



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

**POSTKOLONYAL SÖYLEMİN İMKANLARI VE
SINIRLARI**

DOKTORA

Recep ELMAS

BURSA - 2023



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

**POSTKOLONYAL SÖYLEMİN İMKANLARI VE
SINIRLARI**

DOKTORA

Recep ELMAS

DANIŞMAN:

Doç. Dr. Mert GÖKIRMAK

BURSA - 2023

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “Postkolonyal Söylemin İmkanları ve Sınırları” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

07/07/2023

Adı Soyadı: Recep ELMAS

Öğrenci No: 711415012

Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Programı: Siyaset ve Sosyal Bilimler

Statüsü: Doktora

YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ İNTİHAL YAZILIM RAPORU



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih:07/07/2023

Tez Başlığı / Konusu POSTKOLONYAL SÖYLEMİN İMKANLARI SINIRLARI

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 180 sayfalık kısmına ilişkin, 19/06/2023 tarihinde şahsım tarafından *turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %11'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygularıyla arz ederim.

07/07/2023

Adı Soyadı: Recep ELMAS
Öğrenci No: 711415012
Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı: Siyaset ve Sosyal Bilimler
Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman

Doç. Dr. Mert GÖKIRMAK

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim / Ana sanat Dalı, Bilim Dalı'nda 711415012 numaralı Recep ELMAS'ın hazırladığı "Postkolonyal Söylemin İmkanları ve Sınırları" başlıklı doktora tezi ile ilgili savunma sınavı, //günü -saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın başarılı/başarısız olduğuna oybirliği/oyçokluğu ile karar verilmiştir.

Üye

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Doç. Dr. Mert GÖKRMAK
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Göksel İŞYAR
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üy. Levent BÖRKLÜOĞLU
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üy. Günhan GAYIRHAN
Kırklareli Üniversitesi

ÖZET

Yazar adı soyadı: Recep ELMAS
Üniversite: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Bilim dalı: Siyaset ve Sosyal Bilimler
Tezin niteliği: Doktora
Sayfa Sayısı: xii+196
Mezuniyet tarihi:
Tez danışmanı: Doç. Dr. Mert GÖKIRMAK

POSTKOLONYAL SÖYLEMİN İMKANLARI VE SINIRLARI

Postkolonyal söylem, yazın çalışmalarında ortaya çıkmakla birlikte sosyal ve beşeri bilimlerin hemen hemen bütün alanlarında karşılık bulmuştur. Hatta söylem, eleştirel içeriği nedeniyle, Batılı addedilen sosyal teorilerin karşısına konumlandırılmıştır. Söylemin adı ve biçilen konumu eleştirel içeriğine de işaret eder. Söylem, Batılı sömürgeciliği ve eşitsiz ilişkiler üretmeye devam eden mirası olarak değerlendirdiği unsurları eleştirir. Batılı bilme biçimleri; liberalizm, Marksizm ve milliyetçilik gibi ideolojiler; ulus-devlet ve anayasa gibi kurumlar ve birey, sınıf ve yurttaş gibi özne kavramlaştırmaları, söylemin sömürge mirası olarak eleştirdiği unsurlardan bazılarıdır. Sömürgeci ilişkinin eşitsiz doğası dikkate alındığında bahsedilen kavram ve kategoriler, Batılı olmayan aleyhine işler. Aleyhine işleme durumu, sömürgecilik sonrası süreçte de devam eder. Örneğin birey, sınıf ya da ulusun benzerliği dayatan Batılı tasvirini ister sömürgecilik aracılığıyla zorla, ister kendi rızasıyla özümseyen yerli yönetici, kendi sosyolojik gerçekliğine karşı eşitsiz ilişkiler üretmeye devam edecektir. Bu örnek, birçok yönden indirgeyici olsa da, söyleme eleştiri yapma motivasyonu veren kaygıyı gösterir. Söz konusu kaygı, söyleme katkıda bulunan araştırmacıların ilgisine duyarlı olmakla birlikte, madun kavramında somutlaştırılabilir. Tüm bu hususlar dikkate alındığında söylem, sömürgecilik eleştirisi kadar Batılı felsefenin, Avrupamerkezci düşüncenin ve kapitalizmin eleştirisini de içerir. Ancak söylemin kendisi de eleştiriden azade kalamamıştır. Özellikle materyalist eleştirilenler, söylemi, hem eleştirdikleri kavramların anlamını bulanıklaştırmakla, hem de şikayete konu olan durum ile şikayeti üreten yapı arasındaki ilişkiyi koparmakla suçlamıştır. Yapısal/maddi meselelerin ihmali söylemin bu duruma düşmesinin temel nedeni olarak sunulmuştur.

Kendisine yöneltilen eleştirilere rağmen söylem, bu eleştirileri dikkate almak kaydıyla, günümüz küresel sorunlarının çözümüne yönelik bakış açısı sunabilir. Tez çalışması, bir yönüyle, böyle bir imkanın teorik düzeyde gerçekleştirilen uygulaması niteliğindedir.

Anahtar Sözcükler: Postkolonyal söylem, Madun(iyet), Avrupamerkezcilik, Sömürgecilik, Emperyalizm

ABSTRACT

Name and Surname: Recep ELMAS
University : Bursa Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Political Science and Public Administration
Branch : Political and Social Sciences
Degree Awarded : Doctorate
Page Number : xii+196
Degree Date :
Supervisor : Doç. Dr. Mert GÖKIRMAK
POSSIBILITIES AND LIMITS OF POSTCOLONIAL DISCOURSE

While originally emerged from literary studies, postcolonial discourse has found resonance in almost all areas of social and human sciences. In fact, the discourse has been positioned against the Western social theories due to its critical content. The name and assumed position of the discourse also indicate its critical content. The discourse mainly criticizes Western colonialism and its elements by considering as a legacy of Western colonialism that continues to produce unequal relations. Western ways of knowing; ideologies such as liberalism, Marxism, and nationalism; institutions such as nation-state and constitution; and subject conceptualizations like individual, class, and citizen are some of the elements that the discourse criticizes as colonial legacy. When the unequal nature of the colonial relationship is taken into account, the mentioned concepts and categories work against the non-Western. This situation also continues in the post-colonial period. For example, a native ruler who forcibly or voluntarily assimilates the Western depiction of individual, class or nation that imposes similarity will continue to produce unequal relations against his own sociological reality. Although this example is reductive in many ways, it shows the concern that gives motivation to criticize the discourse. While being sensitive to the interests of researchers who contributes to the discourse, this concern can be concretized within in the concept of subaltern. Taking all these issues into account, the discourse includes not only criticism of colonialism but also criticism of Western philosophy, Eurocentric thought, and capitalism as well. However, also the discourse itself has not been immune to criticism. Especially materialist critics have accused the postcolonial discourse of both blurring the meaning of the concepts they criticize and breaking off the relationship between the situation complained about and the structure that produces the complaint. The neglect of structural/material issues has been presented as the main reason for this current situation of the discourse.

Despite criticisms directed at it, by taking these into account, it can be said that the postcolonial discourse can provide a perspective on solving today's global problems. This work is, in one aspect, an application of such an opportunity at a theoretical level.

Key Words: Postcolonial discourse, Subaltern(ity), Eurocentrism, Colonialism, Imperialism

ÖNSÖZ

Batılı sosyal teörinin karşısına konumlandırılacak kadar önem atfedilen postkolonyal söylem, modern dönemde yerel, ulusal ve küresel ilişkileri eşitsiz şekilde kuran epistemolojiler, sömürgecilik ve emperyalizm gibi pratikler ile bu ilişkinin mağdurları hakkında dikkate alınması gereken eleştiri getirmiştir. Ancak söylem, ilgilendiği hususlara verdiği yeni konum ve dışladığı meseleler nedeniyle de ciddi eleştirilerin muhatabı olmuştur. Çalışma, süregiden bu ilişkiler nedeniyle mağdur olanların, içinde bulunulan tarihsel bağlamda oluşan koşullarla sınırlandırmak kaydıyla, eşitsizliğin ortadan kaldırılması için yürütülecek teorik ve pratik çabalara katkı ver(ebil)me olasılıklarını soruşturmuştur. Postkolonyal söylemin sunduğu imkanlar ile bu imkanların sınırını gösteren eleştiriler, soruşturma sürecini mümkün kılmıştır.

Ancak bu çalışma; haberdar olmak, anlamak, yorumlamak ve her şeyden önce tüm bunları yapacak zamana sahip olmak gibi kurucu kıstaslar hesaba katıldığında, bir çok kıymetli kişinin cömert katkılarıyla ortaya çıkmıştır. Tez danışmanım Doç. Dr. Mert GÖKIRMAK, tez ilişkisi dışında aynı kurumsal ortamı paylaşmanın getirdiği yakınlık nedeniyle, bu önsözde satırlara dökülemeyecek ölçüde, katkıda bulunmuştur. Yaklaşık on dört yıldır devam eden bu süreçte akademik tavrımın yeniden şekillenen her merhalesinde kendisinden izler bulmak, beni ziyadesiyle mutlu ediyor. Ancak bu çalışmanın ortaya çıkmasında yaptığı maddi ve manevi katkılardan bazıları, özellikle belirtilmelidir. Öncelikle doktora eğitiminin ders döneminde okuttuğu yayımlar, postkolonyal söyleme yönelen eleştirileri somutlaştırmama önemli katkıda bulundu. Ayrıca küresel siyasetteki güncel gelişmelere yönelik paylaşımları, ilgisiz gibi görünen hususları birlikte düşünme ufkunu sundu. Tez çalışması ortaya çıktıktan sonra yaklaşık üç hafta süren birlikte okuma sürecinin katkısını ayrıca önemsiyorum. Postkolonyal söyleme yöneltilen materyalist eleştirilerden bir kısmı metin-bağlam ve metin-eleştirmen ilişkisi üzerinedir. Niyet edilen ve yazılan arasındaki ilişkiyi güçlendirmek, hocamın birlikte okuması sayesinde mümkün oldu.

Prof. Dr. Göksel İŞYAR'a "Avrasya" üzerine jeopolitik analizlerini ve göç üzerine tespitlerini benimle paylaşması nedeniyle müteşekkirim. Bu katkıların önemi, postkolonyal söylemin maduniyet ve Asya ile olan ilişkisi göz önüne alındığında rahatlıkla görülecektir. Dr. Öğr. Üy. Levent BÖRKLÜĞLU ve Dr. Öğr. Üy. Günhan GAYIRHAN'a tez sürecine dahil oldukları andan itibaren kesintisiz bir şekilde verdikleri akademik ve teknik katkılar nedeniyle teşekkür ederim.

Yine Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP'in katkıları, kendisiyle kurduğum akademik ilişki danışman hocamla kurduğum akademik ilişkiyle aynı istikameti paylaştığından, saymakla bitmeyecektir. Tez çalışmasının felsefi yoğunluğu dikkate alındığında, katkılarının büyüklüğü görülecektir. Ayrıca Derda Hocamla kurduğum her temas, postkolonyal söylemin materyalist eleştiri bağlamında dikkate alınabileceği umudunu güçlendirmiştir. Derda KÜÇÜKALP'in akademik ilgisine yönelik yapılacak bir araştırma, çalışmalarında postmodern/postyapısalcı düşünceye ve bu düşüncenin öncülleri kabul edilen isimlere yer olduğunu gösterecektir. Eleştirmenler, "post" tarihyazımının travmatik, düşüncesinin ise melankolik olduğunu vurgular. Ancak kendisi, bu tanımlamalardan uzak bir şekilde, post düşüncenin eleştirdiği hususların olasılık koşullarını soruşturmanın da anlamlı olduğunu hissettirmiştir.

Bu noktada hocam Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY'ın katkılarını da özellikle vurgulamalıyım. Çeşitli boyutlarıyla postkolonyal mefhumundan haberdar olma, anlama ve yorumlama sürecim, onun sayesinde mümkün oldu. Ayrıca sosyal bilimler ve dil felsefesi üzerine verdiği dersler, her şeye rağmen maddi olanın önemini ihmal etmemeyi öğretti. Başka bir deyişle, felsefi olanda maddi (sosyal), maddi olanda felsefi bir bağ olduğunu onun sayesinde öğrendim. Günümüz sorunlarına duyarlı bir postkolonyal söylem tahayyül etmede, söyleme yönelik bunca eleştiri arasından materyalist olanları öncelememin bir nedeni de kendisinin açtığı ufuktur.

Çoğunluğu farklı akademik kurumlarda teşrik-i mesaide bulunduğum dostlarımdan oluşan başka isimler de, çalışmanın akademik içeriğinin şekillenmesinde katkıda bulunmuştur. Dr. Halil İbrahim KARATOPRAK'ın modern Batılı düşünce biçimleri üzerine tespitleri, Dr. İbrahim Oğulcan ERAYMAN'ın göçmeni madun olarak düşünürken yaptığı çıkarımları, Ahmet Burak ÇAĞLAR'ın, özellikle psikanalitik kuramla yaşadığım gergin ilişkide sunduğu yorum ve yoldaşlığı, Mehmet Nazım UYGUR'un sömürge ve mirasındaki değişimleri, süreklilikleri ve başkalaşmaları anlamlandırmama yardım eden tarihsel sosyolojik analizleri, Özgür BOZAN'ın, küresel iklim değişikliği ve çevre siyasetindeki postkolonyal meseleleri görmemi sağlayan biyopolitik tahlilleri ve Selim Arafat KEMALOĞLU'nun Marksist metinler üzerine ajitatif okumaları, özellikle belirtilmelidir.

Son olarak ailemin her bir ferdine gösterdikleri dayanışma ve buldukları fedakarlık nedeniyle minnettarım. Burada özellikle eşime açıkça teşekkür etmek istiyorum. Zira kendisini uzunca bir süre fiziken ve zihnen yalnız bırakmama rağmen, birlikte şekillendirerek anlam atfettiğimiz değerleri muhafaza etmekle kalmadı; oğlumuz Emirhan gibi nice zenginliğimizi büyüttü ve geliştirdi. Tüm bu paha biçilemez katkılara rağmen, çalışmaya yöneltilen herhangi bir olumsuzluğun bana ait olduğunu samimiyetle kabulleniyorum. Ayrıca etik kaygılarım nedeniyle tez çalışması sonrasında devam ettireceğim bu akademik ilgime katkı yapacağı umuduyla, böyle bir durumun varlığını da önemsiyorum. Bu bağlamda tez çalışmasını, (bunca kıymetli emeğin bir arada toplanmasına paye verme cüretini göstererek) eşime ve değerli eylemin sonucunda beklemek yerine, ifâ sürecindeki ilişkiselliklerin gölgesinde arayanlara adıyorum.

Recep ELMAS

Bursa-2023

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
YEMİN METNİ.....	ii
İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	iii
TEZ ONAY SAYFASI.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	ix
TABLOLAR.....	xi
KISALTMALAR.....	xii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE: POSTKOLONYALİ TANIMLAMAK

1.1. Post-kolonyal mi Postkolonyal mi.....	8
1.2. Postkolonyal Düşünce, Teori, Aura ya da Söylem.....	12
1.3. Bir Eleştiri Olarak Postkolonyal Söylem.....	16

İKİNCİ BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE: POSTKOLONYAL SÖYLEMİ

AVRUPAMERKEZCİLİK ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA DÜŞÜNMEK

2.1. Postkolonyal Söylemde Avrupamerkezciliğin Felsefi Eleştirisi.....	22
2.1.1. <i>Postkolonyal Söylemde Batılı Modernitenin Temsili:</i> <i>Avrupa Aydınlanması.....</i>	24
2.1.2. <i>Postkolonyal Söylemde Felsefi Avrupamerkezcilik Eleştirisi.....</i>	29
2.1.2.1. <i>Edward Said ve Batı'nın Şark Temsilleri.....</i>	30
2.1.2.2. <i>Homi Bhabha: Postkolonyal Söylemde Melezlik, Müphemlik ve Stereotip Kavramlarının Psikanalitik Kullanımı.....</i>	33
2.1.2.3. <i>Gayatri Chakravorty Spivak: Avrupamerkezciliği Yapıbozuma Uğratmak.....</i>	38
2.2. Postkolonyal Söylemde Avrupamerkezciliğin Tarihsel-Sosyolojik Eleştirisi.....	47
2.2.1. <i>Sömürgecilik ve Emperyalizm: Eski ve Yeni Biçimler.....</i>	47
2.2.2. <i>Postkolonyal Söylemde Tarihsel-Sosyolojik Avrupamerkezcilik Eleştirisi.....</i>	53
2.2.2.1. <i>Partha Chatterjee'de Batılı Ulus Anlatısının Eleştirisi.....</i>	54
2.2.2.2. <i>Dipesh Chakrabarty'nin Avrupa'yı Taşralaştırma Girişimi.....</i>	59
2.2.2.3. <i>Gurminder Bhambra ve Postkolonyal Sosyoloji.....</i>	63
2.3. Avrupamerkezcilik Eleştirisi Bağlamında Postkolonyal Söylem.....	69

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EPİSTEMOLOJİK ÇERÇEVE: POSTKOLONYAL SÖYLEM VE

MADUNİYET

3.1. Postkolonyal Epistemoloji Bağlamında Öne Çıkan Kavramlar.....	73
3.1.1. <i>Eski ve Yeni Konumuyla Madun.....</i>	74
3.1.2. <i>Madun Bilinci ve Stratejik Özcü Kullanımı.....</i>	81
3.1.3. <i>Madunun Epistemik Şiddet Yoluyla Yerli Muhbir Olarak Kapatılması.....</i>	84
3.1.4. <i>Madun Failliğinde Ara-yerdelik ve Melezliğin Sunduğu İmkanlar.....</i>	88
3.2. Postkolonyal Metodoloji ve Epistemoloji.....	94

3.2.1.	<i>Postkolonyal Söylem ve Tarihyazını</i>	95
3.2.1.1.	<i>Hegemonyasız Hakimiyet Olarak Sömürge Tarihyazını</i>	95
3.2.1.2.	<i>Sömürgesizleşme ya da Pasif Devrim</i>	100
3.2.1.3.	<i>İki Sermaye Tarihi Arasında Madun Tarihyazını</i>	104
3.2.2.	<i>Postkolonyal Söylem ve Yapıbozum</i>	108
3.2.3.	<i>Postkolonyal Söylem ve Psikanaliz</i>	121
3.3.	Farklılık Etiği Olarak Postkolonyal Söylem	136

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ELEŞTİREL ÇERÇEVE: POSTKOLONYAL SÖYLEMİN
MATERYALİST ELEŞTİRİSİ

4.1.	Postkolonyal Söylemin Materyalist Reddi	141
4.2.	Postkolonyal Söyleme Materyalist Katkı	153
SONUÇ: SINIRLARI DÜZENSİZ VE GEÇİRGEN BİR POSTKOLONYAL SÖYLEM TAHAYYÜLÜ		169
KAYNAKLAR		181
ÖZGEÇMİŞ		196

TABLÖLÄR

	Sayfa
Tablo 1.....	7

KISALTMALAR

AB	Avrupa Birliği
ABD	Amerika Birleşik Devletleri
A.g.e.	Adı geçen eser
A.y.	Aynı yer
Bkz.	Bakınız
b.	Baskı
C.	Cilt
Çev.	Çeviren(ler)
Der.	Derleyen(ler)
Ed.	Editör(ler)
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan sayfaya
S.	Sayı

GİRİŞ

Bu tez çalışmasının konusu, “Arap Baharı” olarak adlandırılan gelişmelerce çetrefilleşen göç olgusunun yol açtığı etik bir huzursuzluğun gölgesinde ortaya çıktı. Ege ve Akdeniz sahillerinde binlerce insanın cesedi kıyıya vururken binlercesi de muhtemel sonlarıyla yüzleşmesine rağmen adeta sıralarını bekliyordu. Üstelik bu insanlar yalnızca sözü edilen olayların cereyan ettiği coğrafyadan gelenler ile sınırlı değildi. İç savaş ve küresel güçlerin müdahalesiyle değişen yasadışı göç rotaları, daha uzak bölgelerden gelen göçmenleri de Ege ve Akdeniz kıyılarına sürüklemişti. Söz konusu trajik olgu nedeniyle çalışma, göçmenlerin durumunu anlamayı ve içinde buldukları açmazların çözümüne yönelik bir perspektif oluşturmayı amaçladı.

Bahsedilen amaca ulaşmada postkolonyal söylemin teorik zemin sağlayacağı düşünüldü. Postkolonyal düşünürler söylemin bir göç teorisi olmadığını vurgular. Ancak sömürge mirası olarak eleştirdikleri unsurlar ile ana akım medyada göçün nedeni olarak sunulan etmenler arasındaki benzeşim söylemin bu amaç için iş göreceğini düşündürdü. Kaldı ki postkolonyal eleştirmenler, sömürge mirası konumunda olan ve emperyal merkezlerde ikamet eden göçmeni maduniyetle ilişkilendirmişti. Göçmen yerlinin olanaklarına sahip olmaktan dışlanması nedeniyle madundu. Sömürge mirasının kaynak ülkede ürettiği bir maduniyet göçün nedeni olabilirdi. Nihayetinde söylemin yaptığı eleştiri yoğun olarak bu meseleleri içermekteydi.

Bu nedenlere dayanarak çalışmanın teorik temellerine postkolonyal söylemin kaynak teşkil edebileceğine karar kılındı. Ancak söyleme yönelik ileri okumalar, postkolonyal ile ilişkilendirilen kimi önemli isimlerin konularını değiştirdiklerini gösterdi. Yine söyleme ciddi eleştiriler getiren isimlerin bir kısmı, söylemin ele aldığı hususları tükettiğinden terk edilmesi gerektiğini, diğer bir kısmı eleştiriler bağlamında radikal bir değişikliğe tabi tutulmasını vurgulamaktaydı. Anılan isimlerin iddialarını temellendirmek için kullandıkları örnekler ile küresel politikanın deneyimlenen kimi sorunları bu eleştirmenlerin haklılığına işaret etmekteydi.

Bununla birlikte aynı örneklerin içindeki bir takım unsurlar, postkolonyal söylemin eleştirilerini dikkate almayı zorunlu kılmaktaydı. Küresel çevre ve iklim politikaları ya

da Afganistan ve Irak'ın işgali bu birlikteliğin örnekleri olarak kullanılabilir. İlerleyen süreçte deneyimlenen sorunlarda da aynı durumla karşılaşıldı. Küresel çevre ve iklim politikalarındaki güncel gelişmeler, İngiliz Kraliyet Ailesinin bir üyesinin özel hayatına ait olmakla birlikte Afganistan işgali esnasındaki görüşlerini de içeren beyanları, Co-Vid 19 pandemi sürecinde Çin ve Batı'nın çatışmalı ilişkileri ve Rusya-Ukrayna savaşı, postkolonyal söylemin ve ona yönelen eleştirilerin birlikteliğinin güncel örnekleridir.

Bahsedilen nedenlerden dolayı çalışma odağını postkolonyal söylemin kendisine çevirmiştir. Başka bir deyişle çalışmanın ilk amacına ulaşmada teorik bir araç olarak düşünülen söylem çalışmanın amacı haline gelmiştir. Söylemin önemli isimlerinin çoğunlukla sömürge geçmişi bulunan coğrafyalardan olması, çalışmanın amacının değişmesine etkide bulunan bir diğer husus olmuştur. Göçmenle benzer mirası paylaşmanın madunun durumunu ifade etmede daha isabetli olacağı düşünülmüştür. Bu bağlamda postkolonyal söyleme yönelik yapılan okuma süreci, çalışmanın yeni yöneliminin daha isabetli olduğunu göstermiştir. Postkolonyal söylemin taşıdığı imkanın başvuracak araştırmacının konumuna duyarlı olduğu anlaşılmıştır. Madunla aynı mirası paylaşmanın ya da edebi, kültürel ve bölgesel çalışmalarla meşgul olmanın, madunla göç deneyimi dışında bağlantı kuramamanın ya da sözü edilen disiplinlerin dışında olmanın sunduğu (dez)avantajlar farklılaşmaktadır. Anlaşılacağı üzere ikinci konumdaki araştırmacı yalnızca söylemin imkanları üzerinden madun göçmene yaklaşmakla yetinemez. Söylemin maduna yönelik tespitlerine göçmenle kuracağı bağlantıları arttıracak şekilde müdahalede de bulunması gerekir.

Nihai durumunda çalışma postkolonyal söylemin, kendisine yöneltelen eleştirileri dikkate almak şartıyla, günümüz sorunlarının çözümüne katkı sunacağı iddiasındadır. Ancak bu iddianın geçerliliği, ikincil durum sergileyen dört iddianın sınanmasını gerektirir: 1) postkolonyal söylem kapsayıcı olmamakla birlikte kavramsal sabitlik kazanabilir. 2) Postkolonyal söylem ve eleştirel içeriği günümüzde de etkin olan bir sorun aracılığıyla birbiriyle ilişkilendirilebilir. 3) Postkolonyal söylemin ortak bir zemin üzerinden ilişkilendirilen eleştirilerinin kaygıları da ortak bir zemini paylaşabilir. 4) Postkolonyal söyleme yönelen eleştiriler söylemle ilişkisi üzerinden sınırlandırılabilir. Sınırlandırılan

eleştirilerin neden temellendiği ve söylemin hangi unsurlarını hedeflediği kavramsallaştırılabilir.

Bahsedilen amaca ulaşmak için dört bölüme ayrılan çalışma, her bir bölümünde ilgili iddialara odaklanmıştır. Bu bağlamda birinci bölümün meselesi kavramsal bulanıklığı dağıtmak, en azından tez çalışmasında postkolonyalin neyi imlediğini göstermektir. Başka bir deyişle kavramın kapsayıcı/tam olmayan sabitlik olasılıklarını soruşturmadır. Birinci bölümde öncelikli olarak kavramsal düzeyde karşılaşılan üç sorun çözülmüştür. İlk sorun kavramın post ön ekinden kaynaklanır. Kavramın ayırık ya da bitişik yazımı post'a yüklenen anlama göre değişir. İfadenin zamansal bir sonralığa mı yoksa eleştirel bir konuma mı işaret ettiği açıklanmıştır. İkinci soruna kolonyal (sömürge-ci) kavramı neden olmaktadır. "Sömürge sonrası", küresel politik durumu mu yoksa sömürge geçmişi bulunan toplumların siyasal bağımsızlığından sonraki süreçlerini mi tanımlar? İkinci durumu ifade etmesi söz konusu olduğunda sömürgeci pratiğin zamansal ve mekânsal sınırları nasıl çizilir? Söyleme katkıda bulunan düşünürler bu sınırın çizimine nasıl katkı üretebilir? Üçüncü sorun, ilk sorunun bir fonksiyonu niteliğindedir. Sömürge sonrası eleştirel anlama büründüğünde düşünce, teori, aura ya da söylem gibi farklı kavramlarca tamlanır. Bu kavramlar arasından hangisini seçmek daha uygundur? Bölüm, bahsedilen soru(n)ları çözdükten sonra bir sonraki ikincil iddianın zemini oluşturacak şekilde kavramın içeriğini soyutlamıştır.

Çalışmanın ikinci bölümü, postkolonyal söylemin ve eleştirel içeriğinin günümüzde de etkin olan bir sorun aracılığıyla birbiriyle ilişkilendirilebilirliğini soruşturmuştur. Postkolonyal söylemin imkanlarından bahsetmek, teorik içeriğini günümüz sorunlarıyla ilişkilendirmeyi gerektir. Ancak bu çaba, çalışmanın amaç ve varsayımları dikkate alındığında yetersizdir. Hatırlanacağı üzere, maduniyete duyarlı olmasına rağmen tarihsel ve/veya akademik konumu nedeniyle (dez)avantajlı durumdaki araştırmacı, söylemle birlikte madunla kurduğu ilişkinin imkanlarını da soruşturmalıdır. Söylemi bir sorun etrafında düşünmek, hem maduniyetin çeşitli üretiliş biçimlerini görmeyi, hem de onunla nasıl mücadele edilebileceğine yönelik bir perspektif tahayyül etmeyi kolaylaştıracaktır. Başka bir ifadeyle maduniyet gibi pratik meselenin muhtemel çözümü için farklı eleştirilerden faydalanmak mümkün olacaktır.

Ancak böyle bir imkan üç sorunun çözümünü gerektirir. İlk sorun söylemin eleştiri yönelttiği unsurların belirlenmesi ve bu unsurlardan hangisinin söylemin içeriğini ilişkilendirmede kullanılacağına tespit edilmesidir. İkinci sorun, ilişkilendirme sürecinde postkolonyal söylemin içeriğine katkıda bulunan düşünürlerden hangilerinin çıkarımlarına yer verileceğidir. Üçüncü sorun, eleştirilerine yer verilen düşünürlerin epistemolojik ve metodolojik konumlarının muhafazasıyla ilgilidir. Başka bir deyişle ilişkilendirme sürecinin düzleştirme sürecine dönüşmesi engellenmelidir. Bu bağlamda ikinci bölümün içeriği, söz konusu soruların çözümüne yönelik yapılan araştırmalarla şekillenmiştir.

Tez çalışmanın üçüncü bölümü, söylemin eleştirileri gibi kaygılarının da ortak bir zemin üzerinden ilişkilendirilebilirliğini araştırmıştır. Yukarıda bahsedildiği üzere postkolonyal söylemin imkanlarının araştırmacının konumuna duyarlı olması, incelenecek hususların tespitinde seçici davranmayı zorunlu kılar. Madun, çalışmanın amacı ile tarihsel ve akademik bağlamı dikkate alındığında, söylemin üzerinde durulacak hususudur. Ayrıca madun ve maduniyet, çalışmanın meselesi dışında sömürgecilik ve mirası üzerine çalışanların da öncelik verdiği sorundur. İlgili varsayımı araştırma süreci iki açmazın çözülmesi gerektiğini göstermiştir. İlk açmazla madun kavramlaştırmasında karşılaşılır. Yerleşik bir kategori olarak madun ve maduniyetin üretiliş şekilleri somutlaştırılmalıdır. Başka bir deyişle teori ve deneyimin ışığında madun nedir? sorusu cevaplanmalıdır. İkinci açmaz madun failliği meselesidir. Madunun maduniyet sürecinde sergilediği eylemlerden hangilerinin failliğin alameti olduğu belirlenmelidir. Madun ve failliği açmazı, postkolonyal söylemin kavramlarına, epistemolojilerine ve metodolojilerine yapılan başvuruyla çözülmüştür.

Fark edileceği üzere çalışmanın ilk üç bölümü, ele alınan varsayım bağlamında postkolonyal söylemin imkanlarını göstermiştir. Dördüncü bölüm ise belirlenen bu imkanların sınırlarının tespitine yönelmiştir. Bölüm içerik olarak postkolonyal söyleme yönelik eleştirilerden oluşur. Ancak epistemolojik çerçevede karşılaşılan açmazlara benzer bir durum ile bu bölümde de karşılaşılır. Eleştiri, hem çalışma bağlamında ortaya konulan postkolonyal imkanlara yönelmeli, hem de çalışmanın varsayımına katkıda bulunan unsurlardan oluşmalıdır. Bunun için eleştiri, yalnızca incelenen hususların

sınırlarını göstermekle yetinmemelidir. Eleştiri, aynı zamanda, sınırlarıyla yüzleşilen bir durumu yeniden biçimlendirmenin teorik uygulamasına yönelik örnekleri de sergilemelidir. Nihai durumda eleştiri, postkolonyal söylemin imkanları olarak değerlendirilen unsurlara yapılan her başvuruda, bu unsurların bir sınırı bulunduğunu hatırlatacak şekilde, ilkesel olarak ifade edilmelidir. Başka bir deyişle ikincil karakter sergileyen son iddianın mümkün olduğu gösterilmelidir.

Bu iddiaların soruşturulma sürecinde kullanılan kaynaklar, yazın taraması ile yazılı ve görsel medyada haber niteliğinde yer alan içeriklerden edinilmiştir. Son olarak metinde sıklıkla başvuru yapılan bir duruma açıklık getirilmelidir. Çalışma boyunca özne/fail kavramları birlikte verilmiştir. Bu durum, postkolonyal söylemin farklı epistemik konumlardan temellenen düşünürlerini bir arada incelemenin neden olduğu sorunlara yönelik bir çözüm olarak benimsenmiştir. Söylemin kimi temsilcileri, özellikle ilk dönemlerinde, madun bir öznen bahseder. Ancak söylemin kimi temsilcileri de postmodern/postyapısalcı epistemolojiyi benimsemeleri gereği özne yerine konumlarını sorgular. Bu bağlamda sıklıkla başvuru yapılan bir başka durum imkan(sızlık)ları gibi bir birinin olumsuz olan kavramların bir arada kullanılmasıdır. Böyle bir kullanım öncelikle özne konumları üzerinden yapılan faillik tartışmasında incelenen isimlerin farklı yaklaşımlarını vurgular. Ayrıca bu kullanım, Spivak'ın da ifade ettiği gibi, kimi durumda ifadenin olumlu ya da olumsuz değerinin kararsız hale geldiğini gösterir.¹ Çalışma böylesi kararsızlıkları fırsata dönüştürmek için olasılıkları soruşturmuştur.

¹ Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essay in Cultural Politics*, New York and London: Methuen, 1987, ss. 263-264.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE: POSTKOLONYALİ TANIMLAMAK

Edebi ve kültürel çalışmalar alanında zahmetli veya engelleyici olarak görülen meseleleri “post”un boşluğuna bırakma alışkanlığı, ele alınan konuyu ya çoktan gerçekleştirdiği düşüncesiyle kendi sonluluğu bağlamında şeyleştirerek durdurma ya da yakın bir gelecekte gerçekleşmeyeceği beklentisiyle gerçek etkileri düşünülmeden teorileştirme yanılması neden olur.² Söz konusu tespit, yeni-sömürgecilik veya yeni-emperyalizm gibi belirli tartışma noktalarını dışarıda bırakmak kaydıyla postkolonyal söylem için de geçerlidir. Postkolonyal söylem, sömürgecilik mirası olarak gördüğü unsurlarla mücadele etmek adına olabildiğince yoğun bir şekilde sömürge pratiklerinin deneyimlendiği geçmişe başvurmaktadır. Öte yandan sömürge mirasının tasfiyesini takip eden bir gelecekte ötekileştirilmiş “madundan” özne/fail yaratma arzusuyla, farklı düşünce geleneklerinden faydalanarak teorik çıkarımlarda bulunmaktadır.

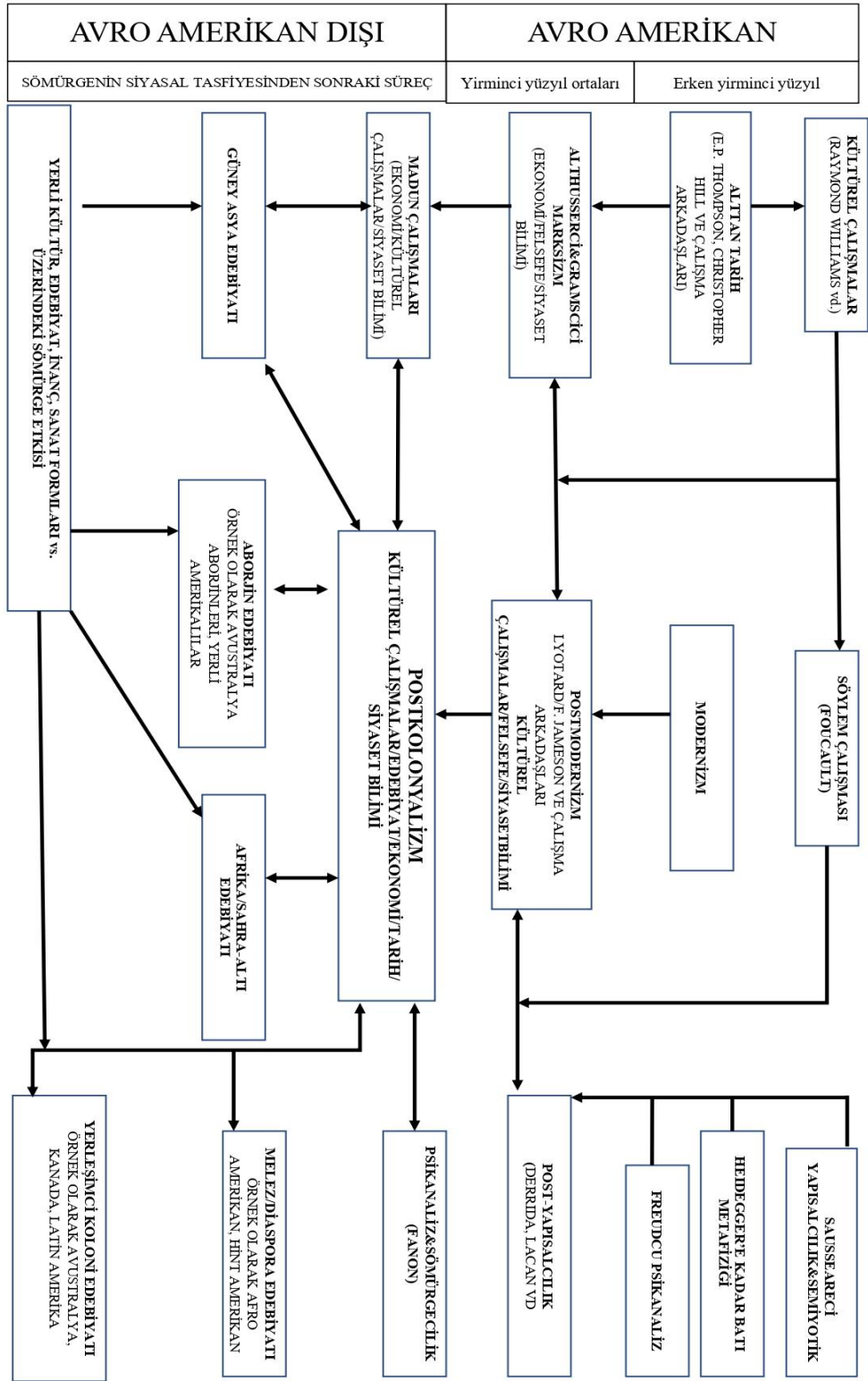
Söylemin içeriğinin iki yönlü yapısı, sömürgeci Batı ve onun dışında yer alan toplumların düşünce geleneklerinin ve edebi birikimlerinin alana aktarılması zorunluluğunu doğurmuştur. Postyapısalcılık, postmodernizm, Foucaultcu söylem fikri, Marksist bilginin yansıdığı İngiliz Kültürel Çalışmaları ile Gramscici-Althusserci hegemonya ve devletin ideolojik aygıtı fikirleri, postkolonyal söylemi çoğunlukla etkileyen düşünceler olmuştur.³ Batı kökenli düşünce sistemlerinin alan üzerindeki etkisi bu çalışmalarla sınırlı değildir. Özneyi dilin bir etkisi olarak gören Freudcu psikanalizin Lacancı yorumları, öznenin özcüleştirilmesine ve ötekinin marjinalleştirilmesine direndiği için postkolonyal söylemin teorik zemininin oluşturulmasına katkıda bulunur.⁴ Aşağıda yer verilen tablodan da görüleceği üzere söylem, sömürge toplumlarının politik bağımsızlıklarından sonra ürettikleri edebi ürünlerin eklemlenmesiyle daha kaotik bir hal alır.⁵

² Alfred J. Lopez, *Posts and Pasts: A Theory of Postcolonialism*, Albany: State University of New York Press, 2001, s. 1.

³ Samrat Sengupta, Kaustav Bakshi, “Introduction”, *Anxieties, Influences and After: Critical Responses to Postcolonialism and Neocolonialism*, ed. Kaustav Bakshi, Samrat Sengupta, Subhadeep Paul, Delhi: Worldview Publications, 2009, s. 8.

⁴ A.g.e., s.8.

⁵ Kaustav Bakshi, Samrat Sengupta, Subhadeep Paul, “Postcolonialism: Charting the Uncanny”, *Anxieties, Influences and After: Critical Responses to Postcolonialism and Neocolonialism*, ed. Kaustav Bakshi, Samrat Sengupta, Subhadeep Paul, Delhi: Worldview Publications, 2009, s. xii.



Tablo 1: Bir Tekinsizliğı (postkolonyalizm) haritalandırmak

Kavram, dūşünsel çeşitliliğin yanında zaman ve mekan gibi uzamlardan kaynaklanan açmazları içerince daha da bulanıklaşır. Postkolonyal tanımlaması çoğunlukla sömürge mirası bağlamında geçmişle hesaplaşmaya çalışırken, lineer bir tarih anlayışının yansıması olarak, sömürge'nin politik tasfiyesinden sonraki süreci ifade etmek için de kullanılmıştır. Yine postkolonyal, sömürülen coğrafyaları adlandırmanın başka bir yolu olmaktadır. Sömürge'nin tasfiyesinin yaklaşık iki yüzyıllık bir zaman dilimini kapsamı ABD gibi bir zamanlar sömürülen coğrafyaların şimdi yeni-sömürge halini alması "post"un sınırlarının belirlenmesi sorununa yol açmaktadır.⁶ Tez çalışmasının bu bölümünün temel meselesi, çerçevesi çizilen kavramsal bulanıklığı (kimine göre zenginliği) gidererek, kavramın çalışma bağlamında neyi ifade ettiğini gösterecek bir zemin belirlemektir. İkinci olarak kavramın berraklaştırılması sonucu alacağı içeriğin yapısı hakkında bilgi vermektir.

Yukarıda değinildiği üzere post(-)kolonyal söylem, teorik ve edebi çeşitlilik nedeniyle içeriğe yönelik çok anlamlılık; bir sonrayı ifade edecekse ne zaman başlatılması gerektiğine yönelik zamansal kararsızlık ve sömürge deneyimini gösterecekse hangi toplumları kapsadığına yönelik mekânsal belirsizlik taşımaktadır. Kavramın bir şeyi ifade edemeyecek şekilde aşırı anlamla yüklenmesi sorunu ilk önce yazımda dışı vurmaktadır.

1.1. Post-kolonyal mi Postkolonyal mi?

Post(-)kolonyal, İkinci Dünya Savaşı sonrası süreçte akademinin çeşitli mecralarında sıklığı giderek artan şekilde başvuru kavramlarından biri olmuştur. Vijay Mishra ve Bob Hodge'un Oxford İngilizce Sözlüğü üzerinden yaptığı incelemeler kavramın ilk olarak 12 Aralık 1959 tarihinde kullanıldığını göstermektedir. İlk kullanıldığı haliyle kavram Hindistan'ın Asya ülkeleri ve ABD ile olan ilişkilerini ele alan bir dönemleştirme anlamındadır. Sözlüğün sonraki baskılarında da durum değişmemiş, sömürgeleştirme deneyiminden sonra meydana gelen bir şeyi ifade etmede kullanılmıştır.⁷ Post(-)kolonyal yüklendiği bu ilk anlamı, kavramı dolaşıma sokan disiplinin etkisiyle kazanmıştır. Nitekim ilk önce tarihçiler, post(-)kolonyal tanımlamasını bağımsızlık sonrası

⁶ Ania Loomba, *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, ss. 24-30.

⁷ Vijay Mishra, Bob Hodge, "What is Post(-)colonialism?", *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*, New York, Routledge, 2013, ss. 276-277

göstermek için kronolojik anlamda kullanmıştır.⁸ 1970lerde farklı disiplinlerde de boy gösteren kavram tarihsel dönemleştirme anlamını korumuştur. Nail Lazarus'un tespitleri bu noktada açıklayıcıdır. Lazarus'a göre bahsedilen dönem boyunca politik olarak dolu ve ideolojik olarak rahatsız edici kavramlar her yerdedi. Post(-)kolonyal mefhum emperyalizm ve emperyalizm karşıtlığı, birinci dünya ve üçüncü dünya tartışmaları, kendi kaderini tayin hakkı ve yeni-sömürgecilik, merkez-çevre bölünmesi, az gelişmişlik, kusurlu gelişmişlik ya da bağımlı gelişme gibi tartışmalarla ilgilenmemiştir. Bu nedenle bir yazarı ya da yazın çalışmasını post(-)kolonyal olarak tanımlamak bir proje ya da politika olmaktan çok bir döneme, ayrık bir tarihsel ana karşılık gelmektedir. Lazarus, kavramın ilk kullanım örneklerini veren Hamza Alavi ve John S. Saul gibi araştırmacıların post(-)kolonyal toplumlardaki devlet temalı yazılarını, katı bir politik ve tarihsel sınırlandırmadan dolayı dönemselsel olarak değerlendirir.⁹

Lazarus'un tespitleri kavramın tarihsellik bağlamında kullanıldığını gösterse de iki hususa açıklık getirmeyi gerektirmektedir.¹⁰ Öncelikle post(-)kolonyal kavramının ilk kullanımı esnasında cereyan eden politik, ideolojik ya da teorik tartışmalar, yeni birer perspektif ve özgün katkılar olmakla birlikte eleştirel bir geleneğe yaslanmaktadır. Bu noktada kavramın tarihsellik ya da dönemsellik bağlamında kullanımı ifadesi böyle bir düzeyde katkı olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. İkinci husus ise Lazarus'un kavramın tarihsellik-dönemsellik anlamında kullanımını göstermek adına verdiği örnekte yatmaktadır. Alavi ve Saul'un post(-)kolonyal toplumlardaki devlet üzerine yaptıkları çalışmalar, kavramın tarihsel bir kullanıma sahip olduğu kadar coğrafi bir kullanımının olduğuna da işaret eder. Bu iki husus Alavi örneğinden hareket ederek açıklanmalıdır.

Lazarus'un atıfta bulunduğu Alavi eserinin başlığı, çalışmanın Pakistan ve Bangladeş gibi sömürge sonrası toplumlarda tesis edilen devlet yapısıyla ilgili olduğu bilgisini taşır. Alavi, makalenin giriş kısmında bahsedilen konuya klasik Marksist devlet teorisi

⁸ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin, *Postcolonial Studies: the key concepts*, 3. b., New York: Routledge, 2013, s. 204.

⁹ Neil Lazarus, *The Postcolonial Unconscious*, New York, Cambridge University Press, 2011, ss. 10-11.

¹⁰ Lazarus'un yaptığı tanımlama, eleştirel düşüncenin tarihi bağlamında makul kabul edilebilir. Ancak bu sonradan materyalist boyut eklemeye girişeceği postkolonyali tamamen postmodern/postyapısalcı düşünceyle eşitlemektir. Eğer ilgili dönemde postkolonyal olarak adlandırılan bir teorik duruş yoksa çabasını materyalist eleştiriye postkolonyale bulanmış postmodern bir boyut eklemek şeklinde tanımlamak daha doğru olacaktır. Bu husus 4. Bölümde ele alınacaktır.

bağlamında ortaya çıkan meseleler üzerinden yaklaşacağını belirtir. Alavi argümanını sömürge sonrası (*post-colonial*) toplumların tarihsel özgüllüğü öncülüne dayandırır. Söz konusu özgüllük ise iki unsurda temellenir. İlk unsur, sömürge deneyiminin ve toplumsal sınıfların sıralanışı bağlamında tesis edilmiş siyasal ve bürokratik kurumlar gibi üst-yapıların neden olduğu yapısal değişimlerdir. İkinci unsur ise sömürge sonrası durumun yol açtığı sınıf güçlerinin radikal yeniden sıralanışıdır.¹¹

Görüldüğü üzere tarihsel-dönemsel olarak görülen metin, bir yanıyla Marksist teoriden temellenmekte, öteki yanıyla bir coğrafyada yerleşik toplumsal yapılarla ilgilenmektedir. Bu iki sonuç birlikte değerlendirildiğinde post(-)kolonyalin ilk kullanımlarındaki dönemleştirme anlamının yanında “Üçüncü Dünya Marksizm’i” şeklinde ifade edilebilecek teorik bir boyutunun da olduğu söylenebilir. Hatta bu anlamdaki kullanım kavramın gelişim seyri göz önüne alındığında dikkat çekicidir. Bir üçüncü dünya Marksizm’i olarak post(-)kolonyal, bağımsızlığını yeni kazanan üçüncü dünya ülkelerinin neden hem sosyal ve siyasal eşitliği gözeten ekonomik kalkınmadan hem de seçimli demokrasiden sapmaya eğilimli olduğu meselesi üzerine odaklanır.¹²

Post(-)kolonyal kavramı, Alavi’nin yukarıda yer verilen çıkarımları dikkate alındığında, dönemin diğer eleştirel tutumlarından ayrılmaktadır. Krishna bu ayrımı yeni sömürgecilik eleştirisiyle karşılaştırarak sunmaktadır. 1960larda özellikle Afrikalı liderlerin kullandığı yeni sömürgecilik kavramı, bağımsızlığını yeni kazanmış ülkelerin az gelişmişlik durumunu sadece Batılı güçlerin siyasal ve ekonomik tahakkümünün sürdürmesine dayandırmaktadır. Ancak Alavi’nin Marksizm’den temellenen post-kolonyal toplum incelemesi, az gelişmişliği hem üçüncü dünya ulusları içinde seçkinlerin ve devletlerin etkileşimiyle hem de Batı’nın iktidarı ve şirket çıkarlarıyla açıklar.¹³

Alavi’nin kullandığı politik anlamıyla post(-)kolonyal, tez çalışmasının kapsamında olmasa da, eleştirel söylem olarak incelenecek bu kavramın bir grup temsilcisi üzerinde etkisi bulunur. Zehra Yılmaz’a göre post(-)kolonyal, yazındaki çeşitliliğine rağmen iki

¹¹ Hamza Alavi, “The State in Post-colonial Societies: Pakistan and Bangladesh”, *New Left Review*, S. 74, (1972), ss. 59-60.

¹² Sankaran Krishna, *Globalization and postcolonialism: hegemony and resistance in the twenty-first century*, Maryland: Rowman&Littlefield Publishers, 2009, s. 65.

¹³ Krishna, a.g.e., s. 66.

ana akım tarafından şekillendirilmiştir. Söz konusu akımlardan biri madun kavramına yoğunlaşan ve temel uğraşları Marksizm'e kimlik boyutunu eklemeye çalışan Spivak ve Madun Çalışmaları'ndan oluşur. Bhabha'nın başını çektiği öteki ana akım, melezlik kavramı üzerinden ilişkiselliklere odaklandığı için Marksist kuramla doğrudan bir bağı yoktur.¹⁴ Post(-)kolonyal tartışmalar; Marksizm, kültürel çalışmalar ve postmodernizm/postyapısalcılık sac ayaklarından yükselir. Marksizm'in sınıf kategorisini kimlik meselelerini de içerecek şekilde aşmaya çalışmak, sac ayağının diğer iki unsurunu yardıma çağırmayı zorunlu kılar. Bu nedendir ki Alavi'nin ölümünden sonra yayınlanan bir anı yazısında, kendisinin post(-)kolonyalizm ile postmodernizm tarafından çarpıtılmadan ve temlik edilmeden önce, çoğu kişiden daha fazla ilgilendiği belirtilir.¹⁵

Post(-)kolonyale yöneltilen bu eleştiri tez çalışmasının ilerleyen bölümlerinde etraflıca incelenecektir. Ancak kavramın çalışma boyunca da bu eleştirilen anlamda kullanılacağı belirtilmelidir. Mishra ve Hodge'un alan için önem arz eden bir eser incelemesinde değindikleri üzere, tek bir post-kolonyalizm yerine birden çok postkolonyalizm mevcuttur. Postkolonyalin çok anlamlılık sergilemesi için öncelikle tanımlamada yer alan kısa çizgi düşürülmelidir. Daha sonra kavram, emperyal iktidar yapılarının dayatmasıyla sistematik bir tahakküm süreci olarak beliren herhangi bir boyun eğdirme yazınında her zaman mevcut bir eğilim olarak kullanılmalıdır. Bu şekliye postkolonyal, herhangi bir şeyin ya da ötekinin sonrası olmayıp sömürgeci söylemin içeriğinde zımni olarak bulunan bir şeye dönüşür.¹⁶

Bu açıklamalar ışığında kavram çalışma boyunca post-kolonyal olarak değil postkolonyal şeklinde ifade edilecektir. Kavramın gelişim seyri dikkate alındığında ilk ifade siyaset bilimciler, iktisatçılar ya da tarihçiler tarafından kullanılsa da bir dönemleştirme iması taşır. Kavramın ikinci şekildeki ifadesi ise dönemselliği aşan eleştirel zenginliğe işaret eder. Çalışma bu zenginlikte odağını hem sömürgeleştirmenin çeşitli boyutları ve sömürge sonrasına yansımaları üzerine teorik ve eleştirel katkı sunan hem de bu katkıları

¹⁴ Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s., 21.

¹⁵ T.B., "Hamza Alavi (1921-2003)", *Journal of Peasant Studies*, C. 31, S. 2 (2004), s. 341.

¹⁶ Mishra, Hodge, a.g.e., s. 284.

eleştirel bir soruşturmaya tabi tutan araştırmacılara çevirmiştir.¹⁷ Yukarıda değinildiği üzere sömürgeciliğin iki yüzyıllık tarihi ve ABD gibi yeni emperyal güç olan coğrafyaları içine alan bir anlamı vardır. Sömürgecilik deneyimi ve sonrasında süregiden mirasını soruşturmayı amaçlayan bu tanımlama, politik bağımsızlığı sorgulayacağı için kavramın içerdiği zamana ve mekana yönelik belirsizliğini de aşacaktır. Bir eleştiri olarak postkolonyal, zamansal olarak on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllara, mekânsal olarak Orta Doğu ve Güney Asya diasporalarından çıkan araştırmacıların çalışmalarıyla şekillendiği için bahsedilen coğrafyalara ve onun sömürgeci muhataplarına atıfta bulunur.¹⁸ Kavramın içeriğine geçmeden bir belirsizliğin daha giderilmesi gerekmektedir.

1.2. Postkolonyal Düşünce, Teori, Aura ya da Söylem

Postkolonyal kavramının eleştirel boyutu, zaman ve coğrafyaya göndermede bulunan anlamlarını dışlamak adına ayırık yazımının terk edilmesiyle ortaya çıkar. Ancak kavramın eleştirel yönü yazında farklı terimlerle ifade edilmektedir. Postkolonyal söylem, çalışmalar, düşünce, teori ya da aura gibi tanımlamalar, hem Batılı moderniteyi teorik ve pratik yönleriyle eleştiriye tabi tutmak isteyen hem de bu tarz bir yaklaşımı soruşturan araştırmacılar tarafından kullanılmaktadır. Postkolonyal yazın incelendiğinde bu kavramların hemen hemen aynı şeye göndermede bulunduğu görülse de bir nüans vardır. Kavramın sömürge söylemi, teori ya da eleştiri olarak salınım göstermesinin ele alındığı bir çalışmada bu nüans şu şekilde vurgulanmıştır. Postkolonyalin tamladığı farklı isimler, terminolojik kelime oyunları olmayıp herhangi bir kesinliğin yokluğunda teoriler kadar politik etki üretebilir. Öte yandan bu yolla yazındaki ilgi alanlarını ve değişen vurgulamaları da göstermek mümkün olur.¹⁹

Postkolonyal yazının önemli temsilcilerinden Dipesh Chakrabarty, bir düşünce olarak postkolonyali Avrupa düşüncesinin kenardakine hizmet etmesi için yine kenardaki

¹⁷ Julie Mullaney, *Postcolonial Literatures in Context*, Wiltshire: Continuum International Publishing Group, 2010, ss. 5-6.

¹⁸ Gurinder Bhambra, "Postcolonial and Decolonial Dialogues", *Postcolonial Studies*, C. 17, S. 2 (2014), s. 115.

¹⁹ Patrick Williams, Laura Chrisman, "Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: An Introduction", *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A reader*, ed. Patrick Williams, Laura Chrisman, New York: Routledge, 2013, s. 6.

tarafından yapılacak Avrupamerkezcilik eleştirisi üzerinden tanımlar.²⁰ Avrupa'yı taşralaştırma girişimi olarak postkolonyal düşünce, Aydınlanma akılcılığından türeyen bir tarihyazımı olan tarihsicilik²¹ ve siyasal modernitesini şekillendiren evrenselcilik fikirleri ile fail/öznenin konumu üzerine tartışmalar yürütür. Tarihsicilik, önce Batı'da ve sonra başka yerlerde düşüncesi; ilerleme ve gelişme ideolojisinin aldığı bir biçim; modernite ya da kapitalizme görünüm veren ve yayılmasına imkan tanıyan bir süreç ve Batı ile dışındakiler arasında olduğu varsayılan kültürel mesafenin ölçüsü olarak tanımlanır.²²

Eşitlik, demokrasi ve insan onuru gibi siyasal moderniteyle birlikte düşünülen kavramların değişik toplumlarda farklı görünümüne aldığından soyut ve evrensel karaktere sahip olmadığı; Aydınlanmadan bu yana etkinliğini sürdüren bu tür kavramların tikel tarihlerin indirgenemez öğelerini içerdiğinden herkese eşit olarak hitap etmesinin mümkün olmadığı üzerinde durulur.²³ Yine Aydınlanmanın dünyanın büyümesini bozma arzusu ve tarihselciliğin akılcılıkla ilişkisi nedeniyle irrasyonel olanı sorunlu kılmanın özne-nesne ayırımına yol açtığı savunulur. Akıl ve rasyonel muhakeme arasında kurulan ilişki, iktidarın bütün nimetlerinden uzak kalan madunun özne konumunu elinden alır. Bu durumun bir nedeni de sosyal bilimlerde düşüncesinde analitik ilişkilere analiz öncesi ilişkiler karşısında epistemolojik bir üstünlük verilmesidir.²⁴

Disiplin ve epistemik farklılıklar üzerinden de postkolonyalin düşünce olarak tasavvur edildiği görülmektedir. Julian Go'ya göre sosyal teori ve postkolonyal düşünce, tarihleri

²⁰ Dipesh Chakrabarty, *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, çev. İlker Cörüt, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012, s. 56.

²¹ İngiliz ve Fransız yazın çevrelerinde tikelliklere imkan tanıyan tarihselcilik (historicism) kavramıyla aşırılık ve indirgemeci anlamı barındıran tarihsicilik (historicism) kavramı arasında ayırım yapılmaz. Doğan Özlem, "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 40, S. 1 (1999), ss. 136-137. Postkolonyal yazının içeriğinde İngiliz kültürel çalışmaları ve toplumsal tarihçiliği; Fransız postyapısalcılığı ve postmodernizmi önemli yer tutmaktadır. Bu nedenle postkolonyal yazında tarihselcilik kavramına yapılan eleştirinin kavramın hangi kullanımına yapıldığı çoğu zaman ayırt edilememektedir. Bununla birlikte Chakrabarty böylesi bir ayırımı gözetirmişçesine, eleştirilerini genellikle (historicism) kavramına yöneltir. Chakrabarty'nin en önemli eseri, akademik yaşamının çerçevesini veren, "Avrupa'yı Taşralaştırmak..." kitabının Türkçe çevirisinde bu ayırımı dillendiren bir açıklamaya rastlanmamıştır.

²² Chakrabarty, a.g.e., ss. 41-43.; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 2000, ss. 7-8.

²³ Chakrabarty, a.g.e., ss. xviii-xxiii.

²⁴ Chakrabarty, a.g.e., ss.329-332.

ve kökenleri farklı iki düşünce tarzıdır. Sosyal bilim araştırmalarının soyut bir tarzı olan sosyal teori, insanlar arasındaki ilişkilerin dinamiklerini ve biçimlerini şematize ederek sosyal ilişkileri, sosyal hiyerarşileri, sosyal değişimleri ve sosyal olana atıfla biyolojik olandan politik olana kadar diğer meseleleri hem açıklar hem de kavramsallaştırır. Bu haliyle sosyal teori, geç yirminci yüzyıla kadar dünya üzerinde bir görünüme sahip olan küresel siyasal oluşum olarak modern sömürgeciliğin tarihsel ve sosyal bağlamı içinde ve bir dereceye kadar onun için doğmuştur.²⁵

Go, postkolonyal düşünceyi ise sosyal teorinin tam karşısında konumlandırır. Sömürgeciye ve onun dirençli mirasına karşı söylemden temellenen postkolonyal düşünce, sadece ayrı, farklı ve karşıt bir tarih olmakla kalmaz, aynı zamanda yaşadığımız modern dünyayla ilgili bir düşünce tarzına da karşılık gelir.²⁶ Bu haliyle postkolonyal düşünce hem eleştiri hem davettir. Eleştirel boyut, sömürgecinin modernitesini yapışındaki tüm şiddet, ekonomi ve ırksallaştırma süreçlerinde karıştığı suçları gösterir. Böylelikle eleştirel soruşturma hem emperyalizmi haklı çıkarmaya çalışan sömürgeleştirilmiş halkların temsiline ya da imgelerine hem de sömürgecinin entelektüel temelini ve ideolojik biçimini veren emperyal bilgiye (episteme) yönelir. Eleştirilerin kapsamı dikkate alındığında davetin içeriği de açıklık kazanır: Emperyal bilgiyi aşmasa da en azından onu yeniden üretmeyecek şekilde ötesine geçen bir bilgiyi ya da dünyayı kavrayış biçimlerini hayal etmek.²⁷ Go, postkolonyali düşünce olarak tanımlarken kullandığı tarihsel bağlam dikkate alındığında ilk emarelerini sömürge karşıtı hareketlerde gördüğü bir süreci ifade eder. Böylece 1980lerden sonra postkolonyal teori ya da çalışmalar adıyla nirengi noktasına ulaşacak, sömürgecilik ve mirasını eleştirel olarak hesaba katan analiz biçimlerini bir düşünçenin altında toplar.²⁸

Go'nun düşünce kavramındaki esas vurgu teori ya da çalışma olarak postkolonyalin üzerinedir. Nitekim postkolonyali soruşturmaya tabi tutan araştırmacılar da dikkatini bu noktaya verir. Postkolonyali teori ya da çalışma olarak kavradığımızda Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak ve Madun alışmaları Topluluğu ön plana

²⁵ Julian Go, *Postcolonial Thought and Social Theory*, New York: Oxford University Press, 2016, s. 1.

²⁶ A.y.

²⁷ A.g.e., s.64.

²⁸ A.g.e., ss. 18-21.

çıkılmaktadır. Postkolonyal teori, bağımsız metinlerde kurulmuş olsa da kimi sorunlarını çözmek için postmodernizm, postyapısalcılık, çağdaş Marksist ideoloji eleştirileri ve feminist eleştiriyile çeşitli yollardan kesişir.²⁹ Postkolonyal teorinin önemli metinlerine bakıldığında Batılı teorilerle olan bu ilişki görülebilir. Edward Said'in "Şarkiyatçılık" eseri Foucault'un söylem kavramını içerir. Yine teorinin bir diğer ismi Spivak'ın çoğu eserinde Derrida ve Foucault izleri görülmektedir.³⁰ Madun Çalışmaları topluluğunun tarihyazımında (*historiography*) da benzer durumun varlığından bahsedilebilir. Edward Said'in belirttiği üzere Madun Çalışmaları, E. P. Thomson'un, Eric Hobsbawm'ın ve Foucault'un etkisinde şekillenmiştir.³¹

Postkolonyalin bahsedilen teorik geleneklerle eklemlenmesi, kimi araştırmacılar için teori olarak tanımlanmasında yeterliyken kimi araştırmacılar için ise bir teori olmadığına işaretler. Örneğin Arif Dirlik "postkolonyali" aura olarak nitelendirir. Postkolonyalin Avro Amerikan kültürel çalışmaları, postmodernizm ve postyapısalcılıkla olan yakın ilişkisi, yerelin öne çıkarılması ve siyasal-sosyal ilişkilerde yaşanan yakın dönem değişimlerin neden olduğu sorunları göstermede etkili olmuştur. Ancak tarihsel ve yapısal bağlamın dışlanması, vücut bulmasında etkisi olan sorunların göklere çıkarılmasını da beraberinde getirmiştir.³² Ayrıca postkolonyal, tarihsel ve yapısal koşulları göz ardı etmesi sonucu küresel kapitalizm, esnek üretim ya da geç kapitalizm olarak ifade edilen yeni durumu maskeleyen bir ideoloji gibi görünür.³³ O halde aura olarak postkolonyal en iyi ihtimalle varlığını sıkıntılarına borçlu olma, en kötü ihtimalle sıkıntılarına kaynaklık eden koşullarla suç ortaklığında bulunma durumunu tanımlar.

Tez çalışması düşünce, teori ya da aura olarak postkolonyalin meselelerini içerse de tanımlamada söylem kavramını tercih etmektedir. Söylem kavramının postkolonyalin tarihsel bağlamını, metodolojik ve epistemolojik konumunu doğrudan gösterdiği

²⁹ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and practise in post-colonial literatures*, 2. b., New York, Routledge, 2002, s. 153.

³⁰ Leela Gandhi, *Postcolonial Theory: A critical introduction*, Crows Nest NSW: Allen and Unwin, 1998, s. 25.

³¹ Edward Said, "Foreword", *Selected Subaltern Studies*, ed. Ranajit Guha, Gayatri Chakravorty Spivak, Delhi: Oxford University Press, 1988, s. X.

³² Arif Dirlik, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, çev. Galip Doğduaslan, 2.b., İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010, ss. 5-6.

³³ A.g.e., ss. 98-100.

düşünülmektedir. Postkolonyal söylem, Bhabha'nın psikanaliz ve Spivak'ın yapıbozum üzerinden yeni boyutlar eklediği, Said'in "Şarkiyatçılık" çalışmasıyla birlikte kolonyal söylem teorisi ya da analizi olarak adlandırılan akademik soruşturmalara ilişkilidir.³⁴ Farkın epistemik olarak ortaya konma sürecinde farklı metodolojiler söz konusu olsa da söylem ortak payda görünümündedir. Ayrıca Dirlik'in vurguladığı gibi postkolonyal aydınlarca üretilen bir postkolonyal söylemin varlığı da açıktır.³⁵

1.3. Bir Eleştiri Olarak Postkolonyal Söylem

Postkolonyal söylem, tez çalışması bağlamında kavramsallaştırılırken gösterildiği üzere tarihsellik/dönemsellik, coğrafi ve teorik anlamları içerir. Ancak kavramın her anlamı açık ya da örtülü bir şekilde sömürge deneyimine işaret eder. Postkolonyal söylem bir eleştiri olarak anıldığında sömürgeciliği mümkün kılan düşünce ve pratikleri sorgular. Bahsedilen sorgulamanın içeriğini postkolonyal konumunu diğerlerine nazaran çekincesizce dile getiren Homi Bhabha verir. Bhabha'ya göre postkolonyal eleştiri dünyanın bölünmesinde azınlık konumunda olanların, modernitenin ideolojik söylemlerine müdahale eden söylemlerinden doğar.³⁶ Söz konusu müdahale eşitsizliğin üretilme ve sürdürülebilir kılınma süreçleriyle ilgilidir. Bhabha'ya göre modernitenin ideolojik söylemleri "...eşitsiz gelişime ve ulusların, ırkların, cemaatlerin ve halkların ayrımsal, çok zaman dezavantajlı tarihlerine hegemonik bir 'normallik' sağlamaya çalışmalarıdır."³⁷

Postkolonyal söylem eleştirmenlerine göre modernitenin ideolojik söylemlerinin ürettiği normallik özgüllükler fikri üzerinden şekillenmektedir. Bhambra, özgüllüklerin "kopuş" ve "fark" gibi iki unsur üzerine kurulu olduğunu söyler. Avrupa'nın dünyanın geri kalanından ayrıldığı mekânsal kopuş ve geleneksel ile modern arasında yaşanan zamansal kopuş Avrupa özgüllüğünün normalleştirilmesinde işlev görmektedir.³⁸ Bununla birlikte Avrupa'nın özgül farklılığı söylemsel olarak nitelendirilen kopuşla mümkün olur.

³⁴ Patrick Williams, Laura Chrisman, a.g.e., s. 5.

³⁵ Dirlik, a.g.e., s. 101.

³⁶ Homi Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, s. 313.

³⁷ A.g.e., s. 314.

³⁸ Gurminder Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, çev. Özlem Yılmaz, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, ss. 1-3.

Söylemsel kopuş, köklerini Rönesans'tan alan, Avrupa modernitesinin ve bu bağlamda postkolonyal söylem eleştirisinin ana kodu olan Aydınlanma düşüncesini ifade eder.³⁹

Madun tarihçiliğinin önemli temsilcilerinden Partha Chatterjee, Aydınlanmanın ilerleme ve rasyonalite görüşlerini milliyetçi düşünce üzerinden irdeler. Muhafazakarların Avrupa-dışı toplumların Aydınlanma değerlerine ulaşamayacağı görüşü ile liberallerin tarihsel kopuş olarak ifade edilen engellerden kurtulmasıyla ilerleme sürecine gireceği söylemi, sömürge ülkelerinin modernliğin verili özelliklerine yaklaşmaya çabalamaktan başka çarelerinin olmadığını gösterir.⁴⁰ Chatterjee'nin eleştirileri bu kadarla sınırlı değildir. Aydınlanma sonrası dünya görüşünün temel bir özelliği olarak gördüğü rasyonellik fikri ile kültürel özcülüğün sosyal bilimlerde karşılaşması Ben-Öteki'yi ayırımı yaratır. Bu yolla Ben'in Öteki üzerindeki iktidarını tesis ettiğini dile getirir.⁴¹ Aydınlanmanın eleştiriye tabi tutulan bir boyutu da evrenselcilik fikridir. Evrensel olarak sunulan kategoriler ötekinin bastırılmasıyla cisimleşir. Postkolonyal söylem, feminizmin evrensel olarak sunulan maskülinist yakınlığını göstermesine benzer şekilde evrensellere meydan okur.⁴²

Postkolonyal söylemin Aydınlanma eleştirisine dikkatli bakıldığında onun Avrupamerkezcilik eleştirisi boyutunun olduğu görülür. Nitekim Chakrabarty Avrupamerkezcilik eleştirisinin sömürge deneyiminin zamansal ve mekânsal çeşitliliğine rağmen postkolonyal araştırmacıların gündemini aynı anda kestiğini belirtir.⁴³ Bununla birlikte Avrupamerkezci düşüncenin eleştirisi sadece postkolonyal söylem ile sınırlı olmayıp, Samir Amin, Andre Gunder Frank, Immanuel Wallerstein vd. de gündemindedir. Kavrama olan ilginin yoğunluğu hem kavramın kendisine hem de eleştirisine yüklenen anlamların çeşitlenmesine neden olmuştur. Bahsedilen çeşitlilik tez çalışmasının ilerleyen bölümlerinde ele alınacaktır. Ancak Avrupamerkezcilik eleştirisinin söylemin kanonik metinleri olarak görülen çalışmalarda nasıl ele alındığı kısaca gösterilmelidir.

³⁹ A.g.e., s. 89.

⁴⁰ Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, ss. 31-33.

⁴¹ A.g.e., ss. 40-41.

⁴² Bhabra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, a.g.e., s. 25.

⁴³ Chakrabarty, a.g.e., s. 57.

Gayatri Chakravorty Spivak, “Madun Konuşabilir mi?”de kendi konumunu tam olarak açıklamasa da Derrida üzerinden bir Avrupamerkezcilik tanımlaması yapma imkanını bize verir. “...Avrupalı Özne'nin Öteki'ni marjinal olarak inşa etme eğilimini etnomerkezciliğe eklememesi ve *bunu* bütün söz-merkezci... girişimlerin sorunu olarak konumlandırmasıdır.”⁴⁴ Bu ifadeden hareketle Avrupamerkezciliği hakikatin ya da varlığın dolayimsız olarak, ötekini inşa edecek şekilde, Avrupalı Söz'de ya da Akıl'da cisimleşmesi şeklinde tanımlayabiliriz. Nitekim farklı güzergahı takip etseler de Bhabha'nın açıklamaları da bu doğrultudadır.

Bhabha eleştirel teoriyi Batılı olarak değerlendirmeyi Avrupamerkezcilik ideolojisinin işareti olarak görür. Bu yolla ya sömürgeci gelenek ve şartlar tarafından şekillenmiş metinlerin içerdiği anlamları kendi akademik ve kültürel söylemi içinde evrenselleştirmek ya da kendi logos/söz-merkezci ve idealist öznesinin yanılığına dönük eleştirisini keskinleştirmek istemektedir. Ancak bu manevranın işlemesi için ötekinin men edilmesi gerekir. Nitekim öteki anlatılıp, çerçevelenip ve aydınlatılsa da hiçbir zaman dile getirmenin faal öznesi olamaz.⁴⁵ Öyle ki faal özne olamama durumu Avrupamerkezcilik eleştirisi için dahi geçerli olabilir. Bhabha'nın işaret ettiği gibi Avrupamerkezcilik karşıtlığının önce Avrupa'da ortaya çıktığını söylemek⁴⁶ bile bu tarzda bir Avrupamerkezciliktir. Postkolonyal söylemdeki Avrupamerkezcilik eleştirisini, ötekinin nesneleştirilerek failliğinin elinden alınmasıyla eş anlı işleyen, Avrupalı öznenin ekonomik, politik, kültürel ve düşünsel olarak ayrıcalıklı kılınması bağlamına yerleştirebiliriz.

Söylemin yöneldiği bir diğer eleştiri, kavramın barındırdığı sömürgeciliğe yöneliktir. Detayları sonraki başlıklara bırakmakla birlikte postkolonyal söylem için sömürgecilikte üzerinde durulan önemli hususlardan birinin deneyim olduğu belirtilmelidir. Deneyimin ön plana çıkarılmasında sömürülerek nesneleştirilen failden bir Özne çıkarma epistemik arzusu yatar. Alanın önemli isimlerinden Gyan Prakash da bu arzuyu dile getirir. Prakash'a göre postkolonyal eleştiri, Batı tahakkümü ve sömürgeciliği tarafından

⁴⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, *Madun Konuşabilir mi?*, çev. Dilek Hattatoğlu, Gökçen Ertuğrul, Emre Koyuncu, Ankara: Dipnot Yayınları, 2016, s. 70.

⁴⁵ Bhabha, a.g.e., ss. 90-91.; Homi Bhabha, “The Commitment to Theory”, *Indian Political Thought: a reader*, ed. Aakash Singh, Silika Mohapatra, New York: Routledge, 2010, ss. 234-235.

⁴⁶ Bhabha, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, a.g.e., s. 76.

oluşturulan ve kurumsallaştırılan bilgi ile sosyal kimlikleri yeniden düşünmeye zorlar. Bu yolla Batı izleğindeki kurumlarca üretilen Avrupamerkezciliğin kendi tarihine mâlettiği öteki kurtarılmaya çalışılır.⁴⁷ Prakash'ın da gösterdiği gibi sömürgecilik, postkolonyal eleştirinin odağında yer alan Avrupamerkezcilik eleştirisinin eyleme döküldüğü yerdir. Nitekim kendisi de İngiliz Hindistan'ını bu kapsamda değerlendirir.⁴⁸

Sömürge deneyimine başvurma, postkolonyal epistemolojinin tarihyazımında olduğu gibi psikanalitik boyutunda da karşımıza çıkmaktadır. Ancak burada sömürge deneyimi yabancılaştıran ya da melezleştiren pratikleri bağlamında ele alınır. Postkolonyal epistememin psikanalitik boyutunun önemli kaynaklarından Frantz Fanon, siyah adamın yabancılaşmasında ekonomi ve ten rengiyle özdeşleştirilme gibi iki sürecin etkili olduğunu söyler. Böylece Fanon yabancılaşmanın bireysel bir sorun olmadığını, filojenin (evrimsel) ve ontojeninin (gelişimsel) yanında sosyojeniyi de ilişkili olduğunu belirtir.⁴⁹ Sosyojeninin unsurları ise yukarıda bahsedilen iki süreçtir. Ancak psikiyatrist Fanon ikinci sürecin üzerinde daha çok durmaktadır. Fanon, “Sömürgelerde ekonomik altyapı aynı zamanda bir üstyapıdır. Neden, sonuçtur: Beyaz olduğunuz için zenginsiniz, zengin olduğunuz için beyazsınız.”⁵⁰ söylemiyle bu önemin nedenini göstermiştir. Fanon, sömürgeci sürece tabi olanların yabancılaşmasını varoluş koşullarının elinden alınmasıyla ilişkilendirir. Siyah adam, “...kendi yerel ve orijinal kaynakları söndürülmek ya da toprağa gömülmek suretiyle ruhunda onulmaz bir aşağılık karmaşası yaratılmış...”⁵¹ olduğu için yabancılaşmıştır.

Fanon'un tespitleri postkolonyal yazında büyük ilgi görmüştür. Yazındaki bazı araştırmacılar, sömürgeleştirilenlerin başına gelenlerle başa çıkamamasını sömürge deneyimiyle birlikte öznelliklerini kaybetmesine bağlamıştır.⁵² Bu nedenle kimi postkolonyal araştırmacı, yitip giden öznellikleri geri getirmenin derdindedir. Ancak bu çaba, sanki sömürgeci öncesi kirletilmemiş bir kültürün var olduğunu düşünmeye meyilli

⁴⁷ Gyan Prakash, “Subaltern Studies as Postcolonial Criticism”, *The American Historical Review*, C. 99, S. 5 (1994), s. 1475.

⁴⁸ Gyan Prakash, “Introduction: After Colonialism”, *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, ed. Gyan Prakash, New Jersey: Princeton University Press, 1995, s. 11.

⁴⁹ Frantz Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, çev. Cahit Koytak, İstanbul: Encore Yayınları, 2016, s. 27.

⁵⁰ Frantz Fanon, *Yeryüzünün lanetlileri*, çev. Şen Süer, 5.b., İstanbul: Versus Kitap, 2016, s. 46.

⁵¹ Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, a.g.e., s. 34.

⁵² Loomba, a.g.e., s. 168.

olduğu için kültürel bir özcülüğe dönüşebilir. Ayrıca Loomba, Bhabha gibi kimi düşünürlerin de Fanon'daki kimlik bölünmelerinin derli toplu olmadığı için melezleşmeye kapı araladığını düşündüğünü belirtir. Bhabha melezleşmeyi, özdeşleşme süreci üzerinden şu şekilde ifade eder. "...Kolonyal ötekilik figürünü kuran Kolonyalist Benlik ya da Kolonileştirilen Öteki değil, bu ikisi arasındaki rahatsız edici mesafedir... kolonyal kimliğin bilinç eşiği ve onun iniş çıkışları sorunu işte bu imkansız nesneyle bağıntılı olarak ortaya çıkar."⁵³ Bhabha'nın melezlik söylemi de yabancılaşmış ötekini kurtarma girişimlerinin barındırdığı tehlikeleri içerir. Ancak bu sefer söz konusu olan kültürel özcülükten ziyade kültürel müphemliğin getireceği tehlikelerdir. Nitekim Bhabha'nın melezleşme olarak ele aldığı husus yazında küresel kapitalizmi maskeleyen gibi bir işlev görmesinden dolayı eleştirilmiştir.

Postkolonyal söylemi kavramsallaştırma girişiminde birçok düşünürün ismi telaffuz edilmiştir. Şüphesiz söylemle ilişki kuranlar buraya kadar değinilen isimlerin sayısıyla kıyaslanamayacak derecede fazladır. Kavramı açık bir içerikle tanımlamak, sözü edilen düşünürlerin çalışma alanlarının farklılıkları ve bu bağlamda söyleme yaklaşımları dikkate alındığında daha da zorlaşmaktadır. Bahsedilen durum, tez çalışmasının hipotezinin çözmek zorunda olduğu temel meselenin işaretidir. Günümüz sorunlarıyla ilişkili bir postkolonyal söylem nasıl tasavvur edilebilir? Yukarıda değinildiği üzere, birden çok postkolonyal mevcut ise bu amaca haiz bir postkolonyalin sınırı nasıl ve nereden çekilmelidir? Aristotelesçi sınır anlayışının söz konusu soruları cevaplandıracak bir postkolonyal söylem tahayyülünde yol gösterici olabileceği düşünülmektedir. Aristoteles'e göre sınır, "dışında hiçbir şeyin bulunamayacağı ilk şey ve içinde her şeyin bulunabileceği ilk şey"⁵⁴dir.

Bu bağlamda tez çalışmasının buraya kadar olan bölümü, postkolonyalin geniş bir yazının içinden eleştirel bir söylem olarak nasıl görüldüğünü belirlemekle ilgilenmiştir. Eleştirel vasfını vurgulamak için zamansallık ve mekansallık anlamı barındıran çizgi ile yazımının terkedilmesi gerektiği; hemen hemen aynı anlama gelmekle birlikte bir söylemden

⁵³ Loomba, a.g.e., s. 172.; Loomba'nın atıf yaptığı Bhabha çalışmasının Türkçe tam metni için bkz. Bhabha, a.g.e., ss. 103-111.

⁵⁴ Ranajit Guha, *Dünya-Tarihinin Sınırlarında Tarih*, çev. Eral Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, 2006, ss. 20-21.

türeyip bir söylem ürettiği için bu kavramla ifade edilmesinin daha isabetli olacağı gösterilmiştir. Ardından eleştiri olarak postkolonyal söylemin içeriği soyutlanarak cisimleştirilmiştir. Kavramı görünür kılmak adına yapılan soyutlama, kimi meseleleri ister istemez ya dışlar ya da yeterli derecede üzerinde durmaz. Bu durumun çalışma bağlamında neden olduğu pratik sorun, postkolonyal kavramlaştırmasıyla oluşturulan zeminin içeriğini sınırlamasıdır. Başka bir deyişle içinde her şeyi bulacağımız unsurların ilişkiselliklerini kaçıır. Tez çalışmasının ikinci bölümünün içeriği bahsedilen sorunu çözmeye yönelecektir.

2. KURAMSAL ÇERÇEVE: POSTKOLONYAL SÖYLEMİ AVRUPAMERKEZCİLİK ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA DÜŞÜNMEK

Tez çalışmasının ilk bölümü, çalışma boyunca postkolonyal söylem ile ne kast edildiğine yönelik kavramsal bir soruşturma niteliğindedir. Böyle bir soruşturmanın gereği Aristotelesçi sınır anlayışı hesaba katıldığında anlaşılır. Fark edileceği üzere, dışında hiçbir şey bulunmazken içinde her şeyin bulunacağı ifadesi, sınır çekmeyi mümkün kılacak bir uzamı gerektirir. Bu bağlamda tekrar edilecek olursa postkolonyal söylem, zamansal olarak on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllara; mekânsal olarak Orta Doğu ve Güney Asya toplumlarına ve onun sömürgeci muhataplarına atıfta bulunur. Söz konusu düzlem içindeki her şey olarak değerlendirilebilecek yazımsal unsurlar yer verilen tabloda açıkça görülür.

Ancak eleştirel zenginliğini göz ardı etmeden, farklı biçimlerini ortaklıklar etrafında tahayyül ederek günümüz sorunlarına yönelik çözüm önerisi sunan bir postkolonyal söylem tasavvuru başka çabaları zorunlu kılar. Şüphesiz bu, postkolonyalin söylemsel içeriğinin ortak paydası olmakla birlikte, günümüz meselelerine bir cevap sunduğu düşünülen eleştirilerini tespit etmek ve bu eleştirileri detaylandırmaktır. Söylemin içeriğine yönelik bir araştırma ve Chakrabarty gibi temsilcilerinin beyanları, birkaç hususun yukarıdaki gereklilikleri taşıdığını göstermiştir. Aydınlanma ve Avrupamerkezci düşünce ile sömürgecilik, emperyalizm ve bunların yeni biçimleri gibi pratiklerin eleştirisi, postkolonyal söylemin farklı içeriklerini değişik yoğunlukta da olsa ortak keser. Avrupamerkezcilik eleştirisinin ise bir şekilde diğer eleştirilerin içeriğinde yer aldığı görülür. Bu bağlamda birden çok postkolonyal, Avrupamerkezcilik çerçevesinde işleyen Batılı modernitenin kuramsal ve kurumsal pratiklerinin eleştirisi paydasında toplanabilir. Başka bir deyişle postkolonyal söylem Avrupamerkezciliğin hem felsefi hem de tarihsel-sosyolojik eleştirisi olarak okunabilir.

2.1. Postkolonyal Söylemde Avrupamerkezciliğin Felsefi Eleştirisi

Postkolonyal söylemin sömürgeye tabi olması nedeniyle nesneleştirilmiş ve ötekileştirilmiş olanı fail/özne olarak yeniden kurmanın imkan(sızlık)larını gösterme arzusu taşıdığı eleştirel boyutu vurgulanırken belirtilmişti. Bu arzunun gerçekleşmesi için iki temel güçlük ile mücadele edilmelidir. Öncelikli olarak Batılıyı her türlü sosyal

eylemin biricik faili haline getiren yapılar tespit edilmelidir. İkinci husus ise politik bağımsızlığa rağmen eşitsiz ilişkiler üretmeye devam eden bu yapılar etkisizleştirilmelidir. Lazarus, postkolonyal söylemin başa çıkması gereken bu iki hususu Batının genel olarak fetişleştirildiğini düşündüğü yazında öne çıkan iki hareket üzerinden tanımlar. Lazarus'un bahsettiği hareket ya da arzunun ilkinin hedefinde Avrupa'yı taşralaştırma girişimi yer alır. Taşralaştırma girişimin sebebi ise Avrupa'nın fazlasıyla merkeze alınmış olmasıdır. Bu bağlamda Avrupamerkezcilik eşitsizliğin kaynağı olarak görülmekte ve yerinden edilmek istenmektedir. Söz konusu istek Avrupamerkezci tahayyülün üzerine kurulu olduğu kavramların iddia edildiği gibi açık, şeffaf, evrensel ve mutlak hakikatler olmadığını; aslında bu kavramların yerleşik, olumsal ve belirli tasarım ile bağlamaların ürünü olduğunu göstererek ortadan kaldırmayı hedefler.⁵⁵

Lazarus, postkolonyal yazın içinde tanımladığı ikinci hareketin daha üst bir bağlam olan moderniteyle ilgilendiğini belirtir. Birinciyle ilişkili olan ikinci hareket, modernitenin Avrupamerkezci olmayan hiçbir uzamının, eyleminin ve söyleminin olmadığını; Avrupamerkezcilik ile bağı koparmak için modern düşüncenin bütün gelenekleriyle olan bağı koparmanın zorunlu olduğu iddiasındadır.⁵⁶ Lazarus'un bahsettiği birinci gelenek, kendisinin de zikrettiği Chakrabarty tarafından temsil edilmektedir. Ancak yukarıda Chakrabarty'e atıfla söylendiği üzere Avrupamerkezcilik, kimi araştırmacıların gündemini daha yoğun bir şekilde meşgul etse de yazının (literatür) hemen her üyesinin üzerinde durduğu meseledir. Farklılaşma ise Lazarus'un ikinci gelenekte bahsettiği durumdan kaynaklanmaktadır: Modernitenin her bir tezahüründeki Avrupamerkezcilik izini ortaya çıkarma arzusundan.

Ancak postkolonyal söylemde eleştirilen unsurlar birbirlerinin yerine kullanılabilir derecede ilişkilendirilir. Örneğin Lazarus'un ilk grubun arzusu olarak ifade ettiği Avrupamerkezciliğin deşifre edilecek kavramları Aydınlanmanın izlerini taşır. Öte yandan Aydınlanma'ya telafisi mümkün olmayacak şekilde Avrupamerkezci olduğu ya da bu başlıkta toplanan fikirlerin açık ya da örtülü şekilde emperyalizm ile bağlı olduğu

⁵⁵ Neil Lazarus, "The Fetish of the West in Postcolonial Theory", *Marxism, Modernity, and Postcolonial Studies*, ed. Crystal Bartolovich, Neil Lazarus, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 59.

⁵⁶ A.y.

eleştirileri yöneltilir.⁵⁷ Aydınlanma başlığı altında toplanan fikirler ise neredeyse Batılı moderniteyle ilişkilendirilen tüm tarihsel süreci ifade etmektedir. Rönesans'ın kazanımları hümanizme; hümanizmin önyak olduğu yeni tarih bilinci, bilim ve sanattaki gelişmeler ise aydınlanmaya aktarılır.⁵⁸ Üstelik Aydınlanma, Batı'da yaşanan değişimlerin son durağı değildir. Aydınlanma ürettiği ve üstlendiği değerleri toplumsal anlayışın cisimleştiği sosyal teoriye, yani günümüze miras bırakır.⁵⁹ O halde postkolonyal söylemin bütün bir Batılı moderniteye yönelen eleştirisinin neden Aydınlanma ve Avrupamerkezcilikte cisimleştiği açıklanmalıdır.

2.1.1. Postkolonyal Söylemde Batılı Modernitenin Temsili: Avrupa Aydınlanması

Besim Dellaloğlu, Aydınlanmanın üç temel Batı dilindeki karşılığı olan ışık anlamından hareketle, ışığın mutlak çokluğuyla mutlak yokluğunun görmemize engel olduğu için aynı olduğunu düşünür.⁶⁰ Bu durum, Aydınlanma üzerine yapılan tartışmaların dışında, onun bir eleştirisi konumundaki postkolonyal söylem için de geçerlidir. Postkolonyal söylemin eleştirdiği Aydınlanma hangisidir? Aydınlanma, tarihsel olarak İngiliz Devrimi'yle başlayıp Fransız Devrimi'yle sonlandırılan; insanı mit, önyargı ve hurafenin düzeninden aklın düzenine sokmayı amaçlayan felsefi bir hareket ve süreç olarak tanımlanır.⁶¹ Bahsedilen tanımlama, Aydınlanmanın hem zirvesini hem de sonunu temsil ettiği düşünülen Kant'tan temellenir. Kant'ta Aydınlanma, insanın aklını başkasının yönlendirmesi olmaksızın kullanamaması nedeniyle düştüğü ergin olamama durumundan kurtulmasıdır.⁶²

Postkolonyal söylem, özellikle sömürgeciliğin medenileştirici müdahale iddiasına yönelttiği itiraz dikkate alındığında, Aydınlanmanın bu tarz yorumunu eleştirir. Ancak kavramı dar bir çerçeveye oturtmak hem kavramın düşünsel arka planını hem de

⁵⁷ Lynn Festa, Daniel Carey, "Introduction: Some Answer to the Question: 'What is Postcolonial Enlightenment'?", *The Postcolonial Enlightenment: Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory*, ed. Daniel Carey, Lynn Festa, New York: Oxford University Press, 2009, s. 8.

⁵⁸ Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, a.g.e., s. 101. Bhambra aslında postkolonyal söylemce tersyüz edilse de kabul edilen bu düşünceyi eleştirdiğini belirtmektedir. a.g.e. s. 2.

⁵⁹ Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, a.g.e., s. 40.

⁶⁰ Besim Dellaloğlu, "Giriş", *Toplumbilim*, S.11, İstanbul: Bağlam Yayınları, (2000), s. 9.

⁶¹ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1993, s. 11.

⁶² Immanuel Kant, "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Bir Yanıt (1784)", çev. Nejat Bozkurt, *Toplumbilim*, S.11, İstanbul: Bağlam Yayınları, (2000), s. 17.

postkolonyal söylemin bu arka plan üzerinden temellendirdiği sömürge mirasını göz ardı eder. Kaldı ki kavramın kendisi de akli yönlendiren unsurlar nelerdir, akıl kendisi dışında bir şeyden temellenmeden nasıl kullanılabilir şeklindeki sorularla kavramsal çerçevemizi genişletmemizi ister. Nitekim Ernst Cassirer, akıl kavramının tarihsel etkisinden bağımsız olarak ifade edilmesini, kavram yüceltilse bile, belirsiz bulur. Cassirer, Aydınlanma aklının belirleyici ilkelerini, sezgisel yoldan kavranan kesinliklerden hareket eden rasyonellik ile deney ve gözleme dayanan pozitif bilimin oluşturduğunu belirtir. Aydınlanma, rasyonel olanla pozitif olanın birlik ve uygunluğunun ulaşılabilir olduğuna inanan bir amaç ve idealdir.⁶³

Aydınlanmanın yer verilen kavramsallaştırması, epistemolojik karakteri vurgulansa da akılcılığa giden sürecin, ima edildiği üzere, kültürel ve toplumsal boyutlarının olduğunu dile getirir. Rönesans sonrası yaşanan insanın bilen bir özne ve tarihsel bir fail olarak yüceltiildiği tüm süreçlerin Aydınlanmada tamamlandığı düşünülür. Başka bir ifadeyle Aydınlanma Avrupa’da on altıncı yüzyılla başlayan düşünsel, bilimsel, politik ve kültürel hareketlerin evrensel kümesi konumundadır. Bhambra’nın işret ettiği gibi postkolonyal araştırmacılar, eleştirilerini yöneltmekle birlikte bazı Batılı varsayımları kabul ettiklerinden, Aydınlanmayı da Batı ile özdeşleş(tiril)en modernitenin özellikle teorik değerlerinin cisimleştiği yer olarak görür. Bu nedenle postkolonyal yazında hümanizme, evrenselciliğe, düalizme ya da ilerleme düşüncesine yöneltilen eleştiri, Aydınlanmanın akılcılığıyla ilişkilendirilir. Kanaatimizce bu durum bir sorun teşkil etmemektedir. Ancak postkolonyal söylemin Aydınlanma eleştirisini berraklaştırmak, hem Lazarus’un hem de Cassirer’in kaygısını dikkate alarak, modern Batı düşüncesinin temel unsurları üzerinden okumayı gerektirir.

Rönesans hümanizminin yeniden şekillendirilmiş bir biçimi Aydınlanmanın ayrıcalıklı konum verdiği epistemolojinin önemli bileşenlerindedir.⁶⁴ Bu durum hümanizmin

⁶³ Ernst Cassirer, “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi”, çev. Doğan Özlem, *Toplumbilim*, S.11, İstanbul: Bağlam Yayınları, (2000), ss. 39-40.

⁶⁴ Ayrıcalık verilen hususlardan bir diğeri de politik felsefedir. Postkolonyal söylemin Marksizm ve Liberalizm gibi ideolojilere; düzen, barış, yasallık, meşru şiddet, devletin ve sermayenin mantığı gibi kavramlara yönelttiği Avrupamerkezcilik eleştirisinde bu hususlara dönülecektir. Couze Venn, *The Postcolonial Challenge: Towards Alternative World*, Noida: Sage Publications, 2006, s. 56.

hakikatin bilinmesinde insan aklını referans almasından kaynaklanır. Rönesans hümanizminin yeniden şekillendirilmiş bir biçimi ifadesi, onun akla başvururken yeni bilim anlayışını ve seküler düşünceyi referans noktası aldığına işaret eder.⁶⁵ İnsanı merkeze alan yeni bilimsel paradigma, Batı düşünce geleneğinin önemli bir özelliği olan “evrensellik” fikrinin değişimine de neden olur. Evrensellik, modern insanın/öznenin kendi dışında bulunan mekanik dünyanın bilgisini her türlü kültürel örüntüden uzaklaştırarak bilimsel bir kesinlikle ortaya koymasını ifade eder.⁶⁶

İnsan merkezci yeni bilim anlayışı, Aydınlanmada yetkinleşen birkaç husus üzerinde etkide bulunur. İlk husus ilerlemeci tarih anlayışıdır. Bu düşünceye göre tarihteki her dönem, devraldığı dönemlerin eksikliklerini giderir. İlerlemeci tarih anlayışı bu gücü nesnel dünyanın evrensel bilgisinin birikiminden devşirir.⁶⁷ Yine nesnel bilginin birikimi, bütün toplumsal ve ekonomik ihtiyaçların giderileceğine yönelik bir iyimserliği beraberinde getirir.⁶⁸ Öte yandan insan merkezci düşünce ve onun sirayet ettiği bilim anlayışı, yine Batı düşünce geleneğinin önemli unsuru olan düalizmi yeni bir boyuta taşır. İlke olarak ikili karşıtlıklar üzerine kurulu olan düalist düşünce, hem hakikat ile yanılısamanın, yani bir şeyi her ne ise o yapan özün, ayırt edilmesinde hem de insanın hakikatle ilişkisi bağlamında elde ettiği bilginin doğruluğunun belirlenmesinde ölçü olarak kullanılır. Modern Batı düşüncesiyle birlikte bu yapı, bilen özne ile mekanik yasalara tabi olan nesne olarak dış dünya arasındaki ayrımı karşılayacak bir hal alır.⁶⁹

Öz olarak gösterildiği üzere, Aydınlanma epistemolojisinin Rönesans hümanizmiyle başlayan modern Batı düşüncesinin temel unsurlarının temsil edildiği yer olması, postkolonyal söylemde Batılı modernite ve Aydınlanma eleştirilerinin iç içe geçmesine etkide bulunmuştur. Nitekim Gandhi’ye göre postkolonyal söylemin hümanizm ile olan gergin ilişkisi iki farklı yaklaşımı benimsemesine dayanır. İlki Rönesans İtalya’ında başlayan ve giderek beşeri bilimlere dönüşen bir kültür ve eğitim programıyla ilgilidir. İkincisi ise postyapısalcı etkinin belirgin olduğu, Aydınlanmada tam olarak gerçekleşen

⁶⁵ Kasım Küçükcalp, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2010, ss. 142-143.

⁶⁶ Küçükcalp, Cevizci, a.g.e., s. 122.

⁶⁷ Küçükcalp, Cevizci, a.g.e., ss. 147-148.

⁶⁸ Küçükcalp, Cevizci, a.g.e., s. 140.

⁶⁹ Küçükcalp, Cevizci, a.g.e., ss. 144-145.

öznellik ve bilgi teorisine karşılık gelir. Bu iki yaklaşım, aralarında büyük farklılıklar olmasına rağmen insanmerkezcilikte ya da insan öznesinin kategorik olarak değerlendirilmesinde hemfikirdir. İlk geleneğin temsilcileri ve mirasçıları, insanlığın statüsünü bilgi sorunuyla bağlantılandırırsa da pedagojinin rolü ve işlevi üzerinde durur. İkinci geleneğin temsilcileri ve mirasçıları; insanlığı, insanın şeyleri bilme biçiminin bir işlevi olarak gördüğünden modern öznellik anlayışımızı sağlayacak epistemolojinin yapısı veya bilginin temeli ya da geçerliliğiyle ilgilenirler. Bu iki hümanist yaklaşım, insanı her şeyin ölçüsü kılarken ya bilişsel yetileri ya da üstün öğrenmeye erişimleri nedeniyle bazı insanlara diğerleri karşısında üstünlük bahşeder.⁷⁰

Gandhi'nin hümanizm üzerinden gösterdiği ayrım, postkolonyal söylemin eleştirel içeriğindeki içe içe geçmişi anlamamıza yardımcı olur. İlk tür hümanizm, Avrupalı üstünlüğüne dayanan müdahaleleri meşrulaştırdığından, daha çok emperyalizm ve sömürgecilik gibi pratiklerdeki Avrupamerkezcilik eleştirisinin konusunu oluşturur. Bu hususa bölümün bir sonraki kısmında tarihsel/sosyolojik boyutuyla Avrupamerkezcilik eleştirisi bağlamında yer verilecektir. İkinci tür hümanizm ise söylem içinde Aydınlanmanın temelde bilgi kategorisine, dolayısıyla egemen özneye yöneltilen eleştirilere kaynaklık eder. Bu eleştirilerin içeriği baskın bir şekilde postyapısalcı/postmodern düşünceden temellenmiştir.

Madun Çalışmaları, temsil edilmeyenlerin tarihini yazarken ihtiyaç duyduğu gücün bir kısmını egemen öznenin sorgulandığı, Foucault vd. temsil edilen, Nietzsche sonrası Batı Avrupa yapısalcılığından alır.⁷¹ Spivak'ın kendisi de çağdaş Batı hümanizminin birkaç büyük anlatısı ve üzerinde temellendikleri epistemolojik varsayımların suç ortaklıklarının izlerini sürmektedir.⁷² Spivak, postkolonyal söylem ile arasına koyduğu mesafeyi belirtircesine bu düşüncenin yalnızca emperyalist ideolojilerde değil çağdaş sömürge söylemlerinde ve postkolonyal çalışmalarda da temellendiğini belirtir.⁷³ Spivak'a göre bu durum postkolonyal söylemin kaybolan nesnelere anarken bir çerçeveye

⁷⁰ Gandhi, a.g.e., ss. 28-30.

⁷¹ Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", *Selected Subaltern Studies*, ed. Ranajit Guha, Gayatri Chakravorty Spivak, Delhi: Oxford University Press, 1988, s. 10.

⁷² Michael Syrotinski, *Deconstruction and the Postcolonial: At the Limits of Theory*, Liverpool: Liverpool University Press, 2007, s. 41.

⁷³ Syrotinski, a.g.e.

yaslanmamasından kaynaklanır. Böylece söylem, sömürgecilik ve emperyalizmi ya güvenli bir şekilde geçmişte konumlandırarak ya da kesintisiz bir şekilde sürdüğünü iddia ederek mevcut yeni sömürgeci bilginin üretilmesine hizmet edebilir. Bu nedenle postkolonyal eleştiriye hakim olan bulanıklığını dağıtmakta yapıbozumun işlev görebileceğini belirtir.⁷⁴

Ancak postkolonyal söylem Aydınlanmanın, dolayısıyla modern Batı düşüncesinin, egemen öznesinin aynı zamanda sömürge öznesi olduğu suçlamasını yöneltir. Bu durumda yapılan eleştiriye yalnızca postyapısalcı düşünceden temellenen bir aydınlanma eleştirisi olarak okumamak gerekir. Batılının epistemolojik bir ayrıcalıkla fail/özne konumunu işgal ederken ötekinin nesneleştirilmesi eleştirisi aynı zamanda bir Avrupamerkezcilik eleştirisidir. Daha önce gösterildiği üzere Spivak gerek Madun Çalışmaları'nda gerek yapıbozum üzerinden kendi çalışmalarında postyapısalcı düşüncenin etkisini dile getirir. Bununla birlikte Said'in Foucaultcu iktidar eleştirisine iktidarın ve arzunun gizli öznesi kavramını eklediğini belirtir. "Çağdaş Fransız entelektüelleri için, Av-rupa'nın Ötekisi'nin adlandırılmamış öznesini içinde barındıracak türde bir İktidar ve Arzu tasavvur etmek imkânsız..."⁷⁵lığı böyle bir eklemeyi gerektirir.

O halde postkolonyal söylemin, postyapısalcı düşüncenin açtığı gedikten faydalanılarak yapılan bir Aydınlanma ya da modern Batı düşüncesi eleştirisi olduğu söylenebilir. Ancak bu eleştirileri söyleme özgü kılan, açılan gediğe Batı'nın Ötekisi'ni dahil etme imkanını sunması nedeniyle Avrupamerkezciliğe yönelttikleri eleştirileridir. Nitekim bu çerçevede "...Batılı hümanist ve Aydınlanmacı söylemlerin merkezi siması olan insani, bilen öznenin beyaz bir eril kolonyalist olduğu ortaya çıkarıldı. Kolonyal söylem analizi, yaptığı incelemeler sayesinde, ... post-yapısalcı anlayışa bu yeni güçlü boyutun ilave..."⁷⁶ edilmesini sağlamıştır.

⁷⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, 2.b., Massachusetts: Harvard University Press, 1999, s. 1.

⁷⁵ Spivak, *Madun Konuşabilir mi?*, a.g.e., s. 38.

⁷⁶ Loomba, a.g.e., s. 88.

2.1.2. *Postkolonyal Söylemde Felsefi Avrupamerkezcilik Eleştirisi*

Avrupamerkezcilik, sosyal bilimlerde eleştirel geleneğin bir çok akımı ve temsilcisi tarafından ele alınır. Örneğin Samir Amin, bu kavramla modern dönemde Batı’da ortaya çıkan değerlerin gerçekten evrensel bir karakter sergileyip sergilemediğini sorgulamıştır. Amin’e göre Avrupamerkezcilikteki sorun onun bir kültürelcilik olmasıdır. Bu nedenle o, bölgecilik yanlılarının kendi kültürlerine üstünlük atfettiği Avrupamerkezcilik eleştirileri ve sorunu Avrupa’nın zaten çözdüğünü iddia eden egemen Avrupamerkezci akımı, kültürelci oldukları gerekçesiyle reddeder. Kendisini bu iki ucun dışında, Aydınlanmanın ilerlemeci değerlerinin evrenselliğini savunan bir konuma yerleştirir. Amin, konumu gereği Batı kültürünü sorguya çekmek yerine, bu kültürün ulaştığı sınırları ortaya çıkararak evrenselliği kesintiye uğratan nedenleri anlamaya çalıştığını belirtir.⁷⁷

Benzer bir şekilde Immanuel Wallerstein, Avrupa’nın özellikle öteki konumuna yerleştirdiğine karşı uyguladığı politikaları meşrulaştırmak için evrenselcilik kavramına başvurduğunu belirterek Avrupamerkezciliğe olan ilgisini gösterir.⁷⁸ Wallerstein’a göre kurumsal tarihi üzerinden düşünüldüğünde sosyal bilimler Avrupamerkezci. Bu durumun nedeni sosyal bilimlerin modern dünya-sistemlerinin ürünü; Avrupamerkezciliğin ise modern dünya jeokültürünün kurucusu olmasıdır.⁷⁹ Wallerstein, sosyal bilimlerin Avrupamerkezci olduğunu söylememizi sağlayan en az beş farklı yolun olduğunu belirtir: Sosyal bilimlerin tarihyazımı, yukarıda bahsedilen evrensellik anlayışındaki dar görüşlülük, Batı uygarlığı hakkındaki varsayımları, Şarkiyatçı tutumu ve bir ilerleme teorisi dayatmaya çalışması.⁸⁰

Bununla birlikte Avrupamerkezcilik eleştirisinin üç farklı tür iddiadan temellendiğini de belirtir. Bunlardan ilki, diğer medeniyetler de benzer süreci gerçekleştirmekteyken Avrupa’nın jeopolitik gücünü kullanarak bu süreci kesintiye uğrattığı iddiasıdır. İkincisi, Avrupa’nın diğer medeniyetlerin uzun süreden beri yaptığından daha fazla bir şey

⁷⁷ Samir Amin, *Avrupamerkezcilik*, 2.b., çev. Mehmet Sert, İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2007, ss. 11-16.

⁷⁸ Immanuel Wallerstein, *Avrupa Evrenselciliği: İktidarın Retoriği*, çev. Sinan Önal, İstanbul: Aram Yayınları, 2007, s. 11.

⁷⁹ Immanuel Wallerstein, “Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Science”, *Sociological Bulletin*, C. 46, S. 1 (1997), s. 21.

⁸⁰ A.g.e., s. 22.

yapmadığı, sadece geçici olarak ön plana çıktığı düşüncesidir. Üçüncüsü ise Avrupa'nın yaptığı her şeyin bilim ve politik dünya için tehlikeli sonuçlar doğuracak şekilde yanlış analiz edildiği eleştirisidir. Wallerstein ilk iki eleştiriyi Avrupamerkezcilik karşıtı Avrupamerkezcilik olarak değerlendirirken; üçüncünün daha isabetli tespitleri olduğu görüşündedir.⁸¹

Şüphesiz Avrupamerkezcilik eleştirisi Amin ve Wallerstein'in katkılarıyla sınırlı değildir. Bu düşünürlerce temsil edilen örnekler, postkolonyal söylemin Avrupamerkezcilik eleştirisinin daha radikal bir karaktere sahip olduğunu göstermek için seçilmiştir. Amin eleştirisini Aydınlanma değerlerine bağlı kalarak yaptığını belirtir. Ancak postkolonyal söylemin Avrupamerkezcilik eleştirisi, Aydınlanmada temsil edilen modern Batı düşüncesinin radikal soruşturması olan postmodern/postyapısalcı kaynaktan beslenir. Bu noktada daha önce yapılan tanımlama hatırlanmalıdır: Hakikatin ya da varlığın dolayimsız olarak, ötekini inşa edecek şekilde, Avrupalı "Söz"de ya da "Akıl"da cisimleşmesi. Fark edileceği üzere böyle bir tanımlama daha çok Avrupamerkezciliğin felsefi boyutunu eleştirmeye elverişlidir.

2.1.2.1. Edward Said ve Batı'nın Şark Temsilleri

Postkolonyal söylemin Batılı modernitenin felsefi boyutuyla Avrupamerkezcilik eleştirisine, kimilerince alanın kurucusu, kimilerince ise teşvik edicisi olarak görülen Edward Said'in "Şarkiyatçılık" eseriyle başlamak isabetli olacaktır. Said kavramın farklı tanımlamalarını yapmakla birlikte, üzerinde durduğu "Şarkiyat, 'Şark' ile (çoğu zaman) 'Garp' arasında ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçimidir."⁸² Said'in sorunsallaştırdığı düşünme biçimi Foucault'un söylem kavramı çerçevesinde incelendiğinde Aydınlanma sonrası Avrupa kültüründe ortaya çıkar.⁸³ Said kavramının söylemsel olarak incelemesinin önemini ise şu şekilde açıklar. "Şarkiyatçılık ... yaratılmış bir kuram ve uygulamalar bütünüdür."⁸⁴ Şarkiyatçı kuram ve uygulamalar ise geniş bir metne/yazına dayanır. Bu metinler, Şark'ın bilgisine ulaşmak adına

⁸¹ A.g.e., ss. 31-32.

⁸² Edward Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, 7.b., çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s. 12.

⁸³ A.g.e., s. 13.

⁸⁴ A.g.e., s. 16.

betimlemeye çalıştıkları gerçekliği kendileri de oluşturabilirler. Metinsel düzeyde üretilmiş bilgi ya da gerçeklik, bir geleneği, Foucaultcu söylemi üretir.⁸⁵

Şarkiyatçılık, ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan düşünme biçimi olarak anlaşıldığında yukarıda genel hatları çizilen Aydınlanma düalizmi ile karşılaşılır. Düalizm iki boyutuyla karşımıza çıkar. İlk önce Batı'nın düşünce serüvenine eşlik eden düalizm olarak. Küçükkalp'in gösterdiği üzere varlık veya bilginin kendisine ulaşmada ontolojik ya da epistemolojik bir ayrımın zorunlu olduğunu varsayan bu düşünce, bir yönüyle de öncelikli olan ile olmayan arasındaki ayrıma karşılık gelir. Düalist ayrımlarda genellikle önemli olan karşıtlıklarda ilk zikredilen unsurdur. İkinci unsur ise birincinin meşruluğunu sağlamak dışında bir anlam yüklenmez. Böylece düalist ayrımlar yoluyla gerçek olanın kurgusal olan lehine değerden düşmesiyle tahakküme kapı aralanmış olur.⁸⁶ Said, Şarkiyatçılık eseriyle bu tarz bir düalist düşüncenin içerdiği Avrupamerkezcilik izlerini göstermiştir. Said'in kimi Şarkiyatçı eserde Şarklı bedeninin tembel; düşüncesinin tarih, ulus ya da vatan fikirlerinden yoksun ve özce mistik olarak sunulduğunu göstermesi, bahsedilen tarzda düalizmin varlığının işaretidir.⁸⁷

Birinciyle ilişkili olarak ikinci düalist boyut bilen öznenin kendisinde ortaya çıkar. Aydınlanma'nın Cassirer üzerinden açıklanan epistemolojik kavrayışında sezgisel kesinliklerden hareket eden bilgi ile gözlem ve deneye dayanan bilgi türünden bahsedilmişti. Bu iki bilgi türü, bilgiyi ister saf akıldan ister dış dünyadan edinsin özneyi ayrıcalıklı konumda tutar. Özne-nesne düalizmi hem özneyi hem de nesneyi, bu bağlamda elde edilen bilgiyi mutlak kesinlikler olarak sunar. Ancak Said'in de faydalandığı postyapısalcı düşünce bu ilişkiyi sorunsallaştırır. Özne hümanizmde olduğu gibi özsel bir doğa tarafından değil, olumsal ilişkiler ağına karşılık gelen pratikler tarafından belirlenir.⁸⁸ Öznenin sorunlu bir doğaya sahip olduğunu söylemek, Aydınlanmanın üst anlatıları olan evrensellik ve nesnellik meselelerini de tartışmaya açmayı gerektirir.⁸⁹ Nitekim Said, Şarkiyatçılık çalışmasındaki temel motivasyonlarından birinin de Batılı

⁸⁵ A.g.e., ss. 104-105.

⁸⁶ Kasım Küçükkalp, "Edward W. Said'in Şarkiyatçılık Düşüncesinin Felsefi Arkapları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 12, S. 1 (2003), ss. 271-272.

⁸⁷ Said, a.g.e., ss. 264-265.

⁸⁸ Günhan Gayırhan, *Postyapısalcı Siyasal Epistemoloji*, Bursa: Ekin Yayınevi, 2019, s. 3.

⁸⁹ Küçükkalp, "Edward W. Said'in Şarkiyatçılık Düşüncesinin Felsefi Arkapları", a.g.e., ss. 272-273.

olmayan toplumların değerlerinin aşıldığı yönündeki evrenselcilik anlayışının Avrupamerkezci yapısını eleştirmek olduğunu belirtir.⁹⁰ Böylece özneyle birlikte bilginin de siyaset üstü olmadığı, iktidar ilişkileri tarafından belirlendiği kabul edilmiş olur.⁹¹

Bu bağlamda Said'in özne-nesne düalizmine yönelttiği Avrupamerkezcilik eleştirisi hem bilen özneye hem de öznenin bilgisine yöneliktir. Felsefi bağlamda köktenci realizmden hareket eden Avrupalı özne olarak Şarkiyatçının, Şark'la ilişkilendirdiği konuyu bir sözcükle adlandırarak, imleyerek ve sabitlendirerek ona gerçeklik kazandırdığı ya da gerçeğin kendisini ortaya koyduğu düşünülecektir.⁹² Şarkiyatçı bu tutumuyla bahsedilen düalizmin taşıyıcısı haline gelir. Yaptığı işle teknolojik, siyasal ve kültürel üstünlüğünü yeniden pekiştirecek şekilde Şark'ın ufuklarını hükmü altına alır. Böylece insanlık tarihî, birleştirilerek özcü ve idealist bir Garp-Şark anlayışına tabi kılınır.⁹³ Şarkiyatçı öznenin üstünlüğü Şark'ı karanlıktan ve yabancılaşmadan kurtaran kahraman olarak görmesinde dışa vurur.⁹⁴ Bhabha, Said'in yer verilen çözümlenmeleriyle aynı zamanda Batı felsefesindeki akılcılık ve özcülük düşüncelerine de eleştiri getirdiğini belirtir.⁹⁵

Aydınlanma epistemolojisiyle ayrıcalıklı kılınan bir diğer husus olan politik felsefe de Said'in Şarkiyatçılık eleştirisinin hedefindedir. Said bu felsefelerden kimilerinin Şarkiyatçı olmamakla birlikte hakim kültüre ve onun kurumsal gereklerine göre hareket etmelerinin sorun oluşturduğunu söylemektedir. Nitekim Aydınlanmada cisimleşen modern epistemolojik otorite, rasyonellik düşüncesiyle liberalizmde, entelektüel sınıf hakimiyetiyle Marksizm'de ve bilimsel bilgiye tanınan üstünlükle anarşizmde karşımıza çıkar.⁹⁶ Said'e göre Marx'ın İngiltere'nin Hindistan'a yaptığı müdahale hakkındaki görüşleri de bu bağlamda sorunludur. İngiliz müdahalesi her ne kadar emperyalist çıkarlarca motive edilse de Asya'da Batı toplumlarının maddi temellerinin atılmasına neden olacağından olumsuzdur. Bu düşünce yeniden yaratımda Asya'nın cansız tasavvur edilmesi, dolayısıyla nesneleştirilmesi nedeniyle sorunludur. Yine Batı'nın maddi

⁹⁰ Edward Said, *Kültür ve Emperyalizm*, 4.b., çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Hil Yayınları, 2016, s. 80.

⁹¹ Gayırhan, a.g.e., ss. 3-4.

⁹² Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, a.g.e., s. 82.

⁹³ A.g.e., s. 258.

⁹⁴ A.g.e., s. 131.

⁹⁵ Bhabha, a.g.e., s. 152.; Homi Bhabha, "The Other Question...", *Screen*, C. 24, S. 6 (1983), s. 24.

⁹⁶ Gayırhan, a.g.e., ss. 4-5.

kültürüne üstünlük verilerek eşitsiz bir ilişki ürettiği, Şark'ı Batı'ya tabi kıldığı için de sorunludur. İnsanlığın refahıyla kavramsallaştırılan ilerlemeci tarih anlayışının yaşanan acıları meşrulaştırması da Marksist politik felsefeyi sorunlu kılan hususlardandır. Son olarak Asya gibi soyutlamalar içeriğindeki farklılıkları örtmesi nedeniyle de sorunludur.⁹⁷

Said'in felsefi/epistemolojik boyutuyla Avrupamerkezcilik eleştirisi bütüncül olarak değerlendirildiğinde, temsil meselesini sorunlu kıldığı görülecektir. Said'e göre Şarkiyatçılık, Avrupa kültüründe tarihsel ve maddi varlık gösteren bir temsil biçimidir. Şarkiyatçılığı sorunlu kılan Şark'ın yanlış biçimde temsil edilmesi değil, temsillerin tarihsel, düşünsel ve ekonomik amaçlarla uyum içinde işlemesidir. Böylece Şarkiyatçı ötekisinden ayrılır, ötekinin bilgisini üretir, bu bilgiyi mutlak kılar, temsilin gerektirdiği amacı bilgiye katar ve amaca uygun temsili yeniden üretir.⁹⁸ Said'in eleştirileri postmodern/postyapısalcı düşüncenin metafizik eleştirisini hatırlatır. Bu düşünceler açısından metafiziğin sorunu temsili mümkün olmayan gerçekliğin evrensel bir şekilde temsil edileceği iddiasıdır.⁹⁹ Postkolonyal söylemin eleştirisi bağlamında düşünüldüğünde sorun "... bu felsefelerde kimliğin ötekiliği, Benlik içerisindeki varoluşsal bir ıstırapın acılı *mevcudiyetidir*."¹⁰⁰ Benlik'in acılı mevcudiyetle mücadele etmek için aşkın (*transcendental*)¹⁰¹ kavramlara başvurması sorunun temellendiği yerdir. Nitekim Spivak'a göre tüm aşkın kültürel mantıklar özünde emperyalisttir.¹⁰²

2.1.2.2. Homi Bhabha: Postkolonyal Söylemde Melezlik, Müphemlik ve Klişe Kavramlarının Psikanalitik Kullanımı

Postkolonyal söylemin bir diğer önemli ismi olan Bhabha, temsil sorununa yönelik eleştiriyi Said'i de ekleyerek devam ettirir. Bhabha'ya göre Said temsilleri oluşumlar olarak nitelendirirken kullandığı söylem kavramının neden olduğu sorunlarla yüzleşmez.

⁹⁷ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, a.g.e., ss. 164-166.

⁹⁸ A.g.e., ss. 285-286.

⁹⁹ Küçükcalp, "Edward W. Said'in Şarkiyatçılık Düşüncesinin Felsefi Arkapları", a.g.e., s. 277.

¹⁰⁰ Bhabha, a.g.e., s. 115.

¹⁰¹ Burada aşkın kavramıyla Kant'ın transendental kavramını kullanımı ifade edilmektedir. Eleştiri, postkolonyal söylemin Aydınlanma düşüncesine yönelik tavrı dikkate alındığında anlaşılır. Kant'ta transendental kavramı, "... tüm zihinlere ortak olan kavram ve ilkelerden oluşan mantıksal çerçeve için kullanılır, ..." b kz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3.b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 82.

¹⁰² J. Maggio, "Can the Subaltern Be Heard?": Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak, *Alternatives: Global, Local, Political*, C. 32, S. 4 (2007), s. 420.

Sömürgeci söylemin sorunu ise özne/tebaa'yı tam, tutarlı ve kapalı olarak sunmasıdır. Böylece hem gücün hem de bilginin etkinliği kısıtlanmış olur. Bu sorunu aşmak için güç-bilgi ilişkisine müphemlik isnat edilmelidir. Söz konusu müphemlik, sömürgeci söylemin vahşilik, yamyamlık, şehvetperestlik ve karmaşa gibi klişelerinde yer almaktadır. Sömürgeci söylemlerdeki bu klişeler fobi ve fetişizm işlevini görmektedir. Bhabha, Freudcu psikanalizin yardımıyla fetişizmi, bütünlüğün/benzerliğin tasdiki ile eksikliği/farklılığın endişesi arasında gidip gelme olarak görür.¹⁰³ Başka bir ifadeyle sömürge söylemlerinde farklılığı sürekli bir şekilde inkar etmeye olanak veren şey özne/nesne kimliklerinin ve kültürlerinin ne olduklarını ortaya koyacak şekilde tamamlanmışlıkları değildir. Aksine bu ikisi arasında sürekli tekrarlanan müphemlikler ötekini inkar etmeyi mümkün kılar.

Amar Acheraïou'ya göre Bhabha dahil birçok postkolonyal kuramcı, Said'i Avrupa Aydınlanmasında cisimleşen ve kendisinin de eleştirdiği kimi değerleri yeniden üretmekle suçlar. Bu değerlerin başında ise düalist düşünce gelir. Said, Fanon gibi sömürge karşıtı teorisyenlerce üretilen düalist mantığı sahiplenmesi nedeniyle, sömürge söylemini temsilin ve yönetmenin hegemonik ve yekpare yapısı olarak tasarlar. Bu bağlamda Bhabha'ya göre "*Oryantalizm*" düşüncesinin merkezinde sömüren-sömürülen ve yöneten-yönetilen ayrımında dışa vuran katı bir düalist mantık yer almaktadır. Bhabha, detayları takip eden bölümde verilecek melezlik, müphemlik ve üçüncü alan ya da ara yerdelik kavramlarında temellenen melezleşme teorisiyle, sömürge söylemi ve iktidarının homojen ve hegemonik kurgusunu tartışmaya açar. Kimliğin, kültürün ve söylemin sabit ve tek boyutlu olmak yerine akışkan ve müphem olduğunu belirtir.¹⁰⁴

Bhabha'nın; kimliğin, kültürün ve söylemin düalist mantıkça üretilen anlamını aşmak adına yaptığı tanımlama, bu mantığın işlemesine içkin olan özcülüğü de sorunsallaştırır. Kendi içinde çelişkili olan kavramları bu tür ikili karşıtıklardan kurtarmak köklerden ve özlerden ayrılmakla mümkündür.¹⁰⁵ Gösterildiği üzere özcü bir mantık ele aldığı şeyin

¹⁰³ Bhabha, a.g.e., ss. 153-157.

¹⁰⁴ Amar, Acheraïou, *Questioning Hybridity, Postcolonialism and Globalization*, Chippenham ve Eastbourne: Palgrave Macmillan, 2011, s. 90.

¹⁰⁵ Lopez, a.g.e., s. 4.; Bhabha, a.g.e., ss-232-233.; Homi Bhabha, "Signs Taken for Wonders: Question of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817", *Critical Inquiry*, C. 12, S. 1 (1985), s. 162.

arkasında onu her ne ise o yapan bir özün olduğu iddiasındadır. Bhabha bu türden özçü iddiaların güçlü kültürlere hiyerarşik üstünlük atfedecek siyasi sonuçlarının olacağını belirtir.¹⁰⁶ Sömürge söyleminin de bu bağlamda düşünülmesi gerekir. Nitekim Bhabha'ya göre sömürge söylemi ötekini ideolojik olarak kurarken müphem bir bilgi ve iktidar şekli olan sabitliklerden faydalanır. Sabitlik penceresinden bakıldığında ise ötekini tanımlamak için kullanılan klişelerin (*stereotype*) ispatlanmasına ihtiyaç yoktur.¹⁰⁷

Tanımlama gibi epistemolojik karakterli bir durumda önyargı, kalıp yargı ya da stereotip olarak klişeden bahsetmek, Bhabha'nın eleştirdiği Batılı modernitenin diğer unsurlarını görmek adına, dikkatleri yeniden düalist düşünceye çevirmemizi gerektirir. Kısaca gösterildiği üzere Batı düşünce geleneğinde düalist mantık, bir yanıyla ikili karşıtlılar şeklinde vücut bulan hakikat alanına, diğer yanıyla öznenin nesnesinden ayrılmasına ve bu bağlamda kesin bilginin mümkün olması iddiasına karşılık gelir. Derrida'nın "Mevcudiyet Metafiziği" olarak adlandırdığı ilk düalist durum, epistemolojik anlamda hakiki olan ve olmayan ayrımına dayanan, hakikatin ise rasyonel/akılcı bir deneyimle edinilmesinin mümkün olduğuna inanan Logos/Söz merkezci düşüncede temellenir. Bu düşünce farklılığın ve çokluğun yadsınmasına, hakikatin tek anlamlı yorumlanmasına ve hiyerarşik karşıtlıklar oluşturmaya sebep olduğu için eleştirilir.¹⁰⁸

Öznenin nesnesinden ayrılma ve kesin bilgiye ulaşma anlamındaki düalist düşünce ise Foucault tarafından eleştirilir. Foucault'ya göre çıkar gözetmeyen ve önyargısız kavrayışla nesnel bir hakikatin mümkünatı yarılsamadır. Başka bir ifadeyle epistemolojinin siyaseti incelemesi söz konusu olmayıp siyaset epistemolojiyi incelemektedir.¹⁰⁹ Fark edileceği üzere bilginin yansızlığını tartışmaya açmak aynı zamanda öznenin konumunu da sorunsallaştırmaktadır. Nitekim postyapısalcı epistemolojide özne ne hümanizmde olduğu gibi bir kendilik ne de yapısalcılıktaki gibi yapıların bir sonucudur. Özne olumsal ilişkiler ağıyla, pratikle birlikte düşünülmelidir.¹¹⁰

¹⁰⁶ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e. s. 132.

¹⁰⁷ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e. ss. 143-144.; Homi Bhabha, "The Other Question...", a.g.e. s. 18.

¹⁰⁸ Gayırhan, a.g.e., ss. 41-42.

¹⁰⁹ Gayırhan, a.g.e., ss. 48-49.

¹¹⁰ Gayırhan, a.g.e., ss. 50-51.

Bhabha'nın sömürge söylemine hakim klişelerin ispatlanmaya ihtiyaç duyulmaması eleştirisi, sömürge bilgisini sorunsallaştırdığı ölçüde o bilgiye kaynaklık eden sömürgeci özneyi de sorunlu kılar. Bhabha sömürge söylemini stratejik işlevlere sahip bir iktidar aracı olarak görür. Sömürgeci öznenin tarihsel, kültürel ya da ırksal farklılıkları tanınması ya da inkar etmesi sömürge söylemine atıfla mümkün hale gelir. Sömürgeci özne sömürüleni tabi halklar olarak adlandırdığı bir alana hapsederek, farklılıkları tanıma ya da inkar etme olanağına kavuşur. Sömürgeci özneye bu imkanı bahşeden ise gözetimin uygulandığı ve karmaşık bir zevk/hoşnutsuzluk biçiminin teşvik edildiği bilgi üretimidir. Sömürgeci özne kendisinin ve sömürülenin birbirine zıt olacak şekilde bilgilerini, klişelerini (*stereotype*), üretecek yetkeyi kendinde bulur.¹¹¹ Bu yolla Öteki kendi tarihsel arzusunu gösterme, yadsıma, başlatma; kendi kurumsal ve muhalif söylemini kurma gücünü kaybeder.¹¹²

Bhabha'nın bilgi üretimi olarak sömürge söylemine yönelttiği eleştiri görüleceği üzere bilen özneye de yönelmiştir. Ayrıca Bhabha Batılı öznenin konumunu farklı bağlamlarda eleştirmeyi sürdürür. Bu eleştirilerden birine yukarıda Avrupamerkezci düşüncenin tanımlanması bağlamında yer verilmişti. Bhabha eleştirel teoriyi Batılı olarak adlandırmanın bir vasfının da Batı'nın idealist öznesine yönelttiği özeleştirisini kendi logos/söz merkezci düşüncesinde keskinleştirmek olduğunu belirtir. Yine aynı metinde Mill'i yeniden okumak suretiyle, yazın alanının önemini ve politik söylemin sorunlarını gösterirken özne meselesini bir kez daha gündeme getirir. Mill yeniden okuması bağlamında liberal geleneğe yönelmesini tam da bu gerekçeye dayandırır. Bhabha'nın politik tayfın sağında ya da solunda daha radikal politik alternatifler olmasına rağmen liberal gelenekteki metinleri seçmesinin nedeni, bireyin toplumsal olanla ilişkisinde popüler ve sağduyulu görüşlerin hala liberal inançlar tarafından şekillendirilen etik terimlerle düşünülmesidir. Bu inançların başında ise insan failliğinin şeffaflığı miti ve politik eylemin makullüğü gelmektedir. Bhabha'ya göre metin ve retorik, politik olanı bir mevcudiyet olarak öz ve bu özün akılcı, logos/söz merkezci ve deneyim aracılığıyla

¹¹¹ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e. ss. 150-151.; Homi Bhabha, "The Other Question...", a.g.e. s. 23.

¹¹² Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e. s. 91.; Bhabha, "The Commitment to Theory", *Indian Political Thought: a reader*, a.g.e., s. 234.

ediniminden ziyade gidimli/söylemsel müphemliğin (*discursive ambivalence*) mümkün kıldığını göstermiştir.¹¹³

Bhabha modern özne tartışmasını başka metinlerinde sürdürür. Toplumsal olumsuzlukların bavulu haline gelen çokkültürcülük kavramının kimi söylemsel kullanımını eleştirmek, liberal konumun bünyesinde barındırdığı ırkçı düşünceyi onun tutarsızlığı olarak göstermekten daha fazlasını yapmakla mümkündür. Irkçı ya da cinsiyetçi önyargılı bilgi, Kartezyen öznenin etik ya da mantıki düşünümelliğiyle ilgili değildir.¹¹⁴ Bağlamı ne olursa olsun önyargılı bilgi hem öznenin şeffaflığını hem de epistemolojik olanın politik olanı öncelediği savını geçersiz hale getirir. Bu nedenledir ki Bhabha, sömürgecinin ırkçı bir bağlamda ötekileştirdiği sömürülene bağlanma sapkınlığının Aydınlanma sonrası insanca temsil edildiğini belirtir.¹¹⁵

Bhabha öznenin ve epistemenin eleştirisiyle ilişkili olarak Batılı modernitenin ilerlemecilik ve evrensellik anlayışını da eleştirir. Bhabha, kendisinin de paylaştığı Foucaultcu arkeolojinin sosyal bilimlerin doğrusal, ilerlemeci iddialarının kendi tarihsici (*historicist*) sınırlarıyla eleştirel yüzleşmesine imkan tanıdığını belirtir.¹¹⁶ Ancak bahsedilen imkanın postkolonyal bağlama oturtulması için Foucault'un değinmediği sömürgeci pratiklerin dikkate alınması gerekir. Bu noktada Bhabha, Fanon'un düşüncelerine başvurur. Fanon, sömürge zulümüyle mücadelenin yalnızca Batı tarihinin yönünü değiştirmeyeceğini, bunun haricinde zamanın ilerleyen, düzenli bir bütün olduğuna yönelik tarihsici iddialarına da meydan okuyacağı görüşündedir.¹¹⁷ Tarihi evrensel kabul etmek, Batı'nın medenileştirme misyonuna ve sömürgeci müdahalesine meşruluk sağlamaktadır. Bhabha'ya göre on dokuzuncu yüzyıl tarihsiciliğinin evrimcilik, faydacılık ve müjdecilik gibi unsurlardan temellenen evrenselcilik iddialarının büyük

¹¹³ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e. ss. 79-80.; Bhabha, "The Commitment to Theory", *Indian Political Thought: a reader*, a.g.e., ss. 230-231.

¹¹⁴ Homi Bhabha, "Kültürün İki Aradalığı" çev. Fatma Büşra Helvacıoğlu, *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma ve Farklılık*, ed. Fırat Mollaer, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, s. 381.; Homi Bhabha, "Culture's in between", *Multicultural States: Rethinking difference and identity*, ed. David Bennett, New York: Roudledge, 1998, s. 31.

¹¹⁵ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e. s. 109.; Homi Bhabha, *The Location of Culture*, New York: Roudledge, 1994, s. 44.

¹¹⁶ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e. s. 91.; Bhabha, "The Commitment to Theory", *Indian Political Thought: a reader*, a.g.e., s.235.

¹¹⁷ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e. ss. 105-106.; Bhabha, *The Location of Culture*, a.g.e., s. 41.

anlatıları, farklı metin ya da yerlerin zaman uzamında sömürgeci ve emperyalist yönetimin teknolojileri olarak işlev görür.¹¹⁸ Bu iddia Foucault'un Batılı epistemolojik ilkelerin kendi tarihsici sınırları dediği yere işaret eder. Nitekim sömürgeci gösteren bütünlük ufkunun kültürel otoritenin yalnızca arzusu olduğunu imler.¹¹⁹ Batılı bilme biçimlerinin işleyişi müphemliği nedeniyle görünür hale gelir. On dokuzuncu yüzyıl Hint sömürge tarihi yıllıklarına kültürel otoritenin bilgisiyle iktidar gelenekleri arasında cereyan eden bir telaffuz müphemliği hakimdir. Bu müphemlik, sömürgeci dilin otoritesini canı çıkasıya kadar yüklendiği anın temsilidir. Bu an da sömürgeci kültürel farklılığı adlandırmanın imkansızlaştığında, kendi eklemleme biçiminde ilerleme, saygı, rasyonellik ve düzen gibi sömürgeci kültürel ideallerin yabancılaştırıldığı andır.¹²⁰

Şüphesiz Bhabha'nın Avrupamerkezcilik eleştirisinin bir çok bağlamı mevcuttur. Ancak gelinen nokta itibarıyla bu eleştirilerin özgünlüğü ve yönü melezlik, müphemlik ve arayerdelik gibi bir çok kavramlaştırmalar vasıtasıyla düşünülmesidir. Bhabha'nın felsefi boyutuyla Avrupamerkezcilik eleştirisine başlarken Said'in kullandığı söylem kavramının yol açtığı sorunlarla yüzleşmediği tespitine yer verilmişti. Bhabha'ya göre bu yüzleşmenin gerçekleşmesi için, sömürge söylemini tarihsel açıdan incelemek yeterli olmayıp psikanalitik açıdan da ele alınmalıdır.¹²¹ Nitekim, üçüncü bölümde detaylarına yer verildiği üzere, bahsedilen kavramlar da psikanalitik yaklaşımın işaretidir.

2.1.2.3. Gayatri Chakravorty Spivak: Avrupamerkezciliği Yapıbozuma Uğratmak

Avrupamerkezciliği felsefi/epistemolojik boyutuyla eleştiriye tabi tutan bir başka düşünür, bu eleştiriye kategorik olarak ayırmada çıkarımlarından yararlanan, Spivak'tır.¹²² Çalışmaları postkolonyal söylemin kurucu metinleri arasında zikredilse de

¹¹⁸ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e. s. 352.; Homi Bhabha "Postcolonial Criticism", *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, ed. Stephen Greenblatt, Giles Gunn, New York: The Modern Language Association of America, 1992, s. 461.

¹¹⁹ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e. s. 245.; Homi Bhabha, "Articulating the Archaic: Notes on Colonial Nonsense", *Literary Theory Today*, ed. Peter Collier, Helga Geyer-Ryan, New York: Cornell University Press, 1990, s. 207.

¹²⁰ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e. s. 247.; Bhabha, "Articulating the Archaic: Notes on Colonial Nonsense", *Literary Theory Today*, a.g.e., s. 208.

¹²¹ Robert Young, *Beyaz Mitolojiler*, çev. Can Yıldız, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000, s. 225.

¹²² Bununla birlikte Spivak, kimi çalışmasında bu eleştirinin eleştirilenin toptan reddiyle sonuçlanmadığının işaretini verir. Başka bir ifadeyle Spivak, Chakrabarty'nin "Avrupa düşüncesinin kenardakine hizmet etmesi için yine kenardaki tarafından yapılacak Avrupamerkezcilik eleştirisi sonrasında kullanımı" düşüncesini paylaşır. Çarpıtarak kullanmak (abuse) yerine faydasına kullanmak (ab-use) olarak adlandırdığı düşünce Aydınlanma öznesini, onun zamanını ve uzamını yerinden

kendisi bu türden bir adlandırmaya mesafelidir. Spivak’a göre üzerinde durduğu mesele, hayli komplike hale getirilmiş emperyalizm,¹²³ emperyal özne bağlantıları ve emperyal epistemenin şiddetidir.¹²⁴ Emperyal bir bağlama oturtulmakla birlikte özne ve episteme sorununa yapılan vurgu, yukarıda Avrupamerkezcilikle ilişkilendirilen Batı düşüncesinin kimi değerlerinin eleştirel bir soruşturmaya tabi tutulduğunun göstergesidir.

Ancak Spivak, bu soruşturmayı feminist, Marksist, yapıbozumcu ve yer yer psikanalitik bir arada okumayla gerçekleştirir. Spivak’ın metinlerinin gücü ve zorluğu, bu alanların iç içe geçerek yeniden ifade edilmesine müsaade etmesinden, böyle bir kullanımın da dikkat edilerek uygulanması halinde anlaşılabilir olduğunu yinelenen bir şekilde göstermesinden gelir.¹²⁵ Bu durum, çalışmanın amaç ve kapsamını aşacak şekilde, kabaca Spivak’ın kültürel, politik ve metinsel o/a-landaki çözümlmelerine yer vermeyi gerektirir. Yapılması gereken ise dışarıda bırakılanın farkında olarak onun konumunu ve katkısını en iyi yansıtacak eleştirilerine odaklanmaktır.¹²⁶

Batı düşüncesinin, özel olarak Aydınlanmanın, yukarıda çerçevesi çizilen değerleri doğrultusunda bakılması gereken ilk husus, özne ve episteme sorunun da ilişkili olduğu düalist bir mantıktır. Düalist düşüncenin ilk türü varlığın ikili bir hakikat alanına ayrılmasıdır. Sömürgeci pratik üzerinden düşünüldüğünde sömürgeci tarafından sahiplenilen iyilik ile sömürülene atfedilen kötülük hakikat alanları Spivak’ın da değindiği bir meseledir. Ancak Spivak, bu tarzdaki ikili karşıtlıkta cisimleşen Avrupamerkezcü düşüncüyü ve onun üretilişini göstermedeki tek yetkili metnin Said’in

oynatmayı/etmeyi gerektirir. Bkz. Etienne Balibar and Gayatri Chakravorty Spivak, “An interview on subalternity (published in partnership with Editions Amsterdam)”, *Cultural Studies*, C. 30 S. 5, (2016), ss. 861-862.

¹²³ Postkolonyal söylemin Avrupamerkezcilik eleştirisine yer verilirken sorunlu Batılı pratik olarak sömürgeciliğe atf yapıldığı görülecektir. Spivak ise sıklıkla emperyalizm kavramına başvurur. Ancak Spivak bu iki pratik arasında ayrıma değer bir fark görmediğini belirtir. Bu husus ilgili kavramlar açıklanırken ele alınacaktır.

¹²⁴ Mahmut Mutman, “Postkolonyalizm: Ölü Bir Disiplinin Hatıra Defteri”, *Toplumbilim*, S.25, İstanbul: Bağlam Yayınları, (2010), ss. 117-121.

¹²⁵ Colin MacCabe, “Foreword”, Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essay in Cultural Politics*, New York and London: Methuen, 1987, s. ix.

¹²⁶ Sangeeta Ray, *Gayatri Chakravorty Spivak: In Other Words*, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009, ss. 28-29

Şarkiyatçılık eseri olduğunu belirtir.¹²⁷ Böylece Spivak soruna daha farklı bir noktadan yaklaşacağının işaretlerini verir.

Nitekim Spivak, hakikat iddialarındaki hataları teşhir etmek yerine onların nasıl inşa edildiklerini göstermekle ilgilenir.¹²⁸ Başka bir ifadeyle, akademik ilgisindeki heterojenliğin bir unsuru olan yapıbozumculuğu işe koşturmaktadır. Çünkü yapıbozumdan öğrenilen en sert ders, ilginin her zaman asimetrik olduğu, kopuş olarak değerlendirilende bir tekrarın bulunduğudır.¹²⁹ Yine yapıbozum sözü edilen tekrarın zeminini gösterir. Spivak, düalist mantıkla ilişkili ötekileştirmenin sömürge deneyimi bağlamında nasıl işlediğine yönelik bir çalışmada bu zemini açıklar. Sömürgeci yönetimin arşivleri ve edebiyatı/yazını, aralarında yoğunlaşmış çapraz taramalar yapıldığında ve sembollerdeki akış izlendiğinde birbirlerinin yerine kolayca geçebilecek bir suç ortaklığındaymış gibi görünür.¹³⁰

Spivak, suçu oluşturan eylemi ve mağdurun kim olduğunu tanımlarken çalışmalarında teorik ve söylemsel olarak faydalandığı diğer iki geleneğin birikimlerini de kullanır. Marksist düşünceden, sömürgecilik ve emperyalizm tartışmalarındaki özgül katkısı; (Üçüncü Dünya) feminizmden ise eşitsizliğin sınıf kategorisini aştığı durumları ortaya koyma kabiliyeti nedeniyle yararlanır. Spivak'a göre Üçüncü Dünya kadını, metropoliten (Batı) radikal eleştiri içinde ayrıcalıklı bir söylemsel alan sunan Üçüncü Dünya'nın kutsanmış gösterenidir.¹³¹ Sömürge deneyiminin yarattığı eşitsizliği ortaya koyarken kültürle yetinmeyip kadına başvurması dikkat çekicidir. Böylece bozulmamış kültüre dönmeyi hedefleyen politik hareketlerdeki nostaljik arzunun sakıncalarını da dışa

¹²⁷ Spivak, *Madun Konuşabilir mi?*, a.g.e., s. 103., Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., s. 232.

¹²⁸ Praveen V. Ambesange, "Edward Said & Gayatri Spivak", *Research Journal of Recent Science*, C. 5 S. 8, (2016), s. 48.

¹²⁹ Gayatri Chakravoty Spivak, *Other Asias*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 2008, s. 86.

¹³⁰ Gayatri Chakravoty Spivak, "The Rani Of Sirmur: An Essay in Reading the Archive", *History and Theory*, C. 24 S.3, (1985), s. 250.;

¹³¹ Spivak, "The Rani Of Sirmur: An Essay in Reading the Archive", a.g.m., s. 247.; Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., s.200. Spivak yazılarının herhangi bir kapanmaya yer vermemesi adına onları nihai bir sonuca bağlamaz. Yeni konumunu yansıtabilecek şekilde defalarca işler. Örneğin bu alıntıda Üçüncü Dünya kadının sonradan gösterdikleri Marksist eleştirel geleneğin gündemlerinden olan sermayenin küreselleşmesi üzerinedir. Bu nedenle, Spivak'ın düşünce serüvenini daha iyi aktarabilmek adına, çalışma boyunca ilk metinlerinden ağırlıklı olarak faydalanılacak, bir değişimin tespit edilmesi durumunda metinlerinin güncel haline atıfta bulunulacaktır.

vurur.¹³² Spivak’a göre kadın sömürge deneyimi aracılığıyla dışarıdan, kültürel pratikler aracılığıyla da içeriden nesneleştirilen çifte madundur.¹³³

Spivak, kutsal gösteren olarak “Kadın” üzerinden yaptığı on dokuzuncu yüzyıl sömürge metinleri okumalarında bu suç ortaklığının unsurlarını bulur. İlk olarak gösterdiği postyapısalcı deyişle siyasetin epistemeyi öncellediğidir. Spivak’a göre Batı’nın bu dönemdeki hegemonik tarihyazımında Hindistan’ın gerçekleri haline gelen temsil nesnelere, Doğu Hindistan Şirketi’nin asker ve yöneticilerinin inşasıdır.¹³⁴ Sömürge arşivlerinden seçtiği örnekler inşa edilen temsil nesnelere öncelleyen siyasi kaygıyı açığa vurur. Spivak’ın başvurduğu arşiv yazışmalarının birinde Simla ve Pencap tepe devletlerine yapılan müdahalenin gerekçelerine yer verilir. Yazışmalar, yerlilerin özellikle Gurkaların, saldırganlıklarını vurgulayarak Batılının silaha başvurmasını bir mecburiyet olarak sunar. Spivak’a göre aslında tüm bunlar Doğu Hindistan Şirketinin bölgeye yerleşmesi için bu durumu bir hak olarak kullanmasıdır.¹³⁵

Spivak, tepe halklarının zorbalık uygulayacak bir ileri görüşlülüğe sahip olmadığını belirtmesine rağmen bu iddiayı dikkate alıp nedenlerini sorgular. Durumu psikanalitik kavramlara başvurarak açıklar. Tepe halklarını iddia edilen tutumlara yönelten şey Avrupa’nın kendi benliğini pekiştirmek adına yerliye uyguladığı dayatmalardır. Öyle ki bu dayatma yerliyi kendi vatanında ötekinin uzamına yerleştirmek için onun arzu/libidinal enerjisine (*cathect*)¹³⁶ yönelir. Batılı bir yabancı olarak daha önce kayıt altına almadığı (*uninscribed*) bu yeri, farklı bir şekilde, kendini efendi olarak kayıt altına alıp çok uzaktaki dünyasını, farklı bir uzamda, yeniden dünyalaştırmaktadır. Spivak “*Dünyalaştırma*” [Sanat eserinin dünya (*world*) ile yeryüzü (*earth*) arasındaki yarıқта (*rift*) hayat bulduğu düşüncesini] kavramını Heidegger’den alarak emperyalist projeye uygular. Yarığın şiddetinden ortaya çıkan, harita üzerinde temsil edilen dünyanın

¹³² Spivak, *Madun Konuşabilir mi?*, a.g.e., s. 106.; Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., s. 306.

¹³³ Etienne Balibar and Gayatri Chakravorty Spivak, “An interview on subalternity (published in partnership with Editions Amsterdam)”, a.g.m., s. 860.

¹³⁴ Spivak, “The Rani Of Sirmur: An Essay in Reading the Archive”, a.g.m., ss. 248-249.; Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., s.203.

¹³⁵ Spivak, “The Rani Of Sirmur: An Essay in Reading the Archive”, a.g.m., s. 253.

¹³⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. International Dictionary of Psychoanalysis, ed. Alain De Mijolla, Detroit, Michigan: Macmillan Reference USA, 2005, “Cathectic Energy” ve “Cathexis” maddeleri.

çeşitliliğidir. Başka bir ifadeyle dünyalaştırma pratiğiyle yaşanan kartografik dönüşümün faileri, yalnızca Vincent Van Gogh gibi büyük isimler değil, politika yapıcılar, ve yanı sıra ilk arşiv metninin aktörlerinden Geoffrey Birch gibi halktan insanlardır.¹³⁷

Spivak'ın analizi emperyal epistemenin bir proje olduğu, dolayısıyla siyasetin öncelendiğini göstermekle yetinmez. Dünyalaştırma pratiğini bir temsilin inşası olarak okumak mümkündür. Ayrıca bu temsilin düalist bir mantığa dayandığını da gösterir. Halbuki emperyal politikaların failerini büyük sanat insanlarından, sıradan halk üyelerine kadar geniş bir yelpazede okuması düalist iddiayı yerinden etmektedir. Spivak'a göre sömürgeci iktidar, sınıf bileşenlerinin ve toplumsal yapıların zorunlu heterojenliği nedeniyle yekpare değildir.¹³⁸ Aynı toplumsal durum sömürgeleştirilen öteki için de geçerlidir. Ancak emperyal episteme, Hindistan'ın emperyal efendileri tarafından temsilini mümkün kılmak için onu, kesintisiz ve homojen olarak tasavvur eder.¹³⁹

Emperyal episteme aracılığıyla oluşturulan düalist yapının işleme, karşıt unsurları hiyerarşik konumlandırmayı gerektirir. Başka bir ifadeyle ayrımın bir tarafındaki özne, öteki tarafındaki ise nesne konumunu işgal etmelidir. Spivak örnek olarak verdiği ikinci arşiv metninde bu hususa dikkat çeker. Çalışmanın tamamına bakıldığında gerek İngiliz Hükümeti ile Doğu Hindistan Şirketi arasında, gerek yerliler ile bu iki fail arasında cereyan eden çatışmalardan dolayı ekonomik ve politik bir restorasyon söz konusudur. Ancak bu restorasyon bile, yerliyi (kralı) bir özne yerine nesne şeklinde sunmakla yetinmez; restorasyonun konusu olan şeyleri bir hak olmaktan çok yükümlülük olarak sunar. Üçüncü örnek metin ise Spivak açısından trajik olanı ortaya koymaktadır. Bu metinde madunun yarı maaşla yerli hükümetin askeri birliklere kabulüne yer verilen kısım şirket makamlarınca yazışmalardan çıkarılır. Emperyal pratikler bağlamında düşünüldüğünde yerlinin nesneleşmesi yetmez, politik çıkarlar gerektiğinde madun silinir.¹⁴⁰

¹³⁷ Spivak, "The Rani Of Sirmur: An Essay in Reading the Archive", a.g.e., ss. 253-254.

¹³⁸ A.g.e., s. 254.

¹³⁹ Spivak, *Madun Konuşabilir mi?*, a.g.e., s. 101.

¹⁴⁰ Spivak, "The Rani Of Sirmur: An Essay in Reading the Archive", a.g.e., s. 255.

Spivak'ın *Sirmur Rani*'si,¹⁴¹ Batılı modernitenin temsili olarak Aydınlanma ve Avrupamerkezcilik eleştirisi bağlamında şu çıkarımları yapma imkanını verir. Emperyal proje, ötekisi için anlam ve kendisi için bilme olarak epistemeyi bir araya getirme arzusu taşıdığında sömürge öznesi tarihin neredeyse değişmeyen ötekisi kalır. Bu silme örnekleri ise her zaman örtülü olanı ifşa eder. İfşa edilen bir yandan anlam/bilginin iktidarla olan ilişkisi, diğer yandan yerlinin kim olduğu sorusudur.¹⁴² Bilginin iktidarla ilişkisi Batılı bilme biçiminin evrensellik ve nesnellik iddialarını sorunsallaştırdığı gibi öznenin hem homojenliğini hem de nesnesinden ayrıldığı savını da sorunsallaştırır. Modernitenin, çoğu temsilcisi tarafından neredeyse homojen algılanan, özne-fail kategorisinin heterojenliğini ortaya koyar. İlk örnekte fail, bilginin egemen öznesi görünen bireydir. İkinci örnekte fail, hakkın yükümlülük olarak yeniden yazılmasındaki emperyal kötü adam klişesidir. Üçüncü örnekteki fail ise, hem arzunun yasa olarak önceden cevaplanmasında (*proleptically*) rol olan öznenin bölünmüşlüğü, hem de bu düzenlemeyi metinden kaldıran şirketin tüzel kişiliği nedeniyle anonimdir. Ancak her üç fail yerli tepe devletlerinin gerçek tarihini, ötekinin metnini üretmekle meşguldür.¹⁴³

Bu iki sonuç birlikte düşünüldüğünde Spivak'ın Üçüncü Dünya Kadın'ına neden "kutsal gösteren" payesini verdiği anlaşılır. Anlam ve bilgi olarak epistemenin iktidarla ilişkili olması, Spivak metinlerinde önemli bir yeri olan ve üçüncü bölümde detaylıca üzerinde durulan, "*Epistemik Şiddet*"in varlığına işaretir.¹⁴⁴ Şüphesiz bu şiddet nesneleştirilmek, yeri geldiğinde silinmek istenen maduna yönelmiştir. Bu nedenle Spivak için madunu görmezden gelmek, emperyalist projeyi devam ettirmek anlamına gelir¹⁴⁵ Ancak emperyal epistemenin kurulma sürecinde fail heterojenliği madun kavramını bir daha düşünmeyi gerektirir. Spivak, İngilizlerin Hindistan'da baskıcı bir idare kurmak için çok sayıda olmadıklarını, sömürge öznesi üretimi ve epistemik şiddet olarak nitelendirdiği baskı araçlarının yerel elitlerce kullanımının bu sonuca katkıda bulunduğunu belirtir.¹⁴⁶

¹⁴¹ Spivak'ın makalesinde kullandığı şekliyle Rani yerli kralın (Raj/Raja) eşine verilen bir ünvanıdır.

¹⁴² A.g.e., ss. 255-256.; Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., s.215.

¹⁴³ A.g.e., s. 257.; Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., s.217.

¹⁴⁴ Spivak, *Madun Konuşabilir mi?*, a.g.e., s. 57.

¹⁴⁵ A.g.e., s. 84.

¹⁴⁶ Gayatri Chakravoty Spivak, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies and Dialogues*, ed. Sarah Harasym, New York-London: Routledge, 1990, s. 77.

Sirmur Ranisi, emperyal arşivlerde üç bağlamda görünür. Bunların ilkinde şirket çıkarları gereği toprakları bölünmesi düşünülen, bu nedenle de sürgüne gönderilen, Sirmur kralının zayıf bir temsil figürüdür. İkincisinde yaptığı harcamalar nedeniyle iktisadi kaygılarla kayıt altına alınır. Üçüncü durumda ise bir Sati¹⁴⁷ söz konusudur. Emperyal çıkarlar gereği ölmesini engellemek adına çocuğu için yaşaması istenir. Her üç durumda Üçüncü Dünya Kadın figürü olarak Rani, yerli ataerkillik ile sömürge hükümeti arasında yaşanan çıkar çatışmasının manevra alanı olarak kalır.¹⁴⁸ Sömürge eleştirisinin sınıf ya da ırk üzerinden sürdürülmesi bu tür toplumsal cinsiyetçi madunluğu dikkate almayacaktır. Halbuki cinsiyetli özne olarak madunla sınıf özne olarak madunun özne konumları farklıdır.¹⁴⁹

Görüldüğü üzere, sömürge deneyimi bağlamında madunu sadece sınıf ilişkileri ya da ırkçı kategoriler üzerinden düşünmek kimi eşitsiz ilişkileri gözden kaçırmaya neden olur. Spivak açısından düşünüldüğünde “Madun Konuşabilir mi?” de cisimleşen kendini ya da başkasını temsil etme meselesine geri döneriz. Haklarından mahrum bırakılanların kendi adına ya da radikal eleştirmenlerin madun(lar) adına konuşması fikrinde bir umut olsa da çözüm üretmez. Kamusal alana erişimi olan bu kesimin, ötekiyi basitçe bilgi nesnesi olarak inşa etmesinin beraberinde getireceği muhtemel homojenleşme, gerçek ötekinin dışarıda bırakılmasına neden olabilir.¹⁵⁰ Sonraki bölümde detaylandırılan bu husus, Spivak ile Madun Çalışmaları topluluğu tarihçileri arasındaki ayrım noktalarından biridir. Spivak’a göre madun kategorisi her zaman heterojen düşünölmek zorundadır.¹⁵¹

Spivak’ın madunu heterojen düşünmeyi zorunlu kılması herhangi bir özcü iddiadan uzaklaşmak için şarttır. Her ne kadar kendisi, madunun özne konumlarını ortaya

¹⁴⁷ Hindu dul kadın, ölen kocasının yakılacağı odun yığınına tırmanır ve kendisini onun üzerinde kurban eder. Başka bir ifadeyle bu, dul kadının fedasıdır. Erken sömürge metinlerinde “suttee” olarak anılan bu eylemin Sanskritçe’den doğru bir tercümesi yapıldığında “sati” olarak adlandırılmalıdır. Ayrıca bu ritüel ne evrensel bir şekilde uygulanırdı ne de bir sınıf ya da kastla ilişkilendirilebilirdi. Bkz. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., s.287.

¹⁴⁸ Spivak, “The Rani Of Sirmur: An Essay in Reading the Archive”, a.g.e., ss. 265-270.

¹⁴⁹ Spivak, *In Other Worlds: Essay In Cultural Politics*, a.g.e., s. 246.

¹⁵⁰ Spivak, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies and Dialogues*, a.g.e., s. 63.

¹⁵¹ Spivak, *In Other Worlds: Essay In Cultural Politics*, a.g.e., s. 207.

çıkarmada stratejik kullanımını,¹⁵² özellikle madun tarihçileri için, salık verse de bu iddiasından vazgeçmiştir. Stratejik kullanılsa dahi özcülük, grup kimliğinin önemini göstermek adına özelleştirilmesine, böylece grubun içerdiği farklılıkların göz ardı edilmesine neden olur.¹⁵³ Spivak açısından sorun yalnızca madunun homojen bir kategori olarak anlaşılmasında değildir. Özcülüğün stratejik kullanımı, akademik özcülüğün yayılmasında bir gerekçe olarak kullanıldığında, ABD ana akım feminizminin “kişisel olan politiktir” söyleminin “sadece kişisel olan politiktir” şeklinde dönüşmesiyle sonuçlanır.¹⁵⁴

Özcülüğün stratejik kullanımını ve birinci dünya feminizmine hakim olan bireycilik anlayışını birlikte düşündüğümüzde sorun anlaşılır. Birey(c)i kadının özne ve fail olarak kurulması bir öteki pahasına mümkün olur. Bu durumun edebi sonuçlarından biri, Spivak’ın “Üç Kadın Metni...” adlı makalesinde gösterilmiştir. Feminizmin kült metinlerinden Jane Eyre’nin, feminist, bireyci kadın kahraman olması, Bertha’nın evini ve kendisini yakarak kurgusal öteki rolünü benliğinde gerçekleştirilmesiyle mümkündür. Bu durum ise sömürge misyonunu yüceltmek için kendi kendini yok eden bir sömürge öznesinin inşasıdır. Başka bir ifadeyle emperyalizmin genel epistemik şiddetinin bir alegorisidir.¹⁵⁵

Özcülük tartışmasının getirdiği nihai nokta ilerlemecilik anlayışıdır. Batılı (modern) epistemeye hakim olan ilerlemecilik anlayışı, medenileştirici müdahale olarak sömürgecilikle ilişkili görünür. Spivak’ın yukarıda değindiği durum faydalı acımasızlığın bizzat (yerli) kadın üzerinde gerçekleş(tiril)en metinsel bir tezahürüdür. Yerli kadının nesneleştirildiği yerli eril pratik olarak “sati”nin yasaklanması, ki bu eylem de Hintli kadını kurarken iyi bir eş olarak tanımlamak suretiyle nesneleştirir, bu bağlamda değerlendirilebilir. İyi bir toplumun, inşası için beyaz adam, kahverengi kadını kahve

¹⁵² Spivak, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies and Dialogues*, a.g.e., s. 11. Spivak, modern Batı düşüncesindeki özcülüğün üst sınıf beyaz erkeğin ve Klasik Alman Felsefesinin evrensellik iddialarını taşıdığını, stratejik kullanım için bu unsurların ayıklanmasının gerekliliğini vurgular.

¹⁵³ Gayatri Chakravorty Spivak, *Yapısöküm, Postkolonyalizm, Madunluk: Söyleşiler*, çev. Soner Torlak, İstanbul: Zoomkitap, 2017, s. 35.

¹⁵⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, New York-London: Routledge, 2009, s. 4.

¹⁵⁵ Gayatri Chakravorty Spivak, “Three Women’s Texts and a Critique of Imperialism”, *Critical Inquiry*, C. 12 S. 1, (1985), s. 251.

rengi erkekten korur.¹⁵⁶ Kaldı ki bu ritüel, uygulamada evrensellik sergilemese de sömürgeciliği ilerlemeyi harekete geçiren bir müdahale haline getirerek meşrulaştırmak için söylemsel olarak genelleştirilir. Görüleceği üzere Spivak'ın madun heterojenliği üzerindeki ısrarı özcülük ve ilerlemecilik eleştirisi yapmanın imkanını tanır. Şüphesiz Spivak ötekini kategorik düşünmenin farkı silen bir özcülüğe sahip olduğunu gösterirken, farkın da özcü olmadığı iddiasındadır. Ona göre fark tarihseldir.¹⁵⁷ Bir şeyin varlığı tarihsellik ile açıklandığında önemli olan metafizik bir öz ya da hakikat iddiasından çok bağlamdır.

Spivak'ın yapıbozumu uyguladığı zeminin sömürge yazını ve arşivleri olduğu Avrupamerkezcilik eleştirisine başlarken belirtilmişti. Sömürge arşivlerini incelediği çalışmasında Batı'nın kendi dünyasını dünyalaştırmak için epistemik bir şiddet uyguladığı tespitinde bulunmuştu. Edebiyat/yazın incelemesi de bu unsurları dikkate almaktadır.¹⁵⁸ Tekrar edilecek olursa bu durum bir temsil ilişkisi kurma girişimidir. Ancak Spivak bu temsil ilişkisini incelerken Said yerine Bhabha'ya yaklaşarak öznenin heterojenliğini vurgular. Sömüren ve sömürülen özne ve kültürlerin failliği meselesinde ise aynı ölçüde Bhabha'dan uzaklaşarak bir faillik durumunun imkanını zora sokmaktadır.

Postkolonyal söylemin felsefi epistemolojik boyutuyla Avrupamerkezcilik eleştirisi, Said, Bhabha ve Spivak'ın eleştirileriyle sınırlı değildir. Daha önce gösterildiği üzere, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty ve Gurminder Bhabra gibi bilinen isimlerin de bu yönde eleştirileri mevcuttur. Pratik üç nedenden dolayı felsefi/epistemolojik Avrupamerkezcilik eleştirisi burada sonlandırılacaktır. İlk olarak, yer verilen isimler söylemin kurucuları olarak kabul edilir. Eleştiriyi burada sınırlandırarak kurucu isimlerin arasındaki benzerliklerin ve farklıların görünür kılınması amaçlanmıştır. İkinci olarak postkolonyal söylemin kimi çevrelerce eklektik kimi çevrelerce zenginlik olarak algılanan yoğunluğu, söylemi anlama noktasında güçlükler barındırır. Çalışmanın amaçlarından birinin de bu güçlükleri aşma kaygısı olduğu akılda tutulduğunda bunun bir zorunluluk olduğu anlaşılır. İkinciyle bağlantılı üçüncü neden “post” ön ekini alması

¹⁵⁶ Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., s. 303.

¹⁵⁷ Gayatri Chakravorty Spivak, *Other Asias*, a.g.e., s. 37.

¹⁵⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, “Three Women’s Texts and a Critique of Imperialism”, a.g.e., s. 244.

nedeniyle eleştirinin yalnızca modern Batılı episteme ve özne kategorisine yönelmediğini göstermektedir.

Başka bir ifadeyle eleştirilen episteme ve özne kategorilerinin cisimleştiği pratikler de dikkate alınmalıdır. Bahsedilen zorlukları aşmak adına yapay bir ayrıma başvurulmuştur. Ayrımın bir tarafında Avrupamerkezciliğin değinilen felsefi boyutuyla eleştirisi; öteki tarafında ise tarihsel/sosyolojik boyutuyla eleştirisi yer alır. Yapılan ayrımın mantıksal temeli, ele alınan postkolonyal düşünürlerin akademik ilgileridir. Ayrımın her iki tarafında yer alan düşünürler özne ve episteme sorununu paylaşır. Ancak ayrımın ikinci tarafında yer alan düşünürler, Batı'ya özgü olarak değerlendirilen olayları, ekonomik, politik ve kültürel çıktılarını olarak değerlendirilen pratikleri daha yoğun eleştirir. Böyle bir ayrım yapılan eleştiriye bağlamıyla görmeyi kolaylaştıracaktır.

2.2. Postkolonyal Söylemde Avrupamerkezciliğin Tarihsel-Sosyolojik Eleştirisi

Herhangi bir epistemik kabul deneyim alanına girdiği anda sınanır. Başka bir ifadeyle teorik iddianın makullüğünü anlamak, uygulamasının yol açtığı sonuçlarla yüzleşmeyi gerektirir. Kendisi de bir iddia olan bu tespitin, en azından postkolonyal söylemin Avrupamerkezcilik eleştirisi için geçerli olduğu düşünülmektedir. Said, Bhabha ve Spivak, (Batılı) modern epistemoloji ve özne konularını sömürgecilik ve emperyalizm gibi pratikler bağlamında eleştirir. Sömürgecilik ve emperyalizm, modern epistemenin evrensellik ve hakikat iddialarındaki sorunun teşhir edildiği deneyim alanıdır. Hatta postkolonyal söylemin Avrupamerkezcilik eleştirisi teori ve pratik arasında simbiyotik bir ilişki kurar. Bu bağlamda anılan Batılı pratikleri ele almak, eleştirinin mahiyetini anlamak için kaçınılmazdır.

2.2.1. Sömürgecilik ve Emperyalizm: Eski ve yeni Biçimler

Sömürgecilik ve emperyalizm, postkolonyal söylemde sıklıkla başvurulan kavramlardır. Ancak bu kavramlar kullanılırken kesin bir farkı imlemediği görülür. Bu iki kavram bazı düşünürlerce ilişkili, diğer bazı düşünürlerce de bir birinin yerine geçecek şekilde kullanılır. Örneğin Said'e göre "... 'emperyalizm' terimi, uzak topraklara tahakküm eden egemen metropolün, uygulama, kuram ve tavırları anlamına geliyor; hemen her zaman emperyalizmin sonucu olarak ortaya çıkan 'sömürgecilik' ise uzak topraklarda yerleşim

yerleri kurulması demek.”¹⁵⁹ Görüleceği üzere Said sömürgeciliği emperyalizmin bir sonucu ve sadece yerleşimci pratik bağlamında ele alır. Bu anlamıyla sömürgecilikten günümüzde söz edilemez. Öte yandan emperyalizm kavramı hakkında eski ya da yeni diye bir ayırım yapmaz, kavram olduğu şekliyle yerinde kalır. Her iki pratikte tahakkümle bağlantılı bilgi biçimlerini gerektirir, hatta ister.¹⁶⁰

Bhabha'nın çalışmalarında sömürgecilik, açık ve yekpare bir şekilde tanımlanmamakla birlikte, bir tahakküm biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim postmodern soruşturmalara eleştiri, postkolonyal araştırmalara ise tavsiye niteliğindeki bir tespitinde bu hususa değinir. Medenilik idealinin zalim sömürge mazisi anımsanmadan metropol yurttaşlık tarihi kavranamaz.¹⁶¹ Bu tespit ve çalışmalarının kavramsal çerçevesi hatırlandığında sömürgeciliğin kültürel boyutu ve onun bilgi/söylem tarzıyla daha çok ilgilendiği görülür. Böylece Bhabha sömürgeci mantığın Avrupalı olmayan coğrafyaların bilgisi ile yine bu coğrafyaların sömürgeleştirmesinin yollarının altını çizer.¹⁶² Bununla birlikte Bhabha'nın eski ve yeni biçimleriyle sömürgecilik ve emperyalizm kavramlarını kullanımı iç içe geçmiştir. Düalist ayırlardan temellenen ideolojileri tarif ettiğinde sömürgecilik ve emperyalizm aynı anlamdadır. Eleştirmenin Avrupamerkezci arşivlerden başka bir dayanağının olmadığı iddiasını emperyalist ya da “yeni sömürgeci” tavrı olarak adlandırır. Yine yükselen İngiliz ve Amerikan milliyetçiliği bağlamında ortaya çıkan saldırganlığı ise “yeni emperyalizm” olarak tanımlar. Ancak her halükarda bu kavramlar hegemonik eşitsizlikler üreten epistemik ve politik pratikleri tarif etmek için kullanılır.¹⁶³

Spivak için de benzer bir tespiti yapmak mümkündür. Kendisi açık bir şekilde sömürgecilik ile emperyalizm arasındaki ayrımı önemsemediğini belirtir. Yeni sömürgecilik kavramını ise emperyalizmin, yani sömürgeciliğin, büyük ölçekli mülki/bölgesel girişiminden (*territorial*) ziyade, büyük ölçekli bir ekonomik girişim

¹⁵⁹ Said, *Kültür ve Emperyalizm*, a.g.e., s. 40.

¹⁶⁰ A.y.

¹⁶¹ Homi Bhabha, “Postcolonial Criticism”, a.g.e., ss. 440-441.; Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e., ss. 319-320. Bhabha, metropol kavramıyla sömürgeci özneyi kasteder. Orijinal metinde ise metropoliten terimini kullanır.

¹⁶² Shai Ginsbur, “Signs and Wonders: Fetishism and Hybridity in Homi Bhabha’s The Location of Culture”, *The New Centennial Review*, C. 9 S. 3. (2009), s. 230.

¹⁶³ Bhabha Homi, “The Commitment to Theory”, a.g.e., ss. 227-228; Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e., ss. 71-73.

olarak kullanır.¹⁶⁴ Bu bağlamda Spivak, yukarıda yer verdiğimiz analizlerinde kullandığı arşiv metinlerinin yazıldığı zamanları mülki emperyalizm şeklinde tanımlar. Çalışmaları için önemli olduğu belirtilen epistemik şiddeti de yine emperyalizm ile ilişkilendirir.¹⁶⁵ Spivak'a göre eş anlamlı kavramlar olarak kapitalist mülki sömürgecilik ve emperyalizm dönemi, on sekizinci yüzyılın sonunda başlar ve yeni sömürgeciliğin başladığı 1940ların ortalarında sona erer.¹⁶⁶ Bahsedilen tarih sömürgelerin tasfiyesinin ve dünyanın yeni bir bağlamda küreselleşmeye başladığı tarihtir. Nitekim Spivak, küreselleşmeyi emperyalizmle eş görür.¹⁶⁷ Dönemin ekonomik ve politik ruhunu temsil eden kalkınma kavramını da hem yeni sömürgeci¹⁶⁸ hem de yeni emperyalizm kavramıyla ilişkilendirir.¹⁶⁹

Madun Çalışmaları topluluğunun kurucu ismi kabul edilen Ranajit Guha, bahsedilen kavramları çoğunlukla İngiliz hakimiyetinden sonraki süreçle birlikte düşünür. Guha, baskı olmaksızın sömürgeciliğin, bütün bir halka, kendi vatanında, yabancılar tarafından açık bir şiddet uygulanmadan da boyun eğdirmenin söz konusu olamayacağını belirtir. Hindistan deneyimi bağlamında sömürgeci meşgalenin yağmacı ve merkantilist bir yapıda başladığını ve sistematik bir imparatorlukla tamamlandığını düşünür.¹⁷⁰ O bu sistemik durum içinde odağını tarihyazımına çevirir. Emperyal ya da milliyetçi tarihyazımı, siyasal iktidarı Sivil Toplum=Ulus=Devlet şeklindeki bir eşitlik içinde temsil eder.¹⁷¹ Guha'ya göre sömürgeci baskı açık olsa da bir hegemonyadan bahsetmek güçtür.

Guha'nın çalışmalarının temeli sayılabilecek "hegemonyasız hakimiyet" kavramı üçüncü bölümde detaylandırılacaktır. Ancak kavramın Gramsci'den izler taşıdığı burada vurgulanmalıdır. Gramsci, sivil toplumu egemen grubun özellikle organik aydınlar vasıtasıyla tüm toplum üzerinde tesis ettiği hegemonyanın alanı olarak görür. Hegemonya ise egemen grubun üretim ilişkilerindeki işlevi nedeniyle kazandığı saygıdan

¹⁶⁴ Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., s. 3.

¹⁶⁵ A.g.e., ss. 274-277.

¹⁶⁶ A.g.e., s. 359.

¹⁶⁷ A.g.e., s. 291.

¹⁶⁸ A.g.e., s. 354.

¹⁶⁹ A.g.e., s. 371.

¹⁷⁰ Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Massachusetts: Harvard University Press, 1997, ss. 24-25.

¹⁷¹ A.g.e., s. xi.

kaynaklanan toplumsal uzlaşmadır.¹⁷² Guha açısından tarihyazımının işlevi burada açığa çıkmaktadır. Hindistan bağlamında yukarıdaki eşitlik denklemini haklı çıkaracak bir durum yoktur. Başka bir ifadeyle hegemonya ancak tarihyazımında madunu dışarıda bırakmak suretiyle tesis edilir.¹⁷³ Guha'nın eski ve yeni biçimleriyle sömürgecilik ve emperyalizm bakışı bu eksendedir. Sömürgecilik hegemonyasız bir hakimiyet,¹⁷⁴ tarihyazımında sömürge imparatorluğunu özne olarak görmek ise yeni sömürgeciliktir.¹⁷⁵

Grubun önemli isimlerinden Partha Chatterjee de sömürgecilik ve emperyalizmi aynı anlama gelecek şekilde kullanır.¹⁷⁶ Eşitsiz ilişkilerin tesis edilmesinde zora başvurma'nın önemini vurgular. Silahlı güç, beş yüz yıllık tarihe sahip Avrupa sömürgeciliğinin birden çok unsurundan zaruri ve kurucu olanıdır.¹⁷⁷ Bununla birlikte Chatterjee kendisi için kilit noktalardan birini şu şekilde tanımlar. Emperyal iktidarın modern uygulamalarıyla bilgi, ekonomi ve politikanın modern söylemleri iç içedir. Emperyal pratik hemen her zaman kendisini yasal ya da ahlaki bir gerekçeye dayandırır. Böylece, iktidarın modern emperyal teknolojilerinin, modern devletin felsefi söyleminin ayrılmaz bir parçası olarak ortaya çıktığını iddia eder.¹⁷⁸ Chatterjee'nin bu iddiası, çalışmalarında modern politik örgütlenme olarak ulus-devleti ve onun ideolojik söylemi olan milliyetçiliği sorunsallaştırdığını gösterir.

Sömürgecilik ve emperyalizme bakışı da bu çizgidedir. “kontrol” bütün formlarıyla sömürgecilik ve emperyalizm için önemlidir. Geline nokta da diplomatik baskı, ekonomik teşvik ve sözleşme yükümlülüğü aracılığıyla sağlanan sömürsüz bir yeni emperyalizmdir.¹⁷⁹ Başka bir ifadeyle yeni emperyalizm için önemli olan cebir değil kontroldür.¹⁸⁰ Chatterjee, Marksist araştırmacıların ekonomik bakışla uluslararası

¹⁷² Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri: Tarih, Politika, Felsefe ve Kültür Sorunları Üzerine Seçme Metinler*, çev. Kenan Somer, İstanbul: Onur Yayınları, 1986, ss. 318-319.

¹⁷³ Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, a.g.e., s. 95.

¹⁷⁴ Guha, a.g.e., s. 99.

¹⁷⁵ Guha, a.g.e., ss. 85-86. Bkz. Guha'nın eserinin 150 numaralı dipnotu emperyalizm tanımı yapmaktadır.

¹⁷⁶ Partha Chatterjee, *The Black Hole of Empire: History of a Global Practice of Power*, New Jersey: Princeton University Press, 2012, s. 416.

¹⁷⁷ Partha Chatterjee, *Lineages of Political Society: Studies in Postcolonial Democracy*, New York: Columbia University Press, 2011, s. 35.

¹⁷⁸ Chatterjee, *The Black Hole of Empire: History of a Global Practice of Power*, a.g.e., s. 338.

¹⁷⁹ Chatterjee, *Lineages of Political Society: Studies in Postcolonial Democracy*, a.g.e., s. 243.

¹⁸⁰ Partha Chatterjee, *Mağdurların Siyaseti: Halk Siyaseti Üzerine Düşünceler*, çev. Veysel Fırat Bozçalı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, 157.

işbölümünün yeniden düzenlenmesi olarak anladıkları yeni sömürgecilik ve emperyalizm kavramına ulus-devlet boyutunu ekler. Bu boyut emperyal iktidarın uygulamalarını ulusal egemenliğin siyasi düzleminde temellendirir. Böylece onun, Carl Schmitt'in "Egemen, olağanüstü hale karar verendir."¹⁸¹ düşüncesini andıran, istisna ilan etme gücüne sahip olduğu görülür.¹⁸² Chatterjee'nin tespitlerinin pratikteki karşılığı, Batı kontrolündeki ekonomide gözlenen sorunlar ile ezici askeri güçleri arasında oluşacak asimetrinin, emperyalizmin popülist dirilişine neden olabileceğidir. Bu ise hem ulus-devlet hem de emperyalizm çağını aşamadığımız anlamına gelir.¹⁸³

Sömürgecilik ve emperyalizm kavramlarını birlikte kullanma durumu, Madun Çalışmaları topluluğunun bir diğer önemli ismi Dipesh Chakrabarty için de geçerlidir. Bu birliktelik, Marx'ın düşüncelerinin topluluk açısından önemine değindiği çalışmasında görülür. Marx'ın düşünceleri, Hindistan modernitesinin problemlerinin Avrupa emperyalizminin sorunlarından ayrı düşünülmemeyeceğine götürür. Sömürgeci modernite sorunu yerine sömürgecilik sorunu ifadesini kullanımı ise kavramsal geçişkenliğin tezahürüdür¹⁸⁴ Chakrabarty'nin literatürde sıklıkla başvurulan çalışmalarında ise sömürgecilik ya da emperyalizm kavramlarının yeni biçimlerinden bahsetmediği görülür. Yine de İkinci Dünya Savaşı sonrasında oluşan düzeni tanımlama şekli böyle bir ayrımı taşıdığını ima eder.

Örneğin ABD; ekonomik, askeri ve teknolojik hakimiyeti olsa da bu hakimiyet sinema ve televizyon aracılığı olmaksızın tahayyül edilemez. Ancak Rönesans ve Aydınlanma'dan günümüze uzanan süreçte, insanlığın emperyal-sömürgeci efendisi olan Avrupa'nın muazzam iktidarlara için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Hiçbir hegemonik iktidar tamamen iyi huylu olmasa da o, kurbanlarına, en azından liberalizm ve Marksizm gibi kavram ve düşünce kategorilerini sunarak kendilerini eleştirme imkanının oluşmasına vesile olmuştur. Bu düşünce, hiçbir şekilde, medeniyetleri hiyerarşik konumlandırarak emperyal pratikleri haklılaştıran, medenileştirme misyonuyla

¹⁸¹ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, 2. b., çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005, s. 13.

¹⁸² Chatterjee, *The Black Hole of Empire: History of a Global Practice of Power*, a.g.e., ss. 339-343.

¹⁸³ A.g.e., ss. 344-345.

¹⁸⁴ Dipesh Chakrabarty, "Marx after Marxism: A Subaltern Historian's Perspective", *Economic and Political Weekly*, C. 28 S. 22, (1993), s. 1094.

ilişkili değildir.¹⁸⁵ Bu, daha önce de gösterildiği üzere, Avrupa düşüncesinin kenardakine hizmet etmesi için, yine kenardaki tarafından yapılacak Avrupamerkezcilik eleştirisidir. Chakrabarty'nin Avrupa'yı taşralaştırma girişimi olarak adlandırdığı bu düşünce bir sonraki başlıkta detaylandırılacaktır.

Çalışmaları postkolonyal söylemle ilişkilendirilebilecek Gurminder Bhambra, sömürgecilik ve emperyalizm arasındaki ilişkiye Said'in tersi olacak bir konumdan yaklaşır. Sömürgecilik, imparatorluğu ve onun düşünsel kodlarını taşıyan Aydınlanmayı önceleyen, yeni dünyaların keşfi olarak sunulmakla birlikte bu coğrafyaların topraklarına, yerleşimlerine ve ticari kalkınmaları için kaynaklarına el koyan faaliyettir. Bu yönüyle sömürgecilik, modernitenin; onunla ilişkili siyasal ve sosyal kurumların gelişiminin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilen, ticarici düşüncenin (merkantilist, kârı her türlü iyiden önce düşünme) kurucusudur.¹⁸⁶

Bhambra'nın emperyalizm kavramsallaştırması, sömürgeciliği Batılı modernitenin kurucu unsuru olarak kabul ettiği dikkate alındığında kolayca görünür. Sömürgecilik modern Batı imparatorluklarının erken aşamasıysa, emperyalizm de sömürgeleştirilen coğrafyaları Avrupalı iktidar çevrelerine entegre etme girişimidir.¹⁸⁷ Postkolonyal söylem eleştirisinin yoğun olarak on dokuzuncu yüzyıla yöneldiği dikkate alındığında bu tanımlama anlamlı hale gelir. Nitekim Bhambra, bu dönemde imparatorluğun Batı dünyasının hakim politik sistemi olduğunu belirtir.¹⁸⁸ Bhambra'nın sömürgecilik ve emperyalizmin yeni biçimleriyle ilgili düşünceleri, diğer postkolonyal araştırmacılara paralel şekilde, akademik ilgisi olan sosyoloji ve sosyal teoriye yöneliktir. Daha önce gösterildiği üzere Bhambra, Avrupamerkezcî mirasın bu vesileyle günümüze aktarıldığını belirterek bir sürekliliğe işaret eder. Bu husus ise bir sonraki bölümde irdelenecektir.

Görüleceği üzere postkolonyal söylemde, en azından ele alınan düşünürler bağlamında, sömürgecilik, emperyalizm ve bu kavramların yeni biçimleri farklı kullanımlar

¹⁸⁵ Dipesh Chakrabarty, "A Europe in the World? Twenty Years After 1989", *Economic and Political Weekly*, C. 44 S. 45, (2009), s. 24.

¹⁸⁶ Gurminder K. Bhambra, John Holmwood, *Colonialism and Modern Social Theory*, Cambridge: Polity Press, 2021, ss. 5-6.

¹⁸⁷ A.g.e., ss. 7-8.

¹⁸⁸ A.g.e., s. 25.

sergilemektedir. Söylemdeki bu farklılığı dağıtmak adına Loomba, sömürgecilik ve emperyalizm kavramlarının anlamları üzerine tartışma yürütür.¹⁸⁹ Bununla birlikte bu farklılığın içinde aktığı bir mecra varsa o da, eşitsiz ilişkileri üreten ve onu kurumsallaştıran pratikler olarak ele alınmasıdır. Bu ise başka bir boyutuyla vurgulamamız gereken Avrupamerkezcilik eleştirisidir.

2.2.2. Postkolonyal Söylemde Tarihsel-Sosyolojik Avrupamerkezcilik Eleştirisi

Postkolonyal söylemin felsefi boyutuyla Avrupamerkezcilik eleştirisi sonlandırılırken yapay bir ayrımın gerekliliğinden bahsedilmişti. Felsefi olana vurgu yapan ilk ayrımın dışında, ayrımın diğer tarafında da tarihsel-sosyolojik eleştiri yer alır. Bu anlamıyla eleştirilen “Avrupamerkezcilik, Avrupa’nın kültürel-coğrafi alanının içinde gerçekleştiğine inanılan olayların, dünya tarihinde önemli olduğuna dair zımnen ya da başka bir biçimde duyulan inançtır.”¹⁹⁰ Modern Batılı özne ve epistemenin oluşumunda Rönesans’a ve Aydınlanma’ya atfedilen önem dikkate alındığında, Avrupamerkezcilik eleştirisinin felsefi boyutunu, bu kapsamda yer verilen araştırmacıların düşüncelerin, dışlamadığı görülecektir (*vice versa*). Bununla birlikte eleştirinin pratiğe dönük yüzünü göstermek için bu boyutun özellikle vurgulanması gerekir.

Nitekim Said, Bhabha ve Spivak’ın Avrupamerkezcilik eleştirilerinin ortak yanı tarihyazımını bir payda olarak kullanmalarıdır. Postkolonyal söylemde tarihyazımı eleştirinin zemini olduğu gibi ötekileştirilen, nesneleştirilen hatta silinen madunun özne olarak yeniden kurulmasının da zeminidir. Madun Çalışmaları topluluğu, tarihyazımını bu anlamıyla kullanan araştırmacıların birliği olarak düşünülebilir. Topluluğun önemli isimlerinden Dipesh Chakrabarty, grup üyelerinin madunu özne olarak yeniden yazan çalışmalarının aslında sömürge karşıtı hareketlerden temellendiğini, Spivak’ın yaptığı eleştirel katkıyla birlikte postkolonyalin sınırlarına girdiğini belirtir.¹⁹¹ Ancak Chakrabarty, Arif Dirlik’in Madun Topluluğu’na yönelttiği eleştiriye cevap verirken topluluğun postkolonyal söylemle ilişkisini daha eski bir tarihe, Ranajit Guha’nın

¹⁸⁹ Bkz. Loomba, a.g.e., ss. 18-38.

¹⁹⁰ Bhabha, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, a.g.e., s. 5.

¹⁹¹ Dipesh Chakrabarty, “Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change”, *New Literary History*, C. 43 S. 1, (2012), s. 4.

katkılarına kadar götürür.¹⁹² Her iki durumda da Topluluğu postkolonyal söylem içinde değerlendirmek mümkündür. Topluluğun önemine, postkolonyal söylemin metodolojik ve epistemolojik konumunun ele alındığı üçüncü bölümde değinilecektir. Bununla birlikte topluluk üyelerinden Chatterjee ve Chakrabarty'nin düşüncelerine, söz konusu Batılı pratiklere yönelttikleri eleştirilerin Madun Topluluğu dışında da karşılık bulması nedeniyle, özellikle yer verilmelidir.

2.2.2.1. Partha Chatterjee'de Batılı Ulus Anlatısının Eleştirisi

Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanma, modern Batılı özne ve epistemeyi ayrıcalıklı kılan Avrupa'ya özgü hareketler kabul edilir. Benzer bir kabulle, Batı'da gerçekleşen ulus devrimlerinin modern (ulus) devleti, Sanayi devrimlerinin kapitalist üretim ilişkilerinde cisimleşen ekonomik modeli ortaya çıkarttığı iddiasında karşılaşılır. Postkolonyal söylemin bu iddialara yönelttiği eleştiri gösterileceği üzere üç temel tartışmayı içerir. İlk olarak bahsedilen olaylar Avrupa'da gerçekleşmesine rağmen onun coğrafi alanına özgü değildir. Öte yandan bu olayların sonucu olarak değerlendirilen epistemik, politik ya da ekonomik olgular, aslında sömürgeci ve emperyal süreçler üzerinden şekillenmiştir. Üçüncü ve muhtemelen dikkate alınmayı en çok gerektiren husus bu olguların teleolojik karakteri nedeniyle oluşturdukları travmalardır.

Antik Yunan filozoflarının bir sona, hedefe, ideale ya da maksata atıfta bulunarak bir şeyin açıklanma durumunu tartışmak olarak anladığı teleoloji, Christian Wolf ve Aydınlanma düşünürleri tarafından bambaşka bir şeye dönüştürülerek zamansallaştırıldı. Bu yeni haliyle teleoloji, iyi düzenlenmiş bir doktrinin, açık ve belirgin bir şekilde tanımlanmış bir faaliyet alanı ile disipline edilmiş bir logosun ve en kafi, en kullanışlı uygulamanın gelecek başarısını taahhüt etmiştir. Başka bir ifadeyle teleolojinin kendisi bir proje haline gelmiştir.¹⁹³ Partha Chatterjee, bir çok noktaya temas etmekte birlikte

¹⁹² Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essay in the wake of Subaltern Studies*, Chicago: The University of Chicago Press, 2002, ss. 7-8.; İlgili metnin Türkçe versiyonu için bkz. *Toplumbilim*, S.25, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2010, a.g.e., ss. 29-38.

¹⁹³ Henning Trüper, Dipesh Chakrabarty, Sanjay Subrahmanyam, "Introduction: Teleology an History: Nineteenth-century Fortunes of an Enlightenment Project", *Historical Teleologies in the Modern World*, ed. Henning Trüper, Dipesh Chakrabarty, Sanjay Subrahmanyam, London: Bloomsberry Publishing Plc, 2015, s. 3.

odağını, böyle bir teleoloji ile ilişkili düşündüğü, modern (ulus) devlete, onun ideolojisi olarak milletçiliğe ve epistemolojisi olarak tarih disiplinine çevirmiştir.

Chatterjee'ye göre halk ve hak gibi kavramlar modern devletle birlikte ulus fikri etrafında düşünülmüştür. Ulus fikri siyasal iktidarın kaynağına ve insanların belirli haklara sahip olduğu iddiasına meşruluk sağlar. Bu tarz birlikteliğin evrensel hakikati temsil etmesi için adına ulus denen insanların devleti kurması ve vatandaşları için belirli hakları kutsaması gerekir. Modernitenin hakikat iddiaları bağlamında düşünüldüğünde sonuç, ulus-devleti siyasal örgütlenmenin tek ve normal şekli olarak görmektir. Böyle bir yapı içinde haklar birbiriyle uzlaşmaz karakterdeki özgürlük ve eşitlik kavramı etrafında şekillenmiştir. Uzlaşmayı sağlamak adına mülkiyet ve cemaat (topluluk) kavramlarının aracılığına başvurulmuştur. Mülkiyet, az ya da çok liberal görüşün etkisinde, sorunu birey seviyesinde çözmeye yönelmiştir. Cemaat ise çelişkileri kardeşlik prensibi çerçevesinde ele almıştır.¹⁹⁴

Ancak belirtilmesi gereken husus cemaatin nasıl tasavvur edildiğidir. “Yaygın olarak tasvip edilen siyasal cemaat, tüm vatandaşlara biyolojik veya kültürel fark gözetmeksizin eşitlik ve özgürlük bahşeden modern ulus olarak görülürdü.”¹⁹⁵ Başka bir ifadeyle haklarla ilgili meseleler egemen ve homojen ulus devletle birlikte düşünülmektedir.¹⁹⁶ Devleti ulusla eşit tutmanın gereği olarak ulusu da homojen düşünmek gerekir ki bu, ulusu homojen içi boş bir zamanda yaşadığını hayal etmeye götürür. Chatterjee'nin itirazı bu noktadadır. Homojen içi boş zaman fiyat, ücret, piyasa gibi kategorilerin gerçekliğinden bahsetmemize imkan tanıyan sermayenin tek taraflı, uzamla ilişkisiz ütopyik zamanıdır.¹⁹⁷ Her türden milliyetçilik böyle bir zamanı talep etse de ulusun zamanı heterojendir. Heterojenlik modernlik ve öncesinin bir arada bulunmasını değil, modernliğin kendisiyle karşılaştığında üretilen yeni zamanlara karşılık gelir.¹⁹⁸

Chatterjee'nin modernist evrenselci ideal olarak gördüğü homojenlik yerine heterojenliğe yaptığı vurgu, tartışmayı milliyetçi düşünceye, ulusun ve devletin tarihyazımına

¹⁹⁴ Chatterjee, *Mağdurların Siyaseti: Halk Siyaseti Üzerine Düşünceler*, a.g.e., ss. 56-57.

¹⁹⁵ A.g.e., s. 60.

¹⁹⁶ A.g.e., s. 57.

¹⁹⁷ A.g.e., ss. 23-26.

¹⁹⁸ A.g.e., ss. 27-33.

bağlamasına imkan tanır. Öncelikle tartıştığı hem liberal-rasyonalist hem de Marksist boyutuyla milliyetçiliğin Batılı yazınıdır. Liberal-rasyonalist gelenek, milliyetçiliği normal ve özel olmak üzere iki tip üzerinden düşünür. Normal tip Aydınlanma değerlerinin cisimleştiği yerdir. Özel tip ise bir sapma olarak değerlendirilir ve tarihin olumsuzluğuna bırakılır. Ancak bir yandan bu özel tipin, en azından, yurttaşlık bilincinin yerleşmesindeki rolü nedeniyle onaylanması, bir erekselliğe, bir gelişme teorisine ya da teleolojik bir gayeye kapı aralar.¹⁹⁹ Bu iddianın sömürgeci müdahaleyi meşrulaştırmada kullanılan bir araç olduğu unutulmamalıdır.²⁰⁰

Marksist milliyetçilik yazının önemli simlerinden Ernest Gellner, milliyetçi düşüncede görülen farklılık sorununu endüstriciliğin ilkelerinin evrensel olarak kabulünde çözer. Ona göre milliyetçilik ne epistemolojik ne de siyaset felsefesi içinde incelenmesi gereken bir sorundur.²⁰¹ Marksist milliyetçilik kuramının bir diğer önemli temsilcisi Benedict Anderson'un çözümlenmeleri de Batı-dışı toplumlar bağlamında aynı sonuçları üretir. Onun düşünceleri Gellner'in tespitlerini çağrıştıran bir sosyolojik determinizm tarafından çerçevelenir. Bu, basın kapitalizmi aracılığıyla toplumsal dünyayı algılayış biçiminin milliyetçi düşünce ortaya çıkmadan önce değişmesidir. Değişim, daha önce de söylendiği üzere zamanın homojen ve içi boş, milletin ise bu uzamda bir cemaat olarak tahayyül edilmesidir.²⁰²

Chatterjee, bu iki gelenekte üçüncü dünya olarak adlandırılan toplumların, en kötü ihtimalde bir sapma, en iyi ihtimalde de bir tamamlanmamışlıkla ilişkilendirildiğini belirtir. Onun ifadeleriyle, eğer bu toplumlar Batı tarafından tahayyül edilen milliyetçi setlerden seçim yapmak zorundaysa, geriye tahayyül edilecek ne kalmaktadır?²⁰³ Veyahut "... niçin Avrupa-dışı sömürge ülkelerin, modernliğin verili özelliklerine yaklaşmaya çabalamaktan başka tarihsel alternatifleri yok?"tur.²⁰⁴ Chatterjee için bu

¹⁹⁹ Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce Sömürge Dünyası*, a.g.e., ss. 13-21.

²⁰⁰ Partha Chatterjee, "A Modern Science of Politics for the Colonized", *Texts of Power: Emerging Disciplines in Colonial Bengal*, ed. Partha Chatterjee, Minnesota: University of Minnesota Press, 1995, s. 99

²⁰¹ Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce Sömürge Dünyası*, a.g.e., ss. 22-23.

²⁰² A.g.e., ss. 53-53.

²⁰³ Partha Chatterjee, *Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-kolonyal Tarihler*, çev. İsmail Çekem, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 20.

²⁰⁴ Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce Sömürge Dünyası*, a.g.e., s. 32.

sorular Batı-dışı toplumların uluslaşma ve ulus-devlet kurma süreçlerinin önümüze konulan epistemyle anlaşılamayacağını göstergesidir.²⁰⁵ Başka bir ifadeyle söz konusu episteme, üçüncü dünyanın postkolonyal durumu göz önüne alındığında, Batı'nın kültürel değerlerinin evrensel üstünlüğü iddiasını ayrıcalıklı kılan son kalesidir.²⁰⁶ Chatterjee'nin iddiası, Avrupamerkezciliğin tarihsel-sosyolojik boyutuyla eleştirisinin felsefi boyutu ön gerektirdiğini gösterir. Nitekim değinildiği üzere o, Batı'nın emperyal uygulamalarıyla bilgi, politika ve ekonomi söyleminin iç içe geçtiğini düşünür.²⁰⁷

Bu noktada Chatterjee özcülüğü rasyonalite ve Aydınlanma sonrası dünya görüşüyle ilişkilendirerek bir eleştiri sunar. Doğa bilimlerinin paradigması haline gelen rasyonalite, doğayı insan çıkarlarına hizmet edebilmesi adına onu nesneleştirerek mülk edinir. Bu ilişkilerin toplum bilimlerine aktarılması, toplumun da çıkar üzerinden düşünülmesine neden olur. Ancak çıkarların farklılıkları dikkate alındığında bunların iktidar ilişkilerine göre sıralandıkları görülür. Doğa bilimlerindeki insan ve doğa ayrımında cisimleşen özne-nesne düalizmi rasyonalite üzerinden dolaymlanarak, sosyal bilimlerde insan ve insan düalizmine dönüşür. Rasyonalitenin bu aracılığı bilgiyi iktidarın bir aparatı haline getirir. Bunun da ötesinde rasyonalite sadece bilginin unsuru olarak değerlendirilmez. Bir etik olarak ele alındığında o, düşünme ya da yaşam tarzının normatif ilkesi, bir kültür sorunu haline gelir. Bilgi kültürle ilişkilendirildiğinde rasyonalite özcü hal alır.²⁰⁸ Böyle bir perspektiften bakıldığında Batı'nın sömürge unsurlarına karşı uygulamalarının kültürel hiyerarşiyi içerdiği anlaşılır. O halde üçüncü dünyanın uluslaşma ve devlet kurma süreci farklı temele dayanmalıdır. Chatterjee'nin alternatif yaklaşımı, postkolonyal epistemenin iyi bir örneğini teşkil etmektedir ve bu husus üçüncü bölümde ele alınmıştır.

Bununla birlikte Chatterjee ulaştığı sonuçlar itibariyle tarihsel-sosyolojik eleştirisini devam ettirir. Hindistan örneği bağlamında modernite, bir zamanlar sömürgeleştirilenin modernitesidir. Böyle bir deneyim, Hintliye modernitenin değerini gösterdiği gibi onu aynı zamanda kurban etmiştir. Bunun sonucu Hintliye, modernite deneyimini

²⁰⁵ Chatterjee, *Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-kolonyal Tarihler*, a.g.e., s. 23.

²⁰⁶ Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce Sömürge Dünyası*, a.g.e., s. 45.

²⁰⁷ Chatterjee, *The Black Hole of Empire: History of a Global Practice of Power*, a.g.e., s. 338.

²⁰⁸ Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce Sömürge Dünyası*, a.g.e., ss. 40-44.

tanımlamada ve ona karşı olan tavrını ortaya koymada yaklaşık bir buçuk asırdır süren belirsizlik olarak döner. Chatterjee, bu belirsizliğin modernitenin lehine ya da aleyhine konumlanma yerine; kendi modernitesini biçimlendirmek için başkaları tarafından oluşturulan moderniteleri reddetme cesaretini bilmekten kaynaklandığını belirtir. Hintlilerce milliyetçilik çağında sergilenen bu tavır küreselleşme çağında da sergilenmelidir.²⁰⁹

Chatterjee, bu son cümlesinde üçüncü bölümde değinilecek bir hususa, milliyetçiliğin toplumsal kurumların modernleştirilmesi ile sömürge tahakkümünden kurtulma arasında kaldığında ikinciye öncelik verilmesine, imada bulunur.²¹⁰ Chatterjee'ye göre postkolonyal sefaletin nedeni, cemaatin yeni biçimlerini tahayyül edememekten ziyade emperyalizmin kutsallaştırdığı modern ulus devlet modeline hapsolmaktan kaynaklanır.²¹¹ Hatırlanacağı üzere Chatterjee homojenlik arzusuyla sermayeyi, rasyonalite kavramıyla da toplumsal çıkar odaklı düşünmeyi ilişkilendirmişti ve bu çıkarların öncelenebileceğini vurgulamıştı. Bu şekliyle ulus-devlet sermaye ve akıl/rasyonalite/bilgi birlikteliğinin ürünüdür.²¹²

Sermayenin çıkarlarını önceleyen bir devletin tahayyül edeceği ulus ile ulusun gerçekleri doğrultusunda yapılması gereken tahayyül örtüşmemektedir. Bu gerçeklik ulusun parçalarına maduniyet olarak döner. Örneğin üçüncü dünyanın siyasal bağımsızlığını kazanması sürecinde sermayenin ve bu bağlamda (ulus) devletin yaşadığı dönüşüm dikkat çekicidir. Bu dönüşümle ulusun üyeleri, normatif özelliklere sahip ve devlet egemenliğine katılan yurttaştan; ampirik, davranışsal kriterlere göre sınıflandırılan ve politikanın hedefi haline gelen nüfusa evrilir. Başka bir ifadeyle çağdaş iktidar rejimi daha fazla yönetimselleşerek meşruiyetini devlet iktidarına katılım yerine fayda-maliyet hesabına dayanan bir refah politikasına dayandırır.²¹³ Bu dönüşümün sonuçları Hindistan'da köylü ve diğer marjinal gruplara, Batı'da ise göçmene bakışta açıkça

²⁰⁹ Partha Chatterjee, "Talking About Our Modernity in Two Languages", *Studies in Humanities and Social Sciences*, C. II S. 2, (1996), ss. 161-162.

²¹⁰ Partha Chatterjee, "Secularism and Toleration", *Economic and Political Weekly*, C. 29 S. 28, (1994), ss. 1769-1770.

²¹¹ Chatterjee, *Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-kolonyal Tarihler*, a.g.e., s. 30.

²¹² Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce Sömürge Dünyası*, a.g.e., ss. 307-311.

²¹³ Chatterjee, *Mağdurların Siyaseti: Halk Siyaseti Üzerine Düşünceler*, a.g.e., ss. 62-63.

görülür.²¹⁴ Başta tarihyazımı olmak üzere Batılı disiplinlerin kavram ve kategorilerinin ve kutsallaştırılan modern (ulus) devlet modelinin, üçüncü dünyanın durumunu anlama kapasitesi taşımadığı iddiasını, Dipesh Chakrabarty de paylaşır.

2.2.2.2. *Dipesh Chakrabarty'nin Avrupa'yı Taşralaştırma Girişimi*

Postkolonyalin neden söylem olarak ele alındığının tartışıldığı bölümde, Chakrabarty'nin Avrupamerkezcilik eleştirisinin modernitenin akılcılık, evrensellik, ilerleme ve gelişme gibi kategorilerine yöneldiği belirtilmişti. Anlaşılacağı üzere bu Avrupamerkezciliğin felsefi eleştirisiyle ilişkilidir. Ancak Chakrabarty değinilen eleştirileri, Avrupamerkezciliği tarihsel-sosyolojik boyutuyla eleştirmenin zemini olarak da kullanır. Nitekim kendisi, “Avrupa'yı Taşralaştırmak...” eserinin belirli bir türden Avrupamerkezcilik eleştirisine çağrı mahiyetinde olduğunu belirtir.²¹⁵ Bununla birlikte anılan eser Chakrabarty'nin de belirttiği üzere argümanlarının dağınıklığı nedeniyle belirli güçlükler barındırır. Kendisi bu güçlükleri aşmak adına, yöneltilen eleştirilerden hareketle, hipergerçek kavramını, tarihsicilik²¹⁶ (*historicism*) tartışmasını ve (politik) modernite eleştirisini öne çıkarır.²¹⁷

Avrupa'yı taşralaştırma girişiminde öne çıkan hususların birbirleriyle ilişkisi kısaca şu şekilde ifade edilebilir. Akademik tarih söylemi dikkate alındığında Hint ya da başka bir isimdeki tarihin egemen öznesi Avrupa'dır. Bu haliyle Hint ya da herhangi bir madun özne konumu, Avrupa bağlamında ifade edilebilen bir madunluktur. Bahsedilen madunluğu görmek için bir yönüyle hiyerarşik karşıtlıklar oluşturan, coğrafi referansları bir şekilde belirsiz, imgesel figürler oldukları için hipergerçek olarak adlandırılan Avrupa ve Hindistan gibi isimlendirmelere bakmak faydalı olacaktır.²¹⁸ Böylesi bir düalist eşitsizlik meselesi sadece tarihyazımıyla sınırlı değildir. Sosyal bilimlerin herhangi bir

²¹⁴ A.g.e., ss. 11-14.

²¹⁵ Dwaipayan Sen, “The Significance of Provincializng Europe: memory, argument, and the life of the book”, *Dipesh Chakrabarty and the Global South: Subaltern Studies, Postcolonial Perspectives and the anthropocene*, ed. Saurabh Dube, Sanjay Seth, Ajay Skaria, London: Routledge, 2020, s. 33.

²¹⁶ Chakrabarty'nin tarihsicilik kavramsallaştırmasına tez çalışmasının 21 numaralı dipnotla referanslandırılan paragrafında yer verilmiştir.

²¹⁷ Dipesh Chakrabarty, “In Defense of Provincializng Europe: A Response to Carola Dietze”, *History and Theory*, C. 47 S. 1, (2008), ss. 85-86.

²¹⁸ Dipesh Chakrabarty, “Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for ‘Indian’ Pasts?”, *Representations*, S. 37, (1992), s. 1., Chakrabarty, *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, a.g.e., s. 69.

dalı Avrupa'yı evrensel aklın olgunlaşmış teorisi, onun dışında kalan dünyayı da bu teorinin gerçekleştirileceği ampirik bir uygulama alanı olarak tahayyül ediyorsa bu sorunla karşı karşıyadır.²¹⁹ Hipergerçek olarak Avrupa'nın hükümlerine özne konumunu sürdürmesinin izleri geçiş anlatıları takip edildiğinde görülür. Hem emperyal hem de milliyetçi ideolojinin geçiş anlatılarında, farklı düzeyde de olsa, yerli/madun eksiklik, yokluk ya da tamamlanmamışlıkla ilişkilendirilir. Tamlığın göstergeleri olan şeyler ise hipergerçek Avrupa'dır.²²⁰

Bu hususları anlaşılır kılmak adına biraz daha açmak gerekmektedir. Öncelikle hipergerçek, aslı olmaksızın sureti olma durumudur. Bir kavramdan daha az belirlenmiş bir şeye, gerçekle bir ilişkisi olan ama aynı zamanda hayali olan bir şeye, atıfta bulunur. Chakrabarty bu durumun Hindistan'da gündelik temsillerin bir parçası olduğunu belirtir. Hindistanlı ya da Hint tarihçilerin Avrupa tarihi üzerine yayınlanmış güncel yazılara ayak uydurma mücadelelerinin Avrupalı tarihçiler için söz konusu olmaması, hipergerçeğin akademik göstergesidir.²²¹ O halde hipergerçek, postkolonyal söylemin, özellikle de maduniyet çalışmalarının, eleştirdiği unsurların Chakrabarty'de sembolikleştiği yerdir. Bu yerde Avrupa, modernleşme sürecindeki önceliği iddiasıyla kendini hiyerarşik olarak üstte konumlandırır. Öte yandan sömürgeci ve emperyal müdahalelerini böylece meşrulaştırır.

Hipergerçeği üzerinde tartışılacak hale getiren nedir? Yahut hipergerçek hangi araçlarla birlikte işlemektedir? Chakrabarty'ye göre neden, ulus-devletin emperyal ve milliyetçi ideoloji eliyle ideal siyasal topluluk olarak evrenselleştirilmesidir. Akademi de evrenselleşmiş ideal siyasal düzenle uyumlu işlemektedir. İktisat ve tarih bu uyumun iki örneğidir. Nitekim iktisat ve tarih, burjuva düzenin evrenselleşen ürünlerinden kapitalist üretim tarzı ve ulus-devlet düzeninin bilgi biçimleridir. Bu, eleştirmenin Avrupalı evrensel kategoriler içinde faaliyet göstermeye zorlandığının işaretidir. Dolayısıyla

²¹⁹ Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?", a.g.e., s. 3., Chakrabarty, *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, a.g.e., ss. 71-72.

²²⁰ Chakrabarty, *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, a.g.e., ss. 74-76.

²²¹ Dipesh Chakrabarty, "In Defense of Provincializm Europe: A Response to Carola Dietze", a.g.m., ss. 86-87.

taşralaştırılması gereken Avrupa, her iki ideoloji eliyle evrenselleştirilen bu kategorilerde cisimleşir.²²²

Anlaşılacağı üzere hipergerçek sorununu ya da sonucunu doğuran tarihyazımı ve siyasal modernite anlayışıdır. Tarihyazımı, madun üçüncü dünyanın konumunu anlamak için eleştiriye tabi tutulması gereken ilk husustur. Chakrabarty, eleştirisini Hindistan örneği bağlamında görülen hakim tarihyazımlarının tümüne yöneltir. Ona göre madun şarkiyatçı tarihyazımında pasif, milliyetçi tarihyazımında özcü, Marksist tarihyazımında yapısalcı özellikler aracılığıyla silinir.²²³ Yukarıda gösterildiği üzere bu sonucu doğuran disiplin olarak tarihin ideolojiler üzerinden işleyen tarihsicilikle yaptığı suç ortaklığıdır. Böylece hipergerçek, geçmişini belirli bir türde tahayyül etme imkanına kavuşarak egemenliğini devam ettirir.²²⁴

Chakrabarty bahsettiği suç ortaklığını birbiriyle ilişkili iki husus üzerinden ortaya koyar. Bunlardan ilki evrenselcilik anlayışıdır. Rönesans'tan beri üretilen evrensel fikirler, asla evrensel ve saf değildir. Tikel tarihlerin indirgenemez unsurlarını bünyelerinde barındırmaları, bu fikirlerin evrensellik ve saflık iddiasını engeller, herkese hitap etmekten alı koyar. Çünkü tarihsel farklar fiili bir farkın oluşmasına neden olur. O halde bir soyutlamanın hiçbir somut örneğinin, o soyutu yalnızca kendisinin cisimleştirebileceği iddiasında bulunması mümkün değildir. Evrenselin bahsedilen durumunun ötesinde, herkesin aynı nihai noktaya ilerlemesini güvence altına alacak hiçbir şeyin olmaması da ayrıca sorundur.²²⁵

Chakrabarty'nin son ifadesi suç ortaklığının ikinci unsurunu dikkate almayı gerektirir. İkinci unsur, Chatterjee'nin düşüncelerine başlarken gösterilen, bir proje haline getirilmiş modern teleolojik anlayıştır. Burada teleoloji, Chakrabarty'nin tarihsicilik olarak adlandırdığı düşünceyle aşırı derecede benzerdir. Her iki halde bir şeyin doğasını anlamak, onu hem tekil ve benzersiz bir bütün hem de zaman içinde gelişen bir varlık olarak

²²² Chakrabarty, *Avrupa'yı Taşralaştırma: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, a.g.e., ss. 87-88.

²²³ Burak Köse, "Söylemden Yönetimselliğe Foucault ve Postkolonyal Kuram", *Cogito*, S. 70-71, (2012), ss. 469-470.

²²⁴ Dipesh Chakrabarty, "In Defense of Provincializing Europe: A Response to Carola Dietze", a.g.e., s. 90.

²²⁵ Chakrabarty, *Avrupa'yı Taşralaştırma: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, a.g.e., ss. xix-xx.

görmekle mümkündür.²²⁶ Bu düşüncenin izine Aydınlanmanın mirasçısı Marx'ta da rastlanır. Örneğin Marx sınıai olarak az gelişmiş ülkenin, gelişmişe baktığında kendi geleceğinin bir imgesini göreceğini belirtir. Postkolonyal söylemin sorunsallaştırdığı “Batı ve ötekisi arasındaki kültürel mesafe” meselesi ile Avrupa'nın önceliği durumu bu ifadede göze çarpar.²²⁷

Chakrabarty'e göre tarihsici görme biçimi, analitik kategorilerin tekrarını ve anlamını evrensel olarak düzenlemek için belirli türden bir zaman ve (bilimsel) dil tasavvuruna yaslanır:

Tarihin, diğer sosyal bilimlerin ve modern siyaset felsefesinin temel yapıtaşı olan tanrısız, kesintisiz, boş ve homojen zaman düşüncesinin bu üst, kapsayıcı dil modelinin ögesi olduğunu ileri sürmekteyim. Bu kapsayıcı dil bir genellik yapısını, bilimsel olana duyulan ve modern tarihsel bilinci verili alan olarak diyaloglara yerleşik bir arzuyu temsil eder.²²⁸

Chakrabarty açısından bu, tarihyazımı ve siyaset modernite eleştirisiyle birlikte postkolonyal söylemin önünde duran, tercüme sorununa işaret eder. Sermaye gibi analitik sıfatını taşıyan kategorilerin tikel tarihlerin unsurlarını aştığı düşünülür. Ancak tercüme üzerine yapılan çalışmalar, karşılaştırılmayanlar arasında yapılan tercüme faaliyetinin yarı geçirgen bir farklılık ilişkisi ürettiğini gösterir. Chakrabarty, Avrupa'yı taşralaştırma girişiminin bir görevinin de Batı-dışı tarihlerle Avrupa ve onun analitik kategorileri arasında farklılık (yarı saydamlık) üreten anlatılar yazmak ve analizler yapmak olduğunu belirtir.²²⁹

Böyle bir perspektiften bakıldığında siyaset modernite eleştirisi Chakrabarty'nin Avrupa'yı taşralaştırma girişiminin son unsurudur. Hindistan'da milliyetçi tarihyazımı emperyal tarih yazımıyla benzer üst (meta) anlatıları paylaşır. Her ikisi de modern devleti tarihyazımının ana unsuru haline getirir. Modern (ulus) devlet, bu tarihyazımlarının birinde despotizmden hukukun üstünlüğüne geçişin anlatısı; ötekisinde tüm sömürge karşıtı mücadelelerin cisimleştiği yer olarak görünür. Hatta Hindistan milliyetçi tarihyazımında tüm halkın yaşamı ulus devletin kutsal bir biyografisi olarak tasvir

²²⁶ A.g.e., s. 65.

²²⁷ A.g.e., ss. 42-43.

²²⁸ A.g.e., ss. 131-132.

²²⁹ A.g.e., ss. 57-59.

edilir.²³⁰ Bu bağlamda siyasal modernite eleştirisi, tarihyazımı bağlamında değinilen meselelerin pratik karşılığı olarak değerlendirilebilir. Chakrabarty, siyasal moderniteyle birlikte düşünülen soyut ve evrensel fikirlerin farklı tarihsel bağlamlarda değişik görünümler kazandığını ifade eder.²³¹

Anlaşılacağı üzere bu ifade, Avrupalı kavram ve kategorilere uymayan yerel tarih ve pratikleri bir sapma olarak görmek yerine, onu kendi farklılıkları içinde anla(mlandır)ma girişimidir. Bunu gerçekleştirmek için farklılıklara imkan tanıyan bir tarihyazımı tasavvur edilmelidir. Chakrabarty Marx'ın soyut emek kategorisinden hareketle Tarih 1 ve Tarih 2 ayırımına dayanan bir model önerir. Tarih 1, sermaye tarafından koyutlanan tarihe; Tarih 2, sermayenin yaşam sürecine ait olmayan tarihlere karşılık gelir.²³² Ancak bu iki tarih arasında bir ayırım söz konusu değildir. Tarih 2, onun tarafından oluşturulmasa ve yaşam sürecine ait olmasa bile sermayenin öncelleridir.²³³

Chakrabarty önerdiği model ile Bengal işçi sınıfının ve birey dul kadının özne konumlarını, yerli kamusal pratiklerin ve milliyetçi etkinliklerin tikel tarihsel bağlamında nasıl bir hal aldığını gösterir. Fakat bu hususlar bir Avrupamerkezcilik eleştirisi içermekle birlikte daha çok postkolonyal epistemenin konusudur. Bu nedenle ilgili meseleler ikinci bölümde detaylandırılacaktır. Yine de Chakrabarty'nin eleştirileri ve önerileri Avrupalı kavram ve kategorilerin etrafında döner. O, Avrupalı kavram ve kategorilerin gerekliliklerinden bahsetmekle birlikte, bunların yetersizliklerinden dem vurur.²³⁴ Ancak bu olgular Avrupa'yla (Batı) ne kadar ilişkilidir? Takip eden başlıkta bu husus üzerinde durulacaktır.

2.2.2.3. *Gurminder Bhambra ve Postkolonyal Sosyoloji*

Postkolonyal söylemin hem coğrafi, düşünsel ve eleştirel sınırlarını hem de tarihsel-sosyolojik bir Avrupamerkezcilik eleştirisinin zeminini belirlemede düşüncelerinden faydalanılan Gurminder Bhambra, postkolonyal söylemin kavşağında yer alır. Gerçekten

²³⁰ Dipesh Chakrabarty, "History as Critique and Critique(s) of History", *Economic and Political Weekly*, C. 26 S. 37, (1991), s. 2163.

²³¹ Chakrabarty, *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, a.g.e., s. xviii.

²³² A.g.e., ss. 99-100.

²³³ A.g.e., s. 116.

²³⁴ A.g.e., ss. xvi-xvii.

de Bhambra, Avrupamerkezcilik eleştirisi yönelttiği sosyoloji disiplini yeniden düşünürken postkolonyal eleştirinin yanında dekolonyal tartışmalardan da yararlanır. Gösterildiği üzere postkolonyal söylem, felsefi Avrupamerkezcilik eleştirisi yaparken antikiteye kadar uzanan tarihsel derinlik taşır. Ancak tarihsel-sosyolojik eleştiri için aynı durumun varlığından bahsetmek güçtür. Bunun nedenini odaklanılan coğrafyadaki sömürgeci karşılaşma olgusuyla açıklamak makuldür. Bhambra, eleştirel gündemine eklediği bu boyut ile sömürgecilik ve emperyalizmin tarihini on beşinci yüzyıla çekme; Portekiz ve İspanya gibi imparatorlukları sömürgeci faaliyetlere ekleme; büyük bir kıtanın güney parçasını Amerika olarak adlandırmanın taşıdığı sorunları eleştirel gündeme katma imkanına kavuşur.²³⁵

Bhambra, bu perspektif aracılığıyla modernite ile onun siyasal ve sosyal kurumlarının en başından sömürgeci ve emperyal pratiklerle ilişkili olduğunu gösterir. Başka bir ifadeyle Batı'nın kendine mal ettiği modernite, sömürgeci tahakküm aracılığıyla ilişki kurulan “öteki” dikkate alınmaksızın anlaşılabilir. Bhambra, daha sonraki çalışmalarının motivasyonu olarak gördüğü “Moderniteyi Yeniden Düşünmek...” adlı çalışmasında bu hususa açıklık getirir.

Geçmiş anlayış biçimimizin, bugün içinde yaşadığımız koşulları incelemek için geliştirdiğimiz sosyal teoriler üzerinde etkisi vardır. Kurulu “öteki”nin her daim ve hâlihazırda tarihte var olduğunu ve tarihin üretiminde rol aldığını, fakat bununla birlikte tarihten silinmiş olduğunu kabul edersek, günümüzdeki teorik söylemlerimizi ve siyasi pratiklerimizi yeniden kavramsallaştırabiliriz. Şayet teori, Avrupa'nın emsalsizliği fikri üzerine kurulu olagelmisse, tam da bu anlayışı sorguya tabi tutmak birçok teoriyi alt üst edecektir. Daha sonra bu noktadan dünyaya bakmaya başlayabilir ve gelecek için yeni formlar inşa etmeye başlayabiliriz.²³⁶

Bhambra'nın ilgisinin, aktarılan görüşü ve sonraki çalışmaları dikkate alındığında birbiriyle ilişkili üç unsura dayandığı görülür. Öncelikle, tarihe bakıştaki Avrupamerkezcilik yaklaşım nedeniyle silinen öteki gösterilmelidir. Sonrasında sosyal teorideki kavram ve kategorilerin ötekini dışlayan karakteri eleştirilmelidir. Nihayetinde ötekinin ortaya konulan failliğini dikkate alan yeni bir (postkolonyal ya da global) sosyoloji tahayyül edilmelidir.

²³⁵ Gurminder K. Bhambra, *Connected Sociologies*, London: Bloomsbury Publishing Plc, 2014, ss. 137-138.

²³⁶ Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, a.g.e., s. 11.

Vico'dan Hegel'e kadar yazılı tarih, kültürel hafıza ve akıl arasında kurulan bağ, neyin tarih sayılacağı yönünde disiplin ilkesi olarak kullanıldığı gibi sömürgeci müdahaleyi de meşrulaştırmıştır. Örneğin Batı (tarihyazımı) belgeleri, tarihi kayıtları ya da günlükleri birer materyal kabul edilirken, bu araçlardan yoksun varsaydığı halkları tarihsiz olarak yaftalamıştır. Hatta sömürgecilik mağdur ettiği toplumlara bir tarih bahsetme hareketi olarak değerlendirilmiştir. Bu tarih anlayışının çizgisel karakteri, Liberal düşüncenin çocukluk dönemi söylemini, bir geçiş anlatısı olarak siyasi vesayeti meşrulaştırma aracına dönüştürür. Böylece tarihin tikellikleri silinir, bu tarihleri oluşturan özneler susturulur.²³⁷

Bhambra, hakim tarihyazımının hangi iddialarını sorgulayacağını belirlerken iki eğilimden hareket eder. “Kopuş” ve “fark”, Batı'nın on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda kendi dışındaki toplumlarla ilişkisini inceleyen bütün teorik paradigmalardan iki temel özelliğidir. Kopuş, Batı'nın kendinden önceki dünya ile kurulan bütün bağları kestiğine, kendisinden sonra kurulacak dünyaya ise kaynak teşkil ettiğine atıfta bulunur. Fark ise böyle bir kopuşu gerçekleştirmede Avrupa'nın özgül konumunu niteler.²³⁸ O halde öncelikle, sadece Batı'da gerçekleşmesi beklenen ve kopuş süreci olarak nitelendirilen olaylar irdelenmelidir. Modernite yeni bir dünyanın varoluşu şeklinde tanımlandığında sosyal, politik ve ekonomik değişimlerin varlığı aranır. Sırasıyla Rönesans, Fransız Devrimi ve Endüstri devrimlerinin ilgili uzamlarda bir değişim getirdiği kabul edilir. Ancak kopuş ve fark dikkate alındığında moderniteyle ilişkilendirilen bu kilit olaylar Avrupa tarihinin bir anlatısı olarak çerçevelenir.²³⁹

Bhambra, tarihyazımına hakim bu Avrupamerkezci anlayışı eleştirmek için bahsedilen olayların yalnızca Avrupa'ya özgü ya da onun ürünü olmadığını göstermeye girişir. İlk olarak Rönesans'ın Avrupa'nın kültürel bütünlüğünün ve moderniteye geçişin kaynağı olarak değerlendirildiğini belirtir. Bhambra, Rönesans'ın Avrupa'ya özgünlüğünü tartışırken antik metinlerin keşfine ve matbaanın kullanımının belirleyiciliğine yapılan aşırı vurgu nedeniyle bu hususları öne çıkarır.²⁴⁰ Nihayetinde antik metinlerin keşfinin hümanizmin biçimlenmesinde, hümanizmin de daha sonraki modern gelişmeleri

²³⁷ A.g.e., ss. 25-28.

²³⁸ A.g.e., s. 39.

²³⁹ Gurminder K. Bhambra, “Postcolonial Reflections on Sociology”, *Sociology- The Journal of the British Sociological Association*, C. 50 S. 5, (2016), s. 962.

²⁴⁰ Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, a.g.e., s. 95.

tetikleyecek yeni bir tarih bilinci ile bilim ve sanat anlayışının oluşumunda etkisi kabul edilir. Ancak Bhambra, hümanistlerin keşfettiğini iddia ettiği antik metinlerin bir ortaçağ kopyası olduğu ve eş zamanlı olarak Yunan ve İslam dünyasında da bilindiğini belirtir.²⁴¹

Görüleceği üzere böyle bir tespit, Avrupa'yı kopuş ve fark üzerinden ayrıcalıklı kılma girişimini sekteye uğratar. Bu noktada matbaanın icadı, bir metni bulmak ile ulaşılabilir kılmak arasındaki farkı dillendirmek için öncelenir. Fark ve kopuş, matbaanın Çin'de bulunup Araplar üzerinden Avrupa'ya ulaştığı gerçeği karşısında, matbaanın kendisinde değil dışsallığında aranır. Başka bir ifadeyle, Avrupalı düşünürler antik metni kopyalama zahmetinden kurtularak, bu metinler üzerinde tartışma yürütme ve yeni bilgiler üretme imkanına kavuşmuştur. Böyle bir düşünce de Antik Yunan mirasının Mısırlı köklerini yok saydığı gibi eş zamanlı bütün düşünsel gayretleri dışlar. Aslında bütün gayret, tarihsel olarak olumsal (*contingent*) bir niceliksel farkı niteliksel farka dönüştürmek, niteliksel farkın da Batı-dışı bağlantılarından soyutlanarak Batı'ya özgü kılmaya yöneliktir.²⁴²

Sosyal ya da kültürel zeminde yürütülen bu girişim, Fransız Devrimi üzerine yapılan vurgu aracılığıyla politik zeminde de görülür. Bu süreçte fark ve kopuşu eşitlik ve ulus devlet fikri temsil eder.²⁴³ Bununla birlikte politik fark ve kopuş, demokratikleşme süreci olarak düşünüldüğünde Avrupa'da siyasal devrimler olarak nitelendirilen daha eski zamanlara kadar götürülür. İngiltere, İrlanda, Hollanda, İsviçre, Belçika ve Amerikan Bağımsızlık Bildirisi üzerinden ABD bu sürece ilave edilir. Ancak 1799 yılında Haiti'de gerçekleştirilen devrimden ise bahsedilmez. Böylece onsekizinci yüzyılda politik anlamda modernleşen Batı, müdahalesi olmaksızın yaşayamayacağını düşündüğü bu süreci, kendi dışındaki dünyaya yirminci yüzyılda hediye eder.²⁴⁴

Batılı olmayan toplumlar, eşitlik düşüncesinin gelişiminden dışlandığı gibi ulus devlet sürecinin tesis edilmesinden de dışlanır. Dışlama, ulus devletin yönetimsellik vasfı dikkate alındığında, sömürgeci ve emperyal süreçler ihmal edilmek suretiyle gerçekleştirilir. Ulus devlet, politik moderniteyle ilişkilendirilen tarihsel olaylar sonucu

²⁴¹ A.g.e., s. 104.

²⁴² A.g.e., ss. 104-108.

²⁴³ A.g.e., s. 118.

²⁴⁴ Gurmider K. Bhambra, "Undoing the Epistemic Disavowal of the Haitian Revolution: A Contribution to Global Social Thought", *Journal of Intercultural Studies*, C. 37 S. 1, (2016), ss. 4-5.

ortaya çıkan bir kendilik değildir. Ulus devlet sömürgeci devlet olarak ortaya çıkmıştır. Sömürgelerde deneyimlediği bilimsel ve tıbbi uygulamalar yönetsellik kazandığında ülkesine aktarmıştır. Başka bir ifadeyle sömürgeci ve emperyal müdahaleler, sömürgecinin de sömürülenin de ulus-devlet tesis sürecinde etkili olmuştur.²⁴⁵

Modern olarak nitelenen dönemde yaşanan ekonomik dönüşümü sanayi devrimleriyle ilişkilendirmek, Avrupa'yı kopuş ve farkın mekanı olarak tahayyül etmenin bir diğer ayağıdır. Avrupa özgüllüğünün bir ürünü olarak değerlendirilen sanayi devriminin, ticari toplumun yükselişine paralel olarak İngiltere'de başladığı, daha sonra sanayi kapitalizmi halini alarak çevreye yayıldığı kabul edilir.²⁴⁶ Ancak Bhambra, özgün olarak değerlendirilen bu sürecin farklı toplumlarla kurulan bağlantıların ürünü olduğu iddiasındadır. 1800lü yıllara kadar Batı'daki ticaret ve sanayinin dünyanın geri kalanından farklı olmaması, ya proto-sanayileşme denilen durumun olmadığını ya da bu durumun herkes için geçerli olduğunu gösterir.²⁴⁷

Sanayileşmenin İngiltere'de kendi toplumsal dinamikleri üzerinden ortaya çıktığı tezi de ötekinin etkinliğini gizler. Örneğin İngilizler pamuklu dokuma sektörünün tasarlama, örme ve boyama gibi bilgilerini Hindistan'dan edinir. Batı-dışı dünyanın sürece olan katkısı bununla sınırlı değildir. Emek ve Pazar kategorisinde de benzer bir durum söz konusudur. Sömürgeci kölelik, hem emek unsuru hem de merkez ülkenin plantasyonları ve onun dışındaki toplumlarla ticaretinin metası ve takas aracı olmuştur. Ayrıca sömürge coğrafyaları, efendilerin ürünlerinin büyük bir kısmını üretirken, aynı zamanda merkezin ihraç ettiği ürünlerin de tüketicileridir. Tüm bu hususlar, sanayileşme sürecini anlamak için sömürgeci ve emperyal süreçlerin mutlaka dikkate alınması gerektiğine işaret eder.²⁴⁸

Yukarıda aktarıldığı üzere, geçmişi algılayış biçimimizin bugünümüzü anlamak için oluşturulan sosyal teoriler üzerinde etkisi olur. Tarihi algılayışımızın sorunlu olduğu görüldüğünde sosyal teorilerin evrenselliğinden bahsetmek güçleşir. Nitekim Bhambra ikinci olarak bu meseleyle ilgilenir. Bir disiplin olarak sosyoloji, özellikle tarihsel

²⁴⁵ Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, a.g.e., s. 128.

²⁴⁶ A.g.e., ss. 146-148.

²⁴⁷ A.g.e., s. 149.

²⁴⁸ A.g.e., s. 150-152.

sosyoloji, eleştirilerinin hedefindedir. Bhambra (karşılaştırmalı) tarihsel sosyolojide başlıca iki hususu sorunlu bulur. Bunlardan ilki, epistemolojik eksiklik olarak ifade ettiği bir durumdur. Sosyolojinin konusunun modernite olduğu dikkate alındığında epistemolojik eksiklik olarak nitelenen sorun, şimdiye kadar incelendiği şekliyle ötekinin tarihyazımından dışlanmasıdır. İkinci sorun ise tarihsel sosyolojinin ideal tiplere dayalı karşılaştırmayı metodolojik olarak kullanmasıdır.²⁴⁹

Tarihsel sosyolojinin tipik bir özelliği, sosyotarihsel analizler için metodolojik özgünlüğünün temeline ideal tipleri koymasındadır.²⁵⁰ Bhambra'ya göre ideal tipler, ampirik koşullar tip içinde temsil edilen süreçlerden sapsa bile, Weberce geçerli kabul edilebilen yorumlar olarak sunulur. Bu kabulde sapan koşullar, yalnızca kavramsal yorum cephaneliğinin bir parçası olarak, önceden var olan ideal tiplerin yanında yer alan farklı bir ideal tip içinde temsil edilebilir. Böylece farklı bakış açılarının dikkate alınmasına dayalı genel bir anlayış oluşturma olasılığı ortadan kalkar. Her bakış açısı, başka bir bakış açısını ciddiye almanın doğurabileceği herhangi bir eleştiriden arınır. Örneğin Avrupa modernitesi ideal tipi, gösterildiği üzere aynı anda Avrupa'nın ilerlemesi ve üstünlüğü hakkında normatif argümanlar sunan bir dizi tarihsel anlatı temelinde kurulur. Nitekim ötekinin konumu, sömürgeci ve emperyal müdahalelerin neden olduğu eşitsizlikler gün yüzüne çıkmasına rağmen, ancak Batı'nın bir şekilde üstün olduğu çoklu ya da alternatif modernite ideal tipleriyle belirlenmiştir.²⁵¹

Bhambra, çoklu ya da alternatif modernite ifadesiyle bu durumun ikinci ve üçüncü dalga tarihsel sosyoloji çalışmalarında devam ettiğini belirtir. Ancak söz konusu süreklilik, yalnızca ideal tiplerin belirli tarihsel anlatılar taşımakla birlikte karakter olarak zamansız ve evrensel oldukları iddiasında temellenmez. Karşılaştırma yönteminin kendisi Avrupamerkezci düşüncüyü devam ettirmenin zemini olur. Karşılaştırmalı bir yöntem genel olarak kabul edilen kategorilerin tarihsel oluşumunda etkili olan farklılıkları

²⁴⁹ Bhambra, *Connected Sociologies*, a.g.e., ss. 1-3.

²⁵⁰ Gurminder K. Bhambra, "Historical Sociology, International Relations and Connected Histories", *Cambridge Review of International Affairs*, C.23 S.1, (2010), s. 128.

²⁵¹ Gurminder K. Bhambra, "Comparative Historical Sociology and the State: Problems of Method", *Cultural Sociology*, C. 10 S. 3, (2016), ss. 337-339.

görmez. Bhambra'nın aktarılan düşüncüleri ise, bu tür kavram ve kategorilerin “bağlantılı tarihlerin (*connected Histories*)” ürünü olduğu iddiasındadır.²⁵²

2.3. Avrupamerkezcilik Eleştirisi Bağlamında Postkolonyal Söylem

Tez çalışmasının buraya kadar olan bölümleri, postkolonyal söylemin çok anlamlı yapısının neden olduğu sorunları dağıtmayı ve çalışma bağlamında neyi ifade edeceğini göstermeyi amaçlamıştır. Bu kapsamda kavramın coğrafi ve zamansal çağrışımlardan görece ayrılması için bitişik yazılması, eleştirel gündemini vurgulamak için de söylem olarak nitelenmesi daha isabetli olacaktır. Aynı kaygı, kavramın yöneldiği eleştirileri ifade etme sürecinin de temel motivasyonu oluşturmuştur. Postkolonyal söylem sömürgecilik ve emperyalizm gibi pratiklerle ilişkinin gözetildiği yapay bir ayrımaya dayanan, Avrupamerkezcilik eleştirisi zemininde tanımlanmıştır. Ancak gelinen nokta, gözetilen amaca ulaşmak için iki hususu daha açık bir şekilde ortaya koymanın gerekli olduğunu göstermektedir.

İlk olarak, bir şeyi çerçeveleyerek tanımlama, dahil etme ve dışında tutmayı gerektirir. Bu durum temsil etme meselesiyle ister istemez yüzleşmek zorunda olduğumuzu gösterir. Postkolonyal söylemi böyle bir kavramlaştırmayla temsil etmekte şüphesiz bir çok eleştirel zenginliği gözden kaçırma sorununu bünyesinde barındırır. Bahsedilen sorunu asgari düzeyde tutmak amacıyla Said'in Şarkiyatçı temsil biçimlerini serimlerken kullandığı bir yöntem başvurulmuştur. Said, şarkiyatçı epistemenin gelişirken kendinden önceki metinlere sıklıkla atıf yaptığını belirtmektedir.²⁵³ Bu noktada tez çalışmasında Said, Bhabha, Spivak, Chatterjee, Chakrabarty ve Bhambra gibi postkolonyal yazında sıklıkla atıfta bulunulan isimlerin eleştirilerine yer verilmiştir.

İkinci husus, ele alınan postkolonyal düşünürlerin odaklandıkları sorunların eleştirel yoğunlukları nedeniyle gözden kaçırılmaya müsait olmasıdır. Said, bir temsil biçimi olarak Şarkiyatçılık'ı Avrupa kültüründe tarihsel ve maddi varlık gösteren bir kuram ve uygulamalar bütünü olarak değerlendirir. Bu kuram ve uygulamalar aracılığıyla Batı, kendi dışındaki kültürel gerçekliği marjinalleştirerek nesneleştirir. Bhabha, Said'in

²⁵² Bhambra, “Historical Sociology, International Relations and Connected Histories”, a.g.e., ss. 139-140.

²⁵³ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, a.g.e., s. 188.

bahsettiği bu temsili, özne ve nesne kimliklerinin müphem doğasına bağlar. Ancak bu durumda da öteki, kendi tarihsel arzusunu, kurumsal ya da muhalif söylemini kurma gücünü yitirir. Yine Spivak üçüncü dünya kadını üzerinden özne ve nesne kimliklerinin çoğulluğunu gösterir. Bununla birlikte sömürge ve emperyal pratikler ile bu pratiklerin gerektirdiği bilginin, ötekiyi nesne konumuna iterek bir dünya kurduğunu belirtir.

Benzer bir şekilde Chatterjee, doğa bilimlerinin fayda merkezli metodolojisinin sosyal bilimlere aktarılırken insanı nasıl nesneleştirdiğini gösterir. İlerleme düşüncesinin bu mantığa eşlik etmesiyle siyasal moderniteyle ilişkilendirilen modern ulus ve devlet kutsanır. Sömürgeci müdahalenin ya da bağımsızlık mücadelesinin bu araçlar üzerinden meşrulaştırılması, ötekileştirmenin üretilmesine zemin hazırlar. Nitekim Chatterjee, meselenin ulusu tahayyül edememek yerine ulus-devlete bağlı kalmaktan kaynaklandığını özellikle vurgular. Chakrabarty, modern (ulus) devleti ve ideolojisi olarak gördüğü milliyetçiliği, epistemolojik araç olarak gördüğü iktisat ve tarihi, eşitsizliği üreten bir suç ortaklığında oldukları gerekçesiyle sorunsallaştırır. Bu tür bilgi, kavram ve kategoriler, Avrupa'ya/Batı'ya açık ya da örtülü öncelik vererek hiper bir gerçek olarak algılanmasına neden olur. Böylece eşitsiz ilişkiler üreten ötekileştirme ya da yok sayma mantığı devam ettirilir. Son olarak Bhambra, geçmişini algılayış biçimimizin bugünü anlamak için kullanılan teorik yaklaşımların metodolojik araçlarında bir sorun olarak dışı vurduğunu belirtir. Sosyal teorinin yalnızca Batı'ya özgü bir gerçeklik olarak gördüğü, modernitenin ideal tipi ve karşılaştırma yöntemi bu durumun iyi bir örneğidir. Çalışmalar, moderniteyi doğuran olayların ve kurumsal çıktılarının Batı'ya özgü olmadığını göstermiştir. Ancak bahsedilen metodolojik araçlar ötekini en iyi ihtimalle Batı'nın kutsanmaya devam ettiği bir çokluk ya da alternatif bağlamında değerlendirir.

Kısacası, postkolonyal çalışmaların sık atıf alan metinlerinin üzerinde durduğu mesele Avrupamerkezci teori ve pratiğin eşitsiz ilişkiler üretmesidir. Bu, kimi zaman Batılı özne/fail'de örtük olarak, kimi zaman ekonomik, kültürel ve politik pratiklerin evrenselleştirici karakterinde yok sayılarak, kimi zaman da medenileştirme misyonunda olduğu gibi ikinci plana atılarak gerçekleştirilir. Başka bir ifadeyle postkolonyal söylem ilk olarak bütün boyutlarıyla Batılı müdahalenin tahakkümcü doğasını sorgular. Postkolonyal söylemi Avrupamerkezcilik eleştirisi üzerinden aynı teorik zemine

yerleştirmenin pratikteki faydası, günümüz küresel meselelerinin kökenlerinde bulunan bu tahakkümcü doğayı eleştirmenin çok disiplinli ve çok yönlü imkanlarını sağlamasıdır.

Nitekim Said, şark'ın Batı tarafından üretilen temsil biçimleri olduğunu imgesel unsurlarla somutlaştırır. Bhabha psikanalitik araçlarla bu şarklı ve Batılı klişelerin müphem doğasını gösterir. İktidarın epistemeyi öncelemesi, yeni çıkarlar söz konusu olduğunda bu klişelerin ilgili çıkarları temsil edebilecek şekilde yeniden üretilmesini gerektirir. Kimliğin ya da kültürün tam ve homojen olması bahsedilen ihtiyacı karşılamaz. Bhabha sabitliğin aslında müphem bir zemin üzerine oturduğunu anlamamızı kolaylaştırır. Spivak ötekileştiren temsil sistemlerinin heterojen doğasıyla birlikte arşiv ve yazındaki yansımalarını ortaya çıkarır. Maduniyetin sömürgeciyle birlikte yerli eliyle de üretildiğini üçüncü dünya kadının çifte maduniyeti üzerinden gösterir. Başka bir deyişle maduniyetin umulmadık şekilde ortaya çıkabileceği hususunda uyarıda bulunur. Chatterjee Batılı milliyetçilik teorilerinin, Chakrabarty Batılı tarihyazım biçiminin ve Bhambra karşılaştırmalı tarihsel sosyolojinin Batı'nın dışındakini ötekileştirerek üstünlüğünü korumaya devam etmesini anlamamıza yardımcı olur. Sonuç olarak bu bölüm, tez çalışmasının ikincil iddialarından biri olan, postkolonyal söylem içindeki eleştirileri günümüzde etkin olan bir sorun aracılığıyla birbiriyle ilişkilendirmenin mümkün olduğunu göstermiştir.

İkinci olarak postkolonyal söylem aynı zamanda Avrupamerkezci müdahalenin oluşturduğu madunların özne konumlarını tartışır. Bu, Batılı teori ve pratikler eliyle ötekileştirilen ve nesneleştirilen ırksal, kültürel, dilsel ya da cinsel farkın özne/fail olarak görünür kılınma olasılıklarını sorgulamak uğruna yapılır. Peki bu fark, söylem içinde nasıl görünmektedir? Günümüz toplumsal meseleleri tarafından ötekileştirilen yeni farklılıklardan bahsedilebilir mi? Daha da önemli sorun bu farkın görünümlerinden hangisi failliğin alametiyken, hangisi failliğin imkansızlığının işaretidir? Takip eden bölüm söz konusu soruları cevaplamak adına postkolonyal söylemin farka dayanan epistemolojisinin kavram, kategori ve metodolojik araçlarına odaklanacaktır. Nihayetinde postkolonyal söylemin sık atıf alan metinlerine yapılan başvuru, Avrupamerkezcilik eleştirisinin yanı sıra farkı imleyen madun kavramının da söylemin ortak bir paydası olabileceğini göstermiştir. Hatta postkolonyal söylem içinde yapılan

Avrupamerkezcilik eleştirisinin gerekçesinin ve özgünlüğünün bir unsurunu da sözü edilen farkın oluşturması, bu hususa değinmenin başlı başına nedeni olabilir.

3. EPİSTEMOLOJİK ÇERÇEVE: POSTKOLONYAL SÖYLEM VE MADUNİYET

Postkolonyal söylemin eleştirilerini tek bir odakta ifade etmek gerektiğinde, Batılı teori ve pratiklerin Avrupamerkezci yapısı nedeniyle kendi dışındaki dünyayı marjinalleştirdiğini, nesneleştirdiğini ve hatta sildiğini iddia ettiği belirtilmişti. Böyle bir ifade, faili Batı olsun ya da olmasın, Avrupamerkezci teori ve pratiğin tahakkümü altında ezilen “Öteki” konumları önemsemenin işaretidir. Tez çalışmasının bu bölümündeki nihai mesele, bu önemsemenin epistemolojik düzeyde aldığı biçimi göstermektir. Başka bir deyişle bölüm, postkolonyal söylemin öteki özne konumlarını gerek eleştiri sürecinde gerek fail bir özne olarak kurma teşebbüsünde nasıl tasvir ettiğine bu tasvirlerle hangi metodolojik ya da epistemolojik araçlar eliyle ulaşıldığına ve bu sürecin çalışmanın amaçlarıyla ilişkili hangi unsurları ön plana çıkardığına açıklık getirmek ister.

Ancak bu noktada bir husus öncelikle açıklanmalıdır. Ele alınan kavramlar, metodolojiler ve epistemolojiler arasında keskin ayrımlar yapmak güçtür. Örneğin söylemin önemli bir kavramı olan madun, yöntemin ve disiplinin farklılaşmasıyla değişik anlamlar kazanan postkolonyal bir epistemedir. Benzer şekilde tarihyazımı, yapıbozum ve psikanaliz sadece birer metodolojik araç olarak tanımlanamaz. Bununla birlikte bölüm içinde bu durum göz ardı edilecektir. Böyle bir ihmal ediş yine madun örneği üzerinden açıklanabilir. Çalışmanın nihai amaçlarından biri günümüz toplumsal meseleleri bağlamında postkolonyal söylemin imkanlarını belirlemektir. Bahsedilen amaç günümüz toplumsal meselelerinin önemli figürlerini (göçmen, evsiz, kadın, azınlıklar, doğa, vs.) madun olarak tanımlamak ve onun failliğinin belirlenmesiyle gerçekleştirilebilir. Bu ise ilgili durumları açıklayacak unsurları, tüm detaylarını ortaya koyacak şekilde, ayrı olarak ele almayı gerektirir. Başka bir ifadeyle postkolonyal söyleme Avrupamerkezcilik eleştirisi bağlamında kazandırılan nispi bir tümlük içindeki anlamları daha iyi kavramak için analitik ayrımlara başvurulmalıdır.

3.1. Postkolonyal Epistemoloji Bağlamında Öne Çıkan Kavramlar

Julian Go postkolonyal söylemi, eleştirel içeriği soyutlanırken değinildiği üzere, Batılı olarak addettiği sosyal teorinin karşısında konumlandırmıştı. Nitekim söylemde sıklıkla başvurulan isimler üzerinden yapılan inceleme, postkolonyalin farklı disiplinlerin

gündeminde olduğunu, bu nedenle zengin bir eleştiri sunduğunu göstermişti. Söylemin bahsedilen zenginliği, eleştirilerini sürdürürken kullandığı kavramsal araçlar için de geçerlidir. Hatta bu zenginliği yansıtan birçok sözlüğün varlığından bahsedilebilir. Ancak bu kavramsal zenginliğin bütününe çalışma içerisinde değinmek, metnin bağlamı ve sınırları düşünüldüğünde mümkün değildir. Bu noktada yapılması gereken tahakküm altında ezileni gösteren ve ondan fail bir özne kurma arzusu taşıyan anahtar kavramlara yönelmektir. Böyle bir yönelimin üzerinde durmayı zorunlu kıldığı kavram ise çeşitli boyutlarıyla “Madun”dur. Postkolonyal söylemin madun kavramlaştırmasını ortaya koyduktan sonra madun konumların fail bir özne olmasının imkan(sızlık)larını açıklayan kavramlar ele alınacaktır. Postkolonyal söylemin kavram setlerinden madun bilinci, stratejik özcülük, epistemik şiddet, yerli muhbir, kapatma, ara-yerdelik ve melezliğin üzerinde özellikle durulması gerekir.

3.1.1. Eski ve Yeni Konumuyla Madun

Madun, Batılı teori ve pratiğin Avrupamerkezci doğası altında ezilen ve fail bir özne olarak kurulması arzulanan öteki konumları tanımlar. Postkolonyal söylemin önemli bir bileşeni olan Madun Çalışmaları Topluluğu ya da alanın kurucu metinlerinden kabul edilen Spivak’ın “Madun Konuşabilir mi?” eseri, madun kavramının önemine işaret etmektedir. Kavram, orijinal olarak İngiliz ordu sisteminde alt rütbelerdeki personeli ifade etmek için kullanılmakla birlikte, eleştirel mahiyetine Gramsci ile kavuşur.²⁵⁴ Gramsci, ast sınıfların (madun) durumlarını “Hapishane Defterleri”nde, özellikle İtalyan Tarihi üzerine düşüncelerinde ele alır. Gramsci’ye göre ast sınıfların tarihi parçalı ve bölümlüdür. Birleşme eğilimleri olmakla birlikte, oldukça sınırlı ve yalnızca zafer kesinleştiğinde gözlemlenebilecek karakterdedir. Ast sınıflar bu parçalı yapıları gereği başkaldırılarında bile egemen sınıfın inisiyatifine bağlıdır. Ast sınıfların egemen olana bağımlılığı, politik otonomiden mahrum olduklarına işaret ettiği gibi, kendi tarihlerinin farklı zorunluluk yasalarından beslendiğine de karşılık gelir.²⁵⁵

²⁵⁴ Pramod K. Nayar, *The Postcolonial Studies Dictionary*, Malden MA: Wiley-Blackwell Publishing, 2015, s. 143.

²⁵⁵ Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, C.2, ed. Joseph A. Buttigieg, çev. Barış Baysal, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2012, ss. 34-38.

Gramsci'nin ast sınıf nitelemesinin hem işçi sınıfını hem de bu sınıfla ilişkilendirilmeyen köylü gibi grupları ima ettiği kabul edilir. Ancak her iki durumda ast sınıflar egemen grupların ve onlarca temsil edilen yapıların dışında yer alır. Gramsci, ast sınıfların bahsettiği farklı tarihsel zorunluluk yasalarına tabi olmasından dolayı ayrı incelenmesi gerektiğini belirtir. Nihayetinde egemen sınıfın tarihi, devletin tarihi olarak gerçekleşir. Ancak ast sınıfların tarihi sivil toplumun tarihi ile iç içedir. Ast sınıf tarihini inceleyen, 1) iktisadi katman üzerinden nesnel oluşumları; 2) egemen politik yapılara aktif ya da pasif bağlılıkları; 3) kontrol altında tutulmaları için yönetici grup tarafından tesis edilen yeni oluşumları; 4) sınırlı ve parçalı karakter oluşumları; 5) otonomilerini eski çerçeve temelinde onaylayan yapıları ve 6) tam otonomiye teyit eden siyasi oluşumları göz önünde bulundurmalıdır.²⁵⁶

Gramsci'nin ast sınıf kavramlaştırması özellikle Madun Çalışmaları Topluluğu'nun katkılarıyla postkolonyal söyleme dahil edilmiştir. Topluluğun kurucu editörü Ranajit Guha, tarihyazımının öznesi olan madunu halk kavramının eşiti olarak kullanır. Chakrabarty'ye göre Guha'yı böyle bir tanımlamaya yönelten neden, ister sömürgeci ister milliyetçi olsun, hakim tarihyazımının elit merkezli olmasıdır.²⁵⁷ Ancak böyle bir tanımlama da elitin ve halkın kim olduğunu belirlemeyi gerektirir. Guha, hakim ve tahakkümcü grupları elit olarak nitelendirir. Elitler, Hindistan örneğinde, hem sömürge dönemindeki İngilizler gibi yabancıyı hem de bağımsızlık sonrası eski yapıların yerini alan yerliyi kapsar. Hatta eliti, kendi sınıf çıkarları yerine bahsedilen grup çıkarlarını önceleyen bölgesel ve yerel sınıflara kadar uzatır. Nihayetinde madun, Hint toplumun tümü ile elit olarak nitelendirilenler arasındaki demografik farka karşılık gelir. Bölgesel ve yerel olanın (madun ya da elit) konumunu tarihsel araştırmalar gösterecektir.²⁵⁸

Görüleceği üzere böyle bir tanımlama, madun kavramının içeriğini aşırı genişletmesi nedeniyle, şikayet ettiği temsilleri başka bir şekilde yeniden üretmeye müsaittir. Chakrabarty, bahsedilen durumunun topluluğun gelişim sürecinde değiştiğini, parçanın

²⁵⁶ Gramsci, *Hapishane Defterleri, a.g.e., ss. 104-105.*

²⁵⁷ Dipesh Chakrabarty, "Madun Çalışmaları'nın Küçük Bir Tarihi" çev. Emre Deveci, *Toplumbilim*, S. 25, İstanbul: Bağlam Yayınları, (2010), ss. 31-32.

²⁵⁸ Ranajit Guha, "Sömürge Hindistan'ın Tarihyazımı ile İlgili Bazı Hususlar Üzerine", çev. Ebru Yetişkin, Ayşe Köksal, *Toplumbilim*, S. 25, İstanbul: Bağlam Yayınları, (2010), ss. 26-27.

bütün karşısında öncelikli hale geldiğini belirtir.²⁵⁹ Örneğin Chatterjee'nin atıf yapılan *Ulus ve Parçaları* çalışması, ulusun köylülerine ve kadınlara da yer verir. Yine Chakrabarty'nin *Avrupa'yı Taşralaştırmak* eserinde Hindu dul kadının fedası sorunsallaştırılır. Bununla birlikte Madun Çalışmaları'nda madun; sınıf, kast, cinsiyet ya da başka bir şekilde ifade edilen tabiiyet ilişkilerinin genel bir adı olarak kullanılır.²⁶⁰

Önceki bölümlerde gösterildiği üzere, postkolonyal incelemelerdeki ünlerini Madun üzerinden edinen tarihçiler topluluğu ile Spivak arasındaki gerilimin önemli bir nedeni bu durumdur. Spivak'a göre Guha'nın yaptığı madun tanımlaması hem özcü hem de taksonomiktir. Madunun özcülüğü, elit olarak belirlenen grupların dışındaki tüm halkı kapsamaması düşüncesinden temellenir. Görüleceği üzere madun kimliği elit olarak tanımlananla arasındaki fark üzerinden edinilir. Madun'un taksonomik karakteri ise özellikle bölgesel ve yerel düzeydeki grupların elit-madun olarak nitelendirilmesinde ortaya çıkar. Ancak Spivak'a göre hiçbir taksonomi böyle bir alanı (Guha'nın ara-yerini) düzenleyemeyeceği gibi bu uğurda yapılan mücadele dikkatlerin madun olarak nitelendirilenden uzaklaşmasıyla sonuçlanır.²⁶¹

Ayrıca mutlak farka dayanan bir grup kimliği temsille ilgili sorunu görmezden gelir. Spivak'a göre kimliğini farkı üzerinden edinen ve cinsiyeti belirsiz bir gerçek madun grupta, kendini bilen ve kendi adına konuşan, bu nedenle temsil edilemez bir madun özneye yer yoktur. Entelektüelin bu noktada çözümü temsilden kaçınmamaktır. Spivak verdiği örnekle mutlak bir madun grubun imkansızlığını, dolayısıyla temsil etmenin bir dışlama sorunu olarak karşımıza çıkacağını gösterir. "Madun Konuşabilir mi?" de intiharını ele aldığı akrabası kentli, ekonomik olarak orta sınıf olmakla birlikte, kültürel olarak Hindu üst kastında yer alan bir kadındır.²⁶² Emperyalizm karşıtı bir gruba üye olan bu kadın, intiharını gerçekleştirmek için adet görmeyi beklemiştir. Çünkü bulunduğu kastta intiharın tek onaylanan şekli gayri meşru hamileliktir. Kadın intiharıyla hem politik hem de kültürel bir mesaj vermesine rağmen sesi duyulmamıştır.²⁶³

²⁵⁹ Dipesh Chakrabarty, "Madun Çalışmaları'nın Küçük Bir Tarihi", a.g.e., s. 37.

²⁶⁰ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin, *Postcolonial Studies: the key concepts*, a.g.e., s. 245.

²⁶¹ Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., ss. 271-272.

²⁶² A.g.e., ss. 272-273.

²⁶³ Spivak, *Yapısöküm, Postkolonyalizm, Madunluk: Söyleşiler*, a.g.e., ss. 21-22.

Spivak, madunun sesinin duyulmamasının ya da konuşamamasının nedenini söylediklerinin kurumsal bir karşılığının bulunmamasında arar. Kurumsal karşılıktan yoksunluğun önemli bir kaynağı temsil sisteminin kendisidir. Spivak, temsilin bir biriyle ilişkili olmakla birlikte süreksiz karakter sergileyen iki tanımını yapar. Bu tanımlar politikadaki gibi vekil olarak adına konuşma (*representation*), sanat ya da felsefede olduğu gibi bir tasvir ya da yeniden takdimdir (*re-presentation*). İki anlamıyla temsilin ezilen öznelerin kendi adına konuştukları, eyledikleri ve bildikleri bir yer olduğunu söylemek için birlikte kullanımı, özcü ve ütopyacı politikaya neden olur. Spivak bu hususu göstermede Foucault ve Deleuze arasında gerçekleşen bir diyaloga başvurur. Fransız postyapısalcılığının hükümlerine özne eleştirisi, Deleuze'ün gerçeklik ekonomik (fabrika) ya da politik (okul, kışla, karakol ya da hapisane) kurumlarda vuku bulandır söyleminde kaybolur. Çünkü bu söylem, teori-pratik ya da temsil-eylem arasında kesin bir ayrımın var olduğu düşüncesinde temellenir. Ancak Spivak'a göre teori aynı zamanda bir pratiktir. Öyle ki epistemeyi tanılayan bu pratik aracılığıyla somut deneyim görünür hale gelir. Bu ilişkiyi yok saymak, yeni sömürgeciliğin haklılaştırıcı temeli olan pozitivist ampirizme somut deneyim üzerinden kapı aralamaktır. Başka bir ifadeyle Foucault ve Deleuze, toplumsallaşmış sermaye içinde somut deneyimin uluslararası iş bölümünün pekişmesine katkıda bulunduğu farkında değildir. Öte yandan teorinin pratiği içermesi teorisyeni hem ezilen adına konuşmaktan, hem de gerçeği layıkıyla yeniden takdim etmekten alıkoyar. Konuşan ve eyleyen her zaman bir çokluktur.²⁶⁴

Konuşanın ve eyleyenin çokluk olduğu kabul edildiğinde, madunun Türkçe literatürde edindiği hakim anlamı bu durumu yansıtmaz. Ebru Yetişkin'in analizleri bahsedilen hususu göz önüne serer. Yetişkin'e göre Türkçeye Arapçadan kazandırılan madun kavramı, "*Subaltern*" sözcüğündeki alt ya da ast olma durumunu ifade eden "sub" bölümünü yansıtırken, başkalık anlamındaki "altern" bölümünü yansıtmaz. Üstelik "altern" kelimesi, Fransızcadan sırayla, nöbetle değişen anlamında ve Moğolcadan türetilen "almaşık" karşılığında Türkçeye geçmiştir. Bu perspektiften bakıldığında madun, mutlak ve sabit olmak yerine sürekli değişen alttaki başkalıktır.²⁶⁵ Madun konuları dinamik düşünmek, sömürgeleştirilmiş madun öznenin geri dönülemez

²⁶⁴ Spivak, *Madun Konuşabilir mi?*, a.g.e., ss. 24-28.

²⁶⁵ Ebru Yetişkin, "Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar", *Toplumbilim*, S. 25, İstanbul: Bağlam Yayınları, (2010), s. 17.

biçimde heterojen olduğunda ısrar etmeyi gerektirir.²⁶⁶ Böylece madunun sadece yoksulluğu değil, toplumsal devingenliği sağlayan hak ve olanaklardan yoksunluğu da vurgulanır. Başka bir deyişle madunun heterojenliği, sömüren ile sömürülen arasındaki farkı imler.²⁶⁷

Madun konumların heterojen ve dinamik yapısı, madunun yeni biçimleriyle tekrar üretilebileceğini düşündürür. Nitekim Spivak'ın gösterdiği üzere madunun eski tanımı toplumsal devingenliği sağlayan olanaklardan yoksun olmayı imlese de, yeni madun merkeze giriş hatlarından kopuk değildir. Bretton Woods ve Dünya Ticaret Örgütü tarafından temsil edilen merkez, kırsal ve yerli madunun ticari fikri mülkiyet kaynağı olmasıyla ilgilenmekte, bunu sağlamak için bir çok yol tesis etmektedir. Ancak burada üretimin faili yalnızca endüstriyel ya da post-endüstriyel kapitalizm tarafından üretilen işçi sınıfı değildir.²⁶⁸ Yeni madunu ve onu üreten yeni yapıyı anlamak, yerel olanı dikkate almayı gerektirir. Merkezi Bretton Woods ve Dünya Ticaret Örgütüyle ilişkilendirmek anlaşılacağı üzere yapının küresel bir karakter sergilediğine işaret eder. Bununla birlikte Spivak, yeni madunun her zaman ve zorunlu olarak yerel sahnelerde denendiğini belirtir.²⁶⁹

Spivak'a göre ticari ve/veya finansal sermaye endüstriyel bileşenler olmadan işleyemez. Post-fordizm ise fabrika zeminin örgütsel düzenini ve kusurlu olmakla birlikte var olan bir sınıf bilincini ortadan kaldırmıştır. Yeni düzenin işleyebilmesi için bir araç olarak sınıfın yeniden oluşturulması gerekmektedir. Nitekim yeni madun, bu amaçla ayrı bir kentsel alanda üretilmektedir. Spivak'ın ortaya koyduğu yeni küresel sermaye mantığınca üretilen başlıca üç yeni madun görünümünden bahsetmek mümkündür. Bu yeni madun konumlardan ilki kentli evsizlerdir. Refah devletinin çökmesiyle birlikte giderek kültürel bir sınıf konumu kazandığı kabul edilir. Ancak Spivak, kentli evsizleri bir sınıf

²⁶⁶ Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., s. 270.

²⁶⁷ Yetişkin, a.g.e., ss. 16-17.

²⁶⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, "Yeni Madun: Ses-siz Bir Mülakat", *Toplumbilim*, S. 25, İstanbul: Bağlam Yayınları, (2010), s. 56.

²⁶⁹ Gayatri Chakravorty Spivak, "Discussion: An Afterword on the New Subaltern", *Subaltern Studies XI: Community, Gender and Violence*, ed. Partha Chatterjee, Pradeep Jeganathan, Delhi: Permanent Black, 2000, ss. 305.306.

oluşturmak yerine, eski madun karakteri olan toplumsal devingenliği sağlayan hak ve olanaklarından yoksunlukla ilişkilendirir.²⁷⁰

Yeni madun konumlardan ikincisi ise, yerli kadının üretim sürecindeki statüsüdür. Tarımsal üretimin önemli bir faili olan kırsal kadın, kullandığı bir ürünü daha önceki tarımsal üretim deneyimleri ışığında, gelecek yılın ekimi için sakladığında patent dolayısıyla mülkiyet hakkı ihlali bağlamında oluşacak bir madunlukla karşılaşacaktır.²⁷¹ Başka bir ifadeyle bu durum, insanlığın tarihsel bir derinliğe sahip kültürel birikimiyle şekillenen kimi üretim süreçlerinin yeni sermaye ve mülkiyet mantığı tarafından temlik edilmesidir. Böyle bir perspektiften bakıldığında bu kategorideki madun yalnızca kadınla da sınırlı değildir. Ancak Spivak, kadının yeni sermaye mantığındaki madun konumunu üretici faaliyetlerinin finansmanı noktasında berraklaştırır. Elektronik finansal sermaye hakimiyetinin merkezî bir merkeziyse, madun kadın bu sermayenin kredi tuzağının hedefidir. Öyle ki bu tuzak devletle yeniden birleşmiş cins kimlikli sivil toplum eliyle, küresel sermaye lehine olacak şekilde işlemektedir.²⁷²

Spivak'ın bu tespiti dikkat çekicidir. Çoğu az gelişmiş ya da gelişme yolundaki ülke kadınları, cins kimlikli (kadın) sivil toplum örgütlerinin yardımı ve Dünya Bankası aracılığıyla, kadın girişimcilerin (!) oluşumuna katkı sunmak adına mikro krediler kullanmaktadır. Böylece kadınların ürettikleri artı değer bu yolla merkeze aktarılmaktadır. Madunluğa yol açan yalnızca artı değere el konulması değildir. Ayrıca kadınlar, üretim sürecinde karşılaşılan ekonomik ve sosyal sorunlarla tek başına mücadele etmek zorunda bırakılır. Yine kadınların kullandıkları krediyi piyasa garantisi sunulmayan emekleri dışında finanse etme olanakları da yoktur. Ticari fikri mülkiyet üzerinden gösterilen madun konumu genişletme imkanını, kredi bağlamında tekrarlamak mümkündür.

²⁷⁰ Spivak, “Yeni Madun: Ses-siz Bir Mülakat”, a.g.m., ss. 58-59.

²⁷¹ Spivak, “Yeni Madun: Ses-siz Bir Mülakat”, a.g.m., dipnot 12, ss. 64-65.

²⁷² A.g.m., ss. 58-59.

Yeni madun konumlara verilebilecek üçüncü örnek ise göçmenliktir. Spivak’a göre kayıtlı/yasal (*papered*) ya da kayıtsız/yasadışı (*paperless*) göçmenlik (*immigrant*)²⁷³ aynı zamanda yeni bir madunluktur.²⁷⁴ Yeni madunluğa yaptığı vurgu sorunu sadece postkolonyal bir bağlama dayandırmadığının işaretidir. Spivak’a göre Avrupa’nın göçmen sorunu, postkolonyal bir sorun olmak yerine küreselleşme, ABD ve AB arasındaki rekabet ve kimi devletlerin bu rekabetle baş edebilmek adına sol konuma yaklaşımlarıyla bağlantılıdır. Uluslararası Çalışma Örgütü’nün bir zamanlar başkanlığını yapan Juan Samovia’nın da belirttiği üzere; “Küresel ekonominin doğasını değiştirdiğiniz takdirde yerel ekonomiler biraz daha sürdürülebilir ve böylece bu kadar düşük sınıftan insan göç etmek zorunda kalmaz!”²⁷⁵ Eski ve yeni madun konumlar birlikte değerlendirildiğinde “Mesele, rejim yapanların epistemisinin aç kalanların açlığını üreten düzenle üretilmesiyle ortaya çıkan, rejim yapanlarla aç kalanlar arasındaki farktır. Bir başka deyişle ‘üretim faileri’ işçi sınıfı olmasa dahi, toplumsal ilişkilerin değer üretimini dikkate almalıyız.”²⁷⁶

Bu nokta, çalışmanın amacının postkolonyal söylemin imkan ve sınırlarını tespit etmek olduğu göz önüne alındığında, postkolonyal epistemoloji bağlamında üzerinde durulması gereken merkezi soruna işaret eder. Nihayetinde Avrupamerkezcilik eleştirisi çerçevesinde ele alınan postkolonyal söylemin bir yönüyle madundan fail bir özne yaratma arzusu taşıdığı söylenmiştir. Ancak Postkolonyal söylemin kurucularından kabul edilen Spivak, Avrupa özelinde yeni bir madunluk olarak göçmenliğin postkolonyal söylem ile anlaşılamayacağını belirtir. O halde bu bölümün odağına, söylemin imkan ve sınırlarını görmek için, madunun fail bir özne olarak tahayyül edilmesinde kullanılan epistemolojik unsurlar yerleştirilmelidir. Kavramsal düzeyde ele alınması gereken ilk husus ise maduna atfedilen bir bilinç ve bu imkanı tanıyan stratejik özcülüktür.

²⁷³ Bir insan ya da topluluğun yer değişimi, aşırı belirlenmiş bir kavram olan göç/menlikle ifade edilse bile, literatürde göçmenlik dışında mültecilik ve sığınmacılık gibi belirli durumları açıklamada kullanılan kavramlar da bulunmaktadır.

²⁷⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, “Cultural Pluralism?”, *Philosophy and Social Criticism*, C. 42 S. 4-5, (2016), s. 452.

²⁷⁵ Gayatri Chakravorty Spivak, Ebru Yetişkin, “Madun: Gramsci, Guha, Spivak- Gayatri Chakravorty Spivak ile Mülakat”, *Toplumbilim*, S. 25, İstanbul: Bağlam Yayınları, (2010), s. 77.

²⁷⁶ Spivak, “Yeni Madun: Ses-siz Bir Mülakat”, a.g.m., s. 57.

3.1.2. Madun Bilinci ve Stratejik Özcü Kullanımı

Guha, Chatterjee ve Chakrabarty'nin, geçiş anlatılarını sorunsallaştırması, postkolonyal söylemde sömürgecilik ve emperyalizm tartışmaları ile Avrupamerkezciliğin tarihsel-sosyolojik eleştirisinin ele alındığı bölümde gösterilmişti. Yine Guha'nın madunu, elit olarak nitelendirilenlerin karşısına konumlandırmasından, bu bölümün madun kavramını ele alan kısmında bahsedilmişti. Geçiş anlatıları, madun olarak nitelendirilen grubun kültürel örüntülerini pre-modern, faaliyetlerini ise pre-politik varsayar. Elit, sömürgeci pratikte hukuksal düzeni getiren, milliyetçi pratikte ise bağımsızlığı kazandıran tek fail özne olarak görünür. Bu tarz eleştiriler, grubun bir diğer önemli ismi Gyan Prakash'ın da belirttiği üzere, hem madunu sömürgeci veya milliyetçi seçkinlerin elinden kurtarır hem de madun bilinç için özerklik talep eder.²⁷⁷ Başka bir ifadeyle madunun tarihyazımında fail bir özne olarak görünmesi, eylemlerini bir bilinçle ilişkilendirmekle mümkündür.

Chatterjee, ilk bölümde değinilen eleştirilerini madun bilinci bağlamında yeniden dile getirir. Sorunu Aydınlanma akılcılığında türeyen evrensel tarih anlayışının naif ve sorunsuz olarak görünen ilerleme ve tepki gibi kavramlarında arar. Böylece modern ulusların tarihini benzersiz ve evrensel burjuva-feodal, sömürgelerin tarihini ise ulusal ve sömürgeci karşıtlıklar üzerinden yazmak mümkün olur. Chatterjee'ye göre bu sahte ideolojik bütünlük yıkılmalıdır. Bahsedilen yıkma işlemi teorik anlamda tarihyazımında gerçekleştirilmelidir. Ancak bu işlem, perifer olarak anılan ve bir çok belirsizlikle boğuşan, geçişini tamamlayamamış ya da başarısız olmuş ülkelerin tarihi söz konusu olduğunda daha zordur.²⁷⁸

Chatterjee, bu göreve başlamak için uygun noktanın madun bilinci sorununu bütünüyle yeniden açmak olduğunu belirtir. Yapılması gereken ilk iş mevcut tarihyazımının madunu tarihin sıfır noktasına indirgediğini göstermektir. Çünkü hakimiyet süreci hükmedilen hakkında bilgi edinmek için kendi gereksinimlerini üretir. Hakimiyet altına alınanların toplumsal koşulları hakkındaki bu bilgi (madun bilincinin sınırlı, arkaik ve pre-modern olduğu iddiası) boyun eğdirmenin nedeni haline gelir. Bu nedenle "görev", elit

²⁷⁷ Gyan Prakash, "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspective from Indian Histiography", *Mapping Subaltern Studies and Postcolonial*, ed. Vinayak Chaturvedi, London and New York: Verso, 2000, s. 179.

²⁷⁸ Partha Chatterjee, "Peasants, Politics and Historiography: A Response", *Social Scientists*, C. 11 S. 5, (1983), s. 61.

tarihyazımında var olan boşluğu, madunla doldurmaktır. Madunun kendi tarihinin öznesi olması için bilincinin temel yapısal biçimleri (paradigmatik olarak modern politikanın biçimlerinden zorunlu şekilde farklı olan) verilmelidir.²⁷⁹ Başka bir ifadeyle Chatterjee maduna bir bilinç atfederek “ulusun modern zamanlardaki heterojenliği” dediği durumu ortaya çıkarır.

Chatterjee'nin modern politik biçimlerden farklı temellere dayandırdığı madun bilincinin içeriği, Guha'nın açıklamalarında belirginleşir. Madun bilinci, sahte, binyılcı ya da siyaset öncesi değildir. Modern politik oluşumlardan farkı, sömürgeci modernite koşullarında politik olanın ayırt edici biçimi olmasıdır.²⁸⁰ Böylece madun bilinci ilk bölümde yer verilen homojen boş zaman anlayışının, aydınlanma akılcılığının ve sekülerlik anlayışının neden eleştirildiğine mantıksal bir zemin sunar. Artık halk şarkıları, atasözleri, mitler, dini semboller ve yerel dildeki bir çok kaynak; ayaklanma, isyan ve protesto eylemlerindeki alt zihniyeti anlamak için okunması gereken metinler haline gelir.²⁸¹

Madun bilincine yapılan bu aşırı vurgu, bölümün son kısmında açıklanacağı üzere, çeşitli yönlerden eleştirilmiştir. Ancak Spivak'ın epistemolojik düzeyde yaptığı eleştiriye burada yer verilmelidir. Spivak madun tarihçilerinin kullandığı madun bilincin metafizik karakter sergilemek yerine onun tarihselleştirilmiş politik bir türüne vurgu yaptığını belirtir. Aşkın (*transcendental*) gibi metafizik kavramlara yapılan başvuru aslında madunun silindiği Raj, ulus ya da halk gibi hegemonik anlatıları aşma (*transcending*) anlamındadır. Spivak madun bilincinin bu anlamıyla kullanılmasından rahatsız değildir. Aksine ona göre madun/bilinç tam olarak kurtarılamaz, ifşa edildiği anda silinir. Onu, madun bilinç kavramının metodolojik bir zemin olarak görülme ihtimali rahatsız eder.²⁸²

Madun tarihçiliğinin temel meselesinin sömürgeci, milliyetçi ya da Marksist tarihyazımında madunun dışlanması olduğu artık kolaylıkla söylenebilir. Ancak madun bilinç kavramının metodolojik bir araç olarak kullanımı, madun topluluğunu eleştirdiği

²⁷⁹ A.g.e., ss. 61-62.

²⁸⁰ Krishna, a.g.e., s. 84.

²⁸¹ A.y.

²⁸² “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography”, a.g.e., ss. 11-15.

tarihyazımı geleneklerine yaklaştırır. Tarihlendirilmiş politik bir bilinç genel metodolojik araç haline geldiğinde başvurulan kavramsal metaforların oluşturduğu üslup, hegemonik tarihyazımını krize soktuklarını vurgulamaya müsaade etmez. Bu tutum, çabalarını kendilerinin diyalektikçileri olarak, kendiliğindenlik-bilinç ya da yapı-tarih gibi daha eski tartışmalara açmalarına neden olur. Halbuki bu karşıtlıkları tartışmaya açmaları, mevcut çalışmalarının da yakın olduğu yapıbozumcu bir yaklaşımla mümkündür.²⁸³

Spivak'a göre, yapıbozumcu yaklaşım madun topluluğunun çalışmalarını özüne karşı olacak şekilde içeriden okumayı gerektirir. Böylece büyük tarihyazımını metalepsilerini²⁸⁴ bozma girişimi olarak madun bilinci kurtarılır ve öznenin etkisi madun olarak konumlandırılır. Spivak madun bilincin bu şeklini pozitivist özcülüğün stratejik kullanımı olarak tanımlar. Nihayetinde ortada dikkatle görünen bir politik çıkar vardır.²⁸⁵ Spivak, Oxford İngilizce Sözlüğünde strateji kelimesinin anlamına değinerek stratejik özcülükle neyi ifade ettiğine açıklık getirir. Strateji genellikle düşmanı alt etmek veya şaşırtmak için tasarlanmış bir oyun ya da numaradır. Bu nedenle stratejik özcülük teorik olanın inatçı bir yapı(bozumu) yoluyla çalışır. Öncülleri teorinin aksine ilgisiz (*disinterested*) ve evrensel değildir.²⁸⁶

Spivak'ın madun bilinci politik çıkarlar bağlamında stratejik bir özcülük olarak kavraması, epistemolojik konumuyla tutarlı görünür. Madun bilincinin genel metodolojik bir çerçeve olarak kullanımı, ilk bölümde değinilen ötekinin farkı silecek şekilde kategorik olarak değerlendirilmesine neden olur. Bununla birlikte farkı tarihsel anlaması yeni politik durumlarda yeni konumlar edineceğine işaret eder. Madun bilincin stratejik kullanılmaması yeni durumları kaçırır. Nitekim Spivak yeni madun konumlar için de madun bilincinin hala önemli olduğuna değinir. Ancak madun bilinci yine

²⁸³ Spivak, *In Other Worlds: Essay In Cultural Politics*, a.g.e., s. 198.

²⁸⁴ “Yunanca *meta-* (üstte olan) ve *lambanein* (almak, ele geçirmek) kelimelerinin birleşiminden oluşan ‘metalepsis’”, anlatıbilimdeki söylem düzeyi ile anlatı düzeyi arasında gerçekleştirilen ihlali ifade eder. Bahar Dervişcemaoloğlu, “Metalepsis Üzerine”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, C. 0 S. 66, (2019), ss. 142-143. Postkolonyal söylem bağlamında değerlendirildiğinde söylemin (hakim tarihyazımının) anlatıyı (tarihsel olarak gerçekleşeni) ihlali ya eliti merkeze aldığından madun/bilinci yok saymıştır ya da görünür olduğunda pre-politik olarak sorunsallaştırmıştır. Spivak'ın önerisinin madun kaynaklar (anlatılar) üzerinden bu durumu ortadan kaldırmaya yöneldiği; bilincin genel bir metodolojik çerçeve olarak kullanılmasının ise yalnızca hakim olan mantığa yeni bir boyut eklemek olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

²⁸⁵ Spivak, *In Other Worlds: Essay In Cultural Politics*, a.g.e., s. 205.

²⁸⁶ Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, a.g.e., s. 3.

demokratikleşme, cins-kimlik ve kalkınma gibi politik olanla ilişkilidir. Yalnız Spivak bu bilinci vurgularken, daha önce gösterildiği üzere akademik özcülüğün yayılmasına yol açması nedeniyle, özcülüğün stratejik kullanımı formülünü terk eder. Aşağıdakilerden öğrenmeyi öğrenmek olarak tarif ettiği yeni bir tutum geliştirir.²⁸⁷ Aşağıdan öğrenme süreci, Spivak’a yerlinin/madunun baskı altına alanın bir muhbiri (*Native Informant*) haline gelebileceğini göstermiştir. Ancak yerli muhbiri anlamak hem epistemenin şiddetini hem de kapatmanın işlevini ortaya koymakla mümkündür.

3.1.3. *Madunun Epistemik Şiddet Yoluyla Yerli Muhbir Olarak Kapatılması*²⁸⁸

Foucault’nun siyasetin epistemeyi öncelediği tespitinin postkolonyal söylemde önemli bir karşılığı olduğuna çalışmanın önceki bölümlerinde yer verilmişti. Said’in Şarkiyatçı düşüncüyü ontolojik ve epistemolojik ayırım olarak okuması; Bhabha’nın sömürgeci bilgiyi stratejik işlevlere sahip bir iktidar aracı olarak tanımlaması; Spivak’ın şirket çıkarları için bilgi üretim sürecinden bahsetmesi; Chatterjee’nin iktidarın çıkarlara göre hiyerarşik olarak sıralandığı tespiti ve Chakrabarty’nin tarihin tarihsicilikle girdiğini düşündüğü suç ortaklığı bu tespitle ilişkili eleştirilerdir. Foucault, “Bir kültürde ve belli bir ânda, bütün bilgilerin olabilirlik koşullarını tanımlayan ancak bir tek *episteme*...”²⁸⁹ olduğunu belirtir. Bu tek episteme etrafında üretilen (insan bilimlerine ait) bilgiler belirli türden insan varoluşu kavramlaştırmasına dayanır.²⁹⁰ Bununla birlikte insan bilimlerini kuran ve onu bir nesne olarak inceleme imkanını veren “insan” yerine bu epistemedir.²⁹¹ Foucault bilgiye olabilirlik koşullarını sağlayan epistemenin on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl kavşağında kitlesel bir şekilde dönüştüğünü belirtir.²⁹²

²⁸⁷ Spivak, “Yeni Madun: Ses-siz Bir Mülakat”, a.g.e., ss. 60-61.

²⁸⁸ Kavramın (*foreclosure/forclusion*) rehin/haciz/kapatma/kayıttan düşme olarak Türkçeye çevrilen farklı anlamları arasından kapatma olanı tercih edilecektir. Spivak’ın kapatma durumunu göstermeyi açığa vurmaya ya da ifşa etmek olarak değerlendirmesi (*disclose*), kavramın bu anlamıyla kullanılmasında belirleyici olmuştur. Mark Sanders, *Gayatri Chakravorty Spivak: Live Theory*, London and New York: Continuum International Publishing Group, 2006, s. 12. Ayrıca psikanalizdeki “kayıttan düşme” anlamının kullanılmasının, Spivak’ın farklı konumunu bulanıklaştıracağı düşünülmüştür.

²⁸⁹ Michel Foucault *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, 2. b., çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 2001, s. 244.

²⁹⁰ Gary Gutting, *Michel Foucault’s Archeology of Scientific Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 5.

²⁹¹ Foucault, a.g.e., ss. 507-508.

²⁹² Foucault, a.g.e., s. 22.

Spivak, postkolonyal söylemin çeşitli bağlamlarda değindiği bir meseleyi epistemik şiddet olarak kavramsallaştırırken, temellendiği Foucault'dan epistemik değişimi sorunsallaştırarak farklılaştırır. Akıl sağlığının yeniden tanımlanması bağlamına oturtulan epistemik değişim sömürge ve Avrupa tarih anlatısının bir kısmıdır. Diğer kısmı ise sömürgeci ve emperyal pratikleri dikkate almalıdır.²⁹³ Başka bir ifadeyle belirli türden (Batılı) varsayılan insan kavramsallaştırmasında sömürge öznesi nasıl tahayyül edilmektedir? Sömürge ve emperyal pratikler gözetildiğinde “Epistemik şiddet, hegemonik ilişkilerin yeniden üretilmesini sağlayan ve bu dengeyi güvence altına alan bir ‘sessizleştirme programı’ olarak nitelendirilebilir.”²⁹⁴

Böyle bir perspektiften bakıldığında Spivak'ın, Bertha karakterinin kendini ve evini yakmasını;²⁹⁵ Sirmur Rani'sinin, sömürge metinlerinde yalnızca yerli tarihin gerçek faili olarak sunulan beyaz adamın hükmü altında yer bulmasını;²⁹⁶ “Sati”nin yasaklanma sürecinde hukuki kodlamanın ortaya çıkardığı, ‘kahverengi kadını kahverengi erkeğin gazabından kurtarma’ durumunu, epistemik bir şiddet olarak tanımlaması anlaşılabilir.²⁹⁷ Edebiyat, arşiv ve hukuk, sömürge öznesine epistemik bir şiddet uygulamaktadır. Spivak bunların dışında bir dizi beşeri bilimlerin yerliyi kendi kendini pekiştiren bir öteki olarak kurma uğraşını da epistemik şiddet olarak değerlendirir.²⁹⁸ Başka bir ifadeyle Spivak epistemik şiddet kavramını, örnekleri doğrudan ve fiziksel şiddeti içermekle birlikte, ağırlıklı olarak söylem ve temsil açısından tanımlamaktadır.²⁹⁹ Nihayetinde Spivak, farklı disiplinlerden verilen ve epistemik şiddet olarak nitelendirilen örneklerin, sömürge öznesini öteki olarak kurmayı amaçlayan, uzaktan yönetilen, yaygın ve heterojen bir proje olduğunu belirtir. Ayrıca bu proje istikrarsız ‘özne-llik’ içindeki ötekinin izini asimetrik bir şekilde bozmaktadır.³⁰⁰

²⁹³ Spivak, *Madun Konuşabilir mi?*, a.g.e., s. 40.

²⁹⁴ Yetişkin, “Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar”, a.g.e., s. 18.

²⁹⁵ Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., ss. 127-131.

²⁹⁶ A.g.e., s. 234.

²⁹⁷ A.g.e., ss. 267-268.

²⁹⁸ A.g.e., s. 205.

²⁹⁹ Claudia Brunner, “Conceptualizing epistemic violence: an interdisciplinary assemblage for IR”, *International Politics Review*, C. 9 S. 1, (2021), s. 201.

³⁰⁰ Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., s. 266.

Spivak'ın son cümlesinde yer verdiği sömürge öznesinin izinin silinmesi ifadesi epistemik bir şiddete maruz kalan ve öteki olarak kodlanın durumu hakkında bilgi verir. Spivak bu durumu kapatma olarak tanımlar. Kendisinin ifadesiyle kavram, Lacancı psikanalizden ödünç alınmıştır.³⁰¹ Psikanalizi ise anlatının “ortaya çıkış öncesini” (*pre-emergence*)³⁰² etik somutlaştırma olarak okumanın bir tekniği şeklinde anlar. Bu nedenle Spivak, Lacancı ‘kapatma’ kavramında sembolik olanda vuku bulanın (dışlamanın) gerçekte de tekrarlanması tespitine önem atfeder. Kapatma, psikanalitik kuram pratik bilimden etik sorumluluğa kaydırıldığında, öteki olarak işaretlenenin özneye girişte kullanılmasını ve öznenin dışlanmasını sağlar. Başka bir deyişle gerçek bu sınır dışı edilmenin ya işaretidir ya da taşıyıcısıdır.³⁰³

Bununla birlikte Spivak, söz konusu sınır dışı etmeyi dışlama olarak değerlendirmez. Aksine kapatmayı bir inkar olarak nitelendirir. Ancak bu inkarı farklı kılan, epistemik şiddet örneğinde gösterildiği üzere inkar edilene yönelik yoğun bir ilgi/merak barındırmasıdır.³⁰⁴ Spivak, psikanalitik kavram ve kurama etik bir sorumluluk sergilemek için yaptığı teknik başvuruyu, anlatının ortaya çıkışı öncesinde temellendirmek için Kıta Avrupası geleneğin son üç bilge insanının metinlerine başvurur.³⁰⁵ Yapıbozumcu okuması, Kant'ın Aborjini kapattığını, Hegel'in Avrupa'nın ötekisini normatif sapsmalar kalıbına koyarken sömürge öznesinin de Hegel'i sterilize ettiğini ve Marx'ın, özellikle

³⁰¹ **Foreclosure** Freud'da inkar ile eş anlamlı kullanılır. İnkâr kavramını kullanımı; bastırma, süperegoyargısının karşı katetik baskısı, fetişizm ve psikozda olduğu gibi hakikatin farklı düzeylerde de olsa bir inkarı ve bir fikir ile onun zaten vuku bulduğu gerçekliğinin bilinçten çıkarılması gibi dört farklı anlamı çağırıştır. Lacan, kavrama bu son anlamı üzerinden yaklaşır. Kavram psikotik karakter oluşumuna yol açan “Babanın Adı”nın zihinden dışlanmasına atıfta bulunur. Babanın adı ise ensest bariyerini oluşturma, genel olarak hukuksal düzeni yerleştirme ve çocuğun kimlik duygusuna tarihsel bir derinlik kazandırmada rol oynar. bkz. Salman Akhtar, *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*, London: Karnak Books Ltd, 2009, “Foreclosure” ve “Name-of-the-father” maddeleri. Baba'nın adının hesaptan düşmesi (**forclusion**), öznedeki yukarıda yer verilen babanın fonksiyonlarının (simgesel düzenin) oluşmamasına neden olur. Lacan'da gerçek, simgesel olan üzerinden simgeselin dışı olarak belirlenir. Bu durumda simgesel olanın yakalanamaması dışarıda bırakılmasına neden olur. Hesaptan düşme, özne-nesne, öznellik-gerçeklik gibi karşıtlıklar olarak düşünülen şeylerin felsefi kavrayışı için de önem arz eder. Jean-Pierre Clero, *Lacan Sözlüğü*, çev. Özge Soysal, İstanbul: Say Yayınları, 2011, ss. 69-70.

³⁰² Spivak kavramın Raymond Williams'a ait olduğunu belirtir. Williams, baskın ve kalıntı kültürden ayrı ortaya çıkma sürecindeki bir kültürü anlamak için, etkin ve baskılayıcı olmakla birlikte açık bir şekilde belirginleşmemiş olduğu “ortaya çıkış öncesine” tekrar tekrar bakılması gerekliliğinden bahseder. Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1977, ss. 126-127.

³⁰³ Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., ss. 4-5.

³⁰⁴ A.g.e., ss. 125-126.

³⁰⁵ A.g.e., s. 111.

Asya tipi üretim tarzı üzerinden, farklılıkları nasıl müzakere ettiğini gösterir.³⁰⁶ Postkolonyal epistemolojinin yapıbozumuyla kurduğu ilişkinin iyi bir örneğini oluşturan bu husus bölümün bir sonraki kısmında detaylandırılacaktır.

Ancak burada cevaplanması gereken soru anlatsal düzeyde kapatılanın kim olduğudur. Başka bir deyişle en az kapatma durumu kadar önem taşıyan husus kapatılandır. Spivak bu noktada yerli muhbir (*native informant*) kavramına başvurur. Etnografiden ödünç aldığı kavramı ‘İnsan’ adından kovulmanın bir işareti olarak görür. Her şeye rağmen yerli muhbir, yalnızca Batı’nın ya da Batı yönelimli disiplinin yazacağı kültürel kimlik metinlerinin üreticisi olsa da aslında bir boşluktur. Bu nedenle yerli muhbirin Kuzey Batı Avrupa geleneğince son derece ciddiye alındığını belirtir. Spivak okuduğu metinler ile kullandığı kavram arasındaki ilişkiyi, Avrupa(lı)yı insan olmanın normu olarak sunmasında kurar. Böylece bahsettiği boşluğu etik soruşturması bağlamında kendini marjinalleştiren, pekiştiren göçmen ya da postkolonyal bir maskeye bürünmüş kümeden çıkarır.³⁰⁷

Dina Al-Kassim madun konuların yerli muhbire dönüşümünü örneklendirir. ABD merkezli ABC kanalının bir haber programında, Bangladeş’te asit saldırısına uğrayan genç kadınlar meselesi ele alınır. Sunucu, üçüncü dünyada kadına yönelik barbarca şiddetleri hep duyduğunu ancak Bangladeş’teki yanık ünitesini gezdiğinde ABD’de yaşadıkları için ne kadar şanslı olduklarından bahseder. Sunucunun söz konusu ifadeleri, açık bir şekilde, postkolonyal söylemin Batı’nın medenileştirme misyonuna yönelttiği eleştiriler ile ilişkilendirilebilir. Bununla birlikte bu misyonun farklı bir bağlamda tekrarı söz konusu saldırıların mağduru olan, sonrasında bu tarz olaylarla mücadele için aktivist kimliğine bürünen Bina Akhter gibi madunların göçmen yerli muhbire dönüştürülmesiyle meşrulaştırılır.³⁰⁸ Akhter’in bakımlı bir Ohio parkında eğlenirken çekilen görüntüleri Amerikan hayırseverliğine göndermede bulunur. Ayrıca uygulanan plastik cerrahi ve bunun gerektirdiği malzemenin temini, küreselleşen sermayenin garanti altına aldığı

³⁰⁶ A.g.e, s. x.

³⁰⁷ A.g.e, s. 6.

³⁰⁸ Bina Akhter, söz konusu programın (umudun yüzü- face of hope) Bangladeş’te gerçekleştirilen çekimlerinden önce ABD merkezli bir organizasyon sponsorluğunda ABD’ye götürülür. Elora Halim Chowdhury, *Transnationalism Reversed: Woman organizing against Gendered Violence in Bangladesh*, Albany: State University of New York Press, 2011, s. xiv.

teknolojik medenileştirme misyonunun devamı için bir mazeret oluşturur. Son olarak, Akhter'in başka mecralarda dile getirdiği kadına yönelik şiddetin küresel bir sorun olduğu söyleminin izinin silinmesi, yerli muhbirin kapatılmasının işaretidir.³⁰⁹

Al-Kassim'in örneği bağlamında düşünüldüğünde Spivak'ın yerli muhbir kavramı daha anlaşılır hale gelir. Spivak Kant'ın metinlerinde sömürge öznesi olarak Aborjin'e yaptığı atıfla 1989 sonrası postkolonyal özne/madun konum arasında paralellik kurar.³¹⁰ Başka bir ifadeyle yerli muhbir kavramı, bir yandan Batılı tahakkümün insan özneyi tek yönlü ve tek boyutlu tanımlamasını rahatsız eder; bir yandan da sömürge karşıtı mücadelenin önemli bir söylemi olan madunluk kavramını genişleterek yeniden düşünmeye zorlar.³¹¹ Spivak kültürün hareket halinde olması nedeniyle yerli muhbiri ve eleştiriyi hayaletimsi ya da gölgeli bir şekilde kullanır.³¹² Ancak göçmen melezliğinin bir tür postkolonyalizm olarak ele alınmasının da yerli muhbire kapı aralayacağı uyarısında bulunur.³¹³ Postkolonyal yazında, Spivak'ın aksine, melezlik durumunun yarattığı imkanların tartışıldığı metinler mevcuttur.

3.1.4. Madun Failliğinde Ara-yerdelik ve Melezliğin Sunduğu İmkanlar

Postkolonyal söylemin hakim metinleri bağlamında yapılan madun soruşturması özne konumu/temsil ve faillik gibi iki temel hususun öne çıktığını göstermektedir. Madun Tarihçileri Topluluğu, son çalışmalarında cins kimlikli maduna yer verse de madun kavrayışlarında daha çok sınıf ve ırk konumlarını öne çıkarır. Bu anlamıyla madun fail olmakla birlikte hakim tarihyazımından dışlanmaları sonucu üzeri örtülmüştür. Spivak, madunu tanımlarken cins kimliğini de dikkate alır, toplumsal devingenliği sağlayan hak ve olanaklardan mahrum olmayı bu konumu belirlemenin önemli kriteri olarak kullanır. Maduna özcü temel atfedecek herhangi bir tanımlamadan uzak durur. Yukarıda yer verildiği üzere, birinci dünyada yaşayan üçüncü dünyalı göçmenin melez konumunu da dile getirir. Ancak bunun postkolonyal durum olarak ele alınmasının yerli muhbire kapı

³⁰⁹ Dina Al-Kassim, "The Face of Foreclosure", *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, C. 4 S. 2, (2002), ss. 168-170.

³¹⁰ Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e, s. ix.

³¹¹ Philip Leonard, *Nationality Between Poststructuralism and Postcolonial Theory: A New Cosmopolitanism*, New York, Palgrave Macmillan, 2005, ss. 108-109.

³¹² Al-Kassim, a.g.m., ss. 172-173.

³¹³ Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e, s. 169.

aralayacağı uyarısında bulunur. Başka bir deyişle Spivak, metropoldeki melez göçmenin failliğinin olumsuz noktalarına dikkatini yöneltir.

Bhabha ise, özne konumlarına zorunlu bir saflık atfedilmemesi hususunda Spivak'la benzeştiği ölçüde faillik hususunda farklılaşır. Bhabha için melezlik, madun öznelerin tarih içindeki mücadelelerini değerlendirmenin bir yoludur.³¹⁴ Böyle bir yolun tesisi, kültürel anlamın öteki zamanlarına [geriye dönük (*retroactive*), işaret edici (*prefigurative*)] ve öteki anlatısal uzamlarına [hayali (*fantasmic*), mecazi (*metaphorical*)] imkanların açılmasıyla mümkündür. Söz konusu imkanlar için, kültürü epistemolojinin nesnesi olarak düşünmek yerine, düzenleyen ve sözceleyen (*enunciatory*) alan olarak anlamak gerekir. Kültürün bu yeni konumu nesneleştirilen ötekine tarihlerinin ve deneyimlerinin öznesi haline gelmesinde bir süreç sağlar.³¹⁵ Bhabha'nın kültüre biçtiği yeni konum, kültürü ve kültüre yaslandığı ölçüde kimliği, herhangi bir şekilde sabitleyecek özden ayrı düşündüğüne işaret etmektedir. Bhabha'nın melezlik teorisi olarak ifade edebileceğimiz bu yaklaşım, çalışmanın ilk bölümünden hatırlanacağı üzere, Said'i temsil meselesi üzerinden eleştirmesinin de zemini. Ancak Bhabha'nın bahsettiği melezlik, ara-yerdelik ya da üçüncü uzam kavramıyla birlikte yürür.³¹⁶

Melezlik ve ara-yerdelik ilişkisini anlamak yukarıda soyut olarak verilen kültürün Bhabhacı konumunu açmayı gerektirir. Bhabha, liberal düşüncenin benimsediği kültürel çeşitlik anlayışının iki sorun barındırdığını belirtir. İlk olarak bu düşünce kültürel çeşitliliği onaylamakla birlikte onu aşacak bir evrensel kabul eder. Evrensel kültür tahayyülü, bir yandan kültürü sergilenmesi gereken çeşitlilik olarak sunarken öte yandan kendi normları bağlamında sınırlar. Evrensellik anlayışının neden olduğu ikinci sorun ise ırkçılığı ortadan kaldıramayıdır. Evrenselcilik paradoksal bir şekilde hem kültürel çeşitliliğe imkan tanır hem de etnosentrik değerleri, normları ve çıkarları maskeler. Bu nedenle Bhabha, kültür üzerine yaptığı incelemeleri çeşitlilik yerine farka dayandırır.

³¹⁴ Anjali Prabhu, *Hybridity: limits, transformations, prospects*, Albany: State University of New York Press, 2007, s. 6.

³¹⁵ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e. s. 94-95, 324.; Homi Bhabha "Postcolonial Criticism", a.g.m., ss. 443-444.

³¹⁶ Acheraïou, a.g.e., ss. 90-91.

Kültürel farklılık söz konusu olduğunda evrenselleştirici çerçevelerin işlemeyeceği sonucuna varır.³¹⁷

Bhabha kültürün farklı olmakla birlikte birbirleriyle ilişkili olduklarını göstermek için çevirinin önemine değinir. Kültürlerin eklemelenmesi içeriklerinin benzerlik ya da aşinalıklarından kaynaklanmaz. Tüm kültürler sembol oluşturucu ve özne kurucu çağrışımsal pratiklerdir. Hiçbir kültür, anlamın gösteren ile gösterilen arasındaki ayırım ve fark boyunca inşa edilmesinden dolayı, kendi başına yeterli değildir. Kültüre hakim olan yetersizlik hem otoritesiyle çelişen başka kültürlerin varlığından hem de sembol ve anlam oluşturma sürecinde bütünsel ve organik bir kimlik tesis etme iddiasından kaynaklanır. Bhabha bu noktada çeviri kavramıyla neyi kastettiğine açıklık getirir. Çeviri, kültürel anlamı nesnelleştirmek için her zaman kendisiyle ilintili olarak yabancılaşma ve ikincillik üreten bir süreçtir. Bhabha, yaptığı tercüme kavramının aynı zamanda öykünmenin bir yolu olduğunu, özgün olanı tercümeyle daima açık tutması nedeniyle bütünleştirilmiş bir önsel varlık ve anlam anına (öze) sahip olmasını imkansızlaştırdığını belirtir.³¹⁸

Bhabha çeviri aracılığıyla sekteye uğrattığını düşündüğü özgün olamayış durumunu kültüre de uygular. Önceden verili ya da öncelikli özcü kültürün varlığından bahsedememek, tüm kültür biçimlerinin sürekli bir melezlik sürecinde olduğunu işaretidir. Bununla birlikte Bhabha, melezlik meselesinde kendisi için önemli olanın üçüncünün ortaya çıktığı iki özgün anın izini sürmek yerine, diğer konumların ortaya çıkmasını sağlayan üçüncü uzam ya da ara-yer olduğunu belirtir. Üçüncü uzam, kendisini oluşturan tarihlerin yerini alır; edinilmiş bilgelikle, yeterince anlaşılamayan yeni otorite yapıları ve siyasi girişimler kurar.³¹⁹ Melezlik ve üçüncü uzam ya da ara-yerdelik bir biriyle ilişkili hususlardır. Ara-yerdelik, göç ve sürgün nedeniyle birden fazla kültürde yaşamış olan kültürel melezler tarafından oluşturulmuş karşıt anlatılardır.³²⁰ Başka bir

³¹⁷ Homi Bhabha, "The Third Space: Interview with Homi Bhabha", *Identity: Community, Culture, Difference*, ed. Jonathan Rutherford, London: Lawrence&Wishart Limited, 1990, ss. 207-209.

³¹⁸ A.g.e., ss. 109-110.; Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e. ss. 97-99.

³¹⁹ A.g.e., ss. 110-111.

³²⁰ Sandra Ponzanesi, *Paradoxes of Postcolonial Culture: Contemporary Women Writers of the Indian and Afro-Italian Diaspora*, Albany: State University of New York Press, 2004, ss. 88-89.

ifadeyle, sözcülemenin söylemsel (*discursive*) şartlarını oluşturan, bütün kültürel ifadeler ve sistemlerin kararsız ve karşıt olarak inşa edildiği boşluktur.³²¹

Bu bağlamda melezlik tek bir etnik ya da kültürel kategoriyle ilişkilendirilemeyen kültürötesi (*transcultural*) konuma karşılık gelir. Bhabha'nın kullandığı anlamda melezlik; kültürleşme, senkretizm, brikolaj ve kreolleşme gibi antropolojik kavramlardan farklıdır. Bhabhacı melezlik kavramının farklılığı sömürgeci durumların doğasına atfettiği derin müphemliklerden kaynaklanır. Bu nedenle melez(lik), iki ya da daha fazla kültürel formun basit bir birleşiminden ziyade, önceden var olan unsurların yeniden işlenmesini vurgular.³²² Görüleceği üzere (kültürel) melezlik ve ara-yerdelik ilişkisinin önemli nedeni ve sonuçlarından biri müphemliktir.³²³ Bu hususu postkolonyal söylem ve psikanaliz ilişkisinin ele alındığı kısma bırakarak, melezlik ve ara-yerdelik ilişkisini somutlaştıracak bir örnekle devam etmek isabetli görünmektedir.

Bhabha'ya göre “Şeytan Ayetleri” melezlik ve bu bağlamda ara-yerde olma durumunun iyi bir örneğini oluşturur. Rushdie'nin romanında yer verdiği Kur'an'daki eklemeler (*enterpolations*) ve bunların statüsü ile Şeytan Ayetleri gibi gayrimeşru müdahaleler, teolojik tartışma söylemleri içinde daha önce söylenmiş ve tartışılmıştır.³²⁴ Bhabha için Şeytan Ayetleri'nin ilginç yanı, göç(men) mecazını (*metaphor*) kullanarak; modern şehrin metropolitanlığı ve çağdaş cinsellik gibi öteki sembolik temsilleştirme (*allegorisation*) biçimlerinin bir bağlamını vererek; Kur'an'ın statüsü hakkındaki bilgi ve tartışmaları önceki geleneklerle kıyaslanamayacak kadar farklı şeyler haline

³²¹ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e. ss. 100-101.

³²² Matthew Liebmann, “Introduction: The Intersections of Archaeology and Postcolonial Studies”, *Archaeology and the Postcolonial Critique*, ed. Matthew Liebmann, Uzma Z. Rizvi, Plymouth: Altamira Press, 2008, s. 5.

³²³ Amritjit Singh, Peter Schmidt, “On the Borders Between U. S. Studies and Postcolonial Theory”, *Postcolonial Theory and United States: Race, Ethnicity and Literature*, ed. Amritjit Singh, Peter Schmidt, Jackson: University Press of Mississippi, 2000, s. 23.

³²⁴ ‘Gârânik’, Rushdie'nin ‘Şeytan Ayetleri’ romanının adlandırılmasına etkisinin olduğu tahmin edilen; İslam düşünürleri arasında varlığı ve içeriği tartışmalı bir olayın adıdır. Gârânik, kutsallığına inanılan bir tür kuş ya da genç, güzel ve beyaz tenli genç kızım çoğul ifadesidir. İslam öncesi Araplar, daha büyük ve tek bir tanrının varlığına inanmakla birlikte sahip olduğu putları bu isimle adlandırır ve hidayete ulaşmalarının bir aracı olduklarına inanırlardı. Gârânik Olayı, bir seferinde peygamber Muhammed'in Necm Suresini okurken bu putlara kutsiyet atfettiği iddiasından temellenir. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, “Gârânik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslâm Araştırmaları merkezi, 1996, <https://islamansiklopedisi.org.tr/garanik>. (Erişim 16.10.2022).

dönüştürmesidir. Bhabha'ya göre bu göç(men) mecazı, bir araya gelme olasılığı olmayan gelenekleri buluşturarak, toplumsal ve siyasal etkileri olan melezlik üretir.³²⁵

Melezliğin psikanalitik kullanımı, “ara-yer”i, kimlikler yerine özdeşliğin (*identification*) alanı haline getirir. Özdeşleşme ise başka bir nesne ile ve onun aracılığıyla belirlenmiş (*identifying*) sürecidir. Başka bir ifade ile kimlik ne *a priori* bir varlık ne de tamamlanmış bir üründür.³²⁶ Ötekilik nesnesinin varlığı, müdahalesini de beraberinde getireceğinden, özdeşleşmenin faili olan özneyi müphem kılar.³²⁷ Bhabha'nın yer verilen çıkarımlarının temelinde farklılık siyasetini tesis etme arzusu yatar. Ara-yeri kimlik yerine özdeşliğin mekanı olarak görmesinin nedenini hem farklılığı dile getiren hem de onunla yaşayan bir kültür üretme arayışıyla açıklar. Böyle bir kültür ancak egemen olmayan bir benlik kavramı temelinde kurulabilir. Sol siyaset, özcü benlik kimliğini özcü bir politik-kültürel sınıf ile ikame etmektedir. Marksist ya da sosyalist kimliği ne kadar kusursuz olursa olsun, ırk ve cinsiyete dayalı soruları ve öncelikleri reddeder. Başka bir ifadeyle diğer kültürel farklılık biçimleri sınıf siyaseti aracılığıyla normalleştirilir ve homojenleştirilir.³²⁸

Bu tarz bir siyasi arzu farklılık mantığının totalleştirici olmamasını gerektirir. Nitekim Bhabha, kültürel farklılık ifadesiyle ne teori bütününe birleştirmeye giriştiğini ne de farklılığa bir üstünlük atfetmeyi önerdiğini belirtir. Kültürel farklılık, kültürel melezliğin sınırlarında bir karar verilemezlik (*undecidability*) yapısı olarak ortaya çıkan “kesintili zaman” ve “ara uzam” üzerine kuramsal notlar almaktır. Bu ise farklılık içinde ifade edilen kültürlerin yazılarında meydana gelen anlam hareketini, sözceleme sürecinde ortaya çıkan kültürel farklılığın “tekinsiz” anını keşfetmektir. Kültürel farklılık analitiği, ne toplumsal cinsiyet yerine ırkı, metropol mitleri yerine yerel bilgiyi koyarak analiz nesnesini değiştirmenin, ne de dışlanan terimleri merkeze çekerek siyasi ayrımcılık eksenini tersine çevirmenin peşindedir. O, sözcenin konumunu ve barındırdığı hitap ilişkilerini, ne söylendiği kadar nereden söylendiği; eklemleme mantığıyla birlikte konusunu (*topos*) dikkate alarak değiştirir. Kültürel farklılığın amacı, ötekinin imleyen

³²⁵ Bhabha, “The Third Space: Interview with Homi Bhabha”, a.g.e., ss. 111-112.

³²⁶ A.g.e., s. 120.

³²⁷ A.g.e., s. 111.

³²⁸ A.g.e., s. 113.

tekilliği perspektifinden bilginin toplamını yeniden ifade etmektir. Sözü edilen ötekilik bütünlüşmeye direnir, güç ve bilgi arasında çıkar hesabını bozmaya hizmet eder ve madun anlamların başka uzamlarını üretir.³²⁹

Bhabha'nın analizlerini madunun özne konumu ve failliği bağlamında düşündüğümüzde şu sonuçlara varılır. Kültürel farklılık analitiği üzerinden işleyen melezlik teorisi, Spivak'ın yeni madun konumlar tespitiyle benzer bir işlevi taşır. Hatta Stephen Morton, Bhabha'nın argümanlarını, madunluk yerleşik bir tabi olma kategorisi olarak ele alındığında, Fanon'un sömürsüzleştirme (*decolonization*) açıklamalarının hem eleştirel hem de etik bir gelişimi olarak okunabileceğini belirtir.³³⁰ Bhabha, sürekli yeniden üretilen kültürel farklılık mantığının Marksist ya da sosyalist düşüncede yeterince temsil edilemediğini söyleyerek, madun failliğini sınıf kategorisi yerine tekilliklerde arar. Sözü ettiği tekillik ise göç ya da sürgün nedeniyle yerinden edilmiş göçmendir. Başka bir deyişle göçmen, kapitalizm, sınıf ya da toplumsal cinsiyetten ziyade göçmen konumundan dolayı kültürel farklılığın inşasında önemli bir faktördür.³³¹

Görüleceği üzere postkolonyal söylem, Batılı teori ve pratiğin Avrupamerkezci tahakkümü altında ezilen madunun farklı özne konumu gösterir. Madun elit dışında kalan tüm bir halkı, o halkın toplumsallaşmış sermayesi altında ezilen kadını, yeni ekonomik ilişkiler sonucu evsiz kalan kentlisini ve kolonyal ya da postkolonyal durumda yerinden edilmiş göçmenini tanımlar. Faillik meselesinde de farklı durumlar söz konusudur. Kolonyal ya da milliyetçi tarihyazımından kovulan madun, postkolonyal tarihyazımına fail olarak geri döner. Öte yandan kurumsal bir karşılık olmaksızın bir faillikten bahsetmenin madunu silmek anlamına geleceği de dillendirilir. Kendisine madun kimlik biçenlerin bu iddiada bulunması durumunda ise yerli muhbire dönüşmelerine dikkat çekilir. Son olarak Bhabha örneğinde gördüğümüz üzere, bazen faillik sadece bu madun (göçmen) konumdan kaynaklanır. Madunun özne konumları ve failliği meselesi söylemin

³²⁹ Homi Bhabha, "DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nations", *Nation and Narration*, ed; Homi Bhabha, London and New York: Routledge, 2000, s. 312-13.; Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e. ss. 298-300.; Bhabha, *The Location of Culture*, a.g.e., ss. 162-163.

³³⁰ Stephen Morton, "Poststructuralist Formulations", *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*, ed. John Mcleod, London and Newyork: Routledge, 2007, s. 169.

³³¹ Thomas C. Patterson, "A Brief History of Postcolonial Theory and Implications for Archaeology", *Archaeology and the Postcolonial Critique*, ed. Matthew Liebmann, Uzma Z. Rizvi, Plymouth: Altamira Press, 2008, s. 29.

temsilcilerinin akademik ilgileriyle de ilintilidir. Postkolonyal söylemin metodolojik ve epistemolojik konumu hem bu hususu göstermek hem de madun konular ve faillik meselesinde önem atfedilen öteki postkolonyal durumları (hegemonyasız hakimiyet, müphemlik, klişeler ve taklit vs.) incelemek için ele alınmalıdır.

3.2. Postkolonyal Metodoloji ve Epistemoloji

Hamza Alavi'nin postkolonyal meselelerle, postmodern teoriler tarafından çarpıtılmadan ve temlik edilmeden önce, herkesten daha çok ilgilendiğine yönelik bir tespite çalışmanın birinci bölümünde yer verilmişti. Postmodern ve/veya postyapısalcı düşünce, çarpıtma ya da temlik etme gibi radikal bir iddia da bulunmamakla birlikte, postkolonyal söylemle ilişkilendirerek ele alınan düşünürlerin analizlerinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu husus yine çalışmanın farklı yerlerinde çeşitli bağlamlarda dile getirilmiştir. Ancak tespitlerine yer verilen düşünürlerin postkolonyal söyleme yaptıkları katkı temelde iki disiplin üzerinden şekillenmiştir. Go, Said ve Bhabha'nın edebiyat/yazın çalışmalarından, Madun Çalışmaları Topluluğu ve Spivak gibi savunucularının ve muhataplarının ise tarih disiplininden hareket ettiklerini söyler.³³²

Go'nun postkolonyal düşünürlerin temellendikleri disiplinler hakkındaki tespitleri, genel olarak doğru olmakla birlikte, birkaç hususu eklemeyi gerektirir. Bhabha'nın çalışmaları yazın eleştirisinden temellenir. Hatta eserlerinde Foucaultcu arkeolojinin ve Derridacı yapıbozucu uygulamaların azımsanmayacak etkisi bulunmaktadır. Ancak onun melezlik kuramı ve bu kuramla ilişkili kavramsallaştırmaları özgünlüğünü psikanalitik kuramdan alır. Spivak'ın madun tarihçilerine verdiği, daha sonra da geri çektiği desteğin gerekçesine bir önceki başlıkta yer verilmişti. Spivak araştırma ilgisinin sömürge söylemi çalışmalarından ulusötesi kültürel çalışmalara doğru dönüştüğünü belirtir.³³³

Spivak'ın bu yeni konumu Marksist, feminist ve postyapısalcı düşüncenin, psikanalitik kuramın ve tarih disiplinin katkılarını içerir. Ancak Spivak'ın tarih disiplinine yaptığı başvuru madun tarihçilerinin amacını paylaşmaz. Postkolonyal söyleme Spivakçı katkı, madun perspektifinden bakıldığında, temsil ve kapatma gibi sonuçlara ulaşmasında

³³² Go, a.g.e., s., 45.

³³³ Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., ss. ix-x.

kullandığı yapıbozumcu konumdan gelir. Sözü edilen gerekçelerle postkolonyal söylemin metodolojik ve epistemolojik konumunun ele alınacağı bu bölümde tarihyazımı, yapıbozum ve psikanaliz üzerinde durulacaktır.

3.2.1. Postkolonyal Söylem ve Tarihyazımı

Madun Çalışmaları Topluluğu üyelerinin hem postkolonyal söylemde tarihyazımının önemini gösterdiği, hem de söylemin tarih disipliniyle ilişkisinin göze çarpan temsilcileri olduğu kabul edilir. Guha, Chatterjee ve Chakrabarty'nin kimi tespitlerinin Postkolonyal epistemolojinin birer örneği olduğu için ileride inceleneceği belirtilmişti. Bu bölümde bahsedilen hususları içerecek şekilde postkolonyal söylemin tarihyazımı ile ilişkisi incelenecektir.

3.2.1.1. Hegemonyasız Hakimiyet Olarak Sömürge Tarihyazımı

Madun Çalışmaları Topluluğu'nun kurucu editörü Ranajit Guha'nın 'hegemonyasız hakimiyet' olarak ifade ettiği tarihyazımındaki mantığa birinci bölümde değinilmişti. Bu mantığa göre madun, sömürge dünyasının tarihyazımından dışlanmaktadır. Guha'nın madun kavramsallaştırması elit olarak nitelendirilen grubun dışında kalan tüm halkı kapsar. Elit tarihyazımı aynı zamanda failliğin elit tekelinde olduğu bir geçiş anlatısıdır. Bu nedenle hegemonyasız hakimiyet, kapitalizm veya modernite olarak da adlandırılan Avrupa'nın nasıl tüm tarihlerin öznesi haline geldiğini sorunsallaştırır.³³⁴ Batı, sömürge döneminde bizzat sömürgeci tarafından, bağımsızlık sonrası süreçte ise milliyetçi tarihyazımı dolayısıyla tarihin öznesi olur.

Guha'ya göre madun olarak köylü sömürge Hindistan'ının tarihyazımında bir özne olarak kendine her zaman yer bulmuştur. Ancak bu yer ediş hiçbir surette kendi tarihinin öznesi olduğu anlamına gelmez. Guha, sömürge Hindistan'ında köylü isyanları hakkındaki tarihsel külliyata hakim üç tür söylem olduğunu belirtir. Birincil söylem istinasız resmidir. Askerler ve bürokratlar gibi hükümet görevlileri, misyonerler ve tüccarlar gibi hükümetle simbiyotik ilişkide olanlar bu söylemi üretir. Ayrıca birincil söylem öncelikli

³³⁴ Gyanendra Pandey, *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 13.

olarak idari kullanım amacıyla üretilmelerinden dolayı da resmidir.³³⁵ İkincil söylem özellikle kamu görevlilerinin katkılarıdır. İkincil söylem birincinin zamansal anlamda fonksiyonudur ve olayları sadece onun dışındakileri değil, katılımcıların da algısında tarihe dönüştürmek için bir alan açar. İkincil söylem içerik olarak deneyimlerden oluştuğu gibi deneyim dışı monografi şeklindeki yazıları da içerir. Bu yazılar gayri resmi kullanım için üretilmişlerdir.³³⁶

Üçüncül söylemin üreticileri ya kamu göreviyle hiç bağı olmamış kişilerdir ya da kamunun görüşünü temsil etme zorunluluğundan kurtulmuş eski görevlilerdir. Bu türün içinde liberalden sola uzanan çok farklı deyişler vardır. Hatta sol içerikli olanlar üçüncü söylemin en etkili ve üretken türleridir. Bu tür, isyan bastırma (*counter insurgency*) uygulamalarının dışına çıkma çabalarına karşılık gelir. İsyancının bakış açısını benimser. Karşı tarafın korkunç dediği şeyi iyi olarak kabul eder. Liberal emperyalist karakterli ikincil söylemlerden ayrışarak silahlı köylü mücadeleleri desteklenir.³³⁷ Guha'nın çerçevesini çizdiği bu üç tür söylemde köylü özne, kendisine yer bulur. Ancak köylü kendi isyan tarihinin bilinçli bir öznesi olarak yer almaz. İkincil söylemin asıl öznesi isyancı değil Raj'dır. Üçüncül söylemin asıl öznesi ise Hint burjuvazisi ve sol metinlerdir. Bu metinler isyancıya işçi-köylü adı verilen bir soyutlama aracılığıyla el koyar.³³⁸

Guha bu üç söylemin isyanın öznesine el koymalarının nedenini köylüye bir bilinç atfetmemelerine dayandırır. Bu tarihyazımları için herhangi bir tarihsel olayın yazımı bilinçli liderlik, iyi tanımlanmış amaç ve bu amaca ulaşmanın yollarının belirlendiği programa sahip olmayı gerektirir. Guha, hakim tarihyazımlarının bu gerekçelerle köylüyü kendi tarihinin öznesi olmaktan alıkoymasına rağmen, Hindistan alt kıtası örneğinde köylünün militan hareketlerinde politik olmayan hiçbir şeyin olmadığını belirtir. Köylüyü politik olarak hareket geçiren temel unsur, sömürge yönetiminin yarı-feodal bir sistemi tekrar canlandıracak şekilde geleneksel toprak ilişkilerini yeniden düzenlenmesidir. Yeni düzen içinde toprak gelirlerinin ağırlıklı kısmı tarımsal üretim yerine rant şeklinde ortaya çıkıyordu. Bu durum ise köylü borçlarının hızlı bir şekilde büyümesiyle sonuçlandı.

³³⁵ Ranajit Guha, *The Small Voice of History: Collected Essays*, Delhi: Permanent Black, 2002, ss. 196-197.

³³⁶ A.g.e., ss. 200-202.

³³⁷ A.g.e., ss. 222-223.

³³⁸ A.g.e., ss. 227-228.

Köylünün finansman ihtiyacı ve toprak kiracılarını koruyacak bir yasal düzenlemenin olmaması toprak sahiplerini tefeci haline getirdi. Memurun, tefecinin ve toprak sahibinin köylü üzerinde birleşen gücü köylü isyanlarını toplumsal bir haydutluk olmaktan çıkaran politik zemini sağladı. Nihayetinde isyanlar bu birlikteliği ortadan kaldırmaya yönelmiştir.³³⁹ Guha, memur, köylü ve toprak sahibi ittifakının köylünün sınıf bilinci üzerinde de etkileri olduğunu belirtir. Ancak bu bilinç negatif karakterlidir. Başka bir ifadeyle söz konusu olan sınıf tanımının kendilerinden çok düşmanlarının olduğudur. Bu sınıf ise soyluluktur.³⁴⁰

Guha, Hint alt kıtasındaki köylü ayaklanmalarının politik bir bilinç içerdiğini gösterdikten sonra hakim tarihyazımı paradigmasının öne sürdüğü diğer meselelerin varlığını örnekendirir. Guha'ya göre köylüler talep ettikleri adaletin tesisi için önce yetkililere heyetler göndermiş, dilekçeler vermiş ve barışçıl gösteriler düzenlemiştir. Ancak taleplerinin karşılanmaması sonucu silaha başvurmuştur. Sözü edilen müzakere araçlarının kullanımı isyanların belirli bir programa sahip olduğunun işaretidir. Yine Guha incelediği ayaklanmaların önemli bir bölümünde bilinçli bir liderliğin var olduğunu iddia eder. Ancak isyan liderliği, bilinçli liderliğin birden çok unsurunu içermekle birlikte bu unsurların hiçbiri baskın konumda olmadığından, farklı bir görünüm sergilemekteydi. İsyancılar sonrası ortaya çıkan köy krallıkları sözü edilen liderliğin varlığını açıklar.³⁴¹

Bilinçli liderliğin çok unsurlu yapısının bir sonucu olarak gerçekleştirilen isyanların hemen tamamın dinsel bir yönü vardır. Her üç söylem, isyandan ancak bir dinsel bilinç olarak bahseder ki, bu kendine bir yabancılaşma olarak küçük düşürücüdür. Seküler karakterli bilene göre din, isyancı liderler tarafından isyancıların ilgisini canlı tutmak için kullanılan politik bir hiledir. Ancak Guha hiçbir şeyin bu tespitten daha elitist karakterli olamayacağını belirtir. İsyancılar, bu tespitte, kendi iradelerinden yoksun ve şefleri tarafından kandırılan ayak takımı olarak görülür.³⁴²

Guha üçüncül söylemin isyan bilincindeki dinsel unsurlarla hesaplaşamamasını, diğer söylemlerin yaslandığı tarihyazımının paradigmasını paylaşmasına bağlar. Tarihiçi

³³⁹ Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Durham and London: Duke University Press, 1999, ss. 5-8.

³⁴⁰ A.g.e., s. 20.

³⁴¹ A.g.e., ss. 9-11.

³⁴² Guha, *The Small Voice of History: Collected Essays*, a.g.e., ss. 229-231.

kendisini bir amaca adanmıştır ve bu amaç genellikle (devleti) iktidarı meşrulaştırmaktır. Tarihyazımının sekülerlik üzerinden idealize edilmesi, dindarlığın köylü bilincinin bir kipi olduğunun kavranılmasında ve bu durumun yarattığı çelişkilerle mücadele edilmesinde engeldir.³⁴³ Başka bir ifadeyle köylülerin isyanı üzerine söylem bir iktidar söylemidir. Geçmiş döngüsel ve mitsel olmaktan çok çizgisel ve seküler olarak temsil etmede rasyonel olan tarihyazımının varlık sebebi olarak devlet aklından başka bir şey yoktur.³⁴⁴

Guha'nın tespitleri emperyalizm ve tarihsel-sosyolojik Avrupamerkezcilik eleştirisinde yer verilen meseleleri öne çıkarır. Sömürge toplumlarında (ister sömürgeci ister yerel olsun) elit/devlet meşruluğunu sağlamak için hakim tarihyazımı paradigmasından (sivil toplum=devlet=ulus) bir bilince sahip olmadığı gerekçesiyle madunun dışlanmasını gerektirir. Sömürge dönemi Hindistan'ında tesis edilen yarı-feodal yapı ise tahakküm ve boyun eğdirmenin, kelimenin en açık anlamıyla, dışavurumudur. Madun tarihyazımından bakıldığında, yukarıdaki denklemi haklılaştıracak hiçbir şey yoktur. Her üç söylem, örgütlenme ve politikayı eşitler. Böylece bilinci kendi siyasi ideal ve normlarıyla özdeşleştirme imkanına kavuşur. Sonuç olarak bu terimlerde eksik buldukları kitlelerin faaliyetlerini bilinçsiz, dolayısıyla siyaset öncesi olarak nitelendirir.³⁴⁵ Politika ve tarihyazımına hakim olan bu eğilim, sömürge dönemiyle sınırlı olmak yerine günümüz Hindistan'ının da meselesidir. Guha, Indra Gandhi'nin olağanüstü hal ilanını "hegemonyasız hakimiyet" olgusunun bağımsızlık sonrası süreçteki karşılığı olarak değerlendirir. Hint burjuvazisi, hegemonyasını kurma konusundaki başarısızlığı nedeniyle geniş halk kitlelerinin rızasını kazanamamış, bu nedenle egemenliğini tesis etmek için tekrardan şiddete başvurmuştur.³⁴⁶

Guha "Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih" çalışmasında sivil toplum=ulus=devlet denkleminin kurulmasında etkili olan devlet merkezli tarihyazımının felsefi eleştirisini yapar. Nihayetinde sömürge döneminde her şey Raj ile ilintiliydi. Felsefe ise sömürgecilikle birlikte çalışan her şeyi akıl başlığı altında toplayarak en büyük suç

³⁴³ A.g.e., ss. 231-236.

³⁴⁴ Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, a.g.e., 1999, s. 3.

³⁴⁵ A.g.e., ss. 5-6.

³⁴⁶ Partha Chatterjee, "Editor's Introduction", *The Small Voice of History: Collected Essays*, Ranajit Guha, Delhi: Permanent Black, 2002, ss. 11-12.

ortaklığını yaptı. Guha, bu tür bir ilişkinin bir örneğini Hegel düşüncesinde bulur. Hegel, çalışmalarında sıklıkla atıf yaptığı dünya-tarihi kavramıyla “Tarih’teki Akıl”³⁴⁷ anlayışını eşitleyerek tarihteki bütün somut olguları yerinden eder.³⁴⁸ Guha böylesi bir soyutlamanın devlet kavramında cisimleştiğini belirtir. Hegel’e göre bir halkın tarihsiz olması yazmasını bilmemesinden değil, devlete sahip olmadığı için yazacak bir şeyinin olmamasından kaynaklanır.³⁴⁹

Sömürge topraklarında tesis edilen devletler ve onun halklarının dünya-tarihindeki yeri, Hegel’in düşüncesinde dünya-tarihi tinin kendini gerçekleştirmesinin (özgürleşmesinin) tarihi olduğundan, ancak nesne konumudur. Başka bir deyişle uluslara dünya-tarihinde bir özne olarak yer veren tek şey gelişmiş bir devletin varlığıdır.³⁵⁰ Hegel’in bu tutumu tarih felsefesine içkin olan Avrupamerkezci düşüncenin işaretidir. Özgürlük ve etik yaşam ideali, düşüncelerini şekillendiren unsurların Batı-dışı toplumlarda bulunması durumunda farklılaştırıcı bir unsur olarak devreye sokulur. Sözü edilen özgürlük, yurttaşın genel iradeyle (devletle) bilinçli bir şekilde özdeşleşmesi anlamındadır. Dünya-tarihine kabul için önemli gördüğü unsurların Batı’da yoksunluğu durumunda ise bu unsurlar devlet teorisi aracılığıyla askıya alınır.³⁵¹

Son olarak Guha’ya göre tarihçi de dünya-tarihin inşa ettiği paradigmlar içinde hareket etme zorunluluğu nedeniyle benzer sorunların ve sınırlamaların muhatabıdır. Guha sözü edilen engelleri aşmak adına, bir anlamda dünyanın nesrinin yansıması olan edebiyatı ve ona hakim tarih anlayışını devreye alır. Kısacası Guha, hakim tarihyazımını Avrupamerkezci doğası ve sömürgecilik geçmişi esaret altında tutarak temsil etmesine

³⁴⁷ Hegel, ruh/can (Soul/Seel) ile tin (spirit/geist) arasında ayırım yapmaktadır. Ruh zihinsel faaliyetlerin tümü yerine insanın diğer canlılar ile ortak olan faaliyetlerini içermektedir. Bilinç ve tin yalnızca insana özgüdür. Hegel, Kant’ın insan zihnine verdiği kurucu rolü paylaşarak tını en yüksek seviyeye çıkarır. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, “Notlar”, Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev, Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları, 2005, ss. 275-276. Bu bağlamda Guha’nın Hegel eleştirisi paragrafta yer verilen tespitlerini aşar. Guha, tinin fiilleşmesi ve kendi kendini gerçekleştirme sürecini de sorunlu kılar. Bu sürecin izi olarak okuduğu “dünya-tarihi”nin (tikelliklerin alanı olan) “dünyanın nesri”nden (soyutlamaların ve tümelin alanı olan) “tarihin nesri”ne geçişi gibi kavramsallaştırmaları da sorgular. Emperyalizm ve tarihsel-sosyolojik Avrupamerkezci eleştirisinde Batılı ulus ve devlet tahayyülünün temel bir sorunsal olarak tespit edilmesi nedeniyle bu hususlar detaylandırılmamıştır.

³⁴⁸ Guha, *Dünya-Tarihinin Sınırlarında Tarih*, a.g.e., ss. 13-15.

³⁴⁹ A.g.e., s. 22.

³⁵⁰ A.g.e., ss. 54-55.

³⁵¹ A.g.e., ss. 57-61.

imkan tanıyan ulusçuluk/devletçilik siyaseti nedeniyle eleştirmektedir.³⁵² Guha'nın eleştirdiği ve önerdiği tarihyazımlarında Foucault, Gramsci ve Heidegger³⁵³ düşüncesinin etkileri vardır. Postkolonyal söylemde benzer sorunsal ve teorik öncüllerden hareket eden farklı madun tarihyazımı örnekleri de mevcuttur.

3.2.1.2. Sömürgeleşme ya da Pasif Devrim

Chatterjee'nin ulus-devleti sermaye ve akıl/rasyonalite/bilgi birlikteliğinin ürünü olarak gördüğü tespitine Avrupamerkezciliğin tarihsel-sosyolojik eleştirisinin yapıldığı bölümde yer verilmişti. Chatterjee'nin tespiti, başta Hindistan olmak üzere, sömürge toplumlarının bağımsızlık sürecini açıklamada dikkate alınması gereken bir husustur. Başka bir ifadeyle sömürge milliyetçiliğinin Batılı benzerlerinden farklı şekilde izlediği yol bu birliktelikte aranmalıdır. Chatterjee'nin arayışına iki husus eşlik eder. Bunlardan birincisi, Gramsci'den alarak sermayenin bağımsızlık sonrası süreçte gelişimini açıklamada kullandığı "pasif devrim" kavramıdır. İkinci husus, Anouar Abdel-Malek'in şarkiyatçı incelemeler için yaptığı ve Said'in de benimsediği, "tematik" ve "sorunsal" ayrımının üçüncü dünya milliyetçiliğine uygulanmasıdır.

Gramsci, pasif devrim kavramının Vincenzo Cuoco tarafından Napolyon Savaşları'nın bir etkisi olarak İtalyan devrimlerini tanımlamada kullanıldığını belirtir. Gramsci'ye göre kavram, devleti bir dizi reform ya da radikal-Jakoben tarzda siyasi devrim olmaksızın ulusal savaşlarla modernize eden devletler için de kullanılabilir.³⁵⁴ Başka bir deyişle pasif devrim Avrupa'da ulus-devletleşme sürecindeki hakim paradigmalara uyuşmayan örnekleri açıklamanın bir yoludur. Pasif devrimin modern İtalya devletinin kurulmasındaki görünür bir şekli Risorgimento'dur. Devrim ve restorasyonun aynı anlama geldiği bu dönüşümcülük olgusu, İtalyan tarihinin gelişiminde halk inisiyatifinin etkisinin olmadığını anlatır. İlerleme, egemen sınıfların halkın bir kısım taleplerini de

³⁵² A.g.e., ss. 17-18.

³⁵³ "Subaltern Politics and the Question of Being- An Interview with Ranajit Guha" Journal of the History of Ideas, erişim 20 Eylül 2022, <https://jhiblog.org/2022/07/18/subaltern-politics-and-the-question-of-being-an-interview-with-ranajit-guha%EF%BF%BC/#>.

³⁵⁴ Gramsci, *Hapishane Defterleri*, C.2, a.g.e., s. 254.

içeren faaliyetleriyle sağlanır³⁵⁵ Egemen sınıflara rehberlik eden ve motivasyon sağlayan, burjuvazinin Fransa'dan ithal ettiği fikirlerdir.³⁵⁶

Dönüşümcülük sürecinde bu fikirler, yerel politik ve kültürel oluşumların etkisini dikkate almak zorundadır. Gramsci'nin tabiriyle antitezin tez tarafından korunmaya alınması gerekir.³⁵⁷ Gramsci'ye göre bir sınıfın egemenliği, müttefiklerini yönetmesi ve muhaliflerine egemen olması anlamında iki şekildedir. İktidara gelmeden yöneten olur. İktidara geldiğinde egemen olmakla birlikte yönetmeye devam eder. Başka bir deyişle siyasi önderlik egemenliğin bir yönüdür. Düşman sınıfların elitleri, egemen sınıfa dahil edilerek başsız, dolayısıyla iktidarsız kılınır. Bu durum, siyasal iktidarın ele geçirilmeden önce siyasal hegemonyanın tesis edilebileceğinin, hatta edilmesi gerekliliğinin göstergesidir. Siyasal önderlik ya da hegemonyanın önceliği, yalnızca hükümetten kaynaklanan siyasal ve ekonomik güçten temellenmediğinin işaretidir.³⁵⁸ Devleti reform ya da radikal-Jakoben tarzda devrimle ele geçirme imkanının olmadığı bir toplumdaki anlamı, siyasal önderlik ya da hegemonyanın (tez) hakim kültürel yapıyı (antitez) bünyesine ekleme zaruretidir.

Literatürde pasif devrim, hakim politik ve sosyal düzeni rahatsız etmeden ekonomik kalkınmayı ve ulusal bütünleşmeyi teşvik etmesi nedeniyle muhafazakar bir modernleşme olarak tanımlanmıştır.³⁵⁹ Chatterjee'ye göre pasif devrim ise, sömürgelerden postkolonyal ulus devlete geçişin genel bir biçimidir.³⁶⁰ Chatterjee için sorun tam olarak bu noktada ortaya çıkar. Avrupamerkezciliğin tarihsel-sosyolojik eleştirisinde gösterildiği üzere postkolonyal ulus-devlet, ulusun gerçekleri yerine sermayenin çıkarlarını önceler. Bunun anlamı devletin kapitalizmi egemen üretim biçimi olarak kurmanın ön koşulu haline gelmesidir. Nihayetinde devlet sömürgeci güçlerin

³⁵⁵ Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, C.4, ed. Joseph A. Buttigieg, çev. Barış Baysal, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2014, ss. 115-116.

³⁵⁶ Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, C.1, ed. Joseph A. Buttigieg, çev. Ekrem Ekici, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011, s. 488.

³⁵⁷ Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, C.4, a.g.e., ss. 238-239.

³⁵⁸ Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, C.1, a.g.e., ss. 170-171.

³⁵⁹ Dylan J. Riley, Manali Desai, "The Passive Revolutionary Route to the Modern World: Italy and India in Comparative Perspective", *Comparative Studies in Society and History*, C. 49 S. 4, (2007), ss. 815-816.

³⁶⁰ Chris Hesketh, "Passive Revolution: A Universal Concept with Geographical Seats", *Review of International Studies*, C. 43 S. 3. (2017), s. 403.; Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce Sömürge Dünyası*, a.g.e., s. 98.

elindedir. Doğmakta olan burjuvazi de hegemonyadan yoksundur. Chatterjee, bahsedilen iki açmazı ötelemesi nedeniyle postkolonyal devletin tesis sürecini pasif bir devrim olarak tanımlar. Üçüncü dünya milliyetçiliği ise pasif devrim bağlamında incelenmesi gereken bir iktidar söylemidir. Milliyetçi metinlerin bir yandan sömürge söyleminin iddialarına, diğer yandan halka hitap etmesi özerklik sorununa neden olur. Tematik ve sorunsal ayrımı hem pasif devrim sürecini hem de milliyetçi metinlerdeki özerklik sorunu göstermenin yoludur.³⁶¹

Chatterjee, tematik ve sorunsal ayrımının Aristo'dan başlayacak şekilde anlamsal karşılıklarını vermekle birlikte, milliyetçi ideolojinin söylemsel eleştirisindeki halini Şarkiyatçı eleştirideki kullanımında temellendirir. Sorunsal, Şark ya da Şarklının kurucu bir ötekilikle damgalanmış inceleme nesnesi olduğunu tanımlar. Tematik ise Şark'ın özcüleştirilmesiyle ilintilidir. Chatterjee, sorunsal-tematik ayrımının çalışması için büründüğü anlamı şu şekilde ifade eder.

...bir formel teorik söylemin terimleriyle bilinçli olarak formüle ve ifade edilmiş bir toplumsal ideolojinin, belirli tarihsel imkanların varlığını ve çoğu kez de pratik olarak gerçekleştirilebilirliklerini savunan kısmını, bu iddiaları hem epistemik hem de ahlaki ilkelere başvurarak haklılaştırmaya çalışan kısmından ayırabileceğimiz analitik açıdan uygun bir ayırım yapmaktır... Bir toplumsal ideolojinin birinci kısmına o ideolojinin *sorunsalı*, ikinci kısmına ise *tematiği* diyeceğiz.³⁶²

Milliyetçi ideolojinin söylemsel analizinde yapılan bu ayırımdaki sorunsal, Şarkiyatçılık eleştirisinde yapılanın baş aşağı çevrilmesidir. Nesne hala özcü karakterdeki Şarklıdır, ancak artık pasif karakterli değildir. Tematik düzeyinde ise Aydınlanma sonrası kurulan nesnelleştirici bilgi prosedürlerini kabul etmeye devam eder. Tematik bağlılık milliyetçi söylemin özerkliği meselesiyle ifade edilen husustur.³⁶³

Chatterjee, farklı ideolojik söylemlerin bir araya gelerek pasif devrim sürecinin söylem biçimi olan milliyetçiliği oluşturduğunu belirtir. Sözü edilen bir araya gelişleri anlamlandırmak için milliyetçi söylemin gelişimini üç analitik evreye ayırır. Kalkış evresinde milliyetçi bilinç Batı rasyonalitesinin bilgi çerçevesiyle karşılaşır. Bu evrede Batı'nın gelişmesi ile Doğu'nun geri kalmışlığı arasında kültürün neden olduğu fark kabul edilir. Ancak milliyetçi iddia farkın tarihsel olarak değişmez olmadığıdır. Kültürel

³⁶¹ Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce Sömürge Dünyası*, a.g.e., ss. 70-71.

³⁶² A.g.e., s. 77.

³⁶³ A.g.e., ss. 74-79.

anlamdaki bir diğere iddia ise Batı kültürünün maddi; Doğu kültürünün ise manevi yönünün yüksekliğidir. Batılı olmayan toplumların modernliği bu iki hususun bir araya getirilmesiyle mümkündür. Elitist önderliği öngören bu milliyetçi düşünceyle Bankimchandra Chattopadhyay yazılarında karşılaşılır.³⁶⁴

Nihayetinde halkın popüler bilinci, yüzyıllardır hakim olan yozlaşma nedeniyle kültürün maddi unsurlarını manevi unsurlarla kaynaştırmadan uzaktır. Chatterjee, çözümü pasif devrim olan bu hususu sömürge ülkedeki kapitalist dönüşümün siyasi-ideolojik ikilemi olarak görür. İkilemdir çünkü hem sömürgeci gücü bertaraf etmek hem de halkı iktidardan uzak tutmak zorundadır. Birinciyi gerçekleştirmek için ise ikincinin politik olarak harekete geçirilmesi gerekir. İkilemi aşma imkanı manevra evresinde gerçekleştirilir. Ulusun tarihsel olarak gerçekleştirilmesi modern olanın kınanmasıyla mümkün olur. Başka bir ifadeyle kapitalizmi egemen bir ekonomik model haline getirmek için anti-kapitalist ideoloji devreye girer. Bu, Gramsci'nin antitezin tez tarafından korunmaya alınması dediği husustur. Chatterjee, Mohandas Gahndi'nin ideolojisine manevra evresini açıklayan bir unsur olarak başvurur.³⁶⁵

Chatterjee'ye göre varış evresi milliyetçiliğin tam olarak biçimlendiği evredir. Varış evresinde milliyetçilik iktidarın rasyonel örgütlenmesinin söylemi olur. Milliyetçi söylem, gelişim sürecindeki farklılıklarının ve tutarsızlıkların üstünü örter. Milliyetçi düşünce artık pasif devrimin kendisidir. Jawaharlal Nehru'nun yazılarında söz edilen hususlar açıkça görülür.³⁶⁶ Bu noktada tarihsel-sosyolojik Avrupamerkezcilik eleştirisi yapılırken sorulan milliyetçiliğin toplumsal kurumların modernleşmesi ve sömürge tahakkümü arasında kalındığında neden ikincisinin tercih ettiği sorusu cevaplanmalıdır. Varış evresindeki milliyetçi düşünce devleti politik bir hedef olarak görmekteydi. Bu hedef gerçekleştirilmediği sürece toplumsal ve ekonomik sorunları çözme imkanı yoktu. Nihayetinde bu amaçla yapılan onca girişim sömürge yönetimi tarafından ya kendi lehine kullanılmakta ya da şiddetli bir şekilde bastırılmaktaydı. Yapılan tespit, aslında

³⁶⁴ A.g.e., ss. 99-100.; Chattopadhyay'nin Kalkış evresiyle ilişkilendirilen yazıları ve Chatterjee'nin pasif devrim ve sorunsal-tematik tespitleri için bkz. A.g.e., 112, 113, 114, 120, 123, 129, 149, 151, 158, 159.

³⁶⁵ A.g.e., s. 100; Gandhici ideolojinin manevra evresinde kullanılan unsurları ve Chatterjee'nin değerlendirmeleri için bkz. A.g.e., s. 161, 162, 166, 182, 191, 194, 216*, 230, 232, 239,

³⁶⁶ A.g.e., ss. 100-101.

burjuvazinin sivil toplum alanında entelektüel liderliğini tesis edemeyeceğinden, pasif devrimi gerçekleştirmek için kitleleri harekete geçirmede kullanılan bir meşrulaştırma argümanı olduğunu gösterir.³⁶⁷ Başka bir açıdan sermayenin gelişimini sağlamak ve kapitalizmi egemen üretim biçimi hali getirmek için verili toplumsal ve kültürel sorunların manipülasyonudur. Sermayeyi gözetten devlet arzusu, ikinci tercihin yapılmasını dayatır.

Chatterjee'nin çözümleri hem postkolonyal tarihyazımının önemli bir örneği hem de Guha'nın ortaya koyduğu tarihyazımının iyi bir uygulamasıdır. Pasif devrim açıkça hegemonyasız hakimiyetin bağımsızlık sonrası süreçteki güzergahıdır. Sömürge toplumlarında pasif devrim olasılığı kitleleri politik hareketlere eklemeyle doğru orantılıdır. Guha'nın gösterdiği üzere köylü hareketinde hem negatif bilinç hem de bilinçli önderlik vardır. Ancak önderlik birden çok unsurdan oluşmaktadır. Din ise hemen tüm köylü ayaklanmalarında önemli bir temadır. Chatterjee'nin milliyetçi düşüncenin manevra evresine atfettiği özellikler ve bu doğrultuda yaptığı çıkarımlar Guha'nın önerilerini dikkate alır.³⁶⁸ Yine de milliyetçi politik söylemin analiziyle ulaşılan postkolonyal tarihyazımının ana temasını sermayenin arzusu oluşturmaktadır. Sermayenin tarihi üzerinden postkolonyal tarihyazımının bir örneğini de Dipesh Chakrabarty sunar.

3.2.1.3. İki Sermaye Tarihi Arasında Madun Tarihyazımı

Chakrabarty, tarihsel-sosyolojik Avrupamerkezcilik eleştirisinde değinildiği üzere, maduniyetin bizzat Batı-dışı toplumların tarihyazımında cisimleştiğini belirtir. Avrupa bir hipergerçek olarak sözü edilen tarihlerin hükümran öznesi görünmeye devam eder. İktisat ve tarih, kapitalist üretim tarzı ve ulus-devlet düzeninin bilgi biçimleri olarak sermayenin emperyal uygulamalar yoluyla yayılmasının araçlarındandır. Chakrabarty, bu bilgi biçimlerine eşlik eden evrensellik düşüncesini ve teleolojik anlayışı özellikle sorunsallaştırır. Batılı kavram ve kategoriler tikel tarihsel unsurlar içermekle birlikte evrensellik ve saflık iddiasındadır. Evrensellik iddiasındaki soyutlamalar tarihsel farklılıkların neden olduğu fiili farkı siler. Teleoloji (ya da tarihsici düşünce) ise ele aldığı

³⁶⁷ A.g.e., ss. 244-246; 286-287.; Ayrıca varış evresindeki milliyetçi söylemin unsurları için bkz. A.g.e., s. 254, 260, 261, 271, 272, 291, 295, 296, 304.

³⁶⁸ A.g.e., ss. 284-288.

bir şeyi, hem tekil, benzersiz bir bütün hem de zaman içinde gelişen bir varlık olarak tasavvur eder.

Chakrabarty'nin Avrupamerkezcilik eleştirisi hakkında yapılan bu hatırlatma, önerdiği tarihyazımını anlamada ipuçları sunar. Avrupa'nın, tikel tarihinin izlerini taşımakla birlikte evrenselleştirdiği kategoriler üzerinden, tarihyazımının tek egemen öznesi olması öteki tikel tarihsel bağlamları dışlar. Başka bir deyişle Avrupa'yı taşralaştırma girişimi, tarihsel düşüncede farklılıklara bir yer açma gerekliliğinden doğmuştur.³⁶⁹ Chakrabarty, sözünü ettiği amaca ulaşmak için evrensel tarihin unsurlarının önümüze konulandan daha fazlasını kapsadığını belirtir. Tarihsel düşüncede farklılıklara yer açabilmek adına Tarih 1 ve Tarih 2 olarak adlandırdığı bir ayrıma başvurur.

Tarih 1 ve Tarih 2 ayrımı Marx'ın sermaye analizlerinden temellenir. Chakrabarty'nin, Marx'a yönelmesinin nedenleri vardır. Marx'ın sermaye eleştirisi sermaye kategorisini, Güney Asya modernite tarihinde etkisi bulunan on dokuzuncu yüzyıl tarih düşüncesini ve Aydınlanmanın soyut insanını birleştirir. Bu birliktelik postkolonyal söylemin eleştirdiği rasyonalizm, hümanizm ve tarihsici düşüncüyü barındırır. Ancak aynı zamanda antiemperyal düşüncüyü içermesi nedeniyle emperyalizm eleştirisi yapmanın olanaklarını da taşır. Dahası Hindistan'daki canlı Marksist tarihyazım geleneği Madun Çalışmaları Topluluğu ile birlikte toplumsal adalet tartışmalarına katkı vermeyi sürdürür.³⁷⁰

Chakrabarty'e göre Marx, sermayenin tarihini “varlık” ve “oluş” ayrımı üzerinden yazar. Varlık, sermayenin yapısal mantığına; oluş, toprak ve emek arasındaki bağın koptuğu varsayımında cisimleşen, sermayenin mantıksal olarak geriye dönük koyutladığı geçmişe atıfta bulunur. Marx bu tarihe sermayenin kendisi tarafından koyutlanan önceli; Chakrabarty ise Tarih 1 adını verir.³⁷¹ Marx sermayenin öncelleri olmakla birlikte onun tarafından oluşturulmayan ve yaşam sürecine ait olmayan bir tarihten bahseder. Chakrabarty, Tarih 2 olarak adlandırdığı bu öncellerin sermayenin yaşam sürecinin bir parçası haline gelebileceğini, Marx'ın bu tarihin öncelleri olarak gördüğü meta ve para

³⁶⁹ Saurabh Dube, Sanjay Seth, Ajay Skaria, “Engaging Dipesh Chakrabarty: an introduction”, *Dipesh Chakrabarty and Global South: Subaltern Studies, Postcolonial Perspectives and the Anthropocene*, ed. Saurabh Dube, Sanjay Seth, Ajay Skaria, London and New York: Routledge, 2020, ss. 2-3.

³⁷⁰ Chakrabarty, *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, a.g.e., s. 95.

³⁷¹ A.g.e., ss. 115-116.

örneği üzerinden gösterir. Meta ve paranın var olabilmesi için sermayeyi ortaya çıkarmasına gerek yoktur. Ancak Marx'a göre sermayenin kendisini yeniden üretebilmesi bu türden bağımsız oluşumları kaldırmayı gerektirir. Aksi takdirde para kendini yeniden üretiminin bir parçası, meta da kendi faaliyetinin bir çıktısı olamaz. Chakrabarty açısından bu, Tarih 1 ve 2'nin iç içe geçmesidir.³⁷²

Tarih 1 ve 2 birlikteliği sermaye tarihini geçiş anlatısı dışında kullanma imkanı sağlar. Chakrabarty'nin mantıksal çıkarımına göre sermayenin kendi koyutladığı öncelden bahsetmek, oluşun varlıktan önce geldiği savını geçersiz kılar. Aksine sermayenin varlığı, oluşunu önceler ki, bu Tarih 1 ve 2 birlikteliğinin işaretidir. Başka bir deyişle Tarih 2 geçiş anlatılarının alanı olmak yerine, sermayenin evrensel tarihinde insan aidiyetine, yaşamına ve farklılık siyasetine imkan açar.³⁷³ Chakrabarty iddiasını Heidegger'in epistemolojiyi önemsemekle birlikte ona zorunlu üstünlük atfetmeyen düşüncesinde temellendirir. Varlığın teorik tasarımıyla ilgilenen el-önünde-lik (*present-at-hand/Vorhandenheit*) evrensellerin alanı olan Tarih 1'i karşılar. Chakrabarty'nin Tarih 2'yi ilişkilendirdiği el-altında-lık (*the ready to hand/Zuhandenheit*) ise kullanışlı ya da yararlı olanla pratik ilişkimizi tanımlar. Heidegger pratik olanla, teorik olandan önce karşılaşmamız nedeniyle el-altında olanı, el-önünde olandan ontolojik olarak öncelikli hale getirir.³⁷⁴

Chakrabarty, yaşam dünyalarının nesnel ve evrenselleştirici epistemolojik bir çerçeve karşısındaki üstünlüğünün mantıksal sonuçlarını şu şekilde açıklar. Dünyaya bakışımızın iki yolu arasında epistemolojik bir üstünlüğün kurulamaması, nesnel (Tarih 1) kavrayışın bütün tikellikleri (Tarih 2) kendi bünyesine dahil ederek aşamayacağının işaretidir. Başka bir ifadeyle “sermaye ve ona atfedilen özellikler gibi” evrensel tasavvurlarımızın kendisi gerçek anlamda bir evrensellik değildir. Onun boş yeri çeşitli tikellikler tarafından sürekli bir şekilde gasp edilir. O halde evrensel kabullere yapılan eleştiri de bir yönüyle kısmi bir eleştiridir. Eleştirinin kısmiliği ise onu gerçek bir eleştiri yapmaktan alı koyar. Chakrabarty'e göre Tarih 1 ve 2 ayrımıyla yapılan, evrensel sermaye tarihi ile insan

³⁷² A.g.e., ss. 116-117.

³⁷³ A.g.e., ss. 118-121.

³⁷⁴ Özkan Gözel, “Heidegger’in Kartezyen Dünya Ontolojisine Yönelik Eleştirisi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S. 28, (2019), s. 12-13; Chakrabarty, *Avrupa'yu Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, a.g.e., ss. 122-123.

aidiyetleri siyasetinin karşılıklı müdahalelerini teorik bir zemine yerleştirmektedir.³⁷⁵ Sermaye tarihi bağlamında düşünüldüğünde bu mantık şu şekilde işler. “... sermayenin küreselleşmesi sermayenin evrenselleşmesiyle aynı şey değildir. Küreselleşme, Tarih 1’in, ... gerçekleştiği anlamına gelmez. Sermayenin kendini gerçekleştirmesini kesintiye uğratan ve erteleyen şey, Tarih 1’i sürekli olarak değiştiren ve böylece tarihsel farklılık iddialarımızın zeminini oluşturan çeşitli Tarih 2’lerdir.”³⁷⁶

Chakrabarty’ye göre Tarih 2’ler sermayenin telosunu dört gözle beklemez. Ancak onunla karşılaştığında yaptığı müdahale ile hem onu durdurur hem de onunla iç içe geçmesine neden olacak şekilde yerleşmesini sağlar.³⁷⁷ Başka bir deyişle, sermaye mantığı dikkate alınmadan bir kategori olarak modernite ve postkolonyal anlaşılmaz. Tarih 2 dikkate alınmadan da modernitenin ve postkolonyalin çoğul yapısı anlaşılmaz. Özne sermaye ile onun egemenliği altında yaşayabilir; ancak yalnızca sermayenin kendisi tarafından üretilmez.³⁷⁸ Chakrabarty, öznenin sermaye dışındaki üretiliş sürecini göstermek adına Bengal modernitesine aidiyet tarihleri (Tarih 2) olarak bakar. Chakrabarty Tarih 2’nin örnekleri olarak aile ve dul kadın fedası üzerinden aile içi şiddeti, ulusun siyasal seferberliğinin şeklini, geleneksel bir kamusal pratiğin işlevini ve ücretli emek ile işçi sınıfının (Tarih 1’in öngördüğü evrensel içerikten farklılaşan) yapısını sunar.³⁷⁹

Ancak Chakrabarty Tarih 2’ye nasıl bakar ve onu göz önüne getirmedeki amacı nedir? Chakrabarty farklılık siyaseti için kaçınılmaz gördüğü Tarih 2’ye evrenselin alanı olan Tarih 1 karşısında öncelik vermez. Birinci bölümün farklı yerlerinde gösterildiği üzere o, Avrupalı kavram ve kategorileri üçüncü dünyanın faydasına olacak şekilde yeniden ele almanın derdindedir. Dul kadının çektiği acılar ya da şiddetli demokratik seferberlikler Tarih 2’lerin de baskı içerdiğinin ya da Tarih 1’den daha fazla etik yönünün olmadığını

³⁷⁵ A.g.e., ss. 123-125.

³⁷⁶ A.g.e., s. 126.

³⁷⁷ Dipesh Chakrabarty, “In Defense of Provincializing Europe: A Response to Carola Dietze”, a.g.e., s. 92.

³⁷⁸ Saurabh Dube, “Histories, dwelling, habitations: a cyber-conversation with Dipesh Chakrabarty”, *Dipesh Chakrabarty and Global South: Subaltern Studies, Postcolonial Perspectives and the Anthropocene*, ed. Saurabh Dube, Sanjay Seth, Ajay Skaria, London and New York: Routledge, 2020, ss. 58-59.

³⁷⁹ Chakrabarty’nin Tarih 2 bağlamında verdiği aidiyet örneklerinin detaylarına “*Avrupa’yı Taşralaştırmak...*” adlı eserinin ikinci bölümünden ulaşılabilir. Bengal işçi sınıfının yapısı hakkındaki daha ayrıntılı tespitleri için bkz. Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890-1940*, New Jersey: Princeton University Press, 2000.

işaretidir.³⁸⁰ Başka bir ifadeyle tarih 2 maduniyetin yalnızca sömürgeciden kaynaklanmadığını gösterir. Bu nedenle Ajay Skaria, en geniş haliyle taşralaştırma girişiminin serbestlik (liberty)³⁸¹ yerine, özgürlüğü (freedom) hayal etmeye yönelmiş bir meydan okuma olarak tanımlar.³⁸² Nitekim Chakrabarty madun tarihi yazmayı toplumsal adalet arayışıyla ilişkilendirir.³⁸³ Tarihyazımı maduniyetin gerek evrenselde gerek tikelde nasıl görüldüğünü içerir. Ancak onun nasıl kurulduğunu anlamak için evrensel gerçeklik kazandıran temel metinler yapıbozuma uğratılmalıdır.

3.2.2. *Postkolonyal Söylem ve Yapıbozum*

Postkolonyal söylem düşünürleri, post ön ekini almalarından olsa gerek, az ya da çok yapıbozumla temas halindedir. Ancak söylemin önemli isimlerinden Spivak hem destekçileri hem de eleştirenleri tarafından yapıbozumla daha çok ilişkilendirilir. MacCabe'ye göre Spivakçı yapıbozum ne muhafazakâr bir estetik ne de radikal bir politikadır; belirlenimin çoğulluğuna sürekli dikkat gerektiren entelektüel bir etiktir. MacCabe, Spivak ile çevirisine özsöz yazarken bile yapıbozum konusunda etkilendiği Jacques Derrida arasındaki farkı bu tespitiyle açıklar. Derrida yapıbozumun her zaman kendi eserinin tuzağına düşeceğini belirtir. Spivak ise yapıbozumcu analizlerin, ne kadar geçici olsa da sözü edilen çoğulluğu yakalamada ve durdurmada iş göreceği kararlıdır.³⁸⁴

Spivak'ı bu tarz düşünceye yönelten bir neden Marksizm ve feminizmle kurduğu ilişkide aranabilir. Başka bir ifadeyle Spivak bu düşünce geleneklerinin yöneldiği meselelerin pratik açmazlarıyla ilgilidir. Spivak'a göre Derrida, üstyapı ve altyapı arasındaki ayrımın yeniden ele alınması gerekliliğinden, iktisadi yapıların daha genel bir iktisat kavramına

³⁸⁰ Ajay Skaria, "The Project of Provincializing Europe: Reading Dipesh Chakrabarty", *Economic and Political Weekly*, C. 44 S. 14, (2009), s. 57.

³⁸¹ Kavramın çevirisi, Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 35.'ten alınmıştır. Ayrıca serbestlik ve özgürlük kavramının aynı anlama gelecek şekilde kullanılmasına rağmen, ciddi farklılıklar içerdiğine yönelik Arendt ve İsaiah Berlin kullanımını üzerinden yapılan bir analiz için bkz. Hanna Fenichel Pitkin, "Are Freedom and Liberty Twins?", *Political Theory*, C. 16 S. 4, (1988).

³⁸² Ajay Skaria, "Thinking Freedom with Gandhi", *Dipesh Chakrabarty and Global South: Subaltern Studies, Postcolonial Perspectives and the Anthropocene*, ed. Saurabh Dube, Sanjay Seth, Ajay Skaria, London and New York: Routledge, 2020, s. 167.

³⁸³ Chakrabarty, *Avrupa'ya Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, a.g.e., ss. 127-128.

³⁸⁴ MacCabe, "Foreword", a.g.e., ss. xii-xii.

açılması zorunluluğundan bahseder. Ancak Derrida'nın yapı söküm anlayışı fazlasıyla metin odaklıdır. Marx ve takipçilerinin metinleriyle ilgilenmesi fazla zaman alacağından önce Freudcu furyaya dahil olarak Freud'un metinlerini, sonrasında edebi metinleri inceleme konusu yapar.³⁸⁵ Spivak ise ırk, sınıf ve cinsiyet kavramlarının özcü bir şekilde dondurulmasına direnmek, farklılaşmanın gizli etik-politik gündemini soruşturmak için yapıbozuma başvurduğunu belirtir.³⁸⁶

Akademik çalışmalarının bir dönemine hakim olan yapıbozumcu okuma bu durumu açıklar: 1) Bir metinde nesnenin kuruluşu sorunuyla ilgilenme, 2) Bir metinde öznenin oluşumu sorunuyla ilgilenme. 3) Özne-nesne ayrımından evvel köken-öncesi (*preoriginary*) ana eklemlenme zorunluluğuyla ilgilenme 4) Metinde sentez anları oluşturmak için, kullanılan herhangi bir ikili karşıtlık arasındaki ayrımdan evvel, köken-öncesi bir anın zorunlu eklemlenmesine dikkat edecek şekilde projeyi genelleştirme. Bu farkın (*differance*) ilk sahnesi, yapıbozum denilen oluşumun ortaya çıkışıdır. İkili karşılığı tersine çevir, sonra yerinden et. 5) Başka bir formül ise sentezini koruyabilmesi için ötekini dışlama stratejisine dikkat etme. Sonrasında metnin benliği -özne, nesne ve yüklem oluşumu- ile dışladığı öteki arasındaki ikili karşıtlığı ortadan kaldırma. 6) Bakışı metnin kendisi ve ötekisinde varsayılan kimlikler yerine, farklılaşma stratejilerine sabitleyerek ötekini dışlamadaki gizli etik-politik gündemi konumlandırma. 7) Uygun sorun temel ontolojiye; arzu ve matem, aşkın fenomenolojiye eklenmeli. 8) Metafiziğin kurucu kavramlarının tarihinin yapıbozumu. 9) Farkın ikinci seansı ile ilgilenme, bir başka deyişle bir metnin gösteriminde karşıtlığın kimliği olarak gizlenen farklılık ve erteleme hareketi, metinden önceki uzam ya da anın adının eklemlenmesi-silinmesiyle süreksizlik göstermesi. 10) Yapıbozum pratiğinin kendi örneği olamayacağı imkansız senaryonun sahnelenmesi. 11) Psikanaliz yoluyla yapıbozumun tuhaf otobiyografik hikayesinin, ilk sahnenin yerine yazma (*writing*) sahnesi koyularak anlaşılması. 12) Metaforun gücünü görmek için felsefi metinlerin ve yapıbozumcu temalaştırma olarak edebi metinlerin okunması. 13) Sermayenin yerleşik krizinin yönetimi ile konuşma

³⁸⁵ Gayatri Chakravorty Spivak, *Gramatoloji'ye Önsöz*, çev. İsmail Yılmaz, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2014, ss. 27-28, dipnot 18.

³⁸⁶ Gayatri Chakravorty Spivak, "Feminism and Critical Theory", *The Spivak Reader*, ed., Donna Landry, Gerai MacLean, London: Routledge, 1996, s. 62.

edimleri olarak dilin ayrıntılı sınıflandırması arasındaki benzerliklerin korunması ve detaylandırılması.³⁸⁷

Görüleceği üzere Spivak felsefi metinlerdeki metaforik gücü ve sermayeyi dikkate alan bir program önerir. Spivak, bu yapıbozumcu listesini güncelleme kaygısını taşımdan önce postkolonyal söyleme katkı sunan metinlerinin bir çoğunu üretmişti. Detayları önceki bölümlerde gösterildiği üzere, Sirmur Ranisinin sömürge metinlerinde görünüp kaybolması, Batılı özerk kadın figürünün kendini gerçekleştirmesinin yerlinin fedasıyla mümkün olması, “Madun Konuşabilir Mi?”de ele alınan temsil sorunu, sömürge ötekisinin kurulması ve madun temsiline yönelik yapıbozumcu okumalar olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Spivak Madun Çalışmaları Topluluğuyla bu süreçte daha yakın ilişki halindedir. Grubun üyeleri elit tarafından dışlanan madun failliği üzerinde dururken Spivak, sömürge tasfiyesine rağmen maduniyeti devam eden (kadın) öznenin farklı konumlarını ifşa etme derdindedir.

Spivak bir çalışmasında ulusal bağımsızlık mücadelesi sırasında direniş liderlerinin halka verdiği vaatleri sorgular. Bağımsızlık sürecinde ve sonrasında, siyasal hareketlenmenin temel unsuru olarak kullanılan Hindistan Ana mitolojisi, Britanya yönetimi altında kurulan katı sınıf sistemini sürdürür, madun kadının ve alt-kastın durumunu göz ardı eder. Spivak sınıf temelli bu milliyetçi mitolojiyle mücadele edebilmek için Mahasweta Devi'nin “*Breast Giver*” hikayesine başvurur. Spivak'a göre hikaye, sözü edilen mitolojinin burjuva ideolojik inşası olduğunu görmemize yardımcı olur. Hikaye, alt-sınıf üyesi Jashoda'nın zengin bir Brahman ailede işe alınmasına müteakip bedeninin çürümesi karşısında yüzleşmek zorunda olduğu gerçekliği konu edinir. Spivakçı yapıbozum, alt-sınıf anne bedeni sömürsünün, bağımsızlığın karşı çıktığını iddia ettiği sınıf ve toplumsal cinsiyet baskı yapılarını nasıl sahiplendiğini ve yeniden ürettiğini gösterir.³⁸⁸

Spivak, madun öznenin konumlarını ve temsil imkanını soruştururken başvurduğu yapıbozuma ilgisinin devam etmekle birlikte mantığının değiştiğini belirtir.³⁸⁹ Çalışma bağlamında bu değişim yerli muhbirin izini sürme çabasıyla açıklanabilir. Nitekim

³⁸⁷ Gayatri Chakravorty Spivak, “Touched by Deconstruction” *Grey Room*, S. 20, (2005): ss. 97-98.

³⁸⁸ Stephen Morton, *Gayatri Chakravorty Spivak*, London and New York: Routledge, 2003, ss. 39-40.

³⁸⁹ Spivak, “Touched by Deconstruction”, a.g.e., ss. 99.

postkolonyal aklın eleştirisini yaparken, önceki tespitlerini tekrardan gözden geçirerek yeni konumuyla ilişkilendirir.³⁹⁰ Kendisinin ifadesiyle, “...çalışmalarımı dağa taş kazıdığımı düşünmüyorum, her seferinde zaten kendimi düzeltiyorum.”³⁹¹ Bu bağlamda Spivak’ın yapıbozumla kurduğu yeni ilişki, toplumsal ve kültürel baskı biçimlerinin kurulmasında ve yeniden üretilmesinde öteki olarak kurgulananın üzerine yüklediği fonksiyonların felsefi temellerinin eleştirisi. Daha önce gösterildiği üzere kendisini postkolonyal ya da göçmen olarak adlandıran bir kesimin sömürgeci ilişkileri yeniden üretmenin taşıyıcısı haline gelmeleri söz konusudur.

Spivak, madun kavramının kendisini sorunlu kılan bu iddiayı göstermek için Kant, Hegel ve Marx metinlerinin yapıbozumcu okumasını yapar. Kant üzerinde yapacağı okumanın hatalı bir okuma olacağını, yine de onun titizlikle gerçekleştirilen bir hiciv olarak adlandırılabilirliğini belirtir. Anlatıcı konumuna erişemezliği nedeniyle kapatılan (*foreclosure*) özneyi görünür kılmak adına yapılan bu karşı-anlatı iki hususu aydınlatacaktır. İlk olarak öznenin kapatılmasıyla, Kant’ın konumunu sağlamlaştırma olasılığı arasındaki ilişki gün yüzüne çıkacaktır. İkinci husus ise felsefeyi tarihin anlatılaştırılmasında hizmete koşarak, onunla alay edildiği ve bu durumun devam ettiği görülecektir.³⁹²

Spivak, yapıbozumcu okumasının Derrida ve Paul De Man’ın uygulamalarıyla ilişkisine değinir. Kant eleştirisinde, Derrida’nın felsefeyi naif bir şekilde antropolojikleştirmeye çağırdığını, çağrının nedenlerinin ise girişimi için koşullu bir mazeret (madun ya da yerli muhbir olarak melez göçmen) oluşturduğunu belirtir. Felsefeyi antropolojiye açarken Kant’taki yüce (*sublime*) tanımlamasının insanbiçimci (*Anthropomorphism*)³⁹³ yapıya sahip olduğunu söyleyen Schillerci tespitten hareket eder. Schiller’in tespitleri, Kantçı yüceye erişim modelinin eğitim programlarında yeterli temsili halinde doğru ampirik-psikolojik refleksi üretecek bir anlatı olarak okuma imkanı sağlayabilir. Spivak’ın

³⁹⁰ Spivak’ın yapıbozumcu yeni konumu bağlamında ele aldığı eski çalışmaların isimleri için bkz. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., x-xi.

³⁹¹ Gayatri Chakravorty Spivak, *Köklerim Havada Her Yerde Yurdumdayım Ben!: söyleşiler: Swapan Chakravorty, Suzana Milevska, Tani E. Barlow*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007, s. 57.

³⁹² Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., s. 9.

³⁹³ Kısaca, Tanrıya, hayvana ya da bir nesneye insani özellikler ve davranışlar atfetmek olarak tanımlanabilecek insanbiçimcilik hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cevizci, a.g.e., s. 63.

yanlış okuma stratejisi yerli muhbiri ortaya çıkarmak için bu insanbiçimci anı ortadan kaldırmak (De Man'ın tutumu) yerine Kant'ın metinlerine yerleştirir.³⁹⁴ Yine Kant okumasının De Man'ın mecazi (*tropolojik*) ve edimsel (*performative*) ayrımıyla uyumunu vurgular.

Tropolojik okuma, doğruluğu ileri sürülen bir şeyin yalnızca bir mecaz olduğunu görmemizi sağlar. Edimsel okuma ise ilk adımdaki düzeltici dürtünün hakikatin düzenlenmiş bir versiyonu olma girişimindeki bir yalan olduğunu açığa çıkaracaktır. Kant metinlerinde bu yalan, tropolojik yapıbozumun ifşa ettiği emperyalizmin ortaya çıkmakta olan aksiyomatığıdır. Spivak söz konusu ilişkiyi özellikle “Yargı Gücünün Eleştirisi”nde bulur. Kant'ın burada kurduğu sistemin³⁹⁵ politika ve din, doğal/toplumsal ve ilahi adalet gibi en önemli yargı meselelerini yapısal olarak belirsiz bir yerde konumlandırmasını ilginç bulur. Yapıdaki bu eksikliğin, belki de istisna olanı kural haline getirmede ve meşru olanı istisnaileştirmede bir işlev yüklendiği kuşkusundadır.³⁹⁶

Spivak yapıbozumcu okumasını serimlerken Kant'ta eleştireceği hususları da ima eder. Nitekim yüceye erişimin bir versiyonu söylemi öncelikle Kant'ın “yüce” kavramını açmayı gerektirir. Yüce, “... kendisiyle karşılaştırıldıkta her büyüklüğün küçüldüğü, büyüklük, ve derece bakımından huşû yahut saygı uyandıran şey”³⁹⁷dir. Kant, yüce yargısının incelemesini iki aşamada gerçekleştirir. İlk aşamada özne olarak insan, duyusal varlığının sınırlı yapısı nedeniyle doğanın büyüklüğü karşısında aciz konumdadır. Öznenin içine düştüğü bu durum yüce ile kurulan ilişkinin ikinci aşamasına yönlendirir. İkinci aşamada özne sonsuzluk idesine başvurarak doğanın büyüklüğünün yükünü üzerinden atar. Duyusal varlık olan doğa, öznenin kendisine, rasyonaliteye, başvurularak yenilir; ilk aşamada çekilen acı ikinci aşamada yerini sevince ve hazza bırakır. Bu ise yücenin moral olanla ilgili olduğunun işaretidir. Başka bir ifadeyle ikinci aşamadaki

³⁹⁴ Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., ss. 15-17.

³⁹⁵ Kant kurduğu sistemde felsefeyi “doğa”, “özgürlük” ve “sanat” gibi üç alanda toplar. Amaçlılık, sanatın *a priori* ilkesidir. Amaçlılık ilkesinden hareket eden yargı gücü ile sanat kavranabilir. Yargı gücü ise ruhun acı ve haz yetisine bağlanır. Detaylı bilgi için bkz. Necla Arat, “Kant Estetik’inde Güzel ve Yüce Değerleri”, *Felsefe Arkivi*, C, 0 S. 21, (1977), s. 71. Spivak gösterileceği üzere yargı gücünü yalnızca sanata uygulamanın diğer yargısal meseleler üzerindeki etkisini tartışır.

³⁹⁶ Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., ss. 18-20.

³⁹⁷ Arat, a.g.e., s. 79.

rasyonel özne, doğanın uyandırdığı hayranlık karşısında soğukkanlılığını koruyarak ruhen yüksek ahlaklılık mevkiinde kalabilir.³⁹⁸

Spivak'ın Kant metinlerindeki yapıbozum okumasının ana sorunsalı bu düşünceden temellenir. Spivak, Kant'ın estetik ve teleolojik metinlerinin pratik akla girişe imkan tanıyan; böylece özgürlük talebiyle ilişkilendireceği ahlaki bir kuralı ve zorunlu bir iradeyi dayatan yol olarak kullanılmasını eleştirir.³⁹⁹ Sonsuzluk idesine yapılan başvuru, akli duyunun üstünde konumlandırmakla kalmaz; yücenin neden olduğu olumsuz duyguyu aşmak için ayarlanmış olduğumuzu, bunu uygulama ve geliştirmenin zorunluluğunu ima eder. Kant'ın "anlak" (*anlage*) olarak tanımladığı ve eğilim olarak çevrilen kavram aynı zamanda tasarı ya da program anlamındadır. Bu program tarafından üretilen özgürlük ise bir mecazdır. Doğadaki yücelik duygusu ise nedenin yerine etkinin geçtiği gizli bir metalepsistir. Bir aldatmaca (*subreption*) ve yer değiştirme ile doğal yüce ve ona atfedilen saygı, aslında öznesi olduğumuz bir insanlık ideali ve insan azmi ile ilişkilidir. Bu bağlamda yücenin kendisi de hileli bir uygunsuzluk tarafından işletilen mecazdır. Söz konusu durum, Kant'ın rasyonel iradenin bilişsel kontrolüne yönelik her girişme karşı yaptığı uyarıda ve zihnin yüce duygusuna ayarlanmasının onun fikirlerine açık olması gerektiği tespitinde görünür.⁴⁰⁰

Kant'a göre zihnin alıcılığını mümkün kılan (bir eğitim ya da formasyon (*Bildung*) yerine) kültürdür (*Kultur*). Bu düşünce açık ifadesini, Kant'ın yüce yargısı kültüre ihtiyaç duysa da öncelikle kültür tarafından üretilmez çıkarımında bulur. Spivak tropolojik yapıbozumcu okuma sürecinde bu ifadeye özellikle dikkat çeker. Çünkü bu dışarıda bırakılanın kültürün içinde kültürleşmesine imkan tanımaz.⁴⁰¹ Ahlaki fikirler geliştirilmez ise yüce, kültür, ham insana (*dem rohen Menschen/man in the raw*) korkunç olarak görünür. Spivak'a göre eğitimsiz olarak çevrilen "roh" sıfatı tarihsel bağlamında düşünüldüğünde yoksulu, kadını ve çocuğu içerir. Buna karşılık ham insan vahşi ve ilkeli

³⁹⁸ A.g.e., ss. 82-83.

³⁹⁹ Chetan Bhatt, "Kant's 'raw man' and the miming of primitism: Spivak's Critique of Postcolonial Reason", *Radical Philosophy* S. 105, (2001), s. 39.

⁴⁰⁰ Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., ss. 10-12.

⁴⁰¹ Spivak'ın buradaki tespitleri rasyonalite meselesinin kültürel özcü bir yönü olduğuna yönelik Chatterjee tespitlerini andırır.

de barındırabilir. Ham insan ahlaki duygu yapısını içeren bir özne olmadığından özne ile özne olmayan arasındaki boşluk uygun koşullar altında kültür tarafından kapatılmalıdır. Spivak'a göre burada üretken kültür ile doğal kültür arasında tuhaf bir ilişki kurulur. Emperyalizmin kültürel misyonunun gerçekten başarılı olamayacağı, buna rağmen üstlenilmesi gerektiği inancı bu ilişkinin ideolojik sonuçlarından biridir.⁴⁰²

Kısaca Kant'ın metinlerinde yerlinin kapatılması ve medenileştirme misyonu olarak emperyalizmin aksiyomatiği arasındaki ilişki Spivakçı yapıbozum okumasında şu şekilde görünür: Tropolojik okumada rasyonel insan öznesinin bir mecaz olduğu görülecektir. Edimsel okuma ise bu yalanı düzelterek dürtü olarak ham insan kavramsallaştırmasını karşımıza çıkarır. Kant, kültürü öznenin rasyonel yetilerinden biri olarak sunar. Ham insan yoksul, kadın, çocuk, vahşi ve ilkel olarak tanımlandığında ahlaki rasyonel özne Avrupa Aydınlanmasının kültüre erişimi olan eğitilmiş, eril ve burjuva öznesini karşılar. Kant'ın metinleri ile emperyalizmin aksiyomatiği arasındaki ilişki burada aranmalıdır. Görüleceği üzere Kant'ın özne tanımlaması bütün bir insanlığı kapsamaz. Kültürel insanın doğal bir sınırının olduğu varsayımı, sınırın dışında bırakılarak ötekileştirileni kültür aracılığıyla müdahaleye açık hale getirir. Böylece emperyal genişlemeyi haklılaştıracak bir düşünsel imkan oluşur.⁴⁰³

Spivak'ın Kant'tan yaptığı bir alıntı yukarıda değinilen sorun ile birlikte ikinci bir hususu da gösterir.

... -nasıl otun sığırlar için, nasıl bunun[sığırların] insanlar için varoluşlarının aracı olarak zorunlu olduğunu görürüz, ama niçin insanların varolması gerektiğini anlayamayız (ki, eğer diyelim kafamızda Yeni Hollandalılar veya Ateş Ülkeliler varsa, yanıt kolay bulunamayabilir)-... o zaman böyle bir şey doğa ereği de değildir; çünkü o (ya da bütün bir cinsi) doğa ürünü olarak görülmez.⁴⁰⁴

Spivak'a göre yücenin analitiğinin "ham adam"ı burada adlandırılır. Metinde özne jeopolitik olarak farklılaştırılmıştır. Bu, metnin emperyalizmin aksiyomatiği ile ilişkisini gösterilen ilk husustur. Ayrıca Spivak ham insanın paradigmatik bir örnek olmaktan çok sıradan bir düşünme nesnesi olduğunu belirtir. O sadece özne olmamakla kalmaz, aynı

⁴⁰² Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., ss. 12-15.

⁴⁰³ Morton, *Gayatri Chakravorty Spivak*, a.g.e., ss. 114-116.

⁴⁰⁴ Bağlamı görebilmek ve daha temiz bir metin verebilmek adına Kant'ın "Yargı Yetisinin Eleştirisi" eserinin Türkçe çevirisinden faydalanılmıştır. Bkz; Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2006, ss. 259-260.

zamanda türünün doğal bir örneği olmaktan dışlanır. Felsefenin uygun okuması bu durumu önemsiz bir retorik ayrıntı olarak görebilir. Ancak yapıbozumcu hatalı okumada farklı sonuçlarla karşılaşılır. Kant'ın dünyasında Avusturalya Aborjini (*New Hollander*) ya da (*Tierra del Fuegolü*) Ateş Ülkesi insanları kapatıldığı için konuşmanın ya da yargılamanın öznesi olamaz.⁴⁰⁵ Başka bir ifadeyle emperyal genişleme gibi Kant da iddiasını kendisine başvurarak temellendirilir.

Spivak, hakikat iddiaları olarak sunulan ikili karşıtlıkların her iki tarafının da birer mecaz olduğunu gösteren yapıbozumcu okumasını⁴⁰⁶ Hegel metinlerine de uygular. Ancak Hegel okumasında özellikle vurguladığı, ikili karşıtlıkları tersine çevirme işleminin kapatılanın perspektifini onarmayacağıdır.⁴⁰⁷ Başka bir ifadeyle ötekileştirileni saf bir şekilde yeniden getirme arayışındaki nostaljik girişimlerin (*nativism* ya da yerlici hareketler) sonuçsuz kalacağını belirtir. Hatta böyle bir girişimin sömürgeci tavrı tersine çevirerek meşrulaştırmadan başka bir şey olmadığı düşüncesindedir. Bu bağlamda Spivak Hegel ve kutsal Hint metinlerinden Gita'yı⁴⁰⁸ birlikte okur. Buradaki yapıbozumcu amaç, herhangi bir geçmişi geri alma çabası yerine, Hegel'in yerliyi kapatırken yerlinin de kendini kapatmasını, yani iki metin arasındaki suç ortaklığını göstermektir.⁴⁰⁹ Hegel'in argümanları ile Gita'nın yapısal davranışı arasındaki stratejik suç ortaklığını göstermenin diğer nedeni, yapıbozumcu okumanın hedefi olan sömüren-sömürülen arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmaktır.⁴¹⁰

Spivak'a göre Hegel'de kendini bilmeye (*self-knowledge*) ne doğrudan erişim vardır, ne de aşamalı bir çaba sonucunda ulaşılabilir. Tin ile bilgi arasındaki uyum sanat aracılığıyla

⁴⁰⁵ Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., ss. 25-27.

⁴⁰⁶ Ola Abdalkafor, *Gayatri Spivak: Deconstruction and the Ethics of Postcolonial Literary Interpretation*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015, ss. 27-28.

⁴⁰⁷ Sanders, a.g.e., s. 15.; Spivak'ın bu ifadesi melezliği kabul etmekle birlikte onu olumlamadığının işaretidir.

⁴⁰⁸ Gita, Hindistan'ın iki büyük destanından birisinin, Mahabharata'nın, içinde yer alan bölümdür. Ayrıca (Bahagavad)-Gita, Upanişadlar ve Brahma (Vedanta) Sutra ile Hinduizm'in önemli kaynaklarından biri olarak görülür. *Bhagavad-Gita: Tanrının Şarkısı*, çev. Ömer Cemal Güngören: İstanbul: Yol Yayınları 2001, ss. 8-9. (Vyasa, aynı kaynağın takip eden sayfasında tartışmalı da olsa yazar olarak anılır.) Spivak'ın Gita'ya yönelik yapıbozumcu okuması, politik-sosyolojik sonuçları olan kast olgusuna dini-kültürel bir zemin oluşturmasından kaynaklanır.

⁴⁰⁹ Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., ss. 38-39.

⁴¹⁰ A.g.e., s. 46.

elde edilir. Buna rağmen sanatın varlığı tin ile bilgi arasındaki uyumu garanti etmez. Sanat, tin ve onun bilmesi arasındaki uyumsuzluğun adı ya da işaretidir. Bu nedenle sanat yaşamdaki aynı yetersizlikleri yeniden üretmekten ziyade onları açığa çıkarma ve yeni noktaları oluşturmada işlev görmelidir. Dolayısıyla Hegel'in insanı, kendini bilmeden yoksun olsa da bilgi vaadinden yoksun değildir. Yetersizlik olarak yetersizlik duygusu boşluğu kapatma görevini hatırlatır. Spivak'a göre sanat üzerinden işletilen bu Hegelci mantık ile Kant'ın yüce kavramının işlevi arasında sömürge girişimini garanti altına alan bir uyum bulunmaktadır. Hegel'e göre biçim, içerik ve anlam, birbirinden farklı olmakla birlikte kendi aralarında ilişkisi bulunan sanatsal anlardır. Gita'nın sanatsal yapısı bu üç uğrağı barındırmadığından kendisini yeniden üretir. Başka bir deyişle Hegel, statik olmayan bir sanat, durağan olmayan bir zaman üretmediğinden, metnin muhatabı olan yerli muhbire kendini bilmeye geçişi, başka bir deyişle Zamanı kapatır.⁴¹¹

Yerli muhbirin kapatılmasının işareti Zaman ise sömürgeci ve yerlinin suç ortaklığı da burada aranmalıdır. Nitekim Spivak, kanun olarak çizilen Zaman'ın kültürel zamanlama olarak görülecek tarihi, politik açıklamaların çıkarına olacak şekilde manipüle ettiğini belirtir.⁴¹² Manipülasyon Hegel metinlerinin yanı sıra Hindu metinleri için de geçerlidir. Spivak Zaman kavramını tarihin gerçek hareket yasaları, zamanlamayı ise gündelik hayatın çeşitliğini anlamada onu sıralı bir süreç olarak detaylandırma olarak tanımlar.⁴¹³ Bu nokta, fark edileceği üzere Dipesh Chakrabarty'nin (Tarih 2) ve Guha'nın (dünya-tarihi) postkolonyal tarihyazımı bağlamında ele aldıkları meselenin yapıbozucu yöntemle irdelendiği felsefi boyutudur. Ancak tahakküm kuranca ihmal edilerek maduniyet oluşturan olguyu/durumu cisimleştirme girişimi, hakim olan mantık ve kullanılan kategoriler nedeniyle onu yeniden ürettiği tespitiyle farklılaşır.

Spivak, Kant metinlerinde yerlinin kapatılırken bir kez çağrılmak dışında yer bulmadığını belirtir. Hegel ise argümanlarını doğrulamak adına bizzat yerliyi, Gita'yı, işe koşar. Başka bir ifadeyle bir ölçüğe uygun hale getirerek yeni bir değer biçer.⁴¹⁴ Madunu özne olarak kurma arayışındaki yerli girişimi de sözü edilen Hegelci mantıkla suç ortaklığındadır.

⁴¹¹ Vijay Devadas, Brett Nicholls: "Postcolonial Interventions: Three Wise Men and Native Informant", *Critical Horizons: a Journal of Philosophy and Social Theory*, C. 3 S. 1., (2002), ss. 77-79.

⁴¹² Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, a.g.e., s. 43, 53.

⁴¹³ A.g.e., s. 38.

⁴¹⁴ A.g.e., s. 47, 52, dipnot 64.

Spivak bu durumun ilk örneğini Hindu milliyetçiliğinde görür.⁴¹⁵ Spivak, Chatterjee'nin ele alınan incelemelerine yaptığı atıf ve ileri okumalarla iddiasını sağlamlaştırır. Yüksek sömürgeci/milliyetçi öznenin dini, evrenselci hatlara göre rafine ederek Hinduizm'in faili haline geldiğini belirtir. O halde, yerli de olsa, böylesi bir yazında sözü edilenlerin dışında kalanlar için faillik imkanı yoktur. Sömürge döneminde olduğu gibi postkolonyal dönemde de durum aynıdır. Batı, Üçüncü Dünya sakinine geleneğinin tamamıyla otantik ve etnik bir temsilcisi olarak konuşmayı dayatır.⁴¹⁶ Üstelik bu süreç eleştirmeden kutsanan melezlik üzerinden yürütülür. Metropolde ya da eski sömürge de emperyalizmin epistemik grafiğiyle olumlu müzakere ederek yazarlar⁴¹⁷ dikkat çekilen noktalarda ihtiyatlı davranmadıklarında suç ortaklığını devam ettireceklerdir.⁴¹⁸

Spivak, postkolonyal öznenin bireysel (Kant) ve ulusal (Hegel) boyutlarda yerli muhbir olarak yeniden kapatılmasını inceledikten sonra, sınıf temelli düşüncelerdeki konumu için Marx(çı) kavramların yapıbozumcu okumasını yapar. Spivak Marx incelemesinin başında yapacağı okumanın Kant ve Hegel okumalarından farklı olacağını belirtir. Marx incelenmesinin ele alındığı bölümün bütününe bakıldığında iki hususun böyle bir karar alınmasında etkili olduğu görülür. İlk olarak Kant ve Hegel metinlerinin aksine Marx'ın metinlerinde zorunlu bir kayıp nesne olarak yerli muhbirin kapatılması söz konusu değildir. Marx daha küresel bir konuma yerleşmesinin sonucu olarak Avrupalı olmayan bir faillige kapı aralar.⁴¹⁹ Başka bir deyişle bir kapatma durumu vardır. Ancak bunun diğer iki düşünürün bağlamından farklı olması nedeniyle söz konusu kapatmanın kaldırılma olasılıkları araştırılmalıdır.

Spivak'ın Marx'ı farklı okumaya yönelten ikinci neden günümüz politik meselelerini anlamada taşıdığı imkanlardır. Spivak bahsedilen imkanları göstermek adına Komünist Manifesto'dan, modern sanayinin gelişimine paralel olarak kadın emeğinin erkek emeği yerine geçeceğini belirten bir alıntı yapar. Sovyet sonrası ekonomik düzende madun kadın emeğinin yüklendiği konum, pre-Fordist koşullarda yazan Marx'ın post-Fordist

⁴¹⁵ A.g.e., s. 49.

⁴¹⁶ A.g.e., ss. 60-64.

⁴¹⁷ Chakrabarty'nin Avrupa'yı taşralaştırma girişimindeki niyeti bu noktada örneklendirilebilir.

⁴¹⁸ A.g.e., ss. 65-66.

⁴¹⁹ A.g.e., ss. 70-71.

koşullar için de belirli noktalarda dikkate alınması gerekliliğine işaret eder.⁴²⁰ Yine Spivak'ın sözleriyle ifade edersek, Marx'ın düşünceleri, günümüz mikro-elektronik post endüstriyel dünya kapitalizminin ısrarlı bir eleştirisinde işleyebilir.⁴²¹

Spivak'ın Marx'ı farklı okumasının gerekçeleri dikkate alındığında yapıbozumcu okumasının içeriği görünür. Burada bir yerli muhbirden ziyade kapatılmanın izi sürülecektir. Kapatmayı açığa vurmak, belirli Marxçı kategorilerin günümüz meselelerinde kullanılmasını mümkün kılacaktır. Spivak, yapıbozumcu okumasının suçlamayan, mazur görmeyen ve sökerek durumsal üretkenlik getiren bir ruha sahip olduğunu belirtir.⁴²² Yapıbozumcu okuma, Marx'ın metnlerinin yeniden kullanımı için onun protokollerine girme çabasındadır.⁴²³ Suçlamama ve mazur görmemenin önemi burada ortaya çıkar. Zorluk metinleri mazur görmek yerine taşıdığı yeni ve yararlı anları keşfetmek amacıyla suçlamaları askıya almaktadır.⁴²⁴ Parçalarına ayırarak dikkatli inceleme hem metne girişin hem de taşıdığı imkanları tespitinin gerekliliğidir. Spivak, bu parçalardan Asya Tipi Üretim (*Asiatic Mode of Production*)⁴²⁵ ve “değer”i ihlal ya da şaşkınlık anları olarak niteler ve yapıbozuma girişte bir kaldıraç olarak kullanır.⁴²⁶

Spivak'a göre, Asya tipi üretim ötekini kuramsallaştırmanın bir uğrağıdır/ânıdır. Sermayenin normatif mantığının kendini her yerde aynı şekilde belirlememesi Marx'ı “fark” sorununa götürür.⁴²⁷ Marx öncelikli olarak insan doğası üzerine düşünür. Bu düşünce başkalık (*alterity*) yerine benlik (*ipseity*) tarafından işaretlenir. Doğa ve insan ayrımında temellendirdiği tür-yaşam ve tür-varlık ayrımını yapar. İnsan kendisini evrensel ve dolayısıyla özgür bir varlık olarak gördüğü için türseldir. Tür-yaşamda toplumsal olana erişim yoktur. İnsan öz bilinçli etkinliğiyle birlikte kendisini tür-varlıkta konumlandırır. Hegel örneğinde olduğu gibi felsefeyi ayrıcalıklı bir alanla sınırlamak, çözülemez farklılık olasılığını uzak tutar. Ancak bu defa sistemi “ortadan-kaldırma”yı

⁴²⁰ A.g.e., ss. 67-68.

⁴²¹ A.g.e., s. 84.

⁴²² A.g.e., s. 81.

⁴²³ A.g.e., s. 91.

⁴²⁴ A.g.e., s. 98.

⁴²⁵ A.g.e., s. 92.

⁴²⁶ A.g.e., s. 99.

⁴²⁷ A.g.e., ss. 72-73.

(*Aufhebung/sublation*)⁴²⁸ gerçekleştiremez. Hegel'in aksine Marx, normatif öznenin kendi-aynılığı ya da kendi-kimliği içindeki farkı tarihsel anlatıyı felsefeye dahil ederek ortaya koyar. Farkın görünür kılınması onu açıklayan ve ortadan kaldıran sistem arayışını getirir. Asya tipi üretim bu amaçların ete kemiğe büründüğü yerin adıdır.⁴²⁹

Spivak'a göre ötekinin yeri olan bu tiple özne konumlarından kolektif faillige geçerken karşılaşılır. Burada insanın doğal (tür-yaşam) ve insan (tür-varlık) olarak görünümü sıralı bir (tarihsel) hikaye ve bir boşluk (coğrafya) olarak yeniden işlenir. Asya tipini sorunlu kılan şey ilerlemeci, evrimsel zaman vizyonudur. Bazıları bu tarzı pre-kapitalist üretim biçimlerinden ilkel komünizmin bir versiyonu olarak ele alır. Coğrafi bağlamda ise hiçbir zaman normatif olamayacak bir ötekiliğin hapsedildiği yerdir. Ampirik gerçekler ışığında bu tip, ne tarihsel-coğrafi olarak Asyalı ne de mantıksal olarak ortaya konulmuş bir üretim tarzıdır. Feodal-kapitalist devrenin dışını belirleyen, kendi tarihsel ya da para-coğrafi uzay zamanında ikamet eden isimlerdir.⁴³⁰

Spivak Marx(çı) kavramların yapıbozucu okumasına dayanarak pre-Fordist koşullardaki ekonomik öngörülerin post-Fordist bağlamda bir karşılığının olmadığı kanaatindedir. Ancak Marksist düşüncenin, ekonomi yerine bütün bir toplumsal dokudan söz ediliyorsa, eleştirel yaklaşım olarak katkı sunacağını belirtir. Bununla birlikte eleştirinin rasyonel özne varsayımı ve tahmine dayalı bir toplum mühendisliği içermesi şiddetli ve ihlal edici sonuçlar doğuracaktır.⁴³¹ Başka bir deyişle bu kavramların eleştirel katkısı, tek doğrusallık (*unilinearity*) sergileyen evrimsel bir karakter göstermedikleri, tarihsel olarak kapatılmadıkları sürece mümkündür.⁴³²

⁴²⁸ Hegel'e göre "*Aufhebung*" ya da "*Aufheben*" olarak ortadan kaldırma hiçlikten ayrı düşünülmelidir. Bir şeyin ortadan kaldırılması hiçliğe dönüştüğünü imlemez. Hiçlik dolaysızlıktır, ortadan kaldırılan ise dolaylanmıştır. Bir varlıktan çıkmış sonuç olması nedeniyle geldiği şeydeki belirlenimleri bünyesinde sürdürür. Ragıp Ege, "Jacques Derrida'nın Hegel'in '*Aufhebung*' (ortadan kaldırma) kavramını soruşturması üzerine", *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, (2005), s. 120. Ege'ye göre ortadan kaldırma diyalektik devrimin kendisi, onun mantığıdır. Bu anlamda ortadan kaldırmayla kastedilen bir değilleme, yadsımadır. S. 121.

⁴²⁹ A.g.e., ss. 76-79.

⁴³⁰ A.g.e., ss. 80-83.

⁴³¹ A.g.e., ss. 84-85.

⁴³² Ryu Doo-sun, "The Foreclosure of the Asiatic Mode of Production and Its Implications: Gayatri Spivak's Critique of Postcolonial Reason", *Journal of Humanities. Seoul National University*, C. 73 S. 4, (2016), s. 18.

Spivak'ın dili ağır yapıbozucu epistemolojisini daha basit bir şekilde somutlaştırmada Bina Akhter figürüne tekrar bakmak faydalı olacaktır. Şüphesiz ortada her yönüyle önlenmesi gereken bir şiddet, telafi edilmesi gereken bir mağduriyet vardır. Ancak süreç boyunca madunla kurulan ilişki ve onun birinci dünya için çizilen tasviri, eşitsizliği yeniden kurarak ve meşrulaştırarak mağduriyeti tekrar üretir. Üçüncü dünyanın şiddet gören kadını, birinci dünyanın bireyci kadın öznesinin bir amacı haline gelir. Bunun da ötesinde yerli, ötekinin kentsel karmaşasını ve kadının ikincil konumunun muhbiri kılınır. Başka bir ifadeyle Batılı, bakımlı Ohio parkı ve parkta gezen kadınları insan olmanın normu statüsüne yükseltmek için, yerlinin geldiği yerin koşullarını genelleştirerek (mecaz olarak okunabilir) kendi konumunun meşruluk zemini olarak kullanır.

İlk durum Bina Akhter ile Kant'taki Avusturalya Aborjini ya da Ateş Ülkeli arasında bir benzerliğin varlığını çağırıştırır. Farklı zamanları temsil etmekle birlikte iki yerli figürü hem insan olmanın normunu onaylaması için muhbir olarak çağırılır, hem de bu norma zarar vermemesi adına başka bir şey söylememesi için kapatılır. Akhter'in kadına yönelik şiddetin küresel bir mesele olduğuna yönelik söylemlerinin silinmesi bu kapatılma olgusunu doğrular. İkinci bir durumda yerli geldiği ülkenin hakim bir temsilcisi olarak, kültürel çeşitliliği açacak şekilde, sunulur. Başka bir deyişle Hegelci kapatma sahnesini güncel olarak yeniden canlandırır. Ayrıca geldiği ülkedeki şiddet mağduru kadınların tedavisinde kullanılacak cihazların tedarik süreci, ekonomik sömürünün bir boyutunu oluşturduğu gibi, medenileştirme misyonunun teknolojik aşamada yeniden üretildiğini gösterir. Kısacası postkolonyal göçmen figürün konuşması maduniyetin ortadan kalkmasından çok yeniden ortaya çıkmasının işaretidir.

Bu yeni madun konumun önemli bir özelliği melezliği yansıtmasıdır. Nitekim Spivak, melez kimliği sömürgecilik ve Avrupa-merkezli ekonomik göçmenlikle ilişkili düşünür. Bununla birlikte maduniyet erişim imkanının yokluğuyla birlikte düşünülmelidir. Melezlik kültürel çeviriyle ilintili olsa da maduniyet pratik bir meseledir.⁴³³ Spivak için bu iki kavram arasındaki düzey farklılığının sonucu, melezliğin kutsanmasının eleştirisidir. Başka bir deyişle Spivak, kimliğin kültürel yapısından çok onun herhangi bir

⁴³³ Spivak, *Köklerim Havada Her Yerde Yurdumdayım Ben! Söyleşiler: Swapan Chakravorty, Suzana Milevska, Tani E. Barlow*, a.g.e., s.55.

görünümündeki dışlanmasını sorunsallaştırır.⁴³⁴ Ancak ilk kavram üzerine yoğunlaşmanın nasıl bir katkısı olabilir? Takip eden başlıkta bu husus üzerinde durulacaktır.

3.2.3. Postkolonyal Söylem ve Psikanaliz

Postkolonyal söylemle ilişkilendirilen araştırmacıların bir şekilde postmodern/postyapısalcı düşünceyle ilişkili olduğu tez çalışması boyunca, ele alınan konuların bağlamlarıyla ilişkili olarak, bir çok kez dile getirildi. Nitekim postkolonyal söylemde psikanalitik yaklaşımları incelenecek Homi Bhabha'nın çıkarımlarında da postmodern/postyapısalcı vurgu yoğundur.⁴³⁵ Radhakrishnan'ın deyişi ile Bhabha'nın müdahaleleri niyetinde postkolonyal iken beyanında postyapısalcıdır.⁴³⁶ Ancak çalışmanın müstakil olarak Bhabha düşüncesinin içerimlerine ayrılmadığı dikkate alınırsa bu ilişkiyi inceleme zorunluluğu bir dereceye kadar göz ardı edilebilir. Yine de ikinci bölümde yer verilen Mill okumasında,⁴³⁷ dağılma (*DissemiNation*) ve bu bölümde incelenecek olan müphemlik (*ambivalence*) kavramında Derridacı etkinin varlığı özellikle belirtilmelidir. Bununla birlikte müphemlik kavramının melezlik gibi bağlantıları belirli bir noktada Derrida'dan farklılaşmayı gerektirir.⁴³⁸

Nitekim Bhabha, “*Benim postyapısalcı kuramı kullanımım, bu postkolonyal karşı-moderniteden doğar. ‘Batı’nın sömürgecilik ‘fikrini’ yetkilendirmesindeki kesin bir yenilgisini, hatta imkansızlığını temsil etmeye çalışıyorum. -Söz merkeziliğin başarısızlıklarından ziyade- modernitenin kenarına itilmiş madun tarihinden hareketle, küçük bir ölçüde, bilineni gözden geçirmeye, postkolonyalin konumundan postmoderni yeniden adlandırmaya çalıştım.*”⁴³⁹ diyerek farklılaşmayı ortaya koyar. “Kültürel

⁴³⁴ Spivak'ın düşüncelerinin temel dinamiklerini yansıtmaya girişimi şüphesiz bir yönüyle eksik kalacaktır. Bu nedenle Spivak'ın daha ayrıntılı bir Türkçe okuması için bkz. Alper İplikci, “Post-kolonyal, Marksist, Yapısökümcü ve Feminist Bir Düşünür: Gayatri Chakravorty Spivak”, *Doktora Tezi*, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 2020.

⁴³⁵ Amar Acheraïou, *Rethinking Postcolonialism: Colonialist Discourse in Modern Literatures and the Legacy of Classical Writers*, New York: Palgrave Macmillan, 2008, ss. 1-2.

⁴³⁶ R. Radhakrishnan, “Postmodernism and the Rest of the World”, *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*, ed., Fawzia Afzal-Khan, Kalpana Seshadri-Crooks, Durham and London: Duke University Press, 2000, s. 54.

⁴³⁷ Morton, *Gayatri Chakravorty Spivak*, a.g.e., 29-31.

⁴³⁸ Neil Larsen, “DetermiNation: Postcolonialism, Poststructuralism and the Problem of Ideology”, *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*, ed., Fawzia Afzal-Khan, Kalpana Seshadri-Crooks, Durham and London: Duke University Press, 2000, ss. 145-146.

⁴³⁹ Bhabha, *The Location of Culture*, a.g.e., s. 175.; Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e., 320.

Konumlanış”ın bütününe bakıldığında sözü edilen çaba hemen fark edilir. Eserde postyapısalcı düşüncenin önemli temsilcilerinden Foucault ve Derrida kadar, psikanalitik geleneğin kurucusu Freud ile postyapısalcı teoriye önemli katkıları bulunan psikanalist Lacan’a yoğun atıf yapıldığı görülür.⁴⁴⁰ Bu bölümde üzerinde durulacak temel mesele, sözü edilen postkolonyal farklılaşmayı sağlayan Bhabhacı psikanalitik teorik modeli açıklamaktır.⁴⁴¹ Zaten Bhabha, ikinci bölümde değinildiği üzere, sömürge söylemiyle psikanalitik açıdan yüzleşme gerekliliğini belirterek kendisi için bu hususun önemini dillendirmiştir.

Bhabha’nın postkolonyal söyleme yaptığı psikanalitik katkının anlaşılması melezlik, ara-yerdelik, müphemlik, klişe, fetiş ve taklit gibi bazı tanımlamalarını öncelikli olarak ele almayı gerektirir. Melezlik ve ara-yerdelik kavramlarına daha önce yer verilmişti. Kısaca melezlik, önceden verili ya da öncelikli bir özcü kültürün varlığından bahsedememektir. Ara-yer ya da üçüncü uzam ise Bhabhacı mezleğin ayrılmaz unsurudur. Zira onun melezlik teorisiyle amaçladığı üçüncünün ortaya çıktığı iki özgün anın izini sürmek yerine, diğer konumların ortaya çıkmasını sağlayan üçüncü uzam ya da ara-yer ile ilişkilendirmektir. Başka bir deyişle ara-yer bir nevi sınır bölgeleridir.

Bhabha’nın melezlik ve ara-yere yaptığı vurguyu sömürge söylemiyle düşünmek onun neyi sorunsallaştırdığının ipucunu verir. Avrupa sömürgeciliği ne kadar tutarlıdır? Sömürge söyleminin istikrarsız ve muğlak yapısı, sömüren ve sömürülen kimlikleri üzerinde ne gibi sonuçlar doğurur? Bu belirsizliklerin tanınması, tarihi sömürgecilikle ayrılmayacak şekilde birbirine bağlı olan modern gelişmiş ulusların çağdaş algıları için ne gibi sonuçlar üretir?⁴⁴² Bu soruların cevaplanması, melezlik ve ara-yerdelik hatırlatmasından sonra üzerinde yeterince durulmayan psikanalizle ilişkili diğer kavramların açıklanmasını gerektirir.

İlk olarak ele alınacak kavram, melezlik ve ara-yerdelik ilişkisinin önemli bir nedeni ve sonucu olarak değerlendirilen müphemliktir (*ambivalence*). Kavram Bhabha’nın

⁴⁴⁰ Stephen Fay, Liam Haydon, *An Analysis of Homi K. Bhabha’s The Location of Culture*, London: Macat Library, 2017, s. 23.

⁴⁴¹ Radhakrishnan, a.g.e., s. 55.

⁴⁴² Fay, Haydon, a.g.e., ss. 25-26.

çalışmalarında önemli yer işgal eder. Bhabha, psikanalizde bir nesneye, kişiye ya da eyleme karşı eşzamanlı bir çekim ve tiksintiyi, isteklerdeki dalgalanma durumunu belirtmek için kullanılan müphemlik kavramını sömürge söylemine uygular.⁴⁴³ Bhabha, müphemliği sömürgeci ilişkinin her iki unsuruna (sömüren-sömürülen) hakim olan bir durum olarak okur. Örneğin sömürülen yerli, sömüren yabancıya iktidar araçlarını edinebilmeye yönelik bir arzu taşır. Öte yandan sömüren eliyle maruz kaldığı baskı ve zulüm, bu araçları reddetmeye ve onlara yönelik bir tavır almaya zorlar.⁴⁴⁴

Müphemlik sömüren için de benzer çelişkilerin bir yansımasıdır. Sömürgeci, yerliyi kendine benzeyecek şekilde yeniden biçimlendirmek ister. Bu istek hem sömürgecinin yerliye olan cazibesinden hem de onu yeniden biçimlendireceğine yönelik inancından temellenir. Bununla birlikte sözü edilen istek bir kaygıyı da barındırır. Yerli ıslah edildikten sonra kendisine biçilen rolü oynamaya devam edecek midir? Başka bir deyişle modernleşen yerli sakin kalabilecek midir? Bhabha'ya göre bu müphem durum sömürgeciliği görme biçimlerimiz üzerinde önemli sonuçlar doğurur. Sömürgecilik artık kendinden emin, keskin, her şeyi bilen ve tutarlı hedefler, süreçler, fikirler ve politikalar dizisi değildir. Aksine bölünmüş, belirsiz, istikrarsız ve sömürgeleştirilmiş özneye karşı ikili duyguları ve fikirleri nedeniyle kendi altını oyan bir durum/süreç olarak değerlendirilebilir.⁴⁴⁵

Bhabha, sömürü ilişkisinin kendisine yüklenen bu müphemliği onun söylemine de uygular. Sömürgeci söylemin hakikat düzenini nasıl inşa ettiğini anlamak için müphemliğin arzu ve tiksinti ya da korku arasında gidip gelme süreci akılda tutulmalıdır. Böylece köken ve kimlik fantezisiyle sınırlanmış bir farklılığı ifade etmede ötekiliğin yüklendiği rol görünür. Sömürge söylemindeki imgelerden çok bu “imgelerce mümkün kılınan özneleştirme süreci ancak müphemlik hesaba katılarak anlaşılır”. Ötekilik ideolojik olarak inşa edilirken sabitlik kavramına dayanır. Sömürge söylemindeki sabitliğin paradoksal bir yanı vardır. Bilinen ile sürekli tekrar edilmesi gereken arasında hareket halindedir. Müphemlik, ötekileştirmede ayrımcı bir güç olarak işleyen sabitliğin

⁴⁴³ Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*: London and New York: Routledge, 1995, s. 153.

⁴⁴⁴ Ayza Vardar, “Çeviribilimde Sömürgecilik-Sonrası Dönemeç: Çeviriyle Sömürgeleştirilenin Çeviriyle Özgürleştirilme Çabası” *Doktora Tezi*, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2012, s. 35.

⁴⁴⁵ Nayar, a.g.e., s. 8.

önemli psikolojik stratejilerindedir. Sömürgeciliğin değişen tarihsel ve söylemsel koşullarında sabitliğin tekrarlanması sağlar. Bu durum sömürgeci söylemin önemli sabitlik araçlarından olan klişelerde (*stereotype*) gözlemlenebilir.⁴⁴⁶

Bhabha'nın 'Said temsilleri oluşumlar olarak nitelendirirken kullandığı söylem kavramının neden olduğu sorunlarla yüzleşmediği, böyle bir yüzleşme için psikanalizin hesaba katılması gerekliliği' tespitlerine çalışmanın ikinci bölümünde yer verilmişti. Geldiğimiz nokta sözü edilen yüzleşmenin gerçekleştirileceği yerdir. Said, Doğu ile Batı'nın karşılaşmalarının ikircikli doğasıyla yüzleşmek yerine, onu ikili karşıtlık (*binarism*) olarak düşünerek kontrol altına alır. Ancak bu defa da ne Said'in gizli oryantalizm dediği şeyi görmek ne de ezilmişlerin sarsıntılı dönüşünün etkilerini hesaplamak mümkün olur. Bununla birlikte Bhabha, Şarkiyatçılık'ta eksik işlenmiş bir pasajın varlığını dillendirir. Bu pasajda Said Doğu ile Batı'nın karşılaşmasında bir tereddütten bahseder. Buradan hareketle Bhabha, Said'in özgün Şarkiyatçı iktidar göstergebilimini (*semiotic*) ötekileştirme ve müphemlikle yakından ilişkili olacak şekilde genişletir.⁴⁴⁷ Başka bir ifade ile Saidci "tereddüt" kavramını "müphemlik" ile değiştirir.⁴⁴⁸

Sömürge söylemi, tâbi halklara yer açmak için farklıların inkarına dayanan bir araçtır. Sömürenin bu araçla amaçladığı yerliyi bozuk bir topluluk olarak göstermek, böylece sömürü fiilini meşrulaştırmaktır. Araç olarak sömürge söylemi, memnuniyet ile memnuniyetsizliğin karmaşık biçimde işlendiği bilgi üretimidir. Klişeler bu bilgi üretim süreci için yetkilendirilmiştir. Klişeler aracılığıyla sömürülen hem öteki olarak tanımlanır hem de bütünüyle bilinen bir toplumsal gerçeklik olarak tasarlanır.⁴⁴⁹ Görüleceği üzere ötekileştirilen bir şeyi arzu ve tiksinti açmazında tamamıyla bilinebilir tasavvur etmenin doğasında belirsizlik vardır. Bu belirsizliği anlamak için müphemlikle birlikte psikanalizin başka kavramları da işe koşulmalıdır.

⁴⁴⁶ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e., ss. 143-145.

⁴⁴⁷ A.g.e., ss. 151-155.

⁴⁴⁸ Eleanor Byrne, *Homi K. Bhabha*, New York: Palgrave Macmillan, 2009, s. 79.

⁴⁴⁹ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e., ss. 150-151.

Psikanalitik kuramın farklı kavramlarını hesaba katmanın bir nedeninden daha bahsedilebilir. Bhabha'ya göre sömürge söylemi doğası gereği belirsizdir. Bununla birlikte Said, sömürge iktidarının ve söyleminin tamamen sömürgeciye ait olduğu düşüncesindedir. Bu husus teorik ve tarihsel bir basitleştirmedir. Bhabha, böyle bir basitleştirmeye karşı çıkmak için müphemlikle birlikte Freudcu fetişizm⁴⁵⁰ kavramını da hesaba katar.⁴⁵¹ Çünkü klişeler ötekinin farklılığını aynı anda hem tanır hem de reddeder.⁴⁵² Sömürgeci klişeye üretilen ırksal saflık ve kültürel öncelik gibi tarihsel köken miti, inkar sürecinin bir sonucu olarak, sömürgeci söylemi oluşturan çoklu inançları ve bölünmüş özneleri normalleştirir. Fetişizm sahnesi de benzer şekilde, iğdiş edilme kaygısı⁴⁵³ ve cinsel farklılık gibi orijinal kuruntu/fantezi malzemesini yeniden etkinleştirerek bu kaygı ve farkı anne penisinin ikamesi olan fetiş nesnesi üzerinden normalleştirir. Bu itibarla cinsellik ve ırk söylemleri, sömürgeci iktidar aygıtında işlevsel bir üst/aşırıbelirlenim (*overdetermination*) süreciyle ilişkilidir. Çünkü her etki ötekilerle bir salınım ya da çelişkiye girer ve bu nedenle yüzeye çıkan heterojen unsurların yeniden ayarlanmasını ya da yeniden işlenmesini gerektirir. Başka bir deyişle Bhabha'nın fetiş olarak klişe incelemesi, Said'in de faydalandığı, Foucault'nun bilgi-iktidar ilişkisinin aygıt içinde (*dispositif*- Bhabha sömürge söylemini kasteder) işleyişiyle uyumludur.⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ Esas itibarıyla bir erkek sapkınlığı olan fetişizm, yoğun hadım edilme kaygısına tepki olarak seçilen bir nesnenin (fetişin) her zaman penisi temsil etmesidir. Freud sözleriyle, "Daha açık ifade etmek gerekirse: fetiş, küçük oğlanın bir zamanlar inandığı ve bize tanıdık gelen nedenlerle vazgeçmek istemediği kadının penisi yerine geçen bir şeydir." Ayrıntılı bilgi için bkz. Akhtar, a.g.e., s. 111, "Fetishism" maddesi.

⁴⁵¹ David Huddart, *Homi K. Bhabha*, London and New York: Routledge, 2006, s. 27.

⁴⁵² Jan Campbell, *Arguing with the Phallus: Feminist, Queer and Postcolonial Theory: A Psychoanalytic Contribution*, London and New York: Zed Books, 2000, ss. 194-195.

⁴⁵³ İğdiş edilme kaygısı (*Castration Anxiety*), ilk olarak Freud tarafından tanımlanan, cinsel organın, özellikle penisin, yaralanması ya da kaybedilmesi korkusunu ifade eder. Freud'a göre erkekler ve kızlar cinsel organlarındaki farklılığın farkına vardıklarında sıkıntılı tepki verirler. Erkek kızın hadım edildiğini düşünür ve benzer bir kaderin başına gelmesinden korkar. İğdiş edilme kaygısı masturbasyon zevki, teşhirci hazlar ve Ödipal arzular nedeniyle zihinde babadan gelen bir ceza olarak algılanır. Bu, çocuğu Ödipal arzularını bastırmaya, durdurmaya hatta vazgeçmeye; babanın otoritesini de kendi süperegosu olarak içselleştirmeye götürür. Freud'un bu görüşleri daha sonra sorgulanmıştır. Bkz. Akhtar, a.g.e., ss. 43-44. "Castration Anxiety" maddesi.

⁴⁵⁴ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e., ss. 155-157. Burada bir soruna açıklık getirme zorunluluğu hissedilmektedir. Postkolonyal düşünürlerin çeviri sorunu dediği bir durumu tekrar edercesine, kitabın Türkçe çevirisinde birkaç sıkıntı ile karşılaşmıştır. Paragrafta bölünmüş özneler (split subjects) olarak yapılan çeviri, Bhabha'nın eserinin Türkçe baskısında bölünmüş konular olarak değerlendirilmiştir. Konuyu ele alış bağlamıyla uyumlu olmayan her durum için Bhabha'nın eserinin İngilizce baskısı dikkate alınmıştır. Aynı eser üzerine çalışanların bu hususu göz önünde tutmaları faydalı olacaktır.

Bu itibarla Bhabha sömürge söyleminin ırksal klişesini fetişizm olarak okumanın yapısal ve işlevsel bağlantılarından bahseder. Yapısal bağ Said'in yeniden okumasından gelir. Farlılıkların reddi olarak fetişizm, iğdiş edilme sorunu etrafında tekrarlanan sahnedir. Bununla birlikte fetişin sabitlemesi ve klişe arasındaki işlevsel bağlantı amaca daha uygundur. Çünkü fetişizm, bütünlüğün/benzerliğin arkaik doğrulanmasındaki bir oyun ya da bocalamadır. Freud'un bütün erkelerin penisi vardır ifadesi sömürge söylemi içinde bütün erkeler aynı cilde, ırk ve kültüre aittir şeklinde okunabilir. Freud'da bazılarının penisi yoktur şeklinde ortaya çıkan eksiklik ve farklılıkla ilgili endişe, sömürge söyleminde bazılarının teninin, kültürünün ve ırkının aynı olmadığı halini alır. Sömürge söylemi içinde düşünüldüğünde fetiş, yerine geçme olarak eğretileme/mecaz (*metaphor*)⁴⁵⁵ ile metonimi/düzdeğişmece/ad aktarması (*metonymy*) arasındaki eş zamanlı oyunu temsil eder. Mecaz yokluğu ya da farkı maskeler; metonimi algılanan noksanlığı yakınlık olarak kaydeder. Fetiş ya da klişe, farklılığın kabulü-reddi konusunda çelişkili bir inanç biçimi olması nedeniyle kaygı ve savunmaya olduğu kadar hakimiyet ve zevke de dayanan bir kimliğe erişim sağlar. Fetişizm, saf köken arzusu gibi fantezinin söylem içinde yeniden etkinleştirildiği bir sahne olsa da bu arzu kökenin bölünmesi tarafından tehdit edilir.⁴⁵⁶

Bhabha, Said ve Foucault ile arasına koyduğu mesafeyi belirtircesine, klişeye yönelik söylemlerine bir psikanalitik boyut daha ekler. Bu boyutta Fanon ve Lacan'ın görüşlerine yer verilir. Hatta Bhabha, Lacan'ın "ayna evresi" düşüncesi ve imgesel/hayali (*imaginary*) kavramı üzerinden Fanon'u gerçek anlamda bir Lacancı olarak niteler.⁴⁵⁷ Lacan'a göre ayna evresi, bebeğin aynadaki görüntüsünü kendisininmiş gibi tanınmasıdır. Bununla birlikte bu görüntü onun koordinasyonsuz, parçalanmış bedeni ile tezat oluşturur. Böylece çocuk daha bütün görünen imajına karşı kendini rakip hisseder. Çocuk, bu gerilimi aşmak için kendi imajıyla özdeşleşir. Ego böylece doğmuş olur.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ Mecaz (*metaphor*) ve düzdeğişmece (*metonymy*) herhangi bir işaret sisteminin iki kutubudur. Herhangi bir dilde cümle kurarken o dilin paradigmalarından kelimeler seçilir ve birleştirilir. Mecaz seçme sürecine, düzdeğişmece ise birleştirme sürecine karşılık gelir. Mecaz benzerliğe dayalıdır. Düzdeğişmece ise zamansal ya da mekânsal yakınlıktan türetilir. Bu bağlamda düzdeğişmece parçanın bütününe yerine geçmesi mümkün olduğu gibi bütününe de parçayı işaret etmesi söz konusudur. Huddart, a.g.e., ss. 27-28.

⁴⁵⁶ A.g.e., ss. 157-158.

⁴⁵⁷ Huddart, a.g.e., s. 29.

⁴⁵⁸ Akhtar, a.g.e., s. 173, "Mirros stage" maddesi.

İngesel ise ayna evresinde egonun aynadaki görüntüsüyle özdeşleşmesiyle ilgilidir. Burası hem narsizmin hem de özdeşleşmenin yeridir. Dolayısıyla öznenin kendisine yabancılaşmasının kaynağıdır.⁴⁵⁹

Bhabha, farkın bilgisini verirken aynı zamanda onu reddeden, çoklu ve çelişkili bir inanç biçimi olan klişeler bağlamında sömürgeci iktidar stratejisini, imgeselde görünen narsist ve saldırgan özdeşleşme ile ilişkilendirir. Tıpkı ayna evresindeki gibi klişenin kimlik olarak dolu imajı her zaman için eksiklik tarafından tehdit edilir. Buradan hareketle Bhabha, sömürge söyleminin yapısını mecaz ve metonimi gibi fetişizm/klişe araçları ile imgeselin narsist ve saldırgan özdeşleşme biçimlerinin karmaşık bir şekilde eklemlenmesine dayandırır. Klişeci sömürge söylemi dört evreli bir süreçtir. Fetişin maskeleyme (mecazi) işlevi ile narsist nesne arasında bir bağ, eksikliğin metonimik tasviri ile imgeselin saldırgan aşaması arasında çatışmalı bir ittifak vardır. Bu unsurlar söylem içinde eş zamanlı işlev görür. Çatışan konumlardan oluşan bir dağarcık/repertuar sömürge söylemindeki özneyi oluşturur. Ancak gösterildiği üzere onun çelişkili doğası belirli bir tarihsel ânda benimsediği konumu sorunlu kılar. Bu nedenle klişenin başarılı bir ifadesi, diğer klişelerin sürekli ve tekrarlayan bir zincirini gerektirir.⁴⁶⁰

Müphem bir fetiş olarak klişe ve sömürge söylemi, iktidar pratiklerindeki ve bilgi yapısındaki üretken bölünmenin şekillendirdiği bir yönetimsellik (*governmentality*) biçimi kaydeder. Sömürgeci yönetimselliğin özgünlüğü, ideolojik uzamın ekonomik ve politik ihtiyaçlarla kurduğu işbirliğinin daha açık yollarla işlemesindedir. Sömürgeci yönetimsellikte kışla, kilise ve okul yan yanadır. İktidar aygıtları ve kurumların bir aradalığı, sömürgeci iktidar pratiklerinin bu kurumlar arasındaki ilişkiyi müphem kılması ve onları üstünlüğün temsili olarak fetişleştirilmesiyle sağlanır.⁴⁶¹ Bununla birlikte Bhabha'ya göre klişeleştirme, ayrımcı uygulamaların günah keçisi haline gelen bir imge oluşumu değildir. Daha çok yansıtmanın ve içe-atmanın (*introjection*), mecazi ve metonimik stratejilerin, yerinden etmenin, üst-belirlenmenin, suçun ve saldırganlığın müphem bir metnidir. Irkçı söylemin konumsallıklarını (*positionalities*) ve karşıtlıklarını

⁴⁵⁹ Akhtar, a.g.e., s. 240, "real, symbolic and imaginary" maddesi.

⁴⁶⁰ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e., ss. 161-163.

⁴⁶¹ A.g.e., ss. 170-172.

inşa etmesi için resmi ve hayali (*phantasmatic*) bilgilerin maskelenmesi ve bölünmesidir.⁴⁶²

Kısacası Bhabha, sömürgeci söylemin temsiller üretmede sabitlik kavramından faydalandığını, fetiş olarak klişenin bu sürecin etkili bir aracı olduğunu, bununla birlikte sürecin müphem doğası nedeniyle paradoksal yapı sergilediğini söyler. Sabitlik tamlığı ifade etmez. Kimliğin tamamlanmamışlığı, sömürgecinin öz-kimlik duygusunda bir kaygı taşınmasına neden olur. Kaygı Bhabha için (post)kolonyal özne failliğinin aranmasında önemli bir husustur. Nihayetinde sömürülenin failliği ve sömürgeci kaygının aydınlatılması için sömürülene sömürge söyleminde alan açılması gerekir.⁴⁶³ Bu bağlamda Bhabha'nın hem bir strateji hem de yöntem olarak kullandığı taklit kavramı,⁴⁶⁴ üzerinde durulması gereken bir diğer husustur.

Bhabha, taklit kavramını incelediği makalesine Lacan'ın taklit tanımından ve Sir Edward Cust'tan alıntı yaparak başlar. Bhabha'nın takliti nasıl anladığı ve neyi sorunsallaştırdığı büyük ölçüde bu alıntılarda ortaya çıkar. Cust, Britanya İmparatorluğu'nun sömürge ülkelerine anayasa ve meclis gibi kurumların takliti bir temsilini bahşetmesini, sömürgecilik mantığıyla çeliştiği gerçeğinden hareket ederek eleştirir. Sömürgecilik bir bağımlık ilişkisidir, bu kurumlar ise bağımsızlığın sembolleridir. Söz konusu kurumların bahşedildiği toplumlar geçekten bağımsız olsalardı bir saniye bile sömürge olmazlardı. O halde yapılan sadece bir alaydır (*mockery*). Bhabha Cust'un tespitlerinden hareketle sömürge söyleminin dilinin yalan olmaktan çok çatalı olduğunu belirtir. Bir yanda medenileştirme misyonun idealleri vardır; öbür yanda onun düşük taklitçi (*mimetic*) edebi etkileri. Bu çatalı ilişkinin ortaya çıkardığı, taklidin sömürgeci iktidar ve bilgide anlaşılması zor ancak etkili bir strateji olduğudur. Nitekim Bhabha için taklit, Said'in analizlerinde tahakkümün eş zamanlı (*synchronic*) panoptik tasavvuru (durağanlık ve kimlik talebi) ile tarihin art zamanlı (*diachrony*) karşı baskısı (değişim ve farklılık) olarak adlandırdığı gerilimin *ironik* bir uzlaşmasıdır.⁴⁶⁵

⁴⁶² A.g.e., ss. 168-169.

⁴⁶³ Huddart, a.g.e., s. 39.

⁴⁶⁴ Sumit Chakrabarti, "Moving Beyond Edward Said: Homi Bhabha and the Problem of Postcolonial Representation", *International Studies. Interdisciplinary Political and Cultural Journal*, C. 14 S. 1, (2012) s. 13.

⁴⁶⁵ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e., ss. 173-174.

Huddart, Bhabha'nın kullandığı ironi kavramının önemsenmesi gerektiğine dikkat çeker. İroninin uyumsuzluk, tutarsızlık hatta aptallık gibi farklı retorik kullanımları vardır. Söz konusu uyumsuzluk bir tesadüf sonucudur olabilir. Ancak yalnızca tesadüfle ilişkilendirilerek kullanılmasının yanlış olacağını, Bhabha'nın da ironiyi tesadüf bağlamında ele almadığını belirtir.⁴⁶⁶ Nitekim Bhabha'ya göre sömürgeci taklit, neredeyse aynı olan, ama tamamen aynı olmayan bir farklılık öznesi, ıslah edilmiş ve tanınabilir Öteki arzudur. Bu tanımlama taklitin müphemlik etrafında inşa edildiğinin göstergesidir. Taklit söyleminin etkili olmak için farklılığı, kayışı ve aşırılığı sürekli bir şekilde üretme zorunluluğu, müphem olmayı gerektirir. Nihayetinde bir birinin dengi olan bir kimlik ilişkisinde sömürgeci ideolojinin işlemesine yer yoktur. Değindiği üzere müphemlik aynı zamanda etkinleştirilmek istenen otoritenin sarsılması için de işleyebilir. Nitekim sömürge söyleminin müphem bir biçimi olan taklit, kendisi de bir inkar süreci olan farklılığın temsili olarak ortaya çıkar. Bu nedenle de sömürgeci söyleme eklemlenmesi (*articulation*) çift karakterlidir: Bir yandan iktidarın görselleştiricisi olarak Ötekine el koymanın (ıslahın, düzenlemenin ve denetimin) karmaşık bir stratejisi olarak işler; öte yandan uygunsuz olanın işaretidir. Bu uygunsuzluk hem sömürgeci iktidarın baskın stratejik işlevini tutarlılaştırır ve denetimini yoğunlaştırır hem de onun normalleştirici bilgisi ve denetleyici iktidarına içkin bir tehdit oluşturur.⁴⁶⁷

Bhabha, bahsedilen etkiyi sömürge devletine ya da öznesine sahip olmayı normalleştirmek için Aydınlanma sonrası medeniyet idealinin dilinde yaşanan değişim üzerinden inceler. Bu bağlamda John Locke'un İkinci Risale'sindeki (*Second Treaties*) köle üzerine düşüncelerine odaklanır. Köle Carolina Sömürge Devleti söz konusu olduğunda meşru bir sahiplik biçiminin açık tanımıdır. Ancak orijinal doğa durumunda dayanılmaz gayri meşru güç kullanımının bir mecazı (*trope*) olarak kullanır. Taklit ile gelen tehdit, Locke ile birlikte medenileştirici idealin taklidi uygulamalarını bir alay olarak değerlendiren Cust alıntısı dikkate alındığında anlaşılır. Cust, sömürgecinin bahsedilen taklitî temsil araçlarıyla efendisine başkaldırdığından bahseder. Bhabha için bu durum sömürgecinin tehdit edici bakışıdır. "Aynı ama tam değil" şeklinde ifade edilen

⁴⁶⁶ Huddart, a.g.e., s. 40.

⁴⁶⁷ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e., s. 175.

müphem taklitten kaynaklanan bir kayma veya fazlalık, hem sömürge söylemini yıkar hem de sömürge öznesine eksik ve sanal olarak ifade edilebilecek kısmi bir mevcudiyet verir.⁴⁶⁸ Eksiklik ve sanallık sömürülen özne konumunun belirsiz olmakla birlikte bir etki üretmesine atıfta bulunur.⁴⁶⁹

Taklitin müphemliğince ortaya çıkan kısmi mevcudiyette ve ürettiği tehditte şu husus dikkate alınmalıdır. Tehdit ve sömürge öznesinin kısmi mevcudiyeti sömürge söyleminin içinde ve sömürgecinin ona verdiği sınırlar bağlamında ortaya çıkar.⁴⁷⁰ Bhabha bu noktada bir çok edebi eseri örneklendirir. Charles Grant, sömürünün devamı için İngiliz terbiyesinin bir taklidinin tesis edilmesini önerir. Bu taklidin özelliği Hıristiyanlığın ahlaki doktrinleri ile bölücü kast uygulamalarını, tehlikeli siyasi ittifakları önleyecek şekilde birlikte reforma tabi tutmasıdır. Macaulay, kan ve renk bakımından Hintli; zevk, görüş, ahlak ve akıl bakımından İngiliz olan taklitçi bir insan tasavvur eder. Bu taklitçi insanın izi, Kipling, Forster, Orwell ve Naipul metinlerinde sürülebilir. Taklitteki İngilizleşmek ise kesinlikle İngiliz olmak değildir.⁴⁷¹

Bununla birlikte Bhabha, taklitin maskesi arkasında bir kimlik ya da mevcudiyet gizlemediğini belirtir.⁴⁷² Sömürge söylemi bağlamında değerlendirildiğinde bu bir mecaz değildir. Nitekim sömürgeci taklit arzusunun illa bir nesneye dayanmadığını, klişeler gibi mevcudiyet metonimisi dediği bir stratejisiyle işlediğini söyler. Bu bağlamda taklitte kimlik ve anlamın temsili metonimide gerçekleşir. Bhabha, burada Lacan'ın taklit kamuflijdır tespitini devreye alır. Böylece kamuflijın özelliği mevcudiyetten ayrılmayı

⁴⁶⁸ A.g.e., ss. 175-176. Chakrabarty, ikinci bölümde yer verilen tarihsel-sosyolojik Avrupamerkezcilik eleştirisinde, Batı'nın tarihyazımının öznesi, Batı dışı dünyanın ise nesnesi olmaya devam ettiğini göstermek için hipergerçek kavramına başvurmuştur. Bhabha'nın sömürülenin eksik ve sanal mevcudiyeti tanımı hipergerçek tanımını çağırıştırır. Ancak bu defa söz konusu olan sömürülenin failliğidir.

⁴⁶⁹ Huddart, a.g.e.s., 41.

⁴⁷⁰ Ayşe Fitnat Ece, "Toni Morrison'ın *Beloved* Adlı Romanındaki Öteki'nin Sesi ile Sessizliğinin Türkçe'ye Aktarımı", *Doktora Tezi*, İstanbul Üniversitesi, 2003, s. 12.

⁴⁷¹ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e., ss. 176-178.

⁴⁷² Konuyu açıklaması için Bhabha'nın yaptığı Lacan alıntısına yer vermenin isabetli olacağı düşünülmektedir. "Taklit, arkada olan ve *kendisi* olarak isimlendirilebilecek şeyden ayrı olması hasebiyle bir şeyleri açığa vurabilir. Taklidin sonucu, kamuflijdır... Taklit, arkaplanla değil, alacalı bir arkaplanla uyumlu olma meselesidir, alacalı olma meselesidir. Ki bu da tıpkı insanlar arasındaki savaşta uygulanan kamuflij tekniği gibidir." A.g.e., s. 173.

ya da savunmayı onu kısmen göstererek, metonimik olarak (metonimide parçanın ve bütünün yer değiştirmesini hatırlanmalı) yapmasıdır.⁴⁷³

Kısacası Bhabha; müphemlik, fetiş olarak klişe ve taklit gibi kavramlarla sömürge söyleminin yapısına yönelik birkaç durumu ortaya çıkarır. Sömürgeci temsil ilişkisinin tesisi her iki unsura bir kimlik ve köken atfetmekle mümkündür. Başta klişeler olmak üzere sömürge söyleminin araçları sabitlik düşüncesinin dayanacağı ırksal saflık ve kültürel öncelik gibi mitleri inşa eder. Yine taklit sömürgeci ideolojik unsurların meşruluğunu sağlamada işlev görür. Bununla birlikte herhangi bir kültürel özün yokluğu ve sömüren ile sömürülen arasındaki farkı ya da mesafeyi koruma kaygısı, her politik bağlamda bu sürecin tekrarını gerektirir. Özneleşme süreci olarak ifade edebileceğimiz bu müphem tekrar, her defasında bir farkı ortaya çıkarması nedeniyle sömürülenin temsil edilmesi veya fail olması için imkanlar taşır. Ancak bu sömürge çözümlemesinin postkolonyal öznenin failliği için taşıdığı imkan nerededir? Bu soru, Bhabha'nın şimdiye kadar yalnızca kavramlar üzerinden parçalı ve kısmi olarak gösterilen postkolonyal söylem-psikanaliz ilişkisini somutlaştırmayı gerektirmektedir.

Bhabha'da psikanaliz, Batılı bilgi sistemlerinin Avrupamerkezci çerçevesine karşı yazmanın bir aracıdır. Böylece Bhabha, Batı tarihçiliğinin reddettiği, sömürgeciliğin modernitenin temel bir uğrağı olduğu gerçeğini ortaya çıkarır. Bhabha'nın psikanalizi bir araç olarak kullanımı Fanon ve postkolonyal söylemin bir başka Hintli düşünürü Ashis Nandy ile karşılaştırınca daha da belirginleşir. Örneğin Fanon ne Ödip Kompleksi gibi psikanalitik kavramları evrensel modeller olarak görür, ne de psikanalitik bir düşünce okuluna bağlıdır. Eleştirileri hastane deneyimi gibi kurumsal bir anlayışta temellenir. Bhabha ise fetişizmi iğdiş edilme sorunu olarak ele alırken Freud'u olduğu gibi benimser. Fanon'un aksine bir hastane deneyimine yaslanmaz. Psikanaliz, liberal kamusal ve özel benlik kavramları ile rasyonel ve irrasyonel edimlerle uyumlu hale getirilemeyen kimlikleri belirlemede bir dil sağlar.⁴⁷⁴

⁴⁷³ A.g.e., ss. 179-183.

⁴⁷⁴ Mrinalini Greedharry, *Postcolonial Theory and Psychoanalysis: From Uneasy Engagements to Effective Critiques*, New York: Palgrave Macmillan, 2008, ss. 76-80.

Ashis Nandy psikanalizi, grubu ve bireyi patolojikleştirmeden bir anlamda Hint kültürü ve kimliğinin restorasyonu bağlamında kullanır. Bhabha, psikanalizde bireysel psişik fenomenleri tanımlamada kullanılan fetişizm ve klişe gibi kavramları, büyük insan gruplarının süreç ve davranışlarını anlamada bir dil sağlamak için kullanmak ile sınırlar. Bu bağlamda amacı kültürel bir restorasyondan çok herhangi bir kimlik biçimindeki eksikliği dile getirmektir. Başka bir deyişle Nandy'nin analiz nesnesi Hintliyen Bhabha'nınki Batılıdır. Nitekim Bhabha'ya göre kültürel sağkalım, gelenekselin ötesinde bir kimlik yaratımı ve müzakere edilmesiyle mümkündür. Bu bağlamda Bhabha, psikanalizi teorik bir bağlama oturtarak kaleme aldığı, gerek postkolonyal söylemin gerek kendi kariyerinin önemli metinlerinden olan Kültürel Konumlanış'ta, eleştirel teorinin gündemini kültürel çeşitlikten kültürel farklılığa çevirmeye girişir. "Taklit" ve "klişe" sömürgeci tarih anlayışını müphem hale getirmede işler.⁴⁷⁵ Çeşitlik kavramının içerdiği bir tamlık iddiası ile mücadele böyle bir müdahaleyi gerektirir.

Bu bağlamda psikanalizin Bhabhacı kullanımı postmodern/postkolonyal süreç için de bir takım sonuçlar üretir. Ancak sözü edilen sonuçları görmek için, Bhabha'nın madun failliğinde melez ve ara-yerde olmanın imkanları ele alınırken gösterilen kimi çıkarımları hatırlanmalıdır. Bu çıkarımlardan ilki, kültürü epistemolojinin bir unsuru olmaktan çok sözcelemenin bir unsuru olarak düşünme gerekliliğidir. Sözceleme söz konusu olduğunda kültürel anlam, gösteren ile gösterilen arasındaki ayrım ve fark nedeniyle kendi başına yeterli olamayacaktır. Bu bölümde üzerinde durulan parça ile bütünün yer değiştirmesi olarak metonimi, her seferinde muhakkak bir şeyleri kaçıracaktır. Bu nedenle Bhabha kimliğin, ulusun ve kültürün eklemlesinde bir bölünmenin ortaya çıktığı düşüncesindedir.⁴⁷⁶ Başka bir deyişle bölünme, sembollerin kültürel alanlardaki benzeşiminin, göstergenin her özgül toplumsal pratikteki tekrarıyla yeniden üretilen farkı ve ayrışmayı örtemeyeceğini gösterir.⁴⁷⁷

Bununla birlikte postkolonyal öznenin failliği ve kültürel eklemlesmesi sembol ve gösterge arasındaki kırılmayı sağlayacak bir zaman anlayışını gerektirir.⁴⁷⁸ Bhabha, bu

⁴⁷⁵ A.g.e., ss. 81-89.

⁴⁷⁶ Emily S. Lee, "A Phenomenology for Homi Bhabha's Postcolonial Metropolitan Subjects", *The Southern Journal of Philosophy*, C. 46 S. 4, (2008), ss. 538-539.

⁴⁷⁷ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e., ss. 300-301.

⁴⁷⁸ A.g.e., s. 347.

zamanı, psikanalizdeki öznenen genişlettiği zaman-aralığı/gecikmesi (*time-lag*) kavramıyla tanımlar.⁴⁷⁹ Burada Bhabha, daha önce yer verilen ikinci çıkarımına, kültürel anlamın başka zamanlarına imkanların açılmasıyla uğraşmaktadır. Sözü edilen uğraş kültürün, kimliğin ve ulusun zaman anlayışını sorunsallaştırdığının işaretidir. Yine, ikinci bölümde yer verilen modernitenin rasyonel, evrensel, ilerlemeci ve seküler zaman anlayışı eleştirinin hedefindedir. Bhabha zaman-aralığı/gecikmesi kavramını bir çok bağlamda kullanır. Ancak postkolonyal öznenin failliği meselesini tartıştığında zamansallık (*temporality*) boyutunu vurgular.⁴⁸⁰ Tartışmasını “postkolonyal ve postmodern” başlığı altında yürütmesi, postmodern/postyapısalcı düşünceden faydalanmakla birlikte bir müdahalede bulunduğu işaretidir.

Postmodern/postyapısalcı bakış açısında zamansallık ölçülebilir, hesaplanmış ve tarafsız bir boyut olmaktan çok sosyal pratiklerle ilişkili zaman-mekan birlikteliğini yansıtacak melez bir süreçtir.⁴⁸¹ Zamansallık insan deneyimiyle düşünüldüğünde Bhabha'nın gerek modern/kolonyal gerek postmodern/postkolonyal dönemdeki ulus tahayyülünü neden bir anlatı olarak değerlendirdiği ve postkolonyal özne için bir faillik imkanı bulunduğu anlaşılır. Bhabha'ya göre ulus, anlatı olarak üretilirken eğitsel (*pedagogical*) ve edimsel (*performative*) boyut taşır. İlki sürekli ve biriktirici bir zamansallıkla ilişkilidir. İkincisi ise tekrarlayan ve yineleyen bir strateji güder. Bu iki boyut arasındaki işlevsel farklılık bir gerilimin işaretidir.⁴⁸² Gösterildiği üzere fetiş olarak klişe, sömürgeci özneyi; taklit ise sömürülen özneyi kurduğu anda böler.⁴⁸³ Bhabha sözü edilen gerilimden hareketle ulusun öznesi olan halkın postkolonyal dönemdeki bölünmüşlüğüne izin verir.

Bhabha yine psikanalitik kavram setlerine başvurur. Zamansallık bağlamında eğitsel ve edimsel arasındaki gerilimi Freud'un tekinsiz/esrarengiz (*uncanny*) kavramıyla açıklar. Tekinsizlik bilinmeyene karşılık geldiği gibi bilinene ait kaygı duyulan bir sırrın ifşası

⁴⁷⁹ Walter Mignolo, “(Post)Occidentalism, (Post)Coloniality, and (Post)Subaltern Rationality”, *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*, ed., Fawzia Afzal-Khan, Kalpana Seshadri-Crooks, Durham and London: Duke University Press, 2000, s. 112.

⁴⁸⁰ Bkz. Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e., s., 334, 346, 368, 427.

⁴⁸¹ Susan Mayhew, *Oxford Dictionary of Geography*, Oxford: Oxford University Press, 2009, “temporality” maddesi.

<https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803103027785;jsessionid=5F4526225DA71065FBDDD117A54FB96F> (erişim 13.01.2023)

⁴⁸² Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e., ss. 274-275.

⁴⁸³ Huddart, a.g.e., ss.52-53.

anlamını da barındırır.⁴⁸⁴ Bhabha postkolonyal zamanda eğitselce bastırılanın edimsellik ile açığa çıktığı düşüncesindedir.⁴⁸⁵ Batılı akıl, sömürgeci başarısızlığı neticesinde merkezine döndüğünde kendi toplumlarının iç farklılığıyla, modernlik postmodernlik ile karşılaşır. Başka bir deyişle, postmodern/postyapısalcı zaman-aralığı (*time-lag*) bastırılanı, farklılığı (*uncanny* olanı) açığa çıkarmıştır. Bu kendine yabancılaşma noktası postkolonyal özne failliğinin gerçekleşeceği yerdir.⁴⁸⁶ Çünkü oluşan yeniden yazma ya da müzakere süreci, göstergenin öznellikten yoksun ara-yerdeki zamansal kırılmada gerçekleşir. Temsillerdeki zamansal kırılma (zaman-aralığı), hem tarihsel bir gelişim hem de tarihsel söylemin anlatısal failliği olarak faillik sürecini ortaya çıkarır.⁴⁸⁷

Ancak postmodern/postyapısalcı düşüncenin kimi örnekleri sömürge geçmişine ve postkolonyal özneye değinmeyerek onları edimsel olandan dışlar. Örneğin Foucault, eleştirdiği modernitenin ve onun tarihyazımının kurucu unsuru olan sömürgeci pratiklerine yer vermez. Halbuki on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan tanıdık (*heimlich*) tarihsel özne farklı kültürel hikayeleri (*episode*) bir birine ilişkilendirerek yabancıasının (*unheimlich/uncanny*) bilgisini üretir. Bu bilgiler ise başka metinsel/bölgesel zaman-mekanda sömürgeci ve emperyalist yönetimin teknolojileridir. Foucault, sömürgeci pratiğin sömürgede ve metropoldeki etkilerini göz ardı ederek, tarihin zamanını mekansallaştırarak, postkolonyal özneyi dışlar.⁴⁸⁸ Benzer bir durum Fredric Jameson'da da görülür. Jameson, her ne kadar farklılıklara yönelik kabulleri olsa da sınıf gibi yapıların içinde temsil edilmeye zorlayarak postkolonyal öznenin failliğini sekteye uğratar.⁴⁸⁹

⁴⁸⁴ Freud Almancası “Unheimlich” olan tekinsiz kavramını genel olarak zıddı kabul edilen “Heimlich” ile birlikte açıklar. Heimlich, eve, tanıdık olana, bilinene karşılık geldiği gibi (bilinene ait) saklanması gereken bir sırna karşılık gelir. Unheimlich ise hem bir yabancıya hem de sırrın ifşasına atıfta bulunur. Bu bağlamda iki kavram zıtlık içermekten çok birbirini tamamlar. Sigmund Freud, “The ‘Uncanny’”, çev. Alix Strachey, ss. 1-4. <https://web.mit.edu/allanmc/www/freud1.pdf> (erişim 13.01.2023). Tekinsizliğin psikanaliz açısından önemi, bir kaygı ile ilişkisidir. Freud kaygının yalnızca yabancı olandan kaynaklanmayacağını, bilinen bir şeyin de aynı etkiyi yaratacağını göstermiştir. Bu bağlamda “Tekinsizin işleyiş şekli bastırılmış olanın geri dönmesi, tanıdık olanın yabancı hale gelmesi, onun farklı tezahürlerle kendisini göstermesidir.” Engin Ümer, “Tekinsizin Estetiği ve Sanat Yapıtı”, *Art-e Sanat Dergisi*, C. 10 S. 19, (2017), s. 99. Bhabha fetiş olarak klişe ve taklit meselesini ele alırken sömürgeci öznenin kendini ve ötekisini tanımlamada dehşet verici bir kaygı taşıdığını belirtmişti.

⁴⁸⁵ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e., ss. 271-272.

⁴⁸⁶ A.g.e., ss. 354-355.

⁴⁸⁷ A.g.e., ss. 346-347.

⁴⁸⁸ A.g.e., ss. 352-355.

⁴⁸⁹ A.g.e., s. 391.

Bhabha postmodern/postyapısalcı düşüncede tespit ettiği postkolonyal eksikliğe, zaman-aralığının sonralık/ertelenmiş eylem (*Nachtraglichkeit*) yönünü vurgulayarak⁴⁹⁰ müdahale eder.⁴⁹¹ Çünkü sonralık, geçmişini şimdide çözmesi nedeniyle sabit bir geçmiş anlayışını ortadan kaldırır. Bunun sonucu gelecek açık bir soru haline gelir. Geleceğin açık olması ise ötekine edimsel bir faillik biçimi sağlar.⁴⁹² Başka bir deyişle psikanalitik zamansallık olarak zaman-aralığı, ne deneyimin doğrudanlığı ne de tarihsel geçmişin teleolojik amacıdır.⁴⁹³ Aksine postkolonyal faillik olarak anlamların, tarihlerin ve yorumların vesayetine, başka tarihsel alanlar ve sözceme biçimleri kurarak gerçekleştirilen bir müdahaledir. Farklı bir deyişle çizgisel ve ilerici tarih anlatılarını üreten ve meşruluk kazandıran arşivleri sorunsallaştırmaktır. Belgelerin farklı şekilde okunabileceğine ve yeniden yazılabileceğine yönelik bir anlayıştır.⁴⁹⁴

Bhabha'nın postkolonyal özne failliğini göstermek için kullandığı ağır dilin yükünden kurtulmak, bir anlamda amaçlarını örneklendirmekle mümkündür. Bu noktada Bhabha, çalışmada yer verilen Guha ve Chatterjee analizlerine atıf yaparak örneklendirme sürecini kolaylaştırır. Bhabha, Guha'nın köylü isyanlarının kurucu unsurlarını açığa vuran çözümlenmeleri ile Chatterjee'nin Hindistan bağlamında gösterdiği çoğul zaman anlayışını, yeni tarihsel alanlar ve sözceme biçimleri olarak okur.⁴⁹⁵ Hatta Guha'nın sömürge dönemi madun failliği iddiasını paylaşır. Ancak Guha'nın aksine bu faillik, isyanın gerekçelerinin sömüren ile sömürülen arasındaki dolaşımdan kaynaklanması nedeniyle melez karakterlidir.⁴⁹⁶

Bhabha'nın Said'e yönelik eleştirileri dikkate alındığında sömürülenin failliğine melez karakter vermesi anlaşılır. Sabitliğin kesinlikle tamlığı ifade etmediği, Bhabha'nın yoğun

⁴⁹⁰ Ranjana Khanna, *Dark Continents: Psychoanalysis and Colonialism*, Durham and London: Duke University Press, 2003, s. 15.

⁴⁹¹ Hayden White, tarihyazımında olay kavramının önemi ve ele alınış biçimlerini ele aldığı bir çalışmada, sonralık kavramını travmayla ilişkilendirir. Postmodern tarihyazımının konusunu oluşturan olayların içeriğinin ise tarihsel dogmalar haline getirilen travma düşüncesiyle sağlandığını belirtir. Hayden White, "Tarihsel Olay", *Cogito*, S. 73, (2013), s. 82.

⁴⁹² Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e., s. 391.

⁴⁹³ A.g.e., ss. 384-385.

⁴⁹⁴ Byrne, a.g.e., ss. 53-54.

⁴⁹⁵ Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, a.g.e., ss. 348-349.

⁴⁹⁶ A.g.e., s., 370.

teorik dilinin sadeleştirmeyi el verdiği ölçüde söylenebilir. Şüphesiz sömürgeci, kendisinin ve ötekileştirdiğinin kimlik ve kültürünü sömürge stratejisinin işleme için sabitleştirme kaygısındadır. Nitekim klişeler bu amaca hizmet eder. Ancak Bhabha fetiş olarak klişelerin bu sabitliği, özellikle mecaz üzerinden, farkı maskeleyerek edindiğini göstermiştir. Sömürgeci müdahaleyi meşrulaştırmanın gereği uygulanan taklit ise kimlik ve anlamın temsilini metonimik yakınlık üzerinden kurar. Başka bir deyişle parçanın bütünü temsil ederken kaçırdıkları sömürülene faillik olasılığı sunar. Sömürgeci ile sömürülen arasındaki dolaşım bu durumu açıklar. Başta Guha olmak üzere Maduniyet Tarihçileri, arşiv belgelerini yeniden değerlendirmelerinin yanında yazın alanın çeşitli biçimlerini tarihyazımına katmıştır. Bu katkının Bhabhacı postkolonyal faillik için bir imkanı ve benzer bir amacı paylaştığı söylenebilir.

Ayrıca postkolonyal özne failliğini örneklendirmek için Bhabha'nın Rushdie çıkarımları burada tamamlanmalıdır. Bhabha'ya göre Şeytan Ayetleri ile Rushdie, bir araya gelme olasılığı olmayan gelenekleri buluşturarak toplumsal ve siyasal etkileri olan bir melezlik üretir. Bu melezliğin önemli politik sonuçlarından biri kimi kadın hareketlerinin gündemlerine ırk, sınıf ve cinsiyetle ilgili yeni sorunları eklemeleridir. Rushdie sonrası İngiliz feministler umumhanelerdeki ve yatak odalarındaki siyasallaştırılmış şiddete ve zorla evlendirmeye dikkat çekmişlerdir. Ataerkil fundamentalizme dayanan cinsiyet ve cinsel arzu düzenlemelerine yönelik eleştirileri azınlık kültürünün asli meseleleri haline getirmişlerdir. Ayrıca azınlık sanatçıları geleneksel aile ve cemaat ilişkilerini düzenleyen heteroseksizmi sorgulamıştır.⁴⁹⁷ Bhabha için bu gelişmeler postkolonyal özne failliğinin açık bir şekilde görülebilecek örnekleridir.

3.3. Farklılık Etiği Olarak Postkolonyal Söylem

Batı dışı toplumları uygulama alanı olarak görme, yerliyi pre-modern tanımlayıp Batılı müdahaleyi milat kabul etme ve hatta kimi durumda yerlinin izini silme gibi eleştiriler, sözü edilen tutumlara maruz bırakılanları önemsemenin işaretidir. Nitekim bu pratikler muhatabını nesneleştirir ve failliğini elinden alır. Farklılık, ötekilik konumunu kurma ve pekiştirme bağlamında dikkate alınır. Bu noktada postkolonyal söylem teorik boyutuyla Avrupamerkezcilik eleştirisi olduğu kadar epistemolojik boyutuyla farka ilişkin etik-

⁴⁹⁷ A.g.e., ss., 406-407. Ayrıca bkz. 305-311, 397-407.

politik soruşturmadır. Postkolonyal söylemin ele alınan düşünürlerinin daha önce değinilen bazı çıkarımları, böyle bir amaca sahip olduklarını açık bir şekilde göstermektedir.

Chatterjee, rasyonaliteyi özcülükle ilişkilendirirken etik boyuta dikkat çekmiştir. Benzer şekilde Chakrabarty, sömürgecilikle suç ortaklığı kurmakla itham ettiği iktisat ve tarihin etik bir felsefeden temellendiğini belirtir. Üstelik bu durum, eşitsiz ilişkiler üreten epistemik bir çerçeveye yaslanmaları nedeniyle, postkolonyal zamanlarda (yerli) elitler tarafından devam ettirilir. Bu nedenle Chakrabarty Madun Çalışmaları'nın katkılarını toplumsal adalet arayışıyla ilişkilendirir. Hatta Tarih 1 karşısında Tarih 2'ye öncelik vermemesinin bir nedeni de Tarih 1'in daha fazla etik bir yöne sahip olmadığı tespitidir. MacCabe, Spivakçı uğraşmayı entelektüel bir etik olarak tanımlamıştır. Spivak, özgün yapıbozucu uygulamalarında psikanalize yaptığı başvuruyu etik somutlaştırma şeklinde tanımlamıştır. Son olarak Bhabha'nın psikanalitik melezlik kuramı maduniyetin etik bir gelişimi olarak değerlendirilmiştir.

Postkolonyal söylemin etik hassasiyet gösterdiği fark, epistemolojik bir çerçeve içinde madun kavramıyla karşılanır. Maduniyet ise özne konumları ve faillik olasılıkları gibi iki hususu içermektedir. Madunun söylem içindeki görünümü, ulus ve köylülük gibi toplulukçu konumdan ataerkil yerli kültür altında ezilen kadın, kentli evsiz ve göçmen gibi çeşitli bireysel konumlara uzanır. Madun failliği meselesinde ise üç durumla karşılaşılır. İlk olarak sömürge ve postkolonyal dönemdeki hakim tarihyazımlarının elit merkezli yapısı madun failliğini göz ardı eder. Tarihin konusunu belirleyen ve grup çıkarılarını önceleyen ilkeler, madunu nesneleştirerek failliğini elinden alır. Madun, elitist müdahaleyi meşrulaştırmak için kültürel anlamda pre-modern, faaliyet olarak pre-politik tanımlanmış bir alana hapsedilir. Tarihe, hakim tarihyazımlarının sunduğu perspektif dışından yapılacak bakış, madunun failliğini gösterecektir.

Postkolonyal söylemin madun failliği meselesinde karşılaşılan ikinci durum, faillik atfedilen kimi biçimlerin yarattığı yanılsamalar üzerinedir. Hatırlanacağı üzere bilinç failliğin değerlendirilmesinin ölçütlerindedir. Madun tarihçileri, madunun mücadele ettiği sınıfların farkında olmaları nedeniyle negatif olarak adlandırdıkları bir bilince sahip

olduğu iddiasındadır. Spivak, maduniyet söz konusu olduğunda, eleştirel de olsa bazı kavram ve kategorilerin kullanımının maduniyet üreteceğini belirtir. Bilinç maduniyet pratik mesele olduğundan politik amaçlar doğrultusunda kullanılınca işlev görür. Ancak madun salt epistemolojik husus, bilinç ise metodolojik araç halini aldığında benzer bir işlevi sergilemesi güçtür.

Spivak, madunluğu pratikle ilişkilendirdiği için maduniyeti kurumsal bir karşılıktan yoksunluk olarak tanımlar. Başka bir deyişle madun konumlar temsil edilemez. Verili epistemolojik bir çerçevede madun temsili denilen, epistemik şiddet yoluyla kapatılmadır. Madun, hegemonik ilişkiler bağlamında işleyen episteme tarafından sessizleştirilir. Öteki damgasıyla özneye girişin bir aracı olması için kapatılır. Batılının insan olma normuna bürüneceği zaman temsil etmekle yükümlü tutulduğu kültürün muhbiri olması için çağrılır. Bu nedenle madun konuşamaz, konuştuğu zaman madun olmaz. O halde göçmen melezliği bağlamında postkolonyal faillik olarak ifade edilen aslında madunun yeni konumudur.

Postkolonyal söylemin madun failliği meselesinde karşılaşılan üçüncü durum, madunun muhtemel failliğidir. Başka bir deyişle iki hükmün (melez) arasında müphem halde bulunmanın bahsettiği bir faillikten söz edilebilir. Bhabha bu imkana bir kimlikte cisimleşen kültürü yeniden konumlandırarak ulaşır. Sözü edilen konum, diğer konumların ortaya çıkmasını sağlayan ara-yerdir. Bir sınır bölgesi olan ara-yerde önceden verili ya da özcü bir kültürün varlığından bahsedilemez. Kültürün melezlik olarak adlandırılan bu konumu, doğasına atfedilen müphem karakterinde temellendirilir. Müphemlik (sömürgeci bağlamda) arzu ve korku arasında gidip gelmedir.

Müphemlik analitiğinin en önemli işlevi, kimliksel ve kültürel karşıtlıkları üretmek için zorunluluk arz eden sabitlik kavramının kesinlikle bir tamlığı ifade etmediğini göstermesidir. Fetiş olarak klişe sömürgeci özneyi, taklit ise sömürülen özneyi mümkün kılmanın araçlarıdır. Ancak klişenin sömürüleni öteki olarak tanımlarken aynı anda tamamıyla bilinebilir olduğu varsayımı müphem doğasının işaretidir. Benzer bir ilişki taklit için de geçerlidir. Bhabha takliti durağanlığı simgeleyen kimlik talebiyle farklılık arasındaki gergin bir ilişki olarak tanımlar. Sömürgeci ve sömürülen öznenin mümkün

olduğu anda bölünmesi hem klişe ve taklitin müphemliğinin hem de kültürel melezin (göçmen) failliğinin işaretidir.

Aristotelesçi sınır anlayışı motivasyonu ile yapılan soruşturma, postkolonyal söylem içerisinde Aydınlanma ve Avrupamerkezci düşünce ile sömürgecilik, emperyalizm ve bunların yeni biçimleri gibi pratiklerin eleştirisinin yer aldığını göstermiştir. Bu bağlamda çalışmanın ikinci bölümünde, sözü edilen eleştirileri Avrupamerkezcilik paydasında toplayarak günümüz politik-sosyolojik sorunları için bir zemin olarak kullanılabilceği anlaşılmıştır. Çalışmanın üçüncü bölümü, Avrupamerkezci pratiklerin tahakkümüne maruz kalanların özne konumları ve faillik olasılıkları üzerine bilgi edinilmesini sağlamıştır. Başka bir deyişle üçüncü bölüm, Avrupamerkezcilik zeminine yerleştirilen eleştirilerin sonuçlarına yönelik epistemik bilgiye ve üretilen olumsuzluklardan kurtulmada madun failliğinin imkan(sızlık)larıyla ilgili muhtemel olasılıklara perspektif oluşturur. Bu, çalışmanın bir diğer ikincil varsayımının doğrulandığının işaretidir. Postkolonyal söylemin ortak bir zemin üzerinden ilişkilendirilen eleştirilerinin kaygıları da ortak bir zemini paylaşabilir.

Ancak postkolonyal söylemin imkan(sızlık)larından bahsedebilmek için Guha'nın Wittgenstein'a atıfla belirttiği üzere, içinde her şeyi bulamayacağımız alana, muhtemel sınırın dışına da bakılmalıdır.⁴⁹⁸ Yapılması gereken ise postkolonyal söyleme yöneltile eleştirileri dikkate almaktır.

⁴⁹⁸ Guha, *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, a.g.e., s. 21.

4. ELEŞTİREL ÇERÇEVE: POSTKOLONYAL SÖYLEMİN MATERYALİST ELEŞTİRİSİ

Dünya tarihinin son beş asırlık bölümü, Batılı toplumların tedrici bir şekilde dünyanın geri kalanı üzerinde tahakküm kurma sürecinin de tarihine karşılık gelmektedir. Aydınlanma düşüncesi tarafından şekillendirilen ve modernite olarak adlandırılan bu sürecin, Batı toplumlarının ekonomik, politik, kültürel ve düşünsel alanlarda yaşadığı değişimlerin ürünü olduğu kabul edilmektedir. Şüphesiz bu kabule en az kendisi kadar güçlü bir eleştiri de eşlik etmektedir. Moderniteye ilk radikal karşı çıkış olarak görebileceğimiz romantik akım, sözü edilen eleştirel tutumun bir boyutunu oluşturmaktadır. Çoğu modernite içinde kalmakla birlikte Marksist gelenek de bu bağlamda düşünülebilir. Yine Postmodernizm-postyapısalcılık olarak adlandırılan düşünsel gelenek ise günümüzde modernitenin karakteristiklerine karşı eleştirel duruşun başlıca kuramsal dayanağını oluşturmaktadır.

Bahsedilen eleştirel tutumların küresel etkinliği olsa da aktığı mecra özellikle Batılı toplumlardır. Batılı moderniteyle ilişkilendirilen pratiklerin eleştirel analizi, Batılı olmayan toplumların da önemli entelektüel uğraşlarından. Tez çalışmasının konusunu oluşturan postkolonyal söylem bu entelektüel gayretlerin öne çıkan bir örneğini oluşturmaktadır. Bununla birlikte eleştirel düşünce, postkolonyal söylemi eleştirisinin bir nesnesi haline getirmiştir. Postkolonyal söylemin zengin bir içeriğe sahip olduğu tespiti kendisine yöneltilen eleştiriler için de geçerlidir. Bu nedenle söz konusu eleştirilerin tamamına çalışmada yer verme imkanı bulunmamaktadır.

Çalışma bağlamında ele alınacak eleştirileri belirlerken üç husus dikkate alınacaktır. Postkolonyal söylemin teorik ve epistemolojik içeriğini belirlerken yazında en çok atıf alan araştırmacıların düşüncelerine yer verilmişti. Aynı yöntemi burada tekrarlamak mümkündür. İkinci olarak bu eleştiriler, Bhambra'dan faydalanılarak yapılan postkolonyal söylem kavramının kapsamını aşmamalıdır. Son olarak bir sınırdan bahsetmeyi mümkün kılacak ortak bir zemini paylaşmalıdır. Üç husus dikkate alındığında Marksist/materyalist/realist eleştiri özellikle incelenmelidir.⁴⁹⁹ Sözü edilen eleştiri

⁴⁹⁹ Benita Parry, "The Institutionalization of Postcolonial Studies", *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, ed. Neil Lazarus, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, ss. 66-

incelendiğinde ise kimi araştırmacının ele aldığı sorunlara duyarlı olmakla birlikte postkolonyal söylemi reddettiği, kiminin ise ona materyalist bir boyut eklemeye giriştiği görülmektedir.⁵⁰⁰

4.1. Postkolonyal Söylemin Materyalist Reddi

Postkolonyal söylemi materyalist/Marksist bir bakış açısıyla reddedecek ölçüde eleştiri getiren pek çok araştırmacı bulunmaktadır. Bu araştırmacıların bir kısmı eleştirilerini müstakil bir çalışmada toplamışken, diğer bir kısmı ya farklı çalışmaları bağlamında ya da söylemin önemli isimlerince verilen eserlerin incelemelerinde dile getirmiştir. İlk grup araştırmacılara Aijaz Ahmad, Arif Dirlik ve Vivek Chibber; ikinci gruba ise Madun Çalışmaları topluluğunun eski üyelerinden Sumit Sarkar ve Terry Eagleton isimleri örnek gösterilebilir. Şüphesiz bu durum eleştirilerin kapsamı ve yoğunluğunu ilgilendiren tali bir meseledir. Nitekim anılan isimler postkolonyal söylemin kavramlarına, kategorilerine ve epistemolojilerine ciddi eleştiriler getirmiştir.

Bu eleştirilere postkolonyal kavramıyla başlamak isabetli olacaktır. Ella Shohat, postkolonyal kavramının zamansal, mekânsal ve kurumsal konumu nedeniyle teorik kullanıcılarının kaçırdığı siyasi anlamlarından bahseder. Kavramın taşıdığı dönemleştirme iması sömürge deneyimlerini eşitlerken sömüren ile sömürülen ayrımını da siler. Böylelikle kavram evrenselleştirici bir kategori haline gelir. Ayrıca sömürülen coğrafyaların geniş bir zaman diliminde bağımsızlıklarını kazanması neyin postkolonyal olarak tanımlanacağına yönelik belirsizlik oluşturur.⁵⁰¹ Shohat'ın postkolonyal kavramının zamansal ve kavramsal boyutlarına yönelttiği eleştiri, çalışmasının 1990lı yılların başındaki ilk yayınlandığı süreçte ciddi bir sorunu ortaya koymuştur. Ancak birinci bölümde yapılan tanımlama, zamansal ve mekânsal belirsizlikleri büyük ölçüde giderir.

67.; Neil Lazarus, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, ss. 10-11.

⁵⁰⁰ David Murphy, "Materialist Formulations", *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*, ed. John Mcleod, London and Newyork: Routledge, 2007, ss. 184-187.

⁵⁰¹ Ella Shohat, "Notes on the 'Post-Colonial'", *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*, ed., Fawzia Afzal-Khan, Kalpana Seshadri-Crooks, Durham and London: Duke University Press, 2000, ss. 127-129.

Bununla birlikte Shohat'ın eleştirileri devam eder. Kavram, "post" öneğine sonralık iması yüklendiği ölçüde, sömürgeciliğin geride kaldığına yönelik bir anlayış taşıyacak, böylece yeni sömürgeci durumların eleştiriye eklemlenmesini engelleyecektir. Siyasi bağımsızlık hegemonyadan kurtuluş anlamına gelmemektedir. Nitekim Monro ve Carter Doktrinleri ile Camp David anlaşması, Asya, Afrika ve Latin Amerika'da bağımsızlığını kazanan ülkelerin hala bu hegemonya altında olduklarını, ekonomik ve politik yapısal tahakküme maruz kaldıklarını gösterir. Shohat'a göre bu, son beş yüz yılda üretilen hegemonik yapıların ve kavramsal çerçevelerin postkolonyal sihirli değneği sallanarak alt edilemediğinin işaretidir. Üstelik 1992'de gerçekleşen iki olay belirli yapısal çatışmaların devam ettiğinin diğer kanıtlarıdır. Bu olaylar Avrupa birleşmesinin göç(men)e yönelik tahkimatı beraberinde getirmesi ve Colomb'un sözde keşif yolculuklarının beş yüzüncü yıl kutlamaları üzerinden sömürgeci anlatının yeniden sahnelenmesidir.⁵⁰²

Aijaz Ahmad, Spivak'tan yaptığı uzun bir alıntıda benzer bir tartışmayı yürütür. Bu alıntıda iki husus özellikle dikkatini çeker. İlki, Spivak'ın 'emperyalizmin mirası olan postkolonyallik yapıbozumcu durumdur' tanımıdır (Ahmad bu yapıbozumcu durum ile Bhabhacı müphemliği benzeştirir). Ahmad miras sözcüğünün emperyalizmin geride kaldığı düşüncesini çağrıştırdığını belirtir. İkinci husus, Spivak'ın mirasın içeriğine neyi dahil ettiğine yöneliktir. Spivak için ulusluk, anayasallık, yurttaşlık, demokrasi, sosyalizm ve hatta kültürelcilik ile ilgili postkolonyal uzamdan tarihsel olarak yeterli hiçbir referans ileri sürülemez. Ahmad'a göre emperyal miras olarak sunulan şeylerin nerdeyse tamamı politik kavram ve pratiklerdir. Hindistan tarihi üzerinden ulusluğun, yurttaşlığın ve sosyalizmin emperyal miras olmadığını, böyle bir düşüncenin bizzat emperyal ideolojinin söylemleriyle örtüştüğünü belirtir. Spivak'ın bu kavram ve pratikleri Avrupa kökenli görmesi gibi bir olasılığı da peşinen sorunsallaştırır. Sözcükler Avrupa'da ortaya çıksa bile göndergenin tarihsel yeterliği pratiğe atıfta bulunmayı gerektirir. Spivak'ın Hindistan'da demokrasi ve sosyalizm için yeterli referans bulamaması Hindu sağının taleplerini farkında olmadan tekrarlanmasıdır. Kısaca bu talepler, Hindistan'a özgü olmayan inanç, siyasi düşünce, siyasal kurumlar ve kültürel pratikler ile bunları benimseyenlerin gerçek Hintli olmadıkları için reddidir.⁵⁰³

⁵⁰² A.g.e., ss. 129-133.; Ella Shohat, Robert Stam, *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, London and New York, Routledge, 2014, ss. 37-46.

⁵⁰³ Aijaz Ahmad, "The Politics of Literary Postcoloniality", *Race & Class*, C. 36 S. 3, (1995), ss. 3-5.

Ahmad'ın Spivak alıntısı üzerinden Spivak'a ve diğer postkolonyal düşünürlere getirdiği eleştiriye önceki bölümlerde yer verilen bilgiler ışığında şerh düşülmelidir. Aslında sorun Ahmad'ın politik konumu bağlamında yaptığı Hint siyasi tarihi okuması ile Spivak'ın heterojenliği arayan ve her halükarda maduniyeti sorgulayan etik bakış açısı arasındaki yarıktan kaynaklanır. Spivak'ı emperyal söylem ve Hint sağı ile eşitlemek onun kaygılarını dikkate almadan mümkündür. O, emperyal söylemin medenileştirme misyonu olarak sunulan tutumlarını açık bir şekilde eleştirir. Sömürgecilerin ve Hintli sağcılar gibi yerli versiyonlarının temsil edici ve dışlayıcı tavırlarını yerli muhbir ve kapatma kavramıyla sorunsallaştırır. Faydasına kullanma adını verdiği yöntem, emperyal miras olarak gördüğü kavram ve kategorilerin reddiyle taşıdığı niyeti ortaya koyar.

Chakrabarty, Avrupa'yı taşralaştırma girişimini Avrupa düşüncesinin kenardakine hizmet etmesi için kenardakince yapılan eleştirisi olarak tanımlayarak benzer bir tutumu sergiler. Guha'nın Hintli köylülerinde bir bilinç ve faillik araması aynı amaçla ilişkilendirilebilir. Chatterjee'nin milliyetçiliği bir ideoloji yerine sadece sosyal fenomenlere indirgeyen ve sömürge dünyasındaki türlerini anlamak yerine bir sapma olarak değerlendiren düşünceleri eleştirmesi de aynı doğrultudadır. Hatta Chatterjee postkolonyal sefaleti cemaatin yeni biçimlerini tahayyül edememek yerine emperyalizmin kutsallaştırdığı modern ulus devlet modeline hapsolmaya bağlamıştı. Bu modeli siyasal örgütlenmenin tek olağan ve meşru şekli olarak dayatılmasını eleştirmişti. Nihayetinde bu modelin sermayenin çıkarlarını öncelediğini belirtmişti.

Kısacası Ahmad'ın ve postkolonyal düşünürlerin kendi konumlarından kaynaklanan haklılığını kabul ya da reddetmenin üretken bir katkısı olmayacaktır. Ancak Ahmad'ın emperyal miras olarak görünen unsurların politik kavram ve pratiklerden oluştuğu tespiti dikkat çekicidir. Hatta Spivak, stratejik özcülük kavramını geri çekerken politik bir strateji olmaktan çok metodolojik araç olarak kullanılmasını öne sürer. Benzer şekilde mezleklik durumunu inkar etmemekle birlikte bunun kültürel bir mesele olduğunu maduniyet gibi pratik-politik bir durumla ilişkilendirmenin sakıncalarını dile getirir. Burada üretken olan postkolonyal söylemin önemli bir temsilcisiyle önemli bir

eleştiricisinin, farklı düzeyde de olsa, söylemin politik yönünün zayıflığına yaptıkları vurgudur.

Ahmad, postkolonyali kavramlaştırılırken gösterildiği üzere, terimin ortaya çıkışındaki politik bağa vurgu yapar. Alavi örneğinden hareket ederek kavramın öncelikle edebiyat yerine devletle ilgilendiğini belirtir.⁵⁰⁴ Terry Eagleton, postkolonyal söylemin politik anlamlarından arınmasını kısaca şu şekilde açıklar. Postkolonyal söylem, Üçüncü Dünya ülkelerinin tek başına yola devam etmede başarısız oldukları görüldükten sonra ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle postkolonyal söylem, sömürgeci düzeni tasfiyeye yönelik Üçüncü Dünya devrimlerinin bitmesi ve günümüzde küreselleşme olarak adlandırılan sürecin ilk emarelerinin kesiştiği anda temellenir. Bu ülkeler sömürgeciliğe karşı harekete geçirdikleri kitlelerin radikal talepleri ile küresel piyasa güçlerinin arasında kalmıştır. 1970lerde küresel kapitalizmin derinleşmesi ve sömürgecilikten yeni kurtulan devletlerin başarısızlıkları, bu ülkeleri Batı kapitalizminin şiddetini arttırarak yeniden yapılanmış versiyonunun saldırısına açık hale getirmiştir.⁵⁰⁵

Sözü edilen sürecin iki politik akımı Marksizm ve ulusalcılıktır. Marksizm özünde enternasyonalist olmakla birlikte, dünya kapitalizmini sekteye uğratacak potansiyel gördüğü için bu gelişmelere destek vermiştir. Üçüncü Dünya ülkelerinin başarısızlıkları üzerine doğan postkolonyal kuram, ulus söylemiyle arasına mesafe koymuştur. Koydukları mesafe, bu hareketlerdeki devrimci bağlantıyı ve katkıları göz ardı etmeleri nedeniyle sınıfla da aralarına mesafe koymakla sonuçlanmıştır. Nihayetinde postkolonyal söylem eleştirel gündemini sınıftan sömürgeciliğe, ulustan etnisiteye çevirmiştir. Ancak söylem etnisiteye kayarken postkolonyal toplumların kendine özgü sorunlarını Batı tarzı kimlik siyaseti altında toplamıştır. Kısaca postkolonyal söylem, etnisite kültürel bir mesele olduğundan, gündemini siyasetten kültüre kaydırmıştır.⁵⁰⁶

Eagleton, kültür üzerine düşüncelerini daha geniş bir şekilde dile getirdiği başka çalışmasında, bu tespitine açıklık getirir. Eagleton'a göre kültür savaşları dört yönlüdür. Uygarlık olarak kültür üstünlük, özdeşlik olarak kültür değerler sistemi, ticari ya da

⁵⁰⁴ A.g.e., ss. 5-6.

⁵⁰⁵ Terry Eagleton, *Kuramdan Sonra*, çev. Uygur Abacı, İstanbul: Literatür Yayınları, 2006, ss. 9-10.

⁵⁰⁶ A.g.e., ss. 10-13.

postmodern olarak kültür ekonomi biçiminde tanımlanabilir. Ancak postmodernizm ve özdeşlik politikaları çoğu biçimlerinde ilişkiseldir. Bu nedenle aralarındaki fark rasyonalite düzeyinde değildir.⁵⁰⁷ Direniş kültürü yirminci yüzyıldaki kültür savaşlarının dördüncü yönüdür. Direniş kültürünün müstakil kategoride ortaya çıkması zorunlu değildir. Diğer üç kültürün ve bunların farklı birleşimlerinin içinde var olabilir.⁵⁰⁸ Kültür geleneksel anlamıyla politik olanla doğrudan bir ilişki içinde değildir. 1960lara gelindiğinde ise siyasi çatışma terminolojisinin bir parçası haline gelmiştir. Böylece kültür ağır ahlaki, ideolojik ve politik görevlerin mirasçısı olmuştur. Kültür yüklendiği bu görevler üzerinden pratik hale geldikçe, uzlaşmacı doğası yerini çatışmaya bırakır. Nitekim postmodernizm hayali uzlaşma yerine gerçek çatışma kültürünü tercih etmiştir. Ancak politika olarak kültürün rolü abartılmıştır. Bu nedenle günümüz kültür eleştirisi ve kültürelciliği, kültürün altında yatan unsurun devletin şiddet ve baskı aygıtı olduğunu görememiştir. Radikal değişimi başarısızlıkla sonuçlandıracak olan ise yine bu aygıtlardır.⁵⁰⁹ Nihayetinde “Siyaset kültürün itaatkar hizmetçisi değildir; kültür siyasetin ürünüdür.”⁵¹⁰

Kısacası siyasetten kültüre kayma tespiti, siyasetin kültürle eşitlenmesi anlamındadır. Siyaset kültür eşitliğinin bedeli ise yapısal meseleleri gereğince dikkate almamaktır. Bu nedenle Eagleton,

Yeni binyılda öncelikle karşımıza çıkan sorunlar -savaş, açlık, yoksulluk, suçluluk, çevre kirliliği, toplulukların yer değiştirmesi- pek de “kültürel” olmadıkları gibi, değer, sembolizm, dil, gelenek, aidiyet ya da kimlikle ilgili meseleler değildir... İnsanoğlu yeni binyılda, şaşırtıcı bir biçimde, suçluluk, uyuşturucu ve nükleer silahlar gibi birkaç yeni ekleme dışında, hemen hemen her zaman sahip olduğu maddi sorunlarla karşı karşıyadır.⁵¹¹

demiştir. Bu bağlamda Eagleton eleştirisine postkolonyal söylemi de ilişirmiştir.

Böyle bir kültürelcilik aynı zamanda kimlik, temsil ve buna benzer şeyler hakkında söyleyebilecek çok şeyi olmasına karşılık genellikle ekonomik sömürüyle ilgili sorulardan kaçınan post-kolonyal denilen söyleme damgasını vurmuştur. Oysa, Kuzey ile Güney'in temelde paylaşamadıkları her neyse, bu kesinlikle “kültür” değildir.⁵¹²

⁵⁰⁷ Terry Eagleton, *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s.79.

⁵⁰⁸ A.g.e., s. 103.

⁵⁰⁹ A.g.e., ss. 50-57.

⁵¹⁰ A.g.e., s. 75.

⁵¹¹ A.g.e., s. 152.

⁵¹² Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 75, dipnot 5.

Postkolonyal söylem ekonomik sömürüyü dikkate almadığından odağını sınıfsal meseleler yerine sömürgeciliğe kaydırmıştır. Ancak Eagleton sömürge ve sonrasını sınıfsal meseleler ile ilişkilendirir.⁵¹³

Tez çalışmasının ikinci bölümü postkolonyal söylemin teorik mahiyetini Avrupamerkezcilik eleştirisi etrafında düşünmüştü. Bu eleştirileri Amin ve Wallerstein'in tespitlerinden farklılaştıran önemli faktör, Batılının ötekisiyle karşılaşmasında ve tesis ettiği ilişkileri kurumsallaştırmasında sömürgeciliğe verdiği önceliktir. Çalışmanın ikinci bölümü şu şekilde de formüle edilebilir. Postkolonyal söylemin teorik içeriğinde postmodern/postyapısalcı düşüncenin baskın bir etkisi bulunmaktadır. Postmodern/postyapısalcı düşünce, modernitenin (Batı'nın) hakikat iddialarını sorunsallaştırıyorsa, postkolonyal söylem, bunun sömürge pratikleri aracılığıyla Batı eliyle ve Batı lehine kurulduğunu gösterme gayretindedir. Başka bir deyişle söylem eleştirdiği modernitenin merkezine sömürgeciliği almaktadır.⁵¹⁴ Postkolonyal söylemde sömürgecilik ise kültürel boyutuyla ele alınır. Şüphesiz ekonomik ve politik meselelere atıf yapılmaktadır. Ancak bu atıf, Spivak'ın kimi analizi hariç, yapısal ya da maddi sorunları ele almaktan çok kültürel açıklamalara bir dil sağlamak için kullanılmaktadır.⁵¹⁵

Günümüz sorunlarına duyarlı bir postkolonyal söylem arayışı, şimdiye kadar yer verilen eleştirilerin işaret ettiği ve söylemin kavramsal, teorik ve epistemolojik boyutuyla ortaya konulan biçiminde de varlığı hissedilen üç hususla yüzleşmelidir. Bu üç sorun, Foucault üzerine yapılan bir eleştiriye Said'i muhatap kılan Ahmad'ten bir adım ileri giderek, postkolonyal söylemin tamamına yönlendirmek suretiyle bir zemine oturtulabilir. Postkolonyal söylemin Marksist ekonomizme düşmeme telaşı, incelediği toplumlarda sınıfların, ekonominin, başkaldırının ve isyanın rolünü reddetmesine neden olur. Postkolonyal söylemin maddi/yapısal koşullardan arındırılmış ve her yere yayılan sömürge analizi nedeniyle tarihe bakışı ya metinseldir ya da metinselleştirilmiştir.⁵¹⁶

⁵¹³ Eagleton, *Kuramdan Sonra*, a.g.e., s. 12.

⁵¹⁴ Arif Dirlik, *Kriz, Kimlik ve Siyaset: Küreselleşme Yazıları*, çev. Sami Oğuz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 137.

⁵¹⁵ Dirlik, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, a.g.e., s. 8.

⁵¹⁶ Aijaz Ahmad, *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat: Jameson, Salman Rüşdi Edward Said Eleştirisi*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995, s. 224.

Maddi/yapısal hususları ihmal ederek politikleşmiş kültürelcilik/metinsellik, ister istemez metin ve bağlam ilişkisini kaçırmaz. Bu durum, Ahmad'e, antikitede temellendirdiği Şark epistemelerini Batı sömürgeciliğinin nedeni olarak sunan Said'i eleştirme hakkı verir.⁵¹⁷ Ahmad'ın iddiası, birinci bölümde yapılan ve sömürgecilik eleştirisinin zamansal sınırlarını veren kavramlaştırmayı, sömürgeciliği tarihle eşitleme eğilimi göstermesi nedeniyle sorunlu kılar. Başka bir deyişle sözü edilen zamanı içeren bir sömürgecilik eleştirisi, incelediğini iddia ettiği dönemin karşılaşmalarını, önceki dönem karşılaşmalarına indirgeyebilir.⁵¹⁸ Ancak on dokuzuncu yüzyıl sonrası sömürgeciliğini ve mirasını konu edinen bir söylemin, onun belirleyici motorunu oluşturan kapitalizmi⁵¹⁹ ihmal etme olasılığı bulunmamaktadır.

Sözü edilen olasılık, postkolonyal söylemde yüzleşilmesi gereken ve yukarıdaki tanımda Batı eliyle denilen ikinci hususa işaret eder. Söylem sömürgeci pratiklere dinamizmasını veren şeyi Avrupamerkezcilikte arar. Başka bir ifadeyle eleştirinin teorik mahiyeti, sömürgeciliği tarihsel bir olgu olarak incelemek yerine, baskı ve eşitsizliklerin nedenini ideolojik ve kültürel bir Avrupamerkezcilikte temellendirir.⁵²⁰ Kültür ve söylem üzerine konumlanan eleştiri yerel etkileşimlere odaklanır. Bu bağlamda Avrupamerkezcilik yerel etkileşimleri gizleyen bir ideoloji olarak değerlendirilir.⁵²¹ Eleştiri, defalarca ifade edildiği üzere, maddi ve yapısal meseleleri ihmal etmesi nedeniyle de kültürelcilikle ilişkilendirilir. Dirlik, eksik olduğunu belirtmekle birlikte, Avrupamerkezciliğin anlaşılmasında dikkate alınması gereken iktidar yapılarını örneklendirir.

Söz konusu güç yapıları, iktisadi (kapitalizm, kapitalist mülkiyet ilişkileri, piyasalar ve üretim biçimi, emperyalizm, vs.), politik (ulus devletler sistemi ile ulus biçimi ve en önemlisi dünyanın yeniden düzenlenmesi sonucu ortaya çıkan sorunlarla baş edecek yeni örgütlenmeler, yeni yasal biçimler, vs.) toplumsal (birey temelli toplumsal biçimlerin teşvik edilmesinin yanında sınıfların, cinsiyetlerin, ırkların, etnik kimliklerin ve dini biçimlerin üretilmesi) ve kültürel (zamana ve uzama dair yeni kavramlar, iyi bir yaşama ilişkin yeni fikirler ve yaşam-dünyası hakkında kalkınmacı yeni bir kavram).⁵²²

⁵¹⁷ A.g.e., s. 205.

⁵¹⁸ Dirlik, *Kriz, Kimlik ve Siyaset: Küreselleşme Yazıları*, a.g.e., s. 151.

⁵¹⁹ Harry Harootunian, *Tarihin Huzursuzluğu: Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu*, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006, s. 66.; Dirlik, *Kriz, Kimlik ve Siyaset: Küreselleşme Yazıları*, a.g.e., 141.

⁵²⁰ Dirlik, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, a.g.e., s. 9.

⁵²¹ Arif Dirlik, "Avrupamerkezcilikten Sonra Tarih Var mı?: Küreselcilik, Sömürgecilik-sonrası ve Tarihin İnkârı", çev. Kenan Erçel, *Global Modernite ve Sosyalizm: Üçüncü Dünya Hayaleti, Globalizasyon ve Çin Halk Cumhuriyeti*, der. Veysel Batmaz, İstanbul. Salyangoz Yayınları, 2006, ss. 172-173.

⁵²² A.g.e., s. 178.

Avrupamerkezcilik kapitalist iktidar ve yukarıda sözü edilen diğer yapısal yenilikler olmasaydı yalnızca bir etnikmerkezcilik olurdu. O halde Avrupamerkezciliğin gücü bu unsurlar dikkate alınmadan anlaşılabilir. Öte yandan bu tutumun ortaya çıkardığı başka bir sorun kültüre yüklenen işlevdir. Anlaşıldığı kadarıyla böyle bir eleştirel içerik kültürün maddiliğini de ihmal eder. Halbuki kültürün mahiyetini maddi bağlamlarından koparmak post düşüncenin karşı çıktığı modern tavrın tekrarıdır. Maddi ve yapısal unsurlardan arınmış bir kültür anlayışına dayanan eleştiri, (küreselleşen) Avrupamerkezciliğin tarihsel sürecin kendisi yerine bir ürünü olduğunu kavrayamayacaktır. Eleştirinin karıştırdığı süreç ise modernliktir.⁵²³

Dirlik'in yukarıda yer verilen tespitlerinin gösterdiği, Avrupamerkezciliğin küreselleşmesini sağlayan maddi/yapısal unsurlardan azade kalmış bir kültürün olmadığıdır. Aksine Avrupamerkezcilik, bir temsili sunulan iktidar uygulamalarının içine sızmış kültürel değerlerin kabul edilmesi ya da zorla dayatılması yoluyla küreselleşmiştir. Başka bir deyişle Avrupamerkezcilik, kapitalizm ve sömürgecilik gibi etkinlikler dikkate alınmadan anlaşılabilir.⁵²⁴ Avrupamerkezcilik eleştirisi, sömürgecilik eleştirisi gibi kapitalizmi dikkate almadığı takdirde, onun tarihselliğini silerek doğal hale getirecek ve içerdiği dönüşüm imkanlarını dışlayacaktır.⁵²⁵ Avrupamerkezciliğin tarihsel sonucu, Avrupa'nın gelişmesinde diğer toplumlarla kurulan etkileşimin izini silmek ve o toplumların tarihini uzağa itmek olmuştur.⁵²⁶ Postkolonyal söylem, temel bir sorunu olan kendi varoluş koşullarına ve çağdaş iktidar biçimlerine büyük bir oranda ilgisiz kalarak⁵²⁷ aynı sonucu üretebilir.

Sömürge mirası Dirlik'in eleştirisi bağlamında değinilecek son husustur. Dirlik, sonradan gelenin öncelinden izler taşıyacağı için geçmişe havale edilen mirastan sanıldığı kadar özgür olunamayacağını belirtir. Bu nedenle tarih, sömürgecilik ve Avrupamerkezcilikle birlikte bütün direniş imkanlarını yok sayan düşünceyi, "sömürge sonrası" yerine

⁵²³ A.g.e., ss. 181-183.

⁵²⁴ A.g.e., ss. 185.

⁵²⁵ Arif Dirlik, "Buradan Nereye Gidiyoruz?: Marksizm, Modernite ve Postkolonyal Çalışmalar", çev. Veysel Batmaz, *Global Modernite ve Sosyalizm: Üçüncü Dünya Hayaleti, Globalizasyon ve Çin Halk Cumhuriyeti*, der. Veysel Batmaz, İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006, s. 142.

⁵²⁶ Dirlik, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, a.g.e., ss. 206-207.

⁵²⁷ Dirlik, *Kriz, Kimlik ve Siyaset: Küreselleşme Yazıları*, a.g.e., s. 150.

“devrimci sonrası” ya da “Avrupamerkezci” sonrası olarak tanımlar. Dirlik’e göre postkolonyal söylemin odaklandığı meseleler Avrupamerkezciliği reddetmekle çözülemez. Çağdaş dünyada oynadığı rolü kabul etmek, onu normatif bir güçle donatmak değildir. Bunun yerine dünyanın şekillenmesinde önemli rol yüklenmeye devam etmeyi nasıl sürdürdüğünü anlamak için atılan bir adım olarak değerlendirmek gerekir.⁵²⁸

Vivek Chibber, postkolonyal söylemin Avrupamerkezcilik eleştirisine şerh koyarken faillik ve tarihsellik tartışmalarını merkezi unsurlar olarak konumlandırır. Chibber’e göre postkolonyal söylem faillik üzerinden Avrupamerkezcilik eleştirisi yaparken iki hususu ön plana çıkarır. Batılı teoriler, kültürel bir psikolojizm ile yaftalayarak ve insan failliğini yalnızca faydaya dayalı bir rasyonalite ile kavrayarak, muhatabının failliğini elinden alır. Tarihselcilik ise hem Batı’ya öncelik vererek hem de bütün adına parçayı ihmal ederek sorunlar üretir. Tarihselcilik maduniyet ile sonuçlanan eşitsizlikleri teleolojik art-zamanlılık ve yapısal özcü eş-zamanlılık aracılığıyla tesis etmektedir.⁵²⁹

Chibber, söylemin yaptığı ayrımların Batı ve ötekileştirdikleri arasındaki farklılıkları açıklama ve mevcut farklılıkları görmezden gelmesi nedeniyle, eleştirel bir müdahalede bulunma iddiasında olduklarını belirtir. Söylemi her iki iddiasını gerçekleştirememekle suçlar. Başarısızlığın nedenini söylemin kurguladığı fark ile fiili fark arasındaki boşlukta temellendirir. Açıklamadaki başarısızlık hem kapitalizm ve modernite arasındaki ilişkinin yanlış sunumundan hem de kapitalizmi dikkate almamaktan kaynaklanır. Eleştirideki başarısızlık, bir yandan eleştirdiği toplumsal olguyu yanlış anlamasının öbür yandan eleştirdiği unsurları yeniden üretmesinin sonucudur.⁵³⁰

Başka bir deyişle söylem, açıklamadaki başarısızlığıyla kapitalizmi gizler, eleştirideki başarısızlığıyla oryantalizmi diriltir. Chibber, söylemin kapitalizmi gizlediğini somutlaştırmak için bir dizi tespitte bulunur. Burjuvaziye sahip olmadığı bir demokratik

⁵²⁸ Dirlik, “Avrupamerkezcilikten Sonra Tarih Var mı?: Küreselcilik, Sömürgecilik-sonrası ve Tarihin İnkârı”, ss. 197-199. Dirlik Avrupamerkezciliğin küreselleşmesinde kalkınma siyasetinin önemli etkenlerden biri olduğunu belirtir. Bu durum, postkolonyal söylemin ölüm ilanından sonra yaşanan bazı küresel gelişmelerde karşımıza çıkar.

⁵²⁹ Vivek Chibber, *Post-Kolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti*, çev. Afife Yasemin Yılmaz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, ss. 39-41. Bu çalışma ekseriyetle Madun Çalışmaları Topluluğu üzerine analizler içerir. Chibber topluluğu postkolonyal ile ilişkilendirdiğinden çıkarımlarını söyleme geneller.

⁵³⁰ A.g.e., ss. 45-51.

misyon yüklenir. Kapitalist iktidar ilişkilerini romantikleştirir. Kapitalizmin farklılığa müsaade etmekle kalmayıp onu teşvik ettiği gerçeğini hafife alır. Kapitalizmin yerel kurumlar üstündeki baskılarını görmez. Chibber, söylemin oryantalizmi dirilttiğini göstermek için de argümanlarını ileri sürer. Söylem Doğulu aktörün Batılıdan farklı bir siyasal psikolojiyle hareket ettiklerini iddia eder. Bilim, rasyonalite ve nesnelliği Batı'ya atfeder. Yereli yüceltme şekli Doğu'nun egzotikleşmesiyle sonuçlanır. Chibber, tüm bu argümanlarından yola çıkarak postkolonyal söylemi, özel olarak Madun tarihçiliğini, Avrupamerkezciliği yeniden üretmesi nedeniyle reddeder.⁵³¹

Metin ve bağlam arasındaki ilişkiyi ihmal etmenin neden olduğu üçüncü husus faillik meselesidir. Metni yazanın ya da metinde yazılanın failliği tarihsel bağlamında anlamlıdır.⁵³² Tarihyazımında, elitlerce dışlandığı gerekçesiyle, köylünün; edebiyat ya da kültür eleştirisinde bireyin, faillik imkanlarını soruşturmanın bir karşılığı olabilir.⁵³³ Ancak günümüz sorunlarıyla mücadelenin failliği metin yerine pratikte temellenmelidir. Spivak, daha önce değinilen aşağıdan öğrenme stratejisi gereği, Hint toplumunun alt kastında yer alanları eğiten bir programın yürütücüsüdür. Öğrencilerine demokratik katılım pratiklerinin yanında başkasını gözeten bir pedagojiyi uyguladığını belirtir.⁵³⁴ Spivak'ın maduniyete yönelik mücadelesini garanti altına alan şey nedir? Madun tüm bu eğitimlerin sonucunda konumunda bir değişiklik oluşturamazsa sorumluluk kendi omuzlarına mı yüklenecektir?⁵³⁵ Dirlik yerel ihtiyacın bir istikrarsızlık göstergesi olduğunu söyler. Yerel ihtiyaç için geliştirilen stratejilerin bir anlamı olabilir. Ancak başarı, istikrarsızlık bütünlükler dikkate alınmadan anlaşılamayacağından, yerel-ötesi bilinç ve pratik gerektirir.⁵³⁶ Bu sorular ister istemez yapısal meseleleri dikkate almaya zorlamaktadır.

⁵³¹ A.g.e., ss. 432-440.; benzer şekilde Dirlik, postkolonyal söylemin şarkiyatçı düşünceyi yeniden üretip üretmediğini sorunsallaştırır. Dirlik, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, a.g.e., s. 186.

⁵³² Ahmad, *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat: Jameson, Salman Rüşdi Edward Said Eleştirisi*, a.g.e., s. 232.

⁵³³ Dirlik, melezliğin tarih ve bağlam dışına çıkma olasılığında bahseder. Dirlik, *Kriz, Kimlik ve Siyaset: Küreselleşme Yazıları*, a.g.e., 218.

⁵³⁴ Spivak, *Yapısöküm, Postkolonyalizm, Madunluk: Söyleşiler*, a.g.e., ss. 23-25.

⁵³⁵ Dirlik, "Avrupamerkezcilikten Sonra Tarih Var mı?: Küreselcilik, Sömürgecilik-sonrası ve Tarihin İnkârı", a.g.e., s. 185.

⁵³⁶ Dirlik, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, a.g.e., s. 310.

Faillik tartışmalarına getirilen eleştiriler ve yapısal unsurların ihmaline yönelik suçlamalar postkolonyalin epistemolojik ve metodolojik konumunu hedef alan düşüncelere asgari ölçekte değinmeyi zorunlu kılar. Dirlik'e göre benliği ve ötekini bağımlılık ilişkisiyle birleştiren farklılık anlayışı postkolonyal epistemolojinin merkezi unsurudur. Böyle bir farklılık kavrayışı, dilbilimsel problemlere ayrıcalıklı konum tahsis eder. Anlamı ve çeşitli uzamlardaki çatışmaları dilsel meselelerin ürünü kabul etmek, metodolojik olarak gerçek ile onun metinsel temsillerini neredeyse aynı düşünmeye götürür. Söylemin bu epistemolojik konumu maddi sorunlar yerine anlatı ve temsil sorunlarını önceler.⁵³⁷

Anlaşılacağı üzere eleştiri, postkolonyal söylemin epistemolojik olarak postyapısalcı çerçevenin içine hapsedilmesi üzerinedir. Chibber, Madun Çalışmaları'nın kültürel Marksizmden koptuğunu iddia ederek bu hususu örneklendirir.⁵³⁸ Grubun eski üyelerinden Sumit Sarkar'ın eleştirileri de aynı noktadan yükselir. Gramsci'nin madun tarihyazımında dikkate alınmasını söylediği altı ilkesinden bahsedilmişti. Söz konusu ilkeler, madun toplumsal grupların ekonomik üretim alanından kopuk olmadığını, özerkliğin çeşitliliğini ve toplumsal formasyonun ortak biçimlerini gösterir. Maduniyetin maddi unsurlardan yalıtılmış tasviri, madunu sürekli bir madunluk olarak sunar. Tahakkümü ve özerkliği yapıları yok sayarak birbirinden ayırmak, özerkliği asılsız bir şeye çevireceği gibi iktidarı da homojenleştirir. Madun Çalışmalarının ürettiği ayırım sorunu, bağlamı ihmal eden postmodern kabullere dayanır.⁵³⁹

Bağlamsal özelliklerinden arındırılmış madunluk, soyut evrensellere ve şiddete dönüşür. Madunun ilk anlamından sıyrılmasında topluluğun dönüşümü etkili olmuştur. Postmodern epistemolojik çerçeve, ihtiyaçtan fazla olma durumu oluşturması ve söyleneni sürekli tekrarlatması nedeniyle topluluğu bulanıklaştırmıştır. İlk durum analitik çerçeve sorunudur. Böylece topluluk madun özerkliği/failliğine yapılan temel bir vurgudan, sömürgeci kültürel tahakkümün indirgeyici bir tezi haline gelmiştir. İkinci durumda topluluk, Güney Asya'nın tarihini yeni pozisyonuyla eşitler. Nihai halinde

⁵³⁷ A.g.e., ss. 21-22.

⁵³⁸ Chibber, *Post-Kolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti*, a.g.e, ss. 22-23.

⁵³⁹ Sumit Sarkar, "Madun Çalışmaları'nda Madunun Düşüşü", çev. Tuğba Doğan, *Toplumbilim*, S.25, İstanbul: Bağlam Yayınları, (2010), ss. 42-44.

topluluk, bir dizi sona erişi ve sessizliği dayatırken, gerici yerlilerin gelişmesinde katalizör işlevi görür. Sona eriş ve sessizlik, sınıf ve sınıf mücadelesini reddetmeyi, yerlilerin besleme ise Aydınlanma ile ilişkilendirilen çeşitli hakların gayrimeşru ilan edilmesini beraberinde getirir.⁵⁴⁰ Bu haliyle madun topluluğun gündeminden düşmüştür.

Benzer bir şekilde Dirlik, Spivakçı Madun konuşabilir mi? sorusunun sıkıntılarını dillendirir. Önceki bölümlerde madunun konuşamayacağı, konuşursa madun olamayacağı iddiasına yer verilmişti. Dirlik'e göre söz konusu soru ve iddia maduna saf bir konum bulma çabasını yansıtır. Bu gruplar üzerine tarihsel bir bakış, kirletilmiş olsalar da bir kimliğe sahip olduklarını gösterir. Başka bir deyişle madunların konuşmasının hiç kesilmemiş olduğu göz ardı edilmiştir.⁵⁴¹

Eagleton kültür savaşlarını tanımlarken postmoderni, ticari ya da ekonomik olanla ilişkilendirmişti. Dirlik, postkolonyal epistemolojide öne çıkan kavramların pazar dilinde ve sözde müzakere edilerek anlamlar yüklendiğini belirtir. Dirlik'in sözde tanımlanması müzakereci tarafların pazarlık sürecinde eşitlermiş gibi gösterilmesini sorgular.⁵⁴² Bauman, bu kavramlardan biri olan melezliğe benzer bir eleştiri getirir. Bauman'a göre kültürel melezlik, küreseller için özgürleştirici olabileceken yereli güçsüzleştirdiğinden nadiren böyle bir işlev görür. Ayrıca melezleşme küresel düzende ayrıcalıklı bir kastın yaşantılarını dile getirir. Dünyayı bir çok parçaya bölen çelişki ve karmaşıklıkları ifade etmez.⁵⁴³

Bauman'ın kültürel melezlik üzerine tespitleri, postkolonyal söylemi materyalist bağlamda eleştirenlerin iki önemli tutumunu özetler. Dirlik, tarihsiz kültürelciliğin hegemonyaya hizmet edebileceğini söyler.⁵⁴⁴ Ahmad, bu hegemonyayı IBM ve CNN örneklerinde görülen ulusötesi sermayenin kültürel iddiaları şeklinde somutlaştırır.⁵⁴⁵ Shohat, melezliğin hegemonyayı kutsayan bir figür olmaktan kurtulmasını yeni

⁵⁴⁰ A.g.e., ss. 48-51.

⁵⁴¹ Dirlik, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, a.g.e., 307.

⁵⁴² A.g.e., s. 22.

⁵⁴³ Zygmunt Bauman, *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, ss. 103-104.

⁵⁴⁴ Dirlik, *Kriz, Kimlik ve Siyaset: Küreselleşme Yazuları*, a.g.e., s. 268.

⁵⁴⁵ Ahmad, "The Politics of Literary Postcoloniality", a.g.m., s. 12.

sömürgeciliği dikkate alma şartına bağlar. Melezlik yeni sömürgeciliğin neden olduğu şiddetle ilgili olarak konumları, kimlikleri ve durumları müzakere etmelidir. Her şeyi kapsayan bir terim halini alması bu imkanı ortadan kaldırır.⁵⁴⁶ Kavramı göz ardı ettiği olasılıkları gizleyecek şekilde evrenselleştiren, bir araç olmaktan çok amaç haline gelmesidir. Başka bir deyişle kavram postmodern oyunların ötesine geçememiştir.⁵⁴⁷ Eagleton “Post-kolonyal melezlik ile post-modern ‘her şey olurluk’ arasındaki çizgi utanç verici şekilde incedir.”⁵⁴⁸ diyerek mezleğin materyalist eleştirisini pekiştirir. Her şey olurluğun melezlik addedilmesi, mezleğin farklılık meselesine getirilen statik bir çözüm olduğunu gösterir. Nitekim postkolonyal melezlik yarattığı çelişkileri, yapısal bağlam üretme biçimlerini ve bu bağlamın neden olduğu sorunları sınırlandırdığını dikkate almaz.⁵⁴⁹ Sonuç olarak materyalist eleştiri bağlamında postkolonyal söylem, ister yapısal/maddi meseleleri ihmal etmesi nedeniyle baştan, ister ele aldığı sorunları tüketmesi nedeniyle sonradan olsun, yer verilen isimlerce reddedilir.⁵⁵⁰

4.2. Postkolonyal Söyleme Materyalist Katkı

Postkolonyal söyleme materyalist bir katkı çabasının öne çıkan örneklerinden biri Marksizm ile postkolonyal çalışmaları uzlaştırma girişimidir. Crystal Bartolovich’e göre Marksizm, telafi edilemeyecek şekilde Avrupamerkezcilikle suçlandığından postkolonyal düşünürlerce reddedilir. Aynı şekilde postkolonyal söylem emperyalizm ile suç ortağı görüldüğünden Marksistlerce reddedilir. Ancak tarafların iddiaları aşırı derecede basitleştirme, karikatürize etme ve önemsizleştirme eğilimindedir. Bu nedenle her iki düşüncenin taşıdığı imkanlar ihmal edilir. Yapılması gereken dışlayan ve konumlandırılan kutuplar yerine görünür şekilde Marksist postkolonyal çalışmaları savunmaktır.⁵⁵¹ Nitekim Lazarus söylemin ana akım görüntüsünü “*pomo-poco*” (postmodern-postkolonyal) şeklinde tarif ederek bu çabanın bir örneğini gösterir.⁵⁵²

⁵⁴⁶ Shohat, “Notes on the ‘Post-Colonial’”, a.g.e., ss. 136-138.

⁵⁴⁷ Dirlik, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, a.g.e., 308.

⁵⁴⁸ Terry Eagleton, *Aykırı Sımlar: Fish, Spivak, Žižek ve Başkaları Üzerine Eleştiriler*, çev. Ayşe Şirin Okyayuz, İstanbul: Epos Yayınları, 2003, s. 168.

⁵⁴⁹ Dirlik, *Kriz, Kimlik ve Siyaset: Küreselleşme Yazıları*, a.g.e., s. 199.

⁵⁵⁰ A.g.e., s. 158.

⁵⁵¹ Crystal Bartolovich, “Introduction: Marxism, Modernity, and Postcolonial Studies”, *Marxism, Modernity, and Postcolonial Studies*, ed. Crystal Bartolovich, Neil Lazarus, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 1.

⁵⁵² Lazarus, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, a.g.e., ss. 10-11.

Anlaşılacağı üzere böyle bir katkı, öncelikle her iki düşünce geleneğinin temsilcilerinde gördükleri sorunları eleştirmeye yönelecektir. Benita Parry'nin Ahmad, Lazarus'un Chibber eleştirisi bu niteliktedir. Parry'e göre Ahmad, emperyalizmin kültürelci eleştirisine Marksist müdahalede bulunma iddiasına rağmen hataların, indirgemeci prosedürlerin ve hıncın envanterini çıkarmıştır. Bu nedenle suçlamayı analitik bir strateji olarak kullanırken alternatif soruşturmaların özünü yanlış tanıtmış ve bunları gerici ideolojik çıkarlara bağlamıştır. Ahmad'ın suçlaması, ilgili olmakla birlikte, farklı disiplinleri birleştirmeye dayanır. Ölçülemez pozisyonları bir araya getirmek tutarsızlık ürettiği gibi, bu araştırmaların paradigmasını da çarpıtır.⁵⁵³

Ahmad'in eleştirisi üst yapılarla meşgul olunması, estetiğin ayrıcalıklı kılınması ve politik ekonomiden postyapısalcı karamsarlık ve anti-hümanist yakınlıkları bulunan felsefelere geçilmesidir. Bu nedenle tahakküm ve direniş alanı olarak kültürü gelişi güzel bir biçimde kabul eder. Başka bir deyişle kültür ve ideolojiyi, bir toplumsal oluşum içindeki üretim güçlerine havale eder. Böylece Ahmad, politik ekonomi dışından konuşan söylemlerin özgüllüklerinin görülmesini engeller.⁵⁵⁴ Parry, Ahmad'in tutumunu Said incelemesi üzerinden örneklendirir. Said, Ahmad'in iddialarının aksine, sömürgeleştirileni öznenin dilinde fail olarak temsil etmesi nedeniyle postyapısalcı eleştiriyle kıyaslanamayacak bir teorileştirme tarzını işletir. Ahmad'in hatalı Said okuması milliyetçilik tartışması üzerinde tekrar eder. Hatırlanacağı üzere postkolonyali reddeden materyalist eleştirmenler, söylemin Marksizmin ve anti-sömürgeci milliyetçiliğin başarısızlığı sonrasında ortaya çıktığını, bu nedenle her iki düşünceyle arasına mesafe koyduğunu belirtmişti. Ahmad, Said'in milliyetçiliği katıksız bir şekilde olumlamak ile şiddetle karşı çıkmak arasında yalpaladığı iddiasındadır. Ancak Parry bu iddiaya karşı çıkar. Said, sömürgecilikten kurtulma sürecinde hem farklılaşmış bir seferberlik aracı, hem de sorunlu bir ideolojik güç olan milliyetçiliğin, sansürsüz bir analizini yapmaktadır. Parry'e göre, anti-sömürgeci milliyetçi manifestoların yetersizliği ve bağımsızlığını kazanan bir çok devlet rejiminin başarısızlığı, Said'i doğrular.⁵⁵⁵

⁵⁵³ Benita Parry, "In Theory: Classes, Nations, Literatures by Aijaz Ahmad", *History Workshop*, S. 36, (1993), s. 232.

⁵⁵⁴ A.g.e., s. 233.

⁵⁵⁵ A.g.e., ss. 236-237.

Lazarus, benzer eleştirileri Chibber'e yöneltir. Chibber'in belirli çevrelerde önemli karşılık bulan ve postkolonyal söyleme bakışının temelini oluşturan eserinde birbiriyle ilişkili iki sorun tespit eder. İlk olarak Chibber, postkolonyal söyleme daha önce yapılan eleştirileri yok sayacak bir tavır gösterir. Bu nedenle çalışması sosyalist müdahale olmaktan çok kahramanca erkeksi bir bireycilik sergiler. Chibber'in bu tavrındaki ısrarı postkolonyal söyleme yaklaşımındaki ikinci sorunu doğurur. Önceki materyalist eleştirileri ihmal etmesi, Chibber'i tekerleği defalarca yeniden icat etmek zorunda bırakır. Sergilenen bu tavır, yapılan tespitlerin değerini ve etkinliğini değiştirmez. Bununla birlikte yapılanın söylemin güncel bir eleştirisi, muhatabın ise bu alanda çalışanlar olmadığını haber verir.⁵⁵⁶

Disiplinleri birleştirme eğilimi Chibber için de geçerlidir. Chibber, eleştirisini dar, kesin ve özgül olarak Madun Çalışmaları Topluluğunun Guha, Chatterjee ve Chakrabarty gibi üyelerine yöneltir. Ancak tespitlerini postkolonyal söylemin bütün bir eleştirisi olarak sunar. Bu durum iki disiplin arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde ortaya koymayı zorunlu kılar. Chibber'e göre postkolonyal söylemin entelektüel güç haline gelmesi Madun Çalışmalarının küresel bir görünüm kazanmasından sonra olmuştur. Fakat Madun Çalışmaları postkolonyal epistemolojinin fiili başlatıcısı olmaktan çok alıcısı konumundadır. Grup, diğer disiplinler bir yana, çalışma alanları olan tarih disiplinin de bile postkolonyal teorisyenler tarafından kutsandıktan sonra tanınmıştır.⁵⁵⁷ Lazarus'un Chibber'e yönelttiği bu eleştirilerin, bir önceki bölümde görüşlerine yer verilen grubun eski üyesi Sarkar'ın tespitleri dikkate alındığında, haklılık payı vardır. Bununla birlikte daha önemli husus disiplinleri birleştirme eğiliminin doğurduğu sonuçlardır. Parry bu eğilimin politik ekonomiye dayanmayan katkıları göz ardı edilebileceği noktasında uyarıda bulunmuştur. Lazarus'un tespitleri ise eleştirinin hedefine ulaşmama olasılığını düşünmeyi teşvik eder. Nitekim Parry ve Lazarus, postkolonyal söyleme materyalist bir katkı ekleme girişiminde Spivak, Bhabha ve Chakrabarty gibi isimlere eleştirilerini getirecektir.

⁵⁵⁶ Neil Lazarus, "Vivek Chibber and the Spectre of Postcolonial Theory", *Race&Class*, C. 57 S. 3, (2016), ss. 91-92.

⁵⁵⁷ A.g.e., ss. 93-94.

Parry, postkolonyal söylemin önemini küçümsemez. Ancak söylem içindeki kimi eleştirel pratik, sömürgeciliğin eski versiyonlarını ve postkolonyal olana miyop bir bakış açısını teşvik eder. Bu durumda dilbilimsel dönüş nedeniyle söylemin materyalist başlangıcından vaz geçmesinin etkisi bulunmaktadır. Ayrıca söylem politik teori, devlet oluşumu ve sosyoekonomik ilişki kategorilerinden kurtulmuş, post teorilerle ilgili görünmeye başlamıştır. Postkolonyal eleştirmenler, tarihsel ve toplumsal açıklamayı terk ettiklerinden, sömürgeciliği tarihsel kapitalizmden koparmış ve onu kültürel bir olay olarak incelemek için yeniden sunmuştur. Böylece yapısal çatışmalar susturulmuştur. Kültürel araştırmalarda realist modelden vazgeçiş de toplumsal kuramın materyalist anlayıştan metinsele kayması bağlamında düşünülmelidir. Söylem, rakiplerinin sesini susturmak için temsil incelemelerine hızlı bir geçiş yapmıştır.⁵⁵⁸

Parry, söylemin materyalist eleştirisiyle olan bağının koptuğunu belirttikten sonra şu soruyu sorar. Söz konusu olan, emperyal projenin kapitalizmin küresel yörüngesinin belirleyici örneği içinde tarihselleştirilmesi mi? Yoksa maddi zemininden koparılıp anlaşılabilirliği ve işleyişi metinlerin taraflı okumalarından geri kazanılabilecek kültürel bir fenomen olarak yeniden konumlandırılması mı?⁵⁵⁹ Parry, postkolonyal söylemi ilk sorudaki yörüngeye oturtmak için metin ve bağlam arasındaki ilişkinin yeniden tesis edilmesi gerektiğini belirtir. Amacını gerçekleştirmek için söylemin post teorilerle eşitlenirken teorik öncülleriyle yeniden düzenlediği ilişkiyi incelemeye odaklanır. Bu bağlamda Parry'nin Bhabha eleştirisi, onun Fanon'u nasıl okuduğunu analiz etmekten geçer.

Fanon düşüncesinin teorik koordinatları fenomenoloji ve Marksizmin nüfuz ettiği sol varoluşçuluktur. Yazıları sömürge ideolojisinin yapısını teşhir etmek için Hegelci kategorileri tarihselleştirir ve politik olarak angaje eder. Beyaz ve siyahın önceden oluşturulmuş toplumsal ve kültürel konumlarını ifşa eder. Ezilenlerin bilincini beyaz adamın eseri içindeki hapsinden kurtarmaya yönelir. Fanon'un çabası, sömürge metinlerini yapıbozuma uğratanlar için yetersiz görünmektedir. Sömürgeci bilgiyi parçalamak ve egemen tarihyazım biçimlerini yerinden etmek için sorunun temellendiği

⁵⁵⁸ Benita Parry, *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*, London and New York: Routledge, 2004, ss. 3-6.

⁵⁵⁹ A.g.e., s. 8.

kurucu kavramlar terk edilmelidir. Bhabha bu kavramları müphemlik aracılığıyla reddeder. Sömürgeci ilişkileri tersine çevirmenin bir direniş üretmeyeceği kanısındadır. Bununla birlikte Hegelci kavramlaştırmalara başvuran fenomenolojik Fanon'u, daha önce de belirtildiği üzere, erken bir postyapısalcı olarak okur. Parry'e göre Bhabha, böyle bir tavırla Fanon'u kendi teorisine ekler. Böylece Fanon'u tek bir siyasi an veya hareketten uzaklaştırır. Sömürgeci deneyimi tarihselleştirme derecesini bir kenara atar. Metnin siyasi yükünü kaydırır.⁵⁶⁰ Başka bir deyişle metin ve bağlam arasındaki ilişkiyi koparır.

Parry'e göre söylemin diğer eksikliği, yapıbozuma odaklanırken ya yerlinin sesini silen ya da direniş araçlarını sınırlayan analitik strateji oluşturmamasıdır. Bu eksiklik vurgusuyla Parry, Spivak'ın çıkarımlarını hedef alır. Epistemik şiddet kavramı ve ters söylemlerin engellenmesi yerlinin tarihsel özne rolünü ortadan kaldırır. Parry'e göre temsil sistemleriyle maddi gerçeklikler birbirine karıştırılmamalıdır. Yerli kadının çoklu toplumsal ilişkiler içinde inşa edildiğini hatırlamak, Spivak'ın sessiz madun modelini değiştirme imkanı sunabilir. Madunun faillğine yönelik örnekleri çalışmalar göstermektedir.⁵⁶¹ Parry, faillik ile ilgili olarak Bhabha düşüncesine şerh düşer. Bhabha, sömürülene ana anlatının içinde bir faillik üretir. Başka bir deyişle Bhabha'da madun konuşur ve sömürgeci metin yerli bir sese kavuşur. Bununla birlikte her ikisi de söylemin dışında karşıtlıkların doğacağı hiçbir noktaya temas etmez.⁵⁶²

Parry'e göre bu durum, söylemin emperyal projenin daha kapsamlı ve çokdeğerlikli (*multivalent*) söylemsel uygulamalarından kopuk, ezici bir biçimde ötekileştirme süreciyle ilgilenen teorik modele dayanmasından kaynaklanır.⁵⁶³ Parry bu eğilimin postkolonyal söylemin güncel çalışmalarında devam ettiğini belirtir. Young ve Chakrabarty'nin yeni konularını yansıtan çalışmalarını inceleyen bir makalesinde bu hususa açıklık getirir. Adı geçen isimler, kapitalist müdahalenin sömürge öncesi toplumların sosyoekonomik biçimleri ve kurumları üzerine etkilerini; yapısal, toplumsal ve estetik olarak birleşik ve eşitsiz gelişimin çeşitli çevresel modernite biçimlerinin

⁵⁶⁰ A.g.e., ss. 13-16.

⁵⁶¹ A.g.e., ss. 18-20.

⁵⁶² A.g.e., ss. 23-26.

⁵⁶³ A.g.e., s. 18.

oluşumu üzerindeki etkilerini; yerel eşitsizliklerin sınıf ilişkisine dönüşmesini; sömürgecilik karşıtı hareketlerin ideoloji ve isteklerini; metropol kapitalizminin devam eden egemenliğini; bağımsızlık sonrası ulus devletlerdeki sınıf yapısı ve çatışmaları ile postkolonyal rejimlerin geri çekilmesinde neoliberalizmin ve yerel işbirlikçilerin rolü gibi meseleleri atlar. Bunun yerine küresel ekonominin yeni madunlarına odaklanır.⁵⁶⁴

Chakrabarty, maduniyeti artık küresel ölçekte ve iklim krizi çerçevesinde arar. Bu husus üzerine öne sürdüğü dört tezinden biri insan ve doğa tarihinin ayrılmazlığıdır.⁵⁶⁵ Ancak Parry, yukarıda atladıklarını düşündüğü meseleler nedeniyle, Chakrabarty'nin söz ettiği ayrılmazlığa rağmen, küresel ısınmanın hızlandığı krizin analizini küreselleşmenin zararlı sosyoekonomik etkilerinden ayırdığını tespit eder. Ayrıca ekolojik felaketi küresel ısınmayla sınırlandırır. Bu, çevresel krizler üreten kapitalist birikim mantığını göz ardı ettiğinden, küresel kapitalizmi doğanın küresel bozulmasından ayırdığının da işaretidir.⁵⁶⁶ Parry, çevresel felaketleri kapitalist küreselleşmeden bağımsız düşünmez. Bu nedenle söylemin, küreselleşmeyi karakterize eden olguların analizini yaparken ürettiği yeni kavramsallaştırmaları yadırgamaz. Ancak mevcut teorik çerçevenin içinde yeni paradigmalara üretilmesini de faydalı bulmaz. Postkolonyal söylemin küreselleşme tartışmasına katılacaksa, eleştirel düşünce mirasında bulabileceği farklı teorik paradigmalara ihtiyacı olduğunu belirtir.⁵⁶⁷

Kısaca Parry, postkolonyal söylemin metin ile bağlam ilişkisini koparmasının ve yaslandığı teorik çerçevenin neden olduğu üç hususu dile getirir: İlk husus metnin bağlamla olan ilişkisini kopardığında taşıdığı siyasi yükü ve tarihsel deneyimi kaybetmesidir. İkinci husus, saf bir maduniyet arayışının neden olduğu ezilen faillüğünün ortadan kaldırılmasıdır. Üçüncü husus söylemin odaklandığı metinsel içeriğe yöneliktir. Parry'e göre ağırlıklı olarak sömürgeci otoritenin metinleriyle ilgilenirken, sömürgeci kültüre hitap etmeyen ve heterojen bilgi sistemlerini ihmal eden bir pratik, Batı'nın beyaz

⁵⁶⁴ Benita Parry, "What is Left in Postcolonial Studies?", *New Literary History*, C. 43 S. 2, (2012), s. 344.

⁵⁶⁵ Chakrabarty'nin yeni konumu için bkz. Dipesh Chakrabarty, "Tarihin İklimi ve Dört Tez", çev. M. Asım Karaömerlioğlu, *Birikim Dergisi*, S. 251-251, (2010) <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-251-252-mart-nisan-2010/2429/tarihin-iklimi-ve-dort-tez/6504> (Erişim 04.03.2023).

⁵⁶⁶ Parry, "What is Left in Postcolonial Studies?", a.g.e., ss. 346-347.

⁵⁶⁷ A.g.e., s. 355.

mitolojisini yerinden eden bir eleştiri üretmez.⁵⁶⁸ Bu eleştiriler Parry'nin postkolonyal söyleme yaptığı materyalist katkının istikametini gösterir. Metin ve bağlam arasındaki ilişkiyi tesis etmek, söylemi ihmal ettiği problemleri ele alan Marksist ve postkolonyal yazın boyunca genişletmek ve sık başvurulan metinleri yeniden okumakla mümkündür.

Bu girişimin bir örneği “Çevresel Modernizmlerin Yönleri” adını verdiği makalede bulunabilir. Modernite tartışması, Bhabra'nın düşüncelerinden hatırlanacağı üzere postkolonyal söylemde önemli bir yer işgal eder. Batı dışı dünyayı tanımlamada kullanılan çoklu ya da alternatif modernite gibi tanımlamaların da Avrupamerkezcilik içerdiğini düşünür. Parry bu sorunları aşacak çevresel modernizm kavramını tarihçi Harry Harootunian'dan alır. Harootunian'a göre “Modernleşme kuramının görmeyi engellediği – erken dönem, ekonomik inançlara sahip Marksistler de bunu bir ölçüde paylaşmaktadır – özgül bir kültürel biçim olarak, toplumsal formlar ve pratiklere göre değişen yaşanmış tarihsel zamanın bilinci olarak modernlik fikridir.”⁵⁶⁹ Eşanlı yaşanan tarihsel zamanda toplumsal biçim ve pratiklere göre değişen modernlik fikri çevresel modernlik kavramlaştırmasını mümkün kılar. Çevresel, İkinci Dünya Savaşı öncesi kapitalist merkezlerle kurulan ilişkiye göndermede bulunur. Bu açıklama, küresel sermayenin ve tesis ettiği referans sistemlerinin, zamansal ve mekânsal özgüllüklerine rağmen, tüm modernliklerin ortak paydası olduğunu hatırlatır.⁵⁷⁰

Harootunian'ın çevresel modernlikler kavramlaştırması, Parry'nin metin ve bağlam ilişkisini tesis etme girişimine iki önemli katkıda bulunur. İlk katkı “çevresel” tanımlamasındadır. Parry ne merkezin ne de çevrenin homojen veya durağan bir coğrafi bölge olmadığını söyler. Ancak çevrenin eski emperyalist merkezlerle asimetrik bir ilişki içinde olduğunu belirterek kapitalist etkiyi dikkate alır. İkinci katkı yine kapitalist etkiyle ilişkilidir. Harootunian'a göre, kapitalizm bütün özgüllüklerine rağmen modernliklerin ortak paydasıdır. Bu tespitten hareketle Parry, alternatif modernitenin tek meşru kullanımını gelecekteki bir post-kapitalist, sosyalist moderniteyi ima etmesinde görür.⁵⁷¹

⁵⁶⁸ Parry, *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*, a.g.e., s. 17.

⁵⁶⁹ Harootunian, a.g.e., s.77.

⁵⁷⁰ A.g.e., ss. 77-78.

⁵⁷¹ Benita Parry, “Aspects of Peripheral Modernisms”, *Ariel: a review of international english literature*, C. 40 S. 1, (2009), ss. 27-28.

Parry'nin başvurduğu diğer isimler Fredric Jameson ve Franco Moretti'dir. Ancak bu noktada iki husus hatırlanmalıdır. Ahmad ve Dirlik gibi eleştirmenlerin, akademik çalışmaları gereği, postkolonyal söylemin edebi analiziyle ilgilenmediğine yönelik bir düşünce bulunur.⁵⁷² Bunun aksine Parry'nin metin ve bağlam arasındaki ilişkiyi tesis etme gayreti, söylemin edebi analiziyle ilgilenmenin işaretidir. İkinci husus Parry'nin söyleme yönelttiği faillik eleştirisiyle ilgilidir. Ezilenlerin failliğini tahayyül etmek, alternatif bir modernlik ancak sosyalist bir karakter ile mümkün oluyorsa, yeterli bir çaba olarak görünmez. Dayanışmayı da içermesi gerekir. Parry metinsel düzeyde gerçekleştireceği bu amacını bir soruyla belirtir. Kapitalizmin merkezlerinin ötesinde üretilen estetik biçimler olarak anlaşılan birçok çevresel modernizm arasında benzerlikler bulma olasılığını düşünebilir miyiz?⁵⁷³ Bu sorunun yanıtı anılan isimlere başvurmayı gerektirmiştir.

Parry, haksız yere karalandığını düşündüğü “Çok Uluslu Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı” adlı Jameson makalesinde, amacını gerçekleştirmesini sağlayacak bir imkan bulur.⁵⁷⁴ Jameson adı geçen makalesinde bu edebiyatların tekil örnekleri yerine kaynaklandıkları ve bir yanıt oluşturdukları somut durumları karşılaştırmayı önerir. Jameson'a göre böyle bir model, Barrington Moore, Theda Skocpol ve Eric Wolf gibi tarihsel sosyoloji çalışan isimlerin eserlerinde örnekleri görülen, sosyo-kültürel durumların daha tipolojik bir analizini yapmayı mümkün kılacaktır.⁵⁷⁵ Moretti karşılaştırmalı edebiyat teorisini, iktisat tarihinin dünya sistemi okulunun teorik çıkarımlarında temellendirir. Okul, kapitalizmi aynı anda bir ve eşit olmayan, büyüyen bir eşitsizlik ilişkisi içindeki merkez, çevre ve yarı çevre olarak tanımlar. Böyle bir karşılaştırma, çevresel kültürlerin edebiyat yapıtlarının olasılık koşulları ile biçim ve yapılarının özgüllüklerini dikkate almayı mümkün kılar.⁵⁷⁶ Parry, anılan isimlerin dışında bir çok ismi daha işe koşar. Metin ve bağlam ilişkisini tesis etmede Marksist eleştirel geleneği nasıl işe koştuğunu görmek için bu isimler yeterli olacaktır.

⁵⁷² Murphy, a.g.e., s. 184.

⁵⁷³ Parry, “Aspects of Peripheral Modernisms”, a.g.e., s. 27.

⁵⁷⁴ A.g.e., s. 34.

⁵⁷⁵ Fredric Jameson, *Modernizm İdeolojisi: Edebiyat Yazıları*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, ss. 370-371, 5 numaralı dipnot.

⁵⁷⁶ Parry, “Aspects of Peripheral Modernisms”, a.g.e., ss. 34-35.

Parry, Batı'nın beyaz mitolojisini yerinden eden bir eleştiri için, söylemin sömürgeci metinlere odaklandığı kadar, ezilenin de metinlerine yoğunlaşmasını önerir. Bu adımda Parry, eleştirel içeriği genişletmek için, Tayeb Salih'in "Kuzeye Göç Mevsimi" romanına başvurur. Başka bir deyişle yeniden düzenlediği eleştirel zeminden (postkolonyal) romanı bir daha okur. Parry'e göre son dönem analizler, romanın estetik içeriğindeki sömürgeciliği yayılmacı emperyalizm ile ilişkilendirmek yerine, kültürel alışverişleri etkileyen bir karşılaşma olarak algılar. Bu okumalarda modernite kapitalizmden kopuktur. Analizlerin odak noktası, ne tamamen Avrupalı ne tamamen yerli olan yeni bir dünya modernizminin tanımlayıcı özellikleri olarak melezlik ve ara-yerdelik üzerinedir. Ancak Parry'e göre roman, kültürler arasındaki bir bölgeye değer biçmek yerine, emperyalizmle zehirlenmiş bir durumda bunun olasılığını sorgular.⁵⁷⁷ Parry, bu iddiasını yazarın 'daha önce romantik terimlerle tanımlanan Doğu/Batı ilişkisini bir çatışma olarak romanda yeniden tanımladığı' beyanıyla temellendirir.⁵⁷⁸ Bu nedenle Parry, çevresel modernliklere tekilliklerini veren uyumsuzlukları, kültürlerarası konumların kutsandığı melezlikler olarak okumak⁵⁷⁹ yerine post-kapitalist, sosyalist bir modernitenin ön tasavvuru olarak okumayı tercih eder.⁵⁸⁰

Postkolonyal söylemin edebi analizlerine materyalist katkı sunan diğer bir isim Lazarus'tur. Ona göre böyle bir amaca kapitalizm eleştirisinin yokluğu nedeniyle ana akım tartışmanın genişletilmesi hizmet etmeyecektir. Bunun yerine iki yönlü bir yaklaşımı benimsediğini ifade eder. Bir yön alanın şimdiye kadarki baskın söylemlerinde yapılandırılmış fikirlerin ve kategorilerin eleştirisini içerir. Diğer yan ise karşıt fikirlerin ve kategorilerin detaylandırılması ve yenilenmesinden oluşur.⁵⁸¹ Materyalist eleştirmenler, söylemin anti-sömürgeci milliyetçilik ve sol siyasetin başarısızlığı sonrasında ortaya çıktığı ve yeni konjonktürle uyumlu olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak Lazarus söylemin aynı zamanda dönemin özgürlük karşıtı ortamına karşı bir duruş

⁵⁷⁷ A.g.e., ss. 39-40.

⁵⁷⁸ A.g.e., ss. 44-45.

⁵⁷⁹ Bu tarz okumaya örnek olarak bkz. Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a Discipline*, New York: Columbia University Press, 2003, ss. 56-70. Spivak, karşılaştırmalı edebiyatın ayırt edici özelliği olan dilbilimsel dikkatle okunduğunda, Salih'in ilgili romanında melezlik ve heterojenlik bulur. A.g.e., s.68

⁵⁸⁰ A.g.e., s. 47.

⁵⁸¹ Lazarus, *The Postcolonial Unconscious*, a.g.e., ss. 17-18.

sergilediğini belirtir.⁵⁸² Başka bir deyişle Lazarus için postkolonyal söylem, uzlaşmacı ve yıkıcı olan Janus⁵⁸³ yüzlü akademik bir girişimdir.⁵⁸⁴ Materyalist katkı, söylemin bir yanıyla gerici diğer yanıyla ilerici görünmesine neden olan unsurların tespitini gerektirir. Lazarus için bu unsurlar, Avrupamerkezcilik eleştirisi, milliyetçilik, maduniyet, alternatif bir modernitenin koyutlanması ve siyasetten etiğe geri çekilmedir.

Lazarus'a göre postkolonyal söylemin ilerici yönünün temel işareti Avrupamerkezcilik eleştirisidir. Postkolonyal araştırmacılar, Batılı olmayanları temsil eden bir çok Batılı kavramlar üzerine çalışmalar yapmıştır. Yapılan araştırmalar, bu kavramların yanlışlığını veya kusurunu göstermekle kalmamıştır. Aynı zamanda sistematikliğini, semptomatikliğini, sosyal pratikleri, politikaları ve kurumları nasıl temellendirdiğini, oluşturduğunu ve kurduğunu da göstermiştir. Söylem, bu katkılarına rağmen Avrupamerkezciliği (seçici, ilgili, kısmı ve partizan) bir ideolojik oluşum yerine epistemolojik (ideolojik olarak dağılmış bir görüş alanı veya kavramsal atmosfer) olarak incelemiştir. Lazarus'a göre Avrupamerkezciliğin eleştiri konusu olması ideolojik kavranmasıyla anlamlı hale gelir. Aksi taktirde Avrupamerkezcilik düşünceyi yöneten aşılabilir bir ufuk olarak ortaya çıkar. Çünkü kavram bu haliyle disiplinerliğin, kurumsal bilgi üretiminin ve hatta akıl aracılığıyla modernitenin felsefi söyleminin içine sinmiştir. Söylemde şeyleri bu tarzda görme eğilimi, temsil iddiasında bulunan tüm entelektüel tutuma Avrupamerkezcilik eleştirisi yöneltmekle sonuçlanmıştır. Başka bir deyişle söylem Avrupamerkezciliği temsil eleştirisinden, Avrupamerkezcilik olarak temsilin eleştirisine geçmiştir.⁵⁸⁵

Tüm temsil tarzlarını Avrupamerkezcilikle ilişkilendirmenin söylem açısından pratik sonucu milliyetçiliğe bakış açılarındaki karşımıza çıkar. Bhabha'da milliyetçi söylem istikrarsız, değişken, anti-sömürgecilik bağlamında mimetiktir. Spivak, ulus adına

⁵⁸² A.g.e., ss. 9-10.; Neil Lazarus, "What Postcolonial Theory doesn't Say", *Race & Class*, C. 53 S. 1, (2011) s. 5.; Neil Lazarus, Rashmi Varma, "Marxism and Postcolonial Studies", *Critical Companion to Contemporary Marxism*, ed. Jacques Bidet, Stathis Kouvelakis, Leiden and Boston: Brill, 2008, s. 311.

⁵⁸³ Janus iki yüzü olan Roma tanrısıdır. Tom Nairn, *Milliyetçiliğin Yüzleri: Janus'a Yeni Bir Bakış*, çev. Seda Kırdar, Mehmet Ratip, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 118. Postkolonyal söylemin milliyetçiliği reddi materyalist eleştirinin önemli bir tespitidir. İlgili kaynak, Marksist literatürdeki milliyetçilik analizinin iyi bir örneği olduğundan okunabilir.

⁵⁸⁴ Lazarus, Varma, "Marxism and Postcolonial Studies", a.g.e., s. 312.

⁵⁸⁵ Lazarus, Varma, "Marxism and Postcolonial Studies", a.g.e., ss. 314-316.; Lazarus "The Fetish of 'the West' in Postcolonial Theory", a.g.e., ss. 43-44.

konuşmanın nasıl, nerede ve kim tarafından ileri sürüldüğüne bakılmaksızın parantez içine alınması gerektiğini belirtir. Spivak'ın argümanı anti-sömürgeci milliyetçiliğin her durumda elit biçimli olduğunu kabul eder. Halkın özlemini temsil iddiasındaki her türlü anti-sömürgeci milliyetçik, ulusu toplumun tüm unsurları için eşit erişime açık hayali bir topluluk varsayar. Ancak halkın temsilindeki otorite, milliyetçi sözcünün göreceli toplumsal gücünün işlevinden başka bir şey değildir.⁵⁸⁶

Spivak'ın milliyetçi temsil biçimi üzerine düştüğü şerh, hatırlanacağı üzere, onun madunluk hakkındaki kaygılarından kaynaklanır. Spivak'a göre herhangi bir söylemsel bağlamda madunluk, kendini bu bağlamda temsil etmekten mahrumluktur. Başka bir deyişle madun, söylemin öznesi yerine nesnesidir. Madun, anti-sömürgeci milliyetçi söylemlerin de dahil olduğu seçkin çevrelerde konuşamaz. Dolayısıyla halktan söz etmek onlar adına konuşmaktır. Onlar adına konuşmak ise madunu susturmaktır. Spivakçı madun kavramlaştırması, farklılığın kıyaslanamayacağına yönelik bir soruna neden olur. Lazarus'a göre kıyaslanamazlığı savunan postkolonyal eleştirmenler, temsil gücünü bir tahakküm modeli üzerinde detaylandırmadan (özet olarak) kavramlaştırma eğilimindedir. Bu durum, sözü edilen eleştirmenlerin dayandıkları anti-hümanist felsefi konumları nedeniyle, "bebeği banyo suyuyla birlikte dışarı attıklarının" işaretidir. Kıyaslanamazlık indirgemeci olduğu gerekçesiyle politik eleştiriye de açıktır. Söz konusu tez, temsilin öznesi ile nesnesi arasında güç farklılıkları bağlamında tanımlanan vazgeçilmez bir boşluğu varsayar. Bu nedenle kıyaslanamazlık savunucuları otorite ile otoriterliği birleştirir. Lazarus için temsilin politik ve felsefi zeminde ilerleyen Marksist bir eleştirisi yapılabilir. Özne ile nesne arasındaki temsil ilişkisinde kıyaslanamazlık yerine bir yabancılaşmanın varlığının kabul edilebileceğini savunur.⁵⁸⁷

Postkolonyal söylemin sömürgecilik karşıtı mücadelelerin ve sömürgeci kurtulma siyasetinin sonrasında ortaya çıktığı daha önce belirtilmişti. Lazarus'a göre söylemin ilerici tanımlanan unsurları bu payeyi devraldığı siyasi mirası, etik bir projeye dönüştürerek kazanmıştır. Bu durumun güncel örneklerinden biri Fanon'u anti-sömürgeci

⁵⁸⁶ A.g.e., ss. 116-118. Lazarus'un postkolonyal söylemin milliyetçilik tutumuyla ilgili diğer tespitleri için bkz. Lazarus, *The Postcolonial Unconscious*, a.g.e., s. 69.

⁵⁸⁷ A.g.e., ss. 318-321.

devrimci pratikten arındıran Bhabha'da görülebilir.⁵⁸⁸ Yine Sangeeta Ray, Irak ve Afganistan işgaline karşı farklılık siyaseti üzerine entelektüel ve etik temelli çalışmaları önermektedir. Ray, 1980ler ve 1990larda emperyalizmin geride kaldığına yönelik varsayıma dayanan etik soruşturmayı günümüz emperyalizminin çaresi olarak sunmaktadır.⁵⁸⁹ Lazarus'a göre materyalist analiz ve eleştiri terimlerini etik bir projeye dönüştürmek anti-emperyalist küreselleşmecilik karşıtı fikirlerin içini boşaltmakla sonuçlanacaktır.⁵⁹⁰

Lazarus'un Janus yüzlü postkolonyal söylemde tartıştığı bir diğer husus modernite ve alternatif modernite yaklaşımıdır. Marksistlerin moderniteye bakışı kapitalizm üzerinden şekillenmiştir. Harootunian'ın çevresel modernlikler kavramlaştırması, moderniteyi kapitalizm üzerinden çoğullaştırma girişimidir. Lazarus'a göre alternatif modernlik kapitalist bağlamdan kopmayı gerektirmez. Kapitalist maddiliğinden arındırılmış modernlik tahayyülü, Chakrabarty örneğinde görüleceği üzere, özgürlükle ilişkili kavramları Batı dünyasına ait görür. Söylemin rahatsız olduğu hususları ele alan Marksist eleştiri de çöp kutusuna atılır. Lazarus, ana akım postkolonyal söyleme hakim olan bu tutumu, Avrupamerkezcilik eleştirisinde yaptığı gibi modernitenin ideolojik olmaktan çok epistemik reddi olarak tanımlar. Epistemik reddediş, Avrupa'nın içindeki farklılıkları silerek düzleştirdiği gibi, postkolonyali yerlici söylemlerin çeşitli biçimleriyle yakınlaştırır.⁵⁹¹

Lazarus, postkolonyal çalışmalarda üretilen kavram, sorun ve yöntemlerin postkolonyal olarak adlandırılan metinleri yorumlamaya katkı sunduğunu inkar etmez. Onun temel itirazı, her ne kadar postyapısalcı eleştirileri kabul etmeye istekli görüldüğü iddia edilse de⁵⁹² pomo-postkolonyal okumadır. Lazarus, ana akım kavramlaştırmasından da anlaşılacağı üzere, modern olarak dayatılanlar dışında kalan unsurların iş görmesi gibi

⁵⁸⁸ A.g.e., s. 322.

⁵⁸⁹ Lazarus, *The Postcolonial Unconscious*, a.g.e., s. 16. Bhabha, bu çalışmanın etik kaygılarından biri olan Akdeniz'de drama dönüşen mülteci krizi hakkında verdiği bir derste postkolonyal eleştirilerin ileri sürdüğü milliyetçilik eleştirisine saplanıp kalma ve etik soruşturmaya sarılma tavrını fenomenolojik bir boyut ekleyerek devam ettirir Bkz. Homi Bhabha, "Migrations, rights, and survival: the importance. Of the humanities today", *From the European South*, S. 3, (2018), ss. 7-12. <https://www.fesjournal.eu/wp-content/uploads/2018/09/1.Bhabha.pdf> (Erişim: 04.03.2023).

⁵⁹⁰ Lazarus, Varma, "Marxism and Postcolonial Studies", a.g.e., s. 323.

⁵⁹¹ A.g.e., ss. 323-328.

⁵⁹² Murphy, a.g.e., s. 186.

postkolonyal olarak dayatılanların dışında kalanların da iş göreceği inancındadır.⁵⁹³ Bu nedenle eleştirilerini postkolonyal söyleme içkin olarak yapar. Aşkın bir teori bağlamında yapılacak eleştirinin bu imkanları geçersiz kılacağı kanaatindedir. Söyleme yaptığı materyalist katkının metodolojik itici gücünü Marksist temel ve üstyapı metaforu (daha kesin) ile Raymond Williams'ın kültürel materyalizmine (daha gevşek) dayandırır. Postkolonyal eleştirinin ideolojik ve epistemolojik yaklaşımla çerçevelemeye çalıştığı postkolonyal edebiyatın işlerlik kazanması için bu tutumu gerekli görür. Lazarus'a göre eleştiri ve edebiyat arasında boşluk olmaz. Parry, metin ve bağlam arasındaki ilişkiyi tesis ederken Lazarus, metin ve eleştirmen arasındaki boşluğu kapama amacı güder. Postkolonyal bir edebi metni, önerisinin kapsayıcı ve dışlayıcı olmadığını vurgulayarak, üretim tarzı ve sınıf ilişkileri, arazi ve çevre, devlet ve ulus ve duygu yapıları üzerinden şemalandırır.⁵⁹⁴

Sonuç olarak materyalist eleştiri, günümüz sorunlarına duyarlı bir postkolonyal söylem tasavvurunda işlev göreceği düşünülen hususlar için dikkate alınması kaçınılmaz tespitlerde bulunmuştur. Çalışmanın ikinci bölümü bitirilirken, düşüncelerine başvurulmuş postkolonyal araştırmacıların seçiminde Saidci yöntemin kullanıldığı belirtilmiştir. Materyalist eleştiri ekseriyetle yer verilen isimlere yönelir. Bununla birlikte neyin ve kimin postkolonyal sayılacağı, ilgilinin akademik sınırları ve etik/politik hedeflerine göre değişmektedir. Başka bir deyişle, ana akım olarak nitelendirilen parça kestirilemeyen bir bütünün yerine geçmektedir. Postkolonyal söylemin Avrupamerkezcilik eleştirisine de şerh konulur. Maddi/yapısal unsurları, özellikle kapitalizmi, göz ardı etmek Avrupamerkezcilikle birlikte söylemin diğer eleştirel unsurları olan sömürgecilik ve emperyalizm gibi kavramları tarihsel bağlamından kopararak doğal hale getirir.

Benzer tespitler postkolonyal söylemin epistemolojik konumu için de geçerlidir. Söylemin temsilcilerinin tartışmaları ideolojik temel yerine epistemolojik temelde yürütmesi Avrupamerkezcilik ve modernite eleştirisine gölge düşürür. Maduniyetin Spivak sonrası geldiği konum, kıyaslanamazlık ürettiğinden ve tarihsel direniş örneklerini sildiğinden eylemselliği ve dayanışmayı zedeler. Bhabha'nın göçmen

⁵⁹³ Lazarus, *The Postcolonial Unconscious*, a.g.e., ss. 25-27.

⁵⁹⁴ A.g.e., ss. 34-36.

üzerinden tesis ettiği failliğin ise metinsel durumun dışında neredeyse bir karşılığı yoktur. Bhabha ve Spivak'ın farklılık etiği üzerinden yükselen analizlerine belki de en önemli serh Peter Hallward tarafından konulur.

Hallward'a göre postkolonyal araştırmalar alanında bağlamlar ve özne konumlarının çoğul, özgür ve heterojen doğası üzerindeki ısrardan daha Ortodoks bir şey yoktur. Ancak Hallward, söylemin bu iddiası ile kimi örneklerinde ortaya çıkan zıtlığı özneye yönelik çıkarımlarıyla ortaya koyar. Tekil ve özgül kavramlaştırması kilit öneme sahiptir. Özgül ne olduğumuzdan çok ne yaptığımızın işlevidir. Bireysellikleri dolaysız ve kendi kendini oluşturan şekilde kavramaz. Daha geniş bir dolayım ve çeşitlendirme sürecinin parçası olarak, gelişen ve bitmemiş bir süreç olarak tasavvur eder. Başka bir deyişle özgül bireyler yalnızca diğer bireylerle olan ilişkilerinde var olurlar. Özgül birey kendisiyle, başkalarıyla ve bir çevreyle ilişki içindeyse, tekil birey bu tür ilişkileri aşan kişidir. Tekil, özne ve nesne ayırımının üstesinden, her ikisini varoluş kaynakları olan tek bir yaratıcı güçte birleştirerek gelir. Spivak ve Bhabha'da birey, özgül karakteriyle ele alınmak yerine yapıbozumu bekleyen olumsal bir inşa statüsüne indirgenir.⁵⁹⁵

Bireyi yapıbozumun nesnesi haline getirme sorunu postkolonyal söylemin farklılık etiğine yaslanmasından kaynaklanır. Badiou, farklılığa dayanan etik kavrayışın sınırlarını gösterir. Öncelikle ideoloji dediği özne etiğinin varsayımlarını çıkarır: Genel bir insan özne (hem ıstırap çeken pasif hem de yargıda bulunan belirleyici karakterdedir), siyasetin etiğe tabı kılınması, iyinin kötüden türemesi ve bu bağlamda insan haklarıyla kastedilenin insan hayatının, bedeninin ve kimliğinin kötülük görmemesi.⁵⁹⁶ Badiou'ya göre ıstırap çekme insanın statüsünü canlı bir organizmaya indirger. Ancak insan ne ise o kalma kararlılığında bir direniş sergiler. Etik, kötünün tanınması üzerine kurulduğunda insanları “İyi” fikri etrafında birleştiren her çabayı kötülüğün asıl kaynağı olarak sunar. Kötülük

⁵⁹⁵ Peter Hallward, “The Singular and the Specific: Recent French Philosophy”, *Radical Philosophy*, S. 99, (2000), ss. 7-10. https://www.radicalphilosophyarchive.com/issue-files/rp99_article1_hallward_singularspecific_hallward.pdf (Erişim: 04.03.2023). Hallward, postkolonyal söyleme ciddi eleştiri getiren bir diğer isimdir. Ancak yaptığı eleştiri kendi ifadesiyle metinciler ve materyalistler arasındaki mücadelenin ötesindedir. Peter Hallward, *Absolutely Postcolonial: Writing Between Singular and Specific*, Manchester: Manchester University Press, 2001, s. xv.

⁵⁹⁶ Alain Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*: çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s. 25.

her türlü kolektif iradeye havale edilir. Bu varsayım, mevcut durumu dönüştürmeye çalışan herhangi bir çabayı imkansız kılar. Kötülüğün önsel kabulü nedeniyle etik, insan eyleminin tekillikten türediği gerçeğini düşünemez. Badiou için söz konusu nedenlerle genel bir etik yerine, süreçlerin etiğinden bahsedilebilir.⁵⁹⁷

Badiou, öznenin kimliği üzerine kurulan etiğin sorunlarını gösterdikten sonra farklılığa öncelik veren ötekilik etiğini eleştirir. Ötekilik etiği, başkalık deneyimini ontolojik olarak özdeşlikten uzaklaştırmayı gerektirir. Ancak başkalık deneyimi sonlu bir karakter sergilediğinde onu kavramak için kullanılacak benzerlik ya da taklit gibi araçlar, bizi gerisin geri aynının mantığına götürecektir. Ötekilik etiğinin anlaşılır olması (Levinas'ın 'bütünüyle öteki' ya da Halward'ın tekillik dediği) sonlu deneyimi aşan bir başkalık ilkesini gerektirir. Aksi takdirde Öteki denilen şeyden bahsedilemez. Ayrıca Badiou sonsuz kavramına aşkınlık yüklemeyi. Sonsuzu çoklu varlığın genel biçimi şeklinde tanımlar. Başka bir deyişle farklılıklar zaten olan şeyler olduğundan öteki etiği hiçbir somut durumu aydınlatmaz. Bu nedenle farklılık etiğini sınıf mücadelesi yerine konulan bir kültür sosyolojisi olarak tanımlar ve terk edilmesi gerektiğini belirtir. Yapılması gereken aynılara odaklanmaktır.⁵⁹⁸

Kendi eserinin girişinde Bhabha'yı tekillikle eleştiren Hallward, Badiou'nun atıf yapılan eserine yazdığı sonsözde bu defa Spivak'ı eleştirir. Spivak'ın okurlarını ötekine karşı sorumlu olduklarını kabul etmeye ittiğini söyler. Spivak, madun kadınlarla birlikte etik bir tekillik kurma gayretindedir. Maduniyet hakkında bir şeyler öğrenmenin ve öğretmenin ancak bu yolla mümkün olduğunu düşünür. Bu düşünce etik ideolojinin açık bir örneğidir. Etik tekilliğin tek çözüm olarak sunulması, politik müdahaleyi baştan mahkum etmektir. Hatta politik müdahalelerin başarısızlığı maduna yönelik etik tekilliğin yokluğuyla ilişkilendirilir.⁵⁹⁹ Sonuç olarak tekil bir failliğin imkan(sızlık)larını farklılık etiği bağlamında soruşturmanın başarısı sorunludur.

⁵⁹⁷ A.g.e., ss. 26-32.

⁵⁹⁸ A.g.e., ss. 36-40.

⁵⁹⁹ Peter Hallward, "İngilizceye Çevirenin Sonsözü", Alain Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*: çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, ss. 161-163.

Gelinen nokta, çalışmanın ikincil iddialarından postkolonyal söyleme yönelen eleştirilerin söylemle ilişkisi üzerinden sınırlandırılabilirliğinin, sınırlandırılan eleştirilerin neden temellendiğinin ve söylemin hangi unsurlarını hedeflediğinin kavramsallaştırılabilir olduğunu göstermiştir. Eleştirileri sınırlama mantığına bölüme başlarken yer verilmişti. (Maddi/yapısal meseleleri) “ihmal”, (politika yerine kültürel ve etik) “yönelim” ya da (politikayı bu hususlarla) “eşitleme” sözü edilen eleştirilerden öne çıkanlarıdır. Böylece söylem, maddi olan yerine temsilleri sorun edinen metinsel olana, politik dayanışma ve faillik yerine tekilliklere odaklanır. Söylemin bu eleştirel konumu, Avrupamerkezcilik, sömürgecilik ve emperyalizm eleştirisini, madunluk kavramlaştırmasını ve madun failliği üzerine tespitlerini zedeler.

SONUÇ: SINIRLARI DÜZENSİZ VE GEÇİRGEN BİR POSTKOLONYAL SÖYLEM TAHAYYÜLÜ

Spivak, postkolonyalizmin sömürgeciliğe karşı salt milliyetçiliğe hapsediğini, bugün bu tarihsel mazereti tekrar ve tekrar yerinden etmek için hayal etmeye çağrıldığımızın gezegensellik (*planetaryity*) olduğunu belirtir.⁶⁰⁰ Spivak'ın gezegensellik hayalini Chakrabarty'de paylaşır. Küresel ısınma ve gezegensel iklim değişikliğinin madunları üzerine düşünürken, bu sorunları ele almada maduniyet çalışmaları ve postkolonyal eleştirinin bir şey katmadığını söyler.⁶⁰¹ Dirlik, söylemin anlamlı tespitlerini tükettiği kanaatindedir. Mutman ise postkolonyali ölü bir disiplin, eleştirel içeriğini hatıra defteri ilan etmiştir. Kısacası postkolonyal edebiyata katkı sunan bir kesimin dışında, aralarında söylemin önemli isimlerinin de bulunduğu çoğunluk, alandan deyim yerindeyse umudunu kesmiştir.

Ancak tez çalışmasının giriş bölümünde belirtildiği üzere, günümüzde küresel siyaseti meşgul eden kimi gelişmeler, postkolonyal söylemin değindiği meselelerin hala önemli bir etkisinin olduğuna işaret etmektedir. Sürdürülebilir kalkınma anlayışıyla ilişkili olarak küresel çevre ve iklim değişikliği politikaları, ABD'nin Afganistan ve Irak'a müdahalesiyle başlayan ve en son Rusya-Ukrayna örneğinde karşımıza çıkan savaş, insanlık tarihi kadar eski bir olgu olmakla birlikte dramatik şekilde gündemimize yeniden giren göç ve Co-Vid 19 pandemi süreci örnek olarak incelenebilir.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında çevreyle ilgili ilk ciddi girişim Birleşmiş Milletler tarafından düzenlenen 1972 tarihli Stockholm Konferansı'dır. 1984 Ortak Geleceğimiz Raporu'yla çevre ve sürdürülebilir kalkınma anlayışı ilişkilendirilmiştir. 1992 Rio Konferansı'nda kabul edilen İklim Değişikliği Sözleşmesi ve Rio Deklarasyonu, çevre ve sürdürülebilir kalkınma anlayışını kurumsal bir çerçevede birleştirmiştir.⁶⁰² Anılan sözleşme, taraf ülkelere ortak fakat kabiliyetlerine göre farklılaşmış sorumluluklar yüklemektedir. Farklılaşan sorumluluklar sözleşmenin eklerinde düzenlenmiştir. Ek-1'de tarihsel sorumluluğa sahip gelişmiş ülkeler yer alır. Ek-2'deki ülkeler ilave olarak

⁶⁰⁰ Spivak, *Death of a Discipline*, a.g.e., s. 81.

⁶⁰¹ Chakrabarty, "Tarihin İklimi ve Dört Tez", a.g.e.

⁶⁰² Adalet B. Alada, Ergun Gürpınar, Sevim Budak, "Rio Konferansı Üzerine Düşünceler", *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. 0 S. 3-4-5, (1993).

finansman ve teknoloji transferiyle sorumludur. Ek dışı ülkeler ise belirli bir yükümlülük altında değildir. Ülkelerin ne kadar emisyon azaltacağı ve finansman taleplerinin değerlendirilme usulü Kyoto Protokolü'nde belirlenmiştir. Bu bağlamda temiz kalkınma, ortak uygulama ve emisyon ticaret sistemi adı verilen üç mekanizma tesis edilmiştir. 2015 Paris İklim Anlaşması, 2020 sonrası iklim rejimi yol haritasını ele almıştır. Önceden sadece gelişmiş ülkelere getirilen emisyon azaltma uygulamasında her ülkenin sorumluluk alması istenmiştir. Ayrıca Kyoto'da her ülke için sayısal olarak belirlenen emisyon hedefi küresel sıcaklık artışının kontrol altına alınması gibi ortak bir hedefe yönelmiştir.⁶⁰³

Çevreye yönelik küresel siyasetin birçok boyutu ve detayı olsa da burada yer verilen bilgiler, bir takım çıkarımda bulunmak için yeterlidir. Spivak'ın kalkınma siyasetini yeni emperyalizm ile ilişkilendirdiği daha önce belirtmişti. Yine Dirlik, Avrupamerkezciliğin küreselleşmesinde ve günümüz meselelerinin çözümünde kalkınma siyasetinin önemli bir husus olduğunu söylemişti. Neoliberal araçlarla rasyonelleştirilen kalkınmanın bir boyutu da Foucaultcu biyopolitik/biyo-iktidar olarak karşımıza çıkar. Sürdürülebilir kalkınma ya da yeşil büyüme gibi isimlerle hem tüketim sürdürülür hem de kıt kaynakların kullanımı garanti altına alınır. Kalkınmacı siyaset geliştirmekte olan ülkelere sanayi transferini teşvik eder. Böylece azgelişmiş ülkelerin doğal kaynakları tüketilir, iş gücü ucuza kullanılır ve bu süreç nedeniyle ortaya çıkan ekolojik felaketin muhatabı kılınır. Başka bir deyişle geliştirmekte olan ülkeler biyopolitikaya tabi kılınır.⁶⁰⁴

Foucault, biyo-iktidarı "Cinselliğin Tarihi"nde ölüm üzerinde hak ve yaşam üzerinde iktidar başlığında tartışır. Romalı aile reislerinin çocukları ve köleleri üzerinde sahip olduğu yaşam hakkı (*patria potestas*) uzun bir süre egemen iktidarın ayırıcı özelliği olmuştur. Daha sonra bu hak, egemenin iktidarının tehlikeye girmesine bağlı olarak kullanılacak şekilde dolaylanmıştır. Egemen, iktidarına yönelik tehlike dışarıda temelleniyorsa, uyruğundan yaşamını tehlikeye atmasını bekleyebilir. Eğer tehlike içerideyse, uyruğunu öldürme hakkı kabul edilebilir. Ancak her iki durumda da bu hak

⁶⁰³ Mehmet Emin Birpınar, "Küresel Sorun İklim Değişikliği: 'Gelişimi, Uluslararası Müzakereler ve Türkiye'", *Çevre, Şehir ve İklim Dergisi*, Y. 1 S. 1, (2022), ss. 26-28.

⁶⁰⁴ Çiğdem Tuğaç, "Foucault'nun Biyopolitik Yönetimsellik Yaklaşımı Bağlamında Uluslararası İklim Değişikliği Müzakereleri", *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, C. 7 S. 1, (2021), s. 41.

artık mutlaklığını yitirmiştir. Her ne olursa olsun egemenin yaşatma hakkı, öldürme hakkına bağlı olarak anlam kazanır. Ancak biyo-iktidar ile bu egemenlik biçimi radikal bir şekilde dönüşür. Artık iktidar yaşam üzerinden temellenir. Başka bir deyişle ölüm, bir halkı yaşamda tutma madalyonun öteki yüzü haline gelmiştir. Öldürtme ya da yaşamasına izin vermenin yerini, yaşatma ya da ölüme atma almıştır.⁶⁰⁵ Kalkınmacılıkla ilişkisini koparmayan çevre politikası bağlamında düşünüldüğünde, gelişmiş toplumların yaşaması için ya çevre ya da azgelişmiş toplumlar ölüme atılmaktadır. Spivak'ın tespitleriyle Jane Eyre'nin feminist bireyci kadın kahraman olması için Bertha'nın evini yakarak ölmesi dayatılmaktadır.

Dirlik'in işaret ettiği Avrupamerkezcilik ve kalkınma ilişkisinin, çevre politikaları bağlamında bir kez daha yürürlüğe konulmasını Ersin Kahraman örneklendirir.

...Avrupa merkezli, özellikle Fransa ve Almanya'nın elinde olan teknik bilgi (know how) ile ilerleyen yenilenebilir enerji piyasasının ve eko etiketler ile onaylanarak pazara sürülebilir ürünlere dayalı yeni bir tarım sektörünün de teknik bilgi sahibinin kontrolüne geçeceği aşikâr. Bu durumda enerjiden tarıma kadar ekonomik ve dolayısıyla politik gücün, patentler ile korunmuş teknik bilgiye sahip olanın elinde toplanacağını ve yeni dönemde Batı merkezli dünya pazarı modelinin devamlılığının sağlanacağını öngörmek zor değil.⁶⁰⁶

Kahraman'ın rıza imalatında yeşil aklama olarak ifade ettiği bu durum, Spivak'ın sürdürülebilir kalkınmada sürdürülebilir ifadesinin, kalkınma yerine bağımlılık ilişkisine karşılık geldiği ifadesini çağırıştır. Aynı zamanda bu durumu yeni bir teknolojik medenileştirme misyonu halini almaktan koruyacak hiçbir mekanizma da yoktur.

Çevre sorununu meşruluk aracı olarak kullanan yeni bir Avrupamerkezciliğin tezahürü bununla da sınırlı değildir. Avrupa Birliği ülkeleri, 1 Ekim 2023'ten itibaren geçerli olacak şekilde, üçüncü ülkelerden yapılacak demir, çelik, çimento, alüminyum, hidrojen ve elektrikle birlikte kimi demir-çelik ürünü için sınırda karbon vergisi uygulama konusunda anlaşmıştır. Bu kapsamda birliğe ithalat yapacak firmalar, üretim yaptıkları ülkelerde uygulanan karbon vergisi ile birlik normları arasında oluşacak farkı ödemekle yükümlü olacaktır. Birliğin hedeflerini karşılayan ülkelerde üretim yapan ithalatçı

⁶⁰⁵ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007, ss. 99-102.

⁶⁰⁶ Ömer Ersin Kahraman, "Yeşil Aklama, Bir Rıza Mühendisliği Örneği", *FLSF: Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 31, (2021), s. 414.

firmalar bu ödemededen muaf tutulacaktır.⁶⁰⁷ Bu durum, çevre konusunda hibe ve teknoloji transferinde gönüllü olmayan Batılı ülkelerin, artı değere el koyma ve insanlığın normu olmaya devam etme hususundaki isteklerini sürdürdüklerinin işaretidir.

Benzer eğilimleri, savaş üzerinden okumak mümkündür. 11 Eylül olayından sonra cereyan eden, bu olaylar kadar yıkıcı ve gerici, Afganistan ve Irak müdahalelerinin meşruluk söylemleri örnek olarak incelenebilir. Demokrasi, kadın ve insan hakları gibi söylemler, ilgili ülkelere yapılan müdahalenin gerekçeleri olarak sunulmuştur. Spivak gibi isimlerin postkolonyal söylemle arasına ciddi mesafe koymasına yol açan ve teröre karşı savaş olarak sunulan bu olaylar, Lazarus'a göre Batılı değerlerin ve maddi çıkarların üstünlüğünü yeniden ileri sürmenin bir aracı kılınmıştır.⁶⁰⁸ İngiliz Kraliyet Ailesi mensuplarından Prens Harry'nin, kitabında yer verdiği ifadelerde de benzer semptomlar gözlemlenir. "Kendimi savaşın sıcağı ve karmaşası içinde bulduğumda o 25 kişiyi insan olarak düşünmedim. Onlar satranç tahtasından kaldırılmış taşlardı; kötüler iyileri öldürmeden önce ortadan kaldırılmıştı."⁶⁰⁹ Harry, öldürdüğü 25 Taliban üyesini insan olmanın adından kovmuştur. İfadelerinde aynı derecede sorunlu bir diğer husus 'iyi' kavramlaştırmasıdır. Eğer iyi Taliban mensubu olmayan yerlileri ifade ediyorsa Beyaz Adam, kahverengi kadını kahve rengi erkeğin gazabından kurtarmaya benzeyen yeni bir yük edinmiştir. İyi koalisyon güçlerini ifade ediyorsa Şarklı kötülükle ilişkilendirilmiştir.

Rusya ile Ukrayna arasında süren savaşta da aynı bakış açısı tekrar etmektedir. Savaş'ı finanse ettiği gerekçesiyle Rusya'nın ihraç ettiği çoğu ürene karşı yaptırım uygulanmaktadır. Ancak küresel gıda krizine etkisi olduğu gerekçesiyle, savaşan tarafların tahıl ürünleri ihracatı bir anlaşma ile kapsam dışına alınmaktadır. Rusya, kendi ürünlerinin ihracatında Batı'nın lojistik, sigorta ve ödeme konularında güçlükler çıkardığı iddiasındadır. Rusya'nın bir diğer iddiası anlaşma kapsamında Karadeniz limanlarından geçişine müsaade ettiği Ukrayna tahıl ürünleriyle ilgilidir. Rusya, az gelişmiş ülkelerin

⁶⁰⁷ "AB, üçüncü ülkelere alınan ürünlere sınırda karbon vergisi uygulaması üzerinde anlaşta", *Euronews*, <https://tr.euronews.com/2022/12/13/ab-ucuncu-ulkelerden-alinan-urunlere-sinirda-karbon-vergisi-uygulamasi-uzerinde-anlasti> (Erişim: 04.03.2023).

⁶⁰⁸ Lazarus, Varma, "Marxism and Postcolonial Studies", a.g.e., s. 329.

⁶⁰⁹ James Gregory, Sean Coughlan, "Prens Harry otobiyografisinde hangi iddiaları dile getirdi, kimleri suçladı?", *BBC News Türkçe*, <https://www.bbc.com/turkce/articles/c3g44xxdwyxo> (Erişim: 04.03.2023).

gıda kriziyle mücadelesi için serbest bırakılan Ukrayna tarım ürünlerinden sadece yüzde 2,5'inin Afrika'ya ulaşırken, yarısının ise zengin Avrupa ülkelerine gittiğini belirtir.⁶¹⁰ Az gelişmiş ülke yoksulluğunun manipülasyonu, Batı'nın kendi ihtiyaçlarının olduğu gibi iddia sahibi savaşan tarafın ulusal çıkarları için araçsallaştırılması olarak okunabilir. Ancak sözü edilen savaşta karşılaşılan Batılı Şark anlayışı ihtiyaçların manipülasyonu sınırlı değildir. "Batı bloku ve özellikle ABD bu kapışmayı, 'otoriter rejimler ile liberal demokrasilerin savaşı' olarak tanımlıyor. Oysa, Rusya ve Çin'in devasa otoriter rejimler olduğu doğru da, diğerlerinin nasıl demokrasiler olduğu bir yana, demokrasi adına savaştığı iddiası ciddi bir sorgulamaya muhtaç."⁶¹¹ Bu sorgulama, Mert'in yaklaşımının dışında postkolonyal eleştiri bağlamında da yapılabilir. Biden'in selefi Trump'ın otoriterliğinin literatürde bütün boyutlarıyla tartışıldığı, üstelik başkanlığı elde ettiği seçimleri yanıltmak için ABD kongre binasının basıldığı⁶¹² yakın tarihsel arka planda, Rusya-Ukrayna savaşını demokrasi ve otoriterizm mücadelesi olarak sunmak, Şark'ı yeniden despotlukla ilişkilendirmektedir.

Co-Vid19 pandemisi sürecinde de benzer güdülerin işlediği rahatlıkla görülür. Hastalık, saygın bilim dergisi *Nature*'ın da dahil olduğu akademik çevreler, politikacılar ve medya organlarıncı, kimi tutumunda geri adım atmasına rağmen,⁶¹³ uzunca bir süre Çin ya da Wuhan virüsü olarak tanımlanmıştır. Hastalıkla ilişkili varyantların adlandırılmasında bilimsel ilkelere geçilmesine rağmen, küresel haber sunumlarında Hindistan ya da Güney Afrika gibi ülke adlarına yapılan vurgulama devam etmiştir. Batı'nın Şark'ı ya da ötekisini kötülükle ilişkilendirme hastalığının nüksetmesi üç önemli soruna neden olur. Epidemik Şarkiyatçılık, hastalıkla ilişkilendirilen bölgelerin insanlarına ve kültürlerine yönelik bir ötekileştirmeye döner.⁶¹⁴ İkinci olarak, hiçbir zaman kesin olarak

⁶¹⁰ Turan Salcı, Tahıl aldatmacası: 29 milyon ton Ukrayna tahılının yüzde 2.5'i Afrika'ya yüzde 50'si Avrupa'ya gitti", *Sputnik Türkiye*, <https://sputniknews.com.tr/20230503/tahil-aldatmacasi-29-milyon-ton-ukrayna-tahilinin-yuzde-25i-afrikaya-yuzde-50si-avrupaya-gitti-1070550540.html> (Erişim: 04.05.2023).

⁶¹¹ Nuray Mert, "Ukrayna Üzerine Bir Tartışma", *Birikim Dergisi*, <https://birikimdergisi.com/guncel/11287/ukrayna-uzerine-bir-tartisma> (Erişim: 07.04.2023).

⁶¹² "ABD Kongresi 200 yıl sonra ilk kez saldırıya uğradı, bu tarihi günde neler yaşandı?" *BBC News Türkçe*, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-55568564> (Erişim: 04.03.2023).

⁶¹³ Editorial, "End coronavirus stigma now", *Nature*, S. 580, (2020), s. 165. <https://www.nature.com/articles/d41586-020-01009-0> (Erişim: 04.03.2023).

⁶¹⁴ Debanjan Bannerjee, Roy Abraham Kallivayalil, T.S. Sathyanarayana Rao, "The 'Othering' in Pandemics: Prejudice and Orientalism in COVID-19", *Indian Journal of Social Psychiatry*, S. 36, (2020), ss. 104-105. Ayrıca bu durum Batı'yla da sınırlı değildir. Çin ülkesindeki Afrikalıları benzer uygulamalarla muhatap kılmıştır. Alaattin Doğru, "Africa calls on China to stop COVID-19

kanıtlanamasa da hastalığın kökenine yönelik hikayelere Wuhan deniz ürünleri pazarı örneğinde olduğu gibi egzotik unsurlar girer.⁶¹⁵ Üçüncü olarak bu şekildeki adlandırmalar, hastalığın küreselleşmesine neden olan aktörleri ve mekanizmaları tartışma dışında tutarken, sözü edilen ülkelerin hastalıkla mücadelesinde sömürge mirası olarak görülebilecek kurumsal eksikliği de arka plana atar. Chakrabarty'nin deyişle, analitik ilişkilere analiz öncesi ilişkiler karşısında üstünlük bahşedilir.

Salgınla mücadele kapsamında üretilen aşular üzerindeki tartışmalarda aynı senaryo yeniden sahnelenir. Çinli Sinovac Şirketi'nin ürettiği CoronaVac aşısı örnek olarak incelenebilir. Anılan aşı, hem geleneksel üretimin bir örneği olması hem de Çinli yetkililerin aşı hakkında yeterli bilgi paylaşmaması nedeniyle Batılı rakipleri karşısında ikinci plana atılır. Öyle ki bu tutum, Avrupa'ya yapılacak seyahatler için edinilmesi zorunlu kılınan aşı pasaportunda pratiğe dökülür. İlk iddia, Bhambra'nın modernite eleştirisinde gösterdiği, Avrupa'nın üstünlüğünü iddia ederken dayandığı fark ve kopuş unsurlarıyla ilişkilendirilebilir. CoronaVac karşısında konumlandırılan Batılı aşular sağlıkta yaşanan teknolojik kopuşun ürünleri olarak fark yaratır. İkinci iddia ciddidir. Ancak buradaki sorun, bilinmeyen bir hastalık karşısında CoronaVac'a duyulan güvensizliğin karşısına konulan ürünlere aynı şiddetle gösterilmemesidir. Salgın varyantlar üretirken derinleşirken Batılı aşuların yeterliğine yapılan güncelleme, ciddiyetle maskelenmiş klişelerin varlığına işaret eder. Said'in ifadesiyle Şark ile Garp arasında ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan düşünme biçiminin devreye girdiğini anımsatır. Ya da Spivak'ın deyimiyle Batılı olmayan, entelektüel emek hakkından dışlanmıştıdır.⁶¹⁶

Küresel (yasadışı) göç hem ayrı hem de yukarıda seçilen örneklerin kesişim kümesi olarak karşımıza çıkan bir olgudur. Çevresel felaketler⁶¹⁷ savaş, salgın ve işsizlik sayıları

discrimination”, *Anadolu Agency*, <https://www.aa.com.tr/en/africa/africa-calls-on-china-to-stop-covid-19-discrimination/1802375#> (Erişim: 04.03.2023). Bu durum Dirlik'in Avrupamerkezci düşünce hakkındaki tespitlerinin önemine işaret eder.

⁶¹⁵ Eben Kirksey, “Genealogy, Virality, and Potentiality: Moving Beyond Orientalism with COVID-19”, *Journal of Bioethical Inquiry*, C. 18 S. 3, (2021), s. 383.

⁶¹⁶ Spivak, “Cultural Pluralism?”, a.g.m.

⁶¹⁷ Ayşe Nur Balçılar, “İklim Adaleti Bağlamında Sınırlar ve İklim Göçü”, *Uluslararası Eşitlik Politikası Dergisi*, C. 2 S. 1, (2022).

sürekli artan milyonlarca insanı yer değiştirmek zorunda bırakmıştır.⁶¹⁸ Başta (iç) savaşlar olmak üzere, göçün nedenini oluşturan unsurlarda postkolonyal eleştirinin dikkate alınması gereken tespitleri olduğu görülmektedir. Aynı durum göçün sonuçları açısından da geçerlidir. Asya ve Afrika kıtalarında yaşanan gelişmelerin şiddetlendirdiği göç dalgası karşısında Avrupa Birliği politikaları, Akdeniz'in medeniyet ile barbarlığın sınırı olarak (yeniden) tayin edildiğini çağırıştırır.⁶¹⁹ ABD'nin, özellikle Trump'ın, Latin Amerikalılara, Afrikalılara ve Asyalılara karşı tutumu da benzer çizgidedir.⁶²⁰ Üstelik Biden ile yaşanan yönetim değişikliğinin göçmene yönelik politik kararlara yansımadağı dillendirilir.⁶²¹

Küresel siyasetin yer verilen güncel içeriği postkolonyal söylemin dikkate alınması gerektiğini hatırlatır. Literatürün araç olarak kullanıldığı teorik otopsi, postkolonyal söylemin ölümüne maddi/yapısal unsurları ve ezilenlerin işbirliği ile faillik imkanlarını ihmal etmesinin neden olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte söylemin eleştirel içeriği mevcut tarihsel bağlamda hatıra defteri olmaktan çok bir miras niteliğindedir. Avrupamerkezcilik eleştirisi, madun kavramsallaştırması ve madun failliği tartışması sözü edilen mirasın önemli kavramsal örnekleridir. Başka bir deyişle bu kavramlar, söylemin ölümüne neden olan eksiklikleri giderebildiği ölçüde, günümüz sorunlarının ele alınışında bir bakış açısı sunabilir. Yapılması gereken postkolonyal söylemin sınırlarını genişletmek ya da daraltmak yerine, kapsayıcı ve dışlayıcı olmadan, eleştirel etkileşime imkan tanıyacak şekilde düzensiz ve geçirgen kılmaktır. Bahsedilen işlem ise uygulanacağı tarihsel bağlamda yeniden tekrarlanmalıdır.

Çalışma boyunca çeşitli nedenlerle verilen örnekler tarihin düz, çizgisel ve ileriye doğru sürekli bir akış halinde olmadığını göstermektedir. Bu, kimi araçların değişse de kimi

⁶¹⁸ International Organization for Migration (IOM), *Asia-Pacific Migration Data Report*, Bangkok: Asia-Pacific Regional Data Hub, 2022.; The Unites Nations Refugee Agency, *Global Report 2021*, <https://reporting.unhcr.org/globalreport2021/pdf> (Erişim:04.03.2023).

⁶¹⁹ Aysun Yaralı Akkaya, "Avrupa'nın Mülteci Politikalarına Oryantalist Yaklaşımı: Suriye Krizi Sonrası Avrupa ve Türkiye İlişkileri", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 74 S. 2, (2019).

⁶²⁰ Brian Padden, "ABD'de 'Gerçek Amerikalı Kim' Tartışması Derinleşiyor", *VOA Türkçe*, <https://www.voaturkce.com/a/abdde-gercek-amerikalı-kim-tartismasi-buyuyor/5088832.html> (Erişim: 04.03.2023).

⁶²¹ Tuğçenur Akgün, "ABD'de Demokrat milletvekilleri göçmen politikaları nedeniyle Biden'a yüklendi", *Anadolu Ajansı*, <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/abdde-demokrat-milletvekilleri-gocmen-politikalari-nedeniyle-bidena-yuklendi/2798619> (Erişim: 04.03.2023).

ilişkilerin sürdüğünü; bazı sorunların devam ederken yeni sorunların da eklendiği anlamına gelir. Tarihsel zamanın eşzamanlılığında sermaye birikim mantığını bir yandan yeniden yapılandırmakta, öbür yandan eski içeriğini bir çırpıda kenara atmamaktadır. Çevresel kriz ve küresel salgın, böyle bir yapılandırmanın emarelerini içermektedir. Kapitalizmin nano-nöro teknolojik aşaması, küresel düzeyde ekonomik ve politik sonuçlar üretmeye başlamıştır. Kurucu öznenin doğaya tahakkümünün yalnızca bir türü olan yeni çevresel duyarlılık, yukarıda örneklendirilen nano teknolojiye dayalı eko etiketli metaları dayatmanın meşruluk zemini olmuştur. Nöro teknolojiye dayalı yapay zeka, küre üzerindeki maddi ve kültürel her bir unsuru önce veri olarak parçalamakta sonra bu verilerden hareketle yeni bilgisini oluşturmaktadır. Kısacası nano-nöro teknolojik kapitalizm, bir yandan elektrikli süpürge den otomobile yeni(den) metalaştırma, öbür yandan dünyanın büyüünün yeniden bozulma süreci olarak sunulmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle dünyayı kendi büyüü altına almaya çalışmaktadır.⁶²² Postkolonyal söylemin günümüz meselelerine katkı sunacağı düşünülen mirasları, özellikle Avrupamerkezcilik eleştirisi, bu hususları gözden kaçırma esnekliğine sahip görünmemektedir.

Postkolonyal söylemin benimsediği farklılık etiği, ezilen dayanışmasının önündeki en önemli engel olarak görünmektedir. Farklılık etiği ile birlikte ele alınması gereken bir diğer mesele faillik tartışmasıdır. Madun tarihçileri etkinliklerinin ilk yıllarında madunu daha geniş bir çerçevede tanımlamıştır. Ancak topluluk, yukarıda belirtildiği üzere, Spivakçı etkiye girmekle birlikte parçayı öne alan konum benimsemiştir. Bhabha, açık bir şekilde, sınıf kategorileri yerine göç ya da sürgün nedeniyle yerinden edilmiş tekillikleri dikkate aldığını beyan eder. Spivak'ın saf bir tekil konum benimsediği hem stratejik özcülük kavramını geri çekmesinden hem de hiçbir temsil ilişkisinin maduniyeti bertaraf etmeyeceği tespitinden anlaşılır.

Madun tarihçileri, madunun sömürge dönemindeki failliğini sömürgeci ve milliyetçi tarihyazımının bu grupları dışlamasını sorunsallaştırarak ortaya çıkarır. Ancak günümüz sorunları söz konusu olduğunda failliğin izini sürmenin yerini, Chakrabarty'nin

⁶²² Yukarıda çerçevesi çizilen günümüz kapitalizminin (nano-nöro kısmı hariç) bir yorumu için bkz. Alain Badiou, *Tarihin Uyanışı*, çev. Murat Erşen, İstanbul: MonoKL Yayınları, 2011, ss. 19-30.

gezegensel madun arayışında da görülen farkın sürekli bir arayışı alır. Bhabha, göç ya da sürgün nedeniyle yerinden edilen göçmenin failliğini tanır. Ancak bu tanıma metropol kültürüyle girilen kültürel bir melezlik ve metinsel bir düzlem ile sınırlandırılır. Spivak'ın saf maduniyet arayışında ise faillğe neredeyse yer yoktur. Toplumsal devingenlik hatlarından tamamen kopan biri fail olamaz. Başka bir deyişle fail olan zaten madun olamaz.

Postkolonyal söylemin sınırlarının düzensiz ve geçirgen kılınmasının önemi burada ortaya çıkmaktadır. Söylemin yer verilen düşünürlerinin hemen hepsi, benimsedikleri epistemolojik konumlarının da gereği olarak özcülük karşıtıdır. Nitekim kendileri de farkın özcü olmak yerine tarihsel olduğunu kabul ederler. Farkın tarihselliği, farklılık sağlayan yapıların değişebileceğini ima eder. Bu durum belirli tarihsel anda mevcut olan bir farklılığın, süreç içerisinde başka bir farklılığa dönüşebileceği gibi benzerliğe de evrilebileceği anlamına gelir. Sözü edilen imkânın ötesinde mutlak farkın arayışı, mevcut benzerlik ilişkisini maskeliyor, böylece söylem gerisin geri farkın özcüleştirmesine hizmet ediyor olabilir.

O halde farklılık arayışı terk edilmek yerine bir amaçtan çok araç olarak düşünülmalıdır. Bu bağlamda Lazarus ve Varma, Spivak'ın maduniyet arayışını yerli failliğinin teorisi etiketiyle ilişkilendirmez. Spivakçı çaba, yerli nüfusun haklarından mahrum bırakılmış kısımlarınca sergilenen toplumsal ve sembolik pratiklerin sömürgeci-seçkin söylemde temsil edilme biçimlerini gösterir.⁶²³ Spivak'ın temsille gelen maduniyeti gösterme gayreti, nihai bir tespit hüviyeti kazanmadığında, etkisine aldığı tarihçilerin madun kavramlaştırmasındaki sorunları göstermeye daha fazla hizmet edebilir. Benzer bir şekilde Dirlik, Bhabha'nın melezlik teorisini yeni kimlik türlerinin inşasında aracı kılınmasını önerir. Dirlik'in önerdiği yeni konum, Spivak'ın 'stratejik özcülük' kavramını 'stratejik belirsizlik' şeklinde değiştirmeyi gerektirir. Stratejik belirsizlik, kapitalizmin ve iktidar rejiminin etkisini yitirmediği günümüz koşullarında, toplumsal iyilik arayışı çerçevesinde yeni sosyal ilişkileri tanımlamada rol oynayabilir. Dirlik'in kavramı yeni bir istikamete yönlendirmesi ilk bakışta görülebilecek iki önemli sonuç doğurur. İlk olarak çağdaş iktidar rejimleriyle suç ortaklığı yapan yalnızca melezlik değildir. Özcülük

⁶²³ Lazarus, Varma, a.g.e., s. 319.

de melezlik kadar bu ortaklığa katılabilir. Nihayetinde kültürün herhangi bir unsuru bağlama göre değişiklik gösterir.⁶²⁴ İkinci husus, kimliksel/kültürel öz iddiasını belirsiz kılmanın pratik siyasette taşıdığı imkan, her türlü özcülüğü reddettikten sonra bunu stratejik olarak varsaymaktan daha fazladır. Kaldı ki kavramın büründüğü yeni hâl özcülüğün reddine rağmen birey ya da topluluğun neden kimliklerine veya kültürlerine öz biçmeye devam ettiklerini daha kolay açıklar.

Spivak'ın stratejik özcülük kavramını terk ettiği, bunun yerine aşağıdan öğrenmeyi benimsediği daha önce belirtilmişti. Aşağıdan öğrenme, Dirlik ve Badiou'nun vurguladığı toplumsal iyilik ve aynılık arayışıyla da uyumludur. Ancak bu durumda yerli, yalnızca Batılının çağrısıyla harekete geçen, onun insanlık normunu oluşturmasında kendi kültürüne muhbirlik eden bir figür olarak tasvir edilemez. Yeni konumunda yerli, yerel ile küresel kültürel süreçlerin ortasında duran, bu iki kültürel kutbun etkileşimini çeşitli boyutlarda deneyimleyen, deneyimini haber veren, taşıdığı bu haber ile sorunların çözümüne yönelik bir tedavi umudu taşıyan, kelimenin hemen bütün anlamıyla medyum (*medium*) olandır. Yeni konumunda fail yerli, sadece epistemik şiddetin ve kapatmanın değil, bu yapılarla pratik mücadelenin imkanlarını da ifşa edebilir. Guha'nın kendisinden ziyade mücadele ettiği sınıf bilincinde olan madun bilinci kavramının çağrıştırdığına benzer şekilde madunla bilinçlenilebilir.

Kısacası, yapısal meselelere duyarlı ve benzerlik arayışındaki bir postkolonyal söylem bu bilince iki önemli katkıda bulunabilir. İlk olarak eğer fark tarihsel ise hem onu (yeniden) yapılandıran hem de dayanışma imkanlarını teşvik edecek karakter sergileyen unsurlar tespit edilebilir. Chakrabarty'nin Avrupalı kavram ve kategorileri ötekinin faydasına olacak şekilde farklılık ettiği bağlamında yeniden yapılandırma girişimi olan Tarih 1 ve Tarih 2 ayrımı, bu amacın gerçekleştirilmesinde iş görebilir. Chakrabarty'nin sermaye mantığı dikkate alınmadan modernite ve postkolonyalin, Tarih 2 dikkate alınmadan da modernitenin ve postkolonyalin çoğul yapısının anlaşılmayacağı tespiti sözü edilen girişime olanak tanır.

⁶²⁴ Dirlik, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, a.g.e., ss. 308-309.

Nitekim Dirlik, Chakrabarty'nin kuramsal yazılarında böyle bir olasılığı görür. Dirlik'in temel eleştirisi, bu tezlerin Avrupamerkezci bilgi yapılarına meydan okumaktan ve Avrupa'yı bölgeselleştirmekten öte gitmemesidir. Başka bir deyişle Chakrabarty'nin epistemolojik konumu gereği, Dirlik'in yönelttiği eleştirilere ve bu bağlamda beklentilerine yönelik söyleyecek hiçbir sözü yoktur.⁶²⁵ Harootunian ve Parry'nin çevresel modernlikleri, Chakrabarty'nin tarihyazımına yönelik kuramsal analizlerinden beklenenlere katkı sunabilir. Chatterjee'nin modernitenin heterojen zamansallığı tabiri böyle bir eklemlenmenin mümkün olduğunun işaretidir.

İkinci önemli katkı, melezlik ve metinsellik sınırlandırılmamış (sığınmacı, mülteci, yabancı, vatansız ve geçici koruma statüsüne tabi olanlar dahil) genel bir kavramlaştırma olarak göçmen failliğinden gelir. Fail göçmen, sömüren ve sömürülen kültüre dahil olmadığından detaylara hakim ol(a)mayan, ancak kendisine karşı duyarlı araştırmacılara söyleme katkı sunma imkanını oluşturabilir. Sözü edilen imkanın olasılık koşulları göçmen failliği dışında iki hususu gerekli kılar. Öncelikle madunu fail kabul etmenin dışında onun temsil ilişkilerini de içerecek şekilde başkalarıyla kurduğu ilişkinin önü bir boşlukla kapatılmamalıdır. Başka bir deyişle kıyaslanamazlık tezi bir kenara bırakılmalıdır. Madun göçmen ve araştırmacı arasındaki boşluk, Lazarus'un Marksist eleştiri bağlamında yeniden belirttiği gibi, yabancılıkla değiştirilmelidir. İkinci husus araştırmacı ve madun göçmen ilişkisinin maduniyet üretme olasılığına yöneliktir. Spivakçı kaygının ötesine geçmek için Lazarus'un "otorite" ve "otoriter" ayrımı sürekli hatırlanmalıdır.

Dirlik'in tespitleri, madun göçmenin fail olarak araştırmacıyla kurduğu ilişkinin gerekçelerini sağlayacak şekilde, yeniden düşünülebilir. Dirlik, istikrarsızlığın bütünü dikkate almadan anlaşılmayacağından yerel ötesi bilinç ve pratiği gerektirdiğini belirtmiştir. Böylece fail olarak madun göçmen, araştırmacılar aracılığıyla hem farklılık ve benzerlik dinamikleriyle ilgili ilk katkıya, hem de göçe yönelik teoriler gibi başka çalışmalara yeni yaklaşımlar getirebilir.

⁶²⁵ Dirlik, "Avrupamerkezçilikten Sonra Tarih Var mı?: Küreselcilik, Sömürgecilik-sonrası ve Tarihin İnkârı", s. 198.

Sonuç olarak bu çalışma zamana, mekana ve araştırmacıya duyarlı olduğu için postkolonyali kavramlaştırma ve meselelerini hakkıyla ortaya koyma noktasında farklı yorumlara açıktır. Ancak çalışma, mevcut tarihsel bağlamda, söylemin ve ona yönelen eleştirilerin tüketildiği iddia edilen ana akım metinlerdeki imkanları göstermek için yeterince kanıt ortaya koymuştur. Başka bir deyişle yeni, en yeni şeye duyulan arzuyla dolu akademik bir bağlamda⁶²⁶ eleştirileriyle birlikte postkolonyal mirası hatırlamak, içinde bulunulan açmazların çözümüne katkı sunabilir.

⁶²⁶ Christopher Taylor, “*Postcolonial Reason and Its Critique: Deliberations on Gayatri Chakravorty Spivak’s Thoughts* ed. By Purushottama Bilimoria, Dina Al-Kassim (Review)”, *PhiloSOPHIA*, C. 6 S. 2, (2016), s. 280.

KAYNAKLAR

- “AB, üçüncü ülkelerden alınan ürünlere sınırda karbon vergisi uygulaması üzerinde anlaştı”, *Euronews*, <https://tr.euronews.com/2022/12/13/ab-ucuncu-ulkelerden-alinan-urunlere-sinirda-karbon-vergisi-uygulamasi-uzerinde-anlasti> (Erişim: 04.03.2023).
- “ABD Kongresi 200 yıl sonra ilk kez saldırıya uğradı, bu tarihi günde neler yaşandı?” *BBC News Türkçe*, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-55568564> (Erişim: 04.03.2023).
- ABDALKAFOR Ola, *Gayatri Spivak: Deconstruction and the Ethics of Postcolonial Literary Interpretation*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015.
- ACHERAIOU Amar, *Rethinking Postcolonialism: Colonialist Discourse in Modern Literatures and the Legacy of Classical Writers*, New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- ACHERAIOU Amar, *Questioning Hybridity, Postcolonialism and Globalization*, Chippenham and Eastbourne: Palgrave Macmillan, 2011.
- AHMAD Aijaz, *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat: Jameson, Salman Rüşdi Edward Said Eleştirisi*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995.
- AHMAD Aijaz, “The Politics of Literary Postcoloniality”, *Race & Class*, C. 36 S. 3, 1995, ss. 1-20.
- AKGÜN Tuğçenur, “ABD’de Demokrat milletvekilleri göçmen politikaları nedeniyle Biden’a yüklendi”, *Anadolu Ajansı*, <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/abdde-demokrat-milletvekilleri-gocmen-politikalari-nedeniyle-bidena-yuklendi/2798619> (Erişim: 04.03.2023).
- AKHTAR Salman, *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*, London: Karnak Books Ltd, 2009.
- ALADA Adalet B., GÜRPINAR Ergun, BUDAK Sevim, “Rio Konferansı Üzerine Düşünceler”, *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. 0 S. 3-4-5, 1993, ss. 93-108.
- ALAVI Hamza, “The State in Post-colonial Societies: Pakistan and Bangladesh”, *New Left Review*, S. 74, 1972, ss. 59-81.
- AL-KASSIM Dina, “The Face of Foreclosure”, *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, C. 4 S. 2, (2002), ss. 168-175.
- AMBESANGE Praveen V., “Edward Said & Gayatri Spivak”, *Research Journal of Recent Science*, C. 5 S. 8, 2016, ss. 47-50.
- AMIN Samir, *Avrupamerkezcilik*, 2.b., çev. Mehmet Sert, İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2007.
- ARAT Necla, “Kant Estetik’inde Güzel ve Yüce Değerleri”, *Felsefe Arkivi*, C, 0 S. 21, (1977), ss. 69-83.

- ARENDDT Hannah, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- ASHCROFT Bill, GRIFFITHS Gareth, TIFFIN Helen, *The Empire Writes Back: Theory and practise in post-colonial literatures*, 2. b., New York: Routledge, 2002.
- ASHCROFT Bill, GRIFFITHS Gareth, TIFFIN Helen, *Postcolonial Studies: the key concepts*, 3. b., New York: Routledge, 2013.
- B. T., “Hamza Alavi (1921-2003)”, *Journal of Peasant Studies*, C. 31, S. 2 2004, ss. 341-344.
- BADIOU Alain, *Tarihin Uyanışı*, çev. Murat Erşen, İstanbul: MonoKL Yayınları, 2011.
- BADIOU Alain, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*: çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- BAKSHI Kaustav, SENGUPTA Samrat, PAUL Subhadeep, “Postcolonialism: Charting the Uncanny”, *Anxieties, Influences and After: Critical Responses to Postcolonialism and Neocolonialism*, ed. Kaustav Bakshi, Samrat Sengupta, Subhadeep Paul, Delhi: Worldview Publications, 2009.
- BALCILAR Ayşe Nur, “İklim Adaleti Bağlamında Sınırlar ve İklim Göçü”, *Uluslararası Eşitlik Politikası Dergisi*, C. 2 S. 1, 2022, ss. 118-132.
- BALIBAR Etienne and SPIVAK Gayatri Chakravorty, “An interview on subalternity (published in partnership with Editions Amsterdam)”, *Cultural Studies*, C. 30 S. 5, 2016, ss. 856-871.
- BANNERJEE Debanjan, KALLIVAYALIL Roy Abraham, SATHYANARAYANA RAO T.S., “The ‘Othering’ in Pandemics: Prejudice and Orientalism in COVID-19”, *Indian Journal of Social Psychiatry*, S. 36, 2020, ss. 102-106.
- BARTOLOVICH Crystal, “Introduction: Marxism, Modernity, and Postcolonial Studies”, *Marxism, Modernity, and Postcolonial Studies*, ed. Crystal Bartolovich, Neil Lazarus, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, ss. 1-17.
- BAUMAN Zygmunt, *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- BHABHA Homi, “The Other Question...”, *Screen*, C. 24, S. 6 (1983), ss.18-36.
- BHABHA Homi, “Signs Taken for Wonders: Question of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817”, *Critical Inquiry*, C. 12, S. 1 (1985), ss. 144-165.
- BHABHA Homi, “Articulating the Archaic: Notes on Colonial Nonsense”, *Literary Theory Today*, ed. Peter Collier, Helga Geyer-Ryan, New York: Cornell University Press, 1990, ss. 203-218.
- BHABHA Homi, “The Third Space: Interview with Homi Bhabha”, *Identity: Community, Culture, Difference*, ed. Jonathan Rutherford, London: Lawrence&Wishart Limited, 1990, ss. 207-221.

- BHABHA Homi, "Postcolonial Criticism", *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, ed. Stephen Greenblatt, Giles Gunn, NY: The Modern Language Association of America, 1992, ss. 437-465.
- BHABHA Homi, *The Location of Culture*, NY: Routledge, 1994.
- BHABHA Homi "Culture's in between", *Multicultural States: Rethinking difference and identity*, ed. David Bennett, NY: Roudledge, 1998, ss. 29-36.
- BHABHA Homi, "DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nations", *Nation and Narration*, ed; Homi Bhabha, London and New York: Routledge, 2000, ss. 291-322.
- BHABHA Homi, "The Commitment to Theory", *Indian Political Thought: a reader*, ed. Aakash Singh, Silika Mohapatra, NY: Routledge, 2010, ss. 227-239.
- BHABHA Homi "Kültürün İki Aradallığı" çev. Fatma Büşra Helvacıoğlu, *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma ve Farklılık*, ed. Fırat Mollaer, Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2014, ss. 379-388.
- BHABHA Homi, *Kültürel Konumlanış*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- BHABHAHomi, "Migrations, rights, and survival: the importance. Of the humanities today", *From the European South*, S. 3, (2018), ss. 7-12. <https://www.fesjournal.eu/wp-content/uploads/2018/09/1.Bhabha.pdf> (Erişim: 19.05.2023).
- BHAMBRA, Gurminder K. "Historical Sociology, International Relations and Connected Histories", *Cambridge Review of International Affairs*, C.23 S.1, 2010, ss. 127-143.
- BHAMBRA Gurminder K., *Connected Sociologies*, London: Bloomsbury Publishing Plc, 2014.
- BHAMBRA Gurminder K., "Postcolonial and Decolonial Dialogues", *Postcolonial Studies*, C. 17, S. 2, 2014, ss. 115-121.
- BHAMBRA Gurminder K., *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, çev. Özlem Yılmaz, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- BHAMBRA Gurminder K., "Comparative Historical Sociology and the State: Problems of Method", *Cultural Sociology*, C. 10 S. 3, 2016, ss. 335-351.
- BHAMBRA Gurminder K., "Postcolonial Reflections on Sociology", *Sociology- The Journal of the British Sociological Association*, C. 50 S. 5, 2016, ss. 960-966.
- BHAMBRA Gurmider K., "Undoing the Epistemic Disavowal of the Haitian Revolution: A Contribution to Global Social Thought", *Journal of Intercultural Studies*, C. 37 S. 1, 2016, ss. 1-16.
- BHAMBRA Gurminder K., HOLMWOOD John, *Colonialism and Modern Social Theory*, Cambridge: Polity Press, 2021.

- BHATT Chetan, “Kant’s ‘raw man’ and the miming of primitism: Spivak’s Critique of Postcolonial Reason”, *Radical Philosophy* S. 105, (2001), ss. 37-44.
- BİRPINAR Mehmet Emin, “Küresel Sorun İklim Değişikliği: ‘Gelişimi, Uluslararası Müzakereler ve Türkiye’”, *Çevre, Şehir ve İklim Dergisi*, Y. 1 S. 1, 2022, ss. 20-36.
- BRUNNER Claudia, “Conceptualizing epistemic violence: an interdisciplinary assemblage for IR”, *International Politics Review*, C. 9 S. 1, 2021, ss. 193-212.
- BYRNE Eleanor, *Homi K. Bhabha*, New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- CAMPBELL Jan, *Arguing with the Phallus: Feminist, Queer and Postcolonial Theory: A Psychoanalytic Contribution*, London and New York: Zed Books, 2000.
- CASSIRER Ernst, “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi”, çev. Doğan Özlem, *Toplumbilim*, S.11, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000, ss. 37-49.
- CERRAHOĞLU İsmail, “Gârânik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslâm Araştırmaları merkezi, 1996, <https://islamansiklopedisi.org.tr/garanik>. (Erişim 16.10.2022).
- CEVİZCİ Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3.b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- CHAKRABARTI Sumit, “Moving Beyond Edward Said: Homi Bhabha and the Problem of Postcolonial Representation”, *International Studies. Interdisciplinary Political and Cultural Journal*, C. 14 S. 1, (2012), ss. 5-21.
- CHAKRABARTY Dipesh, “History as Critique and Critique(s) of History”, *Economic and Political Weekly*, C. 26 S. 37, 1991, ss. 2162-2166.
- CHAKRABARTY Dipesh, “Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for ‘Indian’ Pasts?”, *Representations*, S. 37, 1992, ss. 1-26.
- CHAKRABARTY Dipesh, “Marx after Marxism: A Subaltern Historian’s Perspective”, *Economic and Political Weekly*, C. 28 S. 22, 1993, ss. 1094-1096.
- CHAKRABARTY Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- CHAKRABARTY Dipesh, *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890-1940*, New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- CHAKRABARTY Dipesh, *Habitations of Modernity: Essay in the wake of Subaltern Studies*, Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- CHAKRABARTY Dipesh, “In Defense of Provincializing Europe: A Response to Carola Dietze”, *History and Theory*, C. 47 S. 1, 2008, ss. 85-96.
- CHAKRABARTY Dipesh, “A Europe in the World? Twenty Years After 1989”, *Economic and Political Weekly*, C. 44 S. 45, 2009, ss. 23-25.
- CHAKRABARTY Dipesh, “Madun Çalışmaları’nın Küçük Bir Tarihi” çev. Emre Deveci, *Toplumbilim*, S. 25, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2010, ss. 29-38.
- CHAKRABARTY Dipesh, “Tarihin İklimi ve Dört Tez”, çev. M. Asım Karaömerlioğlu, *Birikim Dergisi*, S. 251-251, 2010

<https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-251-252-mart-nisan-2010/2429/tarihin-iklimi-ve-dort-tez/6504> (Erişim 04.03.2023).

- CHAKRABARTY Dipesh, *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, çev. İlker Cörüt, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.
- CHAKRABARTY Dipesh, "Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change", *New Literary History*, C. 43 S. 1, 2012, ss. 1-18.
- CHATTERJEE Partha, "Peasants, Politics and Historiography: A Response", *Social Scientists*, C. 11 S. 5, 1983, ss. 58-65.
- CHATTERJEE Partha, "Secularism and Toleration", *Economic and Political Weekly*, C. S. 28, 1994, ss. 1768-1777.
- CHATTERJEE Partha, "A Modern Science of Politics for the Colonized", *Texts of Power: Emerging Disciplines in Colonial Bengal*, ed. Partha Chatterjee, Minnesota: University of Minnesota Press, 1995, ss. 93-117.
- CHATTERJEE Partha, *Milliyetçi Düşünce Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- CHATTERJEE Partha, "Talking About Our Modernity in Two Languages", *Studies in Humanities and Social Sciences*, C. II S. 2, 1996, ss. 153-169.
- CHATTERJEE Partha, "Editor's Introduction", Ranajit Guha, *The Small Voice of History: Collected Essays*, Delhi: Permanent Black, 2002, ss. 1-17.
- CHATTERJEE Partha, *Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-kolonyal Tarihler*, çev. İsmail Çekem, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- CHATTERJEE Partha, *Mağdurların Siyaseti: Halk Siyaseti Üzerine Düşünceler*, çev. Veysel Fırat Bozçalı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- CHATTERJEE Partha, *Lineages of Political Society: Studies in Postcolonial Democracy*, New York: Columbia University Press, 2011.
- CHATTERJEE Partha, *The Black Hole of Empire: History of a Global Practice of Power*, New Jersey: Princeton University Press, 2012.
- CHIBBER Vivek, *Post-Kolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti*, çev. Afife Yasemin Yılmaz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- CHOWDHURY Elora Halim, *Transnationalism Reversed: Woman organizing against Gendered Violence in Bangladesh*, Albany: State University of New York Press, 2011.
- CLERO Jean-Pierre, *Lacan Sözlüğü*, çev. Özge Soysal, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- ÇİĞDEM Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1993.
- DELLALOĞLU Besim, "Giriş", *Toplumbilim*, S.11, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000, ss. 9-11.
- DERVİŞCEMAOLOĞLU Bahar, "Metalepsis Üzerine", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, C. 0 S. 66, (2019), ss. 141-154.

- DEVADAS Vijay, NICHOLLS Brett: "Postcolonial Interventions: Three Wise Men and Native Informant", *Critical Horizons: a Journal of Philosophy and Social Theory*, C. 3 S. 1., 2002, ss. 73-101.
- DİRLİK Arif, "Avrupamerkezcilikten Sonra Tarih Var mı?: Küreselcilik, Sömürgecilik-sonrası ve Tarihin İnkârı", çev. Kenan Erçel, *Global Modernite ve Sosyalizm: Üçüncü Dünya Hayaleti, Globalizasyon ve Çin Halk Cumhuriyeti*, der. Veysel Batmaz, İstanbul. Salyangoz Yayınları, 2006, ss. 169-200.
- DİRLİK Arif, "Buradan Nereye Gidiyoruz?: Marksizm, Modernite ve Postkolonyal Çalışmalar", çev. Veysel Batmaz, *Global Modernite ve Sosyalizm: Üçüncü Dünya Hayaleti, Globalizasyon ve Çin Halk Cumhuriyeti*, der. Veysel Batmaz, İstanbul. Salyangoz Yayınları, 2006, ss. 135-156.
- DİRLİK Arif, *Kriz, Kimlik ve Siyaset: Küreselleşme Yazıları*, çev. Sami Oğuz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- DİRLİK Arif, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, çev. Galip Doğduaslan, 2.b., İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010.
- DOĞRU Alaattin, "Africa calls on China to stop COVID-19 discrimination", *Anadolu Agency*, <https://www.aa.com.tr/en/africa/africa-calls-on-china-to-stop-covid-19-discrimination/1802375#> (Erişim: 04.03.2023).
- DOO-SUN Ryu, "The Foreclosure of the Asiatic Mode of Production and Its Implications: Gayatri Spivak's Critique of Postcolonial Reason", *Journal of Humanities. Seoul National University*, C. 73 S. 4, 2016, ss. 15-58.
- DUBE Saurabh, SETH Sanjay, SKARIA Ajay, "Engaging Dipesh Chakrabarty: an introduction", *Dipesh Chakrabarty and Global South: Subaltern Studies, Postcolonial Perspectives and the Anthropocene*, ed. Saurabh Dube, Sanjay Seth, Ajay Skaria, London and New York: Routledge, 2020, ss. 1-15.
- DUBE Saurabh, "Histories, dwelling, habitations: a cyber-conversation with Dipesh Chakrabarty", *Dipesh Chakrabarty and Global South: Subaltern Studies, Postcolonial Perspectives and the Anthropocene*, ed. Saurabh Dube, Sanjay Seth, Ajay Skaria, London and New York: Routledge, 2020, ss. 56-72.
- EAGLETON Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- EAGLETON Terry, *Aykırı Sımlar: Fish, Spivak, Zizek ve Başkaları Üzerine Eleştiriler*, çev. Ayşe Şirin Okyayuz, İstanbul: Epos Yayınları, 2003.
- EAGLETON Terry, *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- EAGLETON Terry, *Kuramdan Sonra*, çev. Uygur Abacı, İstanbul: Literatür Yayınları, 2006.
- ECE Ayşe Fitnat, "Toni Morrison'ın *Beloved* Adlı Romanındaki Öteki'nin Sesi ile Sessizliğinin Türkçe'ye Aktarımı", *Doktora Tezi*, İstanbul Üniversitesi, 2003.

- EDITORIAL, “End coronavirus stigma now”, *Nature*, S. 580, (2020), s. 165.
<https://www.nature.com/articles/d41586-020-01009-0> (Erişim: 04.03.2023).
- EGE Ragıp, “Jacques Derrida’nın Hegel’in ‘Aufhebung’ (ortadan kaldırma) kavramını soruşturması üzerine”, *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, 2005, ss. 116-125.
- FESTA Lynn, DANIEL Carey, “Intoduction: Some Answer to the Question: ‘What is Postcolonial Enlightenment?’”, *The Postcolonial Enlightenment: Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory*, ed. Daniel Carey, Lynn Festa, New York: Oxford University Press, 2009, ss. 1-33.
- FANON Frantz, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, çev. Cahit Koytak, İstanbul: Encore Yayınları, 2016.
- FANON Frantz, *Yeryüzünün lanetlileri*, çev. Şen Süer, 5.b., İstanbul: Versus Kitap, 2016.
- FAY Stephen, HAYDON Liam, *An Analysis of Homi K. Bhabha’s The Location of Culture*, London: Macat Library, 2017.
- FOUCAULT Michel *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, 2. b., çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 2001.
- FOUCAULT Michel, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- FREUD Sigmund, “The ‘Uncanny’”, çev.Alix Strachey, ss. 1-21.
<https://web.mit.edu/allanmc/www/freud1.pdf> (erişim 13.01.2023).
- GANDHI Leela, *Postcolonial Theory: A critical introduction*, Crows Nest NSW: Allen and Unwin, 1998.
- GAYIRHAN Günhan, *Postyapısalcı Siyasal Epistemoloji*, Bursa: Ekin Yayınevi, 2019.
- GINSBUR Shai, “Signs and Wonders: Fetishism and Hybridity in Homi Bhabha’s The Location of Culture”, *The New Centennial Review*, C. 9 S. 3. 2009, ss. 229 - 250.
- GO Julian, *Postcolonial Thought and Social Theory*, New York: Oxford University Press, 2016.
- GÖZEL Özkan, “Heidegger’in Kartezyen Dünya Ontolojisine Yönelik Eleştirisi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S. 28, (2019), s. 1-16.
- GRAMSCI Antonio, *Hapishane Defterleri: Tarih, Politika, Felsefe ve Kültür Sorunları Üzerine Seçme Metinler*, çev. Kenan Somer, İstanbul: Onur Yayınları, 1986.
- GRAMSCİ Antonio, *Hapishane Defterleri*, C.1, ed. Joseph A. Buttigieg, çev. Ekrem Ekici, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011.
- GRAMSCI Antonio, *Hapishane Defterleri*, C.2, ed. Joseph A. Buttigieg, çev. Barış Baysal, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2012.
- GRAMSCİ Antonio, *Hapishane Defterleri*, C.4, ed. Joseph A. Buttigieg, çev. Barış Baysal, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2014.

- GREEDHARRY Mrinalini, *Postcolonial Theory and Psychoanalysis: From Uneasy Engagements to Effective Critiques*, New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- GREGORY James, COUGHLAN Sean, “Prens Harry otobiyografisinde hangi iddiaları dile getirdi, kimleri suçladı?”, *BBC News Türkçe*, <https://www.bbc.com/turkce/articles/c3g44xxdwyxo> (Erişim: 04.03.2023).
- GUHA Ranajit, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- GUHA Ranajit, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Durham and London: Duke University Press, 1999.
- GUHA Ranajit, *The Small Voice of History: Collected Essays*, Delhi: Permanent Black, 2002,
- GUHA Ranajit, *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, çev. Eral Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- GUHA Ranajit, “Sömürge Hindistan’ın Tarihyazımı ile İlgili Bazı Hususlar Üzerine”, çev. Ebru Yetişkin, Ayşe Köksal, *Toplumbilim*, S. 25, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2010, ss. 23-27.
- GUTTING Gary, *Michel Foucault’s Archeology of Scientific Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- HALLWARD Peter, “The Singular and the Specific: Recent French Philosophy”, *Radical Philosophy*, S. 99, (2000), ss. 7-10. https://www.radicalphilosophyarchive.com/issue-files/rp99_article1_hallward_singularspecific_hallward.pdf (Erişim: 04.03.2023).
- HALLWARD Peter, *Absolutely Postcolonial: Writing Between Singular and Specific*, Manchester: Manchester University Press, 2001.
- HALLWARD Peter, “İngilizceye Çevirenin Sonsözü”, Alain Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*: çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, ss. 137-169.
- HAROOTUNIAN Harry, *Tarihin Huzursuzluğu: Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu*, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006.
- HESKETH Chris, “Passive Revolution: A Universal Concept with Geographical Seats”, *Review of International Studies*, C. 43 S. 3. (2017), ss. 389-408.
- HUDDART David, *Homi K. Bhabha*, London and New York: Routledge, 2006.
- INTERNATIONAL Dictionary of Psychoanalysis, ed. Alain De Mijolla, Vol. I, Detroit, Michigan: Macmillan Reference USA, 2005.
- INTERNATIONAL Organization for Migration (IOM), *Asia-Pacific Migration Data Report*, Bangkok: Asia-Pacific Regional Data Hub, 2022.
- İPLİKCİ Alper, “Post-kolonyal, Marksist, Yapısökümcü ve Feminist Bir Düşünür: Gayatri Chakravorty Spivak”, *Doktora Tezi*, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 2020.

- JAMESON Fredric, *Modernizm İdeolojisi: Edebiyat Yazıları*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- JOURNAL of the History of Ideas, “Subaltern Politics and the Question of Being- An Interview with Ranajit Guha”, erişim 20 Eylül 2022, <https://jhiblog.org/2022/07/18/subaltern-politics-and-the-question-of-being-an-interview-with-ranajit-guha%E2%82%AC/#>.
- KAHRAMAN Ömer Ersin, “Yeşil Aklama, Bir Rıza Mühendisliği Örneği”, *FLSF: Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 31, 2021, ss. 413-433.
- KANT Immanuel, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Bir Yanıt (1784)”, çev. Nejat Bozkurt, *Toplumbilim*, S.11, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000, ss. 17-21.
- KANT Immanuel, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2006.
- KHANNA Ranjana, *Dark Continents: Psychoanalysis and Colonialism*, Durham and London: Duke University Press, 2003.
- KIRKSEY Eben, “Genealogy, Virality, and Potentiality: Moving Beyond Orientalism with COVID-19”, *Journal of Bioethical Inquiry*, C. 18 S. 3, 2021, ss. 383-387.
- KOÇAK Orhan, DOĞUKAN Ahmet, “Notlar”, Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları, 2005, ss. 259-276.
- KÖSE Burak, “Söylemden Yönetimselliğe Foucault ve Postkolonyal Kuram”, *Cogito*, S. 70-71, 2012, ss. 459-478.
- KRISHNA Sankaran, *Globalization and postcolonialism: hegemony and resistance in the twenty-first century*, Maryland: Rowman&Littlefield Publishers, 2009.
- KÜÇÜKALP Kasım, “Edward W. Said’in Şarkiyatçılık Düşüncesinin Felsefi Arkapları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 12, S. 1 2003, ss. 269-278.
- KÜÇÜKALP Kasım, CEVİZCİ Ahmet, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2010.
- LARSEN Neil, “DetermiNation: Postcolonialism, Poststructuralism and the Problem of Ideology,” *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*, ed., Fawzia Afzal-Khan, Kalpana Seshadri-Crooks, Durham and London: Duke University Press, 2000, ss. 140-156.
- LAZARUS Neil, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- LAZARUS Neil, “The Fetish of ‘the West’ in Postcolonial Theory”, *Marxism, Modernity, and Postcolonial Studies*, ed. Crystal Bartolovich, Neil Lazarus, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, ss. 43-64.

- LAZARUS Neil, VARMA Rashmi, “Marxism and Postcolonial Studies”, *Critical Companion to Contemporary Marxism*, ed. Jacques Bidet, Stathis Kouvelakis, Leiden and Boston: Brill, 2008, ss. 309-331.
- LAZARUS Neil, “What Postcolonial Theory doesn’t Say”, *Race&Class*, C. 53 S. 1, 2011, ss. 3-27.
- LAZARUS Neil, *The Postcolonial Unconscious*, New York, Cambridge University Press, 2011.
- LAZARUS Neil, “Vivek Chibber and the Spectre of Postcolonial Theory”, *Race&Class*, C. 57 S. 3, 2016, ss. 88-106.
- LEE Emily S., “A Phenomenology for Homi Bhabha’s Postcolonial Metropolitan Subjects”, *The Southern Journal of Philosophy*, C. 46 S. 4, 2008, ss. 537-557.
- LEONARD Philip, *Nationality Between Poststructuralism and Postcolonial Theory: A New Cosmopolitanism*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.
- LIEBMANN Matthew, “Introduction: The Intersections of Archaeology and Postcolonial Studies”, *Archaeology and the Postcolonial Critique*, ed. Matthew Liebmann, Uzma Z. Rizvi, Plymouth: Altamira Press, 2008, ss. 1-20.
- LOOMBA Ania, *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- LOPEZ Alfred J., *Posts and Pasts: A Theory of Postcolonialism*, Albany: State University of New York Press, 2001.
- MACCABE Colin, “Foreword”, Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essay in Cultural Politics*, New York and London: Methuen, 1987, ss. ix-xix.
- MAGGIO J., “Can the Subaltern Be Heard??: Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak”, *Alternatives: Global, Local, Political*, C. 32, S. 4 2007, ss. 419-443.
- MAYHEW Susan, *Oxford Dictionary of Geography*, Oxford: Oxford University Press, 2009, “temporality” maddesi. <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803103027785;jsessionid=5F4526225DA71065FBDDD117A54FB96F> (Erişim 13.01.2023)
- MERT Nuray, “Ukrayna Üzerine Bir Tartışma”, *Birikim Dergisi*, <https://birikimdergisi.com/guncel/11287/ukrayna-uzerine-bir-tartisma> (Erişim: 07.04.2023).
- MIGNOLO Walter, “(Post)Occidentalism, (Post)Coloniality, and (Post)Subaltern Rationality”, *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*, ed., Fawzia Afzal-Khan, Kalpana Seshadri-Crooks, Durham and London: Duke University Press, 2000, ss. 86-118.
- MISHRA Vijay, HODGE Bob, “What is Post(-)colonialism?”, *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*, ed. Patrick Williams, Laura Chrisman, New York: Routledge, 2013, ss. 276-290.

- MORTON Stephen, *Gayatri Chakravorty Spivak*, London and New York: Routledge, 2003.
- MORTON Stephen, "Poststructuralist Formulations", *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*, ed. John Mcleod, London and New York: Routledge, 2007, ss. 161-172.
- MULLANEY Julie, *Postcolonial Literatures in Context*, Wiltshire: Continuum International Publishing Group, 2010.
- MURPHY David, "Materialist Formulations", *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*, ed. John Mcleod, London and New York: Routledge, 2007, ss. 181-189.
- MUTMAN Mahmut, "Postkolonyalizm: Ölü Bir Disiplinin Hatıra Defteri", *Toplumbilim*, S.25, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2010, ss. 117-140.
- NAIRN Tom, *Milliyetçiliğin Yüzleri: Janus'a Yeni Bir Bakış*, çev. Seda Kırdar, Mehmet Ratip, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- NAYAR Pramod K., *The Postcolonial Studies Dictionary*, Malden MA: Wiley-Blackwell Publishing, 2015.
- ÖZLEM Doğan, "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 40, S. 1, 1999, ss. 127-145.
- PADDEN Brian, "ABD'de 'Gerçek Amerikalı Kim' Tartışması Derinleşiyor", *VOA Türkçe*, <https://www.voaturkce.com/a/abdde-gercek-amerikalı-kim-tartismasi-buyuyor/5088832.html> (Erişim: 04.03.2023).
- PANDEY Gyanendra, *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- PARRY Benita, "In Theory: Classes, Nations, Literatures by Aijaz Ahmad", *History Workshop*, S. 36, 1993, ss. 232-242.
- PARRY Benita, *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*, London and New York: Routledge, 2004.
- PARRY Benita, "The Institutionalization of Postcolonial Studies", *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, ed. Neil Lazarus, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, ss. 66-82.
- PARRY Benita, "Aspects of Peripheral Modernisms", *Ariel: a review of international english literature*, C. 40 S. 1, 2009, ss. 27-55.
- PARRY Benita, "What is Left in Postcolonial Studies?", *New Literary History*, C. 43 S. 2, 2012, ss. 341-358.
- PATTERSON Thomas C., "A Brief History of Postcolonial Theory and Implications for Archaeology", *Archaeology and the Postcolonial Critique*, ed. Matthew Liebmann, Uzma Z. Rizvi, Plymouth: Altamira Press, 2008, ss. 21-34.
- PITKIN Hanna Fenichel, "Are Freedom and Liberty Twins?", *Political Theory*, C. 16 S. 4, (1988), ss. 523-552.

- PONZANESI Sandra, *Paradoxes of Postcolonial Culture: Contemporary Women Writers of the Indian and Afro-Italian Diaspora*, Albany: State University of New York Press, 2004.
- PRABHU Anjali, *Hybridity: limits, transformations, prospects*, Albany: State University of New York Press, 2007.
- PRAKASH Gyan, "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", *The American Historical Review*, C. 99, S. 5 1994, ss. 1475-1490.
- PRAKASH Gyan, "Introduction: After Colonialism", *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, ed. Gyan Prakash, New Jersey: Princeton University Press, 1995, ss. 3-17.
- PRAKASH Gyan, "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspective from Indian Historiography", *Mapping Subaltern Studies and Postcolonial*, ed. Vinayak Chaturvedi, London and New York: Verso, 2000, ss. 163-190.
- RADHAKRISHNAN R., "Postmodernism and the Rest of the World", *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*, ed., Fawzia Afzal-Khan, Kalpana Seshadri-Crooks, Durham and London: Duke University Press, 2000, ss. 37-70.
- RAY Sangeeta, *Gayatri Chakravorty Spivak: In Other Words*, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009.
- RILEY Dylan J., DESAI Manali, "The Passive Revolutionary Route to the Modern World: Italy and India in Comparative Perspective", *Comparative Studies in Society and History*, C. 49 S. 4, (2007), ss. 815-847.
- SAID Edward, "Foreword", *Selected Subaltern Studies*, ed. Ranajit Guha, Gayatri Chakravorty Spivak, Delhi: Oxford University Press, 1988, ss. v-x.
- SAID Edward, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, 7.b., çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- SAID Edward, *Kültür ve Emperyalizm*, 4.b., çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Hil Yayınları, 2016.
- SALCI Turan, Tahıl aldatmacası: 29 milyon ton Ukrayna tahılının yüzde 2.5'i Afrika'ya yüzde 50'si Avrupa'ya gitti", *Sputnik Türkiye*, <https://sputniknews.com.tr/20230503/tahil-aldatmacasi-29-milyon-ton-ukrayna-tahilinin-yuzde-25i-afrikaya-yuzde-50si-avrupaya-gitti-1070550540.html> (Erişim: 04.05.2023).
- SANDERS Mark, *Gayatri Chakravorty Spivak: Live Theory*, London and New York: Continuum International Publishing Group, 2006.
- SARKAR Sumit, "Madun Çalışmaları'nda Madunun Düşüşü", çev. Tuğba Doğan, *Toplumbilim*, S.25, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2010, ss. 39-53.
- SEN Dwaipayan, "The Significance of Provincializing Europe: memory, argument, and the life of the book", *Dipesh Chakrabarty and the Global South: Subaltern Studies, Postcolonial Perspectives and the Anthropocene*, ed. Saurabh Dube, Sanjay Seth, Ajay Skaria, London: Routledge, 2020, ss. 33-38.

- SENGUPTA Samrat, BAKSHI Kaustav, "Introduction", *Anxieties, Influences and After: Critical Responses to Postcolonialism and Neocolonialism*, ed. Kaustav Bakshi, Samrat Sengupta, Subhadeep Paul, Delhi: Worldview Publications, 2009, ss. 1-15.
- SHOHAT Ella, "Notes on the 'Post-Colonial'", *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*, ed., Fawzia Afzal-Khan, Kalpana Seshadri-Crooks, Durham and London: Duke University Press, 2000, ss. 126-139.
- SHOHAT Ella, STAM Robert, *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, London and New York, Routledge, 2014.
- SINGH Amritjit, SCHMIDT Peter, "On the Borders Between U. S. Studies and Postcolonial Theory", *Postcolonial Theory and United States: Race, Ethnicity and Literature*, ed. Amritjit Singh, Peter Schmidt, Jackson: University Press of Mississippi, 2000, ss. 3-69.
- SKARIA Ajay, "The Project of Provincializing Europe: Reading Dipesh Chakrabarty", *Economic and Political Weekly*, C. 44 S. 14, (2009), ss. 52-59.
- SKARIA Ajay, "Thinking Freedom with Gandhi", *Dipesh Chakrabarty and Global South: Subaltern Studies, Postcolonial Perspectives and the Anthropocene*, ed. Saurabh Dube, Sanjay Seth, Ajay Skaria, London and New York: Routledge, 2020, ss. 163-173.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, "The Rani Of Sirmur: An Essay in Reading the Archive", *History and Theory*, C. 24 S.3, 1985, ss. 247-272.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism", *Critical Inquiry*, C. 12 S. 1, 1985, ss. 243-261.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, *In Other Worlds: Essay in Cultural Politics*, New York and London: Methuen, 1987.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", *Selected Subaltern Studies*, ed. Ranajit Guha, Gayatri Chakravorty Spivak, Delhi: Oxford University Press, 1988, ss. 3-32.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies and Dialogues*, ed. Sarah Harasym, New York-London: Routledge, 1990.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, "Feminism and Critical Theory", *The Spivak Reader*, ed., Donna Landry, GERAL MacLean, London: Routledge, 1996, ss. 53-74.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, 2.b., Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, "Discussion: An Afterword on the New Subaltern", *Subaltern Studies XI: Community, Gender and Violence*, ed. Partha Chatterjee, Pradeep Jeganathan, Delhi: Permanent Black, 2000, ss. 305-334.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Death of a Discipline*, New York: Columbia University Press, 2003.

- SPIVAK Gayatri Chakravorty, "Touched by Deconstruction" *Grey Room*, S. 20, (2005): ss. 95-104.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Köklerim Havada Her Yerde Yurdumdayım Ben!: söyleşiler: Swapan Chakravorty, Suzana Milevska, Tani E. Barlow*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Other Asias*, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2008.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Outside in the Teaching Machine*, New York-London: Routledge, 2009.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, YETİŞKİN Ebru, "Madun: Gramsci, Guha, Spivak-Gayatri Chakravorty Spivak ile Mülakat", *Toplumbilim*, S. 25, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2010, ss. 75-80.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, "Yeni Madun: Ses-siz Bir Mülakat", *Toplumbilim*, S. 25, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2010, ss.55-65.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Gramatoloji'ye Önsöz*, çev. İsmail Yılmaz, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2014.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, "Cultural Pluralism?", *Philosophy and Social Criticism*, C. 42 S. 4-5, 2016, ss. 448-455.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Madun Konuşabilir mi?*, çev. Dilek Hattatoğlu, Gökçen Ertuğrul, Emre Koyuncu, Ankara: Dipnot Yayınları, 2016.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Yapısöküm, Postkolonyalizm, Madunluk: Söyleşiler*, çev. Soner Torlak, İstanbul: Zoomkitap, 2017.
- SYROTINSKI Michael, *Deconstruction and the Postcolonial: At the Limits of Theory*, Liverpool: Liverpool University Press, 2007.
- TAYLOR Christopher, "Postcolonial Reason and Its Critique: Deliberations on Gayatri Chakravorty Spivak's Thoughts ed. By Purushottama Bilimoria, Dina Al-Kassim (Review)", *PhiloSOPHIA*, C. 6 S. 2, 2016, ss. 279-284.
- THE UNITED NATIONS REFUGEE AGENCY, *Global Report 2021*, <https://reporting.unhcr.org/globalreport2021/pdf> (Erişim:04.03.2023).
- TRUPER Henning, CHAKRABARTY Dipesh, SUBRAHMANYAM Sanjay, "Introduction: Teleology an History: Nineteenth-century Fortunes of an Enlightenment Project", *Historical Teleologies in the Modern World*, ed. Henning Trüper, Dipesh Chakrabarty, Sanjay Subrahmanyam, London: Bloomsberry Publishing Plc, 2015, ss. 3-23.
- TUĞAÇ Çiğdem, "Foucault'nun Biyopolitik Yönetimsellik Yaklaşımı Bağlamında Uluslararası İklim Değişikliği Müzakereleri", *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, C. 7 S. 1, 2021, ss. 33-47.
- ÜMER Engin, "Tekinsizin Estetiği ve Sanat Yapıtı", *Art-e Sanat Dergisi*, C. 10 S. 19, 2017, ss. 96-126.

- WALLERSTEIN Immanuel, "Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Science", *Sociological Bulletin*, C. 46, S. 1 1997, ss. 21-39.
- WALLERSTEIN Immanuel, *Avrupa Evrenselciliği: İktidarın Retoriği*, çev. Sinan Önal, İstanbul: Aram Yayınları, 2007.
- WHITE Hayden, "Tarihsel Olay", *Cogito*, S. 73, (2013), ss. 61-86.
- WILLIAMS Patrick, CHRISMAN Laura, "Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: An Introduction", *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A reader*, ed. Patrick Williams, Laura Chrisman, New York: Routledge, 2013, ss. 1-20.
- WILLIAMS Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1977.
- VARDAR Ayza, "Çeviribilimde Sömürgecilik-Sonrası Dönemeç: Çeviriyle Sömürgeleştirilenin Çeviriyle Özgürleştirilme Çabası" *Doktora Tezi*, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2012.
- VENN Couze, *The Postcolonial Challenge: Towards Alternative World*, Noida: Sage Publications, 2006.
- VYASA, *Bhagavad-Gita: Tanrının Şarkısı*, çev. Ömer Cemal Güngören: İstanbul: Yol Yayınları 2001.
- YARALI AKKAYA Aysun, "Avrupa'nın Mülteci Politikalarına Oryantalist Yaklaşımı: Suriye Krizi Sonrası Avrupa ve Türkiye İlişkileri", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 74 S. 2, 2019, ss. 357-380.
- YETİŞKİN Ebru, "Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar", *Toplumbilim*, S. 25, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2010, ss. 15-20.
- YILMAZ Zehra, *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- YOUNG Robert J. C., *Colonial Desire: Hybridity in Theoory, Culture and Race*: London and New York: Routledge, 1995,
- YOUNG Robert, *Beyaz Mitolojiler*, çev. Can Yıldız, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı-Soyadı	Recep		ELMAS
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	1996 2002	2002 2004	Elbistan Anadolu Lisesi Malatya Turgut Özal Anadolu Lisesi
Lisans	2004	2009	Bursa Uludağ Üniversitesi
Yüksek Lisans	2009	2015	Bursa Uludağ Üniversitesi
Doktora	2015	2023	Bursa Uludağ Üniversitesi
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2010	2011	Şırnak Üniversitesi
2.	2011	2019	Uludağ Üniversitesi
3.	2019		Şırnak Üniversitesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:	Elmas, R. & Uygur, M. N. (2023). COVID-19 PANDEMİ SÜRECİNİN ŞARKİYATÇI VE KOLONYAL SÖYLEM TEZAHÜRLERİ. İktisadi ve İdari Yaklaşımlar Dergisi, 5 (1) , 1-17 . DOI: 10.47138/jeaa.1300387 Elmas, R. & Bozan Ö. & Uygur M. N. (2023). Enemies of the New Global Economy: An Ethical Political Approach to War, Pandemic and Other. <i>2nd International Congress on Economics and Administrative Sciences</i> , Bingöl: Bingöl University, ISBN: 978-605-71072-2-0		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih: 19/06/2023 İmza: Adı-Soyadı: Recep ELMAS			