceği varsayılan bir pedagojiye katlanmak zorundadır. Doğal dürtüler kadar kasıtlı olarak beslenmiş dürtüler, yani gösterişçilik, paragözlülük ve açgözlülük, sahibe ve despot kültüne tabiyetin üç tezahürünü oluşturur. Dolayısıyla, bu yeni malları elde etmek ve yurttaşlık vaadine sahip olabilmek için her zaman uzun, dolambaçlı bir yol gerekmektedir ve yeni arzuları etkin bir şekilde tatmin edebilme olasılığı durmaksızın güncellenir. İşte bu nedenledir ki, koloni kendi içinde daima nevrotik ve oyuncu bir boyut, rastlantıyla gerçekleşmiş şeylerden izler, yakın geçmişte yapılan eleştirilerin işaret etmekten bir türlü kendini kurtaramadığı kökten bir zıtlar birliği barındırır. Koloni kolonize ettiği kişide çok kısa zamanda kâbusa dönüşebilecek bir hayaller dünyası uyandırmamakta mıdır? Her an kâbusa kayabilecek bu düş diyalektiği despotluğun hem itici güçlerinden biri hem de Aşıl topuğudur. Afrika milliyetçilikleri, birçok açıdan, bu hayaller ile o hayalleri gerçekte tatmin edememenin getirdiği hüsrana arasındaki çatışmanın ürünüdür.

55 Joseph C. Miller, *a.g.e.*

Koloninin küçük bir sırrı varsa, bu da yerlinin arzuları üzerinden egemenlik altına alınmasıdır. Kolonyal sahnede imge ve büyüyle uydurulan şeylerin tuzağına düşmüş olan kolonize edilmiş kişinin “kendini başından” alan da bu arzuyla esirleştirilmesidir. Kendini sürüklemelerine izin vererek başka bir yaratığa nüfuz eder ve o andan itibaren işini de, dilini de, yaşamını da bir dolu büyü ve kendinden geçme süreçleriymişçesine yaşar. Kolonyal yaşamla karşılaşmak, bu büyülenme ve “garabet” (yabancılaşma) deneyimi yüzünden bolca hayalin kökeninde yer almıştır. Bu deneyim, kolonların ve kolonize edilenlerin kendilerine saklamakta zorlandıkları bir deneyim olmuş ve tam da bu yüzden, bastırılan ve bilinçaltına atılan arzuları harekete geçirmiştir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Zenci yazımında belleğin zorunlu olarak iki biçimi vardır. Bunlardan ilki, Afrika’nın maruz kaldığı bu karşılaşma nedeniyle yaşadığı varsayılan kayıplar için koloniyi bir borçluluk mitolojisine yerleştirmektir. Bu borcun kendisi de iki boyutludur. Bir taraftan doğurma borçlanması, diğer taraftan bir misafirperverlik borcu olacaktır. Her iki durumda da kayıp ve borç söylemi suçluluk duygusu yaratmayı amaçlar. Kolonileşme sonrası Afrika dünyası bir kayıp dünyasıdır. Bir suçun neden olduğu kayıptır bu. Suçun sorumlusu sadece suçlu durumunda değil, aynı zamanda doğal haklarına tecavüz ettiklerine karşı borçlu durumundadır.

Diğer taraftan koloni belleği, nihai amacı tedavi olan bir ruhsal çalışma davranışı sergilemeye başlar. Tedavinin genel anlamıyla Freud’un *Das Unheimliche*’de ele aldığı iki tür sırrı bilinçle çıkartmaktan ibaret olduğunu varsayalım: bildiğimiz ve saklamaya çalıştığımız sırlar ve bilinçte doğrudan görünmedikleri için bilmediğimiz sırlar. Zenci yazımında/bağlamında bu iki tür sır gerçekte tektir. Afrika yazımının etmeyi reddettiği itiraf, özel ismin yok olmasının temel nedeninin arzunun içinde var olan eksiklik esrarı olmasıdır. Kendisini konu alan Afrika metinlerinin ele aldığı “boşluktaki aralığı” (Lacan) açıklayan işte bu esrardır. Kaybı haber veren ve doğruluğunu tasdikleyen de bu esrardır. Bu şartlarda Zenciler için özgün bir tedavi uygulaması kati olarak “kendindeki ötekiyi” tanıyarak ve bu “öteki-

likle sapmayı” kendi hakkında yeni bir bilginin –zorunlu olarak bölünmüş bir bilgi, *bir ayrımın kendisinin ve ifadesinin bilgisi*– temeli olarak kabul ederek, bu küçük sırdan kurtulmak olabilir. Öznenin oluşum süreçlerinde böylesi devasa bir ruhsal gücün hâlâ koloniye atfediliyor olması, özünde itirafa direnişin bir sonucudur: Zencilerin arzularına esir edilmesi; meta denen “tahayyül makinesinin gözle görünür ipiyle”⁵⁶ baştan çıkarılmaya ve aldatılmaya izin vermiş olmaları.

Zenci zaman

Zencilerin, kolonyal despotu için başından beri varolan bir sefalet olarak anımsadıklarını, ama aynı zamanda da bir makine gibi arzu üretmiş olmakla koloniye bilinçsiz bir şekilde yatırım yapmış olduklarını itiraf etmeyi reddetmiş olduklarına yukarıda değindik. Şüphesiz bütün bunlar, zamanı ele alış biçimleriyle açıklanabilir. O halde zaman nedir ve zamandan ne anlaşılmalıdır? Merleau-Ponty için zaman, bizi öznelliğe götüren yolda kaçınılmaz olarak önümüze çıkan şeydir.⁵⁷ “Ruhsal olayların en genel özelliği”dir der zaman için. Bundan iki şey anlamak gerekir: bir yandan zaman ve öznellik arasında bir dizi ruhsal olaydan oluşan mahrem bir ilişki olduğu; diğer yandan da, zaman ve öznenin içeriden iletişimde oldukları, böylelikle de öznelliğin somut ve mahrem yapısına erişebilmenin zamanı çözümlemek olduğu. Merleau-Ponty’nin zamana ilişkin söyledikleri belleğe, hatıra anıya kolayca uyarlanabilir. Üstelik anı ve bellek, ister akılcı bilinç ister düşsel, muhayyel bilinç olsun, geçmişin bilinçte varoluş biçimlerini (geçmişin izleri, geçmişten kalanlar ve geçmişe dair fragmanlar) temel olarak oluştururlar.

Bu nedenle, izleyen bölümde değinilecek noktalar, bir yandan edebi belgelerden yola çıkarak, yukarıda bahsedilen itiraf reddinin nedenlerini açıklamak için nasıl gerekçelere başvurul-

56 Deyim Gérard Guillerault’nundur, *Le Miroir et la Psyché*, Gallimard, Paris, 2003, s. 142.

57 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, s. 469 [*Algının fenomenolojisi*, çev. Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoglu, İthaki, 2017].

duğunu göstermeye çalışacaktır. Diğer yandan, o dönemin zenci eleştirisinde ve koloni ve despotluk belleğinin ayrıntılandırılmasında rol oynayan bilişsel ve açıklayıcı parametreleri belirtmeyi amaçlıyorlar.

Zencilerin anı dillerinin büyük ölçüde zaman üzerine geliştirilen eleştirilere bağımlı olması, edebi metinlerin ispatlamaya gayret ettikleri apaçık bir olgudur. Zenci romanında her şey sanki burada zamanın, örneğin bir “şimdinin devamı” şeklinde dikkate alınmakla yetinilebilecek bir süreç olmadığına işaret eder. Başka bir deyişle kendi başına bir zaman yoktur. Zaman şeylerle, dünyayla, hatta beden ve suretleriyle sürdürdüğümüz olumsal, muğlak ve çelişkili ilişkiden doğar. Merleau-Ponty’nin de ayrıca belirttiği gibi zaman (ama aynısını anı için de söylemek mümkündür) kendime, başkalarına, dünyaya ve görünmeyene yöneltilmiş belirli bir bakıştan doğar. Birlikte ele alınan bütün bu gerçekliklerdeki belli bir *mevcudiyetten* doğar. Afrika romanının gayet açık bir şekilde ortaya koyduğu başka bir şey varsa, bu da zamanın hep kendi suretleriyle bir ilişkisi olduğudur. Zamana dahil olmak, hep kendi özünü nasıl ele alacağını kısmen bilmemektir. “Benin suretinin, benin bölünmesinin ve benin permütasyonunun”⁵⁸ deneyimlenmesidir. Amos Tutuola, Sony Labou Tansi’de olduğu kadar Dambudzo Marechera, Yvonne Vera ya da Yambo Ouloguem’de de zaman deneyimi duyumların (görme, işitme, dokunma, tatma, duyma) dinlenmesi aracılığıyla gerçekleşir.

Bellek ve anı, gerçekten de, bütün bir organ yapısını, bütün bir sinir sistemini, merkezine zorunlu olarak bedeni ve bedeninin ötesine geçen her şeyi alan bütün bir heyecan ekonomisini devreye sokar. Roman, aynı zamanda, anının dansla ve müzikle ya da hatta maske oyunuyla, transa geçerek ve kendini kaybederek nasıl icra edildiğini de gösterir.⁵⁹ Dolayısıyla, belli bir an-

58 Sigmund Freud, *L'Inquiétante Étrangeté*, PUF, Paris, 2009 [1919], s. 91 [Endişe, çev. Leylâ Özcengiz, Dergâh Yayınları, 1992].

59 Catherine Coquery-Vidrovitch, belleğin taşıyıcıları arasına kutsal ormanları, Müslüman türbelerini, camileri, hatta birtakım maske ve dansları da dahil eder. “Lieux de mémoire et occidentalisation”, *Histoire d’Afrique. Les enjeux de mémoire*, Karthala, Paris, 1999, s. 378-379.

da, duyular tahayyül ve çoğulluk dünyasında ifadesini bulamayan hiçbir bellek yoktur. Böylece savaş dramıyla yüzleşmiş pek çok Afrika ülkesinde ölümün anısı doğrudan sağ kalanın yaralı ya da sakat bedenine kazınır ve olayın belleği de bu beden ve sakat parçaları üzerinden yeniden oluşturulur. Hayal gücüyle belleği birbirine bağlayarak bilgimizi anının semantiği ve pragmatigiyle zenginleştiririz.

Bununla birlikte çağdaş zenci kurgusundaki zaman eleştirisi, bize zamanın hep rastlantısal ve geçici olduğunu gösterir. Burada zaman durmadan değişir ve aldığı biçimler de hep belirsizdir. Bu sebeple, zaman hep insan deneyiminin heterojen, düzensiz ve parçalı bir bölgesini temsil eder. Bunun yanı sıra, öznenin zamanla olan ilişkisi geçmiş de, geleceği de hep savuşturmayı, en azından her ikisini de tekrar oluşturmayı ve kapsamayı hedefleyen bir ilişkidir.⁶⁰ Ancak bu, önce ile sonra, geçmiş ile gelecek arasında hiç ayrım olmadığı manasına gelmez. Şimdiki zaman hem geçmişin hem geleceğin yönüne doğru gider ya da daha radikal bir şekilde onları yıkmaya çabalar. Bu sebeple roman yazımında, asla ne tam olarak şimdiki zaman denebilecek ne de geçmişten ve gelecekten tam kopmuş, paradoksal olarak adlandırabileceğimiz bir zaman hâkimdir.⁶¹ Romandaki bu zaman, iki kuralı gecikme ve eşzamanlılık (eş-rastlantısallık) olan, değişen sürelerle sahip bir zamandır. Böylece Zenci romanında zaman veya zamanın akışı hep çoğul olarak kullanılır. Roman yazımı, bu sebeple, zamanın dönüşüm, hatta birbiri üstüne binmesi süreçlerinin betimlenmesi derdindedir.⁶²

Öte yandan, aslında zamanın ancak *gerçeğin ve ölümün* bir tür *bekleme odası* olduğu fikrine göre bellek ve anı bir anlam kazanır.⁶³ Bu bekleme odasında görülmemiş ve beklenmedik şeyler, hatta “saklı olasılıklar”, hem yaratıcı hem yok edici her çeşit ihtimal, *gerçeğin* hakiki yüzünü oluşturan ve yokluğunda

60 Sami Tchak, *Place des fêtes*, Seuil, Paris, 2001.

61 Ahmadou Kourouma, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Seuil, Paris, 1998.

62 Amos Tutuola, *L'Ivrogne dans la brousse*, Gallimard, Paris, 2006.

63 Özellikle bkz. Sony Labou Tansi, *La Vie et demie*, Seuil, Paris, 1979; *Les Yeux du volcan*, Seuil, Paris, 1988; *L'État honteux*, Seuil, Paris, 1981; *Le Commencement des douleurs*, Seuil, Paris, 1995.

bu gerçeğin telafisinin olamayacağı görünmez ve saklı bir dünyaya gömülüdür.⁶⁴ Gerçekten fanteziye geçiş, içten dışa geçiş, birinin diğerine çevrilmesi bu yüzey boyunca meydana gelir.⁶⁵ Bu koşullarda anımsamak, farklı zaman birimleriyle bunların olaylarla olan ilişkisinde her zaman bir *gecikme* var olduğundan, her şeyden evvel farkı dağıtmak ve sureti yeniden oluşturmak demektir.⁶⁶

Buna karşılık, olay sadece meydana gelmekle kalmaz. Onun şifresini çözmek ve onu ifade etmek gerekir. Kehanete dayanan yöntemlerin önemi de buradan kaynaklanır.⁶⁷ Fakat, bazı sözcükler net bir şekilde imgelerle içi doldurulan boş biçimler oluşturuyorsa ve diğer sözcükler, ancak pek de indirgenemedikleri sözcükleri imgelendirmeye aracı olmaları halinde varlıklarını koruyabiliyorlarsa, bir “olay”ı genel anlamda bir sözcükler ve simgeler birlikteliğiyle açıklamaktan başka bir yol var mıdır? Bu durumda anı, yalnızca bir olayın, sözcükler, göstergeler ve imgelerle kesişiminde var olmalıdır. Bu karşılaşma, çeşitli ritüelleri beraberinde getirebilir. Sözcüklerin, göstergelerin ve imgelerin bu birbirinden neredeyse ayrılmaz oluşu, olayı yalnızca ifade etmekle kalmaz, onun kendini ilahi bir biçimde göstermesine imkân tanır.⁶⁸ Tedavide uygulanan hatırlama yöntemlerinde imgeler değişkenlik gösterebilir ve birbirlerinin yerine geçebilir. Bu süreçte anlam/mana ve kasıt, hatta tezahür adını verdiğim şey arasında fazlasıyla karmaşık bir ilişki kurulmuştur. Hatırlama eyleminde bulunan özneye gelince, o tabiatı gereği karşı çıkılan bir öznedir. Bu yadsınma daha başlangıçtan gelen bir olayın, özel ismin bariz olarak kaybedilmesinin sonucudur. Bu kayıp, beraberinde gelen derin bir bilgi istikrarsızlığı, sağduyunun yok edilmiş olması, özbenliğe, zamana, dünyaya, dile dair köklü bir belirsizlik sonucu daha da örseleyici ha-

64 Mia Couto, *Les Baleines de Quissico*, Albin Michel, Paris, 1996.

65 Sony Labou Tansi, *L'Anté-peuple*, Seuil, Paris, 1983.

66 Amos Tutuola, a.g.e.

67 Ahmadou Kourouma, *Allah n'est pas obligé*, Seuil, Paris, 2000 [*Allah mecbur değil ki*, çev. Aykut Derman, Can Yayınları, 2002].

68 Sony Labou Tansi, *Les Sept Solitudes de Lorsa Lopez*, Seuil, Paris, 1985.

le gelir. Bu köklü belirsizlik durumu, hem olayın kendisinin hem de anlatının, ona dair oluşturulan anlatının nesnel yapısını oluşturur. Ne şekilde olursa olsun, bir kimliğin birisine kesin olarak atfedilmesini imkânsız kılar. Zenci romanının özel ismin kaybedilmesiyle (ölçütün tahrip edilmesi) ve delirmekle, yani çırpınmalı bir hayata, hatta intihara açılmakla son derece sıkı bir ilişki kurmasını kısmen de olsa açıklayan işte budur.⁶⁹

Anımsamak, bu bağlamda, bir dilin içinde ifade edilebilir olan şeyin sınırlarının ötesine her seferinde geçme eyleminde bulunmaktır.⁷⁰ Afrika yazınında pek çok eşzamanlı zaman, ve hatta beden dillerine başvurulması da bu sebeptir. Örneğin Amos Tutuola'nın romanlarında her beden hep bir diğernin içine girip, bütününde olmasa bile diğer bedenin temel parçalarında onunla bir arada var olur.⁷¹ Bu durumda kim olduğunu ya da neler olduğunu anlatmak gerektiğinde kekeleme şeklini alan bir anımsamayla karşı karşıya kalınır. Postkolonyal despot anımsandığında da benzer bir süreç işler; ne geçmişi ne geleceği olan bir zamanın muhteşem dışavurumu veya sürekli diriltilmeye çalışılan ama anlamı yalnızca çatlak ve dağılma içinde ortaya çıkan gözden düşmüş bir geçmiş.⁷² Buna ilişkin olarak Kossi Efoui'nin *La Polka*'sının ilk bölümünü örnek verebiliriz.⁷³ Roman, hareketsiz sokağa bakarak oturan anlatıcının hikâyesiyle başlar. Kendini anlatan öznenin daha ismini öğrenmeden duyuları zikredilmiştir: bu özel durumda, görme duyusu. Fakat "pervazları ateşle soyulmuş pencere ve kapılarla birlikte devrilmiş duvar yıkıntılarından"⁷⁴ arta kalan moloz yığını dışında, neyi görmektir bu? Bu nesnelerin gerisinde bir enkaz yatar – enkaz ve yıkım zamanı. Böylece zaman burada öncelikle en ilk ola-

69 Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*.

70 Bkz. örnek olarak, Yvonne Vera, *Papillon brûlé*, Fayard, Paris, 2002. Veya ayrıca Sony Labou Tansi, *Le Commencement des douleurs* ve *L'Autre Monde. Écrits inédits*, Revue Noire, Paris, 1997.

71 Achille Mbembe, "Politiques de la vie et violence spéculaire dans la fiction d'Amos Tutuola", *Cahiers d'études africaines*, sayı 172, 2003.

72 Alain Mabanckou, *Verre cassé*, Seuil, Paris, 2005.

73 Kossi Efoui, *La Polka*, Seuil, Paris, 1998.

74 A.g.e., s. 9.

yın –başlıca simgelerinden biri ateş olan yıkıcı bir olayın– izlerini bırakma kapasitesiyle görünür. Böylece zaman manzarada yaşanır, görülür ve okunur. Anıdan önce görüntü vardır. Anımsamak, kelimenin tam manasıyla, geçmişin olaylarının *bir yerin bedeninde* bıraktığı izleri görmek demektir. Bununla beraber insan bedeniyle bir şekilde ilişki halinde olmayan bir yer bedeni yoktur. Hayatın kendisi gerçek olarak tanınmak için “vücut bulmalıdır”. Yazar insan bedeninde yüze ve yüz hatlarına özel bir ilgi gösterir, “bakışa zorla girmiş bir şeyle”⁷⁵ yeniden çizildiğini belirtir bu hatların. Hayatın içinde zuhuru zor ve şiddet biçiminde gerçekleşen bir şeyin hepsini aynı şekilde hareketsiz hale getirdiği kadın, erkek ve hayvan bedenleri ve yüzlerinden bahsetmeye özen gösterir. Türler ve cinsiyetler arası ayrım hafifler böylelikle. Bir görünüm cemaati, bir benzerlik onları birbirine bağlar. Yüz ise maskeyle sıkı bir ilişki içindedir: “İnsanlar ve hayvanlar aynı suratı, aynı şaşkın ifadeli maskeyi paylaşır.”⁷⁶

Görüntünün isimden önce geldiğini az evvel belirttik. Gerçek olgularda ise görüntü ve isim birbirlerine yankıyla karşılık verir. İsim bakışı, bakış da ismi canlandırır. Biri diğeri olmadan var olamaz ve ikisi de sese, harekete, son olarak hayatın kendisine çıkarlar. O halde, yazara bakılırsa enkazın zamanı, “bakışın hayatın hareketlerini artık takip etmediği”⁷⁷ andır. O anda beden birden kaskatı’kesilir ve ses, sesin tınısı ile ritmi her şekle girer. Bir titrək, bir çatallı çıkar ses. Başka anlarda da “astımlı”dır. O zaman, “bir andan sonra (sesten yayılan) her kelimenin yanlış çıktığını” anlarız, çünkü ses artık “devamlılığı olmayan” sestir, ses ikiye ayrılmıştır.⁷⁸ Söz, “şimdiki zamanı nasıl yakalaması ya da tutması gerektiğini bilmediğinden”, ya da başka bir deyişle zaman artık elde doğru düzgün tutulamadığından, “bir ileri bir geri, bir geri bir ileri sallanan bir hareketle” kaçar; “hayatın kelimeleri dışına”⁷⁹ çıkar. Zamanın ha-

75 A.g.e.

76 A.g.e.

77 A.g.e., s. 10.

78 A.g.e., s. 11.

79 A.g.e., s. 12.

yatın kelimeleri dışına yerleşmesinin olayın kendisi olduğunu ekleyebiliriz buna.

Sonuç olarak *La Polka*'nın bedeni kusursuz bir bellek mekânı haline getirdiği söylenebilir. Bazen beden belli bir kişiye aitmiş gibi gözükmez. Sayı olarak adlandırabileceğimiz şeye aittir. Mesela barda, gecenin bir saati alkolün ve hayat kadınlarının anonimliğinde hovardalık peşindeyken: “Kızlar gelip gider ve teklifsizce sorar: sıra kimde – popo kaç?”⁸⁰ Bedenlerin sıcaklığında ve havanın boğuculuğunda “elleyenler (...) mıncıklayanlar (...) şaplak atan denizciler ve bakmakla yetinenler vardır”. En çok da kadın bedeni vardır: “Vücutlarının enerjisinin dozunu ayarlamayı iyi bilirler. Önce gülümseme, ardından memeler hoplatılır. (...) Sonra yine gülümsemeden başlar, bir bakış çakılır – popon kaç? Henüz çakılan o bakış kalçalara inmeye başlar. Kız gülümsemesini keser ve bacaklarını oynatır.” Ve her şey oradan geçmek zorundaymışçasına, genelleşmiş çiftleşme.⁸¹

La Polka'da beden, kılık değiştirmeye ve süslenmeye mecburdur. Bedene parıltısını veren de budur: çiçekten taçlar, kurdeleli kocaman şapkalar, akla gelebilecek her türlü süs – kızların gerdanlarında dizi dizi inciler, dans eden müzisyenlerin ayak bileklerini saran altın rengi çingiraklar. Bununla beraber bütün bu merasim ölümü çağrıştırmaktan asla uzak olmamıştır. Örgülü palmiye yapraklarıyla kaplı cenaze arabasının üzerinde “hareketsiz, beyaz giysisi üstünde, yaşayan bir ölü” durur. Karnavalın maskotudur bu.⁸² Ama kalabalığın üzerine bir tehlikeninin ağırlığı mütemediyen çöker. Bu, “bir deri bir kemik kalmış, sendeleyeni, hiçbir kıyafetin üzerine yakışmadığı” bedenlere indirgenme tehlikesidir.⁸³ Daha da vahimi zamandan çıkarılmaya ve kendini terk etmeye mahkûm edilmektir: “Geceyi bedenlerimizdeki darmadağın organlarla didişerek geçirdik: önceden aç ve susuz olduğumuz yerde şimdi bir boşluk

80 A.g.e., s. 38. Takip eden atıflar aynı sayfadan.

81 A.g.e., s. 54 ve s. 111.

82 A.g.e., s. 58.

83 A.g.e.

bulunan bitkin mide, damağa yapışmış dil, sallanan kollar ve hakikaten düşen omuzlar, sırtta gözler. Birden ağız açılır, açık kalır, çığlık atmadan bir geçiriyi, iç organların ani bir kabarmasını ya da vahşi bir çıkışı, kemikten kemiğe bütün iskelet boyunca bekler. Kemikten kemiğe, uzununu, kısası, düzü, yanlış yere yuvarlak ve pürüzlü olduğunu tahmin ettiğimiz tespih gibi dizilmiş omurga kemiği, pörsük deri çöküp ters dönerek gevşeyinceye kadar bu açık ağızdan fırlar. Muallakta, düşüşte, epilepsi alarmı veren bir beden.”⁸⁴ *La Polka*’da bu devasa vücut sarsılması ölümle ya da yok olmayla, yani mezarla ilgisiz değildir. Yazara göre sorun ölümün ille de anı üreticisi olmadığıdır. Şöyle der zaten: “Bu sahip olduğumuz ölüye benzer insanlar nasıl anı üretmeye yarayabilirler ki? İsim belleği, her yok oluşt, bütün bu hayatlar sanki kapanmış birer davaymışçasına daralıyor.”⁸⁵ Bundan böyle, “her şey büzüşüp geriye bir tek öncesi ve sonrası arasındaki yerini arayan nihai bir imge kaldığında, şaşkın ifadeli maske takılır”.⁸⁶ Aynı zamanda zaman da başkaldırabilir: bitkin düşmeyi reddeder ve insanlara tuzak kurar.

Bedenler, heykeller, büstler

Kolonyal heykel, büst ve anıtlar tam da bu tuzak işlevini yerine getirmektedir. Bunlar büyük bir çeşitlilik göstermelerine rağmen üç şekilde tanımlanabilirler. İlki kelimenin tam anlamıyla nesne olmalarıdır. Mermer, granit, bronz, bakır, çelik ve pek çok farklı maddeden yapılmışlardır. Nesne olarak hareketsiz, bir yere dikilmiş, görünürde sessiz kütleler oluştururlar. İkinci olarak bir insan vücudunun ya da bir hayvanın (at üstünde bir fatih) şeklini betimleyen nesnelerdir. Ölülerini temsil ederler; bu nesnelerde ölüm ince işlenmiş bir şeye dönüşür. Son olarak bu ölüler hayatlarının belli bir anında özne olmuşlardır. Onları temsil eden heykellerin muhafaza etmeye çalıştığı da bu özne niteliğidir. Bu nesnellik, öznellik ve ölümlülük kaynaşması

84 A.g.e., s. 59.

85 A.g.e., s. 64.

86 A.g.e., s. 65.

olmaksızın heykelden söz edebilmek mümkün değildir. Bunun yanı sıra eski zamanlara göndermede bulunmayan kolonyal heykel de yoktur. Kolonyal heykel ve büstler neredeyse istisnasız bir şekilde, öznenin ölümü öncellediği, ölümün ise nesneyi öncellediği, nesnenin ise hem öznenin hem de ölümün yerini tuttuğu varsayılan o sessiz soy kütüğüne tanıklık ederler.

Gerçek anlamda heykellerin dışında başka nesneler, anıtlar ve altyapılar vardır: tren garları, kolonyal yöneticilerin sarayları, köprüler, kışlalar ve kaleler. Fransız kolonyal imparatorluğunda bu eserlerin büyük kısmı 19. ve 20. yüzyıldan kalmaz. Sırf estetik açıdan bakıldığında, sekülerleşmenin sunduğu görüntünün ötesinde sanatın görevinin henüz dine yakın bir biçim olarak algılandığı bir dönem söz konusudur. Sanatın Batı'yı mutsuz anılarından ve yeni korkularından sağaltması gerektiği düşünülüyordu.⁸⁷ Böylece sanat destanımsı bir özellik kazanır. Bu amaçla, bir yandan kendi usulünce bayram ve gösteriyi devam ettirirken, uyuyan güçleri çağırmak zorundadır. Kolonide bu kutlama vahşi bir şekle bürünür. Eserler ve diğer altyapılar (saraylar, müzeler, köprüler, anıtlar ve diğerleri) yalnızca yeni fetiş nesneleri değildir. Bunların gün yüzü görebilmeleri için sıklıkla mezarlıkların tahrip edilmesi, kralların kafataslarının çıkarılması ve tabutlarının parçalanması gerekir. Müzeler mezarlıklardaki nesneleri nihayet toplamadan önce, defin sırasında cesetlerle beraber gömülmüş bütün nesneler (mücevherler, sikkeler, zincirler ve daha nice) alınmalıdır.⁸⁸ Ölülerin çıkartılması, artık “ne tanrısı ne atası olan bir kurbanı” kutlamak zorunda olan kolonize edilmişleri transa sokar. Bu bağlamda koloninin simgesel ekonomisi büyük bir almadan verme ekonomisi haline gelir. Bu eser ve altyapılar devasa bir kayba işaret

87 Laurence Bertrand Dorléac, *L'Ordre sauvage. Violence, dépense et sacré dans l'art des années 1950-1960*, Gallimard, Paris, 2004.

88 Didier Nativel ve Françoise Raison-Jourde, “Rapt des morts et exhibition monarchique. Les contradictions de la République colonisatrice à Madagascar”, Jean-Pierre Chrétien ve Jean-Louis Triaud (der.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Karthala, Paris, 1999, s. 173-195. Aynı eserde, ayrıca bkz. Odile Goerg, “Le site du Palais du gouverneur à Conakry. Pouvoirs, symboles et mutations de sens” (s. 389-404).

eden bir takasla gerçekleşir. Takas edilemez addedilen nesneler (köprüler, müzeler, saraylar, altyapılar) bedeninin ve maddenin iç içe geçtiği bir vahşi kutlama sırasında gaddar bir otorite tarafından yerlilere devredilir.

Dolayısıyla, bağımsızlık ilanlarından onca zaman sonra bile Afrika'daki meydanları hâlâ işgal etmeye devam eden bu kolonyal heykel ve anıtlar söz konusu olduğunda, onları bir tür iktidar ve egemenlik için kullanıyor olmak önem taşır. Despotluğun bu kalıntıları iktidarın kolonize edilmiş olana karşı kullanmak zorunda olduğu fiziki ve simgesel mücadelenin işaretleridir. Her hükümlarlığın, kalıcı olabilmek için, yalnızca tebaasının bedenlerine kendini kazıması yetmez, bir de yaşadıkları yerler üzerinde de, hayallerinde de silinmez izler bırakması gerektiği açıktır. Egemenlik boyun eğdirilmiş olanı sarmalamalı ve onu az çok sürekli bir trans, sarhoşluk ve çırpınma halinde, kısacası kendi adına net düşünmekten aciz bir halde tutmalıdır. Ancak bu şekilde egemenlik sömürülenin sanki geri dönüşsüz olarak akıl almaz bir büyüünün ağına düşmüş gibi düşünmesini, hareket etmesini ve davranmasını sağlayabilir. Boyun eğdirmeye aynı zamanda günlük hayat rutinine ve bilinçaltısının yapısına kazınmalıdır. Despotluk öznenin görme, işitme duyularını yerine getirmekten, hatta onu tepeden izleyip kekeleymesine ve sendelemesine şebebiyet veren sahibin ifade ettiği şeye dair olmadıkça, hayal bile kurmaktan aciz kalacağı şekilde öznenin içine işlemelidir.⁸⁹

Kolonyal despot da bu kuraldan sapmamıştır. Kolonize edilmiş olan, günlük hayatının her anında, biri diğerinden daha bayağı sayısız itaat ritüeline uymak zorunda bırakılmıştır. Örneğin kolonize edilmiş kişiden ürpermesi, çığlık atması, sarsılması, tozda titreyerek secde etmesi, şarkı söyleyip dans ederek bir yerden bir yere gitmesi, maruz kaldığı tahakkümü bir takdir-i ilahiymişçesine yaşaması istenebiliyordu. Mesela çeşitli anıtların açılışında, anı plakotleri törenlerinde, kolonize edenlere ve kolonize olanlara özgü yıl dönümleri ve diğer kutlamalalar

89 Achille Mbembe, "La "chose" et ses doubles dans la caricature camerounaise", *Cahiers d'études africaines*, cilt 36, sayı 141-142, 1996.

esnasında bu durum yaşanıyordu.⁹⁰ Negatif bilinç (sahibi olmaksızın bir hiç olacak olmanın, kimi zaman bir akraba yerine konan sahibine her şeyi borçlu olmanın o bilinci) hayatının bütün anlarını yönetebilmeli ve hayatını her türlü özgür irade belirtisinden arındırmalıydı.⁹¹ Bu bağlamda, kolonyal heykel ve anıtların öncelikle şehirleri veya genel olarak yaşamı güzelleştirmeyi amaçlayan estetik eserler olmadığını anlarız. Söz konusu olan, fetih savaşlarının, “barışı sağlama” amaçlı savaşların ya da hatta silahlı ayaklanmaları önleme biçiminin uygulanma şeklinde gerekçelerini bulabileceğimiz, mutlak despotun boydan boya sergilediği gösterilerdi.⁹² Kılık değiştirmenin gücündüler. Bir tür ırksal terörün heykele yansıyan uzantılarıydı. Aynı zamanda kolonyal projeyi başından sonuna kadar hareketlendirmiş yıkım ve hokkabazlık gücünün de görkemli birer ifadeleriydiler.⁹³

Ancak bir tür *ruhlar kültü* olmadan egemenlik mümkün değildir – bu vakada dün olduğu gibi bugün de emperyalizmin en bariz özellikleri olan köpek-ruhu, domuz-ruhu, ayak-takımı ruhu. Ruhlar kültü de, baştan sona ölümlerin ruhlarını çağırmayı gerektirir – nekromansi (ölü çağırma) ve jeomansi (toprak falı) ile. Bu açıdan bakıldığında, kolonyal heykel ve anıtlar, açıkça nekromansi ve jeomansinin bu ikili evrenine aittir. Açıkça söylemek gerekirse, kolonyal ırkçılığı ve aynı ismin –aynı şekilde ondan hemen sonra gelecek olanın, *postkoloninin* de– iktidarını harekete geçirmiş olan bu köpek-ruhun, domuz-ruhun, ayaktakımı-ruhun abartılı bir karikatürünü oluştururlar. Kolonyal heykel ve anıtlar asla tecavüz etmekten ve hor görmek-

90 Odile Goerg (der.), *Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs*, Karthala, Paris, 1999, s. 201-207.

91 Achille Mbembe, *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun*.

92 René Pélissier, *Les Guerres grises. Résistance et révoltes en Angola, 1845-1941*, Éditions Pélissier, Montamets, 1978; *La Colonie du Minotaure. Nationalismes et révoltes en Angola, 1926-1961*, Éditions Pélissier, Montamets, 1979; *Les Campagnes coloniales du Portugal, 1844-1941*, Pygmalion, Paris, 2004; David Anderson, *Histories of the Hanged. The Dirty War in Kenya and the End of the Empire*, Norton, New York, 2005.

93 Bu terörün kuramlaştırılması hakkında bkz. Alexis de Tocqueville, *De la colonie en Algérie*.

ten geri kalınmamış bir mekâna, Afrika mekânına profilini kazımış olan gölge ya da çizgedir.

Çünkü “yeniden dirilişsiz ölüm”ün bu yüzlerine bakıldığında, kolonyal despotun ne olduğunu kavramak işten bile değildir: kolonileştirdiklerinin ölümlerini cisimleştirmeye ve onların hayatlarının sahip olduğu en ufak bir değeri inkâr etmeye meyleden tam anlamıyla bir cenaze iktidarı.⁹⁴ Bu heykellerin büyük kısmı, aslında fetih, işgal ve “barış sağlama” amaçlı savaşlarda ölenleri temsil eder. Boş putperest inançların ilahiyat katına yükselttiği meşum ölümlerdir. Kamusal alanda bu meşum ölümlerin varlığı kişileştirdikleri cinayet ve acımasızlık ilkesinin eskinin kolonize edilmişlerinin belleğine musallat olmaya, imgelemlerine ve yaşam alanlarına nüfuz etmeye devam etmesini amaçlar ve böylece onlarda tuhaf bir bilinç tutulmasına sebebiyet vererek, sağlıklı düşünebilmelerini engeller. Kolonyal heykel ve anıtların rolü de yaşadıkları sürece Zencilerin varlığına eziyet eden bu ölümleri şimdiki zaman sahnesine yeniden çıkarmaktır. Bu heykeller, nazarlarında zencilerin hiçbir değerinin olmadığı, bu yüzden de bir hiç uğruna onların kanlarını göz kırpmadan dökebilen ölümleri anma ritüelleri işlevi görür.

94 Nasser Hussain, *The Jurisprudence of Emergency. Colonialism and the Rule of Law*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2003; Sidi Mohammed Barkat, *Le Corps d'exception. Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Amsterdam, Paris, 2005.

Köleye Ölüm Ayini

Önceki bölümlerde, bütün çağdaş dönem boyunca “Afrika” ve “Zenci” kavramlarının, ana niteliği aşağılanma olan ve ayırıcı, utanç verici, insanın artıklarından müteşekkil bir insanlığa ait olmanın esasını oluşturduğu ırk öznesini yaratma sürecinde nasıl harekete geçirildiğini ortaya koyduk. Yine de, mitsel kavramlar olan Afrika ve Zenci, yalnızca savunulamaz bir sınırı, duyguları ve neşeli bir histeriyi zorlayan bir sınırı besliyor olarak addedilmemişlerdir.

İrk mantığının zirvesi de dahil olmak üzere, özünde bu iki kavram, her zaman muğlaklıklarıyla –iticiliğin, tüyler ürpertici çekiciliğin ve sapık zevkin muğlaklığı– kendilerini belli etmişlerdir. Çoğu kişi Afrika ve zenci olan şeylerde iki kör edici kuvvet görmüştür. Bazen heykeltıraşın yeni kıldığı kil olur, bazen masalsı bir hayvan olur, ama hep kutsi bir hareketsizlik içinde, başkalaşmış, heterojen ve tehdit edici, kademe kademe patlamaya hazır bir figürdür. Bu kitabın bir taraftan bodrumunu, zemin katını oluşturan bu bölümde, işte bu yarı aydınlık yarı karanlık, kölenin temel taşı oluşturduğu bu kaynama halindeki durumu göstermeye çalışacağız. Yani, zenci kölenin toplumdaki yerinin kapitalizmin ilk döneminde ne olduğunu iyi anlayabilmek için o hayalet figürüne geri dönmekte ya-

rar vardır. Tahrip edilmek suretiyle bir dönüşüm süreci geçiren ve böylece kendine verilen her şekli alabilen özne Zenci, gerçekten de modernitenin hayaletidir. Ancak kendini köle biçiminden kurtararak, kendisi için yeni girişimlerde bulunarak ve bir hayaletin koşullarını kabullenerek tahrip edilmek suretiyle uğradığı bu dönüşüme geleceğe yönelik bir anlam kazandıracaktır. Zenci ticaretine gelince, o da, kapitalizmin karanlık tarafının sembolik bir göstergesi olarak ve Zenci ticaretine anlam veren tahribatın olumsuz emeği olarak olaysal bir düzlemde incelenmek durumundadır. Bu karanlık yüzü ve bu karanlık ekonominin bağrındaki hayaletin statüsünü açıklamak, figürlerle ifadesini bulan yazımlara başvurmayı gerektiriyordu – aslında baş döndürücü olanla çözülen ve dağılan arasında gidip gelen ve köşeleriyle hatları kaçış noktasında birleşen, birbirine geçmiş karmaşık bir ağ örgüsü. Bu yazı stili hakkında, üstünde durduğu gerçek üzerine ve açıklığa kavuşması için gerekli olan kategori ve kavramlar için üç kurgusal esere başvurmak gerekti: Sony Labou Tansi'nin *La Vie et demie*'si, Amos Tutuola'nın *The Palm Wine Drinkard*'ı ve yine Tutuola'nın *My Life in the Bush of Ghosts* eseri.

Çokluk ve fazlalık

Bu karanlık ekonominin merkezî bir boyutu çokluk ve fazlalık ile ilişkilidir. Gerçekten de bu ekonominin bağrında gerçek diye adlandırılan şey tanımı gereği dağılmaya eğilimli ve kısa süreli, gelip geçer ve hareketli, esas olarak muğlak bir şeydir. Gerçek, çeşitli katmanlardan, birçok zarftan ve örtüden oluşmuştur. Ancak ve ancak bir kenarından, geçici olarak, bir düzlem çokluğundan hareketle tutulabilir ve bunu başarmak kolay değildir. Ezkaza tutulabilirse, tekrarlamak veya ne bir bütün olarak ne de güvenerek ifade edebilmek asla mümkün olmaz. Esasen gerçekte, ancak olağanüstü yeteneklere sahip olanların ulaşabileceği, hep bir fazlalık bulunur.

Öte yandan, gerçek nadiren kendini kesin ölçülebilir ve doğru hesaplanabilir kılar. Hesap, esasında bir olasılık oyunudur.

Geniş olarak ele alınırsa, aslında hesaplanan şey rastlantıdır. Toplanır, çıkarılır, çarpılır, bölünür. Ancak özellikle hatırlanır, çağrılır, kısa ömürlü, zigzaglar çizen, yorumlara açık, bazen eğrisel, bazen sivri bir hat boyunca hepsi tutulur; kâhinlik yapılır. Gerçekle karşılaşmak ancak ve ancak parçalı, kıyılmış, gelip geçici, uyumsuzlıklardan oluşturulmuş, her zaman geçici ve her seferinde tekrar başlanması gereken bir durum olmaktan başka bir şey olamaz. Öte yandan, aynı zamanda gösteri, tiyatro ve dramaturji olmayan bir gerçek ve o halde yaşam da yoktur. Olay dediğimiz şey, hep mükemmel bir kararsızlık sergiler. Görüntü ya da hatta gölge bir hayal değil, bir olgudur. İçeriği her zaman biçiminin ötesine taşar. Bununla birlikte eğer böyle bir belirleme bir anlam ifade ediyorsa, sanal ile gerçek arasında bir alış veriş biçimi mevcuttur. Zira esasında biri diğerini üretmeye yarar. Biri diğerine eklemlenir, belki de diğerine dönüşür, o diğeri de ona dönüşür. Gerçeğin esas çekirdeği, bir başka yerin, bir başka oluşun içinde bir çeşit rezerv, bir tür fazlalıktır. Her zaman bir aşırı yük, anlık olanaklar ve ilgi kayıpları vardır. İşte bu etkenler gizemli durumları mümkün kılar, bu gizemlerin dans ve müzikle, kendinden geçerek ve transa girerek ulaşılmamasına olanak sağlar. Gerçek, bu rezerv ve fazlalık içindedir; bu aşırı doygunluk halinde ve bu bir kenara itme hali içinde yer alır. Bütün bunlar, sadece görerek ulaşılamayacağı, insanın ancak falcılık yaparak ulaşabileceği şeylerdir.

Falcılık denen şey, gerçeğin çıkardığı parıltıları deşifre etmek ve onları şeylerin yüzeyinde veya derininde yer alıp almamalarına göre ve ne miktarda ya da ne kalitede bulunduklarını ortaya koymalarına göre yorumlamak demektir. Bütün bunlar ancak temel gizeme, sonuçta yaşam olan gizeme göre açıklanabilirler. Yaşam bir gizemdir, çünkü nihayetinde düğümlerden oluşmuştur. Gizli olanlar kadar aşikâr olan şeylerin, hem hepsinin bir tekrarı hem görünür hale gelmeleri hem de yükselmelerine bağlı bir tavrın içinde sadece ölümün ağırlığını koyduğu ve tamamladığı rastlantılar bütününün kurgulanmasının bir sonucudur. Yaşamın kurucu konumunun sebebi buradan gelir. Tekrarlayan bir eylem olarak ölüm, yalnızca yaşamın sonunda

yer almaz. Özünde, yaşamın sırrı, “yaşamın içindeki ölüm”dür, “ölümdeki yaşam”dır, iktidar, bilgi ve güç anlamına gelen bu birbirini içine geçme halidir. Bu iki konum (yaşamın kuvveti ve ölüm hakkında bilgiyi sağlayan güç) birbirlerinden ayrı değildir. Biri diğerini çalıştırır, o da diğeri tarafından çalıştırılır. Falcılık işlevi de bu karşılıklı çalışmayı gün ışığına ve zihnin aydınlığına çıkarmaktır. Yaşamın enerjisinin kaybolmasına ve canlının kuruyup gitmesine merhem olmak için temel koşuldur bu. O halde yaşam bölünmekten, bir iken iki olmaktan ve kopmaktan fıskırır. Ölüm de, kendi kaçınılmaz duruluğunda, dünyanın bir başlangıcına benzer: fıskırma, dogma ve belirme.

Çokluğu ve değişken, neredeyse sınırsız bir şekilde her kılığa girme kudreti belirleyici niteliği olan bir gerçeğe karşı güç ne olabilir ki? Nasıl elde edilir ve nasıl muhafaza edilir? Zorla ve hileyle nasıl bir ilişkisi vardır? Güç, siluetler yarı-dünyasında, ya da hatta suretler dünyasıyla değişken ilişkiler örme yetisi sayesinde elde edilir ve korunur. Gölgelerle dans etmeyi bilen kadınlar veya erkekler güçlüdür. Kendi yaşamsal kuvvetiyle hep başka bir yerde bulunan, görünen yüzeyin ötesindeki başka kuvvet zincirleriyle ilişki ağı örmeyi becerebilen, güçlüdür. İktidarı, doğası gereği bir fazlalığa benzediği için, eşsiz ve kararlı olan bir kalıbın sınırları içine hapsetmek mümkün değildir. Prensip olarak her iktidar, ancak kendi başkalaşma kapasitesiyle iktidar olabilir. Bugün aslan, yarın bufalo veya yaban domuzu ve öbür gün de fil, panter, leopar ya da kaplumbağa. Bununla birlikte, iktidarın gerçek sahipleri ve gerçeği elinde bulunduranlar, tam olarak bir başkası olmak, çoğalmak, sürekli hareket halinde olmak amacıyla kucaklamak ve boydan boya aşmak zorunda olunan bu gölge hareketini oynatmayı bilenlerdir. İktidara sahip olmak demek, o halde biçimleri alıp vermek demektir. Ama aynı zamanda da belirli kalıplardan sıyrılmayı, aynı kalırken tamamen değişmeyi, bilinmedik yaşam biçimlerine bürünmeyi ve her seferinde yıkım, kayıp ve ölümle yeni ilişkiler kurmayı bilmek demektir.

İktidar, aynı zamanda, beden ve özdür. Her şeyden önce, bir fetiş-bedendir ve bu sebeple de bir ilaç-bedendir. Fetiş-be-

den olarak kendine saygı gösterildiği kadar, beslenmeyi de talep eder. İktidarın bedeni ancak bir başkasının bedenine, tercihan eskiden güce sahip olmuş ve suretine bu gücü aktarmayı bekleyen ölmüş birinin bedenine büründüğü zaman fetiş olur. Bu bakımdan, karanlık tarafıyla en azından bir ceset-bedendir. Aynı şekilde bir süs-bedendir – süslemeli-beden, dekor-beden. Kutsal emanetler, renkler, kocakarı ilaçları ve diğer “ilaçlar” ona filizlendirici gücünü kazandırdılar (deri parçaları, bir kafatası kemiği veya kol kemiği kırıntısı, tırnaklar ve saç tutamları, eski hükümdarların veya yaman düşmanların cesetlerinden değerli parçalar). İktidar ölüden oluşan kaynakları filizlendirici güce dönüştürebilme yetisiyle bir eczadır – ölümün kaynaklarını şifa yetisine dönüştürme ve çevirme. Ve yaşama kuvveti ve ölüm ilkesi, bu ikili niteliği sayesinde ki, hem saygınlık kazanır hem de korku salar. Fakat yaşamsal ve ölüm ilkelere arasındaki ilişki temelde kararsız bir ilişkidir. Bereket ve bolluk dağıtıcısı iktidar, üretken gücüne tam anlamıyla hâkim olmak zorundadır.

Olabildiğince geniş bir kadınlar ve müşterileri ağının ortasında yer almasının sebeplerinden biri de işte budur. Fakat, her şeyden önce öldürebilmelidir. Özünde onu daha çok tecavüze eşdeğer olan kapasitesiyle tanırız. İster simgesel olsun ister gerçek, söz konusu olan’ensest ve ırza geçmedir, insan bedeninin harcanma ritüelidir veya bu eti sınırsız boyutta harcanma kapasitesidir. Bazı durumlarda, bir insanı kendi elleriyle öldürmek bütün bir yenilenme ritüelinin ön koşuludur. Öte yandan, kendini koruma altına alabilmek için, söz konusu olan ister aile hukuku olsun ister cinayetle ve masiyetle ilişkili ne olursa olsun, iktidar temel yasayı çiğnemeye muktedir olmak zorundadır. Kendi yaşamı dahil olmak üzere, insanların yaşamı üzerinde tasarrufta bulunma imkânına sahip olmak demektir bu. Dolayısıyla, lanetli tarafı, fırlama tarafı, domuz tarafı olmayan bir iktidar yoktur. Bu da suret yaratabilme sayesinde ve her seferinde bir insan hayatıyla, bir düşmanın ya da eğer gerekiyorsa –çoğu zaman olduğu gibi– bir kardeşin ya da bir akrabasının yaşamıyla bedeli ödenerek suretin yaratılmasıyla müm-

kün olmuştur.

Bu koşullarda etkin eylem, montajlar ve terkipler yapmayı, maskeyle ilerlemeyi, sınırları aşmaya çalışmadan önce geçici bir yere konumlanmayı, baştan başlamaya, doğaçlamaya hep hazır olmayı, ona söylenmemiş olanı yapmayı ve hiç yapılmayacak olanı söylemeyi; birçok şeyi bir arada söylemeyi ve zıtları birleştirmeyi; ve özellikle metamorfozlar gerçekleştirmeyi kapsar. Metamorfoz, insanın ancak bir başka kendi olana –kendinden çıkma, suret oluşturma ve yabancılaşıma, öncelikle kendine yabancılaşıma kapasitesi–, başka herhangi bir güce dayanmasıyla mümkün hale gelir. İktidar, farklı dünyalarda ve değişik biçimlerde aynı anda bulunmak demektir. Bu bakımdan, yaşamın kendisi gibidir. Muktedir, ölümden kurtulabilen ve ölümden geri dönebilendir. Çünkü ancak ölümden kurtularak ve ölümden geri dönerek mutlak olanın diğer yüzü şeklinde kendini oluşturma yetileri elde edilebilir. O halde iktidarda da, canlıda olduğu gibi hayaletten bir şeyler, hortlaksı bir taraf bulunur.

İnsan figürü tanımı gereği her kalıba girer. İnsan öznesi bir başkasına, kendisinden farklı olan bir başkasına, yeni bir kişiye dönüşebilme yeteneğine mükemmelen sahip olandır. Kayba, tahrip olmaya, hatta yok olmaya zorlanmış olup, bu olaydan yeni bir kimlik yaratandır. Ona simgesel yapısını kazandıran şey, birçok bakımdan belirsiz bir siluet olan hayvan figürüdür. İnsan figürü kendisinde yalnızca hayvanın yapısını taşımaz, ruhunu da taşır.¹ Karanlık iktidar, gerektiği zaman bir hayvan varlığını üstlenmeyi, bir hayvanı, tercihan bir etoburu barındırmayı bilendir. İçine girilen şekil ya da figür hep bir çelişkinin simgesidir. Beden, yani sapkınlığın bu imtiyazlı mercii için de aynısı geçerlidir. Temel olarak sadece düzensizliğe ve uyumsuzluğa adanmış beden vardır. Beden de kendine gönüllü olarak bir maske geçirilmiş bir güçtür. Zira kullanılabilir olabilmesi için karanlık kudretin yüzü ilk iş olarak örtülmeli, hat-

1 Gilles Deleuze, *Francis Bacon, logique de la sensation*, Seuil, Paris, 2002 [1981], Bölüm 4 [*Francis Bacon: duyumsamanın mantığı*, çev. Can Batukan, Ece Erbay, Norgunk Yayıncılık, 2009].

ta tanınmaz hale getirilmeli, dehşet verici konumuna iade edilmelidir. Onda insandan bir şey farkedilememelidir. Ölümle karşılaşmış, ama özelliği yaşamın halen hareketli organlarını içermek olan nesne. Maskenin yüzü etten yüzün suretidir ve canlı ve simgesel bir yüzeye dönüşür. Çünkü görüntülerin şebekesinin ve heterojen yansımaların, sıvı, kemikli ve gölgeli bir yüksek yoğunluğun, orantısızlığın ve her zaman gerçeği taşıma noktasında bulunan dağılmanın somut biçiminin en son tanımı budur.

Enkaz insan

Diğer yandan vücut, beden ve et birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Vücut potansiyel olarak etten bir madde olduğu için, yenen bir etten olduğu içindir ki vücuttur: “Asker, hâki renkte etten bir direk gibi kala kaldı,” diye anlatıyor Sony Labou Tansi.² Ve yemeğin ve kurbanın teke indirgendiği bu sahneyi tasvirle devam ediyor: ayağa kalkıp gürültüyle geçirmeden önce “İlahi Rehber bıçağını çekti [paçavra-babanın boğazından] ve etinin başına döndü [...] ve aynı kanlı bıçakla dilimleyip ağzına attı.”³ İşkence edilmiş bedenle gövdesi, kanı ve yemeğin eti arasındaki bu sürekli geçiş bizi basit bir kutlamadan hatırı sayılır derecede uzaklaştırıyor. Burada sözü edilen, kan akıtmak, kesikler açmak, yaralara sebep olmaktır.⁴ Sonuçta, iktidarın huzuru için “zaman zaman öldürmek”⁵ zorunluluğun ta kendisi değil miydi? Bu durumda, düşman İlahi Rehber’in huzuruna cıvılcıplak getirildi: “Ya söyle, ya da seni çiğ çiğ yerim.”⁶ Çiğ çiğ yemek bedeninin sistematik olarak parçalanmasını gerektirir: “Paçavra-babanın gövdesinin üst kısmını rastgele bıçak darbeleriyle parçalamaya koyuldu, göğüs boşluğunu dağıttı, sonra omuzları, boynu, başı; biraz sonra acı boşlukta çılgınca uçuşan

2 Sony Labou Tansi, *La Vie et demie*, s. 11.

3 A.g.e., s. 12.

4 A.g.e., s. 12-13.

5 A.g.e., s. 283.

6 A.g.e., s. 37.

bir saç tutamından başka bir şey kalmamıştı, kesilmiş parçalar yerde akkarınca yuvasını andırıyordu. İlahi Rehber saç tutamını görünmez boşluğundan söküp almadan önce, yerdeki parçaları tekme darbeleriyle oraya buraya saçtı; önce bir eliyle, sonra iki eliyle, birden bütün gücüyle asıldı, saç tutamı yerinden söküldü ve o güçle İlahi Rehber sırt üstü devrildi, kafasını yer kollarına çarptı...”⁷

Beden yeni bir biçim alıyor, ama bu biçime bürünürken daha önce tahrip edilirken aldığı biçimler üzerinden bu biçime geçiyor: “Ayak parmaklarının çoğu işkence odasında kalmıştı, dudaklarının yerinde meydan okuyan et parçaları ve kulaklarının yerindeyse ölü kanından iki koca parantez vardı, gözleri iki kara çizgi halinde iki koca karanlık deliğe kaçmış, balon gibi şişmiş yüzün içinde kaybolmuşlardı. İnsan biçiminin bile kaçıp gittiği bu enkazın dibinde bir hayatın nasıl olup da kalmaya direndiğini insan kendine sormadan edemiyordu. Ama başkalarının hayatı dayanıklıdır. Başkalarının hayatı inatçıdır.”⁸ Şef, yağ, sirke ve yerel bir alkolden üç doz katarak lezzetlendirilmiş kanlı eti yemekteydi. Soruları kükreyerek soruyordu. Yararlandığı aletler masa takımıydı: “Çatal kemiğe dayanmıştı, doktor acının alevlendiğini sonra söndüğünü hissetti, sonra yine alevlendiğini, sonra yine söndüğünü. Çatal kaburgalara aynı acı dalgasını yaratarak daldı.”⁹

Fakat enkaz, eskiden var olan ama artık çürümüş, paralanmış, tanınmaz halde, her tarafı hasarlı, orijinal halini, bütünlüğünü kaybetmiş olan değilse, nedir? İnsan enkazı, orada burada insana benzer görüntüleri olup öylesine tahrif olmuş bir şeydir ki, aynı anda hem insanın dışında hem insanın içinde bir şeydir. İnsanaltıdır. Enkaz, organlardan arta kalanlarla ayırt edilir – boğaz, kan, solunum sistemi, sinirlerden kasıklara kadar karın, bağırsaklar, gözler, göz kapakları. İnsan enkazı buna rağmen iradesiz değildir. Onda yalnız arta kalan organlar yoktur. Söz de kalmıştır, yağmalanmış ama ölümün kapısına dek

7 A.g.e., s. 16.

8 A.g.e., s. 36-37.

9 A.g.e., s. 37.

bir et yığınınına çevrilmeyi, istemediği bir ölümle ölmeyi reddeden bir insanlığın son nefesi de kalmıştır: “Bu ölümü tatmak istemiyorum.”¹⁰

Enkaz sözünü söyleyemez hale gelince, kesime başlanır: “Enkaz-baba birazdan göbek deliği hizasından ikiye ayrıldı.” Kesildikten sonra, beden içindeki derin esrarlar göz önüne serilir. Bağırsaklar ortaya çıkar. Sonra sözlerin organı ağız tam anlamıyla “yağmalanır”.¹¹ Artık o bilinen beden veya kendine özgü bütünlükteki yapı ortada kalmamıştır. Artık, bir “bedenin altı”, bir de “bedenin üstü” vardır. Ama ikiye ayrılmış da olsa, işkenceye maruz kalan bir itirazı ağzında dolandırmaya devam eder. Aynı cümleyi sarf etmekten bıkmaz: “Bu ölümü tatmak istemiyorum.”

Bedenin ete dönüşmesi büyük bir enerji sarfiyatı gerektirir. Otokrat, terini silmek ve dinlenmek zorundadır. Ölümü sunmak, bazı keyiflerle, bir puro tütürmekle kesilse bile, yorucu bir iştir. Katili çileden çıkaran kurbanının ona sunulan “ölümü kabul etmemesi” ve ne pahasına olursa olsun kendi seçeceği ölümü istemesidir. İşkence edilen, muktedire onun tercihi olan ölümü vermesine karşı gelir: “alt dudagını dişliyordu [...], şiddetli bir öfke yüzündeki rastgele sıkılı gözlerini döndürerek göğsünü şişiriyordu. Bir an sonra daha sakın göründü, boşlukta asılı gövdenin etrafında uzun zaman döndü durdu, yere zift gibi akan bu kara kanlı çamuru küçük bir acıma duygusuyla seyretti.”¹² İktidar ölümü sunabilir. Ama işkence görenin bunu kabul etmesi gerekir. Çünkü, gerçekten ölebilmek için, sunulan ölümü kabul etmek yetmez, ölüm biçimini de kabullenmek gerekir. Ölümü sunan, ölüme maruz kalanın tersine isteklerinin sınırını zorlamaktadır artık. Birçok ölüm aletini denemek durumundadır: ateşli silahlar, kılıçlar, zehir (şampanyalı ölüm), ölümü ve zevki eşlemek, etler dünyasından likörler dünyasına geçiş-bir sarhoşluk anı gibi ölüm.

Karanlıklar dünyası bütün bir savaşa tutuşmuş zıt güçlerin

10 A.g.e., s. 13.

11 A.g.e., s. 14.

12 A.g.e., s. 14-15.

hâkimiyeti altındadır. Her zaman her güce diğerinin yaptığı-
nı yıkmaya muktedir bir başka güç karşı gelir. İktidarı, teba-
asına nüfuz etme kabiliyetiyle, onları “kurgulama”, bedenle-
ri ve özellikle “suret”leri de dahil olmak üzere mülkiyetlerin-
de ne varsa sahiplenme kapasitesiyle tanınır. Bu sahip oluş ikt-
tidardan bir kuvvet yaratır. Esas olarak bu kuvvete maruz kala-
nın benliğindeki kuvveti yerinden söken, o ‘ben’in yerine geç-
mek ve sanki o ‘ben’in, bedeninin ve suretinin sahibiymiş gibi
davranan kuvvet olur bu kuvvet. Bu açıdan bakınca kuvvet göl-
gedir. Her şeyden önce ehlileştirilmiş ve köleleştirilmiş olan bir
ölümün gölgesidir. Güç ölümün ruhudur, bir ölünün gölgesi-
dir. Ölünün ruhu olarak, tabi kıldıklarının kafalarını çalmaya
çalışır. Tercihan bunu başlarına gelenin ne olduğunu bilemeye-
cekleri, bütün gördükleri, işittikleri, söyledikleri ve yaptıkları
hiçbir şeyi bilemeyecekleri biçimde yapmaya çalışır.

Gece gücünün iradesiyle ölülerin iradesi arasında öncel ola-
rak hiçbir fark yoktur. Gece gücü varlığını ve devamlılığını
kendine yol açmaya yarayan ve karşılığında da kendi iradesine
yol veren, ölülerle kurduğu bir dizi işleme borçludur. Bu ira-
de, her şeyden önce, düşmanının kim olduğunu bilmek iste-
gidir. “Düşmanını tanıyacaksın ve üzerlerine dehşet verici kö-
tü kuvvetleri harekete geçirerek kardeşini, akrabanı ve rakibi-
ni alt edeceksin”; sloganı budur. Gece gücü bunu yapabilmek
için, herhangi bir küçük yiyecek parçasıyla yetinmeyen, et ve
kemik isteyen, gerçek sokak köpekleri gibi olan ölülerin ruhu-
na devamlı yiyecek vermek zorundadır. Bu bakımdan gece gü-
cü, içinde ölü ruhu yerleşmiş bir kuvvettir. Bu kuvvet aynı za-
manda da o ruha sahip olan ve onunla anlaşmaya varmış olan
merhumun ruhunun sahibi olmaya çalışır.

Bu ölülerle yapılan anlaşma meselesi, ölümü sahiplenme ve-
ya hatta öteki dünyanın ruhunu sahiplenme konusu, büyük öl-
çüde kölecilik, ırk ve kapitalizm tarihinin merkezi meselesidir.
Zenci ticareti dünyası, av, yakalama, hasat, alım ve satım dün-
yası ile aynı şeydir. Kaba sömürü dünyasıdır. Irkçı kapitalizm
geniş bir kabristanın dengidir. İnsan ölüler ve kemiklerinin ti-
caretine dayanır. Ölümü hatırlamak ve çağırmak, ruhları çalı-

nırken öldürülenlerin cesetlerinin artıkları veya parçalarına sahip olmak anlamına geldiğini bilmeyi gerektirir. Öldürmüş olduklarının ruhlarını ve gölgelerini ele geçirmek ve tabi kılmak süreci, gece gücünün esas işini oluşturur. Zira gece gücü, nesne ile nesnenin içinde bulunan ölü ruhunun uygun biçimde sahiplenilmesi hedefinin varlığıyla ancak var olur. Bu nesne, kafatasının küçük parçaları olabileceği gibi, küçük parmağının kemiği, iskeletin herhangi bir başka kemiği de olabilir. Ne var ki, genel olarak, ölünün kemikleri tahta parçaları, ağaç kabukları, bitkiler, taşlar, hayvan artıklarıyla iyice harmanlanmış olmalıdır. Ölünün ruhu bu nesnelere bürünmeli, kısacası bu nesnelerde yaşamalıdır ki anlaşma tamamlansın ve görünmez güçler harekete geçirilebilsin.

Köle ve hortlak hakkında

Şimdi, Amos Tutuola'ya, *The Palm-Wine Drinkard and My Life in the Bush of Ghosts*'a,¹³ hayalet figürü ve gölgeler, gerçek ve özne tematikleri üzerine iki başucu metnine dönelim. Gölge veya yansıma için, doğasıyla özneyi ya da insani varlığı kendi öz görüntüsüne veya suretine bağlayan şeydir denebilir. Gölgesiyle kimlik kazanan ve yansımaları üstlenmiş kişi artık hep değişir. İndirgenemez bir kısa süreli hat boyunca yansır. Ben, sanki bir silüetmiş gibi, yansımalar dünyasıyla tamamen muğlak bir ilişki içinde, görüntüsüyle birleşir. Sembolik etkenliğin yarı karanlığında, gölgede kalan taraf görünür dünyanın eşiği olan alandır. Gölgede kalan taraf diye adlandırdığımız şeyin çeşitli özelliklerini oluşturanlardan önemli olan ikisi üzerinde durulmayı hak ediyor. İlki, gece görme yeteneği olanların sahip olduğu türden, ölünün ruhunu, hatta gölgesini çağırma, canlandırma, görünür kılma kudretidir. İkincisi ise, kendinden

13 Amos Tutuola, *The Palm-Wine Drinkard and My Life in the Bush of Ghosts*, Grove Press, New York, 1994. Bu iki metin arka arkaya 1994 baskısında yayımlandı. Bu bölümde sayfalandırmayı bu baskıya göre yapacağız. Bütün tercümele bana ait. Serbestçe yapıldılar. *The Palm-Wine Drinkard* Fransızca'ya 1953'te Raymond Queneau tarafından çevrildi (Amos Tutuola, *L'ivrogne dans la brousse*, Gallimard, Paris, 1953).

kurtulmaya ve kendinin, ölümünü ve cenaze törenini de kapsayacak şekilde bütün olaylar da dahil olmak üzere yaşamının izleyicisi olan *vakıf olmuş (inisye) özneyi* içeren kudrettir. Vakıf olmuş özne, kendi suretinin yaratılma gösterisini izler. Böylece kendinden ayrılma ve kendini öznelleştirerek nesnelleştirme yetisini elde eder. Maddenin ötesinde ve güne çekilmiş perdenin arkasında gördüğünün kendisi olması nedeniyle –ama yansımasından oluşan sureti olan kendisi– keskin bir bilinci vardır. Yansımanın bağımsız kudretine gelince, o da iki şeye bağlıdır. Öncelikle yansımanın hassas gerçeği oluşturan zorlamalardan kaçma imkânına bağlıdır. Yansıma ikili bir kaçış olduğu için hiçbir zaman hareketsiz değildir, ona dokunulamaz. Sadece *kendine dokunulabilir*. Görmek ile dokunmanın birbirini bu terk edişi, dokunmak ile dokunulamazın bu flörtü, yansıtan ile yansıyan arasındaki bu düalite, elle tutulamayan ama görünür varlık olan yansımanın bağımsız kudretinin temel harcıdır; ben ile gölgesi arasındaki boşluğun ifadesi olan olumsuzluktur. Geriye parıltı kalıyor. Aslında ışığı gölgeye karşı belli bir şekilde tutmadan ve tersini yapmadan yansıma olmaz. Bu oyun oynanmadan, ne ortaya çıkma ne de görünme mümkün olabilir. Geniş bir açıdan bakarsak, yaşamın içine sıkıştığı dikdörtgeni açmayı sağlayan parlamadır. Bu dikdörtgen bir kere açılınca, vakıf olan kişi nihayet görebilir. Öbür tarafı, dünyanın arkasını, yaşamın diğer yüzünü nihayet görebilir. Sonuç olarak, gölgenin güneş yüzünü, son kertede gerçek gücü, karşılamaya gidebilir. Gölgenin diğer özelliği dehşet verici kudretidir. Bu kudret doğrudan hiçbir zeminden destek almıyor gibi görünen o varlığı meydana getiren endişe verici gerçeklikten doğar. Zira hangi zemin, hangi coğrafya onu taşıyabilir? Sabine Melchior-Bonnet, Batı geleneğindeki aynayı ele aldığı anda, buna şu cevabı veriyor: “Özne aynı zamanda hem orada hem başka yerde, tekinsiz bir her yerde ve bir derinlikte aynı anda olabilme yetisi içinde, belirsiz bir mesafede bulunuyor: onu bir aynanın içinde görüyoruz ya da daha doğrusu görüntü bir maddi ekranın arkasında belirir gibi, öyle ki kendine bakan yüzeyi mi yoksa arkasını mı görüyordur acaba.” Ve ekliyor: “yansıma, aynanın öte

tarafından tinsel bir düşünsel dünyanın çıktığı hissini veriyor ve bakışları görüntüleri boydan boya geçmeye davet ediyor.”¹⁴ Yani dar anlamında söylersek, görüntüleri boydan boya geçmek, yalnızca gözle dokunma arasındaki bölünmeyi aşmak demek değildir. Aynı zamanda psikenin bedensellikten özerkleşmesi riski de demektir. Muhayyel bir suretin özgürlüğüne kavuşmasının kaygı verici olanağı ile birlikte yürüyen bedenine ele geçirilmesi riskidir bu. Muhayyel suret bu şekilde kendine ait bir hayata, gölgenin karanlık işine adanmış bir hayata sahip olacaktır: büyü, rüya ve kehanet, arzu, istek ve kendi kendiy-le kurulan ilişkiye özgü delirme riski. Nihayet, fantezi ve hayal kurma kudreti vardır. Her gölge oyunu, göstermiş olduğumuz gibi, özne ile öznenin sunuluşu arasında bir boşluk, gölge tarafından yansıtılan, özneye sanal sureti arasında kırılma ve uyumsuzluk alanı oluşturulmasına dayanır. Özne ve yansıması üst üste konabilir ama kopya hiçbir zaman pürüzsüz olamaz. Benzemezlik ve iki yüze sahip olmak, o halde, gece gücünün ve yaşam ve canlıyla ilişki biçiminin temel niteliklerini oluşturan bütünleştirici özellikler olacaktır.

Tutuola’nın yazısı üzerine aynayı kiralım. Ne görürüz? Hareket halinde bir dünya sahnesi, hep tekrardan doğan, kat kat, manzaralar, figürler, tarihler, renkler, bir görüntü bolluğu, sesler ve gürültüler. Hayali bir dünya denebilir. Ama özellikle, ne iseler o olmayan, bazen hiç öyle olmadıkları halde olduklarını iddia ettikleri gibi algılanan yaratıkların ve şeylerin üzerinde yaşadığı dünya. Bir coğrafi mekândan daha çok, masalsı bir alana ve görsel bir alana beraberce ait olan hayalet mekânı, imgeler ve görüntüler alanı, garip yaratıklar, baş döndürücü düşler, hayret uyandırıcı maskeler – kendi aralarında kesişen, birbirini inkâr eden, yok olan, tekrar ortaya fırlayan, kendi hareketlerinden sapan işaretlerle devamlı bir ticaret. Belki de bu nedenle sentez yaparak ve geometri kullanarak anlaşılamıyor. Amos Tutuola, “birçok görüntü, bizimkiler de; hepsi salonun ortasına yerleştirilmişlerdi. Bu yerlerde bize görmemiz için verilenler, bize uymaktan çok bizim benzerlerimiz üzerinden yapı-

14 Sabine Melchior-Bonnet, *Histoire du miroir*, Imago, Paris, 1994, s. 113-114.

lan kendi görüntülerimizdi ve beyaz bir renk halindeydiler. Bu yerlerde kendi görüntülerimize rastlamak bizi şaşırtmıştı... [...] Fidele anneye bütün bu görüntülerle ne yaptığını sorduk. Dedi ki, hatırlamak için yapıldılar; zorluklarından ve acılarından kaçmalarına yardımcı olmuş olduğu herkesi tanımak için.”¹⁵

Aynı zamanda sınınan ve kararsızlık içinde, silinirken, bir fazlalıkta, kalıcı bir kesafette, sürekli bir teyakkuz halinde, genelleştirilmiş bir tiyatrolaştırma halinde yaratılan bir dünyadır. Hayaletlerin alanına nüfuz ediliyor, yani yaşamın kıyısındaki bir dünyaya sanki kenarından içine dalınıyor. Hayaletler alanı, tarih yapabilme noktasına bir türlü gelemeyen olayların gerçekleştiği bir sahnedir. Orada yaşam geçmişin gelecekte ve geleceğin belirsiz bir şimdiki zamanda bulunduğu bir sahneymiş gibi yaşanır. Çılgın ve delirmiş bir yaşamdan başka bir yaşam yoktur artık. Başsız bedenler, bedensiz başlar, uyandırılıp kesilmiş kafalarının yerine başka kafaların bulunduğu ölü askerlerin saltanatı. Bu birini öbürüyle ikame etme eylemi tehlikesiz değildir. Özellikle de, bir hata sonucu, bir hayaletin kafası bir başkasının kafasının yerine bulunduğu zaman: “[İşte böylece kendimi] sadece berbat bir koku yaymakla kalmayıp, gece gündüz her türlü gürültüyü çıkaran bu kafa [ile yan yana buldum]. İster konuşuyor ister susuyor olayım, bu kafa benim olmayan sözleri ağzına alıyordu. Benim her sırrımı ifşa ediyordu, benim başka bir şehre kaçış planlarımdan tutun da, doğduğum şehre giden yolu bulma arzuma kadar.”¹⁶ Bedenin değişmeden kalmış gövdesine bir başkasının organı, konuşan, fakat vücudu helezon halinde boşlukta döndüren, böylece karmaşa yaratıp her türden gizlilik ve mahremiyet kavramını yok eden bir protez eklemleniyordu. Kendi gövdesiyle bir başkasına ait başın birleşmesi, özneyi üzerinde en ufak bir denetim sağlayamadığı bir sözü telaffuz eden haline sokuyor.

Sınırdan içeri sızılınca, hareketli bir ufka, merkezi her yerde ve hiçbir yerde olan bir gerçekliğin tam ortasına ve her olayın başkalarını tetiklediği bir yere düşülüyordu. Olaylar illa bilinen

15 Amos Tutuola, *a.g.e.*, s. 248-249.

16 *A.g.e.*, s. 108-109.

kökenlere sahip olmazlar. Bazıları tamamen bir ekrana yansımış anılardır. Bazıları ise ansızın, herhangi görünen bir sebebi olmaksızın meydana gelir. Bazıları da bir başlangıca sahiptir ama illa bir sonları yoktur. Diğer bazılarına gelince, onlar kesiklidir, gecikmiştir, uzun zaman sonra başka yerlerde ve başka koşullarda, başka biçimlerde ama illa aynı şekilde veya aynı aktörlerle tezahür etmeksizin, ancak kavranamayan belirsiz profillerle figürlere eğilerek ve hep gözden geçirilmeye mecbur olacak kadar karmaşık düzenlemelerin ortasında tekrarlanacaklardır.

Gece gücü, avını her tarafından kuşatır, çıldırmaya ve dehşete varacak noktaya gelinceye kadar baskı altına alır. Uyguladığı şiddet öncelikle psiko-anatomik boyuttadır: her yönde kesilmiş yarı-bedenler, bıçak darbeleriyle bütünlüğü bozulmuş ve simetrisi kaybolmuş, sakat bırakılmış vücutlar, kaybolmuş parçalar, dağınık kısımlar, kesikler ve yaralar, tamamen bozulmuş bütünlük, kısacası genel bir parçalanma hali. Hayaletsi şiddetin, çirkinliğinden kaynaklanan bir ikinci boyutu daha vardır. Gerçekten de hayaletsi gücün bedeninde bir canlı yaratıklar çokluğu kaynaşır: arılar, sivrisinekler, yılanlar, çıyanlar, akrepler, sinekler. Salgıların, idrarın, kanların, kısacası hayaletsi gücün durmadan öğüttüğü avların artıklarından iğrenç bir koku yayılır.¹⁷ Hayaletsi güç yakalamakla da uğraşır. En basit biçimi fiziksel olarak yakalamaktır. Bir hükümlüye nasıl yapılırsa, özneyi sıkıca bağlamak ve hareketsiz kalana kadar ağzını kapatmaya dayanır. Özne çoktan paralize olmuş, kendi iktidarsızlığını seyretmektedir. Başka yakalama yolları, çıplaklık ve çiğliğin nesnelerini oluşturduğu, sildiği, tekrardan yarattığı ve özneyi neredeyse bir sanrı haline sevk eden bir ışığın üzerine tutulmasından geçer: “Altın parıltılı ışık huzmesini üzerime doğrulttuğu gibi kendime baktığımda, kendimin de altına dönüşüğümü düşünür olmuştum, ışık vücudumda öylesine parıldıyordu. Bu altın parıltılı ışık yüzünden ona doğru yürümeye karar verdim. Ama ona doğru ilerledikçe bakır hayaleti bakır ışığını yaktı ve o da ışığını benim üzerime çevirdi. [...] Vücudum

o kadar ısıltılı oldu ki ona elimi süremiyordum. Bakır ışığı altın ışığa tercih ettiğim için, bu ışığa doğru ilerlerken, beklenmedik şekilde vücudumu saran gümüşü bir ışık tarafından engellendim. Bu gümüşü ışık kar beyazı bir ışıktı ve vücudumun her tarafını kapladı. O gün, vücudumdaki bütün kemiklerin sayısını öğrendim. Ama tam kemiklerimi saymaya başlamıştım ki, bu üç hayalet hep beraber ışıklarını bana yönelttiler, öyle ki ne ileri ne geri gidebiliyordum. O anda bir tekerlek gibi dönmeye başladım, aynı anda da bütün bu ışıkları tek ve aynı ışıkmış gibi hissetmeye başladım.”¹⁸

Işık parıltısını ve bütün gücünü bu şartlarda bir ışık akışı ve gözenekli, yarı saydam bir maddeye dönmüş olan bedene yansıtır. Gövdenin bu akışkanlığı, kavrayıcı ve hareket ettirici bütün fonksiyonlarını devreden çıkarır ve iskeletinin daha belirgin görünmesini sağlar. Işık, bir yandan da yeni biçimler almış gölgeyi ortaya çıkarır. Beklenmedik bir şekilde renkleri ve parlaklığı birleştirerek, yeni bir gerçeklik boyutu oluşturur. Renkler ve parlaklık öznenin sadece biçimini değiştirmezler. Neredeyse cehennemi bir girdaba sokarlar. Bir turnikeye dönüşür. Onu dehşet çılgınları atacak kadar parçalayan zıt güçlerin oyuncağı olur. Başka yakalama biçimleri hipnotizma ve büyüdür. Davula eşlik eden şarkı örneği budur. Sanki birçok davula vuruluyormuş gibi yankılanan davullar vardır. Bu bazı sesler ve bazı danslar için de geçerlidir. Bazı dansçılar, ölülerin ruhları da dahil, peşlerine ustalıklarına şahit olan herkesi takarlar. İla veten, davul, şarkı ve dans gerçek canlı varlıkları oluşturur. Sürüklenme güçleri vardır, hatta karşı konulamaz sürükleyici güçler. Bu üç varlık birleştikleri zaman, ses, ritim ve hareket zinciri oluştururlar. Bir hayaletler yarı dünyası yaratırlar ve bu vesileyle ölülerin geri dönüşünü hızlandırırlar. Sesler, ritimler ve hareketler yayılma kuralı uyarınca sonsuza kadar çoğalabilirler. Özellikle sesler, tek başlarına yaptıklarıyla ve birbirlerinin üstüne binmeleriyle, birbirlerinin içine geçmeleriyle, kendilerini kanatlı maddeyle bağlayan uçuşa kabiliyetine sahiptirler. Ortaya çıkarma, hatta tekrardan ortaya çıkarma, ayağa kaldırma

18 A.g.c., s. 25-26.

gücüne de sahiptirler. Ayağa kaldırmak daha sonra ritimle yer değiştirir, bir sonra da sıra harekete gelir ve onun yerine geçer. Ritimler ve hareketler de bir hayli çoktur. Ölümün zindanından ve mezardan aniden çekilen hayatlar, kısacık bir an içinde ses, ritim ve dansla tedavi edilirler. Dans ile geçici olarak zincirlerinin hatırasını yitirirler. Alışlagelmiş jestlerini terk ederler, böylece henüz çizilmiş figürleri daha iyi silebilmek için âdetâ bedenlerinden kurtulurlar ve birbirine geçmiş birçok hattan geçerek, dünyanın yaratılışını uzatırlar: “‘Davul’ çalmaya başlayınca, yüzlerce yıl önce ölmüş olanların hepsi ayağa kalktılar ve ‘Davul’un kendi kendine çaldığına şahit oldular. Ve ‘Şarkı’ söylemeye başlayınca, bu yeni şehrin bütün evcil hayvanları, vahşi hayvanlar ve yılanlar ‘Şarkı’yı şahsen görebilmek için orada bittiler. Ve ‘Dans’ dans etmeye başlayınca, kırım bütün yaratıkları, ruhlar, dağ ve nehir yaratıkları kimin dans ettiğini görmek için şehre geldiler. Bu üçü aynı anda aynaya bakınca, oradaki bütün insanlar, mezarından kalkmış olan herkes, hayvanlar, yılanlar, ruhlar ve başka isimsiz yaratıklar hepsi beraber bu üçüyle dans ettiler. Ve işte o gün fark ettim ki, yılanlar insanlardan da diğer yaratıklardan da daha iyi dans ediyor.”¹⁹

Bedende hapsedilmiş bütün enerji, toprağın altında, nehirlerde, dağların tepesinde, hayvan ve bitki dünyasında aniden serbest kaldı ve bu varlıkların hiçbirinin tanınabilir ne bir eşdeğeri ne bir gösteren kaldı! Onlar da artık ne olursa olsun hiçbir şeyi gösteremez hale geldiler. Artık hepsi, ölümlerin cenaze töreni, dans dürtüsü, davulun tokmağı ve dirilişin ritüeli, bir muğlaklık içinde ve hayal edilebilen bütün şeylerin kendi başlarına kaldıklarında sergiledikleri oraya buraya dağılma içinde eridikleri bir sahnede, artık başlangıçlarındaki kendi bütünlüklerinde değiller. Bu, gömülü her şeyi uykusundan koparan yeraltı sekansıdır.

Bir de gürültü var. Hayalet şiddeti aynı zamanda bir gürültü yapma sanatıdır da. Gürültü, neredeyse her zaman özel kontrol ve gözetleme eylemlerini çağırıştırır. Bir gürültü neredeyse hep bir diğerini çağırır, diğeri de genellikle bir sürü hareketi başla-

19 A.g.e., s. 263-264.

tır. Çok gürültü, sağırılığa sebebiyet verebilir. Hayalet şiddetinin aynı zamanda kaprisli bir doğası vardır. Burada kapris, sadece keyfi bir çalışmayı kapsamaz. İki farklı ihtimali akla getirir. İlki öznenin bedbahtlığına gülmektir. İkincisi, her şeyi de-virmeyi kapsar; her şeyi kendisine benzetmek zorunda olmayan birçok başka şeyle bağdaştırır. O halde söz konusu olan, her şeyin kimliğini, kökenine doğrudan bağlı olmayan sonsuz sayıda kimliğin içinde eritmektir. Hayalet şiddeti, bu bakımdan her türlü temel eşsizliğin reddine dayanır. Sahip, konukları yanındayken, mahpusunu çeşitli türden yaratık haline sokmaya girişmesi böyle bir şeydir. Öncelikle, onu bir maymuna çevirir. Böylece meyve ağaçlarına tırmanır ve onlar için meyve toplar. Biraz sonra, aslana dönüşmüştür, sonra ata, daha sonra ineğe ve kafasında boynuzlarıyla bir zebuya. En sonunda ilk haline geri getirilir.²⁰

Yaşam üzerine ve iş üzerine

Böyle bir evrende köle nihai biçimde yapılmış bir varlık olarak görünmez, bir iş öznesi olarak belirir. İşin kendisi de sürekli bir eylemdir. Yaşamın kendisi ise bir akı gibi geçer. Yaşamın öznesi iş yapmakta olan bir öznedir. *Yaşam için yapılan* bu işte, birçok eylem seviyesi seferber edilmiştir. İçlerinden biri tehlike veya ölü taşıyıcıyı tuzağa düşürmektir. O halde yaşam için çalışma, ölümü yakalamak ve onu başka bir şey karşılığında vermektir. Yakalamak için hilelere başvurmak gerekir. Dirayetli aktör ilk darbeye öldüremediği için en kurnaz olarak öne çıkar. Tuzağı hazırladıktan sonra, zekâ ve kurnazlık göstererek ötekini tuzağa çekmek gerekir. Amaç, her seferinde, bedenini ağlara sarak onu hareketsiz kılmaktır. Yaşam için çalışmanın merkezinde, apaçıktır ki kendisine özel bir numara yapııştırılan ve bir sayı, bir rakamla tanınan beden, yani o açıklık maddesi bulunur.

Bununla birlikte beden, beden olarak, kendisine özgü olabilecek hiçbir duyuyu taşımaz. Esasında, yaşam dramasında beden kendine ilişkin hiçbir şey ifade etmez. Bir iç içe geçme hali ya

20 A.g.e., s. 36.

da hatta içkin hiçbir duyuyu kendinde barındırmayan süreçler demetidir. Görme, hareket etme, cinsellik, dokunma, köklerinden gelen hiçbir anlama sahip değillerdir. Bu nedenle, her maddesellik içinde bir kısım eysellik vardır. Yaşam için çalışma, tam da mutlak eysellik içinde dşknleşmekten, bedenın btnyle basit bir nesne olmaktan kaçınmasını sağlamaktır. Buna ulaşmak için tek bir varoluş biçimi vardır: muğlak yaşam biçimi; şeylerin sırtında el yordamıyla oyun oynamak tarzında, hem kendisi hem başkaları için komedi sahnelemek. Beden burada, anatomik bir gerçeklik, her birinin kendine özgü işlevi olan organların bir araya toplanmasıdır. Bu bakımdan, kesin ve mutlak olarak ifade edilecekse, hiçbir tekilliğe, meydan vermez: “benim bedenim, ona sahibim.” Tabii ki o bana ait. Bununla beraber bu aidiyet, mutlak bir aidiyet değildir: gerçekten de bedenimin bazı kısımlarını başkalarına kiraya verebilirim.

Dolayısıyla kendi bedenini ayrıştırma kabiliyeti her yaşam için çalışmanın n koşuludur. Bu işlem sayesinde, özne eğer gerekirse hayatını bir dn parçayla ssleyebilir. Varlığını farklılaştırabilir, köleliğin izlerinden kurtulabilir, tanrıların maskesine bürünebilir, dahası bir boğa maskesi altında bekaretleri bozabilir. Gerçekten de, bir an için bedenini parçalara ayıran bir kişi, alış veriş tamamlandıktan sonra onlara yeniden sahip olabilir. Bu demek değildir ki beden saçıp savrulabilecek, fazlalık yaratan kısımlara sahiptir. Bu, sadece, insanın aynı anda bedeninin her parçasına birden sahip olmasına ihtiyaı olmadığı anlamına gelir. Bu nedenle, bedenın birincil erdemi, odağı olduğu sembolik ışınımında yatmaz. Duyunun ifade edildiği ayrıcalıklı bölge olmasında da bulunmaz. Btnyle veya kısım kısım organlarının sahip olduğu potansiyelde, parçalarının geri dönüşümlü olmasında, kiralanıp karşılığında bir bedel alınmasındadır. Demek oluyor ki, sembolik muğlaklığın ötesinde akılda tutulması gereken çalışmanın araçsallık kısmıdır. Beden, organları kendilerini ifade ettiği ve işlediği ölçüde canlıdır. Organların az çok bağımsız bu açılımları, şekle girebilirlikleri ve güçleri nedeniyle beden olarak yalnızca fantezi bedenler bulunabilir. Bedenin anlamı dünyadaki bu işlevlere ve bu fan-

tazma gücüne sıkı sıkıya bağlıdır.

Fakat bir beden hareket edebilmelidir. Beden öncelikle hareket etmek, yürümek üzere yapılmıştır. Bu nedenle, özne olarak sadece gezgin özne vardır. Gezgini özne bir yerden diğerine gider. Bu anlamda seyahat, belirli bir istikamete sahip değildir: istediği gibi girer, çıkar. Önceden belirlenmiş aşamalar olabilir. Yol, buna rağmen, istenen yere götürmez. Önemli olan hedef değil, yol boyunca kat edilen güzergâhtır, aktörü ve tanıdığı olunan, özellikle de akla getirilmemiş beklenmeyen şeylere dair bir dizi deneyimdir. O halde yolun kendisine ve güzergâha hedeften daha fazla dikkat sarf etmek gerekir. Yolun önemi buradan gelir.

Yaşam için işe gerekli bir başka kabiliyet ise başkalaşma kabiliyetidir. Özne her ortamda başkalaşabilir. Özellikle de çatışma ve kader anlarında. Mükemmel bir başkalaşma, korku salan, merkeze doğru bir hareketle devamlı kendinden çıkmayı, kendinin önüne geçmeyi, başkasının önüne geçmeyi gerektirir ve kendine geri dönme olanağının garantisi asla yoksa, daha da korkutucu olur. Varoluşun sıkı sıkıya tutunduğu çok az şey olduğu bu bağlamda, kimlik ancak geçici bir tarzda yaşanabilir, zira kendini kendinin önüne geçirememek tam anlamıyla öldürölme riski almak demektir. Bir tikel varlıkta ikamet ancak geçici olabilir. Girdabın baş döndürücü bir şekilde ve döngüsel olarak didiştığı bu varoluş içinde, bu varlığı zamanında terk etmeyi, gizlemeyi, tekrarlamayı, çatlatmayı, üzerini örtmeyi bilmek gerekir. Ayrıca öyle durumlar vardır ki, var olmak için duyulan doyumsuz açlığa rağmen canlı, kendi şahsi ve eşi olmayan yüzünü değil, bir ölünün kimliğini yüklenmeye mahkûm edilmiştir: “Hiç kuşkusuz mutluydu: benim kişiliğimde ölmüş babasının naaşını keşfetmiş olduğunu düşünüyordu. Bu durumda beni başının üstüne taşımaya karar verdi. [...] Şehre vardığı zaman, şehrin bütün hayaletleri başının üstünde taşıdığı onu bu kadar terleten yükün ne olduğunu merak ettiler, [...] Ölmüş babasının cesedini taşıdığını söyledi onlara. Bunun üzerine hayaletler sevinç çılgınlıkları attılar ve onu kalacağı yere kadar takip ettiler. [...] Onun evine ulaştığımızda bü-

t n ailesi benim gerçekten onun  lm   babasının bedeni oldu-
gumu d    nd  ler. Aile uygun bir cenaze töreni hazırladı. [...] Bunun için marangoz bir hayalete sağlam bir tabut yapmasını rica ettiler. Bir saat içinde tabutu yapıp getirdi. Tabuttan bahse-
dildiğini i ittim ve anında beni canlı canlı g meceklerini anla-
dım. O zaman onlara  l  babayla alakam olmadığını söylemeye
 alı tım ama konuşmaktan acizdim. [...] Marangoz içini bitirip
tabutu getirince beni tabuta yerle tirdiler. I ine akrepler koy-
dular ve kapağını kapattılar. [...] öteki dünyaya g  erken yol-
da akreplerle besleneceğim varsayılıyordu Sonra, evin arkasın-
da bir mezar kazdılar ve beni oraya g md  ler.”²¹

Yani baba  lm   t  ve her Şeyden önce kendisine dair hiçbir
net suret bırakmamı tı. Ölünün cenazesi olan bu geride bıra-
kılan temel izin yokluğunun yarattığı boşluk, gerçeğin içinde-
ki uçsuz bucaksız bir delik gibi ya anıyordu. Ölünün cenazesi-
nin izi gerçekten de ölümünün g stereninin terkihi için gereki-
liydi. Bu iz olmaksızın,  l  ve vefatı bir kurgu yapısına yerleşir-
ler. Zira  l m n gerçeğine kendi karanlık otoritesini veren ce-
nazedir. Bu izin olmaması, canlı öznenin kendi defninin tanı-
ėı olması olanağına yolu açar. Bu aşamaya varmak için, kendi-
ni oluşturan bütünden koparılması ve bir başkasının hayaline
hapsedilmiş olması gerekir. İstediği kadar itiraz etsin, yapabile-
ceği hiçbir Şey yoktur. Tekilliğini ifade ederek durmadan kar-
 ı çıksa da, artık kendine rağmen, geçmişini ve özellikle sonu-
nu sırtlanmak zorunda olduğu başka birisi olarak algılanır. S -
re  acımasızdır, mezarda son aşamasına kadar sürer. Özne ken-
disi için oradadır. Herhangi bir her yerde aynı anda olabilen bi-
ri gibi algılanmaz.  l , bununla birlikte, gömülmeye hazırla-
nan kurbanın özgün kimliğini yok eden ve kendinin olmayan
bir kimlikte eriten, bir cins maddesel bir ekran üzerinde g r -
n r. Ahl ksız bir d hinin l tfuyla  l , hiç de ruhsal olmayan,
yarı saydam olsa da elle yoklanabilir, gayet maddesel bir biçim
altında canlı bir öznenin yüzeyi üzerinden nesnelle tirilir.  l ,
bir başkasının bedeni aracılığıyla, aralıksız sahneye gelen bir
görüntünün ve kimliklerin imgesel parıltısının ger ekd   liğiy-

21 A.g.e., s. 91-92.

la her bir oyuncuyu karartan trajedi sahnesi üzerinde bir işaret seviyesine yükselir. Artık nesne (ceset) ve yansıması (canlı özne) çakışır. Canlı özne ölmüş olduğuna boşuna itiraz eder, artık kendisine ait değildir. Bundan böyle imzası, *ikamedir*. Baş döndürücü acelesinde ve soyutlama yeteneğinde, ölünün vurdumduymaz şeytanı aslında onu ele geçirmiştir. Müteveffanın bedeni, gerçeği söylemek gerekirse, ona rağmen ölünün yerine geçirilen bedenle aynı değildir. Kayıp kişi artık aynı anda iki yerde birden bulunur, fakat her iki yerde de diğerinin aynısı değildir. Canlı özne ve mezar için görevlendirilene gelince, o aynı kalmakla beraber başka biri olmuştur. Hayır, hiçbir şekilde bölünmemiştir. Taklide zorlanan kişi her şekilde şahsının sıfatlarına sahiptir, bu bakımdan hiçbir şekilde bölünmemiştir. Her şey aslında görünümünün mahmurluğunda oynanır. Geniş açıdan bakıldığında, hem ölü hem canlı kendi ölümlerinin ve kendi hayatlarının her türlü mülkiyetini kaybetmişlerdir. Her birini ilkel ve farklılaşmamış bir temel haline getiren bedensel varlıklara, kendilerine rağmen, artık bağlanmışlardır. Garip bir tanımlamayla, anlam veren ve anlam yüklenen karşılıklı olarak birbirlerini harap etmiş, öğütmüş ve harcamıştır. Artık ne biri ne diğeri birbirlerinden kurtulamazlar.

Nihayet, taşınmakta olunan yük vardır. Burada da, çoğu kez kendine rağmen: “[O] bize yükünü taşımakta yardımcı olmamız için yalvardı. [...] Torbanın içinde ne olduğunu bilmiyorduk, ama öte yandan içi doluydu. Şehre varmadan yükü hiçbir şekilde açamayacağımızı anlamamızı sağladı. Yükün ağırlığını denememizi de reddetti, halbuki böylece taşıyabilip taşıyamayacağımızı anlayabilecektik. [...] Sonunda karımın da yardımıyla yükü başımın üzerine koyduğum zaman ölü bir insanın bedenini taşımakta olduğum hissine kapıldım. Çok ağırdı, ama kolayca taşıyabiliyordum. [...] Yine de neyi taşımakta olduğumuzu bilmekten uzaktık. Gerçekte, kapısından girmekte olduğumuz şehrin prensinin cenazesiydi taşıdığımız. Sözü edilen prens, bir çiftlikte karşımıza çıkan adam tarafından kazara öldürülmüştü. O da kendine bir suç ortağı aramakla meşguldü. [...] O sabah, erkenden kral bizim en güzel kadın süsleriy-

le giydirilmemizi emretti; bu dünyadaki son günümüzün tadına varabilmemiz için bizim atlara bindirilmemizi ve şehirde yedi gün boyunca dolaştırılmamızı emretti. Yedi günün sonunda kral, oğlunun ölümüne karşı bizi öldürecekti.”²²

Aynı iç içe geçme ilişkisi, burada ölüyle canlı arasında işliyor. Tek istisna, katil olmadığı halde canlının ölünün cenazesini taşımak zorunda olması. Ölümün ve sorumluluğun izini yük çizmiş. Yükü taşıyan biçimi sırtlanmaya mecbur, ama katilin maddesini değil. Bütün bunlar, farklı yaşanmışlıkların bir kaos biçiminde değil ama bir süreklilik şeklinde birbirine bağlandıkları bir tezat alanının içinde tezahür ediyor. Her *yaşanmışlık*, öncelikle, kendisi de aslında parçalanmış olan geçici biçimin insicamlı kıldığı heterojen unsurların kümelenmesi şeklinde olacaktır. Yaşam artık sadece ardışık ve hemen hemen paralel anlar dizisidir. Dolayısıyla türle ilgili bir birlik yoktur. Her durumda, bir yaşanmışlıktan diğerine, bir ufuktan diğerine devamlı sıçramalar vardır. Varoluşun bütün yapısı, yaşamak için aralıksız olarak devamlılıktan kaçmak gereği doğurur. Çünkü, devamlılık eğretiliği getirir ve kırılganlığa kapıyı açar. İstikrarsızlık, kesinti ve hareketlilik tersine kaçış ve kaçığa imkân yaratır.

Fakat kaçış ve kaçakın ikisi de tehlike taşıyıcısıdır: “Beni yakalamak üzereydi, eli ensemdeydi. İşte tam o zaman, hep sakladığı ama evini terk etmeden önce nerede olduğunu tespit ettiğim *juju*’yu [fetiş] elime aldım. Ondan yararlandım ve aniden at yerine kafasında boynuzlarıyla ineğe dönüştüm. Maalesef, onu kullanmadan önce, ilk baştaki insan halime geri dönemeyeceğimi unutmuştum. [...] İneğe dönüşünce daha güçlü oldum ve ondan daha hızlı koşmaya başladım. Ama peşimi bırakmadı ve beni yorulana kadar vahşice takip etti. Tam beni en sonunda kendi başıma bırakacaktı ki, kenarda bir av peşinde dolaşan aç bir aslanla karşılaştım. Aslan peşıme düştü. Yaklaşık iki mil koştum ve çobanların eline düştüm. Çok eskiden kaybettikleri ineklerinden birini bulduklarını düşündüler. Çobanların gürtlüsünden korkan aslan geri döndü. O zaman çobanlar be-

22 A.g.e., s. 272.

ni otlamakta olan diğer ineklerin yanına koydular. Benim onların kayıp ineklerinden biri olduğumu düşündüler. Bense tekrar değişip eski insan şeklime dönemiordum.”²³

Sonuca bağlayalım. Hayalet paradigmasında, zamanın ne tersinirliği ne de tersinmezliği mevcuttur. Tek önemli olan deneyim sarmalıdır. Şeyler ve olaylar birbirine dolanırlar. Eğer tarihler ve olaylar bir başlangıca sahipse, tam anlamıyla bir sonlarının olma zorunluluğu yoktur. Elbette, kesintiye uğrayabilirler. Ama bir tarih veya bir olay, bir başka tarihte ya da bir başka olayda, illa birbirlerinden türemiş olmasalar da, devam edebilir. Çatışmalar ve mücadeleler durdukları anda tekrar başlayabilirler. Fakat eski tarihlerin ve olayların gölgesi hep şimdiki zamanın üzerine düşse bile, bir devamlılık gereksinimi duy-maksızın en baştan alınabilirler ya da yeni başlangıçlara tanık olunabilir. Zaten aynı olay iki farklı başlangıca sahip olabilir. Bu süreç boyunca, sürekli olarak, yok olma evrelerinden, yaşamın ve öznenin zenginleşme evrelerine geçilmektedir. Bunun neticesinde her şey sonlanmama prensibini takip eder. Bu yüzden, şimdiki zamanla geçmiş ve gelecek arasındaki ilişki, artık ne süreklilik içindedir, ne şecereyi takip eder. Pratik olarak birbirinden kopuk, birbirlerine çoklu gergin ipliklerle tutunmuş maddi dizilerin sarmalanmaları düzenini izler.

İkinci olarak, hayalet tarzı şiddet içeren bir bağlamda özne olarak hareket etmek demek, her koşulda “parçaları hep yeni parçalanmalar içine sokma” yeteneğine sahip olmak demektir.²⁴ Hayaletler dünyasında şizofreniden başka bir konu olmayacağı anlaşılıyor. Şizofren, diyor Gilles Deleuze ve Félix Guattari, “hızlı bir kaymayla, ona sorulan sorulara göre, bir günden diğer güne aynı açıklamaları yapmayarak, aynı şecereyi takip etmeyerek, aynı olayı aynı şekilde kaydetmeden, hem de bu olay ona dayatılınca kabul eden ve bundan öfkeye kapılma-yan, sıradan Oedipus kuralına göre bu kuralı engellemek için

23 A.g.e., s. 42.

24 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, Cilt 1: *L'Anti-Œdipe*, Minuit, Paris, 1972, s. 13 [*Kapitalizm ve şizofreni: bin yayla kapma aygıtı*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayıncılık, 1993].

formüle edildiği bütün parçalanmaları tekrar hatmetmeye terk ederek” bir kuraldan diğerine geçer, bütün kuralları hatmeder.²⁵ Nietzsche’nin dediği gibi, “her şey bölünür ama kendisinde bölünür ve aynı varlığın her yerde, her köşede, her seviyede, *çok yakın şiddet farkıyla bulunduğu*” koşullar altında canlı kalabilmenin tek yolu, zigzaglar halinde yaşamaktır.

Üçüncü olarak, köle hayalet öznesi olarak, ne eşsiz bir biçim ne de kesin belirli bir içeriğe sahiptir. Hem biçim hem de içerik, yaşamdaki olayların keyfine göre sürekli değişirler. Ama varoluşun ortaya çıkması, ancak özne kesin oldukları hissi veren anıları ve görüntüleri barındıran bir kaynağa dayanıyorsa mümkündür. Tam da onlara karşı çıktığı, onları unuttuğu ve onları kendilerinden başka bir şeye bağımlı bir konuma yerleştirdiği anda, anılara ve görüntülere dayanır. Dolayısıyla, yaşam için çalışmak, yaşamın dönemeçlerini tartışmak için oraya dayanıldığı anda, anıdan her seferinde uzaklaşmak demektir. Yaşam için çizilen fırça darbeleri henüz vurulmuşken hayalet özne, her seferinde kendinden kaçmak ve zaman ve rastlantıların akışına kendisini bırakmak zorundadır. Hayalet özne, zaman zaman hesaplanan ama önceden öngörülen kesin vadelerde hiç maddeleşmeyen etkilerin art arda gelmesiyle, bir rastlantı ortamında meydana gelir. O halde bu beklenmedik durum ve bu mutlak kararsızlıkta kendini yaratır ve oluşturur.

Belki de bu sebeple özne, gecenin ortasında, anının şarkısının peşine takılabilir. Anı, çoğunlukla talihsizliğin kalıntıları altına gömülüdür ve bu nedenle bir sarhoşluk ve sonsuzluk karakterini varoluşun üstüne atması engellenmiştir. Ancak, tütünle özgürleşince işte aniden öznenin ulkunu daraltan her şey ortadan kalkar. Bunu yaparken özneyi artık bedbahtlığı unutmayı mümkün kılan sonsuz bir ışık denizi içine gönderir: “Dudaklarımın arasına yaklaşık altı ayak uzunlukta tüten bir pipoyu yerleştirdi. Pipoda, şöyle bir bakışla yarım ton tütün vardı. Sonra, ihtiyaç oldukça pipoyu doldurmak üzere bir hayaleti görevlendirdi. Pipoyu yaktığı anda bütün hayaletler etrafımda küçük gruplar halinde dans etmeye koyuldular. Şarkı söylü-

25 A.g.e., s. 21-22.

yor, ellerini çırpıyor, ziller çalıyorlardı. Davulun her vuruşuyla [...] hepsi sevinçle havalara fırlıyorlardı. Pipodan çektiğim dumanı ağzımdan her dışarıya verişimde [...] hepsi birden kahkahalara boğuluyorlardı – öyle bir kahkaha ki, iki mil öteden gayet net duyulabilirdi. Ve ne zaman tütün sönmeye yüz tutsa, görevli hayalet aceleyle taze tütün dolduruyordu. [...] Birkaç saat pipo içtikten sonra, sanki sert bir likör içmişimcesine tütünden zehirlendim. [...] İşte o zaman, bütün mutsuzlukları unutarak, ülkemin şarkılarını söylemeye başladım. Hayaletler dünyasına girdiğimden beri bedbahtlık o şarkıları söylememi engellemişti. Hayaletler bu şarkıları duyar duymaz dans etmeye başladılar. [...]”²⁶

26 Amos Tutuola, *a.g.e.*, s. 74-75.

Öznenin Tetkiki

Yani her şey bir kimlik belirleme eylemiyle başlıyor: “Ben bir Zenciyim.” Kimlik belirleme eylemi insanın kendine sorduğu bir sorunun, “O halde ben kimim?” sorusunun cevabını oluşturur; ya da bize sorulan sorunun: “Siz kimsiniz?” İkinci durumda, bir uyarıya verilen cevap söz konusudur. Her iki durumda da, insanın kimliği açığa çıkar, herkese açılır. Ancak insanın kimliğini açması, aynı zamanda da kendini keşfetmek (kendini kabullenmek) anlamına gelir, kendinin kim olduğunun bilinmesi veya daha doğrusu onu açığa vurmak, ya da hatta kendisine bunu söylemektir. Kimlik belirleme eylemi aynı zamanda bir varoluş olumlamasıdır. “Ben şuyum”, bu andan itibaren artık ben varımı ifade eder.

Sahip ve Zencisi

Peki ama o halde “Zenci”, türü oluşturduğum söylenen o varlık, nedir? “Zenci” her şeyden önce bir sözcüktür. Bir sözcük her zaman bir şeye göndermede bulunur. Ancak sözcük kendine has bir kıvama, bir yoğunluğa da sahiptir. Bir sözcük yöneltilen veya duyması sağlananın bilincinde bir şey çağrıştırmak için oluşturulmuştur. Kıvamı ve yoğunluğu ne kadar fazlaysa,

sözcük kime hitap ediyorsa, onda o oranda bir intiba, his, hat-
ta hınç uyandırır. Yaralayan sözcükler vardır. Yaralayıcı söz-
cükler kendi ağırlıklarını taşırlar. “Zenci” de kendisi için bu-
nu ister, özellikle de bir isim ister. Görünüşe göre her isim bir
yazgıyı, az veya çok genel bir koşulu yüklenmiştir. Bu durum-
da “Zenci”, bana biri tarafından konmuş bir isimdir. Ben bunu
baştan seçmedim. Dünya mekânında işgal ettiğim konum ne-
deniyle taşıyorum. “Zenci” ismi üstüne atılmış olan kişi, bu dı-
şarıdan gelen şeyle kandırılmış değildir.

Tahrif etme yeteneğinin deneyimlenmesi söz konusu oldu-
ğu andan itibaren de kanmış değildir. Bu bakış açısına göre,
“Zenci”, bir başkasıyla göz göze gelemeyendir. “Zenci”, kapı-
sız bir duvarın önünde sıkışıp kalıp, kapının sonunda açılaca-
ğına inanandır. O zaman, olmayan bir kapıyı ona açmaları için
tepinir, yalvarır, tekrar tepinir. Birçoğu, sonunda ismin kendi-
lerine yüklediği yazgıya uyum sağlayıp ve kabullendi. Bir isim
taşımak için üretildiği için, başlangıçta kendilerinin üretmedi-
ğini sahiplendiler. Aynı sözcük gibi, isim de, eğer o isimle biri
kastediliyor ve biri onu kabullenmişse ancak o zaman var olur.
Dahası: isim ancak onu taşıyan ağırlığını bilincinde hissettiği
zaman vardır. Sürekli bir küfür gibi taşınan ve bir de alışkan-
lıkla taşınan isimler vardır. “Zenci” ikisidir. Sonuç olarak, ba-
zı isimler hoş gelse de, “Zenci” ismi başlangıçtan itibaren bir
şeyleştirme ve aşağılama yöntemi oldu. Gücünü dehşet saçma
ve boğma, uzuv kesme ve hadım etme kabiliyetinden alıyordu.
Bu isimle ölüm gibi oldu. Mahrem bir bağ, “Zenci” ismini hep
ölüme, katile ve defnetmeye bağladı. Ve elbette ki şeyi, gerekti-
ği için, indirgenmesi gereken sessizliğe bağladı – susma ve göz
önünde bulunmama emri.

“Zenci”ye –unutmamak gerekir– bir de renk lazımdır. Ka-
ranlığın rengi. Bu bakımdan “Zenci”, gece yaşayan, gecede ya-
şayan, yaşamı gece olmuş olandır. Gece, onun ilk örtüsüdür,
vücudunun şekil aldığı kumaştır. Onun arması, onun elbisesi-
dir. Gecede geçirilen bu süre ve bu gece olarak yaşanan hayat
onu görünmez kılar. Başkası göremez çünkü aslında ortada gö-
recek bir şey yoktur. Veya görürse de sadece gölge ve derin ka-

ranlık görür – neredeyse hiçbir şey. Zenci doğumundan önceki gecesine sarınıp kendini o da görmez. Öylesine görmez ki, bütün kuvvetiyle kapısı olmayan bir duvara kapısı açılsın diye kendini vurur, eninde sonunda sırtüstü kaldırıma yığılır.¹ Kesafeti olmayan incecik bir deridir, o da hiçbir şey görmez. Zaten rengine bakınca, bakışı olsa olsa amniyon sıvısı gibi ve sümüksü olabilir. Rengin tılsımlı işlevi böyledir – sonunda iktidarın komplosunda bir belirti ve kader, ya da hatta bir düğüm gibi kendini dayatan bakıştan fırlayan o şey. Zenci rengi, bu bakımdan atmosferik özelliklere sahiptir. İlki arkaik bir hatırlatma şeklinde kendini gösterir. Zenciyi, rengini değiştirmesi mümkün olmadığına göre, hiçbir şeyin gerçekten değiştiremeyeceği bir şecereye oturtur. İkinci, Zencinin içine hapsediği ve benim asla tanıyamayacağım o ötekine dönüştüğü bir dışarıdır. Ya da, eğer Zenci örtüsünü kaldırır, bunun bedelini ancak bir örtünmeyle ödemek üzere yapar. O halde zenci renginin bir anlamı yoktur. Sadece yaratmış olduğu bir iktidara, onu taşıyan ve onu başka renklerle zıtlastıran bir altyapıya, sonuçta isimlendirdiği ve aksiyomlaştırdığı dünyaya kıyasla var olur. “Zenci” ismi, öte yandan, bir bağımlılık ilişkisiyle de ilintilidir. Özünde “Zenci” ancak bir “sahip” ile ilişkili olursa vardır. “Sahip” “Zenci”sinin mülkiyetini elinde bulundurur. Ve “Zenci” “sahip”ine aittir. Her Zenci biçimini sahibinden alır. Sahip Zencisine biçim verir ve Zenci de bu biçimi, önceki biçiminin tahrip edilmesi ve havaya uçurulması yoluyla elde eder. Bu mülkiyet diyalektiğinin, aidiyetin ve her şekle girebilmenin dışında bildiğimiz “Zenci” yoktur. Bütün bağımlılıklar, kendinden başka birine olan bu mülkiyet, sahiplenme ve aidiyet ilişkisini mütemediyen doğurur. Zenci ve sahibi diyalektiğinde, bağımlılığı gerçekleştiren iki figürden biri zincir, diğeri tasmadır. Tasma özgür olmayan kişinin boynuna bağlanan o bir nevi sicimdir. Özgür olmayan biri, insanın elini uzatamayacağı, sonuç olarak da boynundan çekeceği biriyle aynıdır. Tasma, köle kimliğinin, kölelik koşullarının, köle olma halinin mükemmel

1 Bkz. Lazare, *Au pied du mur sans porte, Les Solitaires Intempestifs*, Besançon, 2013, s. 11-12.

bir ifadesidir. Köle olmayı deneyimlemek, insanla hayvan arasında fark bulunmayan alana zorla sokulmak demektir, insan yaşamına hayvan davranışı içinde bakıldığı o yerlere zorla yerleştirilmek demektir. İnsanın ikisini birbirinden nasıl ayıracağını bilemediği noktada, hayvandan hangisinin insandan daha insan olduğunun ve insandan hangisinin hayvandan daha hayvan olduğunun artık bilinmediği noktada, hayvan hayatına bürünen insan hayatıdır bu.

Diğer birçokları arasında Marcus Garvey'in, sonra Aimé Césaire'in özü itibarıyla sonsuz olan bir tartışmanın konusu yapmak üzere ele alacakları o utanç verici isim, bu isimdir.

Irklar mücadelesi ve kendi kaderini tayin etme

Kölecilikte plantasyon, ırkçı şiddetin üç işlevi yerine getirdiği vahşi bir düzenin temel çarkını oluşturunuyordu. Bir taraftan yaşamaya değer bir hayat sürmek için elzem olan araçları asla bir araya getiremeyecek olmaları nedeniyle, kölelerin toplumsal yenden üretimlerini sağlayacak yeteneklerini zayıflatmayı hedefliyordu. Bu zalimlik diğer yandan bedensel bir boyuta sahipti. Bedeni hareketsiz bırakmayı, gerekirse parçalamayı hedefliyordu. Nihayetinde, sinir sistemine saldırıyor ve kurbanların kendilerine özel simgeler dünyaları yaratma kapasitelerini kurutuyordu. Enerjilerini çoğu zaman hayatta kalmak için kullandıklarından, hayatlarını ancak ve ancak bir tekrar halinde yaşamaya zorlanmışlardı. Ama özellikle sahiple köle arasındaki ilişkiyi belirleyen, sahibin gelecekte eline geçirmek istediği tekeldi. Zenci, yani köle olmak, hiçbir şekilde kendine ait bir geleceği olmamak demektir. Zencinin geleceği, her zaman, sahibinin bahsettiği delege edilmiş bir gelecekti, azat edilmektir. İşte bu nedenle, kölelerin mücadelesinin kalbinde, herkesin düşünmesi gereken ve sayesinde insanların kendilerini özgür birer özne olarak çoğaltabilecekleri, kendinden sorumlu ve dünya önünde sorumluluk sahibi olacağı ufuktaki bir gelecek sorusu hep bulunuyordu.

Böylece Marcus Garvey için, eksiklik üzerinden kendini tanımlamak artık yeterli değildi. İkincil veya türev kimlik belirle-

me biçimleri için de bu böyleydi (yani sahip üzerinden kimlik sahibi olmak). Yıkımın olumsuz etkilerinden çıkışının ertesi günü Zenci başka biri olmak, kendi kendinin yöneticisi olmak ve geleceği planlayabilip bir arzusu için enerjisini sarf edebilecek bir özneye dönüşmek zorundaydı. Yeni bir insani şahsiyet doğurmak için ve varlığına herhangi bir sebat katabilmek amacıyla, bir tekrar gibi değil, ama bir *çözülemez farklılık ve mutlak tekillik* olarak kendini üretmek zorundaydı. Kayıp ve tahribattan bir kurucu güç, dünyada yeni bir biçimin yaratıcı canlı özü doğmalıydı. Garvey, gereksinim düşüncesine karşı hassas olmasına rağmen, gereksinimi arzuya indirgemekten kaçındı. Buna karşılık, zenci arzusunun –kendi kendisini yönetme arzusu– nesnesini tekrardan tanımlamaya girişti. Aynı zamanda bir proje de olan bu arzuya bir isim verdi: Afrika “kurtuluş” projesi.²

Böyle bir kurtuluş projesinin pratiğe geçirilmesi, dünyanın geçirdiği sürecin dikkatli bir okumasını gerektiriyordu. Dünyanın kendisi insan türünün yaşadığı yerdı. İnsan türü, birçok ırktan oluşuyordu ve her ırk saf olarak kalmalıydı. Her ırk, egemenlik hakkını sonuna kadar kullanabileceği, kendi kaderini elinde tuttuğu bir toprak parçasında yaşıyordu. Avrupa Beyazlara aitti, Asya Sarılara ve Afrika Afrikalılara. Farklı da olsalar, her ırk aynı yetenek ve olanaklara sahipti. Hiçbiri bir başkası üzerinde doğası gereği ağalık yapacak şekilde düzenlenmemişti. Dünya tarihi döngüsel olduğundan, her hâkimiyet geçiciydi. Garvey, 1920’lerin başında, dünya siyasetinin yeniden ayarlanmasının yakın olduğuna inanıyordu. Bu ayarlama, haklarının tanınması ve kendilerine saygı duyulması amacıyla küresel güçlere karşı mücadele etmekte olan ezilmiş halkların ve boyun eğdirilmiş ırkların başkaldırılarından besleniyordu. Yaşam için yürüyüş başlamıştı. Bu gaddar ve acımasız süreçte, örgütlenmemiş, hırssız ve kendi çıkarlarını korumaktan ve savunmaktan aciz halklara pek yer yoktu. Böylesi halklar, örgütlenemedikleri için, en basitinden topluca imha edilme tehdidi altındaydılar. Kurtuluş projesi, bir de eylem kuramı gerektiri-

2 Bkz. Marcus Garvey, *Philosophy and Opinions*.

yordu. Garvey için, tam saati bilinmeyen ama yakın olduğu kesin olan mükemmel olay, öz olarak, gerçekleşecekti. Zencilerin durumunda, beklenen bir “Afrika imparatorluğu” idi. Zenci ırkının bu dünyada o olmadan siyasal ve ekonomik bir varlığa sahip olamayacağı düşünülüyordu. Olay zamanın ruhuna uygundu. Dönemin siyaseti, zamanın ruhuyla hareket etmek demekti, hatta olması beklenen olayı ona hazırlık yaparak gerçekleşmesini hızlandırmaktı.³

Garvey bu nedenle eğer yaygın bir kaçış hareketi olamayacaksa en azından örgütlü bir ricat hareketi örgütlemekteydi. Batı’nın çöküşünün kaçınılmaz olduğuna ikna olmuştu. Teknolojik gelişme, beklenenin tersine kendi kendini yok etmekte olan bir medeniyetin oluşmasının yolunu döşemişti. Akla yatkın bir temele sahip olmadığı için sonsuza kadar devam edemedi. Garvey’e göre Zenci, dönemin koşullarında, büyük ölçüde mekânsızlaştırılmış bir özneydi. “Herhangi bir Zenci için bildiğim hiçbir ulusal sınır yok”, diyordu. “Afrika özgür olmadığı müddetçe bütün dünya benim taşram olacak.”⁴ Irkların yaşam mücadelelerinin izlerini taşıyan dünya jeopolitiği açısından bakacak olursak, bu mekânsızlaştırılmış özne kendini korumanın bir yolunu asla bulamayacak, hatta vatansız ayrı bir ırk olması nedeniyle bekasını sürdüremeyecekti. Hiçbir zaman gerçek bir insan olamayacaktı, yani *diğerleri gibi bir insan*, her insanın sahip olduğu, insan denilen herkese doğal olarak ve bir hak olarak verilmiş olan, kendisinin, başkalarının ve doğanın üzerinde kullanabileceği bir çeşit otoriteyi elinde tutan biri olamayacaktı. Yani yıkım ve felaket, işte Afrika dışındaki bütün Zencilerin geleceği.⁵

Garvey’in Afrika’sı, birçok bakımdan efsanevi ve soyut, gösterilenin dopdolu, gösterenin açıkça şeffaf bir anlama sahip olduğu bir yapı olarak kalacaktır. – Aykırı biçimde onun gücünü oluşturan da budur. Garvey dilinde Afrika demek, bir ayak izini takibe başlamak ve göstergenin içeriğini araştırmak demek-

3 A.g.e., s. 10-11.

4 A.g.e., s. 37.

5 A.g.e., s. 53.

ti. Bu içerik, göstergenin kendisinden ve kendisini dışavurması beklenen biçimden önceydi. İnsanlık tarihi, bir ırklar mücadelesi tarihiydi. İnsan ırkı, bir sahipler ırkı ve bir de köleler ırkından oluşmaktaydı. Sahipler ırkı, kendisi için yasa yapmaya muktedir olan, yasalarını başkalarına dayatabilen ırktı. Garvey'in gözünde Afrika, bir vaadin, tarihin ters yüz edilmesi vadinin ismiydi. Kölelerin ırkı, kölelerin kendi güçlerine sahip olması şartıyla, gelecekte bir gün tekrar sahipler ırkı olabilirdi. Bu ayırt edici ihtimalin gerçeğe dönüşebilmesi için Amerika ve Batı Hint Zencisi sürgün edildiği yabancı düşmanlığı bölgelerini terk edip, yeni doğal habitatına yerleşmeliydi. Orada, eskiden onu köleleştirmiş olanlardan uzakta, en nihayetinde kendi gücünü yeniden bulabilecek ve dehasını fışkırtabilecekti. Bir Afrikalı zenci milliyeti yaratarak, kendi kendini tüketmek yerine, ötekilerin nefret ve intikamından tasarruf edecekti.

İnsanlığa tırmanış

Césaire, kuvvetli ve keskin bir şekilde, enerji ve kavrayışla, aydınlık ve karanlığı birbirine katarak, şiirin ve ondan daha az saygın olmayan siyasetin mucizevi silahlarıyla, gözlerini zaman zaman ölümsüz olana, bazen de geçici olana, geçip giden ve yeniden toza dönüşene dikerek, bütün hayatı boyunca savaşacaktı. İnatla isim yalanının açığa çıkmasını, gerçeğin tesis edilmemesine ve yok edilemez olanın ortaya çıkmasına yol verecek kalıcı bir yerin oluşturulmasının peşinde olacaktı. İşte bu nedenle düşüncesi volkaniktir ve aynı zamanda hem sekteye uğramanın hem başkaldırının hem de umudun düşüncesidir. Bu mücadele ve başkaldırı düşüncesinin kaidesini, bir yandan dünyanın veya onun ifade etmeyi sevdiği şekilde, “medeniyetlerin” başa çıkılamaz çeşitliliği iddiası, diğer yandan “insan bulunduğu her yerde insan olmasından doğan haklara sahiptir”⁶ inancı oluşturacaktı. Bu düşüncenin gerekçesi insanın farklılıkla kuracağı ilişkiye duyulan umuttu. Toslanan isimsiz suratın gerçekliği

6 Aimé Césaire ve Françoise Vergès, *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens*, Albin Michel, Paris, 2005, s. 69.

karşısında kurulması daha zaruri hale gelen koşulsuz insanlık ilişkisi, ve aynı zamanda bu yüzü açığa çıkarmaya, bu ismi iğfal etmeye ve duyulmaz hale getirmeye bizi iten acımasız şiddet anı. Césaire'in düşüncesinin adalet önüne getirdiği şey, ırkçılık ve sömürgeciliktir. O iğfal ve o silme eyleminin iki modern biçimi, insandaki hayvanın ve insan ile günümüzün dünyasının tamamen kurtulmuş olmadığı Hayvanın birliğinin iki figürü olan ırkçılık ve sömürgecilik. Sonuçta içine terör yerleşecekti, rüyasız bir uykunun, yeni bir güne uyanışı olmayan bir uykunun, ne güneşin ne ertesi günün olduğu terör.

Madem bu konuya geldik, Césaire'in takıntısı sadece Antiller, yani "Fransız" olarak değil, "Karayıplı" olarak adlandırdığı yer değildi. Fransız Devrimi'nin –kafasındaki asıl başlangıç noktası olan olay– yarattığını söylediği "sömürgecilik sorunu"nu çıkmaza sokan, yani ırksız bir toplum imkânını çıkmaza sokan Fransa ile de sınırlı değildi takıntısı. Aynı zamanda Haiti ("özgürlüğünü elde ettiğini ilan eden" ama bir koloniden bile daha zavallı topraklar, diyordu onun için) de takıntısıydı. Lumumba'nın Kongo'su da, ve onun üzerinden Afrika da (bağımsızlığı "kendi aramızda bir çatışma"ya varmış olan yer). Ona karşı "minnet borcu"nu sürekli hatırlattığı ve ilan ettiği Siyah Amerika da. Kendinin de devamlı tekrarladığı şekilde, "çağdaş dünyada siyah insanın kaderi"ydi bu.

"Siyah insan" diye adlandırdığına yönelik olarak ifade edilen bu kaygıyı nasıl ciddiye alabiliriz? Önce, bu kaygının ve onun ilişki kurduğu bilinmezin taşıdığı polemik tarafını, bütün bunların dikkatimizi dağıtabileceğini de kabul ederek, nötralize etmekten kaçınarak. Césaire'i bir hapisane türü kimlik anlayışı içine hapsedmek için değil, düşüncesini ırkçı bir kabilecilik biçimine indigemek için hiç değil, ama benimsediği, hepimizin önüne koyduğu ve bugün hâlâ geçerliliğini koruyan, özünde cevapsız kalmış, kolonyalizm, ırk ve ırkçılık sorunlarından başlamak gereken zor sorulardan kimsenin kaçmaması için, bu kaygıya sarılmamız lazım. Yakın zamanda hâlâ şöyle diyor muydu: "Sorun olan ırkçılıktır; bütün dünyada ırkçılığın azmasıdır; orada burada alevlenen ırkçılık mihraklarıdır. So-

run yaratan budur. Bizi kaygılandırması gereken budur. O halde, gardımızı düşürüp kendimizi silahsızlandırmamızın zamanı mıdır?”⁷ Öyleyse Césaire, çağdaş dünyada “siyah insan”ın kaderi hakkında kaygısını belirtirken ne demek istemektedir? “Siyah insan” derken neyi kastetmektedir? Neden kısaca “insan” dememeli?

Öncelikle ırkı siyasetin, çağdaşlığın ve evrensel fikrinin kendisinin eleştirisi için bir kalkış noktası olarak belirleyerek Césaire’in doğrudan doğruya siyah entelektüel eleştiri geleneği çizgisine oturduğunun altını çizelim. Bu siyah entelektüel eleştiri geleneğiyle Afro-Amerikalılarda olduğu gibi, çok sayıda Karayipli İngilizce konuşan başka düşünce insanlarında, hatta Afrikalı olanlarda da karşılaşırız. Bununla birlikte Césaire’de “siyah insan”la ilgili bu kaygı, dünyanın birbirinden ayrılmasına değil, dünyanın çoğulluğunu ve ara duvarların yıkılması ihtiyacını kesin olarak ifade etmeye çıkar. Dünyanın çoğulluğunu ifade etmek, ara duvarların yıkılması için mücadele etmek demek, Avrupa’nın dünya olmadığını, dünyanın sadece bir parçası olduğunu söylemek demektir. Bu, Césaire’in “Avrupa indirgemeciliği” diye adlandırdığına, yani “bu düşünce sistemi ya da daha çok, üstün ve saygın bir medeniyetin, evrensel kavramını kendine özgü boyutlarına aşırı derecede çekip etrafında boşluk yaratsa dahi saygınlığını kötüye kullanmaya olan içgüdüsel eğilim, başka bir deyişle evrenseli kendi öz kategorileri üzerinden ve bir tek kendi postullarından hareketle düşünmeye olan içgüdüsel eğilim” diye tarif ettiği şeye karşı ağırlık oluşturmak demektir. Ve bunun neticesinde neler olacağına işaret etmektedir: “İnsanı insanlıktan koparmak ve onu eğer barbarlığın akılcı ve bilimsel bir biçimi içinde değilse, kalıcı biçimde intihara meyilli bir gururun içinde tecrit etmek.”

Dünyanın sadece Avrupa’ya indirgenemeyeceği düşünce-sinde olmak demek, benzersizliği ve farklılığı saygınlığını yenden kazandırmak demektir. Césaire bu konuda, ne denmiş

7 Aimé Césaire, “Discours sur la négritude”, 26 Şubat 1987, Université de Floride, www.blog.crdp-versailles.fr sitesinden ulaşılabilir. Sonraki iki alıntı aynı konuşmadandır.

olursa olsun, Senghor'a çok yakın durur. Her ikisi de, evrenselin soyut yaklaşımlarını reddeder. Onlara göre evrensel, her zaman tekillik alanına aittir. Onların gözünde evrensel, tam olarak, her tekillığın önceden neyse o olmaya devam ettiği, yani her birini başka tekilliklere bağlayan ve onlardan ayıran bir çoğulluk yeridir. Öyleyse, birinde olduğu gibi diğerinde de mutlak evrensel yoktur. Evrensel ancak ve ancak tekillikler ve farklılıklar topluluğu olarak, aynı zamanda hem ortaklığın hem de ayrı olmanın paylaşımıyla var olabilir. Burada "siyah insan" kaygısı, ancak başka bir evrensel topluluk tahayyülünün yolunu açtığı için anlam kazanır. Bu sonu olmayan savaş ve sömürgeciliğin çeşitli şekillerde geri dönüşü çağında, böyle bir eleştiri tamamlanmış olmaktan uzaktır. Günümüz koşullarında, yurttaşlık sorunları olsun, aramızda yabancılara ve azınlıkların bulunuyor olması olsun, insan olmanın Avrupalı olmayan figürleri olsun, tektanrılık tartışmaları olsun ya da hatta küreselleşme olsun, böyle bir eleştiri hâlâ zorunludur.

Başka bir düzlemde, Césaire'in ırk eleştirisi, her zaman için sömürgeciliğin ve onu destekleyen düşüncenin eleştirisinden ayrılmaz olmuştur. Özünde sömürgecilik ilkesel olarak nedir diye soruyor *Discours sur le colonialisme* (1955) kitabında. "Ne İsa'nın öğretisi, ne hayırseverlik girişimi, ne cehaletin, hastalığın, tiranlığın sınırlarını yok etme iradesi, ne Tanrı'nın yaygınlaştırılması, ne hukukun genişletilmesi."⁸ Sömürgecilik, ıstahın, açgözlülüğün ve kuvvetin çocuğu olan namussuz denklemdir: yalanlar, ihlal edilen anlaşmalar, cezai seferler, Avrupa'nın damarlarına damlatılan zehir, vahşileşme, sömürgeciyi medeniyetsizleştiren, sersemliğe sokan, derinlerinde bastırılmış içgüdüleri uyandırmayı öğreten her şey, aşırı hırs, şiddet, ırkçı nefret ve ahlâki görelilik. Bu nedenle açığa çıkan "hiçbir sömürgeci masum olmaz, sömürgeci olan kimse cezasız kalmaz; sömürgeci bir ulus, sömürgeciliği haklı gören bir medeniyet çoktan hasta bir medeniyettir, ahlâken hastalanmıştır ve kaçınılmaz olarak, bir sonuçtan diğerine, inkârdan inkâra, kendi

8 Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, s. 8.

Hitler'ini çağırın bir medeniyettir".⁹ Ve devam ediyor: "Vicdanını yatıştırmak isteyen sömürgeci, ötekinde hayvan görmeye kendini alıştıtır, ona hayvan muamelesi yapmaya başlar, nesnel olarak kendisi de hayvanlaşmaya meyleder."¹⁰ Césaire'i ciddiye almak demek, bugünkü yaşamda sömürgeciliğin bu geri dönüşlerinin veya üremesinin ve tekrarlanmasının işaretlerinin çağdaş pratikler içinde izini sürmeye devam etmek demektir. Bunlar savaş pratikleridir, küçük düşürme ve damgalama biçimleridir veya daha doğrudan post-kolonyal rejimlerin başarısızlığından destek alarak, Tocqueville'in önerdiği gibi kaba, çıkarıcı ve başına buyruk bir hükümet tarzında bir yeni durumu haklı göstermeye çalışan revizyonizm biçimleridir.

Sonuç olarak, Senghor ve Césaire'in emperyal ırkçılığın zirvesinde eski saygınlığını iade ettikleri "zenci" teriminin anlamı üzerine insanların kendini sorgulamaya devam etmesi önem taşımaktadır. Zaten yaşamının sonunda, Césaire'in Françoise Vergès'e şunu hatırlatmaya kendini zorunlu hissetmiş olması manidardır: "Zenciyim ve zenci kalacağım."¹¹ Zenci olduğunun bilincine varması 1930'lu yılların başında, Paris'te Léopold Senghor ve Afro-Amerikalı yazarlar Langston Hughes, Claude McKay, Countee Cullen, Sterling Brown ve daha sonra Richard Wright ve daha birçoğuyla tanışmasıyla olmuştur. İki savaş arası dönemde, siyah düşünce insanları kuşağının ısrarlı, boğucu sorgulaması sonucunda bu bilince varma kışkırtılmıştır. Bu soru bir taraftan siyah olma koşulu, diğer taraftan zamanın olanakları üzerinedir. Césaire şöyle özetliyor: "Kimiz biz bu beyaz dünyada? Neyi umut etmemize müsaade edildi ve ne yapmalıyız?"¹² "Kimiz biz bu beyaz dünyada?" sorusuna hiçbir muğlaklığa yer bırakmayan şu cevabı veriyor: "Zencileriz

9 A.g.e., s. 15-16. Batı'nın Hitler'de affetmediği konu, "işlediği suç değil, insana karşı işlediği suç değil, insanın insanı aşağılaması değil, beyaz insana karşı işlediği suç ve Avrupa'da bu noktaya kadar sadece Cezayirli Araplara, Hintli amellelere ve Afrikalı zencilere uygulanmış olan sömürgeci yöntemleri uygulamış olmasıydı," diyor.

10 A.g.e., s. 18.

11 Aimé Césaire ve Françoise Vergès, *a.g.c.*

12 Bütün izleyen alıntılar "Discours sur la négritude", *a.g.c.*

biz.” “Zenciliği”ni bu kadar mutlak biçimde kabullenerek, hiçbir şeyin basitleştiremeyeceği, gizlemeye çalışılmaması gereken ve sözü edilemez olduğunu belirtip kurtulunmaması gereken bir farkı ifade ediyordu.

Peki “zenci”den, bu göndermeden ya da hatta Fanon’un *Peau noire, masques blancs* kitabında sadece bir kurgu olduğunu söylediği bu isimden ne anlıyor? Ve bu kelimeden bugün ne anlamamız gerekiyor? Onun açısından bu isim, bir biyolojik gerçekliğe ya da bir ten rengine değil, “insanın içinde bırakıldığı koşulun tarihsel bir biçimi”ne göndermede bulunuyor. Fakat bu kelime aynı zamanda “özgürlük ve zapt edilemez umut için inatçı mücadele”nin eş anlamlısı. Césaire’de “zenci” terimi, bu durumda, temel bir şeyi, ırk tapınmasına mutlak surette ait olmayan bir şeyi ifade ediyor. Zira birçok badire ile yüklü olduğu (Césaire bunların hiçbir zaman unutulmamasına önem verir) ve “ayrı tutulmak” metaforunu mükemmel oluşturduğu için, bu isim, tersinden, bir “daha geniş kardeşlik” ya da hatta bir “dünya ölçeğinde bir hümanizm” çağrısı olarak adlandırdığı şeyin peşinde koşulmasını en iyi şekilde açıklıyor.¹³

Bu durumda, dünya ölçeğinde bu hümanizmden, ancak geleceğin lisanında söz edebileceğiz, hep bizim önümüzde gidecek olan ve bu haliyle her zaman isminden ve belleğinden mahrum kalacak olan, ama hiçbir şekilde akıldan mahrum olmayacak olan şey – bu haliyle hep kökten farklı olacağı için tekrardan her zaman kaçınacak olan şey. Bu sebeple, “Zenci” isminin evrenselliğini tekrar tarafında değil, *dünyanın ara duvarlarının kaldırılması onsuz imkânsız olacağı kökten farklılıkta* aramak gerekir. Bu *kökten farklılık* adına “Zenci”yi, yola koyulmuş biri olarak, yola koyulmaya hazır biri gibi, sökülümüş olmayı ve tuhaf olmayı deneyimlemiş biri gibi tekrardan düşünmek gerekir. Fakat bu yol deneyiminin ve göçün bir anlamı olması için, bu deneyimin Afrika’ya esaslı bir pay ayırması gerekir. Bizi Afrika’ya, onun da zamanının geleceği bilinen bu ikili dünyaya götürmeli ya da en azından Afrika’ya da uğramalıdır.

13 Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, s. 54.

Césaire, Afrika'nın zamanının geleceğini biliyordu, bize düşen bunu önceden görmek ve buna hazırlanmaktı. Komşuluk ve aşırı uzaklığa, ötekinin varlığına, düşsel olmayan her yerleşimin ve yerleşme olanağının yasak olmasına Afrika'nın yenisinden kaydedilmesi, Afrika'nın bu yerleşim tarzı, bir ada gibi olma çağrısına Afrika'nın direnmesini sağlamıştır. Sonuç olarak, belki de, insanda yaşağın ötesine geçen derin kuvvetlerin olduğunu anlamasını sağlayarak, Césaire'in düşüncesindeki volkanik niteliği ona Afrika bahşetti.

Peki Césaire'i, Fanon'suz nasıl tekrar okuyabiliriz? Fanon'un özellikle Cezayir'de şahit olduğu ve travmatik sonuçlarını tıbben üstlenmek için gayret gösterdiği kolonyal şiddet, günlük hayatta ırkçılık biçiminde ve özellikle Fransız ordusunun Cezayirli direnişçilere karşı kullandığı işkenceyle kendini gösteriyordu.¹⁴ İkinci Dünya Savaşı sırasında uğrunda yaşamını az kalsın kaybedeceği ülke, kendi kaderini tayin etme hakkını reddettiği bir başka halka karşı yürüttüğü vahşi ve isimsiz bir savaş boyunca, Nazilerin yöntemlerini tekrar etmeye koyulmuştu. Fanon bu savaş için sık sık "gerçek bir soykırım gidişatı"¹⁵ gösterdiğini veya bir "imha girişimi"¹⁶ olduğunu söylüyordu. "En korkunç savaş",¹⁷ "sömürgeci baskıyı kırmak için bir halkın yürüttüğü olağanüstü savaş",¹⁸ bu savaş, Cezayir'de "kanlı, merhametsiz bir ortam"ın¹⁹ yerleşmesinin başlangıcı oldu. Geniş bir ölçekte, "insanlık dışı pratiklerin genelleşmesi"ne²⁰ neden oldu, bunun sonucunda ise, birçok sömürgeleştirilmiş insan "gerçek bir kıyamet yaşamakta oldukları"²¹ hissine kapıldılar. Ölümüne sürdürülen bu mücadelede Fanon, Cezayir halkının safındaydı. Fransa bu andan itibaren

14 Bkz. Frantz Fanon, *Les Damnés...*, Bölüm 5.

15 A.g.e., s. 627.

16 A.g.e., s. 493.

17 A.g.e.

18 Frantz Fanon, *L'An V...*, s. 261.

19 Frantz Fanon, *Les Damnés...*, s. 627.

20 A.g.e.

21 A.g.e.

onu kendilerinden biri olarak kabul etmedi. Ulusa “ihamet” etmişti. Ulusun bir “düşmanı”ydı artık, ölümünden uzun zaman sonra bile ona o gözle bakılmaya devam edildi.

Fransa, Cezayir’de yenilgisinden ve sömürge imparatorluğunu kaybetmesinden sonra, kendi toprakları içine büzülmüştü. Söyleyecek sözünün kalmamasıyla, bir tür post-emperyal kış yaşamaya başlamıştı.²² Sömürgeci geçmişini içine atıp, “sitem edilecek bir yanı yokmuş gibi yapıp”, esasında dünyaya yayılacak ve 20. yüzyılın son çeyreğine damgasını vuracak bazı yeni düşünceleri ıskalayarak, Fanon’u unuttu. İskalanan, özellikle post-kolonyal düşünce ve ırkın eleştirisiydi.²³ Fakat dünyanın geri kalan bölümünde, halkların kurtuluşu için mücadele vermekte olan birçok hareket, bu zındığı anmaya devam etti. Kendini aşağılanmış halkların davasına adanmış, ırk adaleti için veya yeni psikiyatrik pratikler için mücadele eden birçok örgüt için Fanon demek, bir şekilde bir “ölümsüz aşırılığa”, bir “ilaveye” ya da bir “ele avuca sığmaz artığa” çağrı yapmaktı ve bunlara rağmen dünya hakkında “muazzam aktüel bir şey” söyleme imkânı veriyordu.²⁴

Hiyerarşik olarak bölünmüş bir dünyada ve softa beyanatlara konu olmasına rağmen, ortak bir insanlık durumu fikri pratikte kabul görmekten çok uzaktı. Çeşitli apartheid biçimleri, ayrımcılık, yapısal aziller açıkça kolonyal eski bölünmelerin yerini almıştı. Sonuç, çoğu durumda, el koymaya dayalı küresel birikim süreçleri ve giderek daha gaddarlaştıran bir dünya ekonomik sisteminin ürettiği yeni şiddet ve adaletsizlik türleri genelleşmiş, daha önce görülmemiş prekarya biçimlerine yolu açarak, birçok insanın yaşamlarına sahip çıkma kapasitesini yok etmeye başlamıştı. Fakat Fanon’u bugün yeniden okumak, öncelikle onun projesini en iyi şekilde devam ettirmek için tam ne olduğunu tespit etmek demek. Çünkü eğer onun düşüncesi gün-

22 Ann Stoler, “Colonial aphasia: race and disabled histories in France”, *Public Culture*, cilt 23, sayı 1, 2010.

23 Achille Mbembe, “Provincializing France?”, *Public Culture*, cilt 23, sayı 1, 2010.

24 Miguel Mellino, “Frantz Fanon, un classique pour le présent”, *Il Manifesto*, 19 Mayıs 2011 (www.paperblog.fr üzerinden erişilebilir).

de üç kere duaya çağıran kilise çanı gibi çınlıyorsa ve eğer çağını çanın tunç çınlamasıyla dolduruyorsa bu, sömürgeciliğin tunçtan yasasına sağlam bir cevap olduğu içindir. Fanon onun karşısına aynı amansızlığı ve eşit bir delici gücü koymak zorundaydı. Fanon'un düşüncesi esas olarak durumsal, gelişen, kararsız, değişken, yaşanmış bir deneyimden doğmuş bir *ortam içinde düşünceydi*. Açık bilincin, düşünen öznenin kendi özgün tarihini, kendi özgün varlığını, kendi özel adını doğmakta olan geleceğin bir halkı adına devreye sokma riskine girilmiş bir sınır-deneyimdi. Bu yüzden, Fanoncu mantık yapısında düşünmek demek, durmadan, geri dönüşsüz biçimde, mücadele içinde ve mücadeleyle birlikte yaratılan bir dünyaya başkalarıyla beraber yürümek demektir.²⁵ Bu ortak dünyanın oluşabilmesi için eleştiri, sömürgeciliğin metalden ve kayalık duvarlarını ve kemikleşmiş yapısını parçalayan, boydan boya kat eden, alt üst eden bir obüs patlaması misali açığa çıkarması gerekiyordu. Fanon'un düşüncesini *mecazi düşünce* kılan da bu enerjidir.

Büyük çatırtı

Bundan başka, Fanon'u bugün okumak demek, onun zamanında durmadan sorduğu, her insan bireyi ve her halk için ayağa kaldırma olanağının bütün izlerini barındıran soruların, her insan öznesi ve her halkın ayağa kalkmak, kendi ayakları üstünde yürümek, hepimizin olan ve her birimizin hakları ve yüklendiği mirasları bulunan bu dünyadaki kendi tarih parçasını kendi emeğiyle, elleriyle, yüzüyle ve bedeniyle yazmak olanağının bütün izlerini taşıyan soruların bazılarını kendi hesabımıza tekrar ele almak ve bize ait koşullarda tekrar incelemek demektir.²⁶ Fanon'da eskimeyecek bir şey varsa o da, insanlığa bu tırmanış projesidir. Onun gözünde özgürlüğün bu zapt edilmez ve amansız takibi, yaşamın bütün imkânlarını seferber et-

25 "Ayaga kalktık ve şimdi beraberce ilerliyoruz. Kim bizi tekrar köle yapabilir?", Frantz Fanon, *L'An V...*, s. 269.

26 "Ben bir insanım, ve yeniden ele geçirmem gereken dünyanın bütün geçmişidir", Frantz Fanon, *Peau noire...*, s. 56.

meyi gerektiriyordu. Bu arayış, insan öznesini ve her halkı, şahsi görevleri addetmeleri ve kimseye havale etmemeleri gereken, kendileri üzerine müthiş bir çalışmaya ve ölümüne, cansiperane bir mücadeleyle angaje ediyordu.

Düşüncesinin bu kendini neredeyse feda etme tarafında, başkaldırı hatta ayaklanma görevi bir buyruk haline geliyordu. Şiddet göreviyle birlikte yürüyordu. Fanoncu söz dağarcığında bu terim stratejikti ve birçok yüzeysel ve bazıları küstahça olan okumaların neticesinde birçok yanlış anlamaya sebep olmuştu. Bu durumda Fanon'un şiddet algısının dayandığı tarihsel koşullara kısaca göz atmak yararsız olmayacaktır. Bu bakımdan, belki de iki noktayı hatırlatmak gerekir. Öncelikle Fanon'da şiddet siyasi olduğu kadar *klinik* bir kavramdır. Aynı zamanda, bir yeniden sembolleştirme pratiğinin içinde mütakabiliyet olanağının dikkate alındığı siyasi yapıda bir "hastalığın" klinik bir görüntüsüdür. Dolayısıyla da, ölümün en üst hakemliği önünde görece bir eşitlik tezahürüdür. Böylelikle, maruz kalınandan ziyade seçilen şiddet aracılığıyla, sömürgeleştirilmiş kişi bir kendine dönme işlemi gerçekleştirir. "Yaşamının, nefes alıp vermesinin, kalbinin çarpışının kolonunkinin aynı" olduğunu, hatta "bir kolonun derisinin bir yerlinin derisinden daha değerli olmadığını"²⁷ keşfeder. Böyle yaparak, kendini tekrar kurar, kendine tekrar nitelik kazandırır ve yeniden yaşamının ağırlığını ve yaşamının vücudunda bedeninde, sözünde, Öteki nezdinde ve dünyada varoluş biçimlerinin gerçek değerini ölçmeyi yeniden öğrenir.

O halde kavramsal olarak bakıldığında, Fanon'un genel olarak şiddet ve özellikle sömürgeleştirilmiş olanın şiddeti hakkındaki söylemi, *öznenin kliniği ile hastanın siyaseti*'nin kesişme noktasında beliriyor. Gerçekten de Fanon'da siyaset ve klinik, her ikisinde de ortak olarak bulunan, mükemmel psikik alanlardır.²⁸ Sözün canlandırdığı, önsel olarak boş olan bu

27 Bernard Doray, "De notre histoire, de notre temps: à propos de Frantz Fanon, portrait d'Alice Cherki", *Sud/Nord*, sayı 14, s. 145-166 (www.frantzfanon.com üzerinden ulaşılabilir).

28 Jacques Potel ve Claudine Razanajao, "La vie et l'œuvre psychiatrique de Frantz Fanon", *L'Information psychiatrique*, cilt 51, sayı 10, Aralık 1975.

alanlarda, bedenle dil arasındaki ilişki sergilenir. Birinde olduğu gibi diğerinde de özne için kati önemde iki olay dikkat çeker: bir yanda, sömürgeci ortamın²⁹ yarattığı insanın kendiyile ve ötekiyle ilişkinin radikal ve neredeyse geri dönüşsüz şekilde bozulması ve öte yanda, gerçeğin travmalarıyla yüz yüze gelen psikenin olağandışı kırılganlığı. Fakat bu iki evren arasındaki ilişki istikrarlı olmaktan uzaktır. Fanon klinik siyaseti ile siyasetin kliniğini kesinlikle birbirine karıştırmaz. Bir kutuptan diğerine devamlı olarak gidip gelir. Bazen siyaseti bir klinik biçimi ve kliniği bir siyaset biçimi olarak tasavvur eder; bazen, özellikle savaşın travmasının, çevre tahribatının, sömürgeciliğin hayvan yasası tarafından genelde yaratılan acıların ve azabın, öznenin ya da hastanın insani söz dünyasına girme kapasitesini kırılgan hale getirdiği yerde, kliniğin kaçınılmazlığı kadar başarısızlığının ve açmazlarının altını çizer.³⁰ Devrimci şiddet bu muğlaklığı berhava eden sarsıntıdır. Ancak Fanon, siyasetin öznesi olma statüsüne geçişin anahtar evresi olmasına rağmen, ortaya çıktığı en ateşli halindeyken, devrimci şiddetin ciddi ruhsal yaraların kaynağı olduğunu gösterir. Kurtuluş savaşı sırasında tam anlamıyla öznelleşen şiddet söze dönüşebilse de, dili tıkayabilecek ve bu savaştan canlı çıkmış olabilenler için suskunluk, sanrılı saplantılar ve travmalar üretebilecektir.

Önceden belirtildiği gibi, 'Fransa Cezayir'de bir "toplu savaş" denedi ve bu savaş Cezayir direnişi tarafından bir o kadar toplu bir cevapla karşılandı. Fanon, bu savaş ve onun itici güçlerinden biri olan ırkçılık deneyimlerine dayanarak, kolonyalizmin esas olarak nekropolitik³¹ olduğuna ve kaynağında bulunan bir soykırım dürtüsüyle hareket ettiğine inanıyordu.³²

29 Fanon'da bir aşk siyasetinin çelişkileri ve olanakları üzerine bkz. Matthieu Renault, "Corps à corps". Frantz Fanon's erotics of national liberation", *Journal of French and Francophone Philosophy*, cilt 19, sayı 1, 2011.

30 Olivier Douville, "Y a-t-il une actualité clinique de Fanon?", *L'Évolution psychiatrique*, cilt 71, sayı 4, 2006, s. 709.

31 Achille Mbembe'nin, Foucault'nun biyoiktidar kavramından hareketle ürettiği, nihai egemenliğin kimin yaşayacağı ve kimin öleceğine karar vermeye yetkin siyasal ve sosyal güçte olduğunu kasteden kavram – ç.n.

32 Frantz Fanon, *L'An V...*, s. 266. Ayrıca bkz. "Pourquoi nous employons la violence", a.g.e., 413 ve devamı.

Madem ki her sömürge durumu, öncelikle potansiyel olarak kendini üretmek ve devamlılığını sağlamak için bir ontolojiye ve bir genetiğe dönüşebilmeye muktedir olan ve soykırıma açık bir şiddet durumudur, bunun ortadan kaldırılmasının tek emin yolu “mutlak praksis”dir.³³ Fanon şiddetin üç biçimi üzerine düşüncelerini bu tespiti dayanarak geliştirdi: kolonyal şiddet (alevlenme anı Cezayir Savaşı), sömürgecinin özgürleşmek için kullandığı şiddet (son aşaması ulusal kurtuluş savaşı) ve uluslararası ilişkilerdeki şiddet. Onun gözünde kolonyal şiddetin üç boyutu vardı. Kökleri kuvvet kullanımına yerleşmiş, işleyişi kuvvete dayanan ve zaman içinde ne kadar süreceği kuvvete bağlı bir kölelik biçiminin kurulmasını yönetmesi bakımından *kurucu* nitelikte bir şiddetti. Bu bakış açısından, kolonyalizmde orijinal olan şey, köklerinde ve günlük işleyişinde doğal olan bir sivil yapı görünümüne bürünmüş olmasıydı. Sömürge şiddeti ayrıca *deneyimsel* bir şiddetti. Sömürge halkının günlük yaşamını bu bakımdan hem ağ örgüsünde hem de moleküler bir tarzda çevrelemeliydi. Tellerden ve düğümlerden yapılmış bu çevirme elbette fiziksel: ayaklanma karşıtı dönemde toplama kampları ve gözaltı merkezlerinin dikenli telleri. Fakat, aynı zamanda da çapraz tel sistemine göre, sadece yüzeyleri (yataylık) değil, yükseklikleri de (dikeylik) katarak, mekânsal ve topolojik bir eksen boyunca kurulan bir sisteme göre işliyordu.³⁴ Öte yandan, toplu taramalar, yasa dışı cinayetler, sınırdışı etmeler ve uzuv kesmeler, nefes alma koşullarının denetlenmesi ve nabzının tutulması gereken bireyi hedef almıştı.³⁵ Bu moleküler şiddet dile kadar nüfuz etmişti. Söz söyleme alanlarını da dahil ederek, hayatın bütün alanlarını tüm ağırlığıyla eziyordu. Bu kendini özellikle sömürge-

33 Frantz Fanon, *Les Damnés...*, s. 489.

34 A.g.e., s. 494.

35 “İşgal edilen toprak değil. [...] Sömürgecilik [...] bireyin ta merkezine yerleşmişti [...] ve toplamayla, kendinden dışlamakla, uzuv kesmeyle desteklenen bir işi akılcı bir şekilde yürütüyordu. [...] Reddedilen şey bütün ülke, tarihi, günlük atan nabızı idi [...] Bu koşullarda bireyin nefes alıp vermesi gözlem altında tutulan işgal edilmiş bir solunumdur. Bir çarpışma solunumu”, Frantz Fanon, “Les femmes dans la révolution”, *L’An V...* Ekinde, s. 300.

cinin sömürgeleştirdiğine karşı hareketlerinde gösteriyordu: saldırganlık, ırkçılık, küçük görme, bitmeyen aşağılama ritüelleri, caniyane davranışlar; Fanon'un "nefret politikası"³⁶ olarak adlandırdığı şey.

Son olarak kolonyal şiddet *olgusal* bir şiddetti. Bu bakımdan, duyuların alanına dokunduğu gibi ruhsal ve duygusal noktalara da dokunuyordu. Tedavisi ve sağlığına kavuşturulması güç akıl rahatsızlıklarının muhtemel sebebiydi. Her türlü tanınma diyalektiğini dışlıyor ve her türlü ahlâki gerekçeye ilgisiz kalıyordu. Her türlü özneliliğin ayrıcalıklı akli çerçevesi olan zamana saldırarak, sömürgesi altındakilerde herhangi bir bellek izini kullanma yetisini kaybetme riski yaratıyordu. O bellek izleri ki, tam da "kaybın, durdurulamayan kanamadan farklı bir şey olmasına"³⁷ olanak verirdi. Kolonyal şiddetin işlevlerinden biri de sömürgeleştirdiğinin geçmişinin içini tamamen boşaltmakla kalmayıp, geleceğini de karartmaktı. Sömürgeleştirdiğinin bedenine de doğrudan saldırıp, adalelerinin gerilmesine ve kasatı kesilip, iki büklüm olmasına neden oluyordu. Psikolojisi de bu saldırıdan muaf değildi çünkü şiddet doğrudan beynini devreden çıkarmayı hedef alıyordu. Fanon'un pratikte düşünmeye ve tedavi etmeye çalıştığı işte bu yaralar, bu kesikler ve zebra gibi vücudunu saran izlerle kolonize edilmiş olanın bilinci-ydi.³⁸ Fanon'a göre, aslında "çoklu, çeşitli, tekrarlı, toplamsal şiddet"ten³⁹ müteşekkil bu üçlü şiddet (egemen diye adlandırıl-
m), sömürgeleşmiş kişi tarafından kaslarda ve kanda yaşan-
yordu. Yaşamını sadece "atmosferik bir ölüme karşı sürekli bir mücadele"⁴⁰ gibi algılamaya onu zorlamakla kalmıyordu. Ya-
şamının bütününü fiilen bir "tamamlanmamış ölüm"⁴¹ tarzın-
da yaşamasına yol açıyordu. Ama özellikle onda bir iç hidde-

36 A.g.c., s. 414, veya bazen "nefret çemberi", *Les Damnés...* s. 492.

37 Olivier Douville, a.g.e.

38 "Sömürgeci istila tarafından halklarımızda açılan sayısız ve bazıları silinmez yaraları daha senelerce düşünmeye devam edeceğiz", Frantz Fanon, *Les Damnés...*, s. 625.

39 Frantz Fanon, *L'An V...*, s. 414.

40 Frantz Fanon, *Les Damnés...*, s. 428.

41 Frantz Fanon, *L'An V...*, s. 361.

ti, “kısıtlanmış insan”da, “aslında hayvani bir yaşam”ın gerçeğini kendi gözleriyle seyretmek zorunda kalmaktan oluşan hid-deti tetikliyordu.⁴²

Fanon'un bütün eseri, bu yaşanmış olan eziyet edilmiş ve yıpratılmış varlığı gözler önüne sermektir. Bu eser, bu büyük çatırtıda hayata tutunabilmiş izlerin, duyulmamış şeylerin nasıl yaşandıklarının inatçı bir araştırmasıdır; kendisi de yeni yaşam biçimlerinin doğumunun habercisi olmaktan başka bir şey olmayan ölümle bu dişe diş mücadelenin izlerinin bir araştırmasıdır.⁴³ Onunla beraber, anlattığı olayların eleştir-menini, aktörü ve görsel tanığı bütünleşir ve mücadelenin derinliklerinden fışkıran dünyaya kulak kesilirler. Sözü, akkor hale getirilmiş tel misali adalete hem tanıklığa çağırır, hem adaleti beyan eder. Dahası, sömürgeci bir duruma tanıklık etmek demek, her şeyden önce sonu gelmez bir can çekişme içindeki hayatları gözler önüne sermek demektir. “Cezayir topraklarında ve halkında açılmış büyük yara boyunca adım adım yürümek”⁴⁴ demektir. “Cezayir topraklarını metre metre sorgulamak”, kolonyal işgal sonucunda ortaya çıkan “dağılmışlık” ve “etrafa saçılmışlık durumunu ölçmek” gerekiyordu, diye açıklıyordu.⁴⁵ “Bezgin ve aç dolaşan” yetimleri, “düşman tarafından alınmış ve sonra vücudu ekimozlarla örtülü, hayatla ölüm arasında ve zihni cansız geri dönmüş koca”ları dinlemek lazımdı.⁴⁶ Böyle bir girişim, eskinin sızlanmalarına yenilerinin eklendiği bu kayıp ve parçalanma mekânlarındaki yas sahnelerine daha dikkatle bakmayı gerektiriyordu. Mücadele karşısında, artık gözyaşı dökülmüyor, çılgılık atılmıyor, önceden yapılanlar yapılmıyordu diye tespit ediyor. Artık, “dişler sıkılıyor ve sessizce dua ediliyordu. Bir adım ileride, şeref meydanında toprağa düşmüş bir *mücahidin* ölümünü selamlayan şakrak

42 A.g.e., s. 414. Ayrıca bkz. “Şiddeti neden kullanınız”, a.g.e., s. 413-418.

43 Matthieu Renault, “Vie et mort dans la pensée de Frantz Fanon”, *Cahiers Sens public*, sayı 10, 2009 (www.sens-public.org sitesinden erişilebilir).

44 Frantz Fanon, *L'An V...*, s. 351.

45 A.g.e.

46 A.g.e.

çığlıklar".⁴⁷ Ve acıyla ölümün bu biçim değiştirmesinden yeni bir "manevi birlik"⁴⁸ doğuyordu.

Sömürgeleştirilenin özgürleştirici şiddeti

Görüleceği gibi, Fanon'da bir statü farkı kolonyal şiddeti kolonize ettiğinin şiddetinden ayırıyor. Sömürgeleştirilenin şiddeti öncelikle ideolojik bir şiddet değil. Kolonyal şiddetin tam karşıtı. Ulusal kurtuluş savaşında bilinçli bir şekilde sömürgeci baskıya karşı yönelmeden önce, sömürgeleştirilmiş olanın uyguladığı şiddet tamamen bir deşarj biçiminde tezahür ediyor: "kısıtlanmış insan", "sırtı duvara yapışmış", "bıçak boğazına dayanmış veya daha kesin ifade etmek gerekirse cinsel organlarına elektrotlar bağlanmış"⁴⁹ ve belli belirsiz "hayatını korumaya hazır olduğunu ifade eden"⁵⁰ insanın uyguladığı bu duruma özel, sürünge ve epileptik şiddet, öldürücü tavırlar ve ilkel heyecan davranışı.

Bu enerjik kaynamayı ve olağan koruma içgüdüsünü, tam ve eksiksiz bir siyasal sözcüğe dönüştürmek için ne yapmalı? Bunları işgalci gücün getirdiği ölüm mantığına karşı olumlu bir karşı-sese nasıl döndürmeli? Değer, akıl ve doğruluk sıfatlarıyla donanmış özgürleştirici bir tavn buradan nasıl üretmeli? Fanon'un, sömürgecilğe maruz kalmış olanların uyguladığı şiddet hakkında, artık maruz kalmadıkları şiddet hakkında, onlara artık uygulanmayan şiddet hakkında ve artık mağduru olmadığı veya daha az boyun eğdiği şiddet hakkında geliştirdiği düşüncelerin kalkış noktası işte buydu. Artık söz konusu olan, tersine, kolonize edilmiş olanın kolona armağan etmeyi seçtiği bir şiddetti. Bu armağanı Fanon "çalışma" lisanıyla tasvir ediyor: "şiddetli praksis", "sömürgecinin ilk kaba şiddetine karşı tepki".⁵¹ Bu şiddet, "kan ve öfkeyle karılmış bu harç" içinde

47 A.g.e., s. 349-350.

48 A.g.e., s. 351.

49 Frantz Fanon, *Les Damnés...*, s. 468.

50 Frantz Fanon, "Şiddeti neden kullanırız", s. 415

51 Frantz Fanon, *Les Damnés...*, s. 495.

“herkesin kendini büyük [bir] zincirin, büyük [bir] organizmanın şiddet halkası haline getirdiği”⁵² çevrimdeki bir enerji misali üretilir. Dayatılmış bir şiddetin şiddetli reddi olarak bu şiddet, yeniden simgeleştirmenin önemli bir anını oluşturur.⁵³ Bu çalışmanın amacı yaşamı kurmaktır. Ama yaşam, ancak “sömürgecinin çürümekte olan cesedinden doğabilir”.⁵⁴ Öyleyse açıkça söz konusu olan, ölümü hiç tatmamış ama umarsızca ve bir bedel ödmeden hep başkalarına onu tattırmak alışkanlığı edinmiş olana ölümü tattırmaktır.

Fanon, “karşı şiddet” tercihi yaparak, sömürgeleştirilmiş olanın daha meşum bir mütekabiliyet –“terörün gidip gelmesi”–⁵⁵ olanağına kapıyı açtığının bilincindeydi. Yine de, sivil iktidarla askerî iktidar arasındaki farkın kaybolduğu ve sömürge toplumunda silahların dağılımı yasasının derinden değiştiği uç bir bağlamda, sömürgeleştirilmiş olanın hayata dönmesinin tek yolu ölümün dağılım biçiminin yeni bir tanımını şiddet kullanarak dayatmak olduğunu düşünüyordu. Gene de yeni değişimin sonucu da eşitsizdi. “Uçakların açtığı makineli tüfek ateşi ve savaş gemilerinden yapılan bombardımanlar “sömürgeleştirilmiş insanların cevaplarını önem ve dehşet olarak” aşmıyor muydu?”⁵⁶ Kaldı ki, şiddete başvurmak bir kolonun yaşamıyla kolonize edilmiş olan birinin yaşamı arasında nispeten bir denklik kurulmasını otomatikman sağlamaz. “Sakamodi Boğazı’nda yedi Fransız öldürüldü veya yaralandı” ifadesi, “Gurgur’un, Jarah’ın talan edilmesi, [veya] pusu kurulduğu gerekçesiyle insan topluluklarının katledilmesi”nden daha fazla “sivil vicdanda” infial uyandırmıyor mu?⁵⁷

Ne olursa olsun, sömürgeleştirilmiş olanın uyguladığı şiddet etik boyut veren, onun bakım ve tedavi tematiğiyle sıkı ilişkisidir: direnişin kırsal bölgedeki askerî hastanelerinde yaralı-

52 A.g.e.

53 Bernard Doray, *La Dignité: les debouts de l’utopie*, La Dispute, Paris, 2006.

54 Frantz Fanon, *Les Damnés...*, s. 495.

55 A.g.e., s. 492.

56 A.g.e.

57 A.g.e.

ların, sömürgeci bölüklerin yaptığı tarzda yataklarında katletmekten imtina edilmiş mahpusların, kişiliği çoktan harap olmuş işkence mağdurlarının, ırzına geçilip aklını yitirmiş Ceza-yirli kadınların, hatta işkence uyguladıkları kurbanlarının hayaliyle çıldırmış işkencecilerin üstlenilen bakımı.⁵⁸ Sömürgeleştirilmiş olanın uyguladığı şiddet, sömürgeciliğin vahşetini tedavi etmeye ilaveten, üç konuya gönderme yapar. İlk olarak, tarih tarafından kısıpaca alınmış ve savunulacak tarafı olmayan konuma sokulmuş bir halka yönelik bir ihtara gönderme yapar. Söz konusu halk, özgürlüğünü yaşamalı, kendi ayakları üzerinde durmalı, bir isme sahip olmalı, hayat saçmalı, ya da, tersine, namussuz olmayı kabullenmelidir. Bir seçim yapmaya, varlığını riske etmeye, kendini tehlikeye atmaya, “en gizli kaynaklarını ve zenginliklerini seferber etmeye”⁵⁹ çağrılmıştır. Özgürlüğe kavuşmanın şartıdır bu. Bu riski almak demek, kitlelerin gücü ve bir irade felsefesiyle –insanlar arasında insan olma iradesi– yıkılmaz bir inanca baştan başa sahip olmak demektir. Ne var ki Fanoncu şiddet kuramı ancak ve ancak daha genel bir kuram içinde, insanlığın yükselişi kuramında bir anlam ifade eder. Fanon’un düşüncesinin kaynağının temelini oluşturan, sömürgeci bağlam içinde insanlığın yükselişi, sömürgeleştirilmiş olan birey için, kendi öz gücüyle, esaret sonucu veya ırkı sebebiyle ona biçilmiş bir yerden daha yüksek bir yere kendini çıkarması anlamına gelir. Süngülenmiş, dizlerinin üstüne çökmüş ve sadece çığlık atabilecek haldeki insan, gerekirse şiddet kullanarak tekrar kendine gelir, yokuşu tırmanır ve kendini başka insanlarla aynı seviyeye getirir. Fanon’un “mutlak praksis” olarak adlandırdığı şey, budur.⁶⁰ Böyle yaparak, cellatlarından başlamak suretiyle kendisi ve bütün insanlık için, eskiden her şeyden önce bir insanla (kolon) nesnesini (kolonize) karşı karşıya getiren ilişki yerine, eşit iki insan öznesi arasında yeni ve özgür bir diyalog olanağının kapılarını açar. Bu nedenle, artık ne Siyah vardır, ne de Beyaz. Nihayet ırk yükünden kurtul-

58 A.g.e., Bölüm 5.

59 Frantz Fanon, *L'An V...*, s. 261.

60 Frantz Fanon, *Les Damnés...*, s. 489.

muş ve dolayısıyla herkesin birer vârisi haline geldiği artık tek bir dünya vardır.

Bir bilgi önerdiyse, bu aslında bir durumun bilgisiydi. Irk-laştırma ve köleleştirme deneyimlerinin bilgisi, sömürgeci insanlık dışı uygulamaların ve buna bir son vermek için gereken araçların bilgisiydi. İster toplumsal düzendeki ırkçı yapıya karşı “Siyahın sefaletine dokunmak” olsun, ister Cezayir Kurtuluş Savaşı’nın yönlendirdiği değişimler olsun, bu bilgi baştan başa açıkça partizan bir bilgisiydi. Ne nesnelliği ne tarafsızlığı amaçlıyordu. Fanon, “nesnel olmak istemedim. Zaten bu yanlış: benim nesnel olmam olanaksızdı,” diye açıklıyor.⁶¹ Öncelikle sömürgeciliğin yaraladığı, beynini tahrip ettiği ve delirttiği herkesin mücadelesine, hâlâ bakımlarının yapılabilmesi ve sağlıklarına kavuşturulabilmeleri mümkün olduğu ölçüde destek vermek gerekirdi.

Bu bilgi, ayrıca, yaşamın eleştirisiyle ölümden kurtulmak için verilen mücadele ve harcanması kaçınılmaz olan emeğin siyasetini birbirine kopmaz şekilde bağlayan bir bilgisiydi. Onun bakış açısından mücadelenin amacı yaşamı üretmekti. Bu bakımdan “mutlak şiddet”, zehirden arındırıcı ve kurucu bir işleve sahiptir. Gerçekten de şiddet ile sömürgeleştirilmiş “şey” insana dönüşür ve yeni insanlar, “yeni bir lisan, yeni bir insanlık” yaratılır.⁶² Bunun karşılığında yaşam, sonu olmayan bir mücadeleye benzer.⁶³ Daha açıkçası yaşam, mücadelenin ürünüdür. Böylesi bir mücadelenin üç boyutu vardır. Öncelikle, tahrip edeni tahrip eder, parçalar, uzuvlarını ayırır, kör eder ve korku ve öfke salar. Sonrasında, iktidarın yaraladığı, ırzına geçtiği, işkence ettiği, hapse attığı veya en basit ifadeyle çıldırttığı kim varsa bakımını üstlenir ve mümkünse tedavi eder. Bu aşamadan itibaren işlevi genel bir tedavi sürecine dönüşür. Son olarak, “sırtından vurulup ölenler”⁶⁴ için bir mezar oluşturmak amacındadır. Bu açıdan, bir defin görevi görür. Bu üç işle-

61 Frantz Fanon, *Peau noire...*, s. 131.

62 Frantz Fanon, *Les Damnés...*, s. 452.

63 A.g.e., s. 495.

64 Frantz Fanon, “Şiddeti neden kullanırız”, s. 417.

vin dönüm noktasında iktidarla yaşam arasında açıkça bir bağ olduğu görülür. Bu açıdan bakıldığında, iktidar ancak yaşam üzerine etki ettiği zaman, sağlık, hastalık ve ölüm (mezara gömülme) arasındaki paylaşım noktasında iktidar olur.

Fanon'un ele aldığı mücadele, iktidarın –bu durumda sömürgeci iktidarın– yaşam yeri olarak kullanılan beden ve ihtiyacın aşırı mahrumiyet yeri haline getirme eğilimi gösterdiği bağlamda yürütülür. –Beden ve ihtiyacın bu aşırı mahrumiyetini Fanon şu terimlerle ifade ediyor: “Sömürgeci dönemde insanın maddeyle, dünyayla, tarihle ilişkisi, besinle ilgili ilişkilerdi.”⁶⁵ Sömürgeleştirilmiş biri için, diyor, “yaşamak hiç de değerleri temsil etmek, kendini tutarlı ve bereketli bir dünyaya dahil etmek değildir”. Yaşamak demek, en basitinden “ölmemek” demektir. Var olmak, “yaşamı sürdürmek” demektir. Ve ilave ediyor: “yegâne perspektif, büzülmüş, tabii ki giderek daha az talepkâr hale gelmiş, ama yine de memnun etmek zorunda olunan tek önemli şeydir, yani bu midedir.” Fanon'un gözünde, insanın maddenin zoruyla, ölümün maddesiyle ve ihtiyacın maddesiyle zorla yapılan bu ilhakı, açıkçası içinden çıkılması gereken bir “yaşam öncesi”ni, “uzun gece”yi oluştuyordu.⁶⁶ Yaşam öncesi zamanı, hükümranlılığı altında sömürgeleştirilmiş olan kimsenin yaşamına bir anlam yüklemenin söz konusu olmamasından, ama daha çok “ölümünün onun için anlam taşımasından” anlarız.⁶⁷ Fanon, bu “uzun geceden çıkış”ı her türlü sözcükle niteliyordu: “kurtulma”, “yeniden doğuş”, “geri verme”, “ikame”, “görünme”, “doğma”, “mutlak düzensizlik”veya hatta “durmadan yürümek, gece gündüz”, “yeni bir insanı ayaklarının üzerine dikmek”, “başka bir şey bulmak”, “ölümcül kan ve öfke”nin içinden bütün halinde doğan yeni bir özne – hemen hemen tanımlanamaz durumda bir özne, hep bir artık halinde, yasaya, bölünmeye ve yaraya direnen bir öteki gibi bir şey.

65 Frantz Fanon, *Les Damnés...*, s. 671. Bundan sonraki alıntılar aynı sayfadan alıntılardır.

66 *A.g.e.*, s. 673.

67 Frantz Fanon, “Şiddeti neden kullanırız”, s. 415.

Bu sebeple Fanon'da yaşamın eleştirisi acının, korkunun ve ihtiyacın, emeğin ve yasanın eleştirisiyle örtüşüyordu – özellikle de köleleştiren, düşünceyi ayaklar altına alan, bedeni de sınırlı sistemini de tüketen ırk yasasıyla. Ayrıca bir eşitlik ve evrensellik siyasetinin ön koşulu olan ölçüt ve değer eleştirisiyle de örtüşüyordu. Ancak, gerçeğin ve aklın diğer adı olan bu eşitlik ve evrensellik siyaseti, “karşıdaki insan”ı istemek ve gerekli kılmak ve o insanın “bir bedenden fazlası” olduğunu kabul etmek koşuluyla mümkündü.⁶⁸ Öyleyse, Fanon'u bugün bir daha okumak, bir yandan doğmakta olduğunu gördüğü ve bunun için mücadele ve eleştiriyiyle emek harcadığı ve dönüştürmeye uğraştığı tarih içindeki yaşamını, emeğini ve dilini ona teslim etmek anlamına gelir. Öte yandan da, onu ayağa kalkmaya, köklerinden kopmaya, sömürgeleştirilmiş insanların kendi öz güçleriyle, kendi öz yaratıcılıklarıyla, önünde durulamaz iradeleriyle çizmek zorunda kaldıkları yolda yoldaşlarıyla, yani ötekilerle yan yana yürümeye mecbur eden sorunları günümüzün lisanına tercüme etmek anlamına gelir. Eğer mücadelenin eleştiriyi evliliğini bizim günümüzün koşullarında güncellememiz gereği doğmuşsa, o halde hem Fanon'la birlikte düşünmek hem de ona karşı düşünmek kaçınılmazdır. Onunla bizlerden bazılarımız arasındaki fark, onun gözünde düşünmenin, öncelikle kendinden kurtulmak demek olmasıdır. Yaşamını terazinin kefesine koymak demektir.

Bu nedenle, dünyamız artık tam olarak onun dünyası değil. Ya da değil mi? Bütün bunlara rağmen, neo-kolonyal ve kolonyalimsi savaşlar filizleniyor. İşgal biçimleri, işkenceleriyle, Delta kamplarıyla, gizli hapishaneleriyle, militarizme bulanmışlıklarıyla, uzaklardaki kaynakların talanı ve başkaldırlılara karşı tavırlarıyla dönüşüme uğruyor, yeni işgal biçimleri ortaya çıkıyor. Halkların kendi kaderlerini tayin hakkı sorunu belki sahne değiştirdi ama sorun Fanon'un dönemindeki kadar temel ifadelerle gündeme gelmeye devam ediyor. Teller, duvarlar ve giderek daha da askerleşen sınırlar etrafında tekrardan Balkanlaşan, kadınların başörtüsüne karşı duyulan öfkenin şiddetini

68 Frantz Fanon, *Pour la révolution africaine*, s. 703.

koruduğu ve bazı ırksal gruplar için seyahat özgürlüğünün gi-
derek daha çok kısıtlandığı bir dünyada, Fanon'un dünyanın
ara duvarlarının kaldırılması için yaptığı büyük çağrı, ancak
daha büyük yankılar getirir. Dünyanın dört bir tarafında sayı-
sal çağa özgü yeni mücadele biçimlerinin –hücresele, enlemesi-
ne, yatay– örgütlenmesinden bunu görebiliyoruz.

Bundan başka, eğer Fanon'a bir şey borçluysak, bu tam da
her insanın içinde tahakkümün –hangi türden olduğu hiç
önemli değil– en azından tümüyle ne yok edebileceği, ne dur-
durabileceği, ne önünü alabileceği zapt edilmez, ehlileştirilme-
si mümkün olmayan bir şey olduğu fikridir. Onun ikizi olan
kurumsal ırkçılık bizim Hayvanımız olmaya devam etse de,
doğru söylemek gerekirse, Fanon bu şeyin ortaya çıkma koşul-
larını artık tam anlamıyla bizim olmayan kolonyal ortam içinde
kavramaya çalıştı. Bu nedenledir ki, eseri bütün ezilmişler için
bir çeşit lifli linyit, çakmak taşından bir silahtır.

Şan bulutu

Çakmak taşından bu silah, Nelson Mandela'da tamamen sim-
gesel bir biçim alır. Apartheid, sömürgeci tahakkümün ve ırkçı
zulmün basit bir biçiminden ibaret olmaktan hayli uzak olduğu
için, pek rastlanmayan, korkusuz, duyulmamış ölçüde fedakâr
erkek ve kadınlardan oluşan ve kendisinin sonunu getirecek
olan bir sınıfın doğmasına yol açtı. Bütün bunların sonunda
Mandela ismi ortaya çıktıysa, bu Mandela'nın hayatının her dö-
nüm noktasında, bazen koşulların baskısıyla ve çoğunlukla da
istemedi başka yollara sapmayı bilmiş olmasındandır. Onun
yaşamına kısaca değinecek olursak: kulağı hep kırıste, depara
hazır bir nöbetçi, beklenmedik olduğu kadar mucizevi geri dö-
nüşleri bir efsaneye dönüşmesinde fazlasıyla katkıda bulunmuş
bir insan. Efsane olmanın temelinde yalnızca kutsal olmak ve
sırda duyulan açlık bulunmaz. Efsane öncelikle ölümün, baş-
lamanın ve kopmanın bu kaba halinin yakınlarında filizlenir.

Mandela, birilerinin başka bir dine geçmesi gibi milliyetçiliğe
döndüğünde bunu çok erken deneyimleyecek ve altın maden-

leri şehri Johannesburg kaderiyle buluşmasının esas sahnesi olacaktı. Böylece, mahrumiyetlerden, defalarca tutuklamalardan, yersiz tacizlerden, birçok kez mahkemelere çağrılmaktan, bir dizi işkence ve aşağılama ritüellerine maruz kalarak düzenli aralıklarla zindan hayatı geçirmekten, az çok uzun yeraltı yaşamından, gecenin gündüze gündüzün geceye karışmasından, kısmen başarılı tebdili kıyafetten, parçalanmış aile yaşamından, bir var bir yok olmaktan oluşan çok uzun ve acılı bir haç yolu başlar. – Kısıtlanmış, devamlı harekete hazır bir kaçak, gözünde hep gelecek bir gün, o dönüş günü olan mücadele insanı.⁶⁹

Devasa riskler aldı. Sanki her şeye hep yeniden başlamak gerekiyormuş ve her sefer bu sonuncusuymuşçasına yoğun bir özel hayat sürdü. Fakat aynı zamanda defalarca başka bir sonuncuyu da yaşadı. Ölüm cezasından kurtuldu. 1964 yılıydı. Kendisiyle beraber sanık olanlarla birlikte mahkûmiyete hazırlanmıştı: “Bu ihtimali göz önüne almıştık. Ölmemiz gerekorsa bunu bir şan bulutunda yapmalıydık. İnfazımızın halkımıza ve örgütümüze bağışlayacağımız son şeyimiz olacağını bilmek bizi mutlu ederdi.” Bu ayın gibi bir vizyon olmasına rağmen, içinde hiçbir şehitlik arzusu barındırmıyordu. Ruben Um Nyobè’den başlayarak Patrice Lumumba, Amilcar Cabral, Martin Luther King’e ve başkalarına kadar herkesin tersine azrail-den sıyrılacaktı. Ve bu yaşama arzusunu gerçekten zindanda geçirdiği hayatında, zorunlu çalıştırılma ve sürgün hayatı sınırlarında deneyimleyecekti. Hapishane büyük bir deneyim yeri haline, mahpusluk ve insanın kendi en yalın ifadesine dönüş deneyimi yaşanan yere dönüşecekti. Bu en büyük mahrumiyet mekânında Mandela, hücre hayatını tabutla nikâh kıymak zorunda kalmış bir canlı misali yaşamayı öğrenecekti.⁷⁰

Uzun ve gaddar yalnızlık saatleri boyunca, delirmenin sınırlarına itilmiş bir halde, sessizliğin ve detayın içinde barınan şeyi, yani esası tekrardan keşfedecekti. Her şey onunla yeniden ko-

69 Nelson Mandela, *Conversations With Myself*, Macmillan, Londra, 2010 [Kendimle konuşmalar, çev. Ümit Şensoy, Türk Henkel, 2010].

70 Bkz. Sarah Nuttall ve Achille Mbembe, “Mandela’s Mortality”, Rita Barnard (der.), *The Cambridge Companion to Mandela*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, s. 267-290.

nuşacaktı: kim bilir nereye koşuşturan karınca; gömölüp ölen, sonra betonun, gözetleme kulelerinin ve büyük bir gürültüyle kapanan ağır madeni kapıların gri tekdüzeliği ortasında bir bahçe hayali yaratarak tekrar başını kaldıran tohum; ne olduğu önemsiz, bir şeyin bir parçası; geçmek bilmeyen birbirinin aynısı kasvetli günlerin sessizliği; bitmek bilmez şekilde uzayan zaman; günlerin ağırlığı, gecelerin soğuğu ve kim bilir neden huzursuzlanmış bir baykuşun ötüşü gibi umutsuzluk estiren rüzgâr; mırıltıları artık duyulmayan duvarların dışındaki dünya; ismi Robben Island olan uçurum ve artık acının izlerini taşıyan yüzünde, kuvarstan kırılıp gelen güneş ışıyla solmuş o gözlerde, artık kurumuş gözyaşlarında mahpusluğun izleri, hayalete dönmüş o yüzdeki ve ciğerlerinin içindeki, ayak parmaklarının ve ayakkabı niyetine ayaklarını saran o berduş paçavrasının üzerindeki kefen tozu, fakat her şeyin üzerinde o neşeli ve kahkahalı gülümseme, kibirli, dimdik, yumrukları sıkılı, dünyayı yeniden kucaklamaya ve fırtına çıkarmaya hazır duruş.

Hemen her şeyden yoksun bir şekilde, gardiyanlarının insanlık adına her yola başvurarak ondan koparmak ve ele geçirilmiş en son ganimet gibi havalara kaldırmak istediği hiçbir şeyi vermemek amacıyla adım adım mücadele sürdürecekti. Hemen hemen her şeyden mahrum, elinde neredeyse hiçbir şey kalmadan yaşamaya mahkûm edilmiş halde, her şeyden tasarruf etmeyi, bir yandan da dünyevi her şeyden derin bir kopuşu da öğrendi. İki buçuk duvar arasında hapsolmuş olsa bile kimsenin kölesi olmadığına varıncaya kadar her şeyi öğrendi. Etten ve kemikten Zenci Mandela, böylece felaketin sınırlarında yaşayacaktı. Yaşamın gecesine, karanlıkların en yakınına dalecek ve çok basit bir düşüncenin, ırktan bağımsız ve ırkın tahakkümünden uzak özgürce nasıl yaşanacağını bilmenin peşine düşecekti. Tercihleri onu felaketin kıyısına götürecekti. Karanlıklar ülkesinden canlı dönmesiyle, yaşlanmakta olan ve artık hayal edemeyen bir yüzyılın gecesinde fişkırان bir kuvvet olarak dünyayı büyüleyecekti.

Aynı 19. yüzyılın işçi hareketlerine ya da hatta kadın hareketlerine benzer şekilde önceleri kölelerin getirmiş olduğu başkal-

dını arzusuyla çağdaşlığımızın huzuru bozulacaktı. 20. yüzyılın başında bu rüya uğruna sömürgeciliğin ortadan kaldırılması için büyük mücadeleler başlatılmıştı. Daha başından itibaren küresel boyutta dünyaya yayıldılar. Anlamları hiçbir zaman sadece bölgesel olmadı. Dekolonizasyon hep evrensel boyutta oldu. Sömürgeciliğin kaldırılması için mücadeleler, bir ülkede ya da sınırları belirgin ulusal bir egemenlik alanında yerel aktörleri seferber ettiklerinde dahi, her durumda dünya ölçüsünde ve uluslar ötesi bir dayanışma gösteriyorlardı. O zamana kadar bir ırkın tekelinde kalmış olan hakların dağıtılmasını, hatta evrenselleşmesini sağlayan her seferinde bu mücadeleler olmuştur.

Demokrasi ve ırkın şiiirselliği

O halde, bellek, adalet ve barışma gibi konuların bir anlamının olmayacağı ırkçılık sonrası bir çağda yaşamaktan uzağız. Bununla birlikte Césaire sonrası bir çağdan söz edebilir miyiz? Eğer “zenci” ifadesini, hoş giden bir şey gibi değil de, ondan daha iyi uzaklaşmak amacıyla onu daha görünmez bir hale sokmak, önünü daha iyi almak ve her insanın doğuştan sahip olduğu onuru daha iyi olumlamak için, tek bir insanlık topluluğu, bir aynı insanlık, bir ortak benzerlik ve temel insanlığa yaklaşmak için sıkıca kucaklıyorsak, o zaman evet. Bu çilekeş çalışmanın derin köklerini en iyi biçimde Afro-Amerikalı ve Güney Afrikalı siyasi, dinî ve kültürel geleneklerde bulabiliriz. Örneğin kölelerden gelen nesillerdeki kehanet dinlerinde ya da sanatsal yaratıcılık çalışmasının çok belirleyici ütopyacı fonksiyonlarında bu duruma rastlanır. Zira, aşağılanmayı ve küçük düşürülmeyi tarihinde uzun zaman yaşamış toplumlar için dinî ve artistik yaratıcılık, çoğu zaman insanlık dışılık ve ölüm yaratan güçlere karşı son kale görevi görmüşlerdir. Bu çifte yaratıcılık siyasal praksisin derin izlerini taşır. Bu ikili, aslında, sanat ve dinin işlevlerinden biri olan dünyanın geçmişteki ve şimdiki halinden çıkabilmek, yaşama yeniden doğmak ve bayram havasını yeniden getirmek umudunu korumak gibi, her zaman praksisin metafizik ve estetik örtüsü olmuştur.

Burada sanatın ilk işlevi, hiçbir zaman basit bir şekilde gerçeği sahnelemek, resmetmek veya anlatmak olmamıştır. Sanatın doğasında şekillerin ve görünümünün asıl halini aynı anda hem bulanıklaştırmak hem de taklit etmek hep vardır. Sanat, mecazi bir tarz olmasıyla, elbette ki orijinal olanla bir benzeme ilişkisi sürdürüyordu. Ancak aynı zamanda, bu aynı orijinalin hep bir suretini çıkartıyor, onun yapısını değiştiriyor, ondan uzaklaşıyor ve özellikle de ona büyü yapıyordu. Gerçekte, zenci estetiği geleneklerinin çoğunda, bu büyü yapma işi gerçekleştikten sonra, görsel işlev, dokunma işlevi ve duyarlar dünyası dünyanın suretini çıkarmayı hedefleyen aynı hareket içinde birleştikleri noktada sanatın ancak bir işlevi olabiliyordu. Böylelikle, bir eserin zamanı, engelsiz ve bir suçluluk hissi olmaksızın sahnelenen, kabul edilmiş kurallardan kendini kurtarmış günlük hayattır.

Bu durumda, sanatsal yaratıcılığın niteliklerine dair bir özellik varsa, o da yaratma eyleminin kökeninde her zaman oynanan bir şiddet, kutsala yapılan bir tecavüz ve taklit edilen bir ihlal bulunmasıdır. Bunların, bireyi ve içinde yaşadığı topluluğu var olan ve var olmuş dünyadan çıkarması beklenir. Bu gizli veya unutulmuş enerjilerden kurtuluş umudu, görünür ve görünmez güçlerin yer değiştirme ihtimaline olan umut, canlı varlıkların ve şeylerin yeniden dirilişi gizli rüyası, işte tam da klasik zenci sanatının antropolojisinin ve siyasetinin temelini oluşturan şeyler bunlardır. Tam merkezinde beden bulunur: güçler oyununun esas konusu olan, bu güçlerin açığa çıkacakları ayrıcalıklı yer ve irade dışı tevarüs edilip, hiçbir zaman tamamen aklanamayacak, her insan topluluğunun kurucu borcunun mükemmel bir simgesi olan beden.

Bu borç meselesi, yaşamın diğer adıdır. Böyledir çünkü sanatsal yaratıcılığın merkez nesnesi veya hatta maddesinin ruhu, her zaman yaşamın eleştirisi ve ölüme direnç gösteren fonksiyonlar üzerinde tefekkür olmuştur. Burada belirtmek gerekir ki, söz konusu olan hiçbir zaman soyut bir yaşam eleştirisi olmamıştır. Söz konusu olan, hep, canlı kalabilmek, hayatta kalmak, hayata tutunmak, kısaca insanca bir yaşam sürmek

için verilen mücadeleyi, sanatsal –o halde siyasal– sorun haline getiren koşullar üzerine düşünmek olmuştur. İşte bu nedenle, ister konu heykel, müzik, dans, sözlü edebiyat olsun veya ilahiyat kültü olsun, söz konusu olan, her zaman uyumakta olan güçleri uyandırmak, bayrama eşlik etmek, muğlaklığın bu ayrıcalıklı yoluna, lüksün bu geçici tiyatrosuna, talihe, harcamaya, cinsel faaliyete ve bu gelecek olan tarih mecazına eşlik etmek olmuştur. Yani bu sanatta hiçbir zaman geleneksel olandan bir şey bulunmamıştır. Bunun sebebi, bu sanatın hep toplumsal düzenin olağanüstü kırılğanlığını ortaya çıkaracak şekilde düzenlenmiş olmasıdır. O nedenle bu sanat, durmadan mitler yaratmış, geleneği yolundan saptırmış, geleneği oluşturur ve onaylar görünüp temeline dinamit koymuştur. Dolayısıyla, kutsallara saldıran, kendini feda etmenin ve harcamanın sanatı olan bu sanat, varoluşun yapıbozumu amacıyla, tam da oyun, boş vakit, gösteri ve dönüşüm ilkesi aracılığıyla, yeni fetişleri çoğaltmıştır. Irkın radikal bir eleştirisinin demokrasiye katabileceği ütöpik, metafizik olduğu kadar estetik de olan katkısı, işte budur .

Öte yandan bu mücadele, *kurtuluş praksişi* olarak, Hıristiyanlığın içinde sanal kaynaklarının bir kısmını hep buldu. Burada sözü edilen Hıristiyanlık her şeyden önce Kilise değildir. Boşluğun tam açıldığı yerde, önce dogmatik bir denetim makamı olarak kendisini yapılandıran Kilise değil. Hıristiyanlıktan bahsederken sözü edilen, Tanrı hakkında verilen bir söylev, işlevi sıkça “insanın kendine has özlemine her ulaşmak istediğinde her sefer yaşadığı daha büyük acizliği”nin⁷¹ ne anlama geldiğini açıklamak olmuş olan bir söylev de değil. Köleler ve köle soyundan gelenler, Hıristiyanlığı hep *avdet edecek – geleceklik–*, sürekli açılmakta olan bir gerçeğin kendi alanındaki tuhaf bölünmelerin ortasında meydana gelen bir gerçeklik olayı gibi görüyorlar. “Bir şey oldu; bir olay gerçekleşti; dil çözüldü; artık kendi gözlerimizle görebiliriz, kendi kulaklarımızla işitebiliriz ve buna kendi dilimizde ve her ulus için şa-

71 Jacques Lacan, “La psychanalyse est-elle constituante pour une éthique qui serait celle que notre temps nécessite?”, *Psychoanalyse*, sayı 4, 1986.

hadet edebiliriz” ilke beyanını anlıyorlar. Bu olay aynı zamanda bir avdettir. Bir “burası”, bir “orası”, bir “şimdi” hem bir ana hem bir şimdiye, ama özellikle Jübile⁷² ihtimaline, yeryüzünün bütün halklarının nihayet sonsuz bir şey etrafında birleşeceği, hiçbir şeyin sınırlanmak zorunda olmayacağı bir tür zaman bolluğuna işaret ediyor.

Fakat, Hristiyanlık konusunda Afrika kökenli eleştiride en çok dikkat çeken tecessüm, çarmıha gerilme ve diriliş, feda ve kurtuluş üçlü motifi olmuştur.⁷³ Edward W. Blyden, 1882’de, Filip ile hadımın öyküsü üzerine düşünürken, İnsanın Oğlunun çektiği acıda zenci ırkının daha ileride yaşayacaklarının önceden mevcut olduğunu görür. Selamet Tanrısı vahşete, talana ve şiddete maruz kalmış zenci bedende tecessüm ederek bir bahis tutmuştur. Bu bahis daha gelecek olan, ucu açık bir anlam hakkındadır. Blyden için Haç olayı bir Tanrı kavramı ve O’nun acı çeken insanlıkla ilişkisiydi. Adalet, yoksunluk ve koşulsuz kabullenme ilişkisiydi. İsa’nın şiddet içinde ölümü ve yeniden doğuşu, bu iki an, insanlık durumunun bir dönüşümünün, zenci ırkının davet edildiği dönüşümün mutlak tekilliğini ortaya çıkarıyordu. Zenci ırkı, Selamete layık olabilmek için, bir iman, inanç ve karşılıklılık toplumu olmalıydı.⁷⁴

Örneğin Martin Luther King’e göre Tanrı, çarmıha gerilme üzerinden mutlak bölünmüşlüğüne meydan okuyan insan gerçeğine sahip oldu.⁷⁵ Bunun karşılığında insan ve Tanrı artık isimlerini biri diğerinin adı olarak ve diğeri için kullanabilirdi. İsa, olumsuzluğu var olmaya dönüştürerek, ölümün kendisini bozguna uğrattı. Afro-Amerikan Hristiyanlığın içinden bir türlü çıkamadığı soru, İsa’nın sahiden Zenci yerine ölüp ölmemiş olduğudur. Ölümün huzuruna çıkmaktan onu sakınarak, acaba sahiden Zenciyi ölümünden mi kurtarıyor? Yoksa ölümüne,

72 Hristiyanlığın devraldığı Yahudi inancında, borçların affedildiği, kölelerin azat edildiği, suçların bağışlandığı, elli yılda bir gelen bağışlama ve imtiyaz yılı – e.n.

73 Bkz. James Baldwin, *The Cross of Redemption*, Pantheon, New York, 2010.

74 Edward W. Blyden, a.g.e., s. 174-197.

75 Martin Luther King, *Lettre de la geôle de Birmingham*, Je fais un rêve, Bayard, Montrouge, 2008.

ırkçılığın haçının altında yürütölmüş bayağı nitelikte bir yaşamdan kökten ayrılan derin bir anlam mı yüklüyor? O halde ölüm İsa'da, en radikal biçimde ikame edilemez şey olmaya son mu veriyor? Haç sınavının, Pavlus'un bir kere daha sözünü ettiğı "delilik" ve "skandal"ın nihai anlamı gerçekten budur. İsa'nın beyanı birkaç kelimeyle sınırlıdır: "Artık ölümümün somut sınavına çıkarılabilirim. Başkası için ölmek (eksiksiz armağan) artık imkânsızlığa yazılı değil. Artık ölümün ikame edilemezliğı yok. Artık ruhun ululanması ve mutlak mütekabiliyet içinde, yalnızca yaşamın sonsuz geleceğı, selamet ve trajiğın mutlak barışı var." Bu bakış açısında ölmenin nihai gerçeğı yeniden dirilişte, yani yaşamın sonsuzluğu olanağında bulunur. Ölüle- rin yeniden dirilişı, ölüle- rin dönüşü veya yaşama iade edilmesi meselesi, ölümün onu yok ettiğı yerde yaşamı yeniden fişkirt- mak, bütün bunlar, asıl kilise kurumunun ötesinde Hristiyan- lığın gücünü oluşturuyor. Zenci siyasal ilahiyatında, öteki için kendini bütünöyle armağan etme projesi içinde İsa figürünün çok önem taşıyan merkezî bir yer işgal etmesinin sebeplerin- den biri budur. Başkalarına saygı olarak öteki için hazır olma ve ötekinin yanında olma, armağan, ilahi adak ve karşılıksız bir şey yapma siyasetinin diğler adı değilse nedir?

O halde Zenciler hangi haklar için mücadele etmeye devam etmektedir? Her şey nerede bulunduklarına, içinde yaşamakta oldukları tarihsel bağlama ve onlar için oluşmuş nesnel koşullara bağlıdır. Ayrıca her şey, içinde yaşamaya zorunlu kılın- dıkları ırksal oluşumların yapısına da bağlıdır. Bu, tarihsel olarak azınlık teşkil etmelerinin sorun olmadığı ancak ulusa tam aidiyetin muğlak kaldığı bir durum olabilir (Amerika Birleşik Devletleri örneğı); azınlık olarak görmeyi, tanımamayı ve din- lememeyi tercih eden bir toplumda azınlıklar olmak şeklinde olabilir (Fransa örneğı); ya da siyasal iktidarı elinde bulunduran, fakat ekonomik iktidardan nispeten mahrum bir demogra- fik çoğunluk gibi olabilir (Güney Afrika örneğı). Ama yer ne- resi olursa olsun, çağ hangi çağ olursa olsun ve hangi bağlam olursa olsun, bu mücadelelerin amacı aynıdır: hepimizin ortak olduğı bu dünyaya bütün haklara sahip olarak nasıl ait olun-

malıdır? “Hisse sahibi olmayan” statüsünden “hak sahibi” statüsüne geçmek için ne yapılmalıdır? Bu dünyanın kuruluşuna ve paylaşımına nasıl katılabilir? Irkların eşitsizliği ve farklı insan türlerinin ayıklanması ölümcül fikriyle vedalaşmadıkça, “payların eşitliği” –öyleyse, haklar ve sorumluluklar– diye adlandırılacak şey için Afrika kökenli insanların verdiği mücadele meşru kalmaya devam edecek. Bununla birlikte bu mücadelenin, kendini diğer insanlardan ayırmak amaçlı değil, ama insanlığın kendisiyle, çeşitli yüzlerinin mücadeleyle barıştırılması için çalışılan o insanlıkla dayanışma halinde yürütülmesi gerekir.

“Payların eşitliği” ve insan neslinin temelde tek olması ilkelere dayanan ortak bir dünya kurma projesi evrensel bir projedir. Gelmekte olan bu dünyanın işaretleri (evet doğru, kırılan işaretler) eğer istenirse bugünün dünyasında okunabilir. Öte yandan, dışlamak, ayrımcılık ve ırk esasına göre ayıklamaya gitmek, eşitsizliği, hak mahrumiyetlerini ve, içinde yaşadığımız demokrasiler de dahil olmak üzere, çağımızdaki hükümlerlikleri oluşturan etmenler olmaya, çoğu zaman reddedilseler bile devam ediyor. Dahası, sanki sömürgecilik ve kolonizasyon hiç olmamış gibi ya da bu hazin çağın mirası tamamen temizlenmiş gibi yapamayız. Örneğin, Avrupa’nın bir “kale”ye dönüşmesi ve yaşlı kıtanın bu yüzyılın başında kendini donattığı yabancı karşısı hukuki düzenlemelerin kökleri, zorlukla gizlenmeye çalışılan, farklı insan türleri arasında ayıklamaya gitmek ideolojisine kadar uzanmaktadır.

Öyleyse, ırkçılığı yaşamdan ve zamanımızın tahayyülünden temizlemedikçe, ırk ötesi bir dünya geleceği için mücadeleye devam etmek gerekecek. Ancak, masasına herkesin oturmaya davet edildiği bu dünyaya kavuşabilmek için, ırkçılığın ve farklılık ideolojilerinin titiz bir siyasi ve etik eleştirisinde inat etmemiz gerekir. Ötekiliği kutlamak, günümüzün temel sorununu, paylaşım, ortaklık ve dışa açılma sorununu açarsa ancak o zaman bir anlam kazanır. Tarihin ağırlığı orada olacaktır. Bu ağırlığı taşımaya ve yükü en doğru şekilde dağıtmaya iyi öğrenmek zorundayız. Sadece ürettiklerimizle değil, mirasımızla da yaşa-

maya mahkûmuz. Farklı insan tiplerinin seçilimi düşüncesinin hâkim olduğu bir zamanın ruhundan tamamen çıkmamış olduğumuza göre, tamamen eşit haysiyet olarak paylaştırılabilecek bir geleceğe yol açacak şekilde, hem geçmişle beraber hem de geçmişe karşı çalışmak gerekecektir. Geçmişin eleştirisinden kalkarak belirli bir adalet, haysiyet ve *birliktelik* anlayışıyla ayrıştıramaz bir geleceği nasıl oluştururuz, işte izlenecek yol.

Bu yolda, “yeryüzünün yeni lanetlileri”, haklara sahip olma hakları reddedilmiş, hareket etmemeleri gerektiği düşünülen, kamplar, transit merkezleri, hukuki ve polisiye alanlarınıza dağılmış binlerce alıkoyma yerleri gibi, türlü çeşitli hapsedme kurumunda – yaşamaya mahkûm edilmiş olanlardır. Geri yollananlar, tehcir edilenler, sınır dışı edilenler, kaçaklar ve diğer “kâğıtsızlar”, yaşamımıza, sağlığımıza ve huzurumuza zarar verdikleri için onlarla aramızda kurtarılmaya degecek hiçbir şey olmadığı kanısında olduğumuz, bir an önce kurtulmaya çalıştığımız, insanlığımızın bu davetsiz misafirleri ve artıkları . “Yeryüzünün yeni lanetlileri”, ırkçı temelleri gayet iyi bilinen, gaddar bir denetim ve seleksiyon gayretinin ürünüdür.

Sadece kendi gibi olanlar için adalet isteme anlayışı devam ettikçe, eşit olmayan ırklar ve halklar var oldukça ve sömürgecilik ile kolonyalizmin “medeniyet”in büyük icraatları olduğuna inanmaya devam edildiği müddetçe, o zaman onarım tematiği, dünyada Avrupa kaynaklı yayılma ve vahşetin tarihsel mağdurları tarafından seferber edilmeye devam edecektir. Bu bağlamda izlenmesi gereken iki yol vardır. Bir taraftan her türlü mağdur statüsünden kurtulmak gerekir. Öte yandan, “huzurlu vicdan” ve sorumluluğunu inkârla ilişkiyi kesmek gerekir. İşte bu iki koşul yerine getirildiği takdirde, yeni bir siyaset ve yeni bir etik telaffuz edilebilir. Böylelikle Afrikalı olmak demek, öncelikle özgür bir insan olmak ya da Franz Fanon’un hep söylediği gibi, “diğer insanlar arasında bir insan”⁷⁶ olmak demektir. Her açıdan özgür bir insan, yani kendini yaratmaya muktedir bir insan olmak demektir. Gerçek kimlik siyaseti, kendini yaratma yetilerini durmaksızın beslemek, güncelle-

76 Frantz Fanon, *Peau noire...*, s. 155.

mek ve yeniden güncellemektir. Afrika merkezlilik, Afrika kökenli insanların sadece kendilerine hesap verme arzusunun gereken gerçekmiş gibi algılanan bir çeşididir. Dünyanın öncelikle insanın kendisiyle ilişki kurmasının bir biçimi olduğu doğrudur. Ancak, Başkasıyla ilifkiden geçmeyen bir kendiyle ilifki mümkün değildir. Başkası demek, hem farklılığın hem de benzerliğin bir arada bulunması demektir. Hayal etmemiz gereken, esasında benzerliğin siyaseti olan, bir insanoğlu siyasetidir. Ama bu gerçekte hemen paylaştığımız şeyin farklılıklar olduğu bir ortamda başarılmalıdır. Ve aykırı biçimde, ortaklaştırmamız gereken o farklılıklardır. Bu, onarımdan, yani adalet ve sorumluluk algımızın genişlemesinden geçer.

Sadece Bir Tek Dünya Var

İrk öznesinin doğuşu, dolayısıyla Zencinin de doğuşu, kapitalizmin tarihiyle ilintilidir. İlkel kapitalizmi harekete geçiren ikili itki, bir yanda her çeşit yasağın sınırsız biçimde ihlali, diğer yanda da araçlar ve amaçlar arasındaki her tür ayrımın kalkmasıdır. İrk öznelerinin en başında geleni ve bu kısıtsız şiddetin ve korunmasız eğretiliğin görünen yüzü olan kendi koyu parlaklığında zenci köledir, yani, bu iki itkinin ürünüdür.

Tutsak etme gücü, el koyma gücü ve kutuplaştırma gücü olarak kapitalizm, küresel kaynakları sömürmek için her zaman ırksal desteklere ihtiyaç duymuştur. Dün durum böyleydi. Kendi merkezini yeniden kolonileştirmeye koyulmuş ve *dünyanın zencisi olma* durumu hiç olmadığı kadar bariz duruma gelmişken, bugün de durum böyle.

Dünya çapında şiddet dağılımının mantığı ve sürmekte olan üretim güçlerinin değersizleştirilmesi yaygın operasyonu dünyanın hiçbir bölgesini dışarda bırakmıyor .

İnsanlık terk edilmediği müddetçe, ne telafiden, ne onarımdan ne de adaletten tasarruf etmek mümkün olacaktır. Telafi, onarım ve adalet insanlığın toplu yükselişinin koşullarıdır. Yeni oluşmak zorunda olan düşüncenin, yaşam, yaşam depo-

su, kurban edilmekten kurtulması gereken hakkında bir düşünme olması gerekir. Öyle gerektiği için, aynı zamanda *dolaşımda bir düşünce, bir denizler ötesi düşünce, bir dünya-düşünce* si olacaktır.

Dünyanın sorunu –ne olduğu, çeşitli taraflarıyla ilişkiler, kaynaklarının dağılımı ve kime ait oldukları, üstünde nasıl yaşanacağı, onu hareket ettirenler ve onu tehdit edenler, nereye doğru yol aldığı, sınırları ve sınırlamaları, muhtemel sonu– insanoglunun etiyle, kemiğiyle ve ruhuyla Zenci işareti altında, yani *meta-insan, maden-insan, para-insan* olarak ortaya çıktığı andan itibaren bizimle var olagelmıştır. Aslında, *bizim* sorununuz olmuştur. Ta ki dünya demek insan demektir, insan demek dünya demektir diyebileceğimiz zamana dek sorunumuz olmaya devam edecektir.

Zira gerçekten de sadece bir tek dünya var. Bu bin paydan oluşmuş bir Bütün. Herkesin. Bütün dünyaların. Bu yaşayan ve çok taraflı varlığa Édouard Glissant bir isim vermişti. *Dünya-Bütün*. İnsanlık kavramının aynı anda hem kutlu zuhur (epifani) hem ökümenik (evrensel) olan boyutuna vurgu yapmak için sanki söylenmiş, yokluğunda dünyanın kendi başına, şeysellliği içinde hiçbir şey ifade etmeyeceği kavram.

O halde dünyaya ismini veren bütün bir insanlıktır. Dünyaya ismini vermekle, onun nezdinde kendini yetkili kılar ve kendi özgün konumunu, eşsiz fakat kırılgan, savunmasız ve parçalı konumunu, en azından evrenin başka güçlerinin –hayvanlar ve bitkiler, nesneler, molekülleler, ilahiyat, teknikler, malzemeler, depremlerle sarsılan yer, alev alan volkanlar, rüzgârlar ve boralar, yükselen sular, patlayan ve yakan güneş ve daha nice-leri– gözünde böyle olan konumunun dünya tarafından tasdiklenmesini elde eder. Demek ki sadece isimlendirme, vekâlet, ortaklaşma ve mütekabiliyet aracılığıyla dünya vardır.

Fakat eğer bütün insanlık, kendi başına kendini dünyaya yetkili kılıyorsa ve dünyadan kendi varlığının ve kırılganlığının doğrulanmasını elde ediyorsa, o zaman insanların dünyasıyla insan olmayanların dünyası arasındaki fark dışsal bir fark olmaktan çıkacaktır. İnsanlık, insan olmayanların dünyasıyla

zıtlaşarak, kendisiyle zıtlaşmaktadır. Çünkü en nihayetinde, ne olduğumuz gerçeği, son tahlilde, bütün canlılarla sürdürdüğümüz ilişkide kendini gösterir.

Antik Afrika'da, kutsal zuhurun (epifaninin) açık işareti olan insanlığın, toprağa gömülen, önce ölen, tekrar doğan ve hem ağacı hem meyveyi, hem yaşamı üreten tohumdu. Antik Afrikalılar, sözleri ve lisani, nesneleri ve teknikleri, kutlamaları ve ayinleri, sanat eserlerini, hatta toplumsal ve siyasal kurumları büyük ölçüde tohumla yaşamın izdivaçlarını kutlamak için icat ettiler. Tohum, insanlığın içinde çalışma ve dinleme bulmak zorunda olduğu, ancak aynı zamanda koruması gereken kırılgan ve düşmanca bir çevrenin bağrında yaşam üretmek zorundaydı. Bu çevre her seferinde onarılmaya ihtiyaç gösteriyordu. Yerel bilgilerin çoğu, bu sonu gelmeyen onarım emeğini yararlı kılmak üzerineydi. Doğanın kendisine ait bir gücü olduğu anlaşılmıştı. Ancak onunla uyumlu olunursa ona şekil vermek, dönüştürmek ve denetim altına almak mümkündü. Sonuçta, bu dönüşüm ve yenileme çifte gayreti, insanların dünyayı paylaştıkları diğer canlılarla ilişki alanını her seferinde tahkim etme işlevi gören, kozmolojik bir birleştirme işinin parçasıydı.

Dünyayı diğer canlılarla paylaşmak, işte borcun en mükemmel ödenme şekli buydu. Özellikle insanların olduğu kadar insan olmayanların da devamlılığını sağlamanın anahtarıydı bu. Bu karşılıklı alma verme, karşılıklılık ve ortaklaşma sisteminde, insan ve insan olmayan birbirinin yaratılış çamuruydu.

Édouard Glissant bu çamurdan maddeden, görünüşte ölü madde veya unsurlar, kaybedilmiş bir kısım, kaynaklarından kopmuş ve suların taşıdığı kalıntılar olarak sadece söz etmiyordu. Onu, aynı zamanda, nehir kıyılarında, adacıkların ortasında, okyanusların derinliklerinde, vadiler boyunca ve falezlerin ayaklarında çökelmiş, her tarafta ve özellikle o çorak ve çölleşmiş olup, beklenmedik bir geri dönüşle gübreden daha önce görülmemiş hayat, emek ve lisan biçimleri doğmasına yol açan bir tortu olarak görüyordu.

Dünyamızın sürdürülebilirliğinin tarihini geriye sararak, Zenci ticareti zamanlarını ayrıntılandıran ve ondan asırlar bo-

yu beslenen çağdaşlığımızın yamyam yapısından ve köleden başlayarak düşünülmesi gerektiğini vurguluyordu. Bu yamyam yapıdan doğan dünya, yavaş yavaş ete kemiğe bürünmeye başlayan, okyanusun dibinde yatmakta olan sayısız insan kemiğinden meydana gelmiştir. Yakında birbirine eklemlenip, insanın hayvanıyla rastlaştığı yerde, dilini mucizevi bir şekilde tekrar kuracak olan tonlarca atık ve kesilmiş kol bacakla, dağınık sözcük kırıntısından meydana gelmiştir. Dünyanın sürdürülebilirliği, görünürde cansız olan varlıkları, beden ve yaşamla madrabazlık yapan, dünyası fakir vahşi ekonominin toza buladığı ölü insanı ve şeyleri hayata döndürme kabiliyetimize bağlıdır.

O halde eğer insanlık yaşam kaynakları diye adlandırılması gereken şeyleri oluşturma işine kendini adamazsa, dünya sürdürülemez olacaktır. Eger mahvolmayı reddetmek bizi tarihi varlıklar haline getiriyor ve dünyanın dünya olmasına izin veriyorsa, o zaman devamlılık isteğimizin gerçeğe dönüşmesi ancak yaşama isteğinin siyasetin ve kültürün yeni düşüncesinin kilit taşı haline gelmesiyle olur.

Eski Dogonlarda bu durmaksızın yapılan onarım faaliyetine bir isim verilmişti: etin ve tohumun diyalektiği. Toplumsal kurumların faaliyeti, insanın ölümüne karşı mücadele etmek ve çürümeye set çekmekti, yani çürümeyle tahrip olmasını engellemekti. Maske, canlıların kendilerini ölüme karşı savunma kararlılığının mükemmel bir simgesiydi. Cesedin simülakrası ve yok olmaktadır bedenin ikamesi olarak işlevi sadece ölülerin anısını yaşatmak değildi. Aynı zamanda da, bedenin (yok olabilir örtü) dönüşümüne ve dünyanın ilahileşmesi ile çürümezliğine tanıklık etmek işlevine de sahipti. Yani onarım çalışması, yaşamın yok olmaz ve çürümez biçim olması fikrine tekrar dönmeye bizi davet ediyor.

Bu koşullarda, sınırlar dikmek, duvarlar ve çitler çekmek, bölmek, sınıflandırmak, hiyerarşi yaratmak, küçümsediğimiz ya da hatta bize benzemeyen veya hiçbir zaman anlaşılamayacağımızı düşündüğümüz insanlar ve kadınlar halinde insanlığı aşağılanacak parçalara ayırmak boşuna olacaktır. Sadece tek bir

dünya var ve hepimiz haklara sahip insanlar olarak o dünyanın üzerindeyiz. Üzerinde aynı biçimlerde yaşamıyor olsak da –tam da bu sebeple gerçek anlamda bir kültür çoğulluğu ve yaşam tarzı renkliliğine sahibiz– bu dünya hepimizin ve hepimiz onun ortak mirasçılarıyız. Bunu söylemek, halkların ve ulusların buluşmalarına damgasını hâlâ vurmaya devam eden hoyratlık ve sinizmi örtmek anlamına hiçbir şekilde gelmiyor. Bunu söylemek, kökleri kuşkusuz modern zamanların başında bulunan, doğrudan, sert bir veriyi, kültürlerin, halkların ve ulusların tersinmez bir şekilde birbirine karışma ve iç içe geçme sürecini hatırlatmak demek.

Öyleyse, en azından şimdilik, sadece tek bir dünya var ve bu dünya var olan her şey. Sonuç olarak hepimizde ortak olan, herkesin kendisini bütünüyle insan olarak hissetmesi veya bunu arzuluyor olması. İnsanlıkta içinde bu eksiksiz tatmin isteği, hepimizin paylaştığı bir şey. Öte yandan, artık daha fazla ortak olduğumuz şey uzağın yakınlığıdır. Bu da, bu dünyanın neyse o olduğu ve elimizde sadece bu olduğu, istesek de istemesek de onu paylaşacak olmamız olgusudur.

Bu hepimizin ortak dünyasını kurabilmek için, tarihte bir soyutlanma/tecrit edilme ve şeyleştirme sürecine tabi tutulanlara kendilerinden çalınmış olan insanlık payını iade etmek gerekecektir. Bu bakımdan, onarım kavramı, ekonomik bir kategori olmanın yanında, kesilmiş parçaları tekrar birleştirme sürecine, parçalanmış bağları onarmaya, o olmadan insanlıkta yükseleşişin mümkün olmayacağı karşılıklılık oyununu yeniden başlatmaya gönderir.

O halde telafi ve onarım, dünyanın ortak bilincinin oluşturulması olanağının, yani evrensel bir adaletin yerine getirilmesinin merkezinde yer alırlar. Telafi ve onarım, her iki kavram, her insanın mutemedi olduğu, içkin bir insanlık payının var olduğu düşüncesine dayanır. Bu indirgenemeyen kısım hepimize aittir. Bu pay, hepimizin nesnel olarak aynı zamanda hem birbirimizden farklı hem de benzer olmamızı sağlar. Telafi ve onarım etiği, sonuç itibarıyla başkasına ait bir payın, benim olmayan bir payın olduğunu kabul etmemi ve istesem de istemesem

de ona kefil olmayı getirir. Benlik, adalet, hak, hatta kısaca insanlık düşüncesi üzerinde ya da gerçekten nihai amacı bu olsa da evrensellik projesi üzerinde sonuçları olmadan, başkasına ait bu paya el koyamam.

Öte yandan onarım, çünkü tarih yaralar, izler bıraktı. Tarih-sel süreç, insanlığımızın büyük bölümü için başkalarının ölümüne alışma süreci oldu: yavaş ölüm, nefessiz kalarak ölüm, apansız ölüm, delege edilmiş ölüm. Başkalarının ölümüne karşı edinilen bu alışkanlık, hiçbir ortak yanının bulunulmadığına inanılan kadın ya da erkeklerin ölümüne duyulan alışkanlık, ırk ya da farklılık adına yaşamın canlı kaynaklarının kurutulmasının bu çeşitli biçimleri, bütün bunlar hem tahayyülde ve kültürde hem toplumsal ve ekonomik ilişkilerde çok derin izler bıraktı. Bu yaralar ve izler bir topluluk/cemaat oluşturmayı engelliyorlar. Gerçekten de, ortaklığın inşası topluluk/cemaat olmanın yeniden icat edilmesinden ayrılamaz.

Evrensel cemaat meselesi, bu durumda, ilke olarak Açık yerleşime, Açık'a gösterilen özen olarak ortaya çıkıyor. Önce etrafını çevirme, etrafı çevrili bir yerin içinde bize yakın olanla kapalı kalma durumundan tamamen farklı bir yapı. *Birlikteliği bozmanın* bu biçimi farklılığın tamamen tersidir. Çoğu durumda farklılık, bir arzu inşasının sonucudur. Ayrıca, bir tecrit çalışmasının, sınıflandırma çabasının, bölme ve dışlama gayretinin sonucudur. Dışlananların kendilerinde de görülen, zamanla içselleşen ve her günkü tavırlarda türetilen iktidar faaliyeti-*dir* bu. Farklı olma arzusu çoğunlukla tam da bir dışlanma deneyiminin en yoğun yaşandığı yerde doğar. Bu koşullar altında farklılık beyan etmek, tanınma ve dahil olma isteğinin ters yüz edilmiş dilidir.

Fakat gerçekte, farklılık arzuda (hatta imrenmede) kendini oluştursa da, bu arzu illa ki bir güç talebi olmak zorunda değildir. Aynı zamanda korunma, sakınılma, tehlikeden uzak tutulma arzusu da olabilir. Öte yandan, farklılık arzusu da illa ki *müştereklik* projesinin zıddı olmak zorunda değildir. Doğrusu kolonyal hükümlanlığa maruz kalmış olanlar için veya tarihin belirli bir anında insanlık tarafları kendilerinden çalınmış olan-

lar için, bu insanlık payının geri alınması çoğu zaman farklılık ilan etmekten geçer. Fakat, çağdaş zenci eleştirisinin bir kısmında gördüğümüz gibi, farklılık ilanı sadece daha geniş projenin, gelmekte olan bir dünya, önümüzdeki bir dünya, yönü evrenselliğe çevrilmiş, ırk yükünden, her türlü ırkçılık durumunun çağırdığı hınçtan ve intikam duygusundan kendini kurtarmış bir dünya projesinin bir anını oluşturur.

KAYNAKÇA

- Ageron, Charles-Robert, *L'Anticolonialisme en France de 1871 à 1914*, PUF, Paris, 1973.
- Al-Mas'udi, *Les Prairies d'or*, cilt 1, Imprimerie impériale, Paris, 1861 [Murûc ez-zeheb: (altın bozkırlar), çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, 2011].
- Amin, Samir, *Le Développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Minuit, Paris, 1973 [Eşitsiz gelişme: çevre kapitalizmi toplumsal kuruluşları üzerine bir deneme, çev. Ahmet Kotil, Arba Yayınları, 1991].
- Amoore, Louise, "Biometric borders. Governing mobilities in the war on terror", *Political Geography*, sayı 25, 2006.
- Anderson, Ben, "Facing the future enemy. US counterinsurgency doctrine and the preinsurgent", a.g.e'de.
- Anderson, David, *Histories of the Hanged. The Dirty War in Kenya and the End of the Empire*, Norton, New York, 2005.
- Anderson, Paul Allen, *Music and Memory in Harlem Renaissance Thought*, Duke University Press, Durham, 2001.
- Andrew, Christopher M. ve Kanya-Forstner, Alexander S., "The French colonial party: its composition, aims and influence, 1885-1914", *Historical Journal*, cilt 14, sayı 1, 1971.
- Anzieu, Didier, *Le Moi-Peau*, Dunod, Paris, 1995, s. 31 [Deri-ben, çev. Nesrin Tura Demiryontan, Metis Yayınları, 2008].
- Appadurai, Arjun, *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*, Verso, Londra, 2013.
- Appiah, Kwame Anthony, "A long way from home: Wright in the Gold Coast", Harold Bloom (der.), *Richard Wright. Modern Critical Views*, Chelsea House, New York, 1987, s. 173-190.
- , "Cosmopolitan Patriots", *Critical Inquiry*, cilt 23, sayı 3, 1997.
- , *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

- Appiah, Kwame Anthony; Crummel, Alexander ve Dubois, William E. B., *My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Methuen, Londra, 1992.
- , "Racism and Moral Pollution", *Philosophical Forum*, cilt 18, sayı 2-3, 1986-1987.
- Aravamudan, Srinivas, *Enlightenment Orientalism. Revisiting the Rise of the Novel*, University of Chicago Press, Chicago, 2012.
- Archer-Straw, Petrine, *Negrophilia: Avant-Garde Paris and Black Culture in the 1920s*, Thames & Hudson, New York, 2000.
- Arendt, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, Cilt 2: *L'Impérialisme*, Fayard, Paris, 1982 ikinci bölüm [*Totalitarizmin Kaynakları*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1996].
- Asaro, Peter M., "The labor of surveillance and bureaucratized killing: new subjectivities of military drone operators", *Social Semiotics*, cilt 23, sayı 2, 2013.
- Badiou, Alain, "La Grèce, les nouvelles pratiques impériales et la ré-invention de la politique", *Lignes*, Ekim 2012, s. 39-47.
- Baldwin, James, *Nobody Knows My Name*, First Vintage International, New York, 1993 [1961].
- , *The Cross of Redemption*, Pantheon, New York, 2010.
- Balibar, Étienne, "Le retour de la race", <www.mouvements.info>, 29 Mart 2007.
- Baring Cromer, Evelyn, "The Government of subject races", *Edinburgh Review*, Ocak 1908, s. 1-27; ve *Modern Egypt*, cilt 1 ve 2, Macmillan, New York, 1908.
- Barkat, Sidi Mohammed, *Le Corps d'exception. Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Amsterdam, Paris, 2005.
- Bataille, Georges, *La Part maudite précédée de La Notion de dépense*, Minuit, Paris, 1967 [*Lanetli pay*, çev. Mehmet Mukadder Yakupoglu, Mor Yayınları, 1999].
- , *Œuvres complètes. XII, Articles 2. 1950-1961*, Gallimard, Paris, 1988, s. 98.
- Baucom, Ian, *Specters of the Atlantic. Finance Capital, Slavery and the Philosophy of History*, Duke University Press, Durham, 2005.
- Bayart, Jean-François, *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Fayard, Paris, 2005.
- Benot, Yves, *La Révolution française et la fin des colonies, 1789-1794*, La Découverte, Paris, 2004.
- Bentley, Nancy, "The Fourth Dimension: Kinlessness and African American Narrative", *Critical Inquiry*, cilt 35, sayı 2, 2009.
- Berlin, Ira, *Slaves Without Masters. The Free Negro in the Antebellum South*, The New Press, New York, 2007 [1974].
- Bertrand Dorléac, Laurence, *L'Ordre sauvage. Violence, dépense et sacré dans l'art des années 1950-1960*, Gallimard, Paris, 2004.
- Beti, Mongo, *Perpétue et l'habitude du malheur*, Buchet/Chastel, Paris, 1974.
- Bimwenyi-Kweshi, Oscar, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Présence Africaine, Paris, 1981.
- Blachère, Jean-Claude, *Le Modèle nègre. Aspects littéraires du mythe primitiviste au XXe siècle chez Apollinaire, Cendrars et Tzara*, Nouvelles Éditions Africaines, Dakar, 1981.
- Black, Edwin, *War Against the Weak. Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, Thunder's Mouth Press, New York, 2003.
- Blackburn, Robin, "Haiti, slavery, and the age of the democratic revolution", *William and Mary Quarterly*, cilt 63, sayı 3, Ekim 2006.

- , *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, Verso, Londra, 1988.
- Blanton Parks, Henry, *Africa: The Problem of the New Century. The Part the African Methodist Episcopal Church Is to Have in its Solution*, A.M.E. Church, New York, 1899.
- Blassingame, John W., *The Slave Community. Plantation Life in the Antebellum South*, Oxford University Press, New York, 1972.
- Blyden, Edward W., *Christianity, Islam and the Negro Race*, Black Classic Press, Baltimore, 1994 [1888].
- , *Liberia's Offering*, New York, 1862.
- Bradwood, Stephen J., *Black Poor and White Philantropists. London's Blacks and the Foundation of the Sierra Leone Settlement, 1786-1820*, Liverpool University Press, Liverpool, 1994.
- Breton, André, *Entretiens, 1913-1952*, Gallimard, Paris, 1973 [1952], s. 237.
- Brooks, George E., "Artists' Depiction of Senegalese Signares: Insights Concerning French Racist and Sexist Attitudes in the Nineteenth-Century", *Journal of the Swiss Society of African Studies*, cilt 18, sayı 1, 1979.
- Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006.
- Brown, Wendy, *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, New York, 2010 [Yükselen duvarlar zayıflayan egemenlik, çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, 2011].
- Brunschwig, Henri, *Mythes et réalités de l'impérialisme colonial français, 1871-1914*, Armand Collin, Paris, 1960.
- Bryce, James, *Impressions of South Africa*, Macmillan, Londra, 1897.
- , *The American Commonwealth*, Macmillan, New York, 1988 [Amerikan siyasi rejimi, çev. Türkaya Ataöv, Arif Payaslıoğlu, Türk Siyasi İlimler Derneği, 1962].
- , *The Relations of the Advanced and the Backward Races of Mankind*, Clarendon Press, Londra, 1902.
- Buffon, Georges-Louis, "Variétés dans l'espèce humaine", *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*, cilt 3, Imprimerie royale, Paris, 1749.
- Bush, Roderick, *The End of White World Supremacy. Black Internationalism and the Problem of the Color Line*, Temple University Press, Philadelphia, 2009.
- Butler, Kim, *Freedoms Given, Freedom Won. Afro-Brazilians in Post-Abolition Sao Paulo and Salvador*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1998.
- Byrd, Alexander X., *Captives and Voyagers. Black Migrants Across the Eighteenth-Century British Atlantic World*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2008.
- Callahan, John (der.), *The Collected Essays of Ralph Ellison*, Random House, New York, 2003.
- Callahan, John ve Murray, Albert (der.), *Trading Twelves. The Selected Letters of Ralph Ellison and Albert Murray*, The Modern Library, New York, 2000.
- Césaire, Aimé, "Discours sur la négritude", 26 Şubat 1987, Université de Floride (www.blog.crdp-versailles.fr)
- , "Les Armes miraculeuses, Œuvres complètes, cilt 1, Éditions Désormaux, Fort-de-France.
- , *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence africaine, Paris, 2008 [1939].
- , *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris, 1955.
- Césaire, Aimé ve Vergès, Françoise, *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens*, Albin Michel, Paris, 2005.

- Ceyhan, Ayşe, "Technologie et sécurité: une gouvernance libérale dans un contexte d'incertitudes", *Cultures & Conflits*, sayı 64, Kış 2006.
- Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000 [*Avrupa'yı taşralaştırmak: postkolonyal düşünce ve tarihsel farklılık*, çev. İlker Cörüt, BÜ Yayınevi 2012].
- Chalaye, Sylvie, *Du Noir au nègre. L'image du Noir au théâtre (1550-1960)*, L'Harmattan, Paris, 1998.
- Chamayou, Grégoire, *Théorie du drone*, La Fabrique, Paris, 2013.
- Chamoiseau, Patrick ve Confiant, Raphaël, *Lettres créoles, traces antillaises et continentales, 1635-1975*, Hatier, Paris, 1991.
- Chen, Kuan-Hsing, *Asia as Method. Toward Deimperialization*, Duke University Press, Durham, 2010.
- Coetzee, John M., *White Writing. On the Culture of Letters in South Africa*, Yale University Press, New Haven, 1988.
- Comaroff, Jean ve Comaroff, John L., *Theory from the South Or, How Euro-America Is Evolving Toward Africa*, Paradigm Publishers, Londra, 2012, özellikle giriş bölümü.
- Comaroff, Jean ve Comaroff, John, *Of Revelation and Revolution*. cilt 2, Chicago University Press, Chicago, 1990.
- Comaroff, John L. ve Comaroff, Jean, *Of Revelation and Revolution, a.g.e.* (Özellikle 3'den 8'e kadar olan bölümler).
- Condé, Maryse, *La Vie sans fards*, JC Lattès, Paris, 2013.
- Conférence de Jean Jaurès, maître de conférences à la Faculté des lettres de Toulouse*, brochure de l'Alliance française, association nationale pour la propagation de la langue française dans les colonies et à l'étranger, Imprimerie Pezous, Albi, 1884.
- Cooper, Richard S.; Kaufman Jay S. ve Ward, Ryk, "Race and genomics", *New England Journal of Medicine*, cilt 348, sayı 12, 2003.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine, "Lieux de mémoire et occidentalisation", *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Karthala, Paris, 1999, s. 378-379.
- Corbould, Clare, *Becoming African Americans. Black Public Life in Harlem, 1919-1939*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009.
- Cossé Bell, Caryn, *Revolution, Romanticism, and the Afro-Creole Protest Tradition in Louisiana, 1718-1868*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1997.
- Cournot, Michel, *Martinique*, Gallimard, Paris, 1949, s. 13.
- Couto, Mia, *Les Baleines de Quissico*, Albin Michel, Paris, 1996.
- Crummel, Alex, *Africa and America. Addresses and Discourses*, Negro Universities Press, New York, 1969 [1891], s. 14.
- Crummel, Alexander, *The Future of Africa. Being Addresses, Sermons, Etc., Etc., Delivered in the Republic of Liberia*, Charles Scribner, New York, 1862.
- Crutcher, Michael ve Zook, Matthew, "Placemarks and waterlines. Racialized cyberscapes in post-Katrina Google earth", *Geoforum*, cilt 40, sayı 4, 2009.
- Curran, Andrew, "Imaginer l'Afrique au siècle des Lumières", *Cromohs*, sayı 10, 2005.
- D'Almeida-Topor, Hélène, "L'histoire de l'Afrique occidentale enseignée aux enfants de France", Catherine Coquery-Vidrovitch (der.), *L'Afrique occidentale au temps des Français. Colonisateurs et colonisés, 1860-1960*, La Découverte, coll. "Textes à l'appui", Paris, 1992.
- Dapper, Olfert, *Description de l'Afrique*, W. Waesberge, Amsterdam, 1686.

- Dardot, Pierre ve Laval, Christian, *La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris, 2009 [Dünyanın yeni aklı. Neoliberal toplum üzerine deneme, çev. Işık Ergüden, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012].
- Daston, Lorraine ve Park, Katharine, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, Zone Books, New York, 2001.
- Davis, Angela Y., "Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves", Joy James (der.), *The Angela Y. Davis Reader*, Blackwell, Oxford, 1996.
- de Bragança, Aquino ve Wallerstein, Immanuel (der.) tarafından derlenmiş metinler, *The African Liberation Reader*, 3 cilt, Zed Press, Londra, 1982.
- de Chateaubriand, François-René, *Les Natchez*, Éditions G. Chinard.
- De Condorcet, Nicolas, "Réflexions sur l'esclavage des nègres" [1778], *Œuvres*, cilt 7, Firmin-Didot, Paris, 1847-1849.
- De Heusch, Luc, *Le Roi de Kongo et les monstres sacrés*, Gallimard, Paris, 2000.
- , *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, Paris, 1986.
- de Tocqueville, Alexis, *De la colonie en Algérie*, Complexe, Brüksel, 1988. Fransa'nın Cezayir'deki varlığının ilk anları üzerine konuşmasından. [Sömürge ve kölelik: öteki üzerine seçme yazılar, çev. Burak M., Nuri Gülcin, Hasan Tunçkapı, Nuri Fudayl Kircioğlu, Ayrıntı Yayınları, 2016.]
- , *De la démocratie en Amérique*, cilt 1, Flammarion, Paris, 1981, s. 427 [Amerika'da Demokrasi, çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İletişim Yayınları, 2016].
- De Witte, Ludo, *L'Assassinat de Lumumba*, Karthala, Paris, 2000, s. 223-278.
- Degobineau, Joseph-Arthur, *Essai sur l'inégalité des races humaines, Œuvres complètes*, cilt 1, Gallimard içinde, "Bibliothèque de la Pléiade", Paris, 1983 [1853-1855].
- Delany, Martin R. ve Campbell, Robert, *Search for a Place. Black Separatism and Africa, 1860*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1969.
- Delany, Martin Robinson, *The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of Colored People of the United States: Politically Considered*, Philadelphia, 1852.
- Delbourgo, James, "The Newtonian slave body: racial Enlightenment in the Atlantic world", *Atlantic Studies*, cilt 9, sayı 2, 2012, s. 185-207.
- Delesalle, Simone ve Valensi, Lucette, "Le mot "nègre" dans les dictionnaires de l'Ancien Régime. Histoire et lexicographie", *Langue française*, sayı 15, Eylül 1972.
- Deleuze, Gilles, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995*, Minuit, Paris, 2003.
- , *Francis Bacon, logique de la sensation*, Seuil, Paris, 2002 [1981], Bölüm 4 [Francis Bacon: duyumsamanın mantığı, çev. Can Batukan, Ece Erbay, Norgunk Yayıncılık, 2009].
- , *Logique du sens*, Minuit, Paris, s. 23 [Anlamların mantığı, çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayıncılık, 2015].
- Deleuze, Gilles ve Guattari, Félix, *Capitalisme et schizophrénie*, Cilt 1: *L'Anti-Œdipe*, Minuit, Paris, 1972, s. 13 [Kapitalizm ve şizofreni: bin yayla kapma aygıtı, çev. Ali Akay, Bağlam Yayıncılık, 1993].
- Diop, Cheikh Anta, *Antériorité des civilisations nègres, Présence africaine*, Paris, 1967.
- , *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique?*, Présence africaine, Paris, 1967.
- , *Nations nègres et cultures*, Présence africaine, Paris, 1954.
- Doray, Bernard, "De notre histoire, de notre temps: à propos de Frantz Fanon, portrait d'Alice Cherki", *Sud/Nord*, sayı 14, s. 145-166 (www.frantzfanon.com).

- , *La Dignité: les debouts de l'utopie*, La Dispute, Paris, 2006.
- Dorigny, Marcel ve Gainot, Bernard, *La Société des Amis des Noirs (1788-1799). Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, UNESCO, Paris, 1998.
- Douglass, Frederick, *My Bondage and My Freedom in Autobiographies*, Library of America, New York, 1994 [1855] [*Özgürlük yolu: Amerikalı köle Frederick Douglass'ın yaşam öyküsü*, çev. Hülya Seçmez Gülçiçek, Arion Yayınevi 2017].
- Douville, Olivier, "Y a-t-il une actualité clinique de Fanon?", *L'Évolution psychiatrique*, cilt 71, sayı 4, 2006.
- Dubois, Laurent, *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004.
- Dubois, William E. B., *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, Atheneum, New York, 1992 [1935].
- , *The Souls of Black Folk*, Library of America, New York, 1990 [1903].
- , *The World and Africa. An Inquiry into the part which Africa has played in world history*, International Publishers, New York, 1946.
- Dumont, Arsène, *Dépopulation et civilisation. Étude démographique*, Le crosnier et Babé, Paris, 1890.
- Duster, Troy, "Lessons from history: why race and ethnicity have played a major role in biomedical research", *The Journal of Law, Medicine & Ethics*, cilt 34, sayı 3, 2006.
- Eboussi Boulaga, Fabien, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination, Présence africaine*, Paris, 1981.
- , *La Crise du Muntu. Philosophie africaine et authenticité, Présence africaine*, Paris, 1977.
- Edwards, Brent Hayes, *The Practice of Diaspora. Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2003.
- Efoui, Kossi, *La Polka*, Seuil, Paris, 1998.
- Eliav-Feldon, Miriam; Isaac, Benjamin ve Ziegler, Joseph, *The Origins of Racism in the West*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- Elliott, John H., *Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America 1492-1830*, Yale University Press, New Haven, 2006.
- Ellison Ralph, *Homme invisible, pour qui chantes-tu?*, Grasset, Paris, 1969.
- Eltis, David, *Coerced and Free Migrations. Global Perspectives*, Stanford University Press, Stanford, 2002.
- Engerman, Stanley; Drescher, Seymour ve Paquette, Robert (der.), *Slavery*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Ernest, John, *Liberation Historiography. African American Writers and the Challenge of History, 1794-1861*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004.
- Fanon, Frantz, "Les femmes dans la révolution", *L'An V...*
- , "Pourquoi nous employons la violence", *L'An V de la révolution algérienne'e ek, Œuvres*.
- , "Şiddeti neden kullanırız", a.g.e.
- , *L'An V de la révolution algérienne*.
- , *Les Damnés de la terre, Œuvres* [Yeryüzünün lanetlileri, çev. Şen Süer, Versus Kitap, 2017].
- , *Peau noire, masques blancs, in Œuvres, La Découverte*, Paris, 2011 [1952] [*Siyah Deri Beyaz Maske*, çev. Cahit Koytak, Seçkin Yayıncılık, 1988].

- , *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, s. 760.
- Fassin, Éric (der.), *Les Nouvelles Frontières de la société française*, La Découverte, Paris, 2010.
- Fassin, Éric, *Démocratie précaire*, La Découverte, Paris, 2012.
- Feimster, Crystal N., *Southern Horrors. Women and the Politics of Rape and Lynching*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009.
- Ferry, Jules, 1885: *le tournant colonial de la République*, Paris, La Découverte, 2006, s. 60-61.
- Fields, Karen E. ve Fields, Barbara J., *Racecraft. The Soul of Inequality in American Life*, Verso, New York, 2012 (özellikle giriş ve sonuç bölümlerine bakınız).
- Floyd Jr., Samuel A., *The Power of Black Music*, Oxford University Press, New York, 1990.
- Fonseca, Jorge, "Black Africans in Portugal during Cleynaerts's Visit, 1533-1538", Thomas Earle ve Kate Lowe (der.), *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Foucault Michel, "Il faut défendre la société". *Cours au Collège de France*, 1976, Seuil/Gallimard, Paris, 1997, s. 227-228. [Toplumu savunmak gerekir, çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2002].
- , "Leçon du 24 janvier 1979", *La Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France*, 1978-1979, Gallimard/Seuil, Paris, 2004 [Biyopolitikanın doğuşu: collège de France dersleri (1978-1979), çev. Alican Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015].
- , *La Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France*, 1978-1979, Gallimard, Paris, 2004, s. 79.
- , *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966 (özellikle Bölüm 5) [Kelimeler ve şeyler: insan bilimlerinin bir arkeolojisi, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 2013].
- , *Raymond Roussel*, Gallimard, Paris, 1963, s. 205-206 [Raymond Roussel: ölüm ve labirent, çev. Savaş Kılıç, Koç Üniversitesi Yayınları, 2011].
- Fournier-Fabre, Émile, *Le Choc suprême ou la mêlée des races*, G. Flicker, Paris, 1921.
- Fransızca konuşulan dünyada, Cheikh Anta Diop'un çalışmaları ve İngilizce konuşulan dünyada, Molefi Aşante'nin Afrika-Merkezcilik üzerine tezleri, *Afrocentricity*, Africa World Press, Trenton, NJ, 1988.
- Freud, Sigmund, *L'Inquiétante Étrangeté*, PUF, Paris, 2009 [1919], s. 91 [Endişe, çev. Leylâ Özcengiz, Dergâh Yayınları, 1992].
- Gaines, Kevin K., *Black Expatriates and the Civil Rights Era. African Americans in Ghana*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006.
- Galimberti, Umberto, *Les Raisons du corps*, Grasset/Mollat, Paris/Bordeaux, 1998.
- Garraway, Doris, *The Libertine Colony. Creolization in the Early French Caribbean*, Duke University Press, Durham, 2005.
- Garvey, Marcus, *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey. Or Africa for the Africans*, Majority Press, Dover, Mass., 1986 [1923-1925].
- Geggus, David (der.), *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, University of South Carolina Press, Columbia, 2001.
- Genovese, Eugene D., Roll, Jordan, Roll. *The World the Slaves Made*, Pantheon Books, New York, 1974.
- Georg, Odile (der.), *Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs*, Karthala, Paris, 1999.

- Georg, Odile, "Le site du Palais du gouverneur à Conakry. Pouvoirs, symboles et mutations de sens".
- Gilroy, Paul, *Against Race*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2004.
- , *Darker than Blue*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2010.
- , *L'Atlantique noire, modernité et double conscience*, Amsterdam, Paris, 2007 [1992].
- , *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992.
- Girardet, Raoul, *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*, La Table ronde, Paris, 1972.
- Glissant, Édouard ve Chamoiseau, Patrick, *L'Intraitable Beauté du monde*, Galaade, Paris, 2008.
- Godefroy, Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, cilt 10, H. Champion, Paris, 1902.
- , *Dictionnaire de Trévoux*, édition de 1728.
- Goldberg, David Theo, *The Racial State*, Blackwell, Oxford, 2002.
- , *The Threat of Race. Reflections on Racial Neoliberalism*, Wiley Blackwell, Londra, 2008.
- Goldberg, Harvey, *The Life of Jean Jaurès*, University of Wisconsin Press, Madison, 1968.
- Gori, Roland ve Delvolgo, Marie-José, *Exilés de l'intime. La médecine et la psychiatrie au service du nouvel ordre économique*, Paris, Denoël, 2008.
- Gori, Roland, "Les dispositifs de réification de l'humain (entretien avec Philippe Schepens)", *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, sayı 30, 2011, s. 57-70.
- Graham, Stephen, *Cities Under Siege. The New Military Urbanism*, Verso, Londra, 2010 [Kuşatılan şehirler: yeni askeri kentçilik, çev. Levent Aydeniz, NotaBene Yayınları, 2013].
- Gregory, Derek, "From a view to a kill. Drones and late modern war", *Theory, Culture & Society*, cilt 28, sayı 7-8, 2011, s. 188-215.
- Guillerault, Gérard, *Le Miroir et la Psyché*, Gallimard, Paris, 2003, s. 142.
- Guiral, Pierre ve Temime, Émile (der.), *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Éditions du CNRS, Paris, 1977.
- Hahn, Steven, *A Nation Under Our Feet. Black Political Struggles in the Rural South from Slavery to the Great Migration*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2003.
- Hall, Stephen G., *Faithful Account of the Race. African American Historical Writing in Nineteenth-Century America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2009.
- Hamidou Kane, Cheikh, *L'Aventure ambiguë*, Julliard, Paris, 1961 [Şeyh Hamidu Kan, *Hayat Çıkmazı*, çev. İsmet Topaloglu, Damla Yayınevi, 1976].
- Hardy, Georges, *L'Art nègre. L'art animiste des Noirs d'Afrique*, Laurens, Paris, 1927.
- Harris, Chad, "The Omniscient eye. Satellite imagery, "battlespace awareness" and the structures of the imperial gaze", *Surveillance & Society*, cilt 4, sayı 1-2, 2006.
- Hartman, Saidiya V., *Lose Your Mother. A Journey Along the Atlantic Slave Route*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2008.
- , *Scenes of Subjection. Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth Century America*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La Raison dans l'Histoire*.

—, *La Raison dans l'Histoire*, Hachette, Paris, 2012 kitabında herkesten daha iyi özetlemiştir [Tarihte akıl, çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınevi, 1995].

—, *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, Paris, 1991, s. 456-463 [Tinî Görüngübilimi, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2010].

Hibou, Béatrice, *La Bureaucratization du monde à l'ère néolibérale*, La Découverte, Paris, 2012.

Hudson, Nicholas, "From nation to race: the origins of racial classification in eighteenth-century thought", *Eighteenth-Century Studies*, cilt 29, sayı 3, 1996.

Hugo, Victor, "Discours sur l'Afrique", *Actes et Paroles*, cilt 4, Laffont, koleksiyon "Bouquins", Paris, s. 1010.

Hunt, Nancy Rose, *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Duke University Press, Durham, 1999.

Hussain, Nasser, *The Jurisprudence of Emergency. Colonialism and the Rule of Law*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2003.

İrk temelli mitoloji olarak Afrika, William E. B. Dubois'nın çalışmalarında olduğu gibi Cheikh Anta Diop veya hatta Wole Soyinka'nın çalışmalarında da bulunmaktadır. Bu sonuncusu için bkz. *Myth, Literature and the African World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

James, Winston, *Holding Aloft the Banner of Ethiopia. Caribbean Radicalism in Early Twentieth-Century America*, Verso, New York, 1998.

Johnson, Walter, *Soul by Soul. Life Inside the Antebellum Slave Market*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999

Jünger, Ernst, *L'État universel suivi de La Mobilisation totale*, Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Payot & Rivage, Paris, 1997.

—, *L'État universel suivi de La Mobilisation totale*, Gallimard, Paris, 1962.

—, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Southern Illinois Press, Chicago, 1978.

Kant, Emmanuel, *Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime*, Vrin, Paris, 1988 [Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Hil Yayınları, 2010].

Kaplan, Caren ve Kelly, Rhea, "Dead reckoning. Aerial perception and the social construction of targets", *Vectors Journal*, cilt 2, sayı 2, 2006.

Kaplan, Sidney ve Nogrady Kaplan, Emma, *The Black Presence in the Era of the American Revolution*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1989.

Ki-Zerbo, Joseph, *Histoire de l'Afrique d'hier à demain*, Hatier, Paris, 1972.

King, Martin Luther, *Lettre de la geôle de Birmingham, Je fais un rêve*, Bayard, Montrouge, 2008.

Klein, Naomi, *La Stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, Actes Sud, Arles, 2008 [2007] [Şok doktorini: Felaket kapitalizmin yükselişi, çev. Selim Özgül, Agora Kitaplığı, 2010].

Klooster, Wim ve Paula, Alfred (der.), *The Atlantic World. Essays on Slavery, Migration and Imagination*, Pearson Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ, 2005.

Koenig, Barbara A. vd., *Revisiting Race in a Genomic Age*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2008.

Kong Meng, Lowe; Hong Cheon, Cheok ve Ah Mouy, Louis (der.), *The Chinese Question in Australia 1878-79*, F. F. Bailliere, Melbourne, 1879.

- Kourouma, Ahmadou, *Allah n'est pas obligé*, Seuil, Paris, 2000 [*Allah mecbur değil ki*, çev. Aykut Derman, Can Yayınları, 2002].
- , *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Seuil, Paris, 1998.
- L'Ancien, Plinie, *Histoire naturelle*, cilt 2-6, Les Belles Lettres, Paris, 1980.
- Labat, Jean-Baptiste, *Nouvelle Relation de l'Afrique occidentale*, cilt 1, G. Cavalier, Paris, 1728.
- Labou Tansi, Sony, *Les Sept Solitudes de Lorsa Lopez*, Seuil, Paris, 1985.
- , *L'Anté-peuple*, Seuil, Paris, 1983.
- , *L'État honteux*, Seuil, Paris, 1981.
- , *La Vie et demie*, Seuil, Paris, 1979; *Les Yeux du volcan*, Seuil, Paris, 1988.
- , *Le Commencement des douleurs*, Seuil, Paris, 1995.
- Lacan, Jacques, "La psychanalyse est-elle constituante pour une éthique qui serait celle que notre temps nécessite?", *Psychoanalyse*, sayı 4, 1986.
- Langley, Lester, *The Americas in the Age of Revolution, 1750-1850*, Yale University Press, New Haven, 1996.
- Larousse, Pierre, *Nègre, Négrier, Traite des Nègres*, s. 68.
- Lazare, Voir, *Au pied du mur sans porte, Les Solitaires Intempestifs*, Besançon, 2013.
- Lazzarato, Maurizio, *La Fabrique de l'homme endetté*, Amsterdam, Paris, 2011 [*Borçlandırılmış insanın imali: neoliberal durum üzerine deneme*, çev. Murat Erşen, Açılım Kitap, 2014].
- Lecour Grandmaison, Olivier, *Coloniser. Exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Fayard, Paris, 2005.
- Leiris, Michel, *L'Afrique fantôme*, Gallimard, Paris, 1990.
- , *Miroirs de l'Afrique*, Gallimard, Der. "Quarto", Paris, 1996.
- Leroy-Beaulieu, Paul, *De la colonisation chez les peuples modernes*, Guillaumin, Paris, 1874.
- , *La Question de la population*, Félix Alcan, Paris, 1913.
- Leviathan ve Behemoth (Thomas Hobbes, *Œuvres*, cilt 6 ve cilt 9, Vrin, Paris) [*Leviathan veya bir din ve dünya devletinin içeriği, biçimi ve kudreti*, çev. Semih Lim, Yayı ve Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2012].
- Levine, Robert S., Martin Delany, Frederick Douglass, and the Politics of Representative Identity, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1997.
- Lévy-Bruhl, Lucien, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Félix Alcan, Paris, 1910. Aynı yazardan bkz. *La Mentalité primitive*, PUF, Paris, 1922 ve *L'Âme primitive*, PUF, Paris, 1928 [*İlkel insanda ruh anlayışı*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, 2006].
- Lewis, Robert Benjamin, *Light and Truth. Collected from the Bible and Ancient and Modern History of the Colored and the Indian Race, from the Creation of the World to the Present*, Boston, 1844.
- Linebaugh, Peter ve Redikker, Marcus, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Beacon Press, Boston, 2001.
- Locke, Alain, "The Negro Spirituals", *The New Negro*, Atheneum, New York, 1968.
- Louis, Paul, *Le Colonialisme*, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, Paris, 1905.
- Lugard, Frederick D., *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, W. Blackwood & Sons, Londra, 1980.

- Lynch, John, *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*, W. W. Norton, New-York, 1986 [1973].
- Mabanckou, Alain, *Verre cassé*, Seuil, Paris, 2005.
- Mair, Lucy P., *Native Policies in Africa*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1936.
- Mandela, Nelson, *Conversations With Myself*, Macmillan, Londra, 2010 [Kendimle konuşmalar, çev. Ümit Şensoy, Türk Henkel, 2010].
- Marinetti, Filippo Tommaso, *Mafarka le futuriste. Roman africain*, E. Sansot, Paris, 1909.
- Masci, Francesco, *L'Ordre règne à Berlin*, Éditions Allia, Paris, 2013.
- Mauro, Frédéric, *Le Portugal et l'Atlantique au XVII^e siècle (1570-1670)*, SEVEPEN, Paris, 1960.
- Maurouard, Elvire Jean-Jacques, *Les Beautés noires de Baudelaire*, Karthala, Paris, 2005.
- Mbembe, Achille, "La "chose" et ses doubles dans la caricature camerounaise", *Cahiers d'études africaines*, cilt 36, sayı 141-142, 1996.
- , "Necropolitics", *Public Culture*, cilt 15, sayı 1, 2003.
- , "Politiques de la vie et violence spéculaire dans la fiction d'Amos Tutuola", *Cahiers d'études africaines*, sayı 172, 2003.
- , "Provincializing France?", *Public Culture*, cilt 23, sayı 1, 2010.
- , *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris, 2000 (Bölüm 4).
- , *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960). Histoire des usages de la raison en colonie*, Karthala, Paris, 1986.
- McKay, Claude, *Banjo*, Harpers, New York, 1929; Robin D.G. Kelley, *Freedom Dreams. The Black Radical Imagination*, Beacon Press, New York, 2003.
- Melchior-Bonnet, Sabine, *Histoire du miroir*, Imago, Paris, 1994.
- Mellino, Miguel, "Frantz Fanon, un classique pour le présent", *Il Manifesto*, 19 Mayıs 2011 (www.paperblog.fr).
- Méringhac, Alexandre, *Précis de législation et d'économie coloniales*, Sirey, Paris, 1912, s. 205.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris, s. 17.
- , *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, s. 469 [Algının fenomenolojisi, çev. Emine Sankartal ve Eylem Hacımuratoglu, İthaki, 2017].
- Metcalf, Thomas R., *Ideologies of the Raj*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Mignolo, Walter D., *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Duke University Press, Durham, 2011.
- Mille, Pierre ve Challaye, Félicien, *Les Deux Congos. Devant la Belgique et devant la France*, Cahiers de la Quinzaine, Paris, 1906.
- Miller, Christopher L., *The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade*, Duke University Press, Durham, 2008.
- Miller, Joseph C., *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade (1730-1830)*, University of Wisconsin Press, Madison, 1988.
- Mitchell, Michele, *Righteous Propagation. African Americans and the Politics of Racial Destiny after Reconstruction*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004.
- Mitchell, W. J. T., *Seeing Through Race*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 2012.

- Modisane, William Bloke, *Blame Me on History*, Dutton, New York, 1963.
- Montesquieu, *De l'esprit des lois*, cilt 1, Garnier/Flammarion, Paris, 1979 [Kanunların ruhu üzerine, çev. Fehmi Baldaş, Hiperlink Yayınları, 2014].
- Moore, Jack B., "Black Power revisited: in search of Richard Wright", *Mississippi Quarterly*, cilt 41, 1988.
- Morgan, Edmund, *American Slavery, American Freedom. The Ordeal of Colonial Virginia*, W.W. Norton & Co., New York, 1973.
- Morgan, Philip D., "British Encounters with Africans and African-Americans, circa 1600-1780", Bernard Bailyn ve Philip D. Morgan (der.), *Strangers within the Realm. Cultural Margins of the First British Empire*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1991.
- Mqhayi, S. E. K., *Abantu Besizwe. Historical and Biographical Writings, 1902-1944*, Wits University Press, Johannesburg, 2009.
- Mudimbe, V.Y., *The Idea of Africa*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.
- , *The Invention of Africa*, Indiana University Press, Bloomington, 1988.
- Muret, Maurice, *Le Crépuscule des nations*, Payot, Paris, 1925.
- Mveng, Engelbert, *Les Sources grecques de l'histoire negro-africaine, depuis Homère jusqu'à Strabon*, Présence africaine, Paris, 1972.
- Myers, Suzanne ve Kopytoff, Igor (der.), *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, University of Wisconsin Press, Madison, 1979.
- Nagl, John A., *Learning to Eat Soup with a Knife. Counterinsurgency Lessons from Malaya and Vietnam*, Chicago University Press, Chicago, 2009.
- Nahman, Michal, "Materializing Israeliness: difference and mixture in transnational ova donation", *Science as Culture*, cilt 15, sayı 3, 2006.
- Nancy, Jean-Luc, *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris, 1986, s. 39.
- Nativel, Didier ve Raison-Jourde, Françoise, "Rapt des morts et exhibition monarchique. Les contradictions de la République colonisatrice à Madagascar", Jean-Pierre Chrétien ve Jean-Louis Triaud (der.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Karthala, Paris, 1999.
- Nelson, Alondra, "Bioscience: genetic genealogy testing and the pursuit of African ancestry", *Social Studies of Science*, cilt 38, sayı 5, 2008, s. 759-783.
- Nelson, William Max, "Making men: Enlightenment ideas of racial engineering", *American Historical Review*, cilt 115, sayı 2, 2010, s. 1364-1394.
- Nietzsche, Friedrich, *Considérations inactuelles I ve II*, Gallimard, Paris, 1990 [1873-1876] [Seçilmiş düşünceler: [denemeler], çev. Samih Tiryakioğlu, Assos 2011].
- , *La Naissance de la tragédie*, Gallimard, Paris, 1977 [Tragedyanın doğuşu, çev. Ismet Zeki Eyüboğlu, Say, 1996].
- , *La Volonté de puissance*, cilt II, Gallimard, der. "Tel", Paris, s. 219 [Güç istenci: bütün değerleri değiştiriş denemesi, çev. Sedat Umran, Birey Yayınları, 2002].
- Nott, Josiah C., *Types of Mankind*, Trubner & Co, Londra, 1854.
- Nuttall, Sarah ve Mbembe, Achille, "Mandela's Mortality", Rita Barnard (der.), *The Cambridge Companion to Mandela*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.
- Obenga, Théophile, *L'Afrique dans l'Antiquité. Égypte pharaonique, Afrique noire, Présence africaine*, Paris, 1973.
- Oldfield, John R. (der.), *Civilization & Black Progress. Selected Writings of Alexander Crummel on the South*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1995.

- Ophir, Adi; Givoni, Michal ve Hanafi, Sari (der.), *The Power of Inclusive Exclusion. Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories*, Zone Books, New York, 2009.
- Oyono, Ferdinand, *Une Vie de boy*, Julliard, Paris, 1960.
- Palmer, Colin, *Slaves of the White God. Blacks in Mexico, 1570-1650*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1976.
- Palombo, Lara, "Mutations of the Australian Camp", *Continuum. Journal of Media & Cultural Studies*, cilt 23, sayı 5, 2009.
- Pansaers, Clément, *Le Pan Pan au Cul du Nu Nègre*, Éditions Alde, coll. "A.I.O.", Brüksel, 1920.
- Patterson, Orlando, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.
- Peabody, Sue ve Stovall, Tyler (der.), *The Color of Liberty. Histories of Race in France*.
- Pearson, Charles H., *National Life and Character. A Forecast*, Macmillan, Londra, 1893.
- Pélissier, René, *La Colonie du Minotaure. Nationalismes et révoltes en Angola, 1926-1961*, Éditions Pélissier, Montamets, 1979.
- , *Les Campagnes coloniales du Portugal, 1844-1941*, Pygmalion, Paris, 2004.
- , *Les Guerres grises. Résistance et révoltes en Angola, 1845-1941*, Éditions Pélissier, Montamets, 1978.
- Pennington, James W., *A Text Book of the Origin and History &c. &c. of the Colored People*, L. Skinner, Hartford, 1841.
- Pietz, William, *Le Fétiche. Généalogie d'un problème*, Kargo & L'Éclat, Paris, 2005, s. 105.
- Pluchon, Pierre, *Nègres et Juifs au XVIIIe siècle. Le racisme au siècle des Lumières*, Talandier, Paris, 1984.
- Pluyette, Jean, *La Doctrine des races et la sélection de l'immigration en France*, Pierre Bossuet, Paris, 1930.
- Porter, Dorothy, *Early Negro Writing, 1760-1837*, Black Classic Press, Baltimore, 1995.
- Postel, Jacques ve Razanajao, Claudine, "La vie et l'œuvre psychiatrique de Frantz Fanon", *L'Information psychiatrique*, cilt 51, sayı 10, Aralık 1975.
- Provencher, Denis M. ve Eilderts, Luke L., "The nation according to Lavis: teaching masculinity and male citizenship in Third Republic France", *French Cultural Studies*, cilt 18, sayı 1, 2007.
- Quinlan, Sean, "Colonial bodies, hygiene and abolitionist politics in eighteenth-century France", *History Workshop Journal*, cilt 42, 1996.
- Rahola, Federico, "La forme-camp. Pour une généalogie des lieux de transit et d'internement du présent", *Cultures & Conflits*, sayı 68, Kış 2007.
- Reid, Ira, *The Negro Immigrant. His Background, Characteristics and Social Adjustment, 1899-1937*, Columbia University Press, New York, 1939.
- Reis, Joao José, *Slave Rebellion in Brazil. The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, Johns Hopkins University Press, Londra, 1993.
- Renault, Matthieu, "'Corps à corps'. Frantz Fanon's erotics of national liberation", *Journal of French and Francophone Philosophy*, cilt 19, sayı 1, 2011.
- , "Vie et mort dans la pensée de Frantz Fanon", *Cahiers Sens public*, sayı 10, 2009 (www.sens-public.org).

- Restall, Matthew, "Black conquistadors. Armed Africans in early Spanish America", *The Americas*, cilt 57, sayı 2, Ekim 2000, s. 177.
- Reynaud-Paligot, Carole, *La République raciale, paradigme racial et idéologie républicaine (1860-1930)*, PUF, Paris, 2006; ve *Races, racisme et antiracisme dans les années 1930*, PUF, Paris, 2007.
- , *Parcours politiques des surréalistes, 1919-1969*, CNRS Éditions, Paris, 1995.
- Ricard, Alain, *Naissance du roman africain: Félix Couchouro (1900-1968)*, *Présence africaine*, Paris, 1987.
- Richet, Charles, *La Sélection humaine*, Félix Alcan, Paris, 1919.
- Robinson, Cedric J., *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2000.
- Rodney, Walter, *How Europe Underdeveloped Africa*, Howard University Press, Washington, DC, 1981.
- Rose, Nikolas, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton, 2007.
- Rose, Phyllis, Joséphine Baker. *Une Américaine à Paris*, Fayard, Paris, 1982.
- Rosolato, Guy, *Le Sacrifice. Repères psychanalytiques*, PUF, Paris, 1987, s. 30.
- Roussel, Raymond, *Nouvelles Impressions d'Afrique*, Pauvert, Paris, 1963.
- Rubin, William, *Le Primitivisme dans l'art du XXe siècle. Les artistes modernes devant l'art tribal*, Flammarion, Paris, 1992.
- Sansone, Livio, *Blackness without Ethnicity. Constructing Race in Brazil*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2003.
- Sargent, Carolyn ve Larchanche, Stephanie, "The Muslim body and the politics of immigration in France: popular and biomedical representations of Malian migrant women", *Body & Society*, cilt 13, sayı 3, 2007.
- Saunders, A.C. de C.M., *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441-1555*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- Savitt, Todd L., *Medicine and Slavery. The Diseases and Health Care of Blacks in Antebellum Virginia*, University of Illinois Press, Urbana, 2002.
- Scahill, Jeremy, *Blackwater. The Rise of the World's Most Powerful Mercenary Army*, Nation Book, New York, 2007 [*Blackwater: dünyanın en güçlü paralı asker ordusunun yükselişi*, çev. Meral Delikara Üst, April Yayıncılık, 2010].
- Schelling, Friedrich W., *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Aubier, Paris, 1945, s. 109.
- Schmitt, Carl, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du Jus publicum europaeum*, PUF, Paris, 2001.
- Schneebauer, Ulrike, *Le Personnage de l'esclave dans la littérature francophone contemporaine à travers trois œuvres de Maryse Condé, Mahi Binebine et Aimé Césaire*, mémoire de magistère de philosophie, Université de Vienne, 2009.
- Schneider, William S., *Quality and Quantity. The Quest for Biological Regeneration in Twentieth-Century France*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Schwarz, Bill, *West Indian Intellectuals in Britain*, Manchester University Press, Manchester, 2003.
- Senghor, Léopold Sédar, "Negritude: A Humanism of the Twentieth Century", Patrick Williams ve Laura Chrisman (der.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*, tez, Harvester Wheatsheaf, New York, 1994.
- , *Liberté I: négritude et humanisme*, Seuil, Paris, 1964; sonra *Liberté III: négritude et civilisation de l'universel*, Seuil, Paris, 1977.

- Shadd, Mary A., *A Plea for Emigration: or, Notes of Canada West, in its Moral, Social, and Political Aspect: With Suggestions Respecting Mexico, W. Indies and Vancouver's Island*, George W. Pattison, Detroit, 1852.
- Shattuck, Roger, *The Banquet Years. The Origins of the Avant-Garde in France, 1885 to World War I*, Vintage Books, New York, 1968.
- Sidbury, James, *Becoming African in America. Race and Nation in the Early Black Atlantic*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Silverstein, Paul A., "Immigrant racialization and the new savage slot: race, migration, and immigration in the New Europe", *Annual Review of Anthropology*, cilt 34, 2005.
- Sirkus, Judith, *Sexing the Citizen. Masculinity and Morality in France, 1870-1920*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 2006.
- Spillers, Hortense J., "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book", *Black, White, and in Color: Essays on American Literature and Culture*, University of Chicago Press, Chicago, 2003.
- Stephens, Michelle Ann, *Black Empire. The Masculine Global Imaginary of Caribbean Intellectuals In the United States, 1914-1962*, Duke University Press, Durham, 2005.
- Stewart, Maria W., *Productions of Mrs. Maria W. Stewart, 1835*, Sue E. Houtchins (der.), *Spiritual Narratives*, Oxford University Press, New York, 1988.
- Stoler, Ann, "Colonial aphasia: race and disabled histories in France", *Public Culture*, cilt 23, sayı 1, 2010.
- Sundiata, Ibrahim, *Brothers and Strangers. Black Zion, Black Slavery, 1914-1940*, Duke University Press, Durham, 2003.
- Tansi, Labou, *Le Commencement des douleurs ve L'Autre Monde. Écrits inédits*, Revue Noire, Paris, 1997.
- Tchak, Sami, *Place des fêtes*, Seuil, Paris, 2001.
- Thomas, Benjamin; Hall, Timothy ve Rutherford, David (der.) *The Atlantic World in the Age of Empire*, Houghton Mifflin Company, Boston, 2001.
- Thornton, John, "African soldiers in the Haitian revolution", *Journal of Caribbean History*, cilt 25, sayı 1-2, 1991, s. 1101-1114.
- Tutuola, Amos, *L'Ivrogne dans la brousse*, Gallimard, Paris, 1953 [2006].
- , *The Palm-Wine Drinkard and My Life in the Bush of Ghosts*, Grove Press, New York, 1994.
- Twine, France W., *Racism in a Racial Democracy. The Maintenance of White Supremacy in Brazil*, Rutgers University Press, New Brunswick, N. J., 1998.
- Ucko, David H., *The New Counter insurgency Era. Transforming the US Military for Modern Wars*, Georgetown University Press, Washington, DC, 2009.
- Vaughan, Megan, *Curing Their Ills. Colonial Power and African Illness*, Polity Press, Cambridge, 1990.
- Ventura Santos, Ricardo ve Chor Maio, Marcos, "Race, genomics, identities and politics in contemporary Brazil", *Critique of Anthropology*, cilt 24, sayı 4, 2004.
- Vera, Yvonne, *Papillon brûle*, Fayard, Paris, 2002.
- Vergès, Françoise, *Abolir l'esclavage: une utopie coloniale. Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Albin Michel, Paris, 2001.
- , *L'Homme prédateur. Ce que nous enseigne l'esclavage sur notre temps*, Albin Michel, Paris, 2011.

- Vernant, Jean-Pierre, "Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le kolossos", *Œuvres: Religions, Rationalités, Politique*, Seuil, Paris, 2007.
- , *Figures, idoles, masques*, Julliard, Paris, 1990, s. 29.
- Vigné d'Octen, Paul, *Les Crimes coloniaux de la IIIe République*, Cilt 1: *La Sueur du bur-nous*, Éditions de la Guerre sociale, Paris, 1911.
- Vinson, Ben, *Bearing Arms for his Majesty. The Free-Colored Militia in Colonial Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 2001.
- Vogel, Éric, *Race et communauté*, Vrin, Paris, 2007.
- Vogelin, Éric, *Race et État*, Vrin, Paris, 2007, s. 265.
- Vogl, Joseph, *Le Spectre du capital*, Diaphanes, Paris, 2013, s. 152.
- Voltaire, "Essais sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIV", *Œuvres complètes*, cilt 16, Imprimerie de la Société littéraire et typographique, Paris, 1784-1789.
- , *Œuvres complètes*, cilt 11, Garnier Frères, Paris, 1878, s. 6.
- Vukov, Tamara ve Sheller, Mimi, "Border work: surveillant assemblages, virtual fences, and tactical counter-media", *Social Semiotics*, cilt 23, sayı 2, 2013.
- Wade, Peter, *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.
- Walker, David, *David Walker's Appeal, in Four Articles; Together with a Preamble, to the Coloured Citizens of the World, but in Particular, and Very Expressly to Those of the United States of America*, Boston, 1830.
- Walker, Margaret ve Wright, Richard, *Daemonic Genius*, Warner, New York, 1988.
- Weizman, Eyal, *Hollow Land. Israel's Architecture of Occupation*, Verso, Londra, 2011 [*Oyuk topraklar: İsrail'in işgal mimarisi*, çev. Emre Can Ercan, Açılım Kitap, 2016].
- Wheeler, Roxann, *The Complexion of Race*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2000, s. 256.
- Williams, Harold (der.), *The Poems of Jonathan Swift*, cilt 2, Oxford University Press, Oxford, 1958.
- Wilson, Ellen Gibson, *The Loyal Blacks*, G. P. Putnam's Sons, New York, 1976.
- Wilson, Henry S. (der.), *Origins of West African Nationalism*, Macmillan-St Martin's Press, Londra, 1969.
- Wright, Richard, *Black Power. A Record of Reactions in a Land of Pathos*, Harper, New York, 1954.
- , *Native Son*, Harper & Brothers, New York, 1940.

