

**T.C.  
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**POSTKOLONYAL ELEŞTİRİ, POSTKOLONYAL FEMİNİZM VE  
CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Özge ŞEKER GÜNEL**

**Sosyoloji Anabilim Dalı**

**Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı**

**Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ebru AYKUT TÜRKER**

**EKİM 2022**



**T.C.  
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**POSTKOLONYAL ELEŞTİRİ, POSTKOLONYAL FEMİNİZM VE  
CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Özge ŞEKER GÜNEL**

**Sosyoloji Anabilim Dalı**

**Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı**

**Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ebru AYKUT TÜRKER**

**EKİM 2022**



*Sessizleştirilen tüm kadınlara,*



Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.





## POSTKOLONYAL ELEŞTİRİ, POSTKOLONYAL FEMİNİZM VE CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE

### ÖZET

“Postkolonyal Eleştiri, Postkolonyal Feminizm ve Chimamanda Ngozi Adichie” başlıklı bu tez çalışmasında, Batı-merkezci modernleşme ve ilerleme anlatısını yapısöküme uğratan postkolonyal eleştirinin yürütmüş olduğu tartışmaları feminizm temelinde yürüterek kuramsallaşan postkolonyal feminizmin temel tartışma alanları üzerinden, Nijerya asıllı feminist yazar Chimamanda Ngozi Adichie’nin edebî eserlerinin bir okuması gerçekleştirilmektedir. Bu eserlerde, postkolonyal feminizmin temel tartışma alanlarını şekillendiren “diaspora”, “melezlik” ve “maduniyet” kavramlarının izleri sürülmekte, bu eserlerdeki kadın karakterlerin gerek Nijerya’da gerekse göçmen olarak yer aldıkları Amerika’da maruz kaldıkları ırkçı ve cinsiyetçi tutum ve davranışlar karşısında mücadele yürütebilmelerinin imkânları tartışılmaktadır. Böylelikle, feminizm anlayışını ırkçılık ve cinsiyetçilik karşıtlığı üzerinden tanımlayan Chimamanda Ngozi Adichie’nin mücadelesini eserleri ile gerçekleştirip gerçekleştirmediği üzerine de düşünülmektedir.

Bu doğrultuda ilk olarak, bu çalışmanın bir bölümünde postkolonyal feminizmin ve öncesinde postkolonyal teorinin temel argümanlarını doğru analiz edebilmek için sömürgecilik ve sömürgecilik sonrası durumlara odaklanılmakta, sömürgeciliğin geçmişte ve bugünde süregelen açılımlarının detaylı bir incelemesi ile bu çalışmanın araştırma sahasını çizen Nijerya’nın sömürgecilik ekseninde biçimlenen tarihsel gelişimine bakılmaktadır. Ardından, Batılı feministler ile Batılı yazarların Batı-merkezci bir anlayışla sessizleştirerek nesneleştirdiği Üçüncü Dünya kadınlarını özneleştiren postkolonyal feminizm ve Afrika feminist edebiyatının birbirlerini besleyen hedeflerine odaklanılmakta, Chimamanda Ngozi Adichie’nin bu teori ve edebiyat türü ile olan kesişimin neresinde olduğu sorgulanmaktadır. Çalışmanın son bölümünde ise Chimamanda Ngozi Adichie’nin eserleri içerisinden, Nijeryalı kadınların “diaspora”, “melezlik” ve “maduniyet” durumlarıyla en belirgin şekilde karşılaştığı eserleri (sırasıyla *Amerikana*, *Mor Amber* ve *Boynunun Etrafındaki Şey*) merkeze alınarak söylem analizi yöntemiyle postkolonyal feminist bir okuma gerçekleştirilmektedir. En nihayetinde, Chimamanda Ngozi Adichie’nin, Afrika’yı ve Afrikalı kadınları sistematize ederek ‘tek bir hikâye’nin içerisine sığdıran emperyalist bilgi üretimine karşı, Nijerya’nın ve Nijeryalı kadınların deneyimlerinin özgüllüğünü edebî eserleriyle bizlere aktardığı ve böylece postkolonyal feminizmin sırtlandığı projeyi gerçekleştirmeye çalıştığı sonucuna varılmaktadır. Bu eserlerdeki siyah



kadınların -beyaz kadınların maruz kaldığı eşitsizliklerden farklı bir biçimde- ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet temelinde şekillenen ve diasporik, melez ve madun kadınlık durumlarında kendisini hissettiren daha kompleks ve sistematik bir eşitsizliğe maruz kaldığı okunabilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Postkolonyal eleştiri, Postkolonyal feminizm, Diaspora, Melezlik, Maduniyet, Chimamanda Ngozi Adichie.



## POSTCOLONIAL CRITICISM, POSTCOLONIAL FEMINISM AND CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE

### ABSTRACT

In this thesis titled “Postcolonial Criticism, Postcolonial Feminism and Chimamanda Ngozi Adichie”, a reading of the literary works of the Nigerian-born feminist writer Chimamanda Ngozi Adichie is carried out through the main discussion areas of postcolonial feminism. Postcolonial feminism is theorized by conducting the discussions conducted by postcolonial criticism, which deconstructs the Western-centric modernization and progress narrative, on the basis of feminism. In these works, the traces of the concepts of "diaspora", "hybridity" and "subalternity" that shape the main discussion areas of postcolonial feminism are traced and the possibilities for the female characters in these works to struggle against the racist and sexist attitudes and behaviors they are exposed to both in Nigeria and in the United States, where they are immigrants, are discussed. Thus, it is also considered whether Chimamanda Ngozi Adichie, who defines her understanding of feminism through anti-racism and sexism, can realize her struggle with her works.

In this direction, firstly, a part of this study focuses on colonialism and postcolonial situations in order to analyze the main arguments of postcolonial feminism and postcolonial theory before it. With a detailed examination of the ongoing expansions of colonialism in the past and today, the historical development of Nigeria, which draws the research field of this study, shaped in the axis of colonialism is examined. Then, it focuses on the mutually nurturing goals of postcolonial feminism and African feminist literature, which subject the Third World women, which Western feminists and Western writers objectify by silencing them with a Western-centered understanding and It is questioned where Chimamanda Ngozi Adichie is at the intersection of this theory and literature. In the last part of the study, a postcolonial feminist reading is carried out with the method of discourse analysis, centered on the works of Chimamanda Ngozi Adichie, which Nigerian women encounter the situations of “diaspora”, “hybridity” and “subalternity” most clearly (*Americanah*, *Purple Hibiscus* and *The Thing Around Your Neck*, respectively). Ultimately, Chimamanda Ngozi Adichie conveys the specificity of Nigeria's and Nigerian women’s experiences with her literary works, against the imperialist production of knowledge that systematizes Africa and African women and puts them in a "single story". And thus, it can be concluded that she is trying to realize the project on which postcolonial feminism is shouldered. It can be read that, unlike white women, black women in these works are exposed to a more complex and systematic inequality, which is shaped on



the basis of race, class and gender, and which makes itself felt in the situations of diasporic, hybrid and subaltern womanhood.

**Keywords:** Postcolonial criticism, Postcolonial feminism, Diaspora, Hybridity, Subalternity, Chimamanda Ngozi Adichie.





## ÖNSÖZ

Bu çalışma, bana dünyaya yeni bir gözle bakmayı ve sorgulamayı öğreten, bundan da önemlisi bunu keyifle yapmama vesile olan kıymetli hocalarım sayesinde gerçekleşti. Buradan her birine teşekkür etmeyi kendime bir borç bilirim.

İlk olarak, bana akademiye dair umutlarımın tükendiği bir dönemde rol-model olan ve araştırma heyecanımı diri tutan Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden kıymetli hocam emekli Dr. Öğr. Üyesi Bekir Balkız'a ve yüksek lisans eğitimim sırasında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde ders alma imkânı bulduğum tüm hocalarıma teşekkür ederim.

En özel teşekkürü ise kıymetli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Ebru Aykut'a iletmek isterim. Desteği ve dostluğunu hiçbir zaman esirgemediği, muazzam bir özenle tezimi tamamlamama yardımcı olduğu ve beni cesaretlendirdiği için kendisine ne kadar teşekkür etsem az kalacak. Aynı şekilde, tez jürimde olmayı kabul edip alana dair kıymetli yorumlarıyla bu tezin tamamlanmasına yardımcı oldukları için Prof. Dr. Seval Şahin ve Prof. Dr. Feryal Saygılıgil'e de teşekkür etmek isterim.

Beni hayatımın her alanında olduğu gibi eğitim yolculuğumda da cesaretlendiren ve desteklerini hiçbir zaman üzerimden çekmeyen anneme, babama ve kız kardeşliğinin güzelliğini bana öğreten kardeşlerime ayrıca teşekkür ederim. Her bırakmak istediğim, tıkanıp ve umutsuzluğa kapıldığım anda yanımda olan eşim Cengiz'e sonsuz teşekkür ederim. Yanımda olduklarını bana her seferinde hissettiren sevgili arkadaşlarım Çiğdem, Büşra ve Burcu'ya ise ayrıca teşekkür ederim.



## İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
ÖZET.....	vii-ix
ABSTRACT.....	xi-xiii
ÖNSÖZ.....	xv
İÇİNDEKİLER.....	xvii
KISALTMALAR.....	xix
1. GİRİŞ.....	1
2. SÖMÜRGEÇİLİK VE SÖMÜRGEÇİLİK SONRASI.....	7
2.1 Sömürgecilik ve Kavramsal Açılımları.....	7
2.2 Postkolonyal Durum ve Nijerya Örneği.....	16
3. NESNELEŞTİRİLMİŞ OLANI ÖZNELEŞTİRMEK:	
TEORİLERİN VE EDEBİYATIN DEKOLONİZASYONU.....	27
3.1 Postkolonyal Eleştiri ve Postkolonyal Feminizm.....	27
3.2 Postkolonyal Edebiyat, Afrika Feminist Edebiyatı ve Chimamanda Ngozi Adichie.....	49
4. CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE KURMACASINDA POSTKOLONYAL FEMİNİST İLETİLER.....	65
4.1 Afrikalı Diasporik Kadını Yeniden Yazmak: <i>Amerikana</i> .....	65
4.2 Beyazlığı Taklit Etmek, Arada kalmışlık ve Melezlik: <i>Boynunun Etrafındaki Şey</i> .....	87
4.3 Konuşma Arzusu veya "Madun Konuşabilir mi?": <i>Mor Amber</i> .....	102
5. SONUÇ.....	127
KAYNAKLAR.....	133
ÖZGEÇMİŞ.....	141



## **KISALTMALAR**

**NCNC** : The National Council of Nigeria and the Cameroons

**NPC** : Northern People's Congress

**YAG** : Yoruba Action Group



## 1. GİRİŞ

Bu tez çalışması, dünya edebiyatı kanonunun dışına itilen Afrika edebiyatı ile tanışmam sayesinde şekillendi. Çocuk yaşlarda edebiyatla Dünya Klasikleri aracılığıyla bağ kurmuş, Afrika edebiyatını keşfedene kadar dünya edebiyatı kanonuna giren pek çok eser okumuştum. Bu eserlerde kahramanların çoğu erkek ve beyaz, kurgulanan dünya ise beyaz erkeklerin dünyasıydı. Bunun bir tesadüf olmadığını, edebiyat kanonlarının iktidarların ideolojik aygıtları olarak iş gördüğünü, ileriki yıllarda postkolonyal eleştiri üzerine okudukça öğrendim.

Bir edebî metni belli ideolojik ölçütlere uyumlu olduğu müddetçe onaylayan, kanunlaştıran (kanonlaştıran) ve böylece o eserin dokunulmazlığını tescil eden iktidar, söz konusu ölçütlere uymayan eserleri kanon dışına iter. Kanon olmuş eserler ise artık değeri tartışılmaz örnekler olarak okuyucuya servis edilir. Kanonu inşa eden kişi veya kurumlar, adeta kutsal kitaba dönüştürecekleri eserleri –bu eserler kendi ideolojilerini dokunulmaz kılıp geleceğe taşıyacağı için- titizlikle seçer (Anar, 2013, s. 55). Bu doğrultuda dünya edebiyatı kanonuna Avrupa kültür değerlerini yansıtan ve yeniden üreten, toplumsal cinsiyet hiyerarşisini doğrulayan, Avrupa dillerinde yazılmış eserler dahil edilir. Ben ise çocuk yaşlarımdan itibaren önüme sunulan bu eserlerin kusursuz olduğuna öyle inanmıştım ki dünya edebiyatı denilince aklıma neden yalnızca belli isimlerin ve eserlerin geldiğini sorgulamamıştım.

Lisans eğitimim sırasında hocam Bekir Balkız'ın kılavuzluğunda Batı'nın modernleşme ve akılcılık anlayışlarına başkaldırmış olan sanatçı ve yazarların eserlerinin sosyolojik bir okumasını yapma fırsatı buldum. Bu eleştirel okuma, postkolonyal edebiyatla ve ardından Afrika edebiyatıyla tanışmama vesile oldu. Benim için, Batı'nın Batı-dışı hakkında ürettiği “tek doğru anlatı”yı bozan, kendi özgünlükleri içerisindeki karakterlerinin yolculuklarını ve

dünyalarını anlatan yazarlar önemli bir başkaldırı gerçekleştirmekteydi. Tezimin konusu olan Chimamanda Ngozi Adichie de bu yazarlardan biridir.

Beni Chimamanda Ngozi Adichie çalışmaya iten şey, onun Batı-merkezci kolonyal eril söyleme karşı edebiyatıyla gerçekleştirdiği başkaldırısı ve kesişimsel mücadelesi oldu. Adichie'nin eserlerinde karakterlerin kimliklerini, yolculuklarını ve gezindikleri mekânları geleneksel Batı ölçütlerinin dışında kalacak şekilde oluşturmuş olması da onun başka bir koldan ilerleyen başkaldırısının örneği idi. Eserlerinde hem patriyarkal tahakkümü hem de kolonyal tahakkümü deneyimleyen kadın karakterlerin karşılaştıkları sosyo-kültürel sorunları ele alan Adichie, daha önce empati kurmadığım kurgusal karakterlerle empati kurmama ve nihayetinde bir sosyal bilimci olarak konumumu sorgulamama yardımcı oldu. Feminist bir sosyal bilimci ve edebiyat okuru olmama rağmen o güne değin Afrikalı bir kadın karakterin gözünden anlatılan bir dünyaya girme arzusunu duymamış olmam; benim Batı-merkezci ölçütleri kabul ettiğim anlamına gelmekteydi. Bu gerçeklikle yüzleşmek son derece sarsıcı olmakla birlikte, Adichie'nin öyküsü ile benim öykümün bu noktada kesiştiğini, Adichie'nin kendisinin dahi Afrika edebiyatıyla geç tanışmış olduğunu öğrendim. Bu durum, tamamen özgür irademizle gerçekleştirdiğimize inandığımız edebiyat tercihlerimizde dahi köklü iktidar yapılarının etkilerini idrak etmeme yardımcı oldu.

Bu tez çalışmasında, dünya edebiyat kanonundan dışlanmış, gölgede bırakılmış ve sessizleştirilmiş, ancak kendi eserlerinde Afrika'nın ve Afrikalı kadınların öznelliğini (seslerini) duyurmayı başarmış Afrikalı feminist yazarların eserlerinden ilham alarak Afrika edebiyatının ve daha özelden Chimamanda Ngozi Adichie edebiyatının benzersiz varoluşunu duyurmaya çalışacağım. Amacım, Nijerya'nın bağımsızlığını kazandığı 1960 sonrası girdiği postkolonyal durumu tecrübe eden Nijeryalı kadınların kolonyal eril söyleme maruz kalma ve buna direnme biçimlerinin Afrika edebiyatı üzerinden sosyolojik ve metinsel bir incelemesini yapmaktır. Bu noktada dikkat edilecek husus, Adichie kurmacasında ele alındığı şekliyle Afrikalı kadınların deneyimlerinin ve sosyo-kültürel sorunlarının özgünlüğünü unutmamak ve postkolonyal feminizmin meydan okuduğu emperyalist bilgi üretim sisteminin Üçüncü Dünya kadınlarını homojenleştirme tehlikesine kapılmamaktır.



Çalışmada, Gayatri Chakravorty Spivak ile Chandra Talpade Mohanty gibi önemli feminist kuramcılarının katkılarıyla şekillenen postkolonyal feminizmin temel tartışma alanları ile Nijeryalı feminist yazar Chimamanda Ngozi Adichie'nin kurmacası arasındaki ilişkiyi ele alacak ve şu temel soruların izinden gideceğim: Adichie kurmacasında, Amerika'ya göç etmiş kadınlar nasıl bir diasporik kadın kimliği çizmekte ve yeni Afrika diasporasını nasıl şekillendirmektedirler? Bu kadınlar yeni göçmenlik deneyimlerini hangi toplumsal koşullar altında ve nasıl deneyimlemiştir? Bu deneyimlerin temsil biçimlerinde postkolonyal feminist eleştirinin izini nasıl sürebiliriz? Söz konusu kadın karakterler hem kendi ülkelerinde hem de göçmen olarak yerleştikleri Batı'da hangi toplumsal koşullar altında melezleşmektedirler? Son olarak, Adichie'nin eserlerinde kadın karakterlerin maduniyet durumuna girmelerinde hangi toplumsal koşullar etkilidir?

Yukarıda zikrettiğim araştırma sorularından da anlaşılacağı gibi, Adichie'nin eserlerindeki kadın karakterlerin karşılaştıkları sosyo-kültürel sorunları ele almak için üzerinde duracağım temel başlıklar, postkolonyal çalışmalarda sıkça tartışılan *diaspora*, *melezlik* ve *maduniyet* kavramlarıdır. Bu tezin araştırma sorularına cevap ararken Adichie'nin eserleri arasında bu kavramların en belirgin şekilde okunduğu *Amerikana* ve *Mor Amber* romanları ile *Boynunun Etrafındaki Şey* adlı hikâye derlemesindeki hikâyeleri merkeze alacak, ancak bu kavramlarla ilişkisellikleri doğrultusunda diğer eserlerine de yer yer değineceğim. Bu eserlerdeki kadın karakterlerin maruz kaldığı ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet temelinde şekillenen eşitsizlikleri diasporik, madun ve melez kadınlık durumları üzerinden okuyabilmek için, postkolonyal edebiyat eleştirilerinde başvurulan söylem analizi yöntemini kullanacağım. Söylem analizi vasıtasıyla inceleyeceğim kolonyal söylemi şekillendiren iktidar yapılarını -postkolonyal feministlerin kolonyal eril söylemi meydana getirdiği ve böylece Üçüncü Dünya kadınlarını sessizleştirdiğini iddia ettikleri- iki ayrı kanalda aramaya çalışacağım: Birincisi üretimine katkıda buldukları emperyalist bilgi üretim sistemi nedeniyle Batılı entelektüeller, ikincisi patriyarka. Benzer şekilde bu eserlerde inceleyeceğim kolonyalizm karşıtı söylemi şekillendiren iktidarın ise Üçüncü Dünya kadınlarının özneliğini onlara yeniden verebilmek için kolonyal eril söylemi alt-üst etmeye yönelik stratejileri ortaya seren postkolonyal feministler olduğu önkabulünden hareket edeceğim.

Bu tez çalışmasının planını, araştırma kapsamı içerisindeki bir takım kavramları açmaya ve birbirleri ile ilişkilendirebilmeye olanak verecek biçimde şekillendirmeye çalışacağım. Bu doğrultuda ilk bölümde, Nijerya'nın sömürgecilik ekseninde tarihsel gelişimini ve postkolonyal durumunu idrak edebilmek için sömürgecilik kavramı ve açılımları üzerinde duracağım. İkinci bölümde, postkolonyal feminizmin ve Afrika feminist edebiyatının da dahil olduğu postkolonyal edebiyatın postkolonyal çalışmaların gerçekleştirmeye çalıştığı projeleri hangi kanallarda ve nasıl gerçekleştiriyor olduğunu tartışacağım. En nihayetinde son bölümde de Adichie kurmacası üzerinden postkolonyal durumdaki Nijeryalı kadınların sosyo-kültürel sorunlarını ve mücadele imkânlarını sorgularken yararlanacağım postkolonyal feminizmin temel tartışmalarından diaspora, melezlik ve maduniyet kavramlarını açmaya ve Adichie kurmacasındaki temsillerinin izlerini sürmeye çalışacağım.

Türkiye'de Chimamanda Ngozi Adichie'nin eserleri üzerine yapılmış sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Mert Doğan Karabük Üniversitesi'nde yaptığı yüksek lisans tez çalışmasında Adichie'nin *Yükselen Güneşin Ülkesinde* adlı romanın (bu çalışmanın da üzerinde durduğu kavramlardan biri olan) melezlik kavramı üzerinden bir okumasını gerçekleştirmekte, göçmenlik ve yersiz yurtsuzluk deneyimleri nedeniyle meydana gelen kimlik çatışması ve insani değerlerin yıpranışı konularına odaklanmaktadır (Doğan, 2021, s. 7). Söz konusu çalışmanın kapsamı içerisinde (bu tez çalışmasından farklı olarak) postkolonyal feminizmin temel argümanları ve Adichie'nin tüm kurmacaları yer almamaktadır. Tuğba Elmas ise İstanbul Üniversitesi'nde yaptığı doktora tez çalışmasında Adichie'nin *Mor Amber* ve *Yükselen Güneşin Ülkesinde* romanlarında öznel siyah deli kadınlık biçimlerinin izlerini sürerken, bu bireylerin yaratıcı/yıkıcı potansiyelleri ile heterojen bir kimlik oluşturma süreçleri arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır (Elmas, 2020 , s. iii). Siham M. Saleem. Shareef ise Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde hazırladığı yüksek lisans tezinde (bu çalışmadan farklı olarak *Boynunun Etrafındaki Şey* adlı hikâye derlemesi hariç olacak şekilde) Adichie'nin tüm kurmaca eserlerini merkeze almakta, bu eserlerin yalnızca baş kadın karakterlerinin maruz kaldığı ırkçı ve cinsiyetçi uygulamalar karşısında kimlik inşa süreçlerini ne şekilde gerçekleştirdiğini izlemeye çalışmaktadır (Shareef, 2019, s. iv). Elmas'ın çalışması (bu tez çalışmasının kapsamı içerisinde yer almayan) siyah kadın deliliği üzerinden postkolonyal feminist bir okuma yapmayı tercih etmekte iken, Shareef'in çalışması postkolonyal feminizmin temel tartışmalarından diaspora ve

melezlik konularına kısıtlı bir şekilde değinmeyi tercih etmekte (bu tez çalışmasından farklı olarak) maduniyet konusunu tezin sınırlılıkları arasına eklemektedir. Adichie üzerine yapılmış bir diğer çalışma ise Erciyes Üniversitesi'nde Eren Bolat'ın hazırlamış olduğu doktora tezidir. Bu tez, Adichie'nin *Mor Amber* ve *Yükselen Güneşin Ülkesinde* romanlarındaki kadın karakterlerin sömürgecilik, feminizm ve postkolonyal feminizm üzerinden bir okumasını gerçekleştirmeye çalışmaktadır (Bolat, 2021, s. vii). Söz konusu çalışma ise -bu tez çalışmasının gerçekleştirmeyi hedeflediği gibi- diasporik, melez ve madun kadınlık biçimlerinin izini sürmeyi ve bu yolla Adichie'nin postkolonyal feminizmin gerçekleştirmeye çalıştığı projeleri misyon edinip edinmediğini ortaya çıkarmak gibi bir amacı benimsememektedir.

Yukarıda araştırma kapsam ve sınırlılıklarından kısaca bahsetmeye çalıştığım söz konusu çalışmaların ortak özelliği, edebiyat anabilim dalları içerisinde hazırlanmış olmalarıdır. Bu anlamda, Türkiye'de postkolonyal eleştiri ve postkolonyal feminizmin kesişiminde Chimamanda Ngozi Adichie'nin eserlerindeki Nijeryalı kadın temsillerinin sosyolojik bir okumasını yapmanın önemli bir boşluğu dolduracağına inanıyor, bu çalışmanın gelecek çalışmalar için de yardımcı bir kaynak olmasını umut ediyorum.



## 2. SÖMÜRGEÇİLİK VE SÖMÜRGEÇİLİK SONRASI

### 2.1. Sömürgecilik ve Kavramsal Açılımları

Sömürgecilik, farklı coğrafyalarda farklı tarihsel ve toplumsal koşulların belirleyiciliği altında gerçekleşen, dolayısıyla ortak bir tanım çerçevesinde izaha kolay kolay izin vermeyen bir tahakküm biçimidir. Geçmiş antik dönemlere kadar uzanan ve artık sona eren bir tarihsel süreç olduğu düşünülse de birçok toplumsal parametrenin değiştiği sömürgecilik-sonrası dünyada *çok uluslu emperyalizm* ve *küreselleşme* gibi yeni boyutlarıyla hüküm süren sömürgeciliğin ne olduğunu, diğer tahakküm biçimlerinden farkını ve bunlarla ilişkisini anlayabilmek için öncelikle Türkçeye sömürgecilik olarak çevrilen *colonialism*'in (kolonyalizmin) etimolojisine bakmak gerekir.

*Colonialism* etimolojik olarak *colony* sözcüğünden türemiştir. Bu sözcük, Türkçe karşılığı çiftlik veya yerleşke olan ve farklı topraklara yerleşenler dahi Roma yurttaşı sayılmış Romalıları ifade eden Latince *colonia*'dan gelmektedir. Fransızcada ekip biçmek ve ikamet etmek anlamında kullanılan *colere*'den türemiş *colony* sözcüğü ayrıca, çiftlik sahibi anlamına gelen *colonus* sözcüğünde de köklerini bulmaktadır. 1905'te yayımlanan Webster sözlüğü *colony* sözcüğünü, ana ülkelerinden uzaklaştırılıp farklı şehir veya ülkelere nakledilmiş ancak ana ülkelerinin hukukuna bağlı kalmaya devam etmesi beklenen insan topluluklarının her biri olarak tanımlamış, bunun bir örneği olarak da Amerikan kolonilerini

göstermiştir (N. Porter & W. Harris, 1905'ten akt. Mishra & Hodge, 2005, s. 378).<sup>1</sup> Bu bağlamda ele aldığımızda *colonialism* sözcüğü, bir ülkenin vatandaşlarının kendi ülkesinin çıkarları için başka bir ülkenin topraklarına yerleşmesi ve burada çiftlikler inşa etmesi anlamına gelmektedir. *Col* sözcüğünün öznesi durumunda olan *colonus*, temel olarak çiftçi veya bir yerde ikamet eden kimseyi nitelendirir. Bu kullanımdan hareketle yabancı bir yerde ikamet eden kimseler de *colonist* olarak adlandırılmıştır.<sup>2</sup> Böylece artık *colonist* sözcüğü yaptıklarıyla sömürgeyi yaratan, *colonialist* ise kolonilerin sahip olduğu nitelik ve tutumları benimseyen kişileri temsil etmektedir. Esasında, *colonist* sözcüğünün anlamı hiç de masum değildir, çünkü kelimenin etimolojik analizinden de görebileceğimiz gibi içerisinde istila ve işgal pratiklerinden izler taşımaktadır. Benzer şekilde, *colony*'nin kökünü oluşturan *colo*'nun *culture* (Latince *cultura*, yetiştirmek) kavramında da karşımıza çıkıyor oluşu, istila ve işgalin farklı vechelerine işaret etmektedir (Mishra & Hodge, 2005, s. 378-379; Loomba, 2000, s. 18-19). Her ne kadar kültürel tahakküm çoğunlukla sömürgeciliğin diğer tahakküm biçimlerinden sonra gerçekleşse de, sömürgeci pratiklerin önemli ayaklarından bir tanesidir.

*Colony* sözcüğü modern dönem öncesinde çoğunlukla bir yerde yaşamak, toprağı çalıştırmak, tanrılar ve toprağın ruhlarını onurlandırmak gibi anlamlarla ifade edilmiştir. Gerçekten de tarih boyunca sözcüğün bu modern öncesi anlamı korunarak yeni topraklara yerleşilmiş (ve egemen olunmuş), çalışarak bu topraklar ihya edilmiş ve yeni Tanrılarla donatılmış anlamında, Avrupalı sömürgeci güçlerce beş yüzyıl boyunca kullanılmıştır. Ancak *colony* sözcüğü, zamanla modern öncesi yaşam pratiklerine (özellikle de dinsel pratiklere) işaret eden derin anlamlarından arınarak işgal edilen yerleşim yeri anlamına gelecek şekilde kullanılmaya başlanmış ve Avrupa dillerinin modern kelime stoğunda yerini almıştır. *Colonization* sözcüğü de artık bu bağlamda, *colony* sözcüğünün sömürgeyi ifade

---

<sup>1</sup> *Colony* sözcüğü Osmanlıca'da karşılığını, "Başka bir devletin idaresi altında bulunan memleket. Hicret etmişlerle iskân edilmiş yerler. Sömürge." anlamına gelen *müstemeleke* sözcüğünde bulmaktadır. Bkz. Osmanlıca Türkçe Sözlük, 2007-2022. *Müstemeleke* sözcüğü etimolojik olarak, Arapça *mlk* kökünden gelen ve "mülk edinilmiş, devletleştirilmiş" anlamına gelen *mustamlak* sözcüğünden türemiştir; aynı zamanda "mülk edinme, devletleştirme" anlamına gelen *istimlak* sözcüğünün X. edilgen fiil sıfatı konumundadır. Bkz. Nişanyan, 2002-2022.

<sup>2</sup> *Colony* sözcüğüne eklenerek yeni kelimeler türetilen "-ism", "-ist" ve "ize" son ekleri Yunanca bir ek olan "-izein"den gelmektedir. Binlerce yıldır Latince, Yunanca ve Avrupa dillerinde genellikle her şeyi gerçekleştiren temsilci kimse anlamında kullanılacak sözcüklere "-ist" son eki eklenmektedir. Bu "-ist" son eki, olan bir şey anlamında *colony* ve bu durumun sıfatı anlamına gelecek şekilde *colonial* sözcüklerine eklenerek farklı anlamlar çıkarılmaktadır.

etmesine bağılı olarak, sömürgeleştirme anlamına gelmiştir (Mishra & Hodge, 2005, s. 378-379).

Bugün artık en yaygın ifadeyle sömürgecilik, bir hâkim gücün kendi politik ve ekonomik çıkarlarına uygun biçimde başka bir yerin hukuk ve eğitim sistemine, göreneklerine ve üretim ilişkilerine müdahale anlamına gelmektedir. Sömürgecilik bu anlamıyla, hâkim ve baskın olanın kendi lehine işlettiği bir sistem olarak ifade edilebilir. Bu sistemde, sömürgeleştirilenlerin sahip oldukları maddi ve bilişsel kaynaklar üzerindeki tasarruf yetkilerini kaybetmesi söz konusudur. Ana ülke tarafından hakimiyet altına alınan bu yeni topraklar koloni (sömürge) olarak adlandırılır. Eski sömürgelerin bağımsızlıklarını kazanmasının ardından, onları “Üçüncü Dünya” veya “gelişmekte olan ülke” olarak sınıflandıran düzenlemeler ve örgütlenmelerden kaynaklanan düşüncelere göre söz konusu bu sistem, 16. ve 20. yüzyıllar arasında kalan bir anlayışın ürünüdür (Yetişkin, 2010a, s. 15). Sömürgeciliğin 20. yüzyıl itibariyle sonlandığı görüşünün geçerli olmadığını görebilmek için uluslararası siyaset tarihini incelemek yeterli olacaktır. Sömürgecilik de dâhil olmak üzere bir takım politika ve düşünceler bugünün dünyasında da yeni araç ve yöntemlerle varlığını sürdürmektedir. 20. yüzyılın ikinci yarısına gelmeden önce dahi sömürgeci faaliyetler, farklı devletler tarafından sömürgeleştirilecek her bölge için farklı ilkelerle düzenlenmiş yeni araç ve yöntemler ışığında gerçekleştirilerek ne kadar çeşitlilik sergileyebileceğini gözler önüne sermiştir.

Genel olarak modern tarihçiler, *yerleşim sömürgeleri* ve *istismar sömürgeleri* arasında bir ayrım gözetmektedir. Robert J. Young (2016) bu basit ayrımın sömürgeci pratikler arasındaki temel farklılıklara işaret ettiğini ifade etmektedir. Britanya İmparatorluğu için Kuzey Amerika, Avustralya ve Yeni Zelanda yerleşim sömürgelerini temsil ediyorken, Fransızlar için Cezayir ve Portekizliler için Brezilya bu sömürge çeşidinin birer örneğidir. Amerika Birleşik Devletleri için Porto Riko ve Filipinler, Britanya İmparatorluğu için Hindistan, Almanya için Togo, Fransa için Hindistan ve Yeni Kaledonya, Hollandalılar için Hint okyanusu adaları ve Japonya için Tayvan, pek çoğu tropikal bölgelerde bulunan ve yerleşim amacı gözetmeksizin çoğunlukla iktisadi sömürü amacıyla kurulan istismar sömürgelerinin örnekleridir. Söz konusu bu iki sömürge çeşidinin dışında, ulus aşırı askeri ve deniz hareketleri için üs olarak kullanılan -bazı durumlarda buna ilaveten ana kara ile ticari ilişkiler kurmak için de kullanılabilen- ada, liman ve stratejik noktaları ifade eden, deniz bölgeleri olarak

adlandırılabilir farklı bir sömürge çeşidinden de söz edilmektedir. Amerika için Küba, Guantanamo, Guam ve Havai; Britanya için Hong Kong, Cebelitarık, Malta ve Singapur bu sömürge çeşidinin en bilinen örnekleridir (Osterhammel, 1997'den akt. Young R. J., 2016, s. 22). Dolayısıyla farklı türden sömürgelerin varlığından anlaşılacağı üzere, sömürgecilik tahakküm altına aldığı yer ve kültürler göre değişiklikler gösteren, yüzyıllara ve geniş bir çeşitlilik yelpazesine yayılan pratikleri ifade etmektedir. Bu çerçevede, dört yüz yıl boyunca Hindistan'ın belirli bölgelerinde, neredeyse elli yıla yakın bir süre Afrika'nın Nijerya ve diğer yerlerinde hüküm süren Britanya sömürgeciliğinin söz konusu bölgeleri yönetim biçimleri buna örnek gösterilebilir. Bununla birlikte, sömürgeci devletlerin idari sistemlerinin benimsediği ideolojilerin coğrafi ve tarihsel farklılıkları da (örneğin Britanyalıların doğrudan ve dolaylı yöntemleri ile Fransızların asimilasyon kuramları ve metropoliten kültür dayatmaları) sömürgeciliğin çeşitliliğini görmek adına üzerinde durulması gereken örneklerdir (Young R. J., 2016, s. 22). Gerek tek bir devletin izlediği sömürgeci politikaların coğrafi ve tarihsel koşullara göre geçirdiği dönüşümler gerekse farklı sömürgeci devletlerin yönetim pratiklerinin kendi içindeki farklılıklar, sömürgeciliğin özdeş bir olgu olarak düşünülmemeyeceğini göstermektedir. Ania Loomba'nın ifadesiyle sömürgecilik, dünyanın farklı yerlerinde aynı özellikleri sergileyen özdeş bir süreç olmanın çok ötesinde, tahakküm altına alınan toprakların yerlileri ile yeni gelenlerini insanlık tarihinin en karmaşık ve trajik ilişkilerinin içine sürükleyen bir faaliyetler zinciridir (Loomba, 2000, s. 19).

Yukarıda da belirttiğimiz gibi sömürgeler, sömürgecilerin yerleşik ve kalıcı olarak hareket ettiği yerleşim sömürgeleri ile yerleşim gözetmeksizin -inşa edilmiş bağımlılık sistemleriyle- işleyen istismar sömürgelerinden oluşmaktadır. Daha güçlü bir ülkenin kendi sınırlarının ötesinde ve kendisinden daha zayıf durumda olan başka bir ülkenin topraklarına yerleşim ve istismar sömürgeciliğinin tanımlarına uyacak biçimde hükmetmesiyle birlikte karşımıza doğrudan politik, ekonomik ve kültürel bir sistem çıkmaktadır. Sömürgeci devletler genellikle sömürgelerdeki iş gücünü, doğal kaynakları ve piyasayı kontrol altına almayı arzulamaktadır. Yerleşim sömürgelerinde yerli halk sömürgecilerin topraklarına yerleştirilebilmekte, kültürleri ise sıklıkla değişmekte veya yok olmaktadır. Sömürgeci güçler, yerli halklara karşı kendi dinlerini, dillerini ve kültürlerini empoze etmeye yönelik girişimlerde bulunabilmektedir (Kozłowski & Weber, 2010, s. 1). Sömürgecilik bu anlamda;



egemen olan gücün medenileştirme, modernleştirme veya dini bir misyon gözetme gibi gerekçeler öne sürerek –çoğunlukla zor kullanıp saldırgan yöntemler kullanmak yoluyla- tahakküm altına aldığı ülkelerin doğal kaynaklarını sömürdüğü ve de onları ekonomik, askeri ve siyasi olmanın yanında bilimsel veya kültürel olarak da kendisine bağımlı hale getirdiği bir politikadır (Demir & Acar, 2002, s. 134). Sömürgeciliğin ekonomik ve politik bir sistem olmanın ötesinde bu şekilde bir kültürel baskı aracı olma hali, sömürgeci tahakkümün şiddetini korumasına karşın fark edilirliliğini zorlaştırdığı en karmaşık halidir. Ancak unutmamak gerekir ki sömürgecilik, Young'ın da ifade ettiği gibi, tek başına kültürel değerlerin aktarılmasıyla ilgili bir mesele değildir (Young R. J., 2016, s. 32). Kültürel tahakküm, sömürgeciliğin ana unsurları olan politik ve ekonomik amaçların yalnızca yan ürünüdür.

Batı'da 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında hem uygulayıcı ülkenin kendisinin hem de ilişkide bulunduğu ülkelerin siyasi iklimini tamamen değiştiren ve adına *emperyalizm* denen, bir tür sömürgecilik biçimi canlanmıştır. Emperyalizm ve sömürgecilik ilişkili olmakla birlikte sıklıkla birbirine karıştırılan iki kavramdır. Çoğunlukla birbirleriyle türdeşmiş gibi algılanan sömürgecilik ve emperyalizm pratikleri, bir ülkenin başka bir ülkeyi kontrolü altında bulundurması hususunda birbirine yakınlaşır. Emperyalizm sözcüğüne etimolojik olarak baktığımızda karşımıza Latin kökenli Fransızca bir kavram olan *imperium* (*imparatorluk*) sözcüğü çıkmaktadır. Benzer şekilde Fransızca bir sözcük olan *imperialisme* (*emperyalizm*) kavramı da -kökeninde yer alan imparatorluk sözcüğünün temsil ettiği şeylere de koşut olarak- Türkçe ifadesiyle “sömürgeci politika”yı ifade etmek için kullanılmaktadır (Ertürk, 1995, s. 420).

Sömürgecilik gelişmiş bir ülkenin bir veya birden fazla gelişmemiş ülkeyle olan ilişkilerini betimlerken; emperyalizm daha soyut bir kavram olmakla birlikte genel bir sömürüyü temsil etmektedir. İlk olarak 1881 yılının Oxford sözlüğünde yer bulan emperyalizm sözcüğü, "imparatorluk ruhunun temel ilkesi, emperyal gereksinmeler ne gerektiriyorsa yapılması ve bunun savunulması" olarak tanımlanmıştır (Ateş, 2007, s. 354-355). Yukarıdaki tanımlamalardan da çıkarabileceğimiz gibi genel anlamda emperyalizm sözcüğü, “imparatorluk kurma eğilimi”ni işaret etmektedir. Bu eğilim

birbirlerinden farklı etnik ve kültürel dokulara sahip halkların, başka bir halkın otoriter yönetiminde, aynı sosyal ve ekonomik bütünlük altında bir araya getirilmesini hedeflemektedir. Bu bütünlüğün rıza yoluyla kurulması her zaman için mümkün olmayacağından, emperyalist eğilim yalnızca otoriterliği değil saldırganlığı da bünyesinde barındırır. Saldırganlığın sömürgeciliğin de ana unsurlarından biri olması ise, emperyalizm ve sömürgecilik kavramlarını birbirine yakınlaştırmakta ve bir ilişki içerisine sokmaktadır (Tanilli, 2006, s. 129). Saldırganlık ve hâkimiyet altına alma arzusu zemininde buluşan bu iki kavramın -elbette ortaklık ve ilişkiselliklerini göz ardı etmeyerek- birbirlerinden farklılaştıran taraflarına da değinmek, uluslararası siyasetin dününü ve bugününü doğru analiz edebilmek adına yararlı olacaktır.

Emperyalizm ve sömürgecilik ve bu kavramların arasındaki farklılıklar, tarihsel değişimlerine bağlı olarak farklı biçimlerde tanımlanmış olup bu iki kavram arasındaki farkın zamansal değil uzamsal boyutta değerlendirilmesi önemlidir. Emperyalizm veya yeni-emperyalizmi metropol ülkenin tahakküm ve denetim biçimlerini ifade eden bir fenomen olarak ele aldığımızda, emperyal tahakkümün bir sonucu olarak kolonilerde olan bitenleri de sömürgecilik veya yeni-sömürgecilik olarak değerlendirmemiz doğru olacaktır. Sonuç itibarıyla, iktidarın kaynağı ve yayıldığı yer metropol iken, koloni veya yeni-koloni metropolün nüfuz ederek denetimi altında tuttuğu yerlerdir. Bu durumda emperyalizm tahakküm kurabilmek için bir koloniyeye ihtiyaç duymazken (tıpkı günümüz Amerikan emperyalizmindeki gibi), sömürgecilik bir koloni toprağı olmaksızın işleyememektedir (Loomba, 2000, s. 24). Benzer şekilde, sömürgecilik önemli sayıda kolonici yerleşimciyi tahakküm altına alınacak sömürge topraklarına yerleştiriyor iken, emperyalizmde böyle bir pratiğin gerçekleşme zorunluluğı yoktur. Sömürgecilik tarihi boyunca Latin Amerika, Kuzey Amerika, Güney Afrika, Sovyetler Birliği'nin Asya kısmı, Yeni Zelanda ve Avusturalya, Avrupa ülkelerinden kolonicilerin kalıcı göçleriyle sömürge altına alınan yerler oldu. Bunun yanı sıra, Asya ve Afrika'nın çoğı -yerleşimci olmadan ancak tahakküm kurularak- tahakküm sürecinin doğasına uygun olacak şekilde emperyalizmin etkisinde kaldı. Bu pratiklerden hareketle söyleyebiliriz ki, sömürgecilik önemli sayıda yerleşimcinin sömürgeci ülkelerinden kolonilere kalıcı olarak göç etmesine bağlı gruplar arası bir tahakküm biçimine, emperyalizm ise varsa az sayıda kalıcı yerleşimcinin emperyalist ülkelerinden tahakküm altına alınacak yerlere göç ettiği grup içi bir tahakküm biçimine karşılık gelmektedir (Horvath, 1972, s. 47). Marksist perspektiften ise emperyalizm,

sermayenin serbest girişimcilerin kârları aracılığıyla büyümesi sonucunda etki alanını oldukça genişleten kapitalizmin nihai ve tekelci aşamasıdır (Demir & Acar, 2002, s. 134). Vladimir I. Lenin'in emperyalizmi mali-sermayenin egemen olduğu "kapitalizmin en yüksek aşaması" olarak tanımlamasından çok sonra, Afrika'da bağımsızlığını kazanan ilk ülke olan Gana'nın ilk cumhurbaşkanı Kwame Nkrumah da *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism* (1966) adlı kitabında *yeni-sömürgecilik* kavramını "emperyalizmin son aşaması" olarak nitelendirmiştir. Yeni sömürgeciliği aynı zamanda "emperyalizmin en kötü aşaması" olarak da niteleyen Kwame Nkrumah'a göre yeni sömürgeci pratikler, emperyalizm ve sömürgeciliğin bilhassa ekonomik çıkarlar zeminindeki pratiklerinin bir mirası olarak karşımıza çıkmaktadır. Eskinin sömürgeci devletleri ekonomik ve finansal sistemlerini, tıpkı sömürge günlerinde olduğu gibi, eski sömürge hükümdarıninkilerle benzer şekilde yürütmektedir (Lenin, 2009, s. 66 & Nkrumah, 1966, s. xi, xiii).

Yeni-sömürgecilik kavramı, emperyalist güçler tarafından uygulanan askeri tahakkümden kurtulmuş ve ardından ekonomik bağımsızlığını kazanmak için mücadele vermeye başlamış ülkelere yönelik -geçmişte uygulanan ekonomik ve siyasal sömürüyü sürdürebilmek amacıyla- iktisadi, askeri, siyasi, kültürel ve ideolojik zeminde tahakküm kurulması şeklinde kendini gösteren bir sömürge düzenidir (Demir & Acar, 2002, s. 437). Bu anlamda yeni sömürgecilik kavramının ilk defa, sömürgeci güçlerden kurtularak bağımsızlığını kazanan ilk Afrika ülkesi Gana'dan duyulması elbette tesadüf değildir. Yeni-sömürgeciliğin etkisinde olan bir devlet- her ne kadar fiilen bağımlı olsa da- ulusal egemenliğe sahip olduğuna ilişkin bir maske taşımaktadır. Bu maske, bu devletin hakim olan diğer devlete iktisadi ve dolayısıyla politik açıdan bağımlılığını başarılı bir şekilde saklamaktadır (Nkrumah, 1966, s. ix). Gana'nın veya diğer eski sömürge ülkelerinin teoride sömürgeleşmesinin hemen ardından, dolaylı ve rızaya dayalı yollardan yürütülen yeni-sömürgeci faaliyetler varlığını sürdürmeye başlamıştır. Bağımsızlıklarını kazanarak iktidarı tam anlamıyla ele geçirdiğine inanan ülke liderleri, bu kez de karşılarında geçmişin emperyalist güçlerinin iktisadi dayatmalarını bulmuşlardır. Afrika ülkelerinin ekonomilerinin neden gelişmediği sorusu tam da yeni sömürgeciliğin bu ayırt edici özelliği ile açıklanabilmektedir. Elmas, altın, petrol ve kakao gibi değerli kaynakların membaası Afrika olmasına karşın, bu metallerin piyasaları New York ve Londra'nın kontrolü altına alınmıştır. Öncelikle Nijerya'nın bağımsızlıktan sonraki lideri Nnamdi Azikiwe

olmak üzere, sırasıyla bağımsızlık elde eden tüm diğer Afrika liderleri –tıpkı Kwame Nkrumah gibi- kendilerini bu emperyal güçlerin iktisadi boyunduruğu altında bulmuşlardır. Bağımsızlık, mevcut küresel kapitalist sisteme amade yeni bir bağımlılık düzenini beraberinde getirmiştir. Esasında yeni-sömürgecilik, postkolonyal durumu ifade etmek için uygun bir kavramdır. Yeni-sömürgecilik biçiminde, postkolonyal devletler eski efendilerinin iktisadi ve dolayısıyla politik hegemonyası altında kalmaya mecbur bırakılmakta, eski efendiler ise geçmişte sömürgeleştirmiş olduğu devletlere sömürgeci tavırla yaklaşmayı sürdürmektedir (Young R. J., 2016, s. 61). Eski düzenin farklı pratiklerle uygulanıyor olsa bile devamı niteliğinde olan bu yeni bağımlılık düzeni, artık eski model sömürgeciliğin kâr getirmeyecek olduğuna ilişkin inançtan temellenmiş, her ne kadar eski sömürgelere siyasal bağımsızlıklar verilmiş olsa dahi sömürgeci devletler tarafından önceki dönemdeki güçler dengesinin muhafaza edilerek yeniden üretilmesini sağlamak amacıyla geliştirilmiştir (Demir & Acar, 2002, s. 437-438). Böylece sömürgeci devletler tarafından geleneksel sömürgeci pratiklerde açık bir şekilde ortaya konan hedefler, yeni-sömürgeci pratiklerde çoğu zaman fark edilemeyecek biçimde dolaylı yollarla sergilenmeye başlanmıştır.

Elbette yeni-sömürgecilikte mevcut iktisadi kalkınma ve bağımlılık kuramlarının rolleri yadsınamayacak kadar önemlidir. Söz konusu kuramların üretmiş olduğu söylemler, her ne kadar eleştirel de olsa, eleştirirken güçlü olanın tahakkümü yinelenmiş olduğu için yeni-sömürgeciliğin sürdürülmesine yardımcı olmaktadır. Dünya üzerindeki ülkeleri “gelişmiş-gelişmemiş-gelişmekte olan” şeklinde kategorize eden bu kuramlar, gelişmekte olanı gelişmişe tabi kılan dolaylı bir sömürü biçimini meşrulaştırmakta ve üretilen ilişki, fikir ve eylemler sömürenin lehine olacak biçimde etkilenmektedir. Sömürülenin maddi ve bilişsel kaynaklarının sömürenin lehine işleyecek biçimde yeniden sunulması ise emperyalist faaliyetlerin içselleştirilmesini mümkün kılmakta, böylece yeni-sömürgecilik meta pazarını genişleterek güçlenmektedir (Yetişkin, 2010, s. 16). Dünya tarihinde ilk çağların köleci devletlerinin çevrelerindeki güçsüz bölgelerin kaynaklarından yararlanıp insanlarını köleleştirmesiyle şekillenmeye başlayan sömürgecilik sistemi (ki bu anlamda eski zamanların en büyük sömürgeci devleti Roma İmparatorluğu’dur), sonrasında 15. yüzyılın coğrafi keşifleriyle birlikte sistematikleşmeye başlamıştır. Kapitalizmin gelişimiyle bağlantılı bir kavram olan sömürgecilik, kapitalist devletler için büyümenin garantisi olan ham maddelerin ve gerekli iş gücünün ana karaya akmasına

yardımcı olacak son derece önemli bir politika haline gelmiştir. Her ne kadar sömürgeci yayılcılığın doğal sınırlara ulaşması sonucunda sömürgeci devletler arasında paylaşım sorunlarının çıkması ve 20. yüzyılda yaşanan iki büyük dünya savaşı sonrasında sömürgeci devletlerin gerilemeye başlamasıyla sömürgecilik eski gücünü yitirmiş olsa da teoride bu sistem 1960'larda sömürgelerin birer birer bağımsızlıklarını kazanmasıyla son bulmuştur (Sönmezoğlu, 2000, s. 631-632). Bu aşamadan sonra, *postkolonyalizm* ve *postkolonyal durum* diye adlandırılan yeni bir süreç şekillenmiştir. *Postcolonialism* kavramının etimolojik anlamda izini sürdüğümüzde, ilk olarak “-post” öneki ile “-ism” sonekinin ne ifade ettiği üzerinde durmak gerekir. İlk bakışta “-post” öneki belli bir durumdan sonra gelen zamanı ifade etmek için kullanılıyor gibi gözükse de esasında bu ekin karmaşık anlamları mevcuttur. Mishra ve Hodge’un ifadesiyle, normal şartlarda “-post” ekinin önüne geldiği “colonial” kelimesi modern dönemi, “postcolonial” ise postmodern dönemi ifade etmeliyken, “colonial”i bir kader veya durum olarak reddetme düşüncesinin de etkisiyle postkolonyalizm kavramı tamamlanmaktadır. Bununla birlikte, “-ism” soneki, bir davranış ve alışlagelmiş eylemlerin toplamını ifade etmek için kullanılmaktadır. *Postcolonialism* kavramının modern İngilizcede iki farklı anlamı bulunmaktadır. İlki sömürge olgusu ve süreci içerisinde gelişen olayları ifade eden *postkolonyalizm*, ikincisi ise sömürge olgusu ve sürecine yönelik bir eleştiri geleneğini ifade eden *postcolonialism*. Söz konusu ikinci anlam, bir doktrin ve pratiğe, açıkça postkolonyal teoriye atıfta bulunmaktadır. Esasında postcolonialism kavramı bu iki anlamı da bir arada ifade edecek biçimde “colony”, “colonization” ve “colonialism”in sona ermesiyle esasında bir ilerlemenin gerçekleştirmediğini dile getiren bir eleştiri, düşünce tarzı ve teoriye karşılık gelmektedir (Mishra & Hodge, 2005, s. 378-380). Bu anlamıyla bakıldığında postkolonyalizm, sömürgeciliğe değil sömürgeciliğe karşı kazanılmış zaferlere (sömürgeciliğin sonlandırılmış olduğuna) işaret etmekte ancak postkolonyal durum diye ifade edilen olguyla da, buna tezat biçimde, sömürgeciliğin iktidar yapılarının baki kaldığı yeni bir dönemin tarifini yapmaktadır.

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerçekleşen sömürgeleştirme süreçlerinin ardından bugün sadece teorik olarak sömürgeciliğin son bulunduğu gerçeğini ve eski sömürgelerdeki halkların bugünkü dezavantajlı konumlarını göz önüne alarak, postkolonyal durum kavramının sömürgecilik sonrası dünyaya işaret ettiğini söyleyebiliriz Burada üzerinde durulması gereken husus, “-post” önekinin (Türkçe

ifadesiyle kelime anlamının “sonrası” anlamına gelmesi nedeniyle) etkilediği ana olayın (sömürgeciliğin) sonlanmış olduğunu ifade ediyor gibi algılanmaması gerektiğidir. Şayet emperyalizm ve sömürgecilik geçirdiği dönüşümlerle, her ne kadar pratikleri birbirlerinden çok farklılaşsa da, doğrudan veya dolaylı yollarla (daha çok rızaya dayalı dolaylı biçimlerde) eski sömürgelerdeki tahakkümün sürmesine olanak tanıyacak yeni olgularla varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

Sömürgeciliğin bugün hala devam ettiği gerçeğini kabul edeceksek, postkolonyalizm kavramının esasında diyalektik bir kavram olduğu fikrini de kabul etmemiz gerekir. Bu kavram, hem sömürsüzleştirme tarihsel gerçekliğine ve bağımsızlıkların kazanılmış olduğuna hem de iktisadi ve siyasi sömürünün sürmesine zemin hazırlayan yeni emperyalist bağlamın içerisinde yer alan halkların gerçekliğine işaret etmektedir (Young R. J., 2016, s. 77). Bu çalışmada postkolonyal teori ve Afrika feminizmi üzerinden analizini yapmaya çalışacağımız Chimamanda Ngozi Adichie'nin eserlerindeki kadın karakterler, sömürsüzleştirilmiş Nijerya'nın yerlilerinden olup tam da bu yeni emperyalist bağlamın içerisine doğan karakterler olduğu için postkolonyal durumu daha detaylı tarif etmek ve Nijerya'yı bu durum içerisinde tarihselleştirmek gerekmektedir.

## 2.2. Postkolonyal Durum ve Nijerya Örneği

Sömürgecilik nasıl ki birbiriyle türdeş olmayan ve farklı tarihsel/toplumsal koşullara göre biçim değiştiren pratiklere işaret ediyorsa, “postkolonyal durum” da birbirinden farklılaşan öznel deneyimlerin yaşandığı bir tarihsel süreçtir. Eski sömürge devletlerinin 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren peş peşe gelen bağımsızlık kazanımları, her coğrafyada farklı yollarla gerçekleşmiş, bu bağımsızlıkların ardından karşı karşıya kalınan durumlar da bu coğrafyaların toplumsal koşullarına göre farklılıklar göstermiştir.

Ania Loomba'nın belirttiği gibi;

Her ne kadar Batı'da yaşayan azınlık halklar (aslında, her yerde sözcüğün tam anlamıyla azınlık olmayabilirler de) ile üçüncü dünyada yaşayan halklar bir kolonyal sömürü tarihini paylaşıyor olsalar, ortak kültürel kökleri olsa ve hatta kolonyal tahakküm mirasına birlikte muhalefet edebilseler de, sahip oldukları tarihler ve bugünkü kaygılar basitçe kaynaştırılmaz. Sözcüğümleri, Afrika kökenli Amerikalılar ve Güney Afrikalı siyahlar kendi kültürlerini yeniden inşa etmeye girişebilirler; ama Güney Afrika'daki siyahların genel

nüfusun kıyasına itilmiş çoğunluk olduklarını ya da marjinal bir konumda bulunsalar bile Afrika kökenli Amerikalıların dünyanın en güçlü devletinin yuttaşları olduklarını nasıl unutabiliriz? (Loomba, 2000, s. 32)

Gerek eskinin sömürgeci günümüzün güçlü sayılan devletlerinde kendilerini tanımlayıp var edebilmek için mücadeleye girişen azınlıklar gerekse de kendi topraklarında çoğunluk olarak yaşayıp küresel dünyada var olmaya çalışan eski sömürge halkları, çeşitli baskılar ve toplumsal sorunlarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Birbirlerine indirgenemeyecek söz konusu bu sorunlar, diasporik halkların asimilasyon baskısı karşısında özgün kimliklerini var edebilme mücadeleleri veya ülkeleri “gelişmemiş” veya “gelişmekte olan” olarak nitelendirilen halkların dünya sisteminde dezavantajlı konuma sürüklenmesi gibi birbirlerinden farklılaşan örneklerle kendini gösterebilmektedir.

Eski sömürgelerde vücut bulan sömürgecilik karşıtı hareketler ve buna eşlik eden sömürgecilik karşıtı söylemlerin niteliği, sömürgeleştirilmiş devletlerin ve halkların postkolonyal durumlarını belirleyen değişkenlerdir. Nasıl ki sömürgeci politikalar tahakküm altına alınan bölgelerin stratejik konumlarına ve sömürgeci devletlerin coğrafi ve tarihsel koşullarına göre değişiklik göstermişse, sömürgecilik karşıtı hareketler de bu çeşitlilik karşısında muhalefet edebilecek şekilde değişiklik göstermişlerdir. Sözgelimi Fransız sömürgeciliğinin asimilasyon hedefleri ve metropoliten kültür dayatmaları karşısında Cezayirliler milliyetçi ve yerli kültürcü bir sömürgecilik karşıtı politika izlemiş, Britanyalıların iktisadi ve politik tahakkümleri karşısında Hindistan halkları ise (bağımsızlık kazanılanana değin Hindular ve Müslümanlar birlikte mücadele vererek) kurdukları siyasi partiler aracılığıyla sömürgeciliğe karşı mücadele etmişlerdir. Britanyalılar Hindistan’da daha çok sivil itaatsizlikle yürüyen mücadeleler karşısında, ilk olarak halkın oylarıyla seçilen yerlilere belli bölgelerde siyasal yetkiler vermiş, en sonunda da Hindistan’ın bağımsızlığını ilan etmek dışında bir çıkış yolu bulamamıştır (Güleç, 2015). Cezayir ise Fransız işgali gerçekleşmeden önce dahi Hindistan’dan farklı olarak halklarının sahip olduğu İslam dini, Arap kimliği, kültürel değer ve ekonomik durumların ortaklığı sayesinde olası bir saldırıya karşı potansiyel bir birliğin tohumlarını taşımıştır. Cezayir, yüzyıllar boyunca Osmanlı Devleti’nin egemenliği altında kalmış olsa da Fransızların 1830’da başlayan işgali onlar için daha büyük bir tehdit oluşturmuştur. Fransızların yalnızca yönetim biçimleri değil, farklı kültürel değerleri, din ve hukuk sistemleri de Cezayir halkında büyük bir endişe uyandırmış ve Fransızlara karşı direniş

adeta kafirlere karşı “cihat” (kutsal savaş) biçimine dönüşmüştür (Shillington, 2020, s. 413). Cezayir’de Fransızların şiddet eylemleri ve asimilasyon stratejileri karşısında bu direniş, milliyetçi duygularla güçlenmiş gerilla mücadeleleriyle büyüyerek Cezayir Savaşı’na dönüşmüştür.

Öyleyse farklı sömürgeci pratikler karşısında yine birbirinden farklı sömürgecilik karşıtı hareketler geliştirmiş olan Hindistan ve Cezayir örnekleri üzerinden, eski sömürge ülkelerinin postkolonyal durumlarının da türdeş olamayacağı sonucuna varabiliriz. Sivil itaatsizliklerle siyasi temelde aşama aşama kazanılan Hindistan bağımsızlığı sonrasında, farklılaşan ve çatışma halinde olan etnik grupların iç savaş içerisine girdiği ve İngiliz sömürgeci güçlerin çoğunlukla ekonomik hegemonyaları üzerinden tahakkümünü sürdürmeye devam ettiği bir postkolonyal durum söz konusu olmuştur. Sıcak çatışmalarla şiddet eylemlerini bastırıp Fransız sömürgeciliği karşısında bağımsızlık elde eden Cezayir ise milliyetçi ideolojinin ön safta olduğu dini ve kültürel bir birliğe sahip bağımsız bir ulus inşa ettikleri bir postkolonyal durum içerisine girmiştir. Bir Batı Afrika ülkesi olup İngiliz sömürgeciliğinden bağımsızlaşan Nijerya da, geçirmiş olduğu özgün deneyimler doğrultusunda, yine özgün bir postkolonyal durumla karşı karşıya kalmıştır.

Batısında Benin, kuzeyinde Nijer, kuzeydoğusunda Çad, doğu ile güneydoğusunda Kamerun ile sınır komşusu olan Batı Afrika ülkesi Nijerya, İngiliz sömürgesi durumunda olan Kuzey ve Güney Nijerya’nın 1914 yılında birleştirilmesiyle kurulmuştur (Sönmezoğlu, 2000, s. 539). Nijerya’nın tarihini kabaca *pre-colonial stage* (sömürge öncesi aşama), *colonial stage* (sömürge aşaması) ve *post-colonial stage* (sömürge sonrası aşama) olmak üzere üç ayrı evrede ele alabiliriz. İngilizlerin Kuzey ve Güney Nijerya’yı ilk işgal girişimlerinden ve Nijerya’nın İngilizlerin eliyle inşa edilmesinden öncesini işaret eden sömürge öncesi Nijerya’da, diğer pek çok sömürge bölgesinin geçmişinde de olduğu gibi modern anlamda bir devlet sistemi söz konusu olmamıştır. Dikkat edilmesi gereken nokta, sömürge öncesi dönemin, tüm sosyal ve politik sistemlerin tamamlanmış olduğu statik bir dönemi işaret etmiyor olmasıdır, çünkü bu dönemde farklı türde toplumlar ve devlet sistemleri söz konusu olmuştur. Kabaca sınıflandırmamız gerekirse, sömürge öncesi toplumlarda iki ayrı politik sistemden söz edebiliriz: *Merkezileştirilmiş devlet sistemi* ve *vatansız toplum sistemi* (Iweriebor, 1982, s. 507). Nijerya içinde barındırdığı çeşitli toplulukların



politik ve sosyal işleyişlerinin etkisiyle, sömürge öncesi dönemde bu iki sistemin de etkisi altında kalmıştır.

Sömürge öncesi Nijerya’da Yoruba, Hausa, Kanuri, Edo, Jukun kabileleri ve onlardan etkilenen pek çok yerel topluluk otoritenin kaynağının tek bir hükümdara bağlı olduğu merkezi bir devlet biçimine sahip iken; İgbo, İbibo, Annang, İdoma ve Tiv gibi kabileler resmi, sistemli ve görünür iktidar yapıları ile görevlilerinin olmadığı vatansız toplum sistemine sahip olmuşlardır. İktidarın kalıtsal olarak bir ailenin soyuyla aktarıldığı merkezileştirilmiş devlet biçimine karşın, iktidarın bir aile grubunun içerisinde kalmayıp yayılmış vaziyette olduğu ve tanımlanabilir tek bir hükümdarın söz konusu olmadığı vatansız toplumlar aynı zamanda *başsız toplumlar* olarak da adlandırılmıştır (Iweriebor, 1982, s. 507-508). Kuzey Nijerya’nın en güçlü ve kalabalık topluluğu, sömürge öncesi dönemde –M.Ö. 1000 ile 1200 yılları arasında- kurdukları şehir devletleri ile merkezileşmiş devlet biçimini benimseyen Hausalardır. Hausa toplumunda üretim ve ticaret zamanın koşullarına göre iyi derecede gelişmiş, şehirlerdeki Hausalılar bunların yanında savaş, bürokrasi ve köle ticareti ile de ilgilenmiştir. İthal ettikleri köle emeğiyle şehir yapılarını ve ekonomilerini güçlendirmiş, 16. ve 18. yüzyıllar arasında Afrika kıtasında uzun mesafeli ticaret ve ekonomik büyüme açısından örnek alınan şehir devletleri durumuna gelmişlerdir. Her ne kadar tek bir Hausa İmparatorluğu durumu söz konusu olmamış ve şehir devletleri arasında savaşlar ile siyasi çekişmeler boy göstermiş olsa da önce 16. yüzyılda seçkin sınıfın, 18. yüzyılda ise tüm Hausa toplumunun İslamiyeti kabul etmesiyle dini temelde bir birlik sağlanmıştır (Shillington, 2020, s. 286-288). İngilizlerin Nijerya Devleti’ni inşasından önce Kuzey’in en büyük gücü durumunda olan Hausa şehir devletleri<sup>3</sup> ile yine birleşmeden önce Güney’in en büyük aktörü durumunda olan İgbo toplulukları,<sup>4</sup> Nijerya’nın sömürge sonrası döneminin siyasi ve askeri çatışmalarında iki ayrı kutbu temsil etmiştir. Birbirlerinden farklılaşan dini, siyasal ve sosyal referanslara sahip bu iki topluluk, birbirlerine boyun eğdirme konusunda –emperyalist devletlerin çıkar elde etme uğruna iç savaş çıkartma politikalarının da etkisiyle- kanlı mücadelelere girmiştir.

---

<sup>3</sup> Hausa şehir devletleri “Hausa İmparatorluğu” anlamına gelecek şekilde *Hausaland* olarak da adlandırılmaktadır. Bkz. Iweriebor, 1982, s. 508; Miles, 1994.

<sup>4</sup> Kuzey ve Güney Nijerya’nın İngilizlerin eliyle birleştirilmesinden önce, Güneydoğu Nijerya’da İgbo dilini konuşan ve vatansız dağınık topluluklar halinde yaşamını sürdüren insanların yer aldığı bölgeyi ifade etmesi için *Igboland* kelimesi kullanılmaktadır. Bkz. Harneit-Sievers, 2006, s. 15-22.

İngiliz tüccarların 19. yüzyıl öncesinde ticaret için Nijerya'ya gelmeye başlamasıyla birlikte İngilizler kendi hukuk, idari düzen ve verimlilik ilkelerini Nijerya'ya dayatma sürecine başlamış, 1850'den sonra ise Batı Afrika sahilini İngiliz tüccarlar için güvenli hale getirme ve diğer sömürgeci devletlerin köle ticaretini bastırma amacıyla bu sürece ivme kazandırmıştır (Charle Jr, 1967, s. 79). 19. yüzyıla gelindiğinde İngilizler sömürgeciliği ahlaken meşrulaştırmak için (her ne kadar bir dönem desteklemiş olsalar da) köle ticaretine son verme gayesinde oldukları bahanesini kullanmıştır. 17. yüzyılda İngilizlerin duyduğu köle ihtiyacının yerini, 19. yüzyılda Britanya içerisinde yaşanan değişimlerin etkisiyle, Afrika'dan köleliliğin kalıntılarını temizleyerek yerli emek ile toprağın sömürsünü örgütleme ihtiyacı almıştır. Burada köleliğin reddi, kapitalist gelişmeyi sekteye uğratabilecek etkenlerin ortadan kaldırılması gerektiği inancıyla bağlantılıdır (Rodney, 2015, s. 227). Avrupalı sömürgeci devletler kapitalist ekonomilerini güçlendirmenin yolunun daha fazla toprak ve emek gücüne sahip olmaktan geçtiğini anladıkça birbirleriyle girmiş oldukları sömürgecilik yarışı kızışmaya başlamış, Afrika'nın kendileri arasında nasıl paylaşılacağını belirleyebilmek ve olası bir savaşın önüne geçebilmek için ülkeler arası anlaşmaya gitmek dışında bir yol bulamamışlardır.

Alman şansölyesi Otto von Bismarck'ın çağrısıyla 1884-1885 yılları arasında Berlin'de toplanan Avrupalı diplomatlar, büyük ve küçük sömürgeci devletlerin birbirlerinin faaliyetlerini engellemeyecek şekilde Afrika'dan pay alabilmelerini sağlama ve tüm öfkeleri bastırabilme amacıyla Berlin Afrika Konferansı'nda bir araya gelmiştir (Luraghi, 2000, s. 236). Bu konferansın toplanması, sömürgeci rekabetin Avrupa'da zirveye ulaştığı bir döneme girildiğine işaret etmektedir. Emperyalist rekabet devletleri yeni pazar ve kaynaklar elde edebilmek için sürekli denizaşırı topraklara itmekte ve -sömürgeleştirilecek toprakların bir sınırı olması dolayısıyla- devletler arasında birbirlerinin sömürgelerini ele geçirme arzularını kışkırtmakta ve bunun neticesinde savaşlara neden olabilmektedir. Birinci Dünya Savaşı tam da bu emperyalist rekabetin bir sonucudur (Andrew & Kanya-Forstne, 1981'den akt. Young R. J., 2016, s. 41-42). Konferansın sonunda her ülkenin kendi çıkarlarına uyacak biçimde pastadan pay alamamış olması, büyük devletlere en büyük payın dağıtılıp diğerlerinin mahrum kalması ve sömürgecilik pazarında yaşanan politik, askeri ve ekonomik diğer tüm gerilimler en nihayetinde dünyayı son derece yıkıcı bir savaşın içine sürüklemiştir.

Berlin Konferansı öncesinde Nijerya’da tüccarlar vasıtasıyla sömürgeci faaliyetlerine zaten başlamış olan İngilizler, bu konferans sonrasında faaliyetlerini siyasi, askeri, ticari ve sosyal alanların tamamına yayarak genişletmiş ve böylece sömürgeciliği sistematize etmiştir. 1910’lara gelindiğinde artık Büyük Britanya’nın varlığı Nijerya’nın her coğrafi noktasına yayılmış, Nijerya 1960 yılında bağımsızlığını ilan edene kadar İngiliz Milletler Cemiyeti’nin bağımsız bir üyesi olarak kabul edilmiştir (Charle Jr, 1967, s. 79). 1914 yılında İngilizlerin Kuzey ve Güney Nijerya’yı –güneyin kuzeye oranla daha fazla finansal güce sahip olması nedeniyle oluşan dengesizliği ortadan kaldırmak amacıyla- birleştirmesi ve Nijerya Devleti’ni kurmasının hemen sonrasında medenileştirme misyonunun bir parçası olarak –kendisinin de sahip olduğu- burjuva demokratik kurum ve uygulamalarını ülkeye empoze etmiş, böylece liberal demokratik bir devlet kurduğunu iddia etmiştir. Elbette pratikte hem demokrat hem de sömürgeci olması mümkün olmayacağı için İngiltere, Nijerya’daki ekonomik sömürsünü ve ırkçılığını hiçbir zaman tam anlamıyla sonlandırmamış, burjuva sınıfının ülkenin geleceğine yönelik kurgular yapmasına izin vermemiştir (Ojo, 2014, s. 70; Iweriebor, 1982, s. 509-510). Teoride demokratik ancak özünde oteriter bir iktidara sahip Nijerya’da devlet kurumlarının tüm işleyişi İngilizlerin çıkarlarına uyacak biçimde oluşturulmuş olduğundan, Nijerya’nın programlanmış bir şekilde sömürsüzleştirilmesi sonrasında ortaya çıkan “bağımsız Nijerya” da –sömürge mirasını koruyacak şekilde- emperyalizme bağımlılığını sürdürmeye uygun bir devlet olarak küresel dünyada yerini almıştır.

Hindistan’ın bağımsızlık hareketinin 1947’de başlamasıyla birlikte İngiliz milletler topluluğu sömürgelerde kan kaybederek parçalanmaya başlamıştır. Gana’nın 1957 yılında PanAfrikan görüşlere sahip Kwame Nkrumah önderliğinde bağımsızlığını kazanmış olması, Nijerya gibi İngiliz Batı Afrika sömürgesi durumunda olan birçok ülke için ilham kaynağı olmuştur. Nkrumah’ın Afrika milliyetçiliği üzerine görüşleri zamanla kıtanın geri kalanına yayılmış, Nijerya’da ilk Afrikalı milliyetçi girişimi 1944 yılında The National Council of Nigeria and the Cameroons<sup>5</sup> (NCNC)’nin kurulmasıyla gerçekleşmiştir. Konseyin kurucuları arasında yer alan Nnamdi Azikiwe; Kuzey ve Güney Nijerya’nın 1946’ya kadar iki ayrı bölge olarak yönetiliyor olması, partinin destekçi tabanının güneydoğudaki İgbolardan oluşması ve hatta Güney Nijerya’nın batısındaki Yorubalar ile doğusundaki İgbolar arasında dahi bölünmeler

---

<sup>5</sup> Nijerya Kamerun Ulusal Konseyi.

söz konusu olmasına karşın, NCNC'yi ülkenin geneline yayılmış bir örgüt haline getirmeye çalışmıştır. NCNC'nin kuruluşunu diğer bölgesel merkezli partilerin kuruluşları izlemiştir. 1949 yılında Yoruba Action Group<sup>6</sup> (YAG) ve Northern People's Congress<sup>7</sup>'in (NPC) yeni bir anayasa yapılması için bu farklı partiler bir araya gelmiş, ancak bir uzlaşma sağlanamadığı için Nijerya'nın bağımsızlığı ertelenmiştir. Bu süreç, ülkenin bağımsızlık sonrası tek bir üniter hükümet tarafından mı yönetileceği veya kendi kendini yöneten bölgesel devletler federasyonlarının ve belki de birbirlerinden tamamen ayrılmış üç veya daha fazla devletin mi kurulması gerektiği konusunda uzun süren tartışmalara sahne olmuştur. Kuzeyin muhafazakar Müslüman toplulukları, güneylileri 'Avrupalı' olarak tanımladığından kendi üstlerinde bir hakimiyet kurmalarından korkmuştur. Kuzeyin kendi içerisinde de bağımsızlığın kazanılmasından sonra toplumun aristokrat hakimiyetinin sürdürülüp sürdürülmemesi konusunda tartışmalar yaşanmıştır. En nihayetinde sömürge sonrası Nijerya için federal yönetimde karar kılınmış, Ekim 1960'da kuzeyli Abubakar Tafawa Balewa başbakanlığında bağımsız Nijerya kurulmuştur (Shillington, 2020, s. 567-569). Nijerya'nın bağımsızlığını ne şekilde kazanmış olduğu, nasıl bir sömürge aşaması geçirmiş olduğu ve sömürge öncesi aşamada nasıl bir sosyal yapıya sahip olduğuna ilişkin tüm bu bileşenler sömürge sonrası aşamanın, yani postkolonyal durumun şekillenmesinde belirleyici olmuştur.

Nijerya'da sömürge öncesi dönemde kendi devlet sistemleri ve sosyal yapılarıyla birbirlerinden ayrı bölgelerde yaşamlarını sürdürmekte olan farklı etnisiteye sahip gruplar, sömürge döneminde sömürgeci gücün dayatmasıyla bir devlet adı altında bir araya getirilmiş ve bu zorunlu birliktelik sömürgeci gücün ülkeden ayrılmasıyla bu gruplar tarafından gevşetilmek istenmiştir. İngilizlerin uğradığı güç kaybı nedeniyle planlanlı bir şekilde ülkeyi sömürsüzleştirmeye girişmiş olması, yani ülkede bağımsızlığın şiddet içeren veya içermeyen herhangi bir mücadeleye girişmeden kazanılmış (sömürgeciler eliyle verilmiş) olması nedeniyle zaten hali hazırda organik bir bütünlüğe sahip olmayan halk Nijerya milliyetçiliği gibi bir temelde bir araya gelerek sömürgecilik karşıtı bir söylem geliştirememiştir. Nijerya'da geliştirilen sömürgecilik karşıtı söylem (başka bir deyişle bağımsızlıktan sonrası için tasavvur edilen) sömürgeci tahakkümün ortadan kaldırılarak her grubun kendi kanun ve

---

<sup>6</sup> Yoruba Eylem Grubu.

<sup>7</sup> Hausa/Fulani Kuzey Halkları Kongresi.

düzenlemeleri eşliğinde bölgesel yönetimlerini kurabilmesi olmuştur. Hiçbir zaman bir ulus devlet olmamış olan Nijerya, her grubun bir diğerini tehdit olarak algıladığı bir postkolonyal durumla karşı karşıya kalmıştır.

Nijerya'nın dekolonizasyon sürecinin arifesinde İngilizlerin eliyle liberal demokrasiyle tanışması ve böylece sömürge sonrası dönemde iktidar seçkinlerinin burjuva sınıfı mensuplarından oluştuğu bir devlet sisteminin Nijerya'da hakim olması, sömürgeci sosyo-politik düzene uyumu zorunlu kılarak sömürgeci mirasın korunmasına olanak sağlamıştır. Nijerya'nın ilk anayasası her ne kadar parlamenter demokrasiyi savunuyor olsa da Nijerya'da 1960-1966 yılları arasında kurulan ilk sivil rejim, sömürgecilerden miras kalan siyasi yapı ve uygulamalara bağımlı son derece otoriter bir siyasal işleyişi harekete geçirmiştir. Nijerya'da süregelen ve birbirlerine tezatlık oluşturan bu iki sistem; ekonomik çöküntüye, siyasal ve sosyal istikrarsızlığa ve en önemlisi de kabileciliğin yükselmesine neden olmuştur. En nihayetinde bu yeni-sömürgeci proje 5 Ocak 1966'da yaşanan askeri darbe ile çöküşe geçmiştir (Iweriebor, 1982, s. 510-511). İlk rejim sürecinde yükselişe geçen kabilecilik anlayışı kendisini, sömürge olarak inşa edilmiş Nijerya'da vatandaşların kendilerini 'Nijeryalı' olarak değil; belleklerinde yer aldığı şekliyle İgbo, Hausa, Yoruba ve diğer halklardan biri olarak tanımlamasıyla göstermiştir. Birçok yeni bağımsızlığını kazanmış Afrika devletinde olduğu gibi Nijerya'da da 'bölgeselcilik' akımı her geçen gün yükselişe geçmiştir. En nihayetinde 1967'de Nijerya'nın güneydoğusundaki İgbo bölgesi ülkeden ayrılarak 'Biafra Cumhuriyeti'ni kurma girişiminde bulunmuştur. Bu gelişmenin ardından, Nijerya'da ulusal düzeyde bir uzlaşma sağlanana dek ülkede iki buçuk yıl sürecek yıkıcı bir iç savaş yaşanmıştır (Shillington, 2020, s. 628-629). Bu savaş Nijerya'nın sömürgecilik öncesi, süreci ve sonrasının iç dinamiklerinin zaruri bir sonucu olarak meydana gelmiş, emperyalizmin böl-yönet politikasının geçerliliğini güçlendiren bir örnek olmuştur.

Nijerya'nın bağımsızlık yanlısı yöneticileri sömürge sürecindeyken yapay olarak inşa edilmiş bir ulus devleti koruma amacıyla, Biafralı ayrılıkçıları şiddetli bir şekilde bastırmıştır. Sömürge mirası devletlerinin birliğini koruma maksatlarını ise Nijeryalı general Yakubu Gowon "siyah adamın güçlü, ilerici ve müreffeh çağdaş bir ulus inşa etme kabileyetine sahip çıkmak ve refahımız için ülkemize uluslar topluluğunda saygı, saygınlık ve eşitlik sağlamak" olarak açıklamış, bu ve bundan sonraki bölgesel çıkarları korumaya yönelik tüm girişimler ise düzenlenecek bölgesel devlet ve federal

anayasa ile sonuçlandırılmıştır (Shillington, 2020, s. 629). Nijerya 1914'deki kuruluşundan 2014 yılına kadar süren bir asırlık tarihi boyunca sömürge, sivil ve askeri olmak üzere toplamda iki düzine kadar yöneticiye sahip olmuştur. Ülke kuruluşundan yüzüncü yılına kadar çok büyük siyasi kargaşaların içerisinde olduğu gibi –ülkenin en ciddi sorunu olan yolsuzluklar nedeniyle- sosyoekonomik durum da her daim alt seviyelerde kalmıştır (Ojo, 2014, s. 75). Tüm bu problemler ülkeyi doğal olarak kaotik bir ortama sürüklemiş olduğu için Nijerya, diğer bir çok Üçüncü Dünya ülkesinde de olduğu gibi, vatandaşlarının daha yaşanabilir bir hayata sahip olabilme umuduyla eski sömürgeci devletlere göç ettiği veya göç etmeyi arzuladığı bir ülke durumuna gelmiştir.

Eskinin sömürgeci zamanın yeni sömürgeci politikaları sayesinde kapitalist ekonomisini güçlendirmiş olan 'gelişmiş devletler', sömürgeleştirildiği ülkelerin vatandaşları için sosyo-ekonomik açıdan daha müreffeh bir ortam sağlamış ancak bunun yanında sömürge mirasını çeşitli uygulamalarla sürdürmüştür. Irkçılık ve bunun devamında gelen eşitsiz koşullar ile ayrımcı ve cinsiyetçi uygulamalar postkolonyal dünyada karşılaşılan en önemli sorunlar olmuştur.

*İrkçilik*, yalnızca ırk temelinde belli bireyler veya grubun başka birey veya gruplara üstün geldiği inancının benimsenmesinden kaynaklanan tutum ve davranışlara işaret etmektedir. Artık ırkçılık alenen birey veya gruplar tarafından benimsendiği çokca itiraf edilemeyen, sömürgecilik döneminin bir mirası olarak toplumun yapısı ve işleyişinde varlığını sürdüren bir tutumdur. *Kurumsal ırkçılık* kavramı da toplumun yapılarına ırkçılığın sistematik bir şekilde nüfuz etmiş olduğunu ifade etmektedir. Ülkenin kolluk kuvvetleri, sağlık hizmetleri, eğitim ve adalet sistemi ve daha bir çok yapısında kurumsallaşmış bir şekilde var olan ırkçılık, elbette ülkeler içerisinde yer alan etnik azınlıklara karşı önyargıyı beslemekte ve bu grupları ayrımcı uygulamalara maruz bırakmaktadır. *Önyargı* bir grubun üyelerinin başka bir grubun üyelerine karşı tutum ve görüşlerini tanımlarken, *ayrımcılık* bu tutum ve görüşlerin karşı gruba yönelik eyleme dökülmesini ifade etmektedir. Siyah bir göçmenin İngiltere'de bir beyazın başvurabileceği bir işe başvurusunun reddedilmesi gibi örneklerde ayrımcılık kendisini göstermektedir (Giddens, 2013, s. 538-540). Bir ülkenin istihdam analizine bakmak, o ülkedeki eşitsizliğin büyüklüğünü görmek açısından önemlidir. Toplumsal cinsiyet ve etnik kökenlerine göre çalışanların hangi meslek gruplarında çalıştığı, ücret düzeyleri ve yönetim hiyerarşisinde nerede olduklarını görmek, ayrımcılık nedeniyle

dezavantajlı grupların toplumsal ve ekonomik açıdan hangi koşullara itildiğini bizlere göstermektedir.

Göçmen olarak yer aldıkları ülkelerde toplumsal yapılar tarafından sistematik, avantajlı grup üyeleri tarafından ise bireysel ölçekte ırkçı ve cinsiyetçi uygulamalara bir arada maruz kalan kadınlar (bu dezavantajlı gruba eşcinselleri de dahil etmeliyiz), hem diğer ülkelerden gelen göçmen kadınlarla hem de kendi etnik grubunun mensubu erkeklerle karşılaştırıldığında birbirinden farklı toplumsal problemlere maruz kalmaktadır. Nijerya'nın postkolonyal durumu da elbette toplumsal cinsiyet temelinde ve hatta Nijerya'lı kadınların Nijerya'nın hangi etnik grubunun üyesi olduğuna (İgbo, Hausa, Yoruba v.d.) bağlı olarak farklı deneyimlenmektedir. Söz konusu özgün deneyimlerin Amerika'ya göç etmiş Nijeryalı bir yazar olan Chimamanda Ngozi Adichie'nin kurmacasında ne şekilde temsil edildiğini analiz edebilmek için toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile sömürgeciliğin ilişkisini araştıran ve eleştirisini gerçekleştiren postkolonyal feminizmi bu aşamada ele alacağız.





### 3. NESNELEŞTİRİLMİŞ OLANI ÖZNELEŞTİRMEK: TEORİLERİN VE EDEBİYATIN DEKOLONİZASYONU

#### 3.1. Postkolonyal Eleştiri ve Postkolonyal Feminizm

Postkolonyal teorinin Őekillenifinde de etkili olan bir takım dűŐünűrler, Batı kaynaklı geliŐen feminist teori iēerisine Batı-dıŐı bir okumayı sokma gayreti iēerisine girmiŐ ve “űűncű Dűnya vatandaŐı” olarak nitelenen Batı-dıŐı kadınların da sorunlarını dahil edecekleri yeni bir feminist teori ortaya ııkarmıŐlardır. Sűz konusu bu teori, postkolonyal feminizmdir. Postkolonyal feminizmin űzerinde durduđu meselelerin neler olduĐunu ve hangi eleőtirel yaklaŐımı tercih ettiĐini idrak edebilmek iēin Batı-dıŐı bir okumayı műmkűn kılan postkolonyal eleőtirinin de geliŐim sűrecine deĐinmemiz gerekmektedir.

Postkolonyal eleőtirinin benimsenmesi, bir baŐka deyiŐle yaygınlaŐarak bir kuram olma sűreci, lineer bir tarihsel ıizgide incelendiĐinde epistemik bir kopuŐ sűrecini ifade etmektedir. Bu anlamda, Ranajit Guha'nın 1970'lerde Antonio Gramsci'nin kullandıĐı madun kavramını Hindistan'ın tarih yazımında kullanması, liberal ve pozitivist epistemelerden bir kopuŐ anlamına gelmektedir. Ranajit Guha'ya gűre, elitist bilgi űretiminin bir biēimi olan ve “tarihsel-olmayan” olarak adlandırdıĐı elitist tarih yazımında, aēıkēa dıŐlanan halkın siyasetidir. Bu durumu sorunsallaŐtıran Guha'nın yapmıŐ olduĐu Őey, liberal ve pozitivist paradigmalardan etkisi altındaki entelektűel ve akademik ıevrelerin elitist bilgi űretimine műdahale etmektir. Sűz konusu bu műdahale, 1978'de Edward W. Said'in *Orientalism*

(*Şarkiyatçılık*) adlı çalışmasıyla daha da belirginleşmiştir. Said, Doğu-Batı düalizmini şekillendiren Doğu hakkında bilgi edinme sürecinin nasıl Doğu üzerinde hâkimiyet kurma sürecine dönüştürüldüğünü sorunsallaştırmıştır (Yetişkin, 2010b, s. 9 & Guha, 2010, s.25).

Said'e göre oryantalizmin üç farklı tanımı söz konusudur: İlki antropolog, sosyolog, tarihçi veya dil bilimcinin Şark'ı (Doğu'yu) özel veya genel açıdan yazıya dökmesi anlamına gelen oryantalizm, ikincisi Doğu ile Batı arasında ontolojik ve epistemolojik bir ayrıma dayanan bir düşünüş biçimi olarak oryantalizm, üçüncüsü ve Said'in sorunsallaştırdığı biçiminde oryantalizm ise Şark hakkında hükümlerde bulunma, kanaatleri onayından geçirme, Şark'ı tasvir etme, yönetme, kısacası Şark'ı egemen altına alma aracı olarak kullanılan oryantalizmdir. Said'e göre Batı bilimi, onu üreten oteriter emperyalist toplumlara güçlü bir şekilde bağlıdır ve bilincinin derinliklerinde Batı bilim insanları kendi değerlerinin haklı olduğuna inanmaktadır. Bu inanç temelinde ortaya koyulan basmakalıp şemalar adeta Batı'nın Doğu ülkelerini kolonileştirmesi için bir mazeret haline gelmiştir. Said'e göre Batı her zaman için Doğu ülkelerini medenileştirilmeye ihtiyaç duyulan bir şey olarak resmetmiş, anlamlandıramadığı ve ona yabancı gelen kültürlerini ise egzotik ve gizemli olarak tasvir etmiştir (Said, 2017, s. 11-21). Said'e göre oryantalizm, Doğu hakkında doğrucu bir muhakeme gerçekleştirilmesi açısından değil, Batı ülkelerinin Doğu karşısındaki güçlerinin işareti olması açısından kıymetlidir (Bulut, 2017, s. 167). Said'in ve diğer postkolonyalizm teorisyenlerinin çalışmalarında, Doğu ile Batı arasındaki karşıtlığı veya inşa edilmiş yapay ilişkiyi yapısöküme uğratmak ve ardından bu ilişkiyi bilimsel bir perspektifle yeniden kurgulamak amaçlanmıştır. Bilimsel perspektif aracılığıyla nesnel koşulların sağlanması istenmiştir (Said, 2017, s. 367). Robert J. Young'un ifadesiyle Said, "alışlagelmiş pratiklerin ve sömürgeciliğin sömürgeleştirilmiş topraklar ve halklar üzerinde yaptığı her türlü etkinin kavram ve söylem mertebesinde tahlil edilebileceğini göstererek akademideki postkolonyalizm sahasına can suyu vermiş ve müteakip kuramsal ve tarihsel çalışmaların önünü açmıştır" (Young R. J., 2016, s. 23). Said'e dek bilimsel metotlara dayanarak sömürgeci faaliyetlerin hangi temellere dayanarak meşrulaştırıldığı, ne kadar geniş bir alanda sürecin yürütüldüğü ve sürecin nasıl devam ettirildiği incelenmemiş olduğundan, sosyal bilimlerde yürütülen

postkolonyal çalışmalar bu tarihten itibaren hız kazanmıştır. Edward W. Said *Şarkiyatçılık* adlı çalışması ile postkolonyal eleştirinin kuramsallaşmasının temelini atmış, Batı-merkezci siyasetin tahlilinin Michel Foucault'nun formüle etmiş olduğu temsil meselesi ile başlaması gerektiğini savunmuştur. Michel Foucault'nun iddiasına göre bilginin ve bilginin nesnesinin temsili, tesisini ve sınırlarını yaratan söylemsel bir saha mevcuttur; bilgiyi duyuranların ise iletişim kurmak, anlaşılabilirlik ve en nihayetinde kabul görebilmek için bu söylemsel sahayı koruması gerekmektedir. Edward W. Said'in yapmaya çalıştığı şey, bu bilgi üretim şeklinin Avrupalı bilgi inşasında nasıl çalıştığını göstermektir. İnşa edilen bilgiler doğrultusunda Batı'nın Doğu'yu nasıl anlayacağı belirlenmiş, emperyalist yönetimin sürdürülmesine olanak sağlayacak şekilde Doğu ifade edilmiştir. Said en nihayetinde *Şarkiyatçılık*'ta edebi, tarihi, bilimsel, siyasi ve askeri alanlardaki çeşitli Batılı yayınların söylem analizlerini gerçekleştirerek aralarındaki ilişkileri gün yüzüne çıkarmış ve hepsinden önce akademik bilgi biçimleriyle iktidar yapılarının işbirliği içerisinde olduğunu göstermeye çalışmıştır (Young R. , 2000, s. 201-202). Ayrıca Said'in postyapısalcı felsefenin temsilcilerinden olan Michel Foucault'nun bilimsel yönteminden yararlanmasından da anlaşılabilirliği gibi, postkolonyal eleştiri postyapısalcılığın bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır.

Edward W. Said, bilgi ve iktidar kavramları ve onun kültürel ve tarihsel bilgilere verdiği önem açısından Michel Foucault'dan, merkez ve marjin (ben ve öteki) kavramları açısından ise Jacques Derrida'dan etkilenmiştir. Ayrıca *Şarkiyatçılık*'ta edebiyat ile kültürün siyasi boyutlarına da odaklanan Said, o zamana dek kullanılmamış edebiyat çözümlerini kullanarak 18. yüzyıldan itibaren yazarların Şarklıyı veya öteki olanı keşfetme ve kurgulama süreçlerini irdelemiştir (Oğuz, 2018, s. 42). Getirdiği özgün açıklamalarla birlikte Edward W. Said'in *Şarkiyatçılık* adlı kitabı, postkolonyal çalışmalar açısından öncü bir nitelik taşımış ve Said'in teorisi postkolonyal eleştirinin yapı taşlarını oluşturmuştur. Bunun da ötesinde Said, *Şarkiyatçılık*'ta gerçekleştirmiş olduğu bilimsel temelli sömürgecilik eleştirisiyle birlikte, Frantz Fanon'un *Les damnés de la terre (Yeryüzünün Lanetlileri)* adlı kitabında gerçekleştirdiği eleştiriye bir disiplin haline getirmiştir (Güngör, 2018, s. 27). Edward W. Said'in ifadesiyle, "Fanon'un yazılarının olağanüstü gücü, sömürge rejiminin yeryüzündeki gücüne karşı anlatı olarak sunulmalarıdır" (Said, 2017, s. 86). Daha sonrasında Edward W. Said'in

*Şarkiyatçılık*'ta sorunsallaştıracağı gibi Fanon, sömürgeciler tarafından sömürge halklarının mutlak kötü, değerden yoksun, ahlâkla ilgili her şeyi yok eden yıkıcı unsurlar olarak resmedildiğini ve bu yolla kolonyal hareketlere mazeret oluşturulduğunu öne sürmüştür. Tarihin kolonici zihniyet tarafından bilinçli bir şekilde yazıldığını da ifade eden Fanon' a göre, kolonize edilen halkın mahkûm edildiği hareketsizliğin sorgulanabilmesi için kolonize edilen halkın kolonyal tarihine son vermesi ve bu yolla kendi sömürgeleştirme tarihini (ulusal mücadele tarihini) yaratması gerekmektedir (Fanon, 2013, s. 47-57). Fanon'un sömürgeciliğe karşı bir anlamda şiddeti içeren mücadeleyi desteklemesinde, kendisi gibi Martinik'li olan ve öğrencisi olduğu şair ve siyasetçi Aimé Césaire'in 1950'de yayımladığı ve postkolonyal edebiyatın öncü çalışmalarından biri görülen *Discours sur le colonialisme (Sömürgecilik Üzerine Söylev)* kitabındaki düşüncelerinin etkisinden de söz etmek mümkündür. Fanon, gerek *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde gerekse onun öncesinde 1952'de yayımlamış olduğu kitabı *Peau Noire, Masques Blanc (Siyah Deri Beyaz Maskeler)*'de, Césaire'in söylevinin tezlerinden yola çıkmaktadır (Ayas, 2005, s. 18, 33). Dolayısıyla Edward W. Said'in Frantz Fanon'dan etkilenerek onun etkisinde kaldığı sömürgecilik karşıtı mirası da sırtlamış olduğunu söyleyebilmek mümkündür.

Edward W. Said ile yakın zamanda başladığı kabul edilen postkolonyal eleştirisi içerisindeki birçok tartışma (oryantalist söylem eleştirisi, yerel farklılıkları evrensellik çatısı altında uzlaştırma sorunu, Batı-dışı alternatif veya çoklu modernlik tartışmaları veya sosyal bilimlerin Batı-merkezci bir temelde şekillenişine yönelik tartışmalar) Aimé Césaire'in henüz 1950'lerde kaleme aldığı yazılarda karşımıza çıkmaktadır. Aimé Césaire aynı zamanda, siyahi kimliğin evrensel bir biçimde sahiplenildiği bir öze dönüş hareketini ifade eden Negritude akımının kurucularından biridir. Buna karşın Césaire yalnızca siyahlara özgü problemlere değil, sosyal bilimlerin çok daha evrensel problemlerine değinmiş ve bu anlamda kendisinden sonra gelen birçok sosyal bilimciye de referans olmuştur (Ayas, 2015, s. 13-14). Césaire'in şairane bir üslupla yapmaya çalıştığı şey, zencinin<sup>8</sup> hayal dünyasını ve bilinçdışını irdeleyerek Afrikalı köklerini ortaya çıkarmaktır. Önemli olan beyaz maskeleri çıkararak siyah olmaktan gurur

---

<sup>8</sup> “Zenci” kelimesinin çıkışı itibarıyla ırkçı bir söylemi işaret ediyor olsa da Negritude hareketi içerisinde kullanılmasının nedeni, bu kelimedenden bir utanmanın söz konusu olması dolayısıyla bu kelimeyi sahiplenerek cüretkâr iradeye sahip olduklarını göstermektir. Bkz. Ayas, 2015, s. 161

duyulmasını sağlamaktır. Dünya üzerindeki tüm siyahlar arasında birçok yönden farklılıklar olsa da Césaire, güçlü bir grup kimliği (veya siyahi bilinç) oluşturabilmek adına bu farklılıkları görmezden gelmekte ve yalnızca ortaklıklara odaklanmaktadır. Césaire’ın tüm bu yaptıkları Gayatri C. Spivak’ın stratejik özcülük olarak adlandırdığı tutuma bir örnektir. Spivak’ın ifadesiyle, geçmişte aşığılanan ve baskı altında tutulan gruplar sömürgeci-sömürge ikiliğini aşabilmek adına, kendilerine mücadele azmi ve gurur kazandırabilecek özcü bir kimlik inşa etmektedir. Bir direniş ve yeni kimlik inşa etme aracı olarak stratejik özcülüğün her zaman için gerçekten tam anlamıyla benimsenmesi gerekmekte, yalnızca geçici süreliğine de bu yöntem benimsenebilmektedir. Negritude hareketinin savunucuları arasında da stratejik özcülüğü benimsemiş şekilleri açısından farklılıklar bulunmaktadır. Hareketin temsilcilerinden Aimé Césaire’ın çizgisi, zenci kimliğini geçmişe dönük ve özcü bir temelde niteleyen Léopold Sédar Senghor ile bu kimliği ırkçılığa karşı mücadelede geçici bir yadsıma evresi olarak niteleyen Fransız düşünür Jean-Paul Sartre’ın temsilcisi olduğu iki zıt kutbun arasında bulunmaktadır. Frantz Fanon ise bu düşünürlerden farklı bir yerde durmakta, Negritude hareketinin çıkış noktasını faydalı bulmakla birlikte, siyah deneyiminin özcü bir yerden kavranmasına karşı çıkmaktadır. Fanon’a göre tüm siyah topluluklarının yaşam deneyimleri farklı tarihsel ve toplumsal koşulların etkisi altında şekillenmekte ve böylece her biri birbirinden farklılaşmaktadır (Ayas, 2018, s. 87, 89).<sup>9</sup> Fanon’un tüm siyahlar için türdeş olacak deneyimlerin imkânsızlığı iddiasını; postkolonyal teorinin evrensel bilginin imkânına yönelik, postkolonyal feminizmin ise tüm dünya kadınları için türdeş sorunların yaşanmadığına ilişkin iddialarının çıkış noktası olarak görmek mümkündür.

Negritude hareketinin tutumunu stratejik özcülük kavramı ile açıkladığımız Gayatri Chakravorty Spivak, tıpkı Edward W. Said gibi Jacques Derrida’nın yapısökümcülüğünden etkilenmiş ve postkolonyal eleştirinin öncü teorisyenlerinden biri olmuştur. Postkolonyal çalışmalarda görülen önemli bir husus, Batı ile Doğu arasında inşa edilen karşıtlığı yapısöküme uğratmak ve ardından bilimsel (nesnel) bir

---

<sup>9</sup> Postkolonyal eleştiriye yöneltilen önemli eleştirilerden biri de Arif Dirlik tarafından, söz konusu özcülük tartışması üzerinden yapılmıştır. *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi* adlı kitabında Arif Dirlik, postkolonyal epistemolojiyi kendisini etnik, milliyetçi ve ırkçı özcülüklerle mücadele içerisinde tanımlamasına karşın -diğer ilişkileri gölgede bırakıp- bu özcülüklerde adı geçen ilişkileri ön plana çıkardığı için eleştirmektedir. Dirlik’e göre postkolonyal eleştirilerde olduğu gibi etnisitenin üzerinde bu denli durmak, etnisitenin sınıf ve toplumsal cinsiyet ilişkileri içerisinde çözümlenebileceğini söyleyen modernist varsayımlar karşısında postmodernliğin bir işaretidir. Bkz. Dirlik, 2010, s. 25.

perspektifle yeniden oluşturmaktır. Bu husus çerçevesinde Spivak, 1988 yılında yazmış olduğu *Can the Subaltern Speak? (Madun Konuşabilir mi?)* ve *Deconstruction Historiography (Tarih Yazıcılığını Bozmak)* başlıklı iki makalesiyle birlikte, entelektüel üretim üzerinde kurucu işlevleri olan emperyalizm ve kolonyalizmi sorunlaştırma üzerine odaklanarak Marksist, feminist ve yapısökümcü bir yaklaşımla madun kavramını yeniden tanımlamış ve epistemik şiddeti irdelemiştir (Güngör, 2018, s. 28; Yetişkin, 2010a, s. 9). Spivak'a göre epistemik şiddetin eldeki en iyi örneklerinden biri, sömürülenin 'öteki' olarak inşa edilmesine yönelik uzaktan yönetilen heterojen projedir. Bu proje aynı zamanda, 'öteki'nin izinin asimetrik olarak yok edilmesi demektir. Ötekinin gerçekliğine ilişkin sunulan bilgi ve anlatılar normatif olarak kurulmakta, görevleri açısından yetersiz veya yeterince ayrıntılı olmadıkları için birçok bilgi ise diskalifiye edilmektedir. Hiyerarşinin alt basamaklarında konumlandırılan bu bilgiler kümesi, idrak ve bilimsellikten uzak oldukları gerekçesiyle naif bilgiler olarak görülmektedir (Spivak, 2016, s. 40). Bilginin bu normatifleştirilme veya modernizasyon süreci sonucunda, sömürge öznesi kendi öznelliğini kaybederek Batılı aklın idrak edebileceği ve en nihayetinde onun çıkarlarına hizmet edebileceği bir forma (Avrupa'nın ötekisine) dönüşmektedir.

Madunu tekil değil toplumsal bir grup olarak ele alan Antonio Gramsci, aynı zamanda madundan bahsederken toplumsal hareketliliğe erişimi engellenmiş kişileri ifade etmektedir. Gramsci'ye göre, eğitilmiş yerel entelektüelin en önemli görevi bilişsel açıdan zarar görmüş zihinlere (yani maduna) öğrenmeyi öğretebilmektir. Gayatri C. Spivak'ın *Madun Konuşabilir mi?* adlı makalesinde Gramsci'nin çağrısıyla sorunsallaştırdığı esas şey de budur: Bir geleneksel entelektüel olarak madunların eğitimini nasıl gerçekleştirebileceği ve bunun esasında mümkün olup olmadığı gerçeği. Spivak maduna nasıl öğrenmeyi öğretebileceği üzerine düşünürken kendisini, bilgi iktidarının ürettiği alet çantaları ve kategorilerin eksik olduğunu ve incelenen grupların kendine has zihin durumlarını öğrenme yoluyla bu eksikliklerin aşarak düzeltilmesi gerektiğini gösteren ve böylelikle homojenleştirici tüm pratiklere karşı çıkan bir teorisyen olarak konumlandırmaktadır (Spivak, 2016, s. 12-13). "Ellerinden sesi alınmışlar" olarak nitelediği madunlara, yoksullara, ötekileştirilmişlere ve en nihayetinde toplumsal cinsiyet konusuna olan ilgisi Spivak'ı, kolonyalizmin kalıntıları ve geride bıraktığı yıkımları üzerine dil ve kültür üzerinden çalışmalar yapmaya itmiştir. Spivak gerçekleştirmiş olduğu postkolonyal çalışmalarda kapitalist

sömürünün eleştirisi anlamında Marksizm, cinsiyetler arasında eşitlik sağlama anlamında feminizm ve yapısöküm üçlemesiyle bilgi, güç ve farklılıklara yönelik baskı konularında fikir üretmiştir (Oğuz, 2019, s. 96). Spivak madun sesleri işitmenin imkânını sorgularken en çok da öznenin konumunu sorgulayan Batılı entelektüellerin üçüncü dünya, işçi hareketleri ve yoksulluk üzerine söylemlerinin analizleri üzerinde durmuş, en nihayetinde ise bu analizlerden hareketle araştırmacı özne gerçek anlamda merkezleştirilmedikçe madun seslerin duyulamayacağı iddiasında bulunmuştur.

Gayatri C. Spivak'a göre her ne kadar Batılı entelektüeller, kendileri de birer özne olarak, teorisyenin yerini sorunsallaştırıyor olsalar da özne olarak Batı'yı muhafaza etmeye devam etmektedir, çünkü kendileri de Batı'nın öznesidir. Hükümran öznenin eleştirisini yapmak doğal olarak bir öznenin varlığını devreye sokmaktadır. Spivak vardığı bu sonucu, öznenin eleştirisini yapan iki önemli postyapısalcı teorisyenin görüşlerini inceleyerek savunmaktadır: Michel Foucault ve Gilles Deleuze. Spivak, otoriter teorik üretimin düzenliliğine karşıt olarak bu iki filozofun kendi aralarında gerçekleştirdiği bir söyleşinin sakınsız pratiğinden yararlanmakta, böylece örtük ideolojilerinin çıkarımını yapmaktadır. Bu söyleşide öncelikle, Fransız postyapısalcılığının önemli katkılarını vurgulamak için arzu/çıkar/iktidar kavramları – her ne kadar heterojen kavramlar olsa da- kalıcı bir eleştiri yapabilmek için tekdüze bir anlatıya indirgenmektedir. İkinci olarak ise 'öteki'nin söylemini ortaya çıkarma girişimi yapılırken söz konusu entelektüeller -her ne kadar hükümran öznenin eleştirisi teorisinin önemli bir önkabulü olsa da- ideoloji sorununu, ekonomik ve entelektüel konumlarını sorgulamayı gözden kaçırmaktadır. Spivak bu hatalara örnek olması için, Deleuze ve Foucault'nun Çin Maoizmi ve işçilerin mücadelesi üzerine yaptığı sohbetleri işaret etmektedir. Her ikisi de Maoizm kelimesini Fransız entelektüel camiasında kullanıldığı şekliyle (onu yeni felsefe anlayışları için daha masumane bir forma sokarak) kullanmakta, işçilerin mücadelesinden söz ederken de -uluslararası iş bölümünü göz ardı ederek- homojen bir arzu ve iktidar kavramı varsaymakta ve bu mücadelenin doğal olarak iktidarı yok edeceğini iddia etmektedir. (Spivak, 2016, s. 17-19). Böylece her ikisi de söyleşileri boyunca kendi entelektüel ve iktisadi konumlarından kopamayıp arzu, iktidar ve öznellik arasında başarılı bir bağlantı kuramayı Asya temelinde Üçüncü Dünya'yı saydamlaştırmaktadır.

Gayatri C. Spivak'a göre sol görüşlü entelektüeller banal bir madunlar listesi oluşturmakta, üstüne üstlük onları temsil ederken saydamlıklarıyla övünmektedir.

Spivak'ın ele aldığı Foucault-Deleuze söyleşisinde de hiçbir gösteren varsayılmamakta, ideoloji teorisinin pratiğın tüm sorunlarını bertaraf edeceği görüşünden hareketle, ezilenlerin kendi adlarına bilip konuşabilecekleri savunulmaktadır. Burada gerçekleştirilen şey, temsil edilmeyen özneye ilişkin rapor verme ve arzu ve iktidarın işleyişini (esasında analiz etmeden) analiz etmektir. Böylece yapay bir 'saydamlık' inşasıyla 'çıkart' işaretlenmekte, saydamlığın devamlılığı sağlanmaktadır. Spivak'a göre bu şekilde bir gösterge sisteminin inkârı, ideoloji teorisinin gelişimi açısından engel oluşturmaktadır (Spivak, 2016, s. 27-28, 37). Edward W. Said, Michelle Foucault'nun iktidar kavramının sınıf, ekonomi ve ayaklanmanın rolünün göz ardı edilmesine izin veren mistikleştirici bir kategori olduğu görüşündedir (Said, 1983, s. 243' den akt. Spivak, 2016, s. 38). Gayatri C. Spivak, Edward W. Said'in bu analizine, saydamlığıyla tanınan entelektüelin esasında iktidar ve arzunun gizli bir öznesi olduğu görüşünü eklemektedir. Saydamlığıyla övünen bu özne, uluslararası işbölümünün sömürenler tarafına dâhildir. Sömürenler tarafında bulunan çağdaş Fransız entelektüeller açısından Avrupa'nın ötekisi ve gösterge sisteminin reddi nedeniyle 'adlandırılmamış özne'si durumunda olan madun sınıfların ait olduğu iktidar ve arzu kategorilerini tasavvur etmek imkânsızdır (Spivak, 2016, s. 38). Toplumsal hareketlilikten dışlanmış ve iktidar mekanizmalarına erişimi olmayan madunun sesinin ancak onu aktaran öznenin sahip olduğu ideolojik temelden yansımış şekliyle duyulabilir olması, Spivak'ın sözünü ettiği 'madun sesleri dinlemek' eyleminin metaforik bir anlam taşıdığına işaret etmektedir çünkü esasında duyulabilir bir ses mevcut değildir. Spivak bu metaforu kullanarak madunun konuşabilmesi, direnebilmesi veya örgütlenebilmesi için gerekli altyapılara sahip olmaması nedeniyle onları dinleyebilmek için bu imkânların sağlanması gerektiğine dikkat çekmeye çalışmaktadır.

Gayatri C. Spivak gibi Homi K Bhabha da postkolonyal teorisinin öncü düşünürlerinden olup kültürel alandaki çalışmaları ile üçüncü dünyanın modernite eleştirisinden hareketle klasik Marksist modelin Batı-merkezciliği sorununa odaklanmış ve maduniyet çalışmaları tarihçilerinin 1980'lerden beri tarih yazımında yaptıkları önemli değişimleri etkilemiştir. Büyük oranda Bengalli Marksist tarihçinin oluşturduğu bu grup, çalışmaları ile tarih alanını adeta yeni baştan inşa etmiş ve tüm dünyada bu projenin yürütülmesine yönelik motivasyon sağlamıştır. Başlangıçta Hindistan'ın bütünlüklü ve programlı bir ulusal kurtuluş mücadelesi yürütmeden



bağımsızlığını kazanma süreçlerine odaklanan maduniyet çalışmaları zamanla daha önce kendilerine yeryüzünün lanetlileri, mülksüzler ve ezilenler sıfatları yakıştırılmış kişileri madun kavramı ile tanımlayarak onların tarihlerini yazmaya odaklanmıştır. Böylece madun kavramı ile tanımlanmış bu sınıfa, siyasi bir faillik atfedilmeye başlanmıştır (Young R. J., 2016, s. 471-475). 1983'te yazdığı *The Other Question (Kültürel Konumlanış)* ile Homi K. Bhabha, takip eden süreçte *melezlik, taklitçilik, arada kalmışlık ve basmakalıplaştırma* kavramları üzerinde durarak zenginleştirdiği çalışmaları ile diğer postkolonyal teorisyenler ile ilişkiye geçmiş, emperyalizm ve kolonyalizmin şekillendirdiği özneye odaklanarak entelektüel bilginin ortaya çıkarılış şekline odaklanmıştır (Yetişkin, 2010a, s. 9). Bhabha'ya göre, modernitenin zamanı mekânsallaştırmasıyla birlikte, bir kültürel farklılık anlatısı inşa edilmiş ve söz konusu bu anlatı kültürel homojenliği modernitenin bir göstergesi olarak kurarak modernitenin ırk merkezietçi kısıtlılıklarını gözler önüne sermiştir (Bhabha, 2016, s. 241-242). Modernitenin kültürel farklılığı inşa sürecinde kültürleri konumlandırış şekli, kültürler arasında bir hiyerarşinin de inşasını beraberinde getirmiştir. Elbette bu hiyerarşinin her zaman en üstünde yer alan Batı, üstünlük kuracağı kültürleri konumlandıracağı bir 'üçüncü' mekâna (Üçüncü Dünya'ya) ihtiyaç duymuştur.

Homi K. Bhabha'nın ifadesiyle, kültürel farklılıkları göz önüne sermeyi amaçlayan sosyal bilimsel çalışmaların birçoğu 'öteki'nin asla faal öznelere durumuna gelemeyeceği kusurlu bir disiplinin ürünleridir. Bu çalışmalarda öteki; işaret edilmekte, alıntılanmakta, aydınlatılmakta ve seri bir aydınlatma sürecine dâhil edilecek biçimde sabitleştirilmektedir. Bunun sonucunda 'öteki'; tarihsel arzusunu harekete geçirme, kendini ifade etme, reddetme ve muhalefet söylemini inşa etme gücünü kaybetmektedir. Bu çalışmaları yürüten araştırmacılar 'öteki' kültüre dair kusursuz bilgiye sahip olup ırkmerkezilikten tamamen uzak bir şekilde bu kültürü yansıtıyor olsa dahi, 'öteki'nin bilginin iyi bir nesnesi ve farklılığının uysal bedeni olmasını arzularak konumlanışı sebebiyle, bir hâkimiyet ilişkisi üretmektedir (Bhabha, 2016, s. 90-91). Ötekinin kültürel farklılıklarını aktardığını iddia eden söz konusu çalışmalar, kurmuş olduğu hâkimiyet ilişkisi nedeniyle, sömürgeleştirmenin geçmişte var olup sonlanmış bir şey olmadığını bizlere göstermektedir.

Homi K. Bhabha kültürel çeşitlilik ve kültürel farklılık kavramları arasında bir ayrıma gitmektedir. Bhabha'ya göre, kültürel çeşitlilik önceden belirlenmiş ve sunulmuş içerik ve adetlerin toplamı olarak bir epistemolojik obje -yani deneysel bilginin objesi

durumunda olan kültür- iken; bundan farklı olarak kültürel farklılık, “bir sözcenin/mesajın belli bir zaman ve mekânda üretilişi” anlamında kullanılan sözceme sürecini ifade etmektedir. Kültürel çeşitlilik bir karşılaştırmalı ahlak ve etnoloji unsuru ise, kültürel farklılık kültüre ilişkin ifadelerin dayandığı güç, referans, kapasite ve uygulama alanlarının üretimini ayrıştıran, bu üretim sürecini yürüten işaret etme faaliyetidir. Çok kültürlülük, insanlık kültürü veya kültürel değişim gibi liberal fikirlerin ortaya çıkmasına aracılık eden kültürel çeşitlilik kavramı aynı zamanda, toplanmış veya bir araya getirilmiş kültürlerin ayrıştırılması gibi radikal bir fikrin de yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu bu fikre göre, bir arada yaşayan bu kültürler kendi tarihsel/toplumsal konumlarının metinlerarasılığı tarafından kirletilmeden yaşamaktadır ve kolektif kimlik mitinin ütopyacılığı içerisinde güvendedir (Bhabha, 2016, s. 95-96). Bhabha’nın yaptığı gibi kültürel farklılığı bir sözceme süreci olarak ele almak; kültüre ait ifadeleri geleneksel istikrarlı referanslar olarak ele almanın çok ötesinde, bu ifadeleri zaman ve mekânın hâkimiyet ilişkilerine göre değişiklik gösteren ve kesinliği olmayan referanslar olarak görmemizi gerektirmektedir. Bu şekilde bakıldığında artık kültürel farklılık, tarih içerisinde dondurulmuş sabit kategorilerden oluşmayacaktır. En nihayetinde, kültürlerin saflığına ve hiyerarşik bir yapı içerisinde olduğuna ilişkin inançlar da bu düşünce doğrultusunda geçerliliğini yitirecek, kültürlerin melezliğini anlamamız kolaylaşacaktır.

Homi K. Bhabha’nın sözünü ettiği kültürel farklılıklara dayalı inşa edilmiş kültürel hiyerarşide, altta olan kültüre sahip bireyler üstte olan kültürün pratiklerini gerçekleştirerek o kültüre sahip bireylere dönüşeceğine yönelik bir inancı benimseyebilmektedir. Üst kültürdeki pratikleri taklit eden bireyler, içlerine doğdukları kültürel kodlardan tam anlamıyla bağımsızlaşmak mümkün olmayacağı ve üst kültürün mensupları tarafından bilinçli veya bilinçsiz olarak hala alt kültüre mensup kimseler olarak değerlendirilecekleri için, esasında ne kendi kültürlerine ne de üst kültüre ait bireyler olacaktır. Söz konusu bireyler bir arada kalmışlık duygusuyla karşı karşıya kalmakta, Homi K. Bhabha’nın ifadesiyle melez kimlikleri oluşturmaktadır. Bhabha’nın Frantz Fanon’un *Siyah Deri Beyaz Maskeler* çalışmasındaki görüşlerinden hareketle şekillendirdiği melezlik/taklitçilik kavramına, bu çalışmanın araştırma sorularından biri olan “Nijeryalı kadınların melezlik durumlarının nasıl gerçekleştiği” sorusuna Chimamanda Ngozi Adichie’nin

eserlerinin okumasını yaparken cevap aranacağı için, daha sonra detaylıca değinilecektir.

Maduniyet çalışmalarına dâhil edilebilecek çalışmalarıyla madun sınıflara bir faillik atfeden düşünürlerden bir diğeri de postkolonyal teorinin dünyaca kabul edilen öncü eleştirmenlerinden olan Dipesh Chakrabarty'dir. Dipesh Chakrabarty postkolonyal eleştirinin önde gelen temsilcilerinden Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Homi Bhabha ve Gayatri Chakravorty Spivak gibi düşünürlerle birlikte maduniyet çalışmalarının çekirdek ekibini oluşturmuştur (Yetişkin, 2010a, s. 11). 2000 yılında yayımladığı *Provincializing Europe (Avrupa'yı Taşralaştırmak)* adlı kitabında Chakrabarty, "Avrupa'yı taşralaştırmak" diye adlandırdığı bir çeşit projeye, henüz yazılmamış olan bir tarihi ifade etmektedir. Chakrabarty'nin ifade ettiği biçimiyle bu projede ilk olarak, Avrupa'nın modern olarak nitelendirilme sürecinin küresel tarih içerisindeki Avrupa emperyalizmi sürecinden bağımsız bir şekilde ele alınamayacağı kabul edilmelidir. İkinci olarak ise, moderniteyi Avrupa tahayyülü ile eşitlemenin yalnızca Avrupalıların işi olmadığı, Üçüncü Dünya milliyetçilerinin de bu sürece aynı şekilde katıldıklarının anlaşılması gereklidir. En nihayetinde Chakrabarty'nin önerisi, modernite tarihi içerisinde modernitenin sahip olduğu müphemliklerin, çelişkilerin, zor kullanımının, trajedilerinin ve ironilerinin dâhil edilmesidir (Chakrabarty, 2012, s. 88-89). Yine Chakrabarty'e göre Avrupa'yı taşralaştırma aracı olarak gördüğü madun tarih yazımı, iktidar tarihinin her çeşit evrensel sermaye tarihinden ayrışımını, ulus şeklinin bir tür eleştirisini ve iktidar ile bilgi arasındaki ilişkinin, sonuç olarak bilginin bir biçimi olarak tarihin sorgulanmasını gerektirmektedir (Chakrabarty, 2010, s. 32).

Postkolonyal teoriye ve Ranajit Guha, Partha Chatterjee ve Dipesh Chakrabarty özelinde maduniyet tarihçilerine Marksist temelde eleştiriler getiren Vivek Chibber ise görüşlerine odaklandığı teorisyenlerin (Batı-merkezci olarak gördüğü) Üçüncü Dünya'nın Marksist tarih yazımına karşı geliştirdikleri savları *Postcolonial Theory and the Specter of Capital (Postkolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti)* isimli kitabında çürütmeye çalışmaktadır. Üçüncü Dünya tarihinin Marksist bir perspektifle okunabileceğini savunan Chibber'in postkolonyal teoriye getirdiği en önemli eleştiri, bu teori içerisinde kapitalist ekonomik yapının inşa ettiği ilişkilerin görmezden gelinmesi ve yerel unsurlara çok fazla odaklanmasıdır (Chibber, 2013, s. 286-288).

Postkolonyal eleştirinin bir kuram olarak şekillenmesini sağlayan ve yukarıda yalnızca birkaçına değinilmiş olunan tüm bu çalışmaların yenilikçi bir biçimde ortaya çıkışını anlamlandırabilmemiz için, bu çalışmaların ortaya çıkışını tetikleyen tarihsel ve toplumsal koşullara bakmamız da önemli olacaktır. 1980’lerde sosyal bilimlerde kültürel çalışmaların bir disiplin olarak benimsenmeye başlanması, hem akademide hem de kimlik formasyonlarına dayalı politikada çok kültürcü anlayışın hâkim olması, Sovyetler Birliği’nin dağılımının sonrasında kapitalizmin alternatifsizleşmesi ve akabinde küreselleşmenin tartışılması, esnek üretimin yayılması ve son olarak göçün, diasporanın ve mülteciliğin gerek toplumsal gerekse ekonomik bir sorun olarak politik gündemin merkezine oturtulması gibi tarihsel/toplumsal nedenler 1990’larda postkolonyal düşünceyi -duyulan eleştiri ihtiyacı dolayısıyla- bir teoriye dönüştürmüştür (Yetişkin, 2010a, s. 9). Postkolonyal teoriye dönüşen postkolonyal eleştiri en genel anlamda, odak noktası olarak dünyada varlığını sürdüren baskıcı güçleri ve dayatmacı tahakkümü ele almış ve kolonyalizm karşıtı siyaset, yeni-sömürgecilik, ırk, toplumsal cinsiyet, milliyetçilikler, sınıf ve etnisiteler gibi konularla sınırlarını çizmiştir. Kolonyal süreçte yaşanan baskı ve zulmün postkolonyal süreçle ilişkisi, postkolonyal eleştirinin geçmişe gösterdiği ilgiye daima kılavuzluk etmiştir (Young R. J., 2016, s. 15). Postkolonyal teorinin disiplinlerarası çalışmalarını ise Young şu şekilde ifade etmiştir:

Said’in “söylem” kavramını Şarkiyatçılık analizi için kullanması, beşeri ve sosyal bilimlere –seyahatnamelerden tarihe, edebiyattan, ırk teorisine, ekonomiden biyografiye, felsefeden dilbilimine- uzanan çok çeşitli metinlerde ortak olan belli algıların, sözlüklerin ve temsiliyet biçimlerinin tutarlı bir söylemsel sicilini ortaya koymasını sağlamıştır. Bütün bu metinler, dillerinde olduğu kadar ele aldıkları konularda da, sömürgeci tahakküm olarak adlandırılan bir güç yapısı içinde kullanımı ve yararlanılması ile eş zamanlı olarak üretilen bir bilgi türü olarak, tutarlı bir sömürgeci ideolojiyi paylaşır hâlde analiz edilebilir. (Young R. J., 2016, s. 519)

Postkolonyal teorinin farklı entelektüel alanlar içerisinde bağlantılar kurma yoluyla gerçekleştirdiği eleştirel müdahaleler sayesinde, çeşitli disiplinler içerisinde bu zamana dek gerçekleştirilmemiş bir zeminde incelemeler gerçekleştirilebilmiştir. Söz konusu şekilde gerçekleştirilen yenilikçi incelemelerden biri de, bir disiplin olarak feminizm üzerinde gerçekleştirilmiştir. Arif Dirlik’e göre postkolonyal eleştiri -her ne kadar sınıf analizleri için aynı oranda tercih edilmese de- toplumsal cinsiyete ilişkin üretilen evrenselleştirici (başka bir deyişle hegemonyacı) bilgilere karşı gelen bir epistemolojiye sahip görüldüğü için Üçüncü Dünya kadınları tarafından sıklıkla tercih edilmiştir (Dirlik, 2010, s. 24).

Postkolonyal feminizm, postkolonyal çalışmalara önemli katkılar sunan Gayatri Chakravorty Spivak'ın madun kavramını feminist okumalara dahil etmesiyle birlikte (Yetişkin, 2010, s. 1), Batı kaynaklı feminizme postkolonyal bir eleştiri ve bir alternatif olarak ortaya çıkmıştır. 1980'li yıllarda postkolonyal eleştiriden etkilenerek ortaya çıkan postkolonyal feminizmin yapmaya çalıştığı şey; Üçüncü Dünya kadınlarının taleplerinin ne olduğundan ziyade, bu kadınların taleplerinin Batı-merkezci feministlerin anlattığı şekilde olmadığına altını çizmektir. Bu yönü dolayısıyla da postkolonyal feminizm, yapısökümcü bir kuram olarak nitelendirilmiştir (Şerbetçi, 2013, s. 73). Postkolonyal feminist kuramın öncülerinden sayılan Anne McClintock, Alison Blunt, Chandra Talpade Mohanty, Gillian Rose ve Gayatri Chakravorty Spivak gibi teorisyenler (Arman & Şerbetçi, 2012, s. 68), ortaya koydukları çalışmalarıyla en nihayetinde, Batı feminizmi tarafından dışarıda bırakılmış Üçüncü Dünya kadınlarının dünyaya bakış açısını gözler önüne sermiştir. Söz konusu postkolonyal feminist eleştirmenlerden önce, Kumari Jayawardena, Nawal el Saadawi, Fatima Mernissi, Isabel Letelier ve Achola Pala gibi isimler Asyalı, Ortadoğulu, Latin Amerikalı ve Afrikalı kadınların ülkelerindeki ulusal kurtuluş mücadelelerinde ve dekolonizasyon sonrası ekonomik gelişme ve demokratikleşme süreçlerinde nasıl bir yer tuttıklarını kuramsalaştırmıştır (Mohanty, 2008, s. 8).

Gayatri Chakravorty Spivak, yazmış olduğu *Madun Konuşabilir mi?* adlı makalesinde; dolambaçlı bir yol izleyerek öznenin konumunu sorunsallaştıran günümüz Batılı entelektüellerin bir eleştirisini yapmakta, Batılı söylem içerisinde Üçüncü Dünya öznesinin nasıl ifade edildiği konusuna odaklanmaktadır. Spivak tüm bunları yaparken ayrıca, Karl Marx ve Jacques Derrida'nın çalışmalarında öznenin günümüz Batılı çabalarındakinden çok daha radikal ancak örtük bir şekilde merkezsizleştirildiğini ileri sürmektedir. Bu iddiasını ileri sürerken Batılı entelektüel üretimin, her ne kadar şaşırtıcı olsa da, Batı'nın uluslararası iktisadi çıkarlarıyla iş birliği yaptığı argümanından hareket etmektedir. Makalesinin sonlarında ise Spivak, Batılı söylemlerle madun kadının konuşmasının (veya Spivak'ın ifadesiyle onun adına konuşmanın) neleri ifade ettiği üzerine analizlerde bulunmaktadır (Spivak, 2016, s. 16). Genel olarak ise Spivak bu makalesinde, madunlar üzerinde gerçekleştirilen çalışmaların beyaz, erkek ve Batılı akademisyenler tarafından ortaya konmasını eleştirmiştir; çünkü Spivak'a göre, söz konusu bu akademisyenler, etkinliklerini her

ne kadar iyi niyetle planlasa da, hakkında çalıştıkları ‘güçsüz gruba’ ilişkin üretecekleri bilgiyi sahip oldukları kolonyal hüküm çerçevesinde üretmektedir.

Gayatri C. Spivak ellerinden sesleri alındığı için maduniyet durumunda olan Üçüncü Dünya kadınları hakkında, ürettikleri basmakalıp bilgilerle damgalamalarda bulunan Batı feminizmine yönelik geliştirilecek bir eleştirinin temellerini atmıştır. Postkolonyal feminizm şekilleniş itibarıyla, karşısında bir eleştirisi olarak yer aldığı Batı feminizmine yönelik bir karşı söylem geliştirmiştir. Bu söylemin içeriğinde Avrupa merkezci üretilen ve beyaz kadınların siyah ya da Üçüncü Dünya kadınlarını ikincil konuma çekerek onları bilgisiz, cahil, evcil ve kurban olarak damgaladığı Batı feminizmine yönelik bir karşı çıkış söz konusudur (Oğuz, 2019, s. 55). Postkolonyal eleştirmenlerin Batılı entelektüellerin çalışmalarındaki sömürgeci izleri aramaları gibi postkolonyal feministler de Batılı feministlerin “Üçüncü Dünya kadını” adıyla yarattığı hiyerarşide en alta itmiş olduğu kadınlar üzerine yürüttüğü bilgi üretme stratejilerini sorunsallaştırmıştır. Batı feminizminin taşıdığı kolonyal söylem, Üçüncü Dünya kadınlarının deneyim ve sorunlarına ilişkin yanlış bilgiler üretiyor olduğu için, postkolonyal feministlerin esas amacı da bu deneyim ve sorunların kültür ekseninde farklılaşabildiğini gösterebilmek ve bunların neler olduğunu duyurabilmek olmuştur. Maduniyet çalışmalarının da felsefesine uyacak biçimde emperyalist bilgi üretiminin karşısında durularak madun kadınların özgün deneyimleri, kültürel farklılıkları dikkate alınarak anlatılmaya çalışılmıştır.

Postkolonyal feminizm kuramsal açıdan şekillenmeye başlamadan önce onu öncülleyecek biçimde, feminist hareket içerisinde -ırkçılık konusunun görmezden gelinmesi nedeniyle- iç bölünmeye sebebiyet verecek biçimde siyah feminizm ortaya çıkmıştır. Siyahi sokak hareketlerinin güçlendiği ABD ile İngiltere’de şekillenen siyah feminizm, kadın özgürlük hareketleri içerisindeki özgüllüklerin görmezden gelinmesi veya yadsınması konusunda beyaz feministleri suçlamıştır (Dorlin, 2008’den akt. Rochefort, 2020, s. 84). ABD’de 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın başları boyunca siyah kadınların yaşam deneyimleri ile beyaz kız kardeşlerinin yaşam deneyimleri arasında hatırı sayılır bir benzerlik söz konusu olmamıştır. Her ne kadar her iki grup da cinsiyetçiliğin kurbanı durumunda olsa da bu kurbanlığa ilaveten siyah kadınların ırkçılığın kurbanı durumunda olmaları da onları beyaz kadınlara göre daha dezavantajlı bir konuma sürüklemiştir. Feminist devrime doğru çağdaş hareketlerin organizatörlüğünü üstlenen beyaz kadınlar, her ne kadar siyah erkekler ve siyah

kadınlar karşısında ezici bir konumda yer almaktan içten içe memnun olsalar da Amerikan toplumu hiyerarşisindeki bu ezici rollerini gizlemeye veya yoksaymaya gayret göstermişlerdir (Hooks, 1990, s. 122-123). Beyaz ve siyah kadınlar arasındaki söz konusu hiyerarşik yapı birbirlerinden farklı yaşam deneyimlerine sahip olmalarına sebep olmuştur. Birbirine karıştırılmayacak söz konusu bu deneyimler ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet temelindeki toplumsal koşullar göz önüne alınarak değerlendirilmeli, sorunlar ise bu koşullara uygun özgün yöntemler üretilerek çözümlenmelidir. Siyah feministlerin 1980'lerde öne sürdüğü söz konusu bu argümanlar temellerini 1800'lü yılların kölelik karşıtı hareket içerisindeki siyah kadınların ifadelerinde bulmaktadır.

Kendisi de eski bir köle olan Sojourner Truth'ın, 1867 İç Savaşı'nın ardından siyah erkeklerin haklarını kazanmaları adına büyük bir hareket başlatılmışken, siyah kadınların hakları üzerine tek bir kelime dahi edilmediğini eleştirmesiyle birlikte, Batı kaynaklı feminizme alternatif olarak gelişen siyah feminizmin fikrî temelleri atılmaya başlanmıştır. Truth, siyah erkeklerin haklarını aldığı ve siyah kadınların almadığı durumda, siyah erkeklerin -eski efendilerine benzer şekilde- siyah kadınların yeni efendileri olacağını ifade ederek bir uyarıda bulunmuştur (Donovan, 2001, s. 51). Truth'ın bu uyarısıyla esasında ifade etmeye çalıştığı şey, siyah kadınların *çifte kolonileştirmeye* maruz kaldığıdır. Siyah kadın, hem efendisi (kolonici) tarafından hem de üzerinde kurduğu tahakküm dolayısıyla siyah erkek tarafından köleleştirilmekte veya başka bir deyişle kolonileştirilmektedir. Siyah kadının çifte kolonileştirmeye maruz kalması hakkında, ilerleyen bölümde gerçekleştirilecek incelemede, Chimamanda Ngozie Adichie'nin eserlerindeki siyah kadın karakterleri ele alınırken tekrar değinilecektir ancak genel anlamda Sojourner Truth'ın söz konusu ifadesinin, kolonyal veya postkolonyal durumda olan ülkelerdeki kadınların maruz kaldığı çifte kolonileştirmeyi de kapsayabileceğini söyleyebilmemiz mümkündür.

İrkçılığın bir ırkın başka bir ırka üstün geldiği inancından doğmuş olması gibi, cinsiyetçilik de bir cinsiyetin başka bir cinsiyete üstün geldiği inancından doğmuştur. Her iki olgunun da meydana çıkardığı ezici uygulamalar, altta sınıflandırılan gruplar için benliklerinin yıpranışına yol açacak önemli tahribatlar yaratmıştır. Siyah kadınlar her iki ayrımcı tutumla da karşı karşıya kalmış, hem ırkları hem de cinsiyetlerinden ötürü egemenlik altına alınmış ve ötekileştirilmiştir. Söz konusu bu gerçeğe, kadınların ve siyahların durumlarının sürekli olarak karşılaştırılması nedeniyle dikkat

verilmemiştir. Bu gerçeğin vurgulanmış olması durumunda, kamuoyunun dikkatini orta sınıf beyaz feministlerin şikayetlerinden uzaklaştırabilmek mümkün olabilecektir (Hooks, 1990, s. 22).

1848 yılında, kölelik karşıtı hareketin öncü isimlerinden Frederick Douglass'ın kızının New York'da kabul edildiği bir kız okulunda, kendisi de kölelik karşıtı olan bir kadın müdür tarafından beyaz kızlarla derslere girmesine izin verilmemiş olması, kölelik karşıtı kampanyanın söz konusu kadınlar olduğunda ne kadar zayıf olduğunu gözler önüne sermiştir. Bu tarihten itibaren yine 1848 yılında Frederick Douglass'ın insiyatifiyle Azat Edilmiş Siyahların Ulusal Kongresi'nde kadınların erkeklerle eşit biçimde delege olarak seçilmesi gerektiğine ilişkin karar alınmıştır. Bu gelişmenin ardından Philadelphia'da gerçekleştirilen bir kongreye siyah kadınlar davet edilmiş, belki de bundan daha önemli olarak Seneca Falls'da beyaz feministlerin başladığı hareket tanınarak onların da kendilerine katılmaları teklif edilmiştir. Halbuki büyük çoğunluğu beyaz orta sınıf kadının oluşturduğu Seneca Falls Kongresi ilk toplandığında içlerinde bir tek siyah kadın bulunmamış, kongrenin belgelerinde siyah kadınlardan (her ne kadar katılımcılar kölelik karşıtı olsa da) üstünkörü olsa dahi bahsedilmemiştir. Hiçbir siyah kadına yer verilmeyen Seneca Falls Kongresi'nden iki yıl sonra ilk kadın hakları kongresi olan Massachusetts'de –kendi isteğiyle mi yoksa davetle mi geldiği belli olmasa da- Sojourner Truth da bulunmuştur. Sojourner Truth, bu ve bundan sonra gelecek kongrelerde siyah bir kadın olmasından dolayı hem erkekler hem de beyaz kadınlar tarafından konuşmaları engellenmeye çalışılıyor olsa da pes etmemiş, hem ırkçı hem de cinsiyetçi baskı ile mücadele içerisinde olan siyah kadınların kadın hakları mücadelesi ile dayanışma içerisinde olmasının sembolü olmuştur. Truth'ın yine bir kadın kongresinde yapmış olduğu –daha sonra feminist hareket içerisinde sloganlaştırılacak şekliyle- aşağıda bir kısmı yer alan *Ben Kadın Değil miyim?* adlı konuşması da tüm kadınların beyaz ve orta sınıf olmadığı gerçeğini (var olan kadın hareketinin ırkçılığı ve sınıfçılığını) gözler önüne sermiştir.

Saban sürdüm, ekin ekim ve ambara taşıdım ve hiçbir erkek bana yol göstermedi! Peki, ben kadın değil miyim? Bir erkek kadar çok çalışıp –bulabildiğimde- onun kadar çok yiyebilirim, kırbaça da bir erkek kadar iyi dayanırım! Peki, ben kadın değil miyim? On üç çocuk doğurdum ve hepsinin köle olarak satıldığını gördüm. Bir ana olarak acı çekip ağlarken İsa'dan başka kimse duymadı beni. Peki, ben kadın değil miyim? Oradaki siyah giymiş küçük adam, kadınların erkekler kadar hakları olamayacağını söylüyor çünkü İsa kadın değilmiş. İsa nereden geldi? İsanız nereden geldi? Tanrıdan ve bir kadından. Erkeklerin bununla hiçbir ilgisi yok. İlk kadın Tanrı, tek başına dünyanın altını üstüne



getirdiyse, bu kadınların hep birlikte yeniden düzeltilebilmesi gerekir! Ve şimdi bunu yapmayı istiyorlar, erkekler onlara izin verseler iyi ederler. (Davis, 2019, s. 60-67)

1980’li yıllara değin Batı kaynaklı gelişen feminizm, sorunlarını anlattığını iddia ettiği kadınları beyaz, orta sınıf ve heteroseksüel olacak şekilde tektipleştirmiş, söz konusu kalıpların dışarısında kalan kadınları ise Sojourner Truth’ın yaptığı gibi kadın olup olmadığı sorusunu sormaya itmiştir. 1981 yılında yayımladığı *Ain’t I a Woman (Ben Kadın Değil miyim)* adlı kitabıyla Sojourner Truth’ı onurlandıran Bell Hooks, feminizmi benimsemeye devam edeceğini ancak feminist hareket içerisinde var olan ırkçılığı eleştirdiğini ifade etmiştir. 2000’li yıllara gelindiğinde sosyolog Patricia Hill Collins’in öne sürmesi ve de Kimberlé Crenshaw’ın hukuki açıdan geliştirmesiyle birlikte siyah feministlerin de argümanlarından hareketle şekillenen *kesişimsellik* kavramı, sosyal bilimlerde çeşitli baskı türlerinin karşılıklı bağımlılığını ifade edecek şekilde yayılmaya başlamıştır (Rochefort, 2020, s. 84). Bu durumda keşimsellik kavramı üzerinden siyah kadınların sorunlarını ifade edebilmek için onları toplumsal yaşamda dezavantajlı duruma sürükleyen ve sosyal kimliğini şekillendiren tüm eşitsizlikleri birbirleri ile etkileşim içerisinde olduklarını unutmuyarak göz önüne almamız gerekmektedir. Üçüncü Dünya kadınlarının ırk, cinsiyet, cinsellik, sınıf veya göçmen olmasına bağlı olarak maruz kaldığı baskıları kesimsimsellikleri üzerinden değerlendirmek, onlara uygulanan sistematik ayrımcılığın bileşenlerini ortaya çıkarmak anlamına gelmektedir.

Feminist ırkçılık karşıtı siyasetin gelişmesi, Batılı beyaz kadınların toplumsal cinsiyeti her zaman ırksallaştırdığının görülmesini sağlamıştır. Postkolonyal feministlerin gerçekleştirmeye çalıştığı iki ayrı proje söz konusudur; birincisi Batı kaynaklı gelişmiş feminizmi ırksallaştırmak, ikisinci ise feminist tartışmaları kolonyalizm ve postkolonyalizm kavramsallaştırmaları içerisinde gerçekleştirmektir. Batı kaynaklı gelişen feminizm içerisinde beyaz orta sınıf kadınların yaşam deneyimleri herkes için genişletilmiş ve bu kadınların sorunlarının tüm kadınların aynı şekilde yaşadığı sorunlar olduğu görüşü “kız kardeşlik küreseldir” görüşünden hareketle benimsenmiştir. Bu türden bir tektipleştirme Üçüncü Dünya kadınlarının müdahalelerinin sessizleştirilmesine yol açmıştır. Örnek vermek gerekirse, Batılı feministlere küresel ölçekte bir talep gibi görünen “kendi cinselliğini tayin hakkı” Müslüman feministlerce kadın cinselliğinin aşağılanması, yanlış bir şekilde tanımlanması ve erkeklerin çıkarlarına hizmet etme olarak görünmüştür. Batılı beyaz

feministlerin bu genelleştirici tavrına siyah ve Üçüncü dünya feministlerinin getirdiği eleştiriler neticesinde, o güne değin biyolojik cinsiyetten farklı olarak ‘kadın’ ve ‘erkek’ kimliklerinin tarihsel ve toplumsal olarak nasıl inşa edildiğini göstermesi açısından yararlı bir kavram olarak kullanılan “toplumsal cinsiyet” kavramının yetersiz kaldığı sonucuna varılmıştır (Lewis & Mills, 2003, s. 3-4). Ayrıca, Batılı feministler mücadeleleri sonucunda toplumsal cinsiyet eşitliğini kendi toplumlarında sağlayabilse bile, onların endüstrideki beyaz erkek kaptanlarını daha sevecen bir baba ve ev işlerini paylaşan bir partner konumuna getirebilmiş olmaları, bu feministleri ve kızlarını da endüstride birer kaptan haline getirebilme ihtimalini her zaman için taşıyacaktı. Bu durumda, kadınlar ve erkekler arasındaki cinsel ilişkileri düzeltmek, kadınlar arasındaki ırkçılığı ve Batılı ve Üçüncü Dünya kadınları arasındaki politik ve ekonomik dengesizliği değiştiremeyecektir. Bugün Batılı toplumların birçoğunda erkeklerin çoğunluğunun –babaları veya büyükbabalarına göre- eşlerine ev işlerinde daha fazla ‘yardım’ ediyor ve çocuklarının bakımını üstleniyor oluşu, farklı ırktan ve sınıftan kadınların kendi aralarındaki ilişkilerinde hiçbir değişiklik gerçekleştirememiştir (Ramazanoğlu, 1998, s. 235). Postkolonyal feministler Batı kaynaklı gelişen feminizmin projelerinin içerdiği tüm bu çelişkileri dikkate almış, toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliklerin ırk, sınıf ve cinsellik gibi diğer etmenler de göz önüne alınarak değerlendirilmesi gerektiği sonucuna varmıştır.

Miras aldığı tüm bu ırkçılık karşıtı feminist hareketle şekillenen postkolonyal feminizmin kuramsallaşma sürecinde en az Gayatri C. Spivak kadar etkili olan bir diğer düşünür, kendisini ırkçılık karşıtı bir feminist olarak tanımlayan Chandra Talpade Mohanty’dır (Mohanty, 2008, s. 3). 1984 yılında akademide büyük yankı uyandıran makalesi *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*<sup>10</sup> (*Batılı Gözler Altında: Feminist Akademisyenlik ve Sömürgeci Söylemler*)’da Mohanty, Üçüncü Dünya kadınlarının yaşamlarını ve verdikleri mücadeleleri anlatarak, Üçüncü Dünya kadınları üzerine gerçekleştirilen Batı kaynaklı feminizmin bilimsel çalışmalarının bir eleştirisini gerçekleştirme amacı

---

<sup>10</sup> Chandra T. Mohanty’nin postkolonyal çalışmalarda çığır açan bu makalesinin ismi, Edward W. Said’in birçok çalışmasında eleştirisini gerçekleştirdiği, kolonyalist yazar Joseph Conrad’ın *Batılı Gözler Altında* romanına bir gönderme niteliği taşımaktadır. ‘Batılı gözler altında olmak’ Batı’nın sömürgeci bilgi üretim sistemine dâhil edilerek tarih-dışı ve homojenleştirilmiş nesnelere dönüştürülmeyi ifade etmektedir. Frantz Fanon *da Siyah Deri Beyaz Maskeler*’de beyaz bir çocuğun Batılı bakışları altında kaldıktan sonra hissettiklerini “... bir varlık olarak kendi benliğimden uzakta, çok uzakta bir nesne olduğumu hissettim yahut bir nesne olarak tasavvur ettim kendimi” ifadeleriyle aktarmaktadır. Bkz. Fanon, 2016, s. 141.

gütmüştür. Buna ilave olarak Mohanty, kültürlerarası feminist bilimsel düşüncenin – Avrupa merkezci Batı feminizminin kendi çıkarlarına hizmet etmekten kaçınarak- bu zamana dek hatalı bir biçimde evrenselleştirici modeller aracılığıyla açığa çıkardığı iktidar-bilgi ilişkisini gözler önüne sermek istemiştir. Son olarak Mohanty bu makalesi ile birlikte, ‘Birinci Dünya’nın egemen olduğu küresel ekonomik ve siyasal çerçevede içerisinde yer alan feminist bilimsel çalışmaların da konumunu belirtmeye çalışmıştır (Mohanty, 2008, s. 315-316). 2003’te yayımlanan *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity (Sınır Tanımayan Feminizm: Teoriyi Sömürgeleştirilmekten Kurtarmak, Dayanışmayı Örmek)* kitabında Mohanty’nin ön plana çıkarmak istediği konu, kadın çalışmalarında yerel ile küresel arasında bir köprü oluşturan bilgi siyaseti olmuştur. Mohanty yapılması gereken şeyin, kültürlerarası feminist çalışmalar için karşılaştırmalı feminist araştırmalar ya da feminist dayanışma modelini en üretken ve kullanışlı biçimde kullanmak olduğunu ifade etmiştir (Mohanty, 2008, s. 340-341). Bu anlayışla en nihayetinde Mohanty, dünyanın dört bir yanından kadınları bir dayanışma ağı örmeye ve ortak bir paydada buluşmaya çağırarak, kadınları sınırları aşarak postkolonyal feminizm altında örgütlenmeye davet etmiştir.

Chandra Talpade Mohanty’nin ifadesiyle, Batılı beyaz akademisyenler Üçüncü Dünya kadınlarını, genellikle Asya, Afrika, Ortadoğu ve Latin Amerika içerisinde bulunan bazı ülkelerin sahip olduğu az gelişmişlik, baskıcı ideolojiler, eğitim seviyesinin düşüklüğü, kısmi yoksulluk, muhafazakarlık ve aşırı nüfus gibi ifadelerle özdeşleştirerek konumlandırmıştır. Beyaz ve Batılı olmayı ilerici/modern, Batılı olmamayı ise geri kalmış/geleneksel olmak olarak görmüşlerdir. Tüm bu analizler çerçevesinde ise söz konusu bu akademisyenler, Üçüncü Dünya kadınlarını bu ifadeler çerçevesinde konumlandırarak zaman, mekân ve tarih içerisinde dondurmuşlardır ancak postkolonyal ülkelerdeki kadınların feminizme yönelmeleriyle ilgili tanımları içeren postkolonyal feminizme ait betimleme ve yorumlar, hem bir görüntü biçiminde dondurulmamış hem de tarihsel anlamda özgül ve dinamiklerdir. Oryantalist söylemin homojen olarak ifade ettiğinin tersine Üçüncü Dünya’nın heterojenliği söz konusu olduğundan ise, Üçüncü Dünya kadınlarının potansiyel siyasal birlikteliğini belirleyen şey, özgül sömürü sistemlerine karşı oluşturulacak ortak bir mücadele bağlamı olarak görülmüştür (Mohanty, 2008, s. 70-73) Homojenleştirme esas itibarıyla araçsallaştırmayı, kendine katmayı (ilişkisel tanımları) veya ötekileştirmeyi

desteklemektedir. Homojenleştirme aracılığıyla ikilikçilik, dünyanın ikiye bölünmesi söz konusu olmakta ve bu anlamda homojenleştirme efendinin bakış açısını yansıtmaktadır. Toplumsal cinsiyet kalıpları üzerine gerçekleştirilen homojenleştirmeyle birlikte ise, homojen ve ebedi erkek ile kadın doğalarına bir gönderme yapılmaktadır. Aynı homojenleştirme kolonyal ilişkilerin de bir aracı durumundadır. Homojenleştirme ile kolonize edilenin hem araçsallaştırılması hem de ötekileştirilmesi desteklenmektedir. Bu yolla, kolonize edilenin bir işleve indirgenmesi söz konusu olmakta ve tahakküm ilişkisi içerisinde ötekinin bu işleve hizmet edecek olanların dışındaki özelliklerinin anlaşılabilmesi veya takdir edilebilmesi imkânsız kılınmaktadır (Plumwood, 2017, s. 78-79).

Sömürgeci bir pratik olan homojenleştirme, beyaz kadınların organizatörlüğünü üstlendiği feminist hareketler içerisinde siyah kadınların dışlanmasına da sebebiyet vermiştir. “Küresel kız kardeşlik” uzlaşısı, beyaz ve orta sınıf feministlerin siyasi taleplerini -siyah ve işçi sınıfından kız kardeşlerinin zararına- örtük bir biçimde kendi çıkarlarına hizmet edecek biçimde yöneltebilmelerine yardımcı olmuş, siyah kadınlar böylece araçsallaştırılmıştır (Amos & Parmar, 1984, s. 4). Söz konusu uzlaşısı, tüm kadınların doğrudan ve çelişkisiz bir ezilmişliği deneyimliyor olduğu görüşünü beraberinde getirmiş, kadınların yalnızca kadın oldukları için –bağlamdan bağımsız bir biçimde- örgütlenmesi olumlu görünmüştür. Homojenleştirmenin yol açtığı bu sorunlarla başa çıkabilmek amacıyla postkolonyal feministler de, postkolonyal eleştirmenler gibi, Batı’nın anlatılarındaki yanlışlıkları sorunsallaştırmayı amaç edinmiştir. Postkolonyal feministler diğer postkolonyal eleştirmenlerden farklı olarak, ele aldıkları Batı anlatıları içerisinde toplumsal cinsiyet konulu anlatıları da dahil etmiş; toplumsal cinsiyet konulu anlatılarda yer alan yanlışları düzeltip eksiklikleri tamamlayarak, kadınların “kendilerini savunan nesnelere” olarak dondurulmasını engellemeyi amaç edinmişlerdir. En nihayetinde postkolonyal feministler için, özgül toplumsal koşulları göz önünde bulundurarak yorumlarda bulunmak daha uygun görünmüştür (Narayan, 1997’den akt. Arman & Şerbetçi, 2012, s. 69).

Chandre Talpade Mohanty’ye göre postkolonyal feministlerin gerçekleştirmesi gereken iki proje mevcuttur; ilki yapısökümcü bir yöntemle hegomonik Batı feminizminin içeriden bir eleştirisini gerçekleştirmek, ikincisi ise temellendirme ve yapılandırma işlemi olarak adlandırdığı şekliyle feminizmin coğrafî, tarihsel ve kültürel temellerine dayanan bağımsız çalışma alanları ile stratejilerini üretmektir. Mohanty, *Under*

*Western Eyes* ile birinci projeyi gerçekleştirdiğini açıklamıştır. Mohanty'e göre – Edward W. Said'in oryantalizm tanımına da uyacak biçimiyle- Üçüncü Dünya kadınlarına ilişkin Batılı entelektüellerce üretilen akademik çalışmalar bilgiyi sahiplenme ve kodlama şekline bağlı olarak söylemsel temelde bir sömürgeleştirme gerçekleştirmektedir. Bu çalışmalarda sömürgeleştirme, söz konusu öznelerin heterojenliklerinin yok sayılması ve onlara ilişkin bilgi üzerinde tahakküm kurulmasıyla yoluyla gerçekleştirilmektedir. Feminist akademisyenliğin iktidar ilişkilerinden sıyrılmayarak Batı-merkezci siyasi söylemi yansıttığını ifade eden Mohanty'e göre bu akademisyenler, Üçüncü Dünya kadınlarının özgül deneyimleri ile maddi ve tarihsel heterojenliklerini söylem yoluyla sömürgeleştirerek onlara tarih-dışı ve homojen bir nesne gözüyle bakılmasına sebebiyet verip sistematik bir biçimde ezilmelerinde iktidar sahibi olmaktadır (Mohanty, 2008, s. 26-29). İktidar ilişkilerini çözümleyebilmek yapısökümcü bir yöntem olmakla birlikte, postkolonyal eleştiride ve dolayısıyla postkolonyal feminist eleştiride sıklıkla kullanılan bir yöntem olmuştur. Postkolonyal feminist eleştirinin temellerini atan makalesi ile Mohanty'nin de gerçekleştirmeye çalıştığı şey, Batı kaynaklı feminizmin iktidar ilişkilerini nasıl şekillendirdiğini ortaya çıkarmaktır.

Chandra Talpade Mohanty için kültürlerarası feminist bilimsel çalışmaların evrenselleştirici modeller aracılığıyla açığa çıkardığı iktidar-bilgi ilişkisine açıklık getirmek önem arz etmiştir. Mohanty'e göre, kadınları sınıf ve etnisitelerinden bağımsız bir şekilde değişik bağlamlarda ve tutarlı bir grup gibi göstermek dünyanın ikili karşıt terimler ile yapılanmasına sebebiyet vermekte ve bu yolla tüm devrimci eylemler iktidar sahipleri karşısında iktidar sahibi olmayanlar şeklinde ikili yapılara sıkıştırılmaktadır. Söz konusu ikili yapının benimsenmesi nedeniyle, yeni toplum mevcut iktidar ilişkileri muhafaza edildiği ve yalnızca var olanın tersine çevrildiği bir toplum olacaktır. İktidara sahip olanların erkekler, iktidara sahip olmayanların ise kadınlar olduğunu ifade eden ve Üçüncü Dünya'ya ilişkin aktarımlarında Üçüncü Dünya kadınlarını kendilerini savunan nesnelere (erkek şiddetinin kurbanları), erkeklerini ise şiddet uygulayan özneler (kadınları ezenler) olarak niteleyen feminist metinler Üçüncü Dünya kadınlarını hiçbir zaman özne olamayacak siyaset-dışı bir grup olmaya hapsedmektedir. Aynı zamanda bu yolla toplum, iktidarsız (kadın) ve iktidarlı (erkek) grupları olarak sabitlenmekte ve böylece kadınlar bir araya toplanmış iktidarsız bir grup olarak resmedilmektedir (Mohanty, 2008, s. 37-57). Beyaz

feministler tarafından yaratılan bu ikili yapı, erkeğin öteki olarak gördüğü kadın üzerinde tahakküm kurarak iktidar sahibi olduğunu ifade etmektedir. İktidar sahibi olarak niteledikleri erkekler tarafından ötekileştirilmiş olan beyaz kadınlar bu durumda kendilerine üzerlerinde iktidar sahibi olabilecekleri bir öteki yaratmakta, bu ötekiyi de ‘Üçüncü Dünya kadını’ olarak adlandırmaktadır. Üçüncü Dünya kadınları ise böylece, hem özneliği elinden alınmış ve sabit kategorilerle ifade edilerek nesneleştirilmiş olduğundan hem de patriyarka tarafından toplumsal cinsiyet eşitsizliğine maruz kaldığından iki kere ötekileştirilmekte, çifte sömürüye maruz bırakılmaktadır.

Feminist ırkçılık eleştirisi kuramsallaşana ve postkolonyal feminizm şekillenene dek Batı kaynaklı gelişen feminist literatürde Batı-dışı kadınların sesleri duyulamamıştır. Homi K. Bhabha ’nın ifadesiyle, postkolonyal feminizm aracılığıyla bir kadının sömürge sonrası durum hakkında açıklamalarda bulunması mümkün olmuştur. Böylece kadınlar, hem toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dair röntgenci arzuyu hem de ırkçı klişelere dair fetişçi arzuyu boşa çıkarabilmiştir (Bhabha, 2016, s. 123). Sonuç olarak postkolonyal feminizm, Batılı kadını özgür, modern, seküler, kendi ayakları üzerinde durabilen vb. gibi ‘olumlu’ kavramlarla açıklayıp Üçüncü Dünya kadınlarının da bu seviyeye taşınması gerektiğini ifade eden ancak bu kadınların maruz kaldığı baskıları bir ilişkisellik içerisinde değerlendirmeyen Batı kaynaklı feminist çalışmalarla bir tür ırkçı kuşatma yaratıldığını iddia etmektedir. Söz konusu ırkçı kuşatmadan kurtulmak için ise postkolonyal feministler, Üçüncü Dünya kadınlarının yaşam deneyimlerinin ve sorunlarının özgül ifadelerini kendi özel konsensuslarını dikkate alarak gerçekleştirmeyi ilke edinmektedirler.

Postkolonyal feminist çalışmaların Üçüncü Dünya kadınlarının maruz kaldığı baskı türlerinin neler olduğunu ortaya çıkarabilmek adına üzerinde durduğu bir takım temel tartışmalar olduğu görülebilmektedir. Bu anlamda Gayatri C. Spivak’ın maduniyet, Homi K. Bhabha’nın melezlik/taklitçilik/aradakalmışlık, Chandra T. Mohanty’nin Batı-merkezci feminist bilgi üretimi eleştirisi ile Üçüncü Dünya kadınlarının iş gücüne katılımı, Angela Davis’in sınıf, Patricia Hill Collins’in cinsellik politikaları ve çoğunlukla Nawal el Saadawi üzerinden şekillenen İslam tartışmaları ile postkolonyal feminist düşünürlerce sıkça üzerinde durulan küreselleşme ve diaspora tartışmaları postkolonyal feminizmin temel uğraşlarını oluşturmaktadır. Bu çalışmada, Chimamanda Ngozi Adichie’nin eserlerinin okuması da söz konusu bu tartışmaların ışığında yapılacaktır.

Postkolonyal feministlerin taşıdığı misyon, sömürgeleştirilmiş ülkelerin vatandaşları tarafından yazılan edebi eserleri kapsayan postkolonyal edebiyat içerisinde kendisini göstermektedir. Bu feminist misyonu duyuran eserleri feminist edebiyat örneği olarak ele almak mümkündür. Feminist edebiyat, feminist edebiyat eleştirisinin yöntem olarak ortaya çıkışı ve kuramsal açıdan tartışılabilir oluşu ile bağlantılı olarak şekillenmiştir. Her ne kadar feminist edebiyat ve feminist edebiyat eleştirisini özdeş saymak mümkün olmasa da aralarında keskin bir ayrım bulunduğunu da söylemek mümkün değildir (Humm, 2002, s. 11). 1960'ların sonlarından itibaren gelişen feminist edebiyat eleştirisi -toplumsal cinsiyet, dil ve söylemin doğasını ifşa edebilmek adına- feminizm içerisindeki tartışmaların değişim ve gelişimlerine bağlı olarak eleştirel söylemsel alanını genişletmiştir. Kadın yazarlara dünya edebiyat kanonunda hak ettikleri yeri verebilmek ve bir tür kadın geleneği oluşturabilmek için feminist eleştirinin pratik alanı hedeflerinde çok daha radikal ve çeşitli hale gelmiştir (Weedon, 1993, s. 147). Postkolonyal feminist eleştirinin gelişiminin etkisiyle de Üçüncü Dünya feministleri tarafından yazılan edebi eserler, kolonyal ve cinsiyetçi söylemleri teşhir etme ve kendi mücadelelerini genişletebilme imkânı vermesi açısından önemli bir sorumluluğu sırtlamaya başlamıştır.

### **3.2. Postkolonyal Edebiyat, Afrika Feminist Edebiyatı ve Chimamanda Ngozi Adichie**

Edward W. Said'in *Şarkiyatçılık* adlı kitabında söylem analizi üzerinden temel çerçevesini oluşturmasının ardından, kolonyalizm sonrasında (postkolonyal dönemin) savunucuları haline gelen Bill Ashcroft, Garreth Griffiths ve Helen Tiffin yaptıkları çalışmalarla birlikte, postkolonyal edebiyat eleştirisinin yapı taşlarını ortaya koymuştur. Ashcroft, Griffiths ve Tiffin 1989'da yayımladıkları *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literature* adlı kitaplarında, postkolonyal metinleri kolonici ve kolonize edilen arasındaki gerilimi ön plana çıkaran ve kolonyalist merkezin varsayımlarından bağımsız olarak farklılıkları vurgulaması açısından değerlendirmişlerdir. Adı geçen bu teorisyenlerden önce Frantz Fanon sömürge uluslarının edebiyatlarındaki millîleşmeyi incelemiş, Edward W. Said ise birçok Batı'lı şair ve yazarın eserinin postkolonyal temalar çerçevesinde incelemesini yapmıştır. 1980'lerden sonra ise Ania Loomba, Gayatri C. Spivak gibi çağdaş

teorisyenlerin ortaya koyduğu postkolonyal çözümler aracılığıyla, postkolonyal edebiyat eleştirisi bugünkü zenginliğini kazanmıştır. Günümüz itibarıyla bu teorisyenler ile birlikte postkolonyal edebiyat eleştirisine akademik bir değer atfedilmiş durumdadır. Postkolonyal edebiyat eleştirisine akademik değer atfedilme süreci, kolonici dili kullanan ve sahip oldukları zihniyeti eserlerine dil aracılığıyla aktaran kolonyalist yazarların, postkolonyal dönemin koşulları altında -geçmiş ve bugün ikilemi içerisinde- kolonyalizmi irdeleyip yeniden yorumlamalarıyla da hız kazanmıştır. Söz konusu bu durum, yalnızca Üçüncü Dünya'nın yaşam alanını etkilememiş, göç dalgasının etkisi ile şekillenen dünyanın bir sonucu olarak Birinci Dünya'ya kadar uzanmıştır (Güngör, 2018, s. 35; Oğuz, 2018, s. 33, 35). Göçebe dünyanın bir getirisi olarak ise postkolonyal edebiyat, bir anlamda postkolonyal dönemin göçmen anlatısı durumuna gelmiştir. Göçmenin içinde bulunduğu durum bu edebiyat türlerinde, mizah ve hüznü bir arada barındırmıştır (Çelikel, 2017, s. 16-17). Bu eserlerde göçmenlerin beyaz kimlikleri taklit ederek (Frantz Fanon'un ifadesiyle beyaz maskeler takarak) oluşturduğu melez kimlikler, göçmenleri ne kendi kültüründen tam anlamıyla kopabilmiş ne de tam anlamıyla özendiği kültüre sahip olabilmiş bir durumda resmetmekte ve bu durumun içerdiği mizahı ve hüznü bir arada yansıtmaktadır.

Postkolonyal edebiyat eleştirisini kuramsallaştıran Bill Ashcroft, Garreth Griffiths ve Helen Tiffin, Batı emperyalist tahakkümünün var olduğu dönem ve bu dönemin çağdaş edebiyatlar üzerindeki etkisi üzerinde durdukları *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literature* adlı kitap ile iki yönlü bir görevi gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu görev, postkolonyal eserlerin doğası ve sınırlarını belirlemek ve o güne değin bunları açıklamak için kullanılan çeşitli teorileri incelemektir (Ashcroft, Griffiths, & Tiffin, 2002, s. 12). Postkolonyal edebiyatın sınırlarını çizmeye çalışan düşünürlerin birçoğu, postkolonyal edebiyatın kolonyal edebiyattan ayrılan özelliklerine dikkat çekmektedir. Kolonyal edebiyat sömürgecilik döneminde ortaya çıkan koloni algısı ve deneyimleri aktaran edebi eserleri kapsamakta, postkolonyal edebiyat ise kolonyal bakış açısına karşı bir duruş benimseyerek kolonyal ilişkileri betimlemektedir (Neumann, 1996'dan akt. Şahin Yılmaz, 2017, s. 69). Romandan şiire, şiirden dramaya kadar çeşitli edebi türlerde "öteki tahayyülü" üzerine kurulu sömürgeci bakış, köklerini 19. yüzyıl ve hatta Rönesans ve daha öncesine kadar uzanan bir edebiyat damarı olan kolonyal edebiyatta bulmaktadır. Köle-efendi ilişkisini



sistematik bir biçimde kurarak tarihteki ilk kolonyal roman örneği olan Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe*'undan Charles Dickens'ın *David Copperfield* ve *Büyük Umutlar* romanlarına, Jane Austen'ın *Mansfield Park*, Charlotte Bronte'nin *Jane Eyre*, George Eliot'un *Middlemarch* ve Mary Shelly'nin *Frankenstein* romanlarına kadar Batı-merkezciliği kabul eden ülkelerin yazarları tarafından yazılan eserlerin birçoğu emperyalist kültürü başarı göstergesi olarak yansıtmaktadır. Robinson Crusoe karakterinin Avrupa dışındaki bir adada kendisine koloni inşa etmesi tesadüf olmamakla birlikte, söz konusu tüm kolonyal edebiyat örneklerinde öteki olarak nitelenen karakter veya yerlerin 'egzotizm' ve 'vahşilik' üzerinden betimlenmesi de kolonyal estetik algısını gözler önüne sermektedir. Kolonyalizm, edebi türlerde kendisini yalnızca iktidar arzusu ile değil fantezinin sınırları ile de göstermektedir. Bu eserlerde üretilen egzotizm, cinsellik ile iç içe geçerek bir tahayyül olurturmaktadır. Sömürgeci bakışa sahip yazar, Aydınlanma Çağı'ndan bu yana koruduğu akılcılığının deformasyonunu, kendi egzotizm ve vahşilik dolu bilinçdışını sergileyerek açığa çıkarmaktadır (Akçay, 2021, s. 51-53).

Ania Loomba'ya göre, postkolonyal çalışmaların metodolojik heterojenliğe sahip olması, bu çalışmaların önemli bir özelliğini oluşturmaktadır. Postkolonyalizm, metodolojisi itibariyle bir kesişim noktasında durmakta ve birçok kuramın sahip olduğu nitelikleri bünyesinde barındırmaktadır (Loomba, 2000, s. 59-60). Postkolonyalizmin niteliklerini sahiplendiği çeşitli kuram ve metodolojiler şu şekildedir: Edward W. Said'in Michel Foucault'dan etkilenerek postkolonyal çözümlemelerde kullanmasıyla başlattığı 'söylem analizi', Loomba'nın kolonyalizm tarihini sınıflandırma konusunda dayanak olarak gösterdiği ve ideoloji, sınıf ve tarih kavramları açısından postkolonyal çalışmalara eklemlenen 'Marksizm', postkolonyalizmin Doğu-Batı düalizmini kırmaya yönelik hedefi konusunda örnek aldığı ve Batı'nın her alandaki ikili karşıtlıklarını bozmayı amaç edinen 'postyapısalcılık'. Postkolonyalizmin kullandığı bu metodolojiler aracılığıyla çeşitli disiplinler içerisinde çözümlemeler yapıldığı gibi, edebiyat alanında da çözümlemeler yapılmaktadır. Postkolonyal edebiyat eleştirisi, kolonyal ve anti-kolonyal söylem üzerinden edebî eserlerin incelemesini gerçekleştirmektedir. Edebî eserlerde yer alan *estetik kolonyalizm söylemi*, kolonyalizme çağrışım yapan bir takım imge, metafor ve üslup gibi unsurlarla kolonyal söylemin yeniden üretilmesini işaret etmektedir. Bunun karşısında *estetik anti-kolonyalizm söylemi* ise, yine aynı yollarla anti-kolonyalizm

söyleminin estetik düzlem üzerinde yoğunlaşması anlamına gelmektedir (Güngör, 2018, s. 34-35). Postkolonyal edebiyat teorisi kolonyal ve postkolonyal metinler içerisinde toplumsal ve tarihsel bağlantılara yönlendirecek metinlere odaklanmaktadır. Postkolonyal edebiyat eleştirisi ise bu metinlerdeki postkolonyal söylemi açığa çıkaracak kinayelerin, soruların ve yapıların çözümlemesine yapmaktadır. Bu durumda, bir bilim olarak postkolonyal edebiyat teorisi ile söylem analiziyle hareket eden postkolonyal edebiyat eleştirisi, eğildikleri odaklar konusunda iki farklı yöne bakmaktadır (Babka/Dunker'den akt. Şahin Yılmaz, 2017, s. 69). Bir edebiyat eserinin postkolonyal eleştirisini gerçekleştirirken söylem analizinden yararlanmak, en nihayetinde, ortaya çıkarılan kolonyal ve anti-kolonyal söylemleri inşa eden toplumsal ve tarihsel etkenlerin postkolonyal çalışmalarda başvurulan teorilerden yararlanılarak okumasını gerektirdiğinden, iki farklı yönde çalışan postkolonyal edebiyat eleştirisi ile postkolonyal edebiyat teorisi birbirinden beslenmek durumunda kalmaktadır.

Postkolonyal söylem analizleri gerçekleştiren araştırmacılar kolonyalizme çağrışım yapan göstergelerin okumasını yaparken, bugüne değin postkolonyal çalışmalar neticesinde ortaya çıkarılan bir takım klişeleşmiş kolonyal söylemlerle sıkça karşılaşmaktadır. Söz konusu klişeler, sömürgeci arzunun kendi tahakkümünü meşrulaştıracak şekilde ötekiyi tanımlarken kullandığı, cinsellik ve mekânsallık üzerinden şekillendirdiği söylemlerinden oluşmaktadır. İrvin Cemil Schick'in ifadesiyle, 'bura' ve 'ora' arasındaki farkın inşası 'ben' ve 'öteki'nin inşasını beraberinde getirmekte, Batı cinsiyet ve cinselliğe dair ifadeleri mekân teknolojileri olarak kullanarak 'Batı olmayan' toprakları ve 'Batılı olmayan' insanları sömürgeci veya yeni sömürgeci tahakküm stratejilerine uyacak biçimde yeniden tanımlamaktadır (Schick, 2000, s. vi). Böylece mekânın cinsiyetlendirilmesi yoluyla, sömürgeleştirilecek coğrafyalara cinsiyet atfedilmekte ve sömürgeci tahakküm sömürgeci faaliyetlerin cinselleştirilmesi yoluyla adeta biyolojik bir zorunlulukmuş gibi yansıtılmaktadır.

Edebî ve edebî olmayan metinler karşılıklı bir bağlantı içerisinde olup sömürgeciliğin ilk dönemlerinde şekillenen kolonyal söylem ve pratiklerle ilişki içerisinde ve bu ilişki yalnızca kolonyal süreçte değil postkolonyal süreçte de açıkça görülebilmektedir. Edebî metinlerde sıkça başvurulan klişelerden en önemlisi, sömürgeleştirilecek toprağın çıplak bir kadın, sömürgecinin ise onu ele geçirecek tecavüzcü/efendi olarak temsil edilmesidir; böylece bu topraklarda gerçekleştirilen

yağmalama estetik düzlemde yoğrularak kodlanmaktadır. Sömürgeleştirilen yerlilerin ayaklanma ihtimaline karşı oluşan tehdit ise çok farklı yönden bir klişe üretmektedir. Bu durumda ayaklanan yerliler, Avrupa kültürünü temsil eden beyaz masum kadınlara tecavüz etmek için tutuşan ve çoğunlukla renkli ten rengine sahip olan ırz düşmanları şeklinde kodlanmaktadır (Loomba, 2000, s. 101-102). Kolonyal söylem içerisinde yerliler (gerek erkek gerekse kadınlar) yetiştirilmesi gereken bilgisiz ve hayatta kalma becerisi olmayan çocuklar olarak sıkça resmedilmektedir; bir takım siyasi endişelerden ötürü daha sonrasında vahşi, barbar, zalim, toprağın ve beyaz kadınların ırzına geçme arzusu taşıyanlar olarak yeniden tanımlanmıştır. Yabancı yerin fethedilecek bir kadın ve erkek 'öteki'nin bir tecavüzcü olarak resmedilişinin dışında; yabancı yerin Batı'nın haremi veya cinsellik cenneti olarak tarif edilmesi ve 'öteki'nin her şey ile cinsel ilişkiye girebildiğine, dişi 'öteki'nin bir tehdit olmasına, erkek 'öteki'nin kadınsı olmasına ilişkin ifadeler ile dişi 'öteki'nin kamuoyunu harekete geçirmek için tecavüz kurbanı olarak betimlenmesi ve erkek 'öteki'nin kadınlara zorbaca hükmettiğine ilişkin ifadeler sömürgeleştirilecek mekâna cinsellik atfedilmesiyle oluşturulan başlıca klişeleri oluşturmaktadır. Bu gibi ifadelerle cinsiyetlendirilmiş ve cinselleştirilmiş olan söylem; kalıplaştırma, tekrar tekrar kullanılma, seçici şekilde temsil etme ve diğer aygıtlardan yardım alma yoluyla öteki yeri (dolayısıyla öteki insanı) inşa etmektedir (Schick, 2000, s. 97-155). Ötekiyi parçalayıp yeni baştan tanımlayan söz konusu bu söylem, tam da bu özelliği nedeniyle, sömürgeciliğin doğa yasalarına uygun olduğu ilüzyonunu yaratmış olduğundan kolonyal olma özelliğini taşımaktadır. Ayrıca kadın 'öteki'nin tecavüzü arzulayan bakire (ele geçirilmeyi bekleyen çıplak topraklar), kurban veya vahşi olmasına yönelik tanımlamalar, erkek 'öteki'nin aşağılayıcı bir düzlemde kadınsı özelliklere sahip olduğuna ve beyaz kadının da erkek 'öteki'nin beyaz ırkı kirletmesinin aracı/kurbanı olduğuna yönelik fanteziler sömürgeci arzu ile patriyarkanın işbirliğini gözler önüne sermektedir. Burada birbirinden beslenerek güçlenen ikili bir yapı ortaya çıkmaktadır.

Homi K. Bhabha ötekiliğin kolonyal söylemde temsil edilme biçimlerinin hem çok çeşitli hem de sapkınca olduğunu ifade etmektedir. Sömürge öznelliğini çoğul ve çapraz belirlenimleriyle açıklamaya çalışan Bhabha, kolonyal söylemin Edward W. Said'in düşündüğü şekliyle tekyönlü ve bütünlüklü bir özelliğe sahip olduğunu reddetmektedir çünkü kolonyal söylem aracılığıyla sömürgeci sömürgeleştirileni inşa ettiğinde otomatik olarak kendisini de inşa etmektedir (Yeğenoğlu, 2017, s. 36).

Sömürgeleştirilen insanın sömürgeci özneye karşı bağımlılığı, sömürgeciliğin nedeni değil sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Sömürgecinin mutlak efendi kimliğini kazanabilmesi, yalnızca onun fiili yaşamda efendi olması ile değil bunun meşruiyet zeminini de sağlayabilmesi (buna inanabilmesi) yoluyla gerçekleşebilmektedir. Aynı şekilde, mutlak efendiliğinin meşruluğunu sağlayabilmenin yolu da sömürgeleştirilen insanın yalnızca fiili olarak köle olması ile değil bunun yanında bu rolü benimseyebilmesinden geçmektedir. Bu noktada, sömürgeci ile sömürgeleştirilen insan arasındaki bağ, hem yıkıcı hem de yapıcı bir özelliğe sahip olmaktadır. Bu bağ, sömürgeciliğin iki tarafını önce yıkmakta sonra da ‘sömürgeci’ ve ‘sömürgeleştirilen insan’ şeklinde yeniden kurmaktadır. Bu taraflardan biri, yalnızca kendi ayrıcalıklarını ve bu ayrıcalıkların savunmasını dert edinen bir zalime; diğer taraf ise gelişmesi engellenmiş ve yenilgiyi kabul etmiş ezilen bir yaratığa dönüşmektedir. Burada sömürgeciye kendi rolünü kabul etmesi konusunda bir çağrı yapılmakta, sömürgeleştirilen insan ise ona biçilen rolü kabul etmeye şiddetli bir biçimde mecbur bırakılmaktadır (Memmi, 1996, s. 88-89). Sömürgeci fantezilerin güçlenmesi genel olarak bakıldığında, üç farklı tarihsel etkenle açıklanabilmektedir. Bunlardan ilki, çok sayıda insanın bunlara inanması iken; ikincisi ustaca hazırlanmış teolojik, ekonomik, kültürel, siyasi ve kuramsal araçların bu inançları beslemesi, türetmesi ve yayması sonucunda beyazın fantezisinin sağduyu, arzu ve cazibeye dönüştürülmesidir. Son aşamada arzu nesnelere bir araya gelmesiyle toplumsal yaşamda imtiyazlılık kazanmış olan sömürgeci, en nihayetinde sahip olduğu fantezileri toplumsal gerçeklik düzeyine oturtmayı başarmıştır (Mbembe, 2019, s. 74-75). Burada unutulmaması gereken husus, homojen ve tamamlanmış sömürgeleştirilmiş insan kimliği söz konusu olamayacağı gibi onu tanımlayarak kendisini kuran genelleştirilmiş bir sömürgeci kimliğin de söz konusu olamayacağıdır. Bağlı olduğu imparatorluğun tarihsel ve toplumsal koşullarına göre şekillenen sömürgeci faaliyetler, benimsediği ideolojiler doğrultusunda ve o günkü çıkarlarına uygun olacak biçimde kolonyal söylemini şekillendirmekte ve buna uygun olacak şekilde sömürgeleştirilen insanı tanımlamaktadır. Bu nedenle, kolonyal söylem ve sömürgeleştirilen insan kategorilerinin özgülüğünün unutulmaması gerekmektedir.

Dekolonizasyon süreci ile birlikte, edebiyat ve kültür arasındaki ilişkiye yeni bir bakış açısı eklenmiştir. Söz konusu bu süreç ve küreselleşmenin etkisiyle, makro yapılanmalar içerisindeki dil politikaları ve rejim dönüşümü ile mikro yapılanmalar

içerisindeki okuma ve anlam inşa etmenin, edebî üretim kurumlarıyla ne şekilde etkileşim içerisinde olduğunu ortaya çıkaracak çalışmalara ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır. Bu çalışmalar, devam eden kimlik oluşturma sürecinde, edebiyatın rolünün ne denli önemli olduğunun anlaşılmasına yardımcı olmaktadır (Grisworld, 2018, s. 202). Söz konusu bu çalışmalar, postkolonyal edebiyat eleştirisi çerçevesinde ortaya konmaktadır. Postkolonyal edebiyat eleştirisi, hem kolonici ülkelerin hem de kolonize edilmiş ülkelerin edebî eserlerindeki kolonyalizme dair izleri aramaktadır. Postkolonyal edebiyat eleştirisi en nihayetinde, sömürgeci Batı uygarlığının sömürgeleştirmiş olduğu ülkelerde yaratmış olduğu etkileri edebî eserlerde ve kolonyal söylemlerinde aramayı, inşa edilmiş Doğu-Batı düalizmini yapısöküme uğratmayı ve bunu yaparken de söylem analizi, postyapısalcılık, Marksizm ve feminizm gibi kuramların metodolojilerinden yararlanmayı amaç edinmektedir (Güngör, 2018, s. 32).

1990'lı yıllara gelindiğinde feminist eleştiri edebî yaklaşımlar içerisinde en popüler konuma gelirken, postkolonyal teori de onu takip etmiştir. Postkolonyal teorinin kökleri doğrudan tarihsel koşullara bağlandığından postkolonyal edebiyat eleştirisi, edebî yaklaşımlar içerisinde feminizm ve diğer kuramların eleştirilerinden farklı bir yere sahip olmuştur. Büyük Avrupa imparatorluklarının yok olması sonucunda yerini Amerika Birleşik Devletleri'nin dünya genelinde ekonomik ve siyasi hegemonyasının alması; kitlesel göç hareketleri ve çok uluslu toplumların oluşumuyla birlikte ulus-devletlerin gücünü yitirmesi ve ulus sınırlarının kaybolması; Batı'da etnik gruplara yönelik ırkçı yaklaşım ve sömürünün yoğunlaşması; küresel ekonomi piyasalarıyla birlikte ulusötesi şirketlerin güçlerinin büyümesi gibi 1960'lardan bu yana hızla gerçekleşen toplumsal gelişmeler kimlik, dil, mekân ve iktidar arayışlarında adeta bir devrim gerçekleştirmiştir (Eagleton, 2017, s. 267). Bu devrim, söz konusu bu arayışlar çerçevesinde şekillenen yeni bir edebiyat türü olan postkolonyal edebiyatın doğuşunu gerçekleştirmiştir. Postkolonyal çalışmalarda gerçekleştirilen tartışmaların ve ele alınan argümanların edebiyat sosyolojisi içerisine eklemlenmesi ise iki alana özgü sorgulamaların yenilenmesi açısından son derece verimli olmuştur. Bir yandan eserlerdeki karakterlerin yolcuğu ve hayali mekânlar, edebî eserlerin coğrafi sınırlarını ve bu alana ilişkin tercih ve onay mekanizmalarını sorgulamış; diğer yandan eserlerde yer alan makam ve yörüngelerin sosyolojik analizi de entelektüel ve estetik tercihlerin

nesnel bir sınırlama ve şartlama düzeninin içerisine yerleştirilmesini sağlamıştır (Sapiro, 2019, s. 98).

Postkolonyal edebiyat, içerisinde çeşitli şekillerde tanımlanan bir edebiyat akımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Genel olarak kabul edilmiş tanımı, geleneksel Batı ölçütlerinin dışında kalan ve başka ölçütleri sahiplenen herhangi bir dünya edebiyatına gönderme yapmaktadır; ancak bundan farklı olarak, postkolonyal edebiyatın diğer bir takım sınırlı tanımları da söz konusudur. Örneğin Bill Ashcroft, Garreft Griffith ve Helen Tiffin postkolonyal edebiyatı daha dar coğrafi sınırlar içerisinde, geçmişte İngilizler tarafından kolonize edilmiş uluslardan insanların yazdığı metinler olarak tanımlamaktadır. Stephan Slemon ise postkolonyal edebiyatı tanımlamak için tarihsel tanımların ötesine geçmekte, postkolonyal edebiyata anti-kolonyalist bir misyon yakıştırmakta, onu sömürgecinin geleneğinden uzakta duran ve şiddetli bir biçimde bu geleneği reddeden söyleme sahip metinlerin tamamı olarak tanımlamaktadır (Vanzanten, 2008'den akt. Oğuz, 2018, s. 35). Frederic Jameson ise ünlü *Çokuluslu Sermaye Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı* isimli makalesinde Üçüncü Dünya'yı milliyetçilik ile özdeşleştirmekte, bireysel tecrübelerin aktarılması beklenen öykülerde kolektif tecrübelerin aktarılması gayretine girilmesinin postkolonyal yazarların milliyetçi ideolojiye kapılmasının sonucu olduğunu iddia etmektedir. Üçüncü Dünya edebiyatını "ulusal alegori" olarak tanımlayan Frederick Jameson'ın bu görüşünün doğru olup olmamasından ziyade, Jameson'ın başlatmış olduğu tartışmayla Üçüncü Dünya edebiyatının gücünün gösterilmesine yardımcı olmuş olması önemlidir. Jameson'a yönelik en önemli eleştiri Aijaz Ahmad'dan gelmiştir. Aijaz Ahmad, Jameson'ı çok çeşitli kültürler, tarihler ve anlatılar söz konusu olmasına karşın bu edebiyata dahil eserleri tek bir örüntü içerisine sıkıştırıyor olması konusunda eleştirmektedir. Ahmad'a göre böyle bir genelleme, Birinci ve İkinci Dünya'nın üretim sistemlerine (kapitalizm, sosyalizm v.d.) göre, Üçüncü Dünya'nın ise dışarıdan ona empoze edilen fenomenler (kolonyalizm) ile tanımlandığı üç dünya teorisinden hareket etmektedir (Akçay, 2021, s. 184-185 & Loomba, 2000, s. 230-231). Aijaz Ahmad Frederic Jameson'ı, Üçüncü Dünya edebiyatını ulusal alegoriler kalıbına sıkıştırıp -içerisindeki özgüllükleri yok sayacak biçimde- içerisindeki anlatıları milliyetçi örüntüler olarak tanımlaması dolayısıyla adeta emperyalist bilgi üreticisi konumuna sokmaktadır. Ahmad ayrıca bu eleştirisiyle, postkolonyal edebiyatın - postkolonyal teorisinin Üçüncü Dünya'nın ve insanların kolonyal söylem aracılığıyla

kalıplaştırıldığı, sessizleştirildiği ve sistematize edildiği iddiasından hareketle Üçüncü Dünya'nın ve insanların tarihsel ve kültürel anlamda özgüllüğünü yansıtmaya sorumluluğunu üstlendiğini de ifade etmektedir. Bu tez çalışmasının ana iddiası da bu yöndedir; Üçüncü Dünya edebiyatı örneği olarak Nijerya edebiyatının (dolayısıyla postkolonyal Afrika edebiyatının) temsilcisi olan Chimamanda Ngozi Adichie'nin eserleri, bugüne değin sistematik bir şekilde sessizleştirilmiş olan Nijeryalı kadınların tarihsel ve kültürel anlamda özgüllüğünü duyurma sorumluluğunu üstlenmektedir.

Üçüncü Dünya edebiyatı örneği olan modern Afrika edebiyatı veya diğer bir adıyla postkolonyal Afrika edebiyatı, Afrika'nın kolonyal dönemi süresince ve sonrasında yerliler tarafından üretilen edebî eserlerle birlikte, kolonyalizmin temsillerini ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Afrika'yı bir değer olarak gören ve Afrika öznelliğini ön plana çıkarmayı amaç edinen bu edebiyat, yer yer modernist ve hatta postmodernist çıkışlarla belirginleşmektedir. Postkolonyal edebiyatın genel olarak iki farklı misyonu söz konusudur: Batı'lı kolonyalist yazarların Doğu üzerinde inşa ettikleri imgeleri ve değerleri alt-üst etmek ve bundan da önemlisi Afrika'nın özgül tecrübesini sunmak. Bu anlamda esasında bu postkolonyal edebî metinler bir karşı çıkışın ötesinde, sahip olduğu dinamikleri üzerinden Afrika'nın kültürel bir devrimini gerçekleştirmeyi istemektedirler. Her ne kadar eserlerin çoğunda beyaz iktidarın hegemonyasına karşı bir direniş gerçekleştirilse de temel olarak kültürel bir çatışmaya/çözölmeye yer verilmektedir. Bu eserler içerisinde görölen postkolonyal tecrübe için çatışmanın itici gücü kültür, gelenek ve dindir. Afrika'da postkolonyal edebiyatın ilk izleri, özellikle kültürelliğe vurgu yapan Nijerya edebiyatında, 1950'lerde görölebilmektedir. Amos Tutuola'nın 1952 yılında yayımlanan *Palm Wine Drinkar (Palmiye Şarabı Ayyaşı)* romanı ve Chinua Achebe'nin 1958 yılında yayımlanan *Things Fall Apart (Parçalanma)* romanıyla birlikte dünya edebiyatı yeni bir edebiyat damarının yükselişine tanık olmuştur. Tutuola ve Achebe'nin ardından onlarca yazar ve şair çeşitli toplumların geleneklerini, törelerini otantik bir çerçevede yeniden sunmaya başlamıştır. Wole Soyinka, Gabriel Okara, Elechi Amadi, Flora Nwapa, Buchi Emecheta, Chimamanda Ngozi Adichie, Christopher Okigbo, T. M. Aluko, Cybrian Ekwensi, John Munon ve daha nice Afrika'nın yükselen sesini tüm dünyaya duyurmuştur (Akçay, 2016, s. 31-32).

Postkolonyal Afrika edebiyatı yazarlarının uluslararası düzeyde tanınmalarının en önemli nedeni, eserlerini eski sömürgeci devletlerin dillerinde yazmaları olmuştur. Bu

durumun tehlikesi üzerinde duran Kenyalı postkolonyal düşünür ve yazar Ngũgĩ wa Thiong'o, Afrikalı yazarların ancak kendi yerel dillerinde yazarak zihin dünyasını özgürleştirebileceğini iddia etmiştir. *Zihni Sömürgeci Azâd: Afrika Edebiyatında Dil Politikası* adlı çalışmasında bir kültür olarak dili insanların geçmiş deneyimlerinin kollektif bir bellek yuvası olarak tanımlayan Ngũgĩ wa Thiong'o için yeni bir dil -başka dünyalardaki yaşam gerçekliğinin bir mahsülü ve yansıması olduğundan- hiçbir zaman için o dili kullanmaya başlayacak toplumun hayatına dair hakikati hakkıyla temsil edemeyecektir. Buna rağmen evrensel bir çağrı dili olduğu bahanesiyle Avrupa dillerinde yazmayı sürdüren Afrikalı yazarlar ise eserlerinin tematik endişeleri ve tüketim şekilleri açısından küçük burjuvazinin bir temsilcisi olacaktır. 1978 yılından itibaren kurmaca yazımında kendi ana dili olan Gikuyuca yazmayı tercih eden Ngũgĩ wa Thiong'o için Afrika'nın emperyalizm olmadan var olamayacağını söyleyen biri ile Afrika'nın Avrupa dilleri olmadan yapamayacağını söyleyen biri arasında herhangi bir fark yoktur, çünkü sömürgeciliğin eski boyun eğdirme aracı şiddet iken yeni boyun eğdirme aracı dili (böylece zihni) ele geçirmek olduğundan her ikisi de Afrika'nın sömürgeleştirilmesine ön ayak olmaktadır (Thiong'o, 2017, s. 42-57). Afrikalı yerel dillerin canlandırılmasıyla Afrikalının zihin dünyasının özgürleşeceğini ve Afrika'nın özgün bir tahayyülünün oluşturulabileceğini savunan Ngũgĩ wa Thiong'o böylece, postkolonyal edebiyatın bir postkolonyal eleştirisini gerçekleştirmiş ve sahiplenmiş olduğu ana dilde kurmaca yazma misyonuyla önemli bir mücadele yürütmüştür.

Feminizm ve postkolonyalizm ise baskı karşısında gerçekleştirdikleri mücadele biçimleri bakımından ortak hedefler taşımaktadır. Bu ortaklık, postkolonyal edebiyat yazarlarının feminist mücadelelerini ürettikleri eserler üzerinden sürdürmelerine yardımcı olmaktadır. Chimamanda Ngozi Adiche'nin postkolonyal feminist mücadelesini ortaya koyan eserlerinden önce, Afrika'nın ilk siyah kadın yazarı Flora Nwapa'nın ilk romanı *Efuru* 1966 yılında postkolonyal Afrika edebiyatının ilk feminist romanı olarak yayımlanmıştır. *Efuru* ile birlikte ilk kez Afrika'lı bir kadının toplumsal ve geleneksel normlara karşı verdiği mücadele sonucunda tek başına ayakta kalabilmesi ve ekonomik özgürlüğünü kazanabilmesi hikâyeleştirilmiştir. Nwapa, kolonyalist romanın yok saydığı "kadının etkin rolü"nü göstermesiyle birlikte, kendinden sonra gelen yazarlara öncülük etmiştir. Nwapa'nın açtığı bu yolu Nijeryalı Buchi Emecheta, Senegalli Mariam Bâ, Cezayirli Assia Djebar, Zimbabveli Tsitsi Dangarembga gibi feminist yazarlar ve toplumsal cinsiyet konulu çeşitli postkolonyal



romanlar izlemiştir (Akçay, 2016, s. 39-41). Elbette Afrika’da kadınların edebiyat alanına girebilmesi, erkeklerin kontrolünde olan diğer tüm alanlarda olduğu gibi kolay gerçekleşmemiştir. Modern Afrika edebiyatının doğuşu erkek yazarlar eliyle gerçekleşmiş, kadınlara ise eserlerde oldukça az yer verilmiştir. Erkek yazarlı ilk eserlerde kadınlar genellikle eş, anne veya çiftlik çalışanı olarak hikâyenin çeperlerine iliştilmiştir. Kahramanlık, toplum veya sömürgecilik gibi kavramlar üzerinde şekillenen bu eserlerin yalnızca erkek yazarlarca yazılmasının elbette en önemli nedeni, sömürgeci eğitim sisteminin erkekleri kayırıp kadınları ev içi işlerin yürütücüsü ve kültürel değerlerin koruyucusu gibi rollere uygun görerek yürütülmüş olmasıdır (Simon & Obeten, 2013, s. 202). Afrikalı kadınlar her ne kadar geleneği etkileyen ve onu aktaranlar gibi ‘kutsal’ bir görevin sahibi olarak görülmüş olsa da - bu görevlerinin bir uzantısı olarak- yaratıcı alana girmeleri beklenirken eğitimden mahrum bırakıldıkları için bunu gerçekleştirememişlerdir. Erkekler eliyle eğitimden uzaklaştırılmış olmaları nedeniyle yine erkeklerin eliyle şekillenen bir alandan (yani edebiyattan) bir süre uzak kalmışlardır.

Afrika toplumlarının içerisinde birbirinden farklılaşan gelenek ve değerler mevcut olsa da sömürgecilik sürecinde şekillenen ve bugün hala devam eden patriyarkal sistem nedeniyle bir kadının kurgu yazması istisnai bir durum olarak karşılanmaktadır. Afrikalı bir kadının -sömürge mirasının da sürdürülüyor olması dolayısıyla- bir birey ve en önemlisi bir kadın olarak konuşuyor olması, onun hakim geleneğe meydan okuyor olması anlamına gelmektedir. Herhangi bir sanatı icra eden bir kadının yazdığı söz veya şarkıda, ait olduğu toplumun ahlakına uygun ve geleneğini koruyucu ayrıntılar olması istenmektedir. Sanatını toplumun ona biçtiği bu rolün dışında kalarak icra etmek isteyen kadınların arzuları ise çoğu zaman –Afrika toplumlarının da özelliği olan bireyin topluluğa boyun eğmesi durumu nedeniyle- bastırılabilir. Bu baskının esas nedeni, kadının yaratıcı değil fail olarak kalmasının isteniyor olmasıdır. Ayrıca, Afrikalı kadın yazarların uluslararası düzeyde tanınabilmelerinin yolu da kendi yerel dilleri yerine, eski sömürgecilerin dillerini (çoğunlukla İngilizceyi) çok iyi düzeyde kullanmalarından geçmektedir (Bruner, 1994, s. vii). Tüm bu engelleri göz önünde bulundurduğumuzda şunu söyleyebilmemiz mümkün ki; sömürge mirasının yarattığı tüm dezavantajlı koşullara ve tüm patriyarkal baskılara maruz kalıp ona biçilen devam ettirici rolü redderek yaratıcılığını sergileyen Afrikalı kadın yazarlar, feminist bir mücadele gerçekleştirmektedir. Onlar eserlerinde hem kendi toplumlarının

dar zihniyetli ve patriyarkal yapılarına hem de sömürgeci zihniyetin onları kalıplaştırma politikalarına meydan okumaktadır.

Afrikalı kadın yazarlar diğer Afrikalı kadınların deneyimlerini anlatırken, Batı kaynaklı gelişen feminizmin düştüğü hatalara düşmemek adına bu deneyimleri Linda Alcoff'un belirttiği gibi öz-bilinçsiz bir şekilde sahiplenmemekte bu deneyimleri etkileyen belirli güç ilişkilerinin somut bir analizini yapmakta ve bu ilişkilerin söylemsel etkilerini de göz önünde bulundurmaktadır (Alcoff, 1991-1992, s. 24). Her ne kadar Afrikalı kadın yazarların eserleri ve yarattığı karakterler kendi ülkelerinde patriyarkal değerlere ve yurt dışında Batı-merkezciliğe karşı mücadele veriyor olsa da bu karakterler ne özelleştirilmiş ne de birleşik değil, bundan ziyade çoklu kimliklere karşılık gelmektedir. Afrikalı bir kadının kimlik oluşumunu etkileyen tüm sosyal bileşenlere (milliyetçilik, din, feminizm, evlilik vb. gibi) yönelik müzakerelerin bu kadınların kendi sosyal ve kültürel gerçeklikleri içerisinde değerlendirilmesi, yanlış beyanda bulunma tehlikesinin önüne geçilmesini sağlamaktadır (Zulfiqar, 2016, s. 12). Postkolonyal feminizmin de kullandığı 'kesişimsellik' kavramı üzerinden düşünecek olursak, Afrika feminist edebiyatında yer alan karakterlerin maruz kaldığı çeşitli eşitsizlikleri değerlendirirken onları bu eşitsizlik durumuna sürükleyen tüm diğer sosyal eşitsizliklerin kesişimselliklerini de bir arada düşünmekte ve bu yolla anlatılan deneyimlerin özgüllüğünü ortaya çıkarabilmek, yanlış beyanda bulunma tuzağına düşmemek adına son derece önem arz etmektedir. Afrikalı kadın yazarlar da diğer Afrikalı kadınların maruz kaldığı eşitsizlikleri anlatırken, bu eşitsizliklerin oluşum şeklini doğru idrak edebilmemizi sağlayacak bir dünyayı hali hazırda kurgulamaktadır.

Yarattığı kurgularda birbirlerinden farklı sosyal sınıflara, farklı kültürel ve dinsel topluluklara ait farklı yaşlarda ve farklı cinsel kimlikleri benimseyen, farklı kuşak göçmenlikleri ve farklı diasporaları yaşayan genelde Afrikalı özelde ise Nijeryalı kadınların birbirlerinden farklılaşan deneyimlerini kültürel özcülük tehlikesine kapılmadan aktaran ve bu kadınların gerek kendi ülkelerinde gerekse de göçmen olarak yer aldıkları Amerika'da maruz kaldıkları eşitsizlikleri de bir arada anlatan Chimamanda Ngozi Adichie, kendisi gibi Nijeryalı olan Flora Nwapa'nın postkolonyal Afrika edebiyatı içerisinde feminist bir temsilin oluşturulması konusunda açtığı yoldan ilerlemektedir. Bu tez çalışmasında, Chimamanda Ngozi Adichie'nin üzerinde durulacak eserlerinin postkolonyal feminist eleştiri çerçevesinde bir okumasını yapmadan önce, bu eserleri yaratan yazarın zihin dünyasını idrak

edebilmemiz ve belki de anlattığı kadın karakterlerle onun arasında bağlantı kurabilmemiz için Chimamanda Ngozi Adichie'nin yaşam öyküsüne kısaca değinmek doğru olacaktır.

Nijerya'nın Enugu kentinde 1977 yılında dünyaya gelen Chimamanda Ngozi Adichie –diğer pek çok postkolonyal edebiyat yazarı gibi- erken yaşta ülkesinden uzaklaşarak Amerika'da üniversite eğitimini görmüştür. İletişim ve Siyasi Bilimler lisans eğitimi alan Adichie, ardından 2003'te John Hopkins Üniversitesi'nde Yaratıcı Yazarlık, 2008'de ise Yale Üniversitesi'nde Afrika Çalışmaları yüksek lisansını tamamlamıştır. 2003'de yayımlanan ve 28 dile çevrilerek büyük yankı uyandıran *Purple Hibiscus (Mor Amber)* romanı ile çoksatanlar listesine giren ve Commonwealth Yazarlar Ödülü ile Hurston/Wright Mirası Ödülü'nü kazanan Adichie; 2006'da yayımlanan ikinci romanı olan *Half of a Yellow Sun (Yükselen Güneşin Ülkesinde)* ve 2013'te yayımlanan *Americanah (Amerikana)* romanı ile de çok sayıda saygın edebiyat ödülünü toplamıştır. Ayrıca Adichie 2010 yılında The New Yorker tarafından “40 Yaş Altındaki En İyi 20 Yazar” listesine seçilerek yazar olarak başarısını bir kez daha kanıtlamış, son olarak 2012'de TedX'de gerçekleştirdiği *We Should All Be Feminists (Hepimiz Feminist Olmalıyız)* başlıklı konuşması ile de büyük yankı uyandırmıştır. Adichie, söz konusu TedX konuşmasını 2014 yılında kitaplaştırmıştır. Zamanının yarısını Nijerya'da diğer yarısını ise Amerika'da geçiren Chimamanda Ngozi Adichie, 2018 yılında da “cinsiyet, ırk ve küresel eşitsizlik konularına benzersiz yaklaşımı” dolayısıyla Pen Pinter Ödülü'ne layık görülmüştür (Adichie, 2019a, s. 7 & 2019b, s. 3).

Chimamanda Ngozi Adichie Amerika'ya üniversite eğitimi almak için göç etmeden önce, annesinin Nijerya'nın ilk kadın kayıt memuru olarak çalışmaya başladığı ve babasının ise profesör olduğu Nijerya Üniversitesi'nin Nsukka kampüsünde hayatını sürdürmüştür. Bu üniversitede bir yıl tıp eğitimi almış ancak (onun eserlerinde de yer verdiği askeri yönetimlerin üniversiteler üzerindeki baskısı nedeniyle öğretim görevlisi grevleri ve üniversite işgallerinin yaşanıyor ve bu nedenle verimli bir eğitim alınamıyor olması ve bununla birlikte kendisinin eğitimini farklı bir yolda sürdürmek istemesi gibi nedenlerle) eğitimini yarıda bırakarak 19 yaşında Amerika'ya yerleşmiştir. Aldığı çeşitli burslarla eğitimini sürdürme fırsatı bulan Adichie çokça takdir toplayan eserleri dolayısıyla almış olduğu ödüllerin yanında, Eastern Connecticut Eyalet Üniversitesi, Johns Hopkins Üniversitesi, Haverford Koleji,

Williams Koleji, Edinburgh Üniversitesi, Duke Üniversitesi, Amherst Koleji, Bowdoin Koleji, SOAS Londra Üniversitesi, Amerikan Üniversitesi, Georgetown Üniversitesi, Yale Üniversitesi, Rhode Island Tasarım Okulu ve Northwestern Üniversitesi'nden fahri doktora dereceleri de almıştır. Eserleri 30'dan fazla dile çevrilip dünya çapında okuyuculara ulaşan Adichie, *Dear Ijeawele, or a Feminist Manifesto in Fifteen Suggestions* (Türkçe'de yayımlandığı şekliyle *Feminist Manifesto*) adlı kitaplaştırdığı denemesini 2017'de yayımlamış, TEDxEuston'da yaptığı *Hepimiz Feminist Olmalıyız* konuşmasının yanı sıra yine TEDx'de 2009 yılında gerçekleştirdiği *The Danger of A Single Story (Tek Bir Hikâyenin Tehlikesi)* adlı konuşması ile de büyük etki uyandırmış ve tanınırlığını arttırmıştır (Chimamanda Ngozi Adichie, n.d.). Adichie ayrıca, yazmış olduğu *For Love of Biafra (Biafra Aşkı Adına)* isimli tiyatro oyununu 1998 yılında yayımlamış, *The Thing around Your Neck (Boynunun Etrafındaki Şey)* adlı hikâye derlemesini 2009 yılında yayımlamadan çok önce ise çeşitli kısa hikâyeler yazmış ve bir çoğunu çeşitli dergi ve antolojilerde yayımlama imkânı bulmuştur. Bugün ise hala hikâye yazarlığına devam etmekte, yazmış olduğu kısa hikâyelerini elektronik kitap olarak okuyucularına sunmaktadır. 1997 yılında *Decisions (Kararlar)* adıyla çıkardığı bir şiir koleksiyonuna sahip olmasının yanı sıra, çeşitli dergilerde yayımlanan ancak toplanmamış şiirlere de sahip olan Adichie, son olarak babasının ölümünün ardından onun anısına kaleme aldığı *Notes on Grief (Keder Üzerine)* adlı denemesini 2021 yılında kitaplaştırmıştır. 2023 yılında ise Nwa Grace James mahlasıyla *Mama's Sleeping Scarf (Annemin Uyuyan Eşarabı)* adlı bir çocuk kitabı çıkarmaya hazırlanan Adichie'nin; edebiyat, feminizm, politika ve genel olarak Afrika ve Nijerya'ya ilişkin yazdığı makaleler ise çeşitli dergi ve gazetelerde yayımlanmaya devam etmektedir (Tunca, 2004-2022).

Chimamanda Ngozi Adichie'nin eserlerinin oluşumuna referans olan dünya görüşünü ve sahiplendiği sorumlulukların neler olduğunu anlayabilmemizin en iyi yolu, onun TEDx'deki vurucu iki konuşmasını dikkatli dinlemekten geçmektedir. *Hepimiz Feminist Olmalıyız* adlı konuşmasında “Feminist: ‘Evet, bugünkü haliyle toplumsal cinsiyette bir sorun var, bunu düzeltmeliyiz ve daha iyisini yapmalıyız’ diyen kadın veya erkek” açıklamasını yapan Chimamanda Ngozi Adichie, ‘feminist’ kelimesinden utanmamamız ve onu sahiplenmemiz gerektiğini söyleyerek herkesi feminist olmaya davet etmektedir. Bu konuşma boyunca Adichie içine doğduğu İgbo kültürünün dar görüşlerini, Nijerya'nın patriyarkal toplum yapısını, toplumsal cinsiyet rollerinin

inşasını ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğini kendi gündelik yaşam deneyimleri üzerinden (yer yer mizaha başvurarak) anlatmaktadır (TEDxEuston, 2012). *Tek Bir Hikâyenin Tehlikesi* adlı konuşmasında ise kelimenin tam anlamıyla oryantalist/emperyalist bilgi üretim sisteminin insanları nasıl farklı kültürlerle karşı tektipleştirici bir söylemi (Afrika kıtasındaki tüm ülkelerin hiçe sayılarak Afrika'nın bir ülke olarak algılanması veya yine Afrika'nın tamamının açlık ve sefaletle özdeşleştirilmesi gibi) benimsemeye sürüklediğini çeşitli örnekler üzerinden açıklayan Adichie, insanlara ve olaylara -onların farklılıklarını yok ederek- önceden yazılmış hikâyeler üzerinden bakmanın tehlikesine dikkat çekmektedir. Nijerya'da daha çocuk yaşlarındayken annesi ve sonrasında eğitim sisteminin yönlendirmesiyle İngiliz ve Amerikan edebiyatları ile tanıştığını belirten Adichie, okuduğu tek kitaplar bunlar olduğu için farklı bir hikâyenin mümkün olamayacağını düşünmüş ve ilk yazdığı metinlerde öğrendiği bu hikâyeleri yeniden hikâyeleştirmiş, İngiliz veya Amerikalı olan mavi gözlü beyaz karakterleri ve dünyalarını anlatmıştır. Anlattığı dünyaların içerisinde olmayı ve onların deneyimlerini gerçekleştirme (kendi ifadesiyle İngiliz roman karakterlerinin içtiği zencefilli biranın tadına bakabilmeyi) arzulamış olduğunu belirten Adichie, yaşamış olduğu bu durumu bir insanın tek bir hikâyeye inanabilmesinin ve dünyayı bu hikâyeyi göz önüne alarak görmesinin ne kadar kolay olabileceğini görmemiz açısından önemli bulmaktadır. Afrika edebiyatı ile tanışma kadar -o zamana değin yalnızca yabancı kitapları okumuş olduğundan- bir kitapta yalnızca kendisiyle ilişkilendiremeyeceği karakter ve dünyaların olabileceğine inanmaya devam eden Adichie, bu tanışma ile birlikte tıpkı kendisine benzeyen siyah kadınların hikâyelerini anlatan kitapların da edebiyat içerisinde var olabileceğini görmeye başlamıştır. Konuşmasını "Ben bir hikâye anlatıcısıyım" diyerek açmış olan Adichie, bu farkındalığa eriştikten sonra da kendi aşına olduğu şeyleri yeni hikâyeler anlatarak aktarmaya başlamıştır (TedGlobal, 2009).

Frantz Fanon'un da ancak beyaz bir çocuğun bakışları altındayken siyahlığının bilincine varmasına benzer şekilde, Afrikalı ve siyah olduğuyla ancak Amerika'ya yerleştikten sonra oda arkadaşının şaşkın bakışları altındayken yüzleşen Chimamanda Ngozi Adichie, tek bir hikâyenin ne kadar tehlikeli olabileceğinin bilincine de yine Amerika'daki deneyimleri üzerinden varmıştır. Afrika ile ilgili her konuşmada gözlerin ona çevrilmesi, insanların ona sürekli "İngilizce'yi nasıl bu kadar iyi konuşabiliyorsun" sorusunu Nijerya'nın eski bir İngiliz sömürgesi olduğunu bilmeden

yönelimleri ve Adichie'nin de onlarla aynı müzikleri dinliyor aynı etkinlikleri gerçekleştiriyor olması (onlar gibi olması) nedeniyle gösterilen şaşkınlıklar ve diğer birçok örnek tek bir hikâyeye insanların ne denli inanıyor olduğunu bizlere göstermektedir. Benzer şekilde, Adichie'nin yazmış olduğu romanı 'Afrika otantikliği'ne uygun bulmadığı gerekçesiyle eleştiren profesör de söz konusu 'Afrika otantikliği' söylemini kullanarak Adichie'den, Afrika'nın Batılı kültüre çok uzak, açlıkla boğuşan ve kendi seslerini duyurmaktan aciz insanlardan oluştuğunu gösterecek bir hikâyeye anlatmasını beklemektedir. Bu durumda, Adichie'nin romanındaki karakterler onlara benzemeyecek ve inandıkları tek hikâyenin dışına çıkacak bir anlatı var olmayacaktır. Adichie'nin ifadesiyle tek hikâyeye şu yolla inşa edilmektir: "İnsanlara bir şey, sadece tek bir şey gibi gösterilir, tekrar ve tekrar ve sonunda o olur." Afrika'ya ilişkin yaratılan tek hikâyenin en büyük sorumlusunun ise kolonyal klişelerle süslenmiş Batı edebiyatı olduğunu ifade eden Adichie, karşı karşıya kalmış olduğu kendi özneliğini hiçe sayan tutum ve davranışların da dayanağının buradan beslenmiş olduğunu vurgulamaktır (TedGlobal, 2009).

Chimamanda Ngozi Adichie'nin bu her iki konuşmasının içeriğinden ve sorunsallaştırdığı konulardan şunu anlayabilmemiz mümkün ki: Kendisini açıkça bir feminist olarak tanımlayan Adichie, postkolonyal teori ve devamında postkolonyal feminizmin sürdürdüğü eleştiri geleneğini sahiplenmekte ve edebiyat anlayışını bu teorilerin savunduğu ilkelere dayanarak şekillendirmektedir. Chimamanda Ngozi Adichie'nin Yale Üniversitesi'nde Afrika Çalışmaları bölümündeki yüksek lisansını *The Myth of "Culture": Sketching the History of Igbo Women in Precolonial and Colonial Nigeria* ("Kültür" Miti: Sömürge Öncesi ve Sömürge Nijerya'da İgbo Kadınlarının Tarihinin Taslağı) başlıklı teziyle tamamlamış olması ve bugün hala zamanının çoğunu Nijerya'da yaratıcı yazarlık atölyeleri yürüterek geçirmesi (Tunca, 2004-2020), kendisinin de konuşması boyunca ifade ettiği şekliyle, tek hikâyeye anlatısı aracılığıyla homojenleştirilerek sessizleştirilen Nijeryalı kadınların seslerini duyurabilmek için postkolonyal feminist bir mücadele yürütüyor olduğunun en önemli göstergeleridir. Adichie'nin bu mücadelesini yürütürken kullandığı en önemli yardımcısı ise edebiyatıdır.

#### 4. CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE KURMACASINDA POSTKOLONYAL FEMİNİST İLETİLER

##### 4.1. Afrikalı Diasporik Kadını Yeniden Yazmak: *Amerikana*

*“Amerikana!” diye takılıyordu Ranyinudo ona sık sık. “Her şeye Amerikalı gözlerle bakıyorsun. Oysa sorun senin gerçek bir Amerikana bile olmaman. En azından Amerikan aksanın olsaydı şikâyetlerine katlanabilirdik!”*

**Chimamanda Ngozi Adichie, *Amerikana***

Eserlerinde kadın karakterlerin hem Nijerya’da hem de Nijerya diasporasında somutlaşan deneyimlerini aktaran Chimamanda Ngozi Adichie, *Amerikana* adlı romanında diasporada siyah bir kadın olmanın temsilleri üzerinde durmaktadır. Adichie’nin temsillerini aktardığı kadınlar evlerinden ayrılarak göç alanına girmektedir. Bu kadınları, girdikleri ulus ötesi alanlara özgü yeni toplumsal cinsiyet ve diğer bir takım konulardaki hiyerarşiler karşılamaktadır. *Amerikana*’da bu hiyerarşiler dilin temellerine kazılı durumdadır. Aynı şekilde ırkçılığın ve cinsiyetçiliğin müzakeresi ve alt-üst edilişi de dil üzerinden gerçekleştirilmektedir (Ryan, 2014, s. 1230). Bu sebeple, söz konusu hiyerarşileri ve bu hiyerarşilere karşı mücadele imkânlarını ortaya çıkarabilmek, ancak romanın söylemsel düzleminin analizini yaparak mümkündür.

*Amerikana*, Nijerya’nın önemli şehirlerinden biri olan Lagos’ta henüz lisedeyken ilişkileri başlayan Ifemelu ve Obinze’nin aşklarını, Amerika ve İngiltere’ye dek uzanan yaşam öyküleri çerperinde işler. Chimamanda Ngozi Adichie romanın belli bölümlerinde Obinze’nin kişisel yolculuğunu merkeze alırken, romanın büyük

çoğunluğunda bizi siyah bir kadın olan Ifemelu'nun Nijerya ve Amerika'daki yolculuğuna eşlik etmeye davet eder. Ifemelu, Batı'ya göç eden insanlara itibar atfedilen ve insanların gelecekte tek beklentisinin bu itibarı kazanmak olduğu bir çevrede yetişmiştir. Öyle ki daha lise yıllarındayken Ifemelu ve arkadaşları, aralarında kimlerin yurt dışına gittiğine veya yakın zamanda gidebileceğine ilişkin sık sık konuşmakta, bu kişilerin yerinde olmayı arzulamakta ve onların ne kadar şanslı olduğuna ilişkin ifadeler kullanmaktadır. Nijerya'dan kaçmak o kadar kıymetli görülmektedir ki Ifemelu'nun en yakın arkadaşı olan Ginika'nın akademisyen anne ve babası Amerika oturma vizesi aldıklarında, Ifemelu'nun annesi bunun onlara Tanrı'nın bir armağanı olduğunu dahi ifade edecektir.

Ifemelu'nun ailesi içerisinde yurtdışına çıkmamış olmasına rağmen saygınlık gören tek kişi, babasının kuzeni Uju Hala'dır. Uju Hala bir tıp doktoru olmasına karşın mesleğini icra etme gereği duymamakta, bulunduğu ülkede ona mesleğinden ötürü değil bir generalin metresi olmasından ötürü saygı duyulmaktadır. Birlikte olduğu generalin imkânları sayesinde zenginlik içerisinde yaşayan Uju Hala, en çok da Ifemelu'nun annesi ve komşuları olan diğer kadınların takdirini toplamakta, hatta Nijeryalı her kadının geleceğini kurtarmak için onun yolundan gitmesi gerektiği düşünülmektedir. Nijeryalı bir kadın olarak daha iyi bir yaşama sahip olabilmek için Ifemelu'nun önünde bu normlara göre şekillenmiş iki yol bulunmaktadır: Birincisi zengin bir adamın metresi olmayı yeğleyerek onun sunacağı refaha kavuşmak, ikincisi ise kendi yurdunu terk ederek yurtdışında ucu bilinmez bir yolculuğa çıkmak. Ifemelu ilk bakışta ikinci yolu seçmiş gibi görünse de esasında -kendi kimliğini inşa eden toplumun sosyal kodlarına bağlı olduğu için- her iki yolu birden deneyimlemek durumunda kalır. Ancak burada daha önemli olan, Ifemelu'nun bu iki seçeneğe karşı kendine özgü bir sorgulama ve mücadele içerisine giriyor olmasıdır.

Roman Ifemelu'nun Amerika'da Afrikalılara özgü bir kuaför salonunda, Obinze'nin ise Lagos'ta olduğu anlatı zamanı ile başlamakta ve geriye dönüş teknikleriyle her ikisinin de Nijerya'da olduğu zamanlar ile bugüne değin ayrı geçirdikleri zamanlara dönüşler gerçekleştirmektedir. Ifemelu Princeton'da üniversite içerisinde var olan konumu nedeniyle kendisini Amerikan kulübüne özel olarak seçilmiş ve varlığı kesinlik kazanmış biri gibi hissetmektedir. Princeton'da saçını ördürebileceği bir kuaför bulamadığı için uzun bir yolculuk yaparak Trenton'a giden Ifemelu, buradaki Afrikalı kadın göçmenlerin sorunlarını dinledikçe bu kulübün üyesi olduğu için hem



memnun olacak hem de içten içten kendisini kötü hissetmeye başlayacaktır. Saçlarını örecek olan Senegalli göçmen Aisha'nın -tıpkı kuafördeki diğer Afrikalı kadınlar gibikalıcı oturumu ve çalışma izni yoktur. Dolayısıyla Amerika'da kalıcı oturuma sahip bir adamla evlenmeyi tek seçenek olarak görmektedir. Ifemelu gibi şanslı olmayıp yeşil kartına sponsor olabilecek bir işveren bulamadığından da onunla evlenmeye hevesli olmayan erkeklerden umut beklemekte ve hatta Ifemelu'dan onun gibi İgbo olan bir erkek arkadaşını kendisi ile evlenmeye ikna etmesini istemektedir. İlk başta Amerika'da kalabilmek için evlendiği adam parasını sömürüp onu terk ettiğinden Aisha için Amerika'da kalıcı oturum alabilmek için çekilişten yeşil kart kazanmak veya yeniden evlenmekten başka bir seçenek görünmemektedir. Aisha ve kuafördeki diğer kadınların gözünde Ifemelu, Amerikan vatandaşı bir erkek tarafından kız arkadaş olarak "tercih edildiği", onların çalıştığı düşük ücretli işlerde çalışmadığı ve Amerikan pasaportuna sahip bir Afrikalı kadın olduğu için kıskanılacak bir profil çizmektedir. Senegal'deki annesi çok hasta olmasına rağmen tekrar geri dönemeyeceğinden Amerika'dan çıkış yapamayan ve annesi öldüğünde hiç değilse mezarını ziyaret edebilmek için Amerikan pasaportunu almış olmayı ümit eden Aisha'nın karşısında Ifemelu -Amerika'ya istediği zaman giriş çıkış yapma şansına sahip biri olarak- Afrika diasporası içerisinde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.

Saçlarını örmeye başlayan Aisha'nın Ifemelu'ya neden diğer tüm Afrikalılar gibi saçlarını düzleştirmedini sorması ve ardından Ifemelu'nun onu siyah kadınların da doğal saçlarıyla ne kadar güzel görüldüğüne ikna etmeye çalışması, Ifemelu'nun Batılı güzellik standartlarının karşısında olduğunu göstermektedir. Feministler, kadınların maruz kaldığı güzellik standartlarının erkeklerin egemen olduğu bir kültürde kadınları nesneleştirdiğini ve bu standartların erkekleri güçlendirmeye hizmet ettiğini ileri sürer. Bu çalışmalarda, kadınların gerçekçi olmayan fiziksel idealler uğruna kendilerini nasıl yargıladıkları üzerinde durulmuş, ancak siyah kadınların maruz kaldığı Batı-merkezci güzellik idealleri ile beyaz kadınların maruz kaldığı ideallerin onların kadınlık deneyimlerini nasıl farklılaştırdığı üzerinde durulmamıştır. Sistematik bir şekilde ulusal güzellik yarışmaları, kadın dergileri, televizyon programları, medya reklamları ve Hollywood filmleri gibi mecralarda beyaz kadınlar nesneleştirilirken siyah kadınlar ya tamamen saf dışı edilmiş ya da Batı-merkezci güzellik kalıplarını güçlendiren görüntülerle bu mecralara dâhil edilmiştir. Siyah kadınlar hâkim güzellik temsillerinden dışlanmalarına tepki olarak, ırksal gururlarını

okşayacak biçimde siyah kadınların güzelliğini yüceltecekleri bir mücadele içerisine girmiştir (Craig, 2002, s. 5). Ifemelu'nun kuaförle olan bu diyalogu her ne kadar bize onun siyah bir kadın olmanın güzelliğini yüceltme görevini üstlendiğini düşündürse de roman ilerledikçe -siyah bir feministin kimliğini bulma sürecini izlerken- bunun başından beri böyle olmadığını ve Ifemelu'nun diğer birçok konuda olduğu gibi güzellik anlayışının da zamanla değişmiş olduğunu görürüz.

Princeton'da, siyah kadınlar kendi Afrika dalgalı saçlarını düzleştirdikleri ve pek çoğunun teni bir siyaha göre daha açık olduğu için Ifemelu onları Afrika örgülü saçlarla hayal dahi edememektedir. Bu kadınlar, Ifemelu'nun hem Nijerya'da hem de Amerika'da karşılaştığı diğer birçok siyah kadın gibi, değer görebilmek için Batı-merkezciliğin şekillendirdiği güzellik standartlarına uymayı tek çıkar yol olarak görmektedir. Ifemelu'nun Nijerya'da ve Amerika'da karşılaştığı kadınların neredeyse hepsinin saçlarını düzleştiriyor veya peruk takıyor olmaları, ciltlerine renk açıcı uygulamalar yaptırıyor veya ten renklerine uygun olmayan makyajlar yapıyor olmaları söz konusu güzellik algısının siyah kadınların üzerinde ne kadar etkili olduğunun göstergesidir.

Beyaz olmak Batı-merkezci standartların geçerli olduğu bir dünyada, imtiyazlı olmayı da beraberinde getirmektedir. Beyaz kadınların sahip olduğu fiziksel özellikleri merkeze alarak şekillendirilen “emperyal” güzellik ölçütleri, siyah kadınlara bu ölçütlere uydukları takdirde güzel olarak nitelendirilebilecekleri/imtiyaz sahibi olabilecekleri algısını benimsetmektedir. “Emperyalist estetik” ön plana çıkardığı Batılı ölçütlerin dışarısında kalan fiziksel özellikleri saf dışı bırakmakta ve bu da daha dolgun fizikler ve koyu tenlerin aksine kıvrırcık olmayan düz saçların, ince fiziklerin ve açık tenliliğin olumlanmasına sebep olmaktadır (Yerima, 2017, s. 642).

Ifemelu'nun arkadaşı Ginika'nın lisedeki kızlara nazaran daha açık tenli olması sebebiyle okulun en güzel kızı olarak görülmesi de siyah bir kadının ancak beyaz bir kadına benzeyebildiği ölçüde güzel olabileceğine ilişkin inancın, bir başka deyişle beyazlığın imtiyaz olduğu bilincinin bir yansımasıdır. Ginika sırf ten renginden ötürü güzel olarak nitelendiği için ona yakıştırılan erkek, okullarına yeni gelen ve Amerika'ya ilişkin okuduğu kitaplar ve izlediği filmlerle çevresinde hayranlık uyandıran Obinze olmuştur. Katıldıkları okul partisinde Obinze'nin etkileneceği kişi ise Ginika değil, İgbolarla kıyaslandığında ten renginin daha koyu kalmasından ötürü Yorubalara benzetilen ve Ginika'nın yanında güzel addedilmeyen Ifemelu'dur.

Ifemelu'nun Amerika deneyimi sırasında ve sonrasında kendi bedeniyle barışık ve öz bilinci yüksek bir kadın olarak hayatını sürdürmesinde Obinze'nin ona olan bu hayranlığının etkisi olacaktır. Ifemelu bu ilişkinin ona kattıklarının da etkisiyle henüz yetişkinliğe erişmeden önce zaten belli bir bilinç düzeyine gelmiş genç bir kadındır. Ifemelu'nun kendi kimliğiyle özdeşleşmiş saçlarını "Amerikanlaştırmamış" olmasına karşın, Afrikalı bir göçmen olarak Amerika'daki konumunu güvence altına almış olması da onun, imtiyaz sahibi olabilmenin koşulu olarak sunulan Batı-merkezci ölçütler karşısında, diğer Afrikalı kadın göçmenlerin gerçekleştirilmemiş olduğu bir karşı duruşu gerçekleştirdiği ve başarılı olduğunun ilk ipuçlarını vermektedir.

Amerika'ya geldikten sonra ırk konusunun ne kadar önemli olduğunun farkına varan Ifemelu'nun kendi Afrikalı kimliği ve siyahlığı ile barışması ancak yaşadığı belli farkındalıklar sonucunda gerçekleşir. Buna zemin hazırlayan en önemli ortam da çalışma hayatı olacaktır. Ifemelu'dan bir iş sahibi olabilmesi için Batılı güzellik standartlarına uyması ve kelimenin tam anlamıyla beyaz bir kadın gibi görünmesi beklenir. Kariyer merkezindeki Afro-Amerikalı kadın danışman Ifemelu'ya açıkça iş görüşmelerine gitmeden önce Afrika örgülerini açması ve saçlarını düzleştirmesi gerektiğini söyler. Saçlarına yaptırdığı sancılı düzleştirme işlemleri sonrasında (ki saçlarını düzleştiren kuaförü onda beyaz kız havası olduğunu söyleyerek iltifat edecektir) Ifemelu'nun saçları geri dönüşü olmayacak biçimde yıpranır ve dökülmeye başlar. Düz saçları ve Amerikalı görüntüsüyle işe kabul edilen ve beyaz erkek arkadaşı Curt'un aracılığıyla işvereninden yeşil kartına sponsorluk desteği alan Ifemelu başlangıçta, Amerika'nın orta sınıf kulübüne girebilmesi için Afrikalı bir kadından beklenenlere tamı tamına uymuştur. Curt ile tanışmadan evvel Ifemelu öğrenci vizesi ile Amerika'ya yerleştiği için yalnızca yarı zamanlı çalışma iznine sahiptir ve tıpkı diğer çoğu göçmenin yaptığı gibi başka birinin sosyal güvenlik kartını alarak tam zamanlı iş aramaya başlamıştır.<sup>11</sup> Kartını kullandığı Nijeryalı kadınla aralarında hiçbir benzerlik olmamasına rağmen, Amerikalılar tarafından tüm Afrikalılar birbirinin aynısı gibi görüldüğü için, aralarındaki bu farklılığın hiçbir zaman farkına

---

<sup>11</sup> Ifemelu'nun çalışabilmek için sosyal güvenlik kartını aldığı Nijeryalı kadının adı, Chimamanda Ngozi Adichie'nin de ikinci adı olan, Ngozi'dir. Adichie böylece kendi göçmen kimliği ile Ifemelu'nunki arasında kurduğu bağı daha da güçlendirmiştir.

varılmamıştır.<sup>12</sup> Ifemelu böylece, Afrikalılara karşı benimsenen homojenleştirici tavrı kendi lehine çevirmiştir.

Gittiği tüm iş görüşmelerinden olumsuz yanıt alan Ifemelu'ya yalnızca beyaz erkeklerle para karşılığı cinsel birliktelik yaşaması üzerine iş teklifleri gelmiştir. Beyaz erkeklerin gözünde kendi ülkelerinde iş arayan Afrikalı kadınların, onlara karşı beslenen cinsel (aynı zamanda sömürgeci) fantezileri yerine getirmek dışında bir seçenekleri bulunmamaktadır. Ayrıca onlara göre bu kadınlar, beyaz bir erkeğin cinsel arzularını karşılamak için zaten son derece isteklidirler ve bu erkeklerin himayesi altında olmadan var olamayacaklardır. Chimamanda Ngozi Adichie'nin hikâyelerinde yer alan Nijeryalı kadınların pek çoğu da -diğer Üçüncü Dünya kadınları gibi- hem kendi ülkelerinde hem de Amerika'da güvencesiz, sosyal haklardan mahrum ve düşük ücretle çalışmaya mecburdur. Bu kadınların bir örneği *Geçen Hafta Pazartesi Günü* adlı hikâyede, Amerika'da kalıcı oturma hakkı sahibi olabilmek için yeşil kartının çıkmasını bekleyen ve bu süreçte çalışması gereken Kamara'dır. Yüksek lisans derecesi olmasına karşın yalnızca ırkından, cinsiyetinden ve göçmen olmasından dolayı hak ettiği yerlerde çalışamayan Kamara, istekli olmamasına karşın -tıpkı *Amerikana*'daki Ifemelu gibi- çocuk bakıcılığı yapmak zorunda kalmıştır. Aynı şekilde, Nijerya'da cinsiyetinden ötürü iş bulmakta zorluk çekmektedir. Ujunwa her ne kadar çok iyi eğitim almış başarılı bir kadın olsa da gittiği her iş görüşmesinde ötekileştirilerek aşağılanmaktadır. Bir iş görüşmesinde cinsel tacize uğraması, bir diğerinde ise yurtdışında eğitim görmediği gerekçesiyle işe layık görülmemesi Üçüncü Dünya kadınlarının işgücünü katılım konusunda karşı karşıya kaldığı sorunların birçoğuna işaret etmektedir<sup>13</sup>. Aynı hikâyede Ujunwa'nın annesi de babasından ayrıldıktan sonra

---

<sup>12</sup> Chimamanda Ngozi Adichie'nin Biafra Savaşı öncesi, süreci ve sonrasındaki Nijerya'ya değindiği *Yükselen Güneşin Ülkesinde* adlı romanda da anti-empyralist bir ideolojiye sahip olan Odenigbo, Pan-Afrikanizm hareketini tam da bu homojenleştirici tavrı meşrulaştırdığı için desteklememektededir. Bu hareketin Afrika'nın özgüllüğünü hiçe saydığını "Bizi birbirimizden farksız gören sadece beyazlar, bunu anlamıyor musun?" ifadesiyle dile getirmektedir. Odenigbo'ya göre kendi menfaatlerini gerçekleştirmek için Nijerya Devleti'ni inşa eden sömürgeciler nasıl birbirinden ayrı kabileleri "Nijeryalı" olmaya zorladıysa, Pan-Afrikanizm hareketi de bu sömürgeci mirası bugün korumaya devam etmektedir. Bkz. Adichie, 2009, s. 36-37.

<sup>13</sup> Adichie bize, Nijerya'da iş dünyasında yurt dışı deneyimi olan insanlara nasıl bir öncelik tanındığını *Amerikana*'da da göstermiştir. Ifemelu Amerika deneyimi sonrası Lagos'a döndüğünde yaptığı ilk dergi editörlüğü iş başvurusunda mülakata dahi çağrılmamış, doğrudan işe kabul edilmiştir. Patronunun ona davranışı ile yurt dışı deneyimi olmayan çalışanlarına davranışı ise asla aynı olmamış, Ifemelu'ya her zaman diğerlerinden daha yakın davranmış ve çalışanlarının yurt dışında yaşamış olmasıyla övünmüştür. Bundan farklı bir örnek olarak, Obinze'nin İngiltere'den sınır dışı edildikten sonra Lagos'ta iş kurmak istediğinde ona destek olacak olan Şef'in ondan İngiliz bir adam bulup şirketin genel müdürü olarak onu göstermesi gerektiğini tavsiye etmesini gösterebiliriz. Şef, Obinze'ye Nijerya'da işleri yolunda götürmenin ve ciddiye alınmanın en kritik yolunun bu olduğunu ifade etmiştir. Obinze

maddi kaynaklarını ve kocasının çevresi olan müşterilerini kaybettiği için iflas etmiştir. Ayrıca işe girdiği bir bankada Ujanwa'dan zengin iş insanlarını bankaya çekmesi için cinsel çekiciliğini kullanmasının istenmesi de (*Amerikana*'da da Nijeryalı bir kadından kendi bedenini kullanarak Obinze'yi bankalarında hesap açmaya ikna etmesi istenmiştir) Afrikalı bir kadının yalnızca cinsel bir nesne sıfatıyla iş bulabileceğine dair kolonyal söylemi çağrıştırmaktadır. Benzer şekilde, *Boynunun Etrafındaki Şey* adlı hikâyede Nijerya'dan ayrılıp çalışmak için gittiği Amerika'da, en başta amcası tarafından cinsel tacize uğrayan ve ardından hayatını idame ettirebilmek için ancak küçük lokantalarda garson olarak iş bulabilen Akunna da –Adichie'nin diğer Nijeryalı kadın karakterlerinde olduğu gibi- çalışma hayatı içerisinde ırk ve cinsiyet temelli ayrımcılıklara maruz kalacaktır.

Chandra T. Mohanty, Amerika örneği üzerinden kadınların çalışma deneyimindeki farklılıkların bağlamını şu şekilde işaret etmektedir:

ABD'de kölelik, sözleşmeli kölelik, sözleşmeli emek, kendi hesabına çalışma ve ücretli emeğin tarihi, aynı zamanda kapitalizmin gelişme koşullarıyla (yani, sınıf çatışması ve mücadelesiyle) iç içe geçmiş toplumsal cinsiyet, ırk ve heteroseksüellik tarihleridir. Bu yüzden, farklı ırklardan, etnik kökenlerden ve toplumsal sınıflardan kadınlar, on dokuzuncu yüzyılın ekonomik ve toplumsal pratiklerinden [...] geç yirminci yüzyılda ücretli emeğe ve (aile işletmeleri dâhil) kendi hesabına çalışmaya varan ekonomik gelişme çizgisinde, aralarında bağlantı olmasına rağmen birbirlerinden son derece farklı çalışma deneyimlerine sahip oldular. (Mohanty, 2008, s. 209)

---

de bu tavsiyeye uymuş ve İngiltere'deyken aynı depoda çalıştıkları vasıfsız ve kendisinden entelektüel anlamda son derece aşağıda olan ancak Nijerya'da genel müdür olabilmesi için yalnızca İngiliz bir erkek olması yeterli olan arkadaşını çağırıştır. Söz konusu durum, neredeyse bir yüz yıl kadar İngilizler tarafından yönetilmeye mecbur bırakılan Nijeryalıların -kendi kimliklerinin saygı göremeyeceği inancını artık içselleştirmiş olmaları dolayısıyla- sömürgecilik mirasını bugün hala koruyor olduklarını bizlere göstermektedir. Bunun yanında, yurt dışı deneyimi olan Nijeryalılara duyulan saygı da -yine sömürgecilik mirasının korunduğunu gösterecek şekilde- bu insanların Batılılar tarafından kabul edilmiş, aralarında onlara yer açılmış olmalarına karşı bir hayranlık beslenmesinden kaynaklanmaktadır.

Sömürgecinin hâkimiyetini tam anlamıyla kurabilmesinin yolu, sömürgeleştirilen insanın onun üstünlüğünü kabul etmesi ve dolayısıyla kendi tâbi konumunu benimsemesi/içselleştirmesinden geçmektedir. Bu içselleştirme, sömürgeciliğin teoride sonlandığı bir durumda da geçmişte sömürgeleştirilmiş insanların zihinlerinde bu tabiiyet ilişkisinin korunmasını kolaylaştırmaktadır.

Sömürge altında kalmış ülkelerin bağımsızlıklarını kazanmaları Batılı devletlerin sömürge faaliyetlerinin sona erdiği anlamını taşımamaktadır. Aksine sömürge döneminde başlayan sömürünün, özellikle zihinsel ve psikolojik sömürünün dinamikliği gözlerden kaçmamaktadır. İstisnalar olmakla beraber sömürülen toplumların birçoğu Batının egemen söylemi karşısında psikolojik yenilgilerini düşünce ve davranışlarıyla ortaya koymaya devam etmektedirler. Sömürgeci zihniyetin köleliğine son vermenin yolu olarak sunulmuş olan “geri kalmış hissinden uzaklaşma ve içselleştirilmiş aşağılık duygusundan kurtulma” şartı bugün de geçerliliğini koruduğu görülmektedir. (Yardım, 2021, s. 191)

Mohanty'e göre Üçüncü Dünya kadınları işgücüne katılım sürecinde, her türlü sosyal haklarından mahrum bırakılmakta ve yoksullaştırılmaktadır (Mohanty, 2008, s. 210). Mohanty'nin bu ifadesini doğrular şekilde, Maria Mies de Üçüncü Dünya kadınlarının genellikle -Batılı kadınlardan farklı olarak- kayıt dışı sektörler olan küçük ölçekli imalathaneler ile seks ve turizm endüstrilerinde çok daha zor koşullarda çalışmaya mecbur bırakılıyor olması konusuna vurgu yapmaktadır (Mies, 2012, s. 217-218). Bugün artık beyaz kadınların iş gücüne katılmaları bağımsızlıklarını kazanmaları anlamında olumlu bir adım olarak görülmeye başlamışken, siyah kadınların önemli bir çoğunluğu için iş gücünde yer alabilmek önemli bir problem olmaya devam etmektedir. Bunun nedeni, siyah kadınların yaşamlarındaki koşullara uygun olarak hareket etmeye zorlanıyor olmalarıdır. Çoğunlukla bir siyah kadından beklenen şey, eğer çalışacaksa evli olduğu erkeğin üstünlüğünü zedelemeyecek bir işte çalışması ve iddialı bir eğitim almamasıdır (Hooks, 1990, s. 83).

Ifemelu'nun Obinze ile tanışmasına vesile olan şey de yine Nijeryalı bir kadının çalışma hayatında maruz kaldığı ayrımcılıktır. Obinze'nin Nsukka Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olan annesi, üniversitenin fonlarını kötüye kullandığını tespit ettiği erkek bir öğretim görevlisini herkesin içerisinde suçladığı için bu kişiden tokat yemiştir. Bir kadının bir erkeği herkesin içerisinde küçük düşüremeyeceğini göstermek, yani kadınlara “haddini bildirmek” maksadıyla atılan bu tokat, aynı zamanda sömürgeyi “ehlileştirilmesi gereken vahşi bir kadın” olarak temsil eden kolonyal söylemi çağrıştırmaktadır. Obinze'nin annesine haddini bildirmek isteyen bu erkek, karşısında direnen “vahşi”yi terbiye etmeye çalışarak sömürgeci arzuyu canlı tutmaktadır (Schick, 2000, s. 100). Sömürgeci arzuyu besleyen sömürgeci söylemde yerli, değerlerin düşmanı olan mutlak kötüdür. Ona yaklaşan her şeyi yok eden yıkıcı bir unsur, ahlaki kodlamalara uymayan çürütücü bir elementtir (Fanon, 2013, s. 47-48). Bu saldırıyı ve altında yatan cinsiyetçi temelleri makaleleriyle anlatmaya çalışan Obinze'nin annesinin yanında olanların birçoğu, tokatı atan erkeğe yalnızca “nasıl olur da dul bir kadını ulu orta tokatlayabilir” gibi ifadelerle eleştirir. Onların gözünde bir kadın “sahipsiz” olduğu ve onu savunan bir kocası olmadığı için değil bütünüyle insan olduğu için tokatlanmamalıdır. Bunun üzerine okuldaki bazı kadın dayanışma grupları “bütünüyle insan” yazılı tişörtlerle bu olayı protesto eder. Bir süre sonra yine aynı erkek öğretim görevlisinin sataşmaları sonucu başlayan kavgada Obinze'nin annesi bu adama şiddet uygulamak durumunda kalır. Böylece çalışma hayatında sırf

cinsiyetinden ötürü maruz kaldığı bir şiddet eylemine sessiz kalamayacağını ve kendisini savunacağını gösterir. Bu eyleminden sonra ise –ancak “deli” (kolonyal söylemde “vahşi”) bir kadın bir erkeği alt edebilmesi cüret edebileceğinden- okulda ismi “deli kadın” a çıkar. Nihayetinde Obinze’nin annesi başına gelenlerden sonra iki yıl ücretli izne ayrılarak -Amerika’ya göç etme arzusu taşıyan Obinze bu süreç içerisinde bunu gerçekleştirebilecekleri için son derece heyecanlanmış olsa da- Obinze’nin Ifemelu ile tanışacağı Lagos’a yerleşme kararı alır. Ifemelu’nun erken yaşlarda tanıştığı Obinze’nin annesinin Nijeryalı çoğu kadından farklı bir bilinç düzeyinde olup cinsiyetçilik karşısında mücadeleci bir tavrı benimsiyor oluşu, ileride Ifemelu’nun feminist kimliğini şekillendirmesinde etkili olacaktır.

Batılı güzellik standartlarına uyduğu ve beyaz erkek arkadaşı Curt’un referansını aldığı için onun yeşil kartına sponsor olacak bir firmada halkla ilişkiler pozisyonunda çalışmaya başlayan Ifemelu -her ne kadar Curt’un ona sunduğu ayrıcalıklı hayatın tadını çıkarıyor olsa da- tanıdığı diğer göçmen kadınların çalışma hayatı ile kendisinininkini kıyaslayarak içten içe kendisine kızmaktadır. Bunun yanında, Curt ile beraber olmasa Afrikalı göçmen bir kadın olarak erişme imkânı bulamayacağı her şeye Curt’un bu şekilde kolayca erişebiliyor olması onu fazlasıyla huzursuz etmektedir.

[...] Bu iyi bir haberdir, yine de Ifemelu hüzne kapıldı. Wambui, Afro-Amerikan bir adamla yeşil kart evliliği yapabilmesi için gereken beş bin doları kazanabilmek adına kayıt dışı üç işte birden çalışıyordu; Mwombeki, onu geçici vizesiyle işe alacak bir şirket bulmak için çırpınıyordu; o ise kendi dışındaki güçler tarafından itilerek yükselen ağırlıksız, pembe bir balondur. Curt’e minnetin yanı sıra kin de duyuyordu: birkaç telefon görüşmesiyle dünyayı yeniden düzenleyebildiği, parçaları istediği yere yerleştirebildiği için. (Adichie, 2016, s. 278)

Ifemelu, Curt’un Amerikan toplumundaki ayrıcalıklı konumundan zamanla daha fazla rahatsızlık duymaya başlar ve nihayet onunla ilişkisini sonlandırır. Ifemelu’yu Curt’dan soğutup ondan ayrılmaya götürecek sebepler, onun Afrikalı bir feminist olma sürecini son derece etkileyen ve hızlandıran deneyimlerden kaynaklanmaktadır. Curt sayesinde Ifemelu beyazların ve beyazlığın imtiyazlarından faydalanır ama onu bir iç hesaplaşmaya iten sebeplerin belki de en önemlisi, beyaz orta sınıf bir erkek olan sevgilisinin kendisine egzotik bir tür gözüyle bakmasıdır. Ifemelu’nun çocuk bakıcılığı yaptığı evin narin ve sarışın sahibesi Kimberly’in kuzeni olan Curt, Ifemelu’yu görür görmez onu elde etmek için büyük bir arzu hissetmiştir. Ifemelu’nun yanlarında çalıştığı bu aile Afrika’ya, Üçüncü Dünya ülkelerine ve onların yoksulluklarına hayranlık duymakta, sık sık bu ülkelere ziyaretler

gerçekleştirmektedir. Kimberly siyahlık ve Afrika'ya dair her şeyi “güzel” olarak nitelermekte, Ifemelu ise onun bu tavrının altında saklı olan küçümseme ve acıma duygusunu sezmektedir. Çerçeveletip çocuklarının odasına koyduğu fotoğrafta eksik ve sarı dişleriyle gülümseyen Hint kadınların yanında bu beyaz kadın ve ailesinin bembeyaz sıralı dişleri bir tezatlık oluşturmaktadır. Toplumsal hiyerarşi içerisinde sahip olduğu ayrıcalıklı konumdan analizler yapan Kimberly'e göre; yoksul insanlar asla kötülük yapmamakta, yoksulluk ise mutluluk getirmektedir. Üçüncü Dünyayı yoksulluk ile özdeşleştirip tek bir kalıba sokarak tanımlayan ve siyah kadınların yalnızca güzelliklerine abartılı övgüler düzen bu beyaz kadın (her ne kadar bu ifadeleri iyi niyetli olarak algılansa da) hem Üçüncü Dünyaya hem de Üçüncü Dünya kadınlarına yönelik kolonyalist bir söylem içinden konuşmaktadır. Nijeryalı bir kadın olan Ifemelu'dan önce Japon ve Vietnamlı kız arkadaşları da olan Curt ise adeta eve egzotik türlerle dönen bir maceraperesttir. Cinsel birliktelik yaşadıkları ilk gün Ifemelu'ya daha önce nasıl olup da siyah bir kadınla birlikte olmadığına şaşırıldığını söyleyen Curt için Ifemelu, Afrikalılığa özgü bedeniyle egzotik türleri içeren koleksiyonuna ekleyeceği muhteşem bir parçadır. Öyle ki esasında Curt Ifemelu'dan saçlarını düzleştirmemesini istediğinde, ondan kendi kimliğiyle barışmasını istemiş olmayacak, kendisini cinsel açıdan tatmin eden Afrikalı kadın sıradışılığının bozulmamasını (kolonyal söylemde bekâreti simgeleyen saflığın bozulmamasını) arzu ediyor olacaktır.

Chimamanda Ngozi Adichie'nin *Yükselen Güneşin Ülkesinde* adlı romanında da -tıpkı *Amerikana*'da Curt üzerinden gösterildiği gibi- beyaz erkeğin siyah kadına bakışını belirleyen cinselleştirilmiş kolonyal söylemin örneklerini bulmak mümkündür. Romanda Nijerya'ya İgbo-Ukwu sanatındaki ipli çömlekleri araştırma amacıyla gelmiş olan İngiliz gazeteci Richard, bu amacı gerçekleştirmenin ötesinde, Afrika'nın beyaz bir erkeğe sunduğu nimetlerden yararlanmaya çalışır. Nijerya'daki Batılı iş insanları Richard'asanat işlerini bırakıp buradaki pazarlardan birinde iş kurarak zenginleşmesini tavsiye ettiklerinde bu fikre sıcak bakmasa da, farklı bir yönden yine sömürgeci bir tavrı benimseyerek, Afrika'yı tüm cinsel fantezilerini ve akıl-dışı eylemlerini gerçekleştirebileceği bir mekân olarak görür. Tam da bu sömürgeci tavrıyla, Nijerya'da ona eşlik eden İngiliz kız arkadaşı Susan veya diğer beyaz kadınlarla ilgilenmek yerine Nijeryalı bir kadın olan Kainene'i elde etmeye çalışır. Onu elde ettiğinden emin olduktan sonra ise Kainene'nin kız kardeşi Olanna ile gizli bir cinsel



birliktelik yaşar. Çekingen ve biraz özgüvensiz bir karaktere sahip olan Richard, Kainene ile cinsel ilişki esnasında erken boşalma problemi yaşadığında, İngiliz bir sömürgeciye yaraşacak şekilde gücün ve otoritenin onda olduğunu gösteremediği için hayal kırıklığına uğrar. Kainene kolonyal söylem içerisindeki ele geçirilmek için kıvranan Afrika topraklarının bakire kadınlarını temsil ediyor iken, yine Kainene'nin ifadesiyle Richard ise “kara kıtanın çağdaş kaşifi”ni temsil etmektedir. Kainene'e sahip olmak için duyduğu arzuyu Olanna ile tanıştığında da hisseden Richard, kendisinin de itiraf ettiği şekliyle, Afrika'nın beyazları gerçek bir tutku olmaksızın yalnızca içerisinde bulunduğu tropik coğrafyanın dürtüleriyle şehvetlendirmesi nedeniyle, akıl-dışı ve ahlak-dışı davranışlara sürüklenmektedir.

Batı Aydınlanma Felsefesi modernite kavramıyla akıl ve rasyonaliteye vurgu yaparken, “modern olmayan” Üçüncü Dünyanın toplumsal ve kültürel özellikleri sebebiyle Batı'nın gelişme düzeyini yakalayamadığını, ancak Batı'nın öncülüğünde “medenileştirme misyonuyla” bunun başarılabilceğini varsayar. Bu anlayış sömürgeci pratiklerin meşru bir zemine oturtulmasına yardımcı olduğu için Aydınlanma ile sömürgecilik arasında sıkı bir bağ vardır. Batı bu anlayışla yola çıkarak ötekileri barbar ve vahşi olarak nitelermekte, kendisini ise hükümlan özne konumuna yerleştirmektedir. Aydınlanma ideolojisi ile hümanist felsefenin bir ürünü olan söz konusu hükümlan özne kendisini medeni ve evrensel olarak inşa edebilmeyi, ötekini geri kalmış ve medenileştirilmesi gereken olarak inşa etmiş olmasına borçludur (Yeğenoğlu, 2017, s. 126-127).

Beyazlığın (ve erkekliğin) getirdiği güçler, imtiyazlar ve avantajlar, Siyahlığın (ve kadınlığın) getirdiği güçsüzlükler, imtiyazsızlıklar ve dezavantajlar sayesinde vardır; başka bir deyişle, birileri güçsüz ve dezavantajlı bırakıldığı için diğerleri güçlü ve avantajlıdır. Eşitsizlik, her iki iktidar ilişkisine de (ırksal ve cinsel) damgasını vuran temel fenomendir. Eşitsizliğin bir ucundaki Beyazlar (ve erkekler) güçlerini eşitsizliğin diğer ucundaki Siyahların (ve kadınlann) güçsüzlüğüne borçludur. Eşitsizliğin sürmesi içinse üsttekiler ve güçlüler, alttakilere ve güçsüzlere karşı yoğun bir üstünlük duygusu, duyarsızlık ve ilgisizlik geliştirirler. (Ünlü, 2019, s. 31)

Modernite anlayışının etkisiyle Richard Afrika'yı beyazları akıl-dışı davranışlar sergilemeye zorlayan bir yer olarak nitelendirirken kendi nezdinde tüm beyazları ve beraberinde Batı'yı akılcılık ve medeniyet ile özdeşleştirmekte, kendisini ise hükümlan özne olarak konumlandırmaktadır. Richard'a göre Nijerya'da gerçekleştirdiği ahlak-dışı davranışların sorumlusu Afrika'nın kendisidir. Medeniyet ile özdeşleştirdiği kendi ülkesinde bu tarz davranışlarda bulunmayacağına inanan

Richard'ın Kainene'i kız kardeşi olan Olanna ile aldatması da Afrika'yı, bu akıl ve ahlak-dışılıktan hareketle, bir cinsellik cenneti olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Kolonyal klişe söylemlerden biri de "yabancı yerin bir cinsellik cenneti olarak temsil edilişi"dir. Sömürgeci yazar/gezginlerin gözünde onlara Doğu'nun yolunu gösteren şey cinselliktir ve Doğu adeta Batı'nın haremi konumundadır (Schick, 2000, s. 101-103). Richard da bu sömürgeci dürtüyle Nijerya'ya gelerek haremine giriş yaptığına inanmakta, bu ülke içerisinde duyduğu her cinsel arzunun kendi haremi içerisinde gerçekleştiğine inandığı için Batılı modernite ve akılcılık anlayışına uymayan her türlü davranışını buna dayanarak meşrulaştırmaktadır.

*Yükselen Güneşin Ülkesinde*'de Richard'ın Kainene ve Olanna'ya, *Amerikana*'da Curt'un Ifemelu ve öncesinde beraber olduğu farklı etnik kimliklerden kadınlara karşı duyduğu cinsel arzuların temelinde de klişe kolonyal söylemlerden "yabancı yerin fethedilecek bir kadın olarak temsil edilişi" durumunun etkisi söz konusudur. Sömürgecinin erkeği, sömürgecinin ise kadını temsil ettiği bu kolonyal söylemde bekâretinin bozulması için çırpınan kadını erkeğin ele geçişi, sömürgecinin yabancı yer üzerinde egemenlik kuruşunu biyolojik bir karşılaşma olarak resmederek bir gereklilik duygusu oluşturmakta ve doğallaştırmaktadır (Schick, 2000, s. 97). Richard ve Curt de bu meşruiyet zemininden güç alarak Afrikalı kadınlar nezdinde Afrika'ya egemen olma arzusunu taşımaktadırlar. Richard da sömürgeci bu dürtüyle Nijerya'ya gelerek haremine giriş yaptığına inanmakta, bu ülke içerisinde duyduğu her cinsel arzunun kendi haremi içerisinde gerçekleştiğine inandığı için de Batılı modernite ve akılcılık anlayışına uymayan her türlü davranışını böylece meşrulaştırmaktadır. Richard'ın Kainene'i cinsel anlamda bir türlü tatmin edemeyişi ve Kainene'nin onunla kıyaslandığında -Afrikalı bir kadın olarak- çok daha cesaret ve güce sahip oluşu<sup>14</sup> Richard'ın iktidarını zedelemektedir. Ifemelu ise Curt'un kendisini beyaz bir kadınla aldattığını öğrendikten ve böylece kendisinin onun açısından bir macera olduğunun farkına vardıldıktan sonra, Curt'u başka bir erkekle sırf "macera" olsun diye aldatarak (onu adeta kendi silahıyla vurarak) Curt'un iktidarına başkaldırmaktadır. Söz konusu

---

<sup>14</sup> Kainene, Biafra Savaşı'nın en çatışmalı geçtiği dönemde açlık ve hastalıklarla mücadele eden Biafralıları ekebilecekleri tohumları temin edebilmek için kendi güvenli bölgelerinden ayrılarak Nijerya saflarına girerek önemli bir cesaret örneği sergilemiş ve büyük ihtimalle orada öldürülmüştür.

göstergeler, Nijeryalı kadınların sömürgeci fantezileri yerle bir edebileceğini göstermekte ve böylece anti kolonyal söylemi güçlendirmektedir.

Ifemelu iş yerinde saygınlık görebilmek için düzleştirdiği saçlarını çok fazla döküldüğü için kısacık kestirmek mecburiyetinde kalır. Bu durumdan son derece rahatsız olup içine kapanan Ifemelu'nun iş arkadaşları insanlar onun siyasi bir mesaj vermeye çalıştığına veya lezbiyen olduğuna ilişkin yargılarda bulunur, çünkü beyazların standartlarına göre hareket edilen bu yerde kendi Afrikalı kimliğini açığa çıkaran bir saç stiliyle bulunmak radikal bir eylem olarak görülmektedir. Bir süre sonra işinden ayrılma kararı aldığı anda ise onun Afrikalı saç modeli nedeniyle kovulduğunu düşünenler (kafeteryada çalışan Afro-Amerikalı kadın) olur. Afrika diasporası içerisindeki hiyerarşide kendi Afrikalı görüntüsünü terk ettiği ve Batı'nın güzellik standartlarına uyduğu için yükselen Ifemelu'nun, kendi kimliğini açığa çıkardığı için bu hiyerarşide alçalmış olduğundan işinden kovulmuş olma ihtimali doğal karşılanmaktadır. Frantz Fanon da sömürge insanının beyazların hâkim olduğu metropellerde kendisini kabul ettirebilmek ve toplumsal hiyerarşi içerisinde yükselmek için “beyaz maskeler” takıyor oluşunu şu şekilde ifade etmektedir:

Her sömürge halkı, başka bir deyimle, kendi yerel ve orijinal kültür kaynakları söndürülmek ya da toprağa gömülmek suretiyle ruhunda onulmaz bir aşağılık karmaşası yaratılmış her halk, neredeyse bir varoluş koşulu olarak başka ve yeni bir uygarlığın yayıcısı durumundaki ulusun diliyle, yani metropol kültürüyle göğüs göğüse bir hesaplaşma içinde bulur kendisini. Sömürge insanı artık ana-ülkenin, metropolün kültürel standartlarını benimseyebildiği oranda cangıla özgü o ilkel, yabanıl statüsünün üstüne yükselecektir. Yüzünün ve dünyasının Siyahlığından, cangılın loş kültüründen sıyrılabilirdiği oranda Beyazlaşacak ve adamdan sayılacaktır. (Fanon, 2016, s. 34-35)

Ifemelu saçlarını kestirdikten sonra aldığı tepkilerden ve onu küçük gören bakışlardan rahatsız olmaya başlamış, Amerikalıların onu uymaya zorladığı güzellik standartlarının tehlikesinin farkına varmıştır. Hatta Ifemelu bir gün topladığı Amerikan moda ve güzellik dergilerini açarak fotoğrafları olan kadınları incelemiş, yüzlerce beyaz kadının içerisinde yalnızca tek bir siyah kadının olduğunu onun da – Batılıların güzel olarak kabul edebileceği ten rengine sahip olan- melez bir kadın olduğunu görmüştür. Siyah ten rengini ve beden ölçülerini güzel olarak kabul etmeyen ve yalnızca beyaz kadınlar üzerinden güzellik tavsiyeleri veren bu dergiler, artık Ifemelu'nun da farkına varacağı şekliyle- siyah kadınları kendilerinden nefret edecekleri ve özgüvenlerini zedeleyecekleri bir durum içerisine sürüklemektedir. Ardından Ifemelu kendisi gibi Afro saçlarıyla mutlu olabilmek için desteğe ihtiyaç

duyan siyah kadınlarla bir araya geleceği “zencikıvırcığıylamutlu.com” isimli bir foruma katılır. Bu forumda siyah kadınlar Afro saçlarıyla fotoğraflar paylaşır birbirlerini desteklemekte, saçlarını sağlıklı hale getirebilmek için reçeteler yazmaktadır. Amerikan dergilerinde, daha doğrusu tüm medya organlarında kendilerine yer verilmeyen ve hiçe sayılan bu kadınlar, kendilerinin de güzel olduğunu ve dahası var olduklarını göstererek postkolonyal feminist bir mücadele içerisine girmektedir.

Roman boyunca Ifemelu'nun blog yazıları üzerinden, diasporada Afrikalı bir feministin oluşumunun nasıl gerçekleştiği izlenebilmektedir. Ifemelu zamanla ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet kesişimindeki ayrımcılıklar ve Amerika'daki göçmenler arasındaki hiyerarşiler konusunda daha çarpıcı ve bilinçli yazılar yazmaya başlar, bu yazılar sayesinde önemli sayıda okuyucu kitlesine ulaşır. Ayrıca Ifemelu sık sık konferanslara katılıp bloguna reklamlar alarak yazıları üzerinden para kazanmaya başlar, yani işini profesyonel seviyeye taşır. Böylece Afrika diasporasında hayatlarını idame ettirebilmek için kötü ve istemediği koşullarda gönülsüzce çalışan Afrikalı kadınların yanında Ifemelu, çok severek yaptığı ve takdir topladığı bu işle farklı bir göçmen kimliği inşa eder. Amerika'daki her etnik kökenden insanın ona saygı duyuyor ve düşüncelerini okumaktan keyif alıyor oluşu sayesinde Ifemelu'nun Amerika'daki konumunu sağlamlaştırdığı düşünülse de o –tıpkı tanıştığı çoğu Afrikalı göçmenin yapacağı gibi- diasporadaki hiyerarşi içerisinde en tepelerde olmak konusundaki endişesinden vazgeçmemektedir.

Ifemelu kitabın anlatı zamanında, her ne kadar bulunduğu kuafördeki diğer Afrikalı göçmen kadınlara göre çok daha uzun bir süredir orada olsa da, ona ne zamandır Amerika'da yaşadığı sorulduğunda yalan söyleme ihtiyacı hisseder. Ifemelu hala Amerikalı orta sınıf kulübü içerisindeki yerini koruma konusunda endişelere sahiptir ancak bundan da önemlisi Afrika diasporasındaki hiyerarşi içerisinde onlardan üstte konumlanmak içten içe onu mutlu etmektedir. Onun Nijerya'dan eğitim görme amacıyla gelip Amerika'da burslu bir şekilde üniversite okumuş olması ve şu anda yazarlık yapıyor olması, yerleşim amacıyla geldikleri Amerika'da kalıcı oturma izni olmadan hayatlarını sürdürmeye çalışan bu Afrikalı kadınlarınkiyle onun diaspora deneyimini birbirinden ayıran en önemli husustur. Ifemelu'nun bu hiyerarşik düzen içerisindeki yerini ispatlama çabasına benzer bir şekilde, aracına bindiği Nijeryalı bir taksici de Ifemelu'ya yüksek lisans derecesine sahip olduğunu ve kızının Rutgers'da

dekanın listesinde olduğunu tekrar tekrar vurgulayacaktır. Bu durum, Amerika’da maruz kaldıkları ayrımcılığı görmezden gelerek esasında kabul edilmedikleri bu toplumda önemli bir yerlere gelebildiklerini diğerlerine ispat edebilmek adına yalan söylemeyi bir yol olarak gören göçmenlerin varlığını bize göstermektedir. Benzer şekilde, lise hayatları boyunca Ifemelu ve Obinze’nin arkadaşları Emenike de - köylülüğünden utanıyor olduğu için- herkese babasının bir kral olduğu ve lise biter bitmez ise yurt dışına gideceği gibi yalanlar söyleyerek saygınlık kazanmaya çalışmaktadır. İşin esası, bir Afrikalı prens olsa dahi yurtdışına gitmedikçe –Afrikalı kimliğini terk etmedikçe- bu hiyerarşide yükselmeyecektir. İlginçtir ki Emenike lise bittikten sonra gerçekten yurtdışına (İngiltere’ye) gidecek, maddi durumu son derece iyi olan ve onu üst sınıfa çıkarabilecek İngiliz bir avukatla evlenecektir. Ancak Emenike’nin eskiden beri taşıyor olduğu aşağılık kompleksi onu terk etmeyecek, İngiltere’de onunla görüşen ve yardımını isteyen Obinze’ye ne kadar “İngilizleştiğini” ispatlamak için gülünç durumlara düşecektir.

Afrika diasporası içerisindeki hiyerarşiler, kitabın en başından itibaren kendisini gösterir. Kitabın daha ilk sayfalarında, Ifemelu’nun trende karşılaştığı orta sınıftan olduğu belli olan beyaz (Amerika’da ayrıcalık sınıfa mensup) bir adam Ifemelu’ya “Hiç evlat edinme hakkında yazdınız mı? Bu ülkede kimse siyah bebek almak istemiyor, melez demiyorum, siyahı kastediyorum. Siyah aileler bile onları istemiyor” der ve karısıyla siyah bir çocuğu evlat edindiklerinde komşularının onlara ne idüğü belirsiz bir amaç uğruna şehit olmayı seçmişler gibi baktığını söyler (Adichie, 2016, s. 15). Ifemelu göçmen olarak yer aldığı Amerika’da, siyahlığın otürü reddedilen ve toplumsal hiyerarşinin en altına itilen bir topluluğun parçası olduğunu zamanla idrak eder. Blog yazılarından birinde, Amerika’daki çevrimiçi tanışma platformlarında, siyah erkeklerin çoğunun ırk seçeneğinde siyahı işaretlemediğinden bahsederken esasında siyah kadınların beyaz kadınlara kıyasla toplumsal hiyerarşide ne kadar aşağı olduğunu vurgular. Bu ülkede henüz bebekken dahi istenilmeyen siyahlar, büyüdüklerinde kendilerini yok sayan ve küçük gören bir toplumda her daim ırkçılıkla mücadele etmek zorunda kalacakları bir hiyerarşinin parçası olmakta ve bu hiyerarşide kadınlar çok daha kapsamlı bir ayrımcılığa uğramaktadır.

Amerika’daki göçmenlerin ten renklerinin siyahlık derecesine bağlı olarak maruz kaldıkları ayrımcılığın boyutlarının değiştiğini fark eden Ifemelu’ya göre, Amerika’daki göçmenlerin hepsi “beyaz” olmayı arzulamakta, her göçmen grubu

kendisinin diğerlerine göre daha dezavantajlı durumda olduğunu düşünse de içlerinde siyah tenli olmayanlar Tanrı'ya her gün onları siyah yaratmadığı için dua etmektedir. Bu göçmenler her ne kadar dinlerinden, dillerinden, ırklarından ve kültürel pratiklerinden ötürü toplumsal yaşam içerisinde ayrımcılığa maruz kalsa da yalnızca ten renklerinden ötürü “insan-dışı” ve/veya “zaman-dışı” bir şey gözüyle bakılıp bu doğrultuda şekillenen tutum ve davranışlara maruz kalmamaktadır. Ifemelu'nun Amerika'da karşılaştığı farklı ırklara uygulanan farklı ayrımcılık türlerini anlayabilmek için, Frantz Fanon'un beyaz insanın “öteki”ye yönelik korkularının çeşitliliği üzerine kaleme aldığı görüşleri aydınlatıcıdır:

[...] Şüphesiz bakılır Yahudiye, çünkü o, imkânları ve zenginlikleri ele geçirmek, ipleri elinde tutmak istemektedir. Zenci ise sadece cinsel planda yer tutmaktadır ya da en azından o planda yer tutmuş görülmektedir. İki alan: Entelektüel ve seksüel [...] Yahudi entelektüel tehlikeyi temsil etmektedir, Zenci ise biyolojik tehlikeyi. Şu halde, Zenci fobisi biyolojik bir fobidir. Zenci, sırf biyolojik bir varlık olarak algılanmaktadır çünkü. Zenciler, evet, düpedüz hayvandır onlar. Çıplak yaşarlar ve bu halleriyle ne haltlar karıştırdıklarını, karıştırabileceklerini de ancak Tanrı bilir... (Fanon, 2016, s. 200)

Kendisinin siyah olduğunun farkına -tıpkı Adichie'nin kendisi gibi- Amerika'ya geldiğinde oda arkadaşının (Elena'nın) Batılı gözleri altındayken farkına varan Ifemelu, söz konusu bakışlara tüm göçmenlik deneyimi boyunca maruz kalır. Elena'ya göre karşı karşıya olduğu bu siyah kadın, inandığı Afrika söylemine uygun olacak biçimde, medeniyetten/insanlıktan yoksun olan ve büyücülük gibi çağ dışı ritüelleri gerçekleştirebilecek biridir. Bu bakışlar altında Ifemelu tıpkı Chandra Talpade Mohanty'nin daha önce üzerinde durduğumuz makalesinde ifade ettiği gibi nesneleştirilmekte, yeniden tanımlanmakta ve böylece sömürgeleştirilmektedir. Beyazların gözünde Ifemelu, kendi zekâlarından çok aşağıdadır ve onların yaşam pratiklerine ayak uydurabilecek durumda değildir. Amerika'daki okuluna ilk başladığı gün Ifemelu'ya kayıt için başvuru formu vermekle görevli genç kadının onunla tıpkı karşısında bir çocuk varmış edasıyla çok ağır ve basit kelimelerle konuşması da bize kolonyal söylemlerden birini hatırlatmalıdır: Yerlilerin yetiştirilmesi gereken bilgisiz ve hayatta kalma becerisi olmayan çocuklar olduğu klişesi. Siyah biriyle iletişime geçen bir beyaz, onu aşağıda kendisini ise üstte konumlandıran hiyerarşik düzene sırtını yaslayarak karşısındaki siyaha tıpkı bir büyüğün çocuğa yaklaştığı gibi yaklaşmaktadır: Babacan bir tavırla gülümseyip pohpohlayıcı ve yapmacık bir üslup takınmaktadır (Fanon, 2016, s. 49). Benzer şekilde, onun Nijeryalı olduğu önemsenmeyerek Afrika denilince koca bir kıtadan Ifemelu sorumluymuş gibi

gözlerin ona çevriliyor olması<sup>15</sup> ve ona yöneltilen İngilizceyi nasıl öğrendiğine, ülkesinde hırsızlık ve çeşitli suçların ne kadar işleniyor olduğuna veya işsizliğin ne oranda olduğuna ilişkin çeşitli sorular da Afrika söylemini şekillendiren tek hikâyeye referans vermektedir.

Ifemelu'nun bulunduğu kuaföre, yapacağı Afrika turu için saçlarını ördürmeye gelen ve Batılı beyaz ismini vurgulayarak kendisini tanıtan Kelsey isimli kadın ile Ifemelu arasındaki diyalog, kolonyal söylemi çağrıştıran pek çok ifade barındırdığı için önemlidir. Kelsey kauför salonuna girmeden hemen önce Halima ve Aisha'ya Amerikalıların şımarıklığı hakkında dert yanmayı içten içe arzulayan Ifemelu, Kelsey salona girer girmez o kusursuz Amerikalı kimliğine bürünür. Bunun nedeni, kendisinin o salonda çalışan diğer Afrikalı kadınlarla aynı seviyede olmadığını bir Amerikalıya ispatlayabilmektir. Kelsey bu kadınlara agresif derecede dost canlısı şekilde yaklaşmış, “Ama kendi ülkende bu işi bile yapamazdın, değil mi? ABD'ye gelebilmen, çocuklarının şimdi daha iyi bir yaşama kavuşması harika değil mi? [...] Ülkenizde kadınların oy kullanmasına izin veriliyor mu?” gibi peş peşe sorularla beyaz bir kadının gözünden Afrikalı kadınlara ilişkin önyargıları sıralamıştır (Adichie, 2016, s. 260). Afrika'yı ve Afrikalı kadınları egzotik bulduğu için Afrika'ya ördürdüğü saçlarıyla gitmek isteyen bu beyaz kadın, Üçüncü Dünya kadınlarına dair üretilen emperyal bilgiyi benimsemiştir. Üçüncü Dünya kadınlarının kendi hayatı üzerinde kontrolü olmayan, aciz kurbanlar olduğuna ilişkin önyargıları kabul ederek onlar karşısında kendisini bir kurtarıcı olarak gören bu kadın, Ifemelu ile yaptığı edebiyat sohbetinde de Afrika'yı homojenleştirici tavrını sürdürür. Ona göre Afrika'yı tanımak için okunması gereken kitaplardan biri, *Nehrin Dönemeci* isimli romandır. Kelsey'e Afrika edebiyatından Chinua Achebe'nin *Parçalanma* romanını okuması tavsiye edilse de o bu kitabı Afrika'nın tarihini işlediği ve modern Afrika'nın işleyişine dair bir şey anlatmadığı gerekçesiyle beğenmemiştir. Kelsey *Parçalanma* romanını okunmaya değer bulmayarak Afrika'nın tarihsel gerçekliğini ve sömürgeciliğin acımasızlığını görmeyi reddetmekte, Afrikalılığı küçümseyerek Avrupalı olmanın

---

<sup>15</sup> Chimamanda Ngozi Adichie *Tek Bir Hikâyenin Tehlikesi* adlı konuşmasında aynı durumu kendisinin yaşadığından söz etmektedir:

ABD'ye gitmeden önce kendimi bilinçli olarak Afrikalı olarak tanımlamadığımı söylemeliyim. Ama Namibya gibi yerler hakkında hiçbir şey bilmediğimi boş ver ABD'de ne zaman Afrika gündeme gelse insanlar bana döndü. Ama bu yeni kimliği benimsemeye başladım ve birçok yönden kendimi şimdi Afrikalı olarak görüyorum. Bkz. TedGlobal, 2009.

hayallerini kuran birinin yolculuğunu anlatan *Nehrin Dönemeci* adlı romanı okumayı tercih ederek Afrikalı kimliği karşısında kendi Batılı kimliğinin üstünlüğünü onaylamaktadır. Bu üstünlük, kuaför salonundaki tüm Afrikalı kadınların zaten kabul etmiş bulunduğu bir üstünlüktür.

Beyaz kadın, kendi kimliğini üstün addettiği için Doğulu kadınlar hakkında kendi özelliklerine tezat oluşturacak bilgiler okumaktan memnun olmaktadır. Meyda Yeğenoğlu'na göre, Doğu'yu ve Doğulu kadını bu ikili mantık sisteminin içerisinde “olumsuz” özelliklerle niteleyen Batılı feminist söylem, bu yönüyle emperyal bir nitelik taşımaktadır. Bu davranış, feminizmden bir sapma veya istisna değil, “öteki”ni ve “fark”ı değersizleştiren emperyal-kolonyal söylemin uzantısıdır (Yeğenoğlu, 2017, s. 137). Ifemelu'nun kuaför salonunda karşılaştığı Kelsey de iyi niyetle sorduğuna inandığı ancak karşısındaki Afrikalı kadınlara ilişkin olumsuz yargıları yeniden üreten sorularıyla, imtiyazlı emperyal hükümlerle özne konumu işgal eden Batılı kadınlardan biri olmanın gururunu yaşamaktadır. Ona göre Afrikalı tüm kadınlar, tıpkı çok beğendiği *Nehrin Dönemeci* adlı kitapta olduğu gibi, Afrikalılıktan kurtulmak isteyerek bir gün Avrupalı olmanın hayallerini kurmaktadır. Çünkü Avrupalı bir kadın olmak olumsuz tüm niteliklerden kurtularak normlara uygun (bir kadına yaraşır) bir hayata sahip olmak anlamına gelmektedir.

Kadınlar arasındaki hiyerarşik yapıya ve bunun kolonyal söylem ile ilişkisine referans veren karşılaşmalar, benzer bir şekilde yine kuaför salonlarında, Uju Hala ve Ifemelu'nun deneyimleri üzerinden aktarılmaktadır. Amerika'ya göç etmeden önce Nijerya'da bir generalin metresi olduğu ve ayrıcalıklı bir sınıfa mensup olduğu için Nijerya'daki alt sınıf kadınların saygı duyduğu bir kadın olan Uju Hala kendisinde, gittiği kuaför salonundaki kadınlara hakaret etme ve aşağılama hakkını bulmaktadır. Ifemelu her ne kadar bu durum karşısında şaşkınlığa uğramış olsa da kendisi de Amerika'dan Nijerya'ya döndüğünde yine bir kuaför salonunda saçlarını güzel bir tarakla taramadığına inandığı çalışanı –tıpkı Uju Hala'nın da geçmişte yaptığı gibi- azarlayacaktır. Uju Hala ekonomik açıdan dezavantajlı olan kadınlara yönelik hiyerarşik, üsttenci bir söylem benimserken, Ifemelu da Amerika'dayken takmış olduğu beyaz maskelerden güç alarak bu kadınlara karşı aynı tavrı benimsemektedir. Benzer şekilde, Ifemelu Uju Hala'nın general ile ilişkisini küçük düşürücü olduğu gerekçesiyle eleştirmiş olsa da kendisi de Nijerya'ya döndüğünde evlenmiş olan Obinze'nin metresi olmayı kabul etmiştir. Henüz genç bir kadın iken, hem Obinze'nin



annesinin mücadelecisi ve sorgulayıcı kişiliğinden hem de Nijerya’da saygı gören bir kadın olduğu için farkında olmadan Uju Hala’dan etkilenmiş olan Ifemelu, yetişkin bir kadın olduğunda birbirinden farklı bu iki Nijeryalı kadının kişiliğinden izler taşıyan bir kimlik inşa edecektir. Onun Amerika’dayken ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet temelli ayrımcılıkların bilincine varıp bunun karşısında mücadelecisi bir tavrı benimsemesinin yanında, aynı zamanda diasporadaki diğer göçmen kadınlar karşısında üsttenci davranışlara da yöneliyor oluşunda bu iki kadını rol model almış olmasının etkisi söz konusudur.

Ifemelu’nun görmezden geldiği üsttenci tavrı ve ikiyüzlülüğüyle yüzleşmesi blog yazılarından birine arkadaşının vereceği tepki sonucunda gerçekleşmiştir. Blogunda Nijerya’daki genç kadınların büyük çoğunluğunun kendi maaşlarıyla karşılayamayacakları lüks yaşamları için “meçhul refah kaynakları” bulduğundan söz eden Ifemelu, bu kadınları kendilerini bağımlı bir duruma getirdikleri için suçlamaktadır. Ayrıca, bu kadınlardan birinin de zengin bir iş insanının metresi olmayı kabul eden kendi arkadaşı olduğunu itiraf etmektedir. Bahsettiği kişi, Lagos’a geldiğinde evinde kaldığı liseden arkadaşı Ranyinudo’dur. Ranyinudo bu yazıyı okuduğunda çok sinirlenmiş ve onun yüzüne şu gerçeklikleri söylemiştir: “Bunu yargılamak sana mı kaldı? Sen ve Amerika’da birlikte olduğun zengin beyaz çocuğun bundan farkı ne peki? ABD vatandaşlığını onun sayesinde almadın mı? Amerika’da nasıl iş buldun? Bu saçmalığa bir son vermek gerek. Kendini böyle üstün görmekten vazgeç” (Adichie, 2016, s. 565). Esasında Ifemelu, Nijerya’da öğrendiği şekliyle, bir kadının saygı görebilmesi için yurtdışına gitmiş (bir anlamda Batılılaşmış ve sömürgeleştirilen insan kategorisinden sömürgeci insan kategorisine geçiş yapmış) olması veya zengin bir adamla birlikte olması gerektiği düşüncesini içten içe benimsemiş ve her iki seçeneği de hayata geçirmiştir. Ancak o ne zengin bir adamla birlikte olarak ne de Amerika’da orta sınıf bir hayata sahip olarak mutluluğa tam anlamıyla erişebilmiş, her iki yoldan da geri dönmüştür. Kendi kararlarını veren bir kadın olarak nasıl ki Amerika’daki oturmuş düzenini ve ilişkisini (bir anlamda diasporadaki diğer göçmenlere göre hiyerarşik üstünlüğünü) terk ederek Nijerya’ya geri dönüş yaptıysa, Lagos’ta çalışmaya başladığı dergiden de ideolojik duruşuyla örtüşen işler yapmadıkları için ayrılmış ve kendi sevdiği işi (blog yazarlığını) yapmaya başlamıştır.

Ifemelu, blog yazılarından ve beraberinde yaşam öyküsünden çıkarabileceğimiz sonuca göre, hiçbir zaman Amerikalı olamayacağını bilincinde olan, Amerika'yı Nijerya'ya geri dönmeden önce yalnızca zaman ve mekân anlamında işgal eden ancak bunun yanında Amerika deneyimini yaşadığından sonra Nijerya'ya eski gözlerle bakamayan bir göçmen kimliğini yansıtmaktadır. Öyle ki Lagos'a döndüğünde Amerika'da alıştığı kent ve insan manzaralarını göremeyince sık sık şikâyet etmiş, sanki orali değilmiş gibi havanın sıcaklığından yakınmış, Nijerya'daki evlerde elektrik kesintileri için tutulan jeneratörleri ilk defa görüyormuş gibi davranmıştır. Nijerya'ya Batılı gözlerle bakmaya başlayan Ifemelu'ya, lise yıllarında arkadaşlarıyla Amerikalı gibi davranan Nijeryalılarla alay etmek için kullandıkları bir lakap "Amerikana"<sup>16</sup> kelimesi yakışmaya başlamıştır. Ancak Ifemelu Amerikanlaşmamak için esasında çok çaba sarfetmiştir. Ne Amerikalıların yapmacık ve abartılı mizahlarını ne de aksanlarını benimsemiş, Amerikalı gibi görünmekten ve onlar gibi davranmaktan vazgeçmiş, kendi Afrikalı kimliği ile barışmaya çalışmıştır. Ifemelu, Amerika'daki imkânları görüp kendi ülkesinde bunları görememekten yakınmakta, bunun yanında çantasında taşıdığı Amerikan pasaportu sayesinde istediği zaman oraya dönebilecek olmanın da rahatlığını yaşamaktadır. Ifemelu ile aynı yaşlardayken eğitim amacıyla Amerika'ya göç etmiş ve bugün hala zamanının yarısını Nijerya'da geçiren Chimamanda Ngozi Adichie de bir konuşmasında, Amerika'yı ona çeşitli imkânlar sunduğu için sevdiğini ancak hiçbir şekilde Nijerya-Amerikalı olmadığını yalnızca Amerika'yı seven bir Nijeryalı olduğunu ifade etmektedir (Channel 4 News, 2013). Adichie'nin bu konuşmasından hareketle, onun kendi diaspora deneyimi ile Ifemelu karakterinin deneyiminin bu noktada benzeştiğini, her ikisinin de eski nesil Afrikalı göçmenlerden farklılaşan bir öznelliğe sahip olduğunu söylemek mümkün. Adichie'nin kendisi ve yarattığı Ifemelu karakteri, Amerika'ya yerleşip asimile olarak "Amerikanlaşma"

---

<sup>16</sup> Romana da ismini veren "Amerikana" kelimesi, birbirlerinden farklı yerel dilleri konuşan Nijeryalıların kendi aralarında iletişim sağlayabilmek için geliştirdikleri ve bu yönüyle müşterek bir dil olan Nijerya Pidgin İngilizcesinden bir kelimedir. Başlangıçta İngiliz sömürgecilere hizmet eden veya onlarla ticari ilişkiler içerisinde olan Nijeryalılar, onlarla anlaşabilmek ve çoğu zaman da yerliler ile sömürgeciler arasında aracılık (veya ajanlık) yapmak için İngilizce'yi öğrenme gayreti içerisine girmiştir. Ancak zamanla İngilizce'nin toplumun neredeyse her kesimine yayılması sonucunda, öğrenilen bu "üstün" dile Nijerya'nın yerel dillerinden gramer yenilikleri getirilmiş, Avrupalı yetkililer ise dillerinin bu bozulmuş halini anlamakta zorlanmıştır. Bkz. Afeadie, 2015-2017, s. 63-66. Bu durumun, sömürgeci yetkililer karşısında sömürülenler için birbirleriyle iletişime geçebilip gizli senaryolarını dile getirebilecekleri bir mücadele alanı yaratması mümkündür. Bu tezden hareketle, Nijerya Pidgin İngilizcesinin Chimamanda Ngozi Adichie kurmacasında ne şekilde kullanıldığı ve bir mücadele alanı yaratıp yaratmadığı üzerine daha sonra "melezlik" tartışması içerisnde değinilmeye çalışılacaktır.

amacında olmadıklarından, değişmekte olan Afrika diasporasının ve Amerika'ya kalıcı olarak gelmeyen yeni dalga Afrikalı göçmenlerin temsilcisi durumundadır.

Chimamanda Ngozi Adichie'nin *Amerikana*'da yeniden yazmaya çalıştığı "Afrika diasporası" ve "Afrikalı diasporik kadın"ın nasıl inşa edildiklerini anlayabilmek için Tiffany Ruby Patterson ve Robin D. G. Kelley'in diaspora tanımları aydınlatıcıdır. Patterson ve Kelley'nin ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin içerisinde konumlandığı diaspora, aynı zamanda bir süreçtir ve her daim değişim içerisindedir. Yapılması gereken, diasporaları ortaya çıkaran bağlantıları çözümleyebilmek ve oluşum süreçlerini analiz edebilmektir. Modern anlamıyla 1950 ve 1960'larda kullanılmaya başlanan "Afrika diasporası" kavramı, bilimsel tartışmalarda hem ulusal sınırların ötesindeki siyah toplulukları ifade edebilecek şekilde analitik bir terim hem de köle ticaretiyle dünyanın her yerine yayılan Afrikalı halkların birleştirici deneyimlerini vurgulayan siyasi bir terim olarak kullanılmaktadır. Ancak bahsedilen bu topluluk hiçbir zaman yekpare ve hatta "birleşik" bir hale gelmemiştir. Afrika diasporasını incelerken yapılması gereken şey; Afrika'nın kendi içerisindeki etnik köken, din ve kültürel çeşitliliğini dikkate alarak "ırk", Afrikalılar arasındaki küçük ölçekli sınıf farklılıklarının dahi kalıcı etkiler oluşturuyor olması sebebiyle "sınıf" ve son olarak inşa ettiği eşitsizliğin diasporadaki hiyerarşik yapıyı beslemesi sebebiyle "toplumsal cinsiyet" koşullarına dikkat etmektir. Irk, sınıf ve toplumsal cinsiyet koşullarıyla kesişim içerisinde değerlendirilen ve tarihsel/toplumsal niteliğe sahip olan diaspora süreci, tam da bu nedenle bu koşulların farklılığına göre değişime uğramaktadır (Patterson & Kelley, 2000, s. 11-18). Diasporadaki öznel de kendilerini, toplumsal varoluşlarını şekillendiren bu koşullarla ilişkili olarak kurmaktadır. Ifemelu'nunki ile diğer Afrikalı kadınların diaspora deneyimlerini birbirlerinden farklılaştıran da, yukarıda üzerinde durduğumuz karşılaşmalarda çözümleyebileceğimiz gibi, söz konusu varoluş biçimleridir.

Paul Tiyambe Zelaza da diasporanın "eşzamanlı bir sürece, bir koşula, bir mekâna ve bir söyleme" atıfta bulunduğunu, sürekli olarak kendisini yıkman ve yeniden kuran bir süreç olduğunu ileri sürmektedir. Bir "burada" ve "orada" olma halinde olan diasporik kimlikler, "orada" olmayı "buraya" ait olmaya (kendini kabul ettirebilmeye) dönüştürebilmek için "ora"nın kültür ve bilincini benimsemeye itilmektedir. "Burada" ve "orada" olmanın duygusal ve deneyimsel mirası ise toplumsal varoluşun maddi,

zihinsel ve ahlaki düzenlerine karşılık verecek şekilde değişmektedir. Dolayısıyla Zeleza'ya göre diaspora, asla varamama veya geri dönememe ihtimalini taşıyan çoklu aidiyetlerin gezindiği, hem bir “var olma” durumu hem de bir “oluş” sürecidir (Zeleza, 2005, s. 41). Ifemelu da tam olarak ne “burada” (Nijerya’da) ne de “orada” (Amerika’da) olmanın –bu haliyle diasporik bir kimlik olmanın- etkisiyle çoklu bir aidiyet duygusu geliştirmiş, “burada” ve “orada” olmayı iç içe geçirmiştir. Nijeryalı bir kadın olarak Amerika’ya ait olabilmek için ondan uyması beklenen koşullara hiçbir zaman tam anlamıyla uyamamış ancak Nijerya’ya döndüğünde de Amerika’da edindiği deneyimsel ve duygusal mirasın etkisiyle kendisini tam anlamıyla oraya ait hissedememiştir. Mekânsallığın etkisini yitirdiği bu durumda Ifemelu, tıpkı Adichie’nin kendisi gibi, küresel ancak kısmen de yerli unsurları barındıran yeni Afrikalı diasporik kadın kimliğinin temsilcisi durumuna gelmiştir.

Ifemelu’nun ve onun gibi Amerikalı olmayan siyahların deneyimlediği diasporanın, artık Amerikanlaşmış ve yerli unsurlarından arınmış Afro-Amerikalıların diaspora deneyiminden çok uzak olmasının nedeni de her iki diaspora içerisindeki “burada” ve “orada” olma halleri üzerinden açıklanabilmektedir. Afro-Amerikalılar için “burada” ve “orada” şeklinde bir mekân ayrımı ortadan kalkmış, “bura”yı işaret eden etnik kökenlerinden alternatif bir “orasi” inşa ederek uzaklaşmışlardır. Ifemelu Amerika’dayken, *Irk’ıncı ya da Amerikalı Olmayan Bir Siyahın (Daha Önce Zenci Olarak Bilinen) Amerikalı Siyahlara Dair Muhtelif Gözlemleri* adıyla kullandığı blogunda yazdığı yazılarda Afro-Amerikalılar ile Amerikalı olmayan siyahların diasporalarını şekillendiren dinamikler üzerine düşünmekte, uğradıkları ayrımcılıkların ve bunlar karşısındaki mücadelelerinin farklılıkları üzerinde durmaktadır. Ifemelu’nun henüz üniversitedeyken Afro-Amerikalılardan oluşan bir birlik yerine Afrikalı Öğrenci Birliği’ne katılması ve kendisini onlarla huzurlu hissetmesi de onun nezdinde yeni Afrika diasporasının yükselişini bizlere göstermektedir.

## 4.2. Beyazlığı Taklit Etmek, Arada kalmışlık ve Melezlik: *Boynunun Etrafındaki Şey*

*Ara ara geri dönmeyi düşündüğü oldu, ama hiçbir zaman ciddiyetle inanarak değil. Philadelphia'daki komşusuyla haftada iki kez pilates kursuna gidiyor, çocuklarının sınıfları için kurabiyeler pişiriyor ve onunkiler her zaman en çok sevilen kurabiyeler oluyor; arabadan inmeden hizmet veren bankalara alışmış. Amerika içine işlemiş, köklerini derisinin altına yaymış. "Evet, küçük bir içki," diyor Amaechi'ye. "Buzdolabındaki şarapla birlikte iki de kadeh getir."*

**Chimamanda Ngozi Adichie, *Taklit***

Chimamanda Ngozi Adichie 12 kısa hikâyeden oluşan *Boynunun Etrafındaki Şey* adlı hikâyeye derlemesinde, tıpkı *Amerikana* romanında olduğu gibi, Nijerya'da doğup büyüyen karakterlerin Amerika'ya göç ettikten sonra içlerine düştükleri tam anlamıyla ne "burada" ne de "orada" olma halini çeşitli göçmen deneyimleri üzerinden aktarmaktadır. Bunun yanında Adichie Nijerya'da geçen hikâyelerinde de kadınların, maruz kaldığı kolonyal eril tahakkümün bir neticesi olarak Amerika'ya göç etme veya Amerikanlaşma arzusuyla dolduğuna işaret etmektedir. Adichie, *Amerikana*'da Ifemelu karakteri üzerinden "burada" ve "orada" olma halini iç içe geçirmiş yeni bir Afrikalı diasporik kadın kimliğini müjdelerken, *Boynunun Etrafındaki Şey* adlı hikâyeye derlemesinde "burası" ve "orası" arasında sıkışmış Nijeryalı kadınların yersiz yurtsuzluklarına ve bunun karşısında kendilerine bir yer edinebilmek için uyguladıkları stratejilere odaklanmaktadır. Söz konusu stratejilerden en önemlisi, beyazlığın tüm kültürel pratikleriyle taklit edilmiştir. Ancak bu başlık altında bir okuması gerçekleştirilecek hikâyelerde açıkça görülebilir ki beyazlığı taklit etmek, bu kadınları sahici ve uzun süreli olmayan bir öz saygı kazanmaktan öteye götüremeyecektir.

Homi K. Bhabha'nın kültür tanımı ve *melezlik/taklitçilik* kavramı, Chimamanda Ngozi Adichie'nin hikâyelerindeki Nijeryalı kadınların kültürel konumlanışını idrak edebilmemiz için yol gösterici olacaktır. Bhabha melez özneleri "neredeyse aynı olan ancak tam olarak olmayan bir farklılığın öznesi" olarak tanımlamakta, bir söylem biçimi olarak taklitçiliği "öteki"yi kendine mal eden karmaşık bir reform ve disiplin

stratejisi olması dolayısıyla sömürgeci olarak nitelendirmektedir. Bhabha'ya göre taklit, sömürgeci gücün stratejik işlevlerini birleştiren ve böylece tahakkümünü güçlendiren tehdit edici bir uygulama iken aynı zamanda kültürel farklılıkların ironik bir uzlaşması olması dolayısıyla sürekli olarak farklılığı, aşırılığı ve taklit edenin inatçılığını üretmeye devam eden iki taraflı bir süreçtir (Bhabha, 1984, s. 126). Üçüncü Dünya insanların, onlarla eşit haklara sahip olabilmek ve tanınabilmek için beyazları taklit etmek durumunda kalmalarında liberal demokrasi anlayışı ile şekillenen emperyal eritme potası uygulaması etkilidir. Üçüncü Dünya insanların kimliğinin karşısında Birinci Dünya insanların kimliğini üstün gören emperyal eritme potası, Üçüncü Dünyanın evrenselliğe ulaşmasının koşulunun özgülüğünü bastırması olduğunu öne sürmektedir. Bu pota için kimliği evrenselleştirmenin yolu, Birinci Dünya standartlarına uymaktan geçmektedir. Amerikan toplumundaki farklı kimliklere sahip öznelerden de “Doğulu” kimliklerini arkalarında bırakarak evrensel ve nesnel değerlerden oluştuğunu iddia ettikleri Amerikan kimliğine bürünmeleri, yani Amerikanlaşmaları beklenmektedir (Mollaer, 2019, s. 199-200). Ancak söz konusu Amerikanlaşma hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleşmemektedir, çünkü farklı bir kimliğe bürünmek (farklı bir kimliği taklit etmek) Bhabha'nın ifade ettiği gibi iki kültür arasındaki farklılığı yeniden üretmeyi gerektireceğinden, tam olarak iki kültüre de ait olmayan, yersiz yurtsuz melez kimlikler oluşmaya devam etmektedir.

Üçüncü Dünya insanların -her ne kadar dış görünüşleri itibarıyla kendi kültürel özelliklerini taşıyalar da- yaşam biçimleri ve beğenileri açısından Batılı kimliği taklit etmesi anlamında şekillenen melez kimlik, içerisinde ironi barındırmaktadır, çünkü burada stereoetipleşme, bir kimlik ediniminden ziyade bir tür kimliksizleşmeye dönüşmektedir. Bu süreç, kolonize edilenin/göçmenin kimlik edinimi sürecinin kolonici kültür tarafından kontrol edilmesiyle belirlendiğinden, bir tür emperyalizm ve yeni-sömürgecilik politikasını ifade etmekte, kolonici kültür tarafından kabul görmeye başlayan göçmen bireyin zamanla, kopup gelmiş olduğu kültürüne yabancılaşması tehlikesini taşımaktadır (Çelikel, 2017, s. 67, 71). Sömürgeleştirilmiş dünya ile yüzleşmeyi hedefleyen Frantz Fanon'a göre kültürel yabancılaşma ve psişik özdeşleşme siyahların yaşadığı duygu karmaşasını giderek yükseltmektedir. *Siyah Deri Beyaz Maskeler* adlı eserinde Fanon, bu duygu karmaşasını daha iyi betimleyebilmek için siyahın “self-image” (öz-imaaj) üzerine düşünme performansına yer vermektedir. Kendi benliğini soyutlayarak beyazın gözleriyle kendisine bakan

siyah, parçalara ayrılmakta ve tiksintiyle birlikte kendisine yabancılaşmaktadır. Bu acı verici düşünme performansı ile birlikte siyahın görüş alanı bulanıklaşmakta ve kendi aleyhine gerçekleştirilebilecek epistemik şiddeti meşrulaştırmaya başlamaktadır (Bhabha, 2016, s. 106-107). Artık beyaz gözlerle kendi bedenine bakan siyah için bedenini parçalara ayırmak ve her bir tarafı siyah kanıyla bulamak arzu ettiği bir şiddet eylemine dönüşmekte, adeta gerçekleşmesi zorunlu olan doğal bir süreç olarak görünmektedir.

Siyah deri beyaz maskeler olgusu, ortada karşılıklılığın geçerli olduğu bir ilişki durumu söz konusu olmadığından, karşılıklı tanınmayı ortadan kaldırmaktadır. Siyah ve beyaz arasındaki bu ilişkide karşılıklı tanınma arzusu değil, siyahın beyaza dönüşme arzusu söz konusudur (Mollaer, 2018, s. 118). Melezleşme nedeniyle kendi kültürüne yabancılaşma ve kimliksizleşme durumuna örnek olarak, Hindistan’da doğup büyüyen ancak İngilizce konuşan kimseleri gösterebilmemiz mümkündür. Söz konusu insanların bu davranışı gerçekleştirmesinin nedeni, tarih boyunca kolonicilerin dilini konuşmanın kendilerini çağdaş düzeye getireceklerine zorla inandırılmış olmalarıdır. Melez kimlikler için verilebilecek en iyi örnek ise, Afro-Amerikan olarak adlandırılan, Afrika kökenli ancak Amerikan kültürünü benimsemiş siyah insanlardır. Afro-Amerikanlar, biyolojik anlamda Afrikalı olmalarına karşın, sahiplendikleri kültür ve beğenileri çerçevesinde Amerikalı olarak bilinmektedir. Ancak bu insanlar, her ne kadar Amerikalı olmayı benimseyeseler ve onlarla aynı yaşam biçimlerine sahip olsalar da, hiçbir zaman Afrika kökenli oldukları için ötekileştirildikleri gerçeğini değiştiremeyeceklerdir (Şerbetçi, 2013, s. 84).

Melez kimliklerin oluşumuyla meydana çıkan kimliksizleşme sorunu, Chimamanda Ngozi Adichie’nin hikâyelerinde yer alan karakterler aracılığıyla vurgulanmaktadır. *Taklit* isimli hikâyenin, yalnızca Adichie’nin ona vermiş olduğu isim üzerinden bile, melezlik konusuna değindiğini çıkarsamamız mümkündür. Hikâyenin başkarakteri Nkem, zengin bir Nijeryalı erkek olan Obiora ile evlenmiş ve henüz hamileyken Amerika’ya doğum yapmak için taşınmıştır. Nijerya’daki hayali “Çocuklarını Doğurmak için Eşlerini Amerika’ya Yollayan Zengin Nijeryalı Erkekler Topluluğu”na gelin gittiği için halinden memnun olan Nkem, tıpkı *Amerikana*’da metresi olduğu generalin onu çocuklarını doğurması için Amerika’ya yollamayı planladığı Uju Hala’nın kendisi gibi, konforlu bir hayata sahip olmak uğruna hayatının kontrolünü birlikte olduğu erkeğe devretmiştir. Nkem ne kendi bedeni ne de hayatı üzerinde söz

sahibi olan bir kadın değildir. O, Nijeryalı bir kadın olmasına karşın, görüntüsü ve yaşam biçimi üzerinden Amerikalı beyaz kadınları taklit etmektedir. Bu taklit üzerinde kontrol edici olanın bir erkek (kocasını Obiora) olması ise Adichie'nin, Üçüncü Dünya kadınlarını melezleşmeye zorlayanın eril özneler olduğunu düşünüyor olmasının bir göstergesidir.

Nkem Amerika'ya taşındıktan sonra, kocasını Obiora'nın eve getirdiği mükemmel bir taklit örneği olan Benin maskesine benzeyen, beyaz kadınları taklit ederken kullandığı bir maske ile dolaşmaya başlamıştır. Afrikalı kimliğine özgün saçlarını uzatmaya ve Obiora'nın sevdiği şekilde onları düzleştirip boynunun etrafında kıvrılan bir dalga vermeye başlamıştır. Kasık tüylerini dahi Obiora'nın sevdiği ve Amerikalı kadınların yaptığı şekilde tıraş etmeye başlayan Nkem, Obiora'nın eve getirdiği taklit maskenin çağrışımına uyacak biçimde ondan beklenen beyaz kadın profiline uymak için çaba göstermektedir. Nkem, Obiora'nın ondan beklediği beyaz kadınlara özgü güzellik standartlarına uyduğu ölçüde kendinden memnun olmaktadır. Öyle ki Obiora'nın isteğiyle uzatıp düzleştirdiği saçlarıyla aynadan kendisini seyrettiğinde onun iltifatlarını anımsayarak mutlu olmaktadır. Benzer şekilde *Amerikana*'da da Ifemelu, beyaz erkek arkadaşı Curt ile ilk birlikteliğinden sonra ilk defa Amerika'da kendisini tamamlanmış hissetmiş ve *Taklit*'deki Nkem gibi aynaya özgüvenle bakmıştır. Oysa Ifemelu'nun yolculuğunda olduğu gibi Nkem'in yolculuğunda da bu özgüvenin oturduğu zemin sarsılmaya başlayacaktır.

Nkem'e kaç çocuk yapacaklarına, çocuklarının hangi okula gideceklerine ve genel olarak ne şekilde yaşayacaklarına dair düşünceleri dahi sorulmamaktadır. Obiora yalnızca Nkem'i değil, kendi çocuklarını da melezleşmeye zorlamaktadır. Israrla çocuklarını zengin Amerikalıların çocuklarını okuttuğu okula yazdırmış, onların konuştuğu kusursuz İngilizce ile böbürlenmeye ve onlarla "tam bir Amerikalı" oldukları için gurur duymaya başlamıştır. Obiora, hayalini kurduğu Amerikalı orta sınıf aile resmini oluşturmak için çabalamaktadır. Benzer şekilde, *Yükselen Güneşin Ülkesinde*'de kızları Olanna ve Kainene'i Batılı bir tarzda yetişebilmeleri ve Nijerya'daki işlerini yürütecek saygınlığa gelebilmeleri için yurtdışında okutan Reis Ozabio da oluşturduğu bu aile tablosu ile gurur duymaktadır. *Amerikana*'da ise Obinze ve karısı Kosi, çocuklarını İngiliz eğitimi veren bir okula kayıt ettirmek için uğraşmakta, bir devlet okulunda eğitim görmesini korkutucu bulmaktadır. Söz konusu karakterler, Frantz Fanon'un iki kültür arasında kalmış siyah insanları tanımlarken



verdiği örnekte olduğu gibi, kendi yerel kültürüne sahip aileleri ile içerisinde yer edinmeye çalıştığı Batılı toplumlar arasında bir seçim yapmak durumunda kalmış, çözümü ise ailelerini Batı'nın kültürel pratiklerini benimsemeye zorlamakta bulmuştur (Fanon, 2016, s. 184). Bu karakterleri bu kararı almaya iten en önemli unsur, sömürgecinin kötücül dünyasında sömürgeleştirilen insanlar olarak sürekli bir gerilim içerisinde olmalarıdır. Sömürgecinin hem dışlayan hem de imrendirici dünyası, sömürgeleştirilen insanlar için düşman bir dünyadır. Sömürgeleştirilen insan, kendisine düşman bu dünyada sömürgecinin yerini almak dışında bir çıkış yolu bulamamaktadır. Buradaki esas nokta, sömürgeci olma değil onun yerini alma arzusudur. Sömürgeleştirilen insan için sömürgecinin yerini almak, kendisine zulmedilen bir cehennemi önündeki bekçi köpeklerini aşarak cennete dönüştürmek anlamına gelmektedir (Fanon, 2013, s. 58).

*Taklit* adlı hikâyede Nijerya'da Amerikanlaşmış görüntüsü ile saygınlığını korumaya devam eden Obiora, Amerika'da ne yaparsa yapsın toplumsal hiyerarşi içerisinde aşağıda konumlandırıldığı için aynı saygıyı görememekte ve bu nedenle işlerini yürütmek için zamanının çoğunu Nijerya'da geçirmektedir. “Amerika'da Evi Olan Zengin Nijeryalı Erkekler Topluluğu”na üye olduğu için Nijeryalı genç kadınlardan gördüğü ilgi, ona Nkem'i aldatması için yeterli özgüveni sağlamaktadır. Kocasının onu kısa ve dolgunlaştırıcı ile şekillendirilmiş saçlara sahip Nijeryalı bir kadın ile aldattığını öğrenen Nkem'in takıldığı şey ise –aldatılıyor olmasının da ötesinde- kocasının ondan görmeyi beklediği dış görünümünden farklı bir çizgide bir kadınla beraber olması olmuştur. Kocasının beğenilerine uygun bir şekilde gerçekleştirdiği taklitçiliğini sürdürmekten başka bir yol bulamayan Nkem, bu kez de aldatıldığı kadının görüntüsüne benzeyebilmek ve kocasının beğenisini kazanabilmek için, saçlarını kestirerek dolgunlaştırıcı ile şekil vermeye başlamıştır. Nkem, bir erkeğin buyruklarıyla her seferinde kendisini yeniden inşa eden kimliksizleşmiş bir karakter konumundadır. En nihayetinde, Obiora'nın eve son dönüşünde getirdiği orijinal bronz Ife başı heykeli ile eş zamanlı olarak Nkem de artık sahte hayatını sorgulamaya başlamış ve taşıdığı beyaz maskeleri çıkarmıştır. Obiora'ya ilk defa kendi düşüncelerini söylemeye başlamış, onun beğenilerine ve isteklerine kayıtsız kalmıştır. Obiora, Nkem'in bu yeni Afrikalılığa özgü görünümünden memnun olmamıştır. Nkem'e yönelttiği “O muhteşem yüzüne her şey yakışır sevgilim, ama uzun saçlarını daha çok seviyordum. Bence yine uzatmalısın. Bir Büyük Adam'ın karısına uzun saç

daha çok yakışıyor” ifadesi de onun memnuniyetsizliğinin altındaki kolonyal eril söyleme ilişkin çağrışımları beraberinde getirmektedir (Adichie, 2019a, s. 52). Obiora'nın kendisine yakıştırdığı “Büyük Adam”lık, tıpkı taklit ettiği beyaz adama layık olacak biçimde, beyaz maskelerle süslediği bir kadına sahip olmayı ve Afrika'nın onun için bir hareme dönüşümünü gerektirmektedir. Obiora karısından “evrensel” güzellik standartlarına uygun bir görünüme sahip olmasını, Afrikalılığa dair olumsuz sıfatları taşımayan bir aileye sahip olduğunu göstermek için istiyor iken; Nijerya'ya yaptığı seyahatlerde Afrikalılığa özgü görünümlere sahip kadınlarla birlikte olmayı ise Afrika'yı cinselleştiren sömürgeci arzulara sahip Büyük (beyaz) bir Adam olduğunu göstermek için istemektedir. Sonuç olarak Obiora'nın istediği şey, kolonyal eril tahakküm biçimini uygulayabilmesine olanak sağlayacak beyaz adama dönüşmektir.

Özünde eril bir egemenlik ve başkalarına zarar verme potansiyeli taşıyan Amerikan rüyasına derinden inanan siyah erkeklerin siyah kadınlar için olumsuz, beyaz kadınlar için ise olumlu hisler beslemesi şaşırtıcı bir durum değildir. Beyaz erkeğin inşa ettiği ölçütlere göre kendisini onaylayan siyah erkeğin beyaz bir kadını arzulaması son derece normaldir. Çünkü siyah erkek hayatının her anında, beyaz erkeklerle rekabet içerisinde (Hooks, 1990, s. 112). *Taklit* adlı hikâyede Nkem, evli olduğu siyah erkeğin bu kolonyal eril tahakkümünün karşısında bir duruş sergilemiş, kendi kimliğiyle barışarak Nijerya'ya geri dönüş yapma kararını alabilmiştir.

Chimamanda Ngozi Adichie'nin kurmacasında Nijeryalı karakterlerin neredeyse hepsi gündelik yaşamlarında kusursuz İngilizce konuşmakta, melez kimlik edinimleri sonucunda yerel dilleri olan İgbo dilini neredeyse hiç kullanmamaktadır. *Bir Numaralı Koşuş* adlı hikâyede, çevreden saklanması gereken veya duygusal içerikli bir konuşma yapılacağı durumlar dışında, gündelik hayatlarında İngiliz dilini kullanan Nijeryalı aile üyeleri, bu duruma verilebilecek örneklerden yalnızca bir tanesidir. *Boynunun Etrafındaki Şey* adlı hikâyede de Nijeryalı olmasına karşın, kusursuz İngilizcesi ve Batılı görüntüsü nedeniyle Akunna, çevresindeki Amerikalı insanlar tarafından şaşkınlıkla karşılanmaktadır. *Mahrem Bir Deneyim*'de ise kendi yerel dilini konuşan Hausa Müslümanlarından olan kadın ile İgbo dilini tamamen hayatından çıkarmış ve İngiliz dilini sahiplenmiş İgbo Hristiyanlarından olan başka bir kadının geçirdiği deneyim, melezliğin içerdiği ironiyi başarılı bir şekilde gözler önüne sermektedir. Söz konusu İgbo Hristiyanlarından olan kadın (Chika) -her ne kadar kökenlerini biyolojik olarak taşısa da- görüntüsü, konuştuğu İngilizce, Amerika'da

aldığı eğitim ve yaşam tarzıyla tam anlamıyla Batılı bir görüntü çizerek melez kimliğe örnek teşkil etmektedir. Hausaların bir Hausa görünce veya Yorubaların bir Yoruba görünce kendi yerel dillerinde konuşuyor olmalarından farklı bir şekilde, İgboların diğer İgbolarla ısrarla İngilizce konuşuyor olmasının bir analizini yapan *Amerikana*'daki Obinze karakterine göre, İgbolar bu davranışı Biafra Savaşı'ndaki yenilgilerinin bir sonucu olarak gerçekleştirmektedir. Bu yenilginin mirasçısı olarak İgbolar, kendi kimliklerine yönelik bir yabancılaşma yaşamakta ve diğer kabileler gibi bir birlik duygusu geliştirememektedir.

Chimamanda Ngozi Adichie kurmacasındaki İgbo karakterlerin Nijerya'da iken Amerika'dakine göre daha çekincesizce İgbo dili ve Nijerya Pidgin İngilizcesinden kelimeleri aralara sıkıştırarak kullandıkları İngilizce, Amerika'da iken kendilerini bu şekilde konuşabilmek için zorladıkları Amerikan aksanlı bir İngilizceye dönüşmektedir. İgboların kendi aralarında yalnızca duygularını belli ederken kullandıkları samimiyet veya şaşkınlık içeren İgbo dili veya Nijerya Pidgin İngilizcesinden ifadeler, Amerikalılar yanlarındayken ortadan kaybolmaktadır. Bu karakterlerin kullandıkları dil üzerinden yaşadıkları benlik bölünmesini Frantz Fanon'un şu ifadeleriyle anlamlandırabilmek mümkündür:

[...] konuşmanın, dolaysız bir biçimde öteki için ve öteki'ne göre var olmak olduğu hususu her türlü kuşkunun dışındadır. Siyah insanın iki boyutu vardır. Biri ırkdaşlarına ilişkin olanı, diğeri de Beyaz insana ilişkin olanı. Beyaz insana karşı davranışıyla başka bir Zenciye karşı davranışı farklıdır Zencinin. Bu *benlik* bölünmesinin doğrudan doğruya sömürgeci baskının bir sonucu olduğunu belirtmeye gerek yok. (Fanon, 2016, s. 33)

Chimamanda Ngozi Adichie kurmacasında -tam da bu sömürgeci baskı dolayısıyla- kendi ırklarını ve bunun üzerinden Amerikan hiyerarşisindeki konumlarını ele vermemek için gayret gösteren karakterler, diasporada yaşayan çocuklarının da İgbo kültürlerinden tamamen arınmalarını istemektedir. Öyle ki *Amerikana*'da Ifemelu'nun bulunduğu kuaför salonundaki kadınlardan biri, Amerika'ya yerleştikleri ilk sene çocuğunun aksanından dolayı okulda zorbalık gördüğünü ve ancak ona aksanını saklamayı öğrettikten sonra bu zorbalığın son bulduğunu ve böylece diğer çocukların onu aralarına kattığını ifade etmektedir. Benzer şekilde, yine *Amerikana*'da oğlu Dike'nin okulda ayrımcılığa maruz kalıyor olmasından dolayı Uju Hala'nın Ifemelu'ya evde İgbo dilinde konuşmamayı salık vermesi ve Dike'yi bir Afrikalı veya siyah değil Amerikalı olduğuna inandırmaya çalışması da beyazlığı taklit etmenin yersiz yurtsuz insanlar için ne kadar kritik bir strateji olduğunu gözler önüne

sermektedir. Adichie kurmacasında açıkça görülebilir ki beyazlığı taklit etmek ilk olarak beyazın dilini taklit etmekten geçmektedir. Öyle ki Adichie'nin *Mor Amber* adlı romanında, zihin dünyası sömürgeleştirilmiş siyahlar için beyazlığı taklit etmenin ve beyazın dilini konuşmanın ne kadar önemli olduğu dinsel bir zeminde ifade edilmektedir. Romanda katı bir dini eğitim gören ve bizzat kendisi melez kimlik örneği olan babasının baskılarıyla dini inancını şekillendiren ergenlik çağındaki bir genç kız olan Kambili, Tanrı'nın onunla konuştuğunu ve İngiliz aksanıyla konuştuğu için adını doğru telaffuz edemediğini ifade etmektedir. Tanrı'nın onunla gök gürültüsüne benzeyen bir tonda İngiliz aksanıyla konuştuğunu ifade eden Kambili için Tanrı, ona ne yapması gerektiğini söyleyen iktidar sahibi bir erkek/sömürgeci'dir. Kambili nezdinde tüm Afrikalıların da Tanrı'nın kulu olmaya yakışacak biçimde beyazlaşması gerekmektedir. Öyle ki Kambili Peder Amadi'ye hürmet gösteren ve inançlarına sıkı sıkıya bağlı yoksul çocukları önce İsa peygambere benzetecek, daha sonra kiliselerde portresini gördüğü sarışın İsa'dan farklı bir şekilde siyah ten rengine sahip oldukları için bu benzetmesini uygun bulmayacaktır.

*Mor Amber*'de sömürgeci misyonerlerin yönettiği bir okulda eğitim gören, Hristiyanlaşan ve İgbo kimliğini bir tarafa bırakarak inandığı değerler ve yaşayış biçimiyle beyazlaşan Eugene, kendisine aile içinde ve sosyal çevresinde "Baba" olarak hitap edilmesinden memnuniyet duymaktadır. Baskıcı ve otoriter konumuyla kendisini Tanrılaştıran Eugene, Hristiyanlığı kabul etmeyip İgbo inancına bağlılığını sürdüren babasını reddetmekte, onun yerine Nijerya'da bulunan sömürgecileri hoş görüyle karşılamış ve onların çıkarlarına hizmet etmiş olan kayınpederini baba gibi görmektedir. Eugene hürmet gösterdiği bu adamdan çocuklarına bahsederken, onun neredeyse bir albino kadar açık olan ten rengi dolayısıyla misyonerler tarafından sevildiğinden söz etmektedir. Onun her zaman inatla İngilizce konuşmuş, misyoner okullarında bir Hristiyan gibi eğitim görmüş ve Batılı yaşam tarzını benimsemiş olmasından bahseden Eugene'nin yapmaya çalıştığı şey, çocuklarına doğru insan olmanın bir beyazın benimsediği "evrensel" değerleri benimsemekten geçtiğini öğretmektir. Baba'nın ve kilisedeki pederler nezdinde otoriter erkeklerin kontrolünde kendisini hizaya sokan Kambili için söz konusu kolonyal eril tahakkümden sıyrılmak kolay görünmemekte, onların baskısıyla kendisini "doğru insan"a dönüştürmek dışında bir seçenek bulamamaktadır.

Chimamanda Ngozi Adichie'nin *Geçen Hafta Pazartesi Günü* adlı hikâyesinde ise Kamara'nın, Nijerya'dan Amerika'ya yerleştikten sonra özgül kültürel kimliğini kaybettiği ve bir Amerikalı gibi yaşamaya başladığı için her geçen gün yabancılaştığı kocası Tobeche, "doğru insan" olabilmek için ona öğretilen stratejileri uygulayarak melezleşen bir karakterdir. Tobeche'nin Amerikanvari tavırları ile kıyafetleri ve yemek yeme biçimindeki değişimler, Kamara'yı her geçen gün kocasından uzaklaştırmakta, onun Nijerya'da az da olsa tanıdığı olduğu kişi olmadığı düşüncesine varmasına neden olmaktadır. Burada, ev sahibi/kolonici devletin göçmenlere/kolonize edilenlere melezleştirme aracılığıyla üstün geldiği, bu anlamda da sömürgeci bir politika izlediği okunabilmektedir. Ancak Adichie söz konusu bu durumu bizlere Kamara'nın bakış açısından anlatarak bu sömürgeci politikanın tehlikelerine dikkat vermemize olanak sağlamaktadır. Adichie benzer bir uyarıyı *Sıçrayan Maymun Tepesi* adlı hikâyede, Senagelli kadının Frankafon aksanını taklit etmesi karşısında Ujunwa'nın rahatsız olması üzerinden de gerçekleştirmektedir.

*Yükselen Güneşin Ülkesinde* adlı romanda Odenigbo ve Olanna'nın uşağı Ugwu ile Richard'ın uşağı Harrison üzerinden beyazlığı taklit etmenin siyahlar için neyi ifade ettiği konusunda göndermeler bulunmaktadır. Harrison, beyaz efendisi Richard'ı memnun edebilmek ve gözüne girebilmek için yalnızca İngiliz yemekleri yapmaktadır. Ugwu ise kusursuz İngilizce konuşan efendisi Odenigbo'ya sempatik görünmek için İngilizce konuşmaya gayret göstermektedir. Zamanla Ugwu İngilizce konuşuyor olmayı öyle bir saplantı haline getirmiştir ki o zaman dek İgbo dilinde konuştuğu ailesiyle İngilizce konuşmak için gayret göstermeye başlamıştır. Köyündeki insanların onun beyaz bir adamın (Richard'ın) kullandığı arabayla ailesini ziyarete geldiğini ve İngilizce konuşuyor olduğunu görebilmelerini ve böylece ona hayranlık duyabilmelerini sağlayabilmek için Richard'ı, İgbo festivalini gösterme bahanesiyle, köyüne ziyarete gitmeye ikna etmiştir. Ayrıca Batılı yaşam biçimini benimseyen Olanna'ya büyük hayranlık duyan Ugwu, onun kendisiyle İgbo dilinde konuşuyor olmasını kendisini küçük düşüren bir eylem olarak yorumlamaktadır. Olanna'nın onunla İngilizce konuşuyor olmasını, böylece kendisini de onlarla aynı seviyede görüyor olmasını arzulamaktadır.

Ugwu için Olanna, kusursuz İngilizcesi ve Batılı görüntüsüyle, Odenigbo'nun arkadaşı olan koyu tenli bir Yoruba olan Bayan Adebayo'dan çok daha güzel bir kadındır. Üstelik Ugwu'nun güzel bulmadığı Bayan Adebayo, siyah bir kadın olarak efendisi

Odenigbo'ya karşı sesini yükseltebildiği ve karşı durabildiği için son derece küstür. Siyah bir kadının, beyaz bir efendi yerine koyulmuş siyah bir erkeğe kendisini denk görebilmesi Ugwu'ya inanılmaz gelmektedir. Ugwu için ideal kadın açık ten rengi, mükemmel İngilizce, kalkık küçük burun ve düz saçlara sahip olan ve “haddini aşmayan” bir profil çizmelidir. Öyle ki Ugwu için, Odenigbo'nun annesinin Odenigbo'nun aklını çelmesi ve böylece Olanna'dan ayrılması için eve getirdiği Amala, İngilizce bile konuşamayan bir köylü kızı olduğu için onun hanımı ve efendisinin karısı olamayacak bir kadındır. Ugwu bu anlamda, siyah kadınları melezleşmeye zorlayan kolonyal eril söylemi benimseyen bir karakterdir. Ancak Bayan Adebayo Afrikalı kadınlara biçilen standartları kabul etmeyerek, Olanna ise Nijerya'da ayrıcalıklı bir sınıfa mensup olmasına ve ülkeden kaçma şansına sahip olmasına rağmen Biafra Savaşı sırasında kendi halkını yalnız bırakmayarak kendilerine uygulanan kolonyal eril tahakküme karşı bir duruş sergilemektedir.

Frantz Fanon'a göre siyahın eski sömürgeci devletlerin dilini konuşuyor olmasının nedeni, tanınabilmek ve ona bu zamana kadar kapatılmış olan kapıları açabilmektedir. Beyazların dilini konuşabilmek siyahlara tutarlı ve kayda geçer bir şeyler ortaya koyabilmiş olmanın gizli gururunu yaşatmakta, onlara onursal bir Avrupalılık bahsetmektedir (Fanon, 2016, s. 57). Sömürgecilerde sömürge durumunu devam ettirebilmek için kullanılan pidgin dilleri, etkilenilen temel dil ile yerel dillerin harmanlanması sonucunda meydana çıktığı için melez dillerdir. Bu melez dilleri konuşmak, tam anlamıyla Avrupalılaşamadığını açığa çıkaracağı için beyaz maskeler takmak isteyen insanlar için beyazların yanında gerçekleştirilmemesi gereken bir davranış olarak görülmektedir. Başlangıçta sömürgecilerle iletişim kurabilmek için geliştirilen pidgin dilleri, zamanla sömürgecilerin anlayamayacağı bir dile dönüşmekte ve bu amaca hizmet etmeyi bırakmaktadır. Sömürgecinin dilini kendi dillerini şekillendiren öğelerle kırıp dönüştüren bu topluluklar, bu anlamda sömürgeciliğe karşı bir kazanım elde etmektedir. Bu dillerin ikinci hizmeti, sömürge durumunda farklı yerel dillere sahip kabilelerin birbirleri arasında iletişimlerini sağlayabilmektir (König, 1983, s. 112). Sömürgecinin üstün kabul ettiği dilini kendi yerel dillerinden unsurlarla dönüştürüp artık onun anlayamayacağı bir forma dönüştüren sömürgeleştirilmiş insanlar oluşturdukları bu yeni dil sayesinde, belki de o zamana dek –farklı dilleri

konuştukları için- iletişim kurma imkânı bulamadıkları diğer kabilelerden insanlarla sömürgecilerin dışarıda bırakıldığı bir ilişki ortamını inşa edebilmişlerdir<sup>17</sup>.

Homi K. Bhabha'nın sömürgeci olarak nitelediği taklit stratejisiyle sömürgecinin dilini konuşmaya mecbur bırakılan melez kimlikler, sömürgecilik karşısında oluşturdukları bu kimlikle (daha doğrusu kimliksizlikle) bir yenilgiye uğruyor gibi görünse de esasında aynı zamanda çok katmanlı bir başkaldırıcı da gerçekleştirmektedir. Oluşturulan melez diller, hem sömürgecinin diline yerel dillerden unsurlar karıştırılmış olması dolayısıyla ironik bir biçimde sömürgeciyi küçük düşürmekte hem de sömürgeciliğe ilişkin gizli senaryoları tahakküm altında tutulan farklı kabilelerden insanların bir araya gelmesiyle genişletme imkânı yaratarak onu daha fazla tehdit altına sokmaktadır. James C. Scott'ın sözünü ettiği, tâbi olanların hâkim olanlara karşı sergiledikleri kamusal rollerin dışında “perde arkasında” onlara karşı takındıkları öfke ve intikam barındıran tavırlarını ifade eden *gizli senaryolar*, tâbi olanların kendi aralarında kullandıkları pidgin dili sayesinde dile getirilebilmektedir. Gizli senaryolarını ortaya çıkarmaları durumunda sömürgeci tarafından kişisel terör içeren yaptırımlara maruz kalacağından emin olan sömürge insanlarının, bu yaptırımlara maruz kalmamak adına, sömürgeciliğin şekillendirdiği kamusal senaryolara uymaktan başka bir çaresi bulunmamaktadır. Ancak bu kamusal senaryolar her ne kadar alt-üst ilişkisini inşa edip sömürgecilik gibi geniş çaplı bir tahakküm biçimini gerekçelendiriyor olsa da yalnızca korku nedeniyle sergilenen rolleri içeriyor olması dolayısıyla sağlam bir zemine oturmamaktadır. Tahakküm altına alınan sömürge insanlarının sömürgecinin dolaysız denetiminin dışında bulunan toplumsal varoluşu, ortak bir tahakküm eleştirisinin gerçekleştirilebilmesini mümkün kılmaktadır. Kamusal alanda dışı vurulamayan ve bastırılan muhalefet duygusu, bu toplumsal varoluşun alacağı özgül biçimlerde (dilsel kılık değiştirmelerde, ritüel çağrışımlarda, panayırılarda v.d.) kendisini göstermektedir (Scott, 2018, s. 20-21)<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Beni pidgin dillerinin ve bilhassa Nijerya Pidgin İngilizcesinin ne anlama geldiğini araştırmaya ve bu konuyu melezlik tartışmaları içerisinde düşünmeye iten şeyin, tanışma ve sohbet etme imkânı bulduğum bir Türk ve bir Nijeryalıdan oluşan bir aile olduğunu belirtmek isterim. Chimamanda Ngozi Adichie'ye, Nijerya'ya ve bilhassa İgbo kabilesine ilişkin gerçekleştirdiğimiz bu sohbet, Nijerya'daki farklı kabilelerin sömürgeciler yanlarındayken birbirleriyle onlardan gizlemek istedikleri konularda konuşabilmek adına kullanmayı tercih ettikleri bir dil olarak bahsettikleri ve “Broken English (Kırık İngilizce)” olarak adlandırdıkları bu dilden bu şekilde haberdar oldum. Bana bu tezde melezlik tartışması içerisindeki mücadele imkânları üzerine düşünürken yol gösterici oldukları için kendilerine buradan da teşekkürlerimi iletmek isterim.

<sup>18</sup> Bu yılın Şubat ayında, James C. Scott'ın 2018'de The Yale Agrarian Studies Oral History Project başlıklı sözlü tarih çalışması kapsamında kendisiyle yapılmış olan bir mülakatta, Güneydoğu Asya

*Mor Amber*'de Baba'nın "doğru" bir Hristiyan olmaları hususunda uyguladığı baskı ve şiddet eylemlerine rağmen, Kambili ve erkek kardeşi Jaja'nın Papa-Nnukwu<sup>19</sup> ile bir şekilde yan yana gelmeyi başarmaları, onun hala sürdürdüğü animist ibadetleri izleme imkânı bulmaları bu karakterlerin kendilerine uygulanan sömürgeci politikaya karşı ilk muhalif girişimlerini göstermektedir. Papa-Nnukwu ve halaları Ifeoma ile katıldıkları İgboların tanrılarına hürmetlerini sunduğu Aro panayırı ve devamında Papa-Nnukwu'dan öğrendiği atalarının inançlarına dair bilgiler başlangıçta her ne kadar Kambili de "kafir" olacağına ilişkin bir korku uyandırmış olsa da onu kendi varoluşuna ilişkin bir sorgulamaya da yönlendirmiştir. Kambili'nin etkisinde kaldığı kuzeni Amaka ise –her ne kadar annesi Ifeoma aynı anda hem atalarının inançlarına sahip çıkmaya hem de Hristiyanlığın zorunluluklarını yerine getirmeye çalışan arada kalmışlık içerisinde bir kadın olsa da- kendilerine kültürel ve dini açıdan uygulanan sömürgeci dayatmaların bilincinde olan bir genç kızdır. Amaka'nın Peder Amadi ile yaptığı şu konuşma, Hristiyanlaştırma ile işleyen sömürgeci politikaya karşı bir duruşu işaret etmektedir; "Beyaz misyonerler bize kendi tanrılarını getirdi [...] Kendileriyle aynı renkte, onların diliyle tapılan ve onların yaptığı paketlerde dağıtılan tanrılarını. Şimdi tanrılarını iade ettiğimize göre, yeniden ambalajlamamız gerekmez mi?" (Adichie, 2006, s. 198). Amaka, psikoposun kilise üyeliğinin kabul edilmesi için İgbolardan bir İngiliz ismi almalarını istemesi üzerine bir tepki göstermektedir. İgbo dilindeki isimlerin birçoğu zaten Tanrı'ya şükranlarını sunuyor iken bir İngiliz ismi almanın ikiyüzlülüğü konusunda eleştiride bulunmaktadır.

Estetik görünmenin, saygı görmenin ve kabul edilmenin ölçütünü Batılılaşmakla eş değer gören sömürgecilik, siyah kadınların zihnini ne bir erkek ne de beyaz oldukları

---

çalışmaları için Burma ve Fransa'da bulunduğu dönem içerisinde CIA'ye, mensubu olduğu Ulusal Öğrenci Derneği (National Student Association) hakkında çeşitli raporlar ilettiğine dair itiraflarda bulunduğu iddia edilmiştir. Ne yazık ki eğer bu iddia doğruysa, çalışmalarıyla anarşistler tarafından övgü toplayan bu akademisyenin, CIA'ye sunduğu raporlar nedeniyle söz konusu raporda ismi geçen öğrenci liderlerinin öldürülüşünden sorumlu olduğunu söyleyebilmek mümkün olacaktır. Bkz. Tangün, 2022.

Bu tez çalışmasının yazım sürecinde, Scott'a yönelik ve kendisinin de reddedemediği bu korkunç ithamlardan haberdar değildim. Eğer bu iddialardan haberdar olsaydım, kendi politik duruşum ve bu tezin taşıdığı misyona uygun düşmeyeceğini düşüneceğim için kendisinin çalışmasına referans vermeyi tercih etmeyeceğimi belirtmek isterim.

<sup>19</sup> Çocuklar İgbo dilinde büyükbabalarına seslenmektedir. Annelerinin babası ise onlara İgbo dilinden bir kelimeyle değil İngilizce bir kelime olan "grandfather" (büyükbaba) kelimesini kullanarak hitap etmelerini istemiştir. Annelerinin babası tamamen Batılılaşmış bir profil çizmek için gayret göstermişken, babalarının babası atalarının kültürel mirasını korumak için gayret göstermektedir.



için çift katlı sömürgeleştirmektedir. Zihni söz konusu kolonyal eril söylemlerle sarılı olan bu kadınlar, siyah bir kadın oldukları için eksiklik ve zayıflık duygusu içerisindedir ve zamanla benlikleri çökmekte, egoları ise geri çekilmektedir. Bu kadınların büyük çoğunluğunun etkin ve eylemci davranışlarda bulunamamasının en temel sebebi budur (Fanon, 2016, s. 189). Maruz kalınan bu beden politikaları, kadınları beden siyasetinin kolektif “biz”inden dışlamakta, onları öznenen ziyade nesne konumunu muhafaza etmeye zorlamaktadır. Kadınlık kurgusu bu nedenle ötekilik niteliğine sahiptir; ideal kadının nasıl olacağına ilişkin katı kültürel kodlar, kadınları aşağı ve öteki konumunda tutmak için geliştirilmiştir (Yuval-Davis, 2016, s. 97). Chimamanda Ngozi Adichie kurmacasındaki siyah kadınlar da maruz kaldıkları bu beden politikaları sebebiyle öznelliklerini yitirmekte, kurtuluşu kendisini beyaz kadın görünümündeki “öteki” konumuna sokmakta bulmakta, ancak en nihayetinde kendisinin ve diğerlerinin uyguladığı bu stratejinin yanlışlığının bilincine varmaktadır.

*Bir Numaralı Koğuş* adlı hikâyede, Nijerya’da yaşayan siyah bir kadının erkek kardeşi sırf ondan daha açık tenli ve melez olduğu için güzel olarak nitelenmiyor oluşu, siyah kadınları ırk ve cinsiyete göre şekillenen toplumsal hiyerarşide bir erkeğin (neredeyse beyaz sayılabilecek bir erkeğin) karşısında ikincil konuma sürükleyen beden politikalarının bir sonucudur. Söz konusu siyah kadının erkek kardeşi olan Nnamabia’nın yaptığı her yanlış, yalnızca erkek olduğu ve fiziksel görünümü itibarıyla beyaz adama biraz daha benzediği için görmezden gelinmektedir. Nnamabia’nın kendi ailesinden mücevher çalacak kadar yanlışla sürüklenmiş olması veya tarikata katılması, aile içinde sorun olarak görülmemekte ve sessiz kalınmaktadır. Nnamabi tutuklanıp hapse girdiğinde çok uzakta olmasına ve hatta ailenin arabalarının benzinini karşılayacak maddi imkânlarının olmamasına rağmen anne ve babanın ısrarla her gün ziyarete gidiyor olmaları, beyaz bedeninin her koşulda yüceltilmesi ve yanlışlarının göz ardı edilmesinin bir göstergesidir. Siyah kadın ise bu durumda, beyaz olan karşısında ötekileştirilen, yok sayılan ve aşağılanan Üçüncü Dünya kadınlarını simgelemektedir. Çünkü siyah olan kız kardeş, her ne kadar anne ve babasını artık hayatlarına devam etmeleri ve ekonomik durumları çok kötüye gittiği için her gün kardeşini ziyaret etmemeleri gerektiğini söylese de onun düşünceleri dikkate alınmamaktadır.

Chimamanda Ngozi Adichie hikâyelerinde siyah kadınlara uygulanan beden politikalarına dikkat çeken hikâyelerden bir diğeri, daha iyi bir yaşam için neredeyse hiç tanımadığı biriyle evlilik yaparak Amerika’ya göç eden, orada bakıcılık yaptığı

çocuğun kendisi gibi Afrikalı olan annesine (Tracy'e) âşık olan Kamara'yı anlatan *Geçen Hafta Pazartesi Günü* adlı hikâyedir. Bu hikâyede, Kamara'nın cinsel bir çekim hissettiği ve bedenini son derece estetik bulduğu Tracy, Afrikalılığa özgü beden ölçüleri ve örgülü saçları ile Kamara'yı etkilemektedir. Kamara, o güne dek ördürmeyi tercih etmediği saçlarını ördürüp dış görüntüsünün daha fazla kültürel niteliklerini göstermesine izin vererek Tracy'nin beğenisini çekmek istemektedir. Sergilediği bedeni ile kendi kültürünün bir temsilcisi olan Kamara, bu yolla kolonyal söylemin dayattığı Batılı kadın imajına karşı gelmektedir. Ancak bir diğer yönüyle, Kamara'nın bu dönüşümü üzerinde Tracy tarafından fark edilip adeta “egzotik” bulunmasının etkisi söz konusudur. Bu anlamda Adichie'nin kurmacasında kabul görebilmek adına taklit stratejisini uygulayan kadın karakterler içerisinde Kamara, Afrikalı kadın görüntüsü ile barışıp bu görüntü ile kendisini sergileyerek tersine işleyen bir taklit stratejini benimsemektedir. Tracy ise bir anlamda yerel kültürleri keşfedilmesi gereken, merak uyandıran ve egzotik bulan oryantalistleri simgelemektedir. Tracy Kamara'yı nü olarak resmetmek istemiş ve en nihayetinde ona karşı sergilediği erotik yaklaşımı yine egzotikliğine kapıldığı yeni Fransızca öğretmenine çevirmiştir. Tüm bu davranışlarıyla Tracy'nin, sömürge topraklarını cinselleştiren klişe kolonyal söylemleri benimseyen bir sömürgeciyi (beyaz adamı) taklit ettiğini, kendisini onun yerinde konumlandırmaktan memnuniyet duyduğunu söyleyebilmemiz mümkündür. Siyah bir kadın olan Tracy'nin beyaz adamı taklit ediyor oluşunun arka planında, özgürlüklerini kazanabilmeleri için Üçüncü Dünya kadınlarına “evrensel” Batılı ölçütleri dayatan Batılı feministlerin etkisi bulunmaktadır. Evrenselin en asli temsilcisini Batılı erkek oluşturmakta, evrenselci söylem ile erkek egemenliği arasında kuşku götürmez bir ilişki bulunmakta, bu alandan kadın dışlanmaktadır. Bu nedenle evrensellik söylemi, fallus-merkezci bir pozisyon alışı beraberinde getirmektedir. Üçüncü Dünya kadınlarına ancak evrensel olduğunu iddia ettikleri kendi kazanımlarını elde edecekleri takdirde özgürleşebileceklerini iddia eden Batılı feministler, tam da bu fallus-merkezci pozisyondan konuşmaktadır. Evrensel kadınlık yararı ile küresel kız kardeşliğe yardımcı olmak gibi son derece “iyiliksever” bir amaçla benimsenen bu tutum, hükümler özne konumunu ele geçirme fantezileri kuran emperyal ve eril fantezilerden bağımsız değildir (Yeğenoğlu, 2017, s. 138-139).

Adichie'nin *Sıçrayan Maymun Tepesi* adlı hikâyesinde de Afrikalı Yazarlar Atölyesi'nin gerçekleştirileceği Maymun Tepesi adlı bir tesiste toplanan yazarlardan

biri olan Nijeryalı Ujanwa, İngiliz katılımcı Isabel tarafından beden politikaları tarafından şekillenen bir ırkçılığa maruz kalmaktadır. Isabel görüntüsünü beğendiği Ujanwa'yı, Nijeryalı alt tabakadan gelen bir kadın olmayı çirkin olmakla özdeş görerek, ancak Nijerya'nın kraliyet ailesinden gelebilecek biri olarak görmektedir. Isabel'in iltifat olarak gördüğü bu ifadeyi Ujanwa çirkince bularak, Batılı ve beyaz kadınların güzelliklerini açıklamak için de kraliyet kanına ihtiyaç duyup duymadığını sormak istemektedir. Ujanwa bu anlamda, bir İngiliz olan Isabel'in sahip olduğu sömürgeci ideoloji çerçevesinde bu tarz bir ifade de bulunduğu farkındadır. Ayrıca yine aynı hikâyede; Ujanwa'nın babası annesini ona göre daha Batılı bir görüntüye sahip, açık tenli ve melez bir kadınla aldatmaktadır. Burada da tıpkı *Taklit* adlı hikâyede olduğu gibi, Nijeryalı erkeklerin –sömürgeci beden politikalarının etkisinde kalarak- beyaz kadın bedenine benzediği ölçüde siyah kadınları estetik bulup tercih etmesi söz konusudur.

*Sıçrayan Maymun Tepesi* adlı hikâyede ayrıca Chimamanda Ngozi Adichie, diğer postkolonyal feministlerin çalışmalarında yaptığı gibi, kolonyal söylem çerçevesinde siyah kadının cinsel sapkınlıklara ve hayvani cinsel güdülere sahip olarak yansıtılmasını sorunsallaştırmaktadır. Isabel'in kocası olan Edward'la ilk tanışmalarından itibaren Ujanwa, bu yanılsama üzerinden kendisine meşruiyet sağlayan Edward'ın açıkça cinsel tacizlerine uğramaktadır. Edward tüm ırkçı davranışlarıyla Batı sömürgeciliğini simgelemektedir; Edward Senegalli olmayı önemsememekte, bir Afrikalının özgürce eşcinselliğini duyuramayacağını ifade ederek Afrika'ya ilişkin tek bir hikâye oluşturmakta ve siyah kadının ilkel cinsel arzulara sahip olduğunu düşünerek onu cinsel bir nesne konumuna sokmaktadır. Hikâyenin sonunda söz konusu aşağılanma ve tacizlere dayanamayan lezbiyen Senegalli kadın ve Ujanwa, Edward'a karşı seslerini çıkarma ve dayanışma kararı almış, böylece postkolonyal feminizmin örmeye çalıştığı sınır tanımayan dayanışma ağını kurmuşlardır.

Adichie'nin *Boynunun Etrafındaki Şey* adlı hikâyesinde de yakaladığı vize imkânı sonucunda Nijerya'dan Amerika'ya çalışmak için göç eden Akunna'nın beden politikaları üzerinden maruz kaldığı bir ırkçılık söz konusudur. Üçüncü Dünya kadınlarını kendi ayaklarının üstünde duramayan, eğitimsiz ve boyun eğen kimseler olarak resmeden kolonyal eril söylem, Akunna'nın isminin anlamının “babanın serveti” olduğunu öğrenen Amerikalıların bu ismi tam da siyah bir kadına yakıştırıyor

olmasıyla kendisini göstermektedir. Aynı şekilde hikâyede siyah bir kadın olan Akunna'nın Amerikalı bir erkekle ilişki içerisinde olmasını, beyazlar da siyahlar da yadırgamakta ve hatta inanmamaktadır. Bunun nedeni, Amerikalı beyaz bir erkeğin ancak beyaz bir kadını tercih edebileceğine inanılması ve bunun normalleştirilmesidir. Benzer bir şekilde, *Amerikana*'da Ifemelu *Yükselen Güneşin Ülkesinde*'de ise Kainene, sırf siyah oldukları için çevreleri tarafından beyaz erkek arkadaşlarıyla yakıştırılmamakta ve ilişkilerinin gerçekliği sorgulanmaktadır.

Chimamanda Ngozi Adichie kurmacasında yer alan tüm bu Nijeryalı kadınlar, onlara yönelik üretilen olumsuz ifadelerle şekillen kolonyal eril söyleme maruz kaldıkları için “öteki” olmanın ağır baskısı altında yaşamaktadır. Kimliklerine ve kimliklerinin şekillendirdiği kültürel ve bedensel varoluşlarına karşı maruz kaldıkları epistemik şiddet, doğal olarak, onları kabul görebilecekleri bir dünyayı arzulamaya itmektedir. Bu arzuyla hareket eden tüm bu kadınlar kurmak istedikleri dünyanın inşası için, kendilerinin sahip olmadığı ölçütlere sahip olduğuna inandırıldıkları beyazın dünyasına bakmaya başlamaktadır. Sömürgeci bir politikanın etkisinde kaldıklarının bilincinde olmadan beyazlığı kültürel ve bedensel kodlarıyla taklit etmeye koyulan bu kadınlar, Adichie'nin kurmacasında da görülebileceği gibi, maruz kaldıkları kolonyal eril tahakkümden bu şekilde kurtulamamaktadır. Yine Adichie kurmacasında görülebileceği gibi bu kadınlar için kurtuluş -her birinin toplumsal varoluşuna göre farklı şekillerde gerçekleşebilecek şekilde- beyaz maskelerini çıkarıp kendilerini etkin ve eylemci bir konuma getirebilmeleriyle mümkündür.

### **4.3. Konuşma Arzusu veya “Madun Konuşabilir mi?": *Mor Amber***

*Anne gittikten sonra, geçmişi, Jaja'yla birlikte Anne'yle dudaklarımızdan çok ruhlarımızla konuştuğumuz yılları düşündüm. Nsukka'ya kadar. Her şey Nsukka'yla başlamıştı; Ifeoma Hala'nın Nsukka'daki dairesinin verandasının yanındaki küçük bahçesi sessizliği kaldırmaya başlamıştı. Jaja'nın meydan okuması şimdi bana Ifeoma Hala'nın denemek için diktiği mor amberleri hatırlatıyordu; ender bulunan, mis kokan bir özgürlük. Darbeden sonra, Hükümet Meydanı'nda, ellerinde yeşil yapraklar sallayan kalabakların şarkısını söylediklerinden farklı bir özgürlük. Yaşanacak bir özgürlük.*

**Chimamanda Ngozi Adichie, *Mor Amber***

Chimamanda Ngozi Adichie ilk romanı olan *Mor Amber*'de, totaliter bir düzenin kurulu olduğu bir evde konuşabilmenin yollarını arayan ergenlik çağındaki bir genç kızın, Kambili'nin, yolculuğunu bizlere anlatmaktadır. Romanın başında içinde bulunduğu dinsel ve ailesel kargaşa karşısında sesini çıkaramayan ve boyun eğdirilmiş olarak resmedilen Kambili, bir kadın kurban konumundayken, romanın sonlarına doğru sesini bulmasıyla bu konumdan uzaklaşmaktadır. Kambili'nin yolculuğuna eşlik etmenin en etkileyici tarafı, onun kitabın anlatıcısı olması dolayısıyla, yalnızca olayları gözlemleyebilen, maruz kaldığı veya şahit olduğu tüm şiddet eylemleri karşısında mücadele edemeyen, her ne kadar istese de konuşamayan biri ile empati kurabilmek, onun yaşadığı endişeleri yaşayabilmek ve en nihayetinde onun gelişim sürecine şahit olabilmektir. Elbette Adichie'nin romanı kahraman bakış açısı tekniğiyle anlatmasının ve bu kahraman anlatıcıyı sesi olmayan bir genç kız olarak tercih etmesinin tesadüf olduğunu düşünmemek gerekir. Yalnızca kaleme aldığı birkaç hikâyeye dışında eserlerinde kahraman bakış açısı kullanmayı tercih etmemiş olan Adichie'nin, bu romanıyla bizi Kambili'nin gözünden bir dünyayı seyretmeye ve üzerine düşünmeye itiyor oluşu, esasında bizim madun sesleri duyabilmek için önerilmiş olan bir yola girmemize olanak sağlamaktadır. Okuyucularına sunmuş olduğu bu olanak sayesinde de Adichie, madun kadının sesini duyurabildiği ve romandaki tüm madunları bu maduniyet durumuna sürükleyen ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet temelinde şekillenen farklı toplumsal koşullara ışık tutabildiği için postkolonyal feminist bir mücadele gerçekleştirmektedir. Chimamanda Ngozi Adichie'nin *Mor Amber* romanı ile gerçekleştirdiği mücadeleyi anlayabilmek için, romanın bir okumasını yapmadan evvel, madunun nasıl duyulabileceği üzerinde durmak doğru olacaktır. Gayatri C. Spivak onunla gerçekleştirilen bir söyleşide “madun konuştuğunda, insanların söyleneni karşı çıkan bir konuşma olarak kabul etmeye yetecek altyapıları yoktur” açıklamasında bulunmakta, makalesini okuyanların birçoğu her ne kadar onun sanki madunun konuşma yetisi olup olmadığını tartıştığını düşünse de esasında meselenin bu olmadığını, madunun elbette konuştuğunu ancak duyulamadığını ifade etmektedir (Spivak, 2017, s. 97). Peki, Spivak'ın ifade ettiği gibi, sahip olunmadığı için madunun sesinin duyulmasına engel olan altyapılar nasıl inşa edilebilir? Joe Maggio "*Can the Subaltern Be Heard?": Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak* adlı makalesinde bu alt yapıların inşası için –Spivak'ın görüşlerinden hareketle oluşturduğu- gerçekleştirilebilecek olası bir formül öne sürmektedir. Maggio'ya göre, tüm kültürlerin aynı “kimlik” dilini konuşuyor olması

mümkün olmadığı için Batılı olmayan bir kültür üzerine araştırma yapacak olan Batılı entelektüelin yapması gereken şey, dinleme ve anlama biçimini dönüştürmektir. Bunu yapabilmesi –Batılı olmayan bir toplumu tercüme edebilmesi- için bu toplumun tüm eylemlerini bir iletişim biçimi olarak anlamaya çalışması ve bunu yaparken de bu iletişim biçimini ele alınan toplumun kendi terimleriyle kavraması gerekmektedir. Maggio’ya göre, Spivak’ın “Madun Konuşabilir mi” adlı makalesinde ima ettiği Batılı entelektüelin sahip olduğu “anlama sınırlılığı” problemini, tüm eylemlerin bir noktaya kadar iletişimsel bir rol oynadığı tezinden hareketle şekillenecek bir kültür okuması ile aşabilmek mümkündür. Bir kültür, içerisinde gerçekleşen davranışların bir tercümesiyle anlaşılabilir. Batı (veya herhangi bir) kültüre ayrıcalık tanımadan gerçekleşen bu daha açık uçlu söylem ve iletişim anlayışının benimsenmesiyle kültürler arasında anlama girişimine koyulmak mümkündür. Maggio tam da bu nedenle madun seslerden söz ederken “Madun Konuşabilir mi?” ifadesini kullanmak yerine “Madun Duyulabilir mi?” ifadesini kullanmanın daha anlamlı olacağını ifade etmektedir. Spivak’a göre Batı’nın maduna yaklaşımı ya onlar adına konuşmak ya da alçak seviyedeki seslerini duyurmalarına olanak tanımaktan ibarettir. Ancak her iki yaklaşım da madunu susturmaktadır, çünkü egemen olanın madunla olan konumsal ilişkisini göz ardı etmektedir. Burada ötekinin temsili, madunun öznelliğini yok etmektedir (Maggio, 2007, s. 421-422). Aslında hiçbir zaman “madun konuşamaz” ifadesini kullanmadığını ifade eden Gayatri C. Spivak’a göre; konuşma denen şey beraberinde dinlemeyi, yanıt verme olasılığını ve sorumluluğu içeriyorsa şayet –ki bunlar madunun alanında yoktur- madun konuşabilmektedir. Madunu gizlendiği yerden ortaya çıkarabilmenin yolu madunun konuşmasının, hegemonya çevrimine madun olarak dâhil ederek üretilmesiyle mümkündür. Madun için yürütülecek bir mücadele, madunu tam da bu yolla dile getirmekle gerçekleşebilmektedir (Spivak, 2017, s. 83-84). Spivak madunun nasıl dile getirilebileceğini –madun seslerin nasıl duyulabileceğini- gösterebilmek amacıyla, onu *Madun Konuşabilir mi?* adlı makalesini yazmaya iten şey olan büyükannesinin kız kardeşinin intiharı üzerine bir yapışöküme girişmektedir. 1926 yılında Kalküta’da kendisini asarak intihar eden bu kadın, Bhuvanewari Bhaduri, ardında büyük bir bilmece bırakmıştır. Hint toplumunda kendi canına kıyan genç bir kadının muhtemelen yasak bir hamilelik yaşadığı için “namusunu temizlemek” amacıyla bunu gerçekleştirebileceğine inanıldığından farkında olan Bhuvanewari, intiharını adet gördüğü tarihe bilinçli olarak ayarlamıştır. Bunun sonucunda, kolayca bu intiharı kadını damgalayarak çözebilecek

olan insanların kafasında soru işaretleri oluşabilmiştir. Bu kadın, kendi intiharını bir mesaja dönüştürmesinden anlayabileceğimiz gibi, önemli ölçüde konuşma arzusuna sahiptir ve bu arzuyla her şeyi denemektedir. Bu intihar, iletişim kurmanın en uç noktadaki örneklerinden biridir. İntihar olayından sonra, aile ve çevresindeki çoğu kişi kendini anlatma arzusuyla dolu bu kadının mesajını idrak edememiş, bunun yerine onu ayıplamayı ve asılsız iddialarda bulunmayı tercih etmiştir. Bu madun kadının mesajını içeren intihar Spivak'ın kuşağına gelindiğinde tam anlamıyla unutulmuş, kimse bu konu hakkında konuşmayı önemsememiştir. Spivak tam da böyle bir durumda madunun konuşamayacağını ifade etmektedir, çünkü madun konuşsa da muhatapları onu duymak için gayret göstermediğinden sesini duyuramayacaktır. Spivak makalesinde bu madun kadının intiharıyla Hindistan'daki sati-intiharının toplumsal metnini yeniden yazdığını iddia etmektedir. Hindu mitolojisinde Durga'nın (daha sonra "iyi eş" anlamına gelen Sati ismiyle anılacaktır), babasının kötü davranışları sonucunda acı içerisinde ölmesiyle kutsal kocası Siva ona sevgisini ve hürmetini göstermiş ve Durga'nın yer yeryüzüne yayılan parçalarının her biri kutsal yolculuk mekânlarına dönüşmüştür. Bu hikâyeden hareketle Sati geleneğini benimseyen erkek Hindular dul kalan kadınların iyi bir eş olduklarını göstermek -bir nevi Durga'nın Siva'ya olan borcunu ödeyebilmek- için yakılmayı kendilerinin istediğine inanmaktadır. Diğer yandan Batılılar bu eylemi, yalnızca kurtarılması gereken kurbansal bir sunu olan dul kadının yakılması ritüeli olarak yorumlamaktadır. Burada madun kadının konuşabileceği hiçbir alan yoktur. Ancak Bhuvaneswari Bhaduri'nin intiharı, onun bedeninin tek bir erkek tarafından meşru tutku içerisinde hapsedildiğini reddetmek (bundan da ötesi yerinden etmek) için büyük çaba sarf etmiş -adet kanamasını beklemiş- olması sebebiyle, intihar eden madun kadının failliğini gözler önüne sermektedir. Ayrıca sati-intiharını gerçekleştirecek kadının adet kanaması var iken -kirli olduğu gerekçesiyle- intiharı gerçekleştirmesi yasaklanmışken, Bhuvaneswari'nin özellikle adet kanaması görmeye başladıktan sonra intihar etmiş olması, Hindular için önemli olan bir geleneği ters-düz ettiği için son derece önemlidir (Spivak, 2016, s. 104-108 & Spivak, 2017, s. 82).

Gayatri C. Spivak, Bhuvaneswari adlı madun kadının intiharı üzerine gerçekleştirmiş olduğu bu yapı-sökümle madun seslerin nasıl duyulabileceğini örneklendirmektedir. Spivak'ın yöntemi, tıpkı Joe Maggio'nun da makalesinde özetlediği gibi, madunun konuşmasının ancak onun davranışının ait olduğu kültürel kodlarla ifade

edilebileceğini göstermektedir. Spivak burada Hint bir madun kadının sesini, onun davranışını bir iletişim biçimi olarak algılayarak ve bu iletişimi onun kültüründe yer alan geleneklerin izini takip etmesi sonucu ulaştığı bulgularla ilişkilendirerek duyurabilmektedir.

Gayatri C. Spivak'a göre güncel çalışmalarla birlikte madun kavramı, ilk dönem maduniyet tarihçilerinin “dışa dönük – toplumsal devingenlik ile ilişkisi kesilen insanlar ve grupları” ifade edecek şekilde kullandığı halinden farklı bir forma dönüşmüştür. Eski tanımlar madunu, sömürgeci özneyi üreten kültürel hatlardan kopuk ve merkeze giriş imkânı bulunmayan bir konuma yerleştirmiştir. Ancak artık günümüzde “yeni madun, ayrı bir kentsel alanda, sınıfları yalnızca birer araç olarak oluşturan küresel sermaye mantığı tarafından üretilmektedir çünkü ticari ve finansal sermaye, endüstriyel bir bileşen olmadan işlevini yerine getirememektedir.” Bu nedenle de artık madun, küresel kapitalizmin kendi lehine yürüttüğü stratejik hamleleriyle, bir şekilde kapitalizm çarklarının içerisine çekilmekte ve artık merkez ile iletişime geçebilmektedir. Ayrıca madunun cins-kimlikli (*gendered*) olması da (Birleşmiş Milletler tarafından geniş katılımlı kadın konferanslarında cinsiyet ve cins-kimlikli düzenin varsayımlarından hareket edilmesini, biyolojik belirlenimciliği ve kadının bir nesne seçmesini zorunlu kılarak bir kadın hayatı senaryosu yazılmasının bir sorun olarak görülmemesi de bu duruma bir örnektir) madun kavramını genişlemeye zorlamaktadır. Bu haliyle hem Marksizm hem de feminizm ile teorik açıdan ilişki kurması gereken maduniyet çalışmaları “madun”u, sınıf temelli bir hatta daha geniş bir gruba referans vermeye başladığı ve öne çıkacak biçimde cinsiyet ve cins-kimlik zemininde uygulanan müdahalelerin muhatabı olduğu için yeniden tanımlamaya koyulmalıdır (Spivak, 2010, s. 55-57). Partha Chatterjee'ye göre de maduniyet çalışmalarının gündemi artık “madunun ne olduğu” değil “madunun nasıl temsil edildiği” olmuştur. Hem araştırdığı konular hem de uyguladığı yöntemler açısından değişim geçiren maduniyet çalışmaları, artık yalnızca köylü isyanlarını incelemeyi bir kenara bırakmış, günlük maduniyet biçimlerini deneyimleyen madun bilinç biçimlerine bakmaya ve metinlerin eleştirel bir çözümlenmesini yapmaya koyulmuştur (Chatterjee, 2010, s. 296). Maduniyet çalışmaları bu yeni eğilimi ile birlikte odak noktasını, Jacques Derrida'nın yapısöküm ve Michel Foucault'nun söylem analizi yöntemlerinin etkisinde madun öznelliğinin temsillerine çevirmiştir (Ludden, 2002, s. 17). Bu başlık altında da Chimamanda Ngozi Adichie'nin *Mor*



*Amber* romanı ile yer yer referans verilecek diğer eserlerindeki madun temsillerinin bir okuması gerçekleştirilirken, çağdaş maduniyet çalışmalarının ilerlemiş olduğu bu yoldan hareket edilmeye çalışılacaktır.

*Mor Amber* Baba'nın (Eugene'nin) öfkesi karşısında karısı (Betrice) ve çocuklarının (Kambili ve Jaja'nın) tedirginliğini hissettiğimiz bir kriz ile başlamakta, bu kriz tüm roman boyunca devam etmekte ve bu sayede bizi canlı tutmaktadır. Hiçbir kilise ziyaretini ve dini ibadeti kaçırmamaları hususunda katı kuralları olan Baba, Jaja o gün kilisedeki ayine katılmak istemediği için elindeki dua kitabını hiddetle fırlatarak Anne'nin çok sevdiği minik balerin heykelciklerini kırmıştır. Baba'nın bu şiddetini sergilerken dini bir kitabı kullanmış olması, o evde din aracılığıyla işleyen totaliter bir düzenin geçerli olduğunu bizlere göstermekte, şiddet eylemi sonucu kırılan heykelciklerle de bu düzenin yürütücüsü olan eril öznenin tahakküm altında tuttuğu aile üyelerinin yeni bir dünya kurmalarına olanak vermediğine dair çağrışımında bulunmaktadır. Anlatı, Kambili ve Jaja'nın fiziksel ve psikolojik gelişimlerini takip etmemize olanak sağlayacak şekilde Enugu'daki evleri, kiliseleri, okulları ve son olarak Nsukka'da ilerlemektedir. Kambili ve Jaja bu mekânlar içerisinde yalnızca Nsukka'da, Baba'nın otoritesinden biraz olsun sıyrılabilmekte ve soluk alabilmektedir. Holding sahibi kapitalist Baba çocuklarını, ilmek ilmek işleyip geliştirerek satışa hazırladığı metalar gibi görmekte, kârını yükseltebilmek için onları ev, kilise ve okul arasında işleyen ve onun kontrolünde olan bir üretim bandının içerisine hapsedmektedir. Baba'nın fabrikada üretilen her yeni ürünü evlerine denemek için getirtirmesi de onun bu kapitalist arzusunun bir göstergesidir. Kambili, Jaja ve Anne'nin bu yeni ürünleri yorumlarken, kendi düşüncelerini söylemek yerine, Baba'nın duymayı arzuladığı ve artık klişeleşmiş yorumları yapıyor olmaları da onların dâhil edildiği bu üretim sisteminde nasıl ve kim tarafından sessizleştirildiğini göstermektedir. Ailesine bolluk içerisinde bir hayat sunduğu için kendisiyle gurur duyan Baba, onları insanlıktan çıkarıp bir nesneye indirgediğinin bilincinde değildir. Onlara sunduğu için kendisiyle övündüğü evleri, ailesi için bir hapishanedir. Öyle ki Kambili yaşadıkları evi “geniş yemek odamız daha da geniş bir oturma odasına açılmasına rağmen, soluk alamadığımı hissediyordum” ifadesiyle betimlemektedir (Adichie, 2006, s. 12).

Baba, evlerini -tıpkı fabrikasında verimlilik alabilmek için gerçekleştirdiği gibi- zaman ve mekân anlamında bölmekte ve programlamaktadır. Ailenin tüm fertlerinin

yemek saatleri, ibadet saatleri, aile saatleri, öğle uykusu saatleri ve ders çalışma saatleri gibi tüm aktiviteleri Baba tarafından saatlik, günlük ve haftalık çizelgelerle belirlenmektedir. Bu programların dışına çıkmak ve Baba'nın onaylamayacağı davranışları sergilemek (ki bu Baba'ya göre günah işlemek anlamına gelmektedir) cezalandırılmayı gerektirmektedir. Bu cezalandırma -uygulanan psikolojik şiddetin yanında- parmak kırma, vücuda kaynar su dökme ve neredeyse öldürecek seviyede darp etme gibi çok ağır fiziksel şiddetlerle Baba tarafından gerçekleştirilmektedir. Ailenin üyeleri, Baba'nın onların üzerinde kurduğu bu tahakküme boyun eğmekte ve içlerinde buldukları hapishanenin kurallarına körü körüne uyararak onun bu tahakkümünü meşrulaştırmaktadır. Öyle ki Anne'nin hamileliğini öğrenen Kambili, Baba'nın henüz anne karnında olan bu bebeğe dahi bir program hazırlayacağı ihtimalini düşünmektedir. Bu hamileliğin sonlandığı, Baba'nın Anne'yi darp ettiği gün odasından çıkma cesaretini gösteremeyen Kambili, bu şiddet eylemi sonlansın diye içinden 20'ye kadar sayı saymak dışında yapabilecek bir şey bulamamıştır. Bu şiddet eyleminin sonunda annesi babasının sırtında kanlar içerisinde hastaneye götürülmüş ve günlerce eve gelmemiş olsa bile, ne o ne de Jaja, babasına annesinin durumunu soramamıştır. Anne ve Baba hastanedeyken de tıpkı Baba başlarındaymış gibi günlük programlarını yerine getirmeye devam etmiş (ilk olarak annelerinin merdivenlere yayılan kanını temizlemiş, daha sonrasında yemek saati-aile saati ve ibadet saatlerini geçirmiş), birbirleriyle dahi olan biten şeylere dair konuşmamışlardır. Onlar bu hallerini –tepki vermekten, konuşmaktan ve hissetmekten yoksun- birer nesne olduklarını kabul etmek zorunda kalmış, böylece Baba'nınilmekilmek ördüğü fabrikası o başında değil iken de çalışmaya devam edebilmiştir.

Evde her gün aile saati içerisinde gazetelerdeki haberler okunmakta ve sözde tartışılmaktadır. Bu sözde tartışma, yalnızca Baba'nın duymayı istediği yorumların ifade edilmesiyle gerçekleşmektedir. Baba'yı memnun etmek, ondan kabul ve biraz da sevgi görebilmek için çırpınan Kambili; Anne veya Jaja, Baba'nın onaylayacağı bir yorumda bulununca onları ölesiye kıskanmaktadır. Hâlbuki esasında bu evde ne Kambili ne de Jaja veya Anne konuşabilmektedir, çünkü -Gayatri C. Spivak'ın da ifade ettiği gibi- konuşma beraberinde yanıt verebilme ihtimalini, sorumluluğu ve dinlenebilmeyi gerektirmektedir ve hiçbiri bu imkânlarla sahip değildir. Etraflarının sarılı olduğu totaliter düzen korku üzerine inşa edildiğinden yanıt verememekte, yalnızca Baba'nın doğrularını dile getirebilmekte ve onları nesneleştirmekten öteye

gidemeyen bir adam tarafından dinlenilmemektedirler. Kambili, evde gerçekleşebilen konuşmaları şu şekilde özetlemektedir: “Birbirimize cevaplarını bildiğimiz sorular sorardık. Belki de cevabını bilmediğimiz öteki soruları sormamak için yapıyorduk bunu” (Adichie, 2006, s. 26).

Baba, evdeki sorumlu olduğu sessizlikten son derece memnundur. Öyle ki sahibi olduğu *Standard* adlı gazetenin editörü Ade Coker’a, çocuklarıyla ev terbiyesi almamış ve Tanrı korkusu bilmeyen “gürültücü” çocuklara benzemediği için gurur duyduğunu ifade etmektedir. Ancak çelişki şu ki karısının ve çocuklarının ona muhalefet etmemeleri için mücadele eden Baba; Nijerya’daki darbe yönetimine başkaldırmış, bu duruşuyla Uluslararası Af Örgütü’nden insan hakları ödülünü almış, gelenekçiliğe karşı olmasına rağmen İgbo kültüründe “toplum için çalışan” anlamına gelen Omelora adını gururla taşımıştır. Çocuklarına kimsenin karşısında eğilmemelerini salık vermiş ancak Jaja ayın sırasında Peder Benedict karşısında eğilmediği için ona şiddet uygulamıştır. Benzer şekilde, çevreleri tarafından karısı Beatrice ona daha fazla erkek çocuk veremediği için yeni bir kadınla evlenmesi söylendiğinde buna öfkeyle karşı çıkmasına rağmen, karısı ile kendisini eşit tuttuğu bir evlilik sürdürmek bir yana, karısının üst üste düşük yapmasına sebep olacak boyutta şiddet eylemi gerçekleştirmiştir. Kendi gazetesinden Nijerya’daki iktidara karşı sesini çıkarmasını bekleyen ancak bunun yanında çocuklarının sessizliğiyle övünen Baba’ya Ade Coker’ın vereceği şu yanıt son derece önemlidir: “Hepimiz sessiz kalsaydık, *Standard* ne olurdu, bir düşünün” (Adichie, 2006, s. 51). Babanın ikiyüzlülüğü bununla da sınırlı değildir. Kendi ailesine acımasızca işkence edebilen bu adam, işkencesi son bulduktan sonra onları yaralı halde görünce ağlamakta ve onları ne kadar sevdiğini söylemektedir. Benzer şekilde, editörü Ade Coker yazılarından ötürü bir suikasta kurban gitmeden önce kaçırılıp işkence gördüğünde, bu eylemi gerçekleştirenlerin insafsızlığına lanet okumaktadır.

Esasında burada romanın alegorik bir okumasını yapacak olursak, Chimamanda Ngozi Adichie’nin -tam da bu ikiyüzlülük üzerinden okunabilecek şekilde- Eugene (Baba) karakteri ile Nijerya’nın geçmiş askeri yönetimi arasında bir ilişki kurduğunu söyleyebilmemiz mümkündür. Ogaga Okuyade gerçekleştirmiş olduğu analizde, Eugene karakteri ile Nijerya’nın eski başkanı General İbrahim Babagandi arasında önemli bir benzerlik görmektedir. Eugene’nin hegemonyacılığı, dini yönetimi ve kendine özgü duruşu ile Babagandi’nin despotik ve aynı zamanda histrionik yönetimi

arasında paralellik gören Okuyade'ye göre; Eugene de tıpkı Babagandi gibi kendisini özgürlük ve demokrasi savaşçısı gibi lanse etmekte, askeri üniformasını giymeme konusunda ısrarcı davranmaktadır. Babagandi'nin başında olduğu askeri cunta Nijerya'da, Ulusal Cumhuriyetçi Kongre ve Sosyal Demokrat Parti olmak üzere iki siyasi parti kurmuş ve manifestolarını yayımlamıştır. Eugene'nin Kambili ve Jaja için hazırladığı programlar ile bu manifestolar da benzerlik taşımaktadır. Eugene de Babagandi'nin Nijerya ulusuna yaptığı gibi, çocuklarına küçük düzeyde özgürlük tanımakta (Eugene demokrasi anlayışına hizmet edecek biçimde geleneklerin sembolü Papa-Nnukwu ile görüşmelerine ve Ifeoma Hala'yı ziyaret etmelerine kısa süreli de olsa izin vermektedir) ancak programlarının dışına çıkmalarını kesinlikle kabul etmemekte ve çıktıkları takdirde cezalandırmaktadır. Benzer şekilde, Babagandi'nin sosyal adalet ve sosyal çalışmalara hizmet etmesi için kurumlar kurması gibi, Eugene de sessiz kitleler adına konuşmak için *Standard*'ı kurmuş ancak bununla beraber otokratik doktriner standartları ile aile fertlerinin seslerini kismaya devam etmiştir. Bu anlamda, *Mor Amber* diktatörlüğün sosyo-kültürel topografyasını açığa çıkarmaktadır (Okuyade, 2009, s. 254-255).

Aile fertlerinin her akşam aile saatlerinde okuduğu gazete haberlerinden çıkarılabilecek sonuca göre, Nijerya'da günden güne artan siyasi ve askeri çalkantılar ve devamında gelen baskıcı müdahalelere paralel bir şekilde, Eugene'nin evdeki tahakkümü sıkışmakta ve uyguladığı şiddet her geçen gün büyümektedir. Bunun yanında Kambili ve Jaja'nın, Eugene'nin tahakkümünü hissettiği diğer iki mekân olan kilise ve okullarında da sessizlikleri büyümeye devam etmektedir. Kiliselerinde gerçekleşen her ayinde Peder Benedict'in neredeyse İsa Peygamberle Eugene'yi bir tutacak şekilde saygı göstermesi, her konuşmasında muhakkak onu övüyor olması ve her Nijeryalının onu örnek almasını istemesi de Eugene'nin tahakkümünün meşrulaşmasına yardımcı olmaktadır. Kilise ile Eugene arasında bir iş birliği bulunmaktadır. Eugene'nin gerçekleştirdiği her şiddet eyleminden sonra aile fertlerinden kendilerini temizleyip arınmalarını ve sonrasında kiliseye giderek dua etmelerini istemesi, kilisenin/dinin gerçekleşen eril şiddeti nasıl örtbas ettiğini göstermektedir. Bu iyiliğe karşılık, Eugene de kilisede ayine katılmayanları tespit ederek Peder Benedict'i her seferinde uyarmaktadır.

Peder Benedict Nijeryalılara yerliler deyip dudak büzecek kadar sömürgeci bir söylemi benimsemekte, kilisede Afrikalı Hristiyanlara özgü alkışlar eşliğinde ilahiler

okuma pratiğine karşı çıkmakta, İgbo dilini kesinlikle yasaklamakta, kısacası Eugene'nin de misyoner okullarından öğrendiği her kuralı cemaatine dayatmaktadır. Eugene de Afrikalı kimliğinden arınmış ve ailesini bu doğrultuda terbiye etmiş (daha “uygar” görünmek için evde İgbo dilinin konuşulmasını yasaklamış, çocukları ondan etkilenmesin diye İgbo geleneğinin temsilcisi konumundaki babasıyla çocuklarının bir araya gelmelerini kısıtlamış) uysal bir sömürge insanını temsil etmesi dolayısıyla, sömürgeci bir projeye hizmet etmektedir. Onun yalnızca çocuklarını büyükbabaları ile görüştürmeyi arzulamıyor olmasından ve babasının inanç ve yaşam tarzını eleştiriyor ve onu kâfir olarak adlandırıyor olmasından dahi sömürgeci bir pozisyonda olduğunu çıkarsamak mümkündür. Çünkü Eugene'nin de benimsediği sömürgeci söylemde sömürge halklarının gelenekleri, mitleri, örf ve adetleri yapısal bir ahlak bozukluğunu temsil etmektedir. Sömürge halkı ile temasa geçmek, geri dönüşü olamayacak biçimde sahibi olunan değerleri zehirlemekte ve bozmaktadır (Fanon, 2013, s. 48).

Eugene'nin Afrikalı kimliğine rağmen sömürgeciliğe hizmet ediyor oluşunu, Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* adlı çalışmasında üzerinde durduğu Üçüncü Dünya burjuvasinin karakteristik özellikleriyle açıklamak mümkündür. Fanon'un hayalet burjuvazi olarak adlandırdığı bu metropol burjuva sınıfı, yeni-sömürgeci pratiklerle sömürgeleştirilmekte olan halkına hiçbir yararı bulunmayan aksine zararı bulunan yerli seçkinlerden oluşmaktadır. Bu seçkinler, yerli olmasına karşın, sömürgeci ayrıcalıklar ve köylüler üzerinde kontrol yoluyla statü ve varlık sahibi olmayı başarabilmektedir. Fanon'a göre metropol burjuvasinin hareketleri, sömürgecilerle anlaşmaya veya diğer bir deyişle iş birliği yapmaya neden olabilmekte, bu işbirliği sonucunda ise ülke sömürgecilere bel bağlamaya devam edebilmektedir (Fanon, 2013, s. 173-181). Chimamanda Ngozi Adichie'nin hemen her eserinde söz konusu yerli seçkinlere referans verecek karakterler bulunmaktadır. *Mor Amber*'deki Eugene ve örnek aldığı kayınpederi, *Yükselen Güneşin Ülkesinde*'deki Reis Ozobia ve *Amerikana*'daki Obinze Şef ve Şef Omeneka sömürgecilerle yaptıkları anlaşmalarla Nijerya'da ayrıcalıklı bir hayata sahip olabilmiş karakterlerdir. Bu yerli seçkinlerden yalnızca bir tanesinin gerçekliği, Nijerya'ya yarar değil zarar getiriyor oluşu, cesurca dile getirilebilmiştir. *Amerikana*'daki Şef Omenaka'ya yönelik halkının parasını çalan bir hırsız olduğunu ifade edebilen tek kişi henüz genç bir kız olan Ifemelu olmuştur.

Kambili ve Jaja'nın okullarında da tıpkı kiliselerinde olduğu gibi Eugene'ye büyük saygı duyulmakta ve Eugene'nin onayladığı kurallar geçerli olmaktadır. Kambili'nin

gittiği okul (Lekesiz Yüreğin Kızları Ortaokulu) Eugene'nin tavsiyesiyle “disiplin için şart” olduğunu belirttiği tepelerinde cam kırıkları olan yüksek duvarlarla örülmüştür. Kambili'nin eğitim hayatı Eugene'nin ezberci ve yalnızca derece alma odaklı stratejileriyle şekillenmekte, dönem sonunda yalnızca birinciliği kaçırdığı için babası tarafından hakarete uğramaktadır. Yine Eugene, Jaja henüz 10 yaşındayken din dersi sınavında iki soruyu boş bırakıp sınıf birinciliğini kaçırdığı için sol elinin bir parmağını kırmıştır. Eugene'nin Jaja'nın sağ eli değil de sol elinden bir parmağını kırmayı tercih etmesi bile bilinçlidir; onun sağ elini kullanarak ders çalışmaya devam edebilmesini garantilemek istemektedir. Eugene'nin arzusu, çocuklarını cezalandırarak onları doğru yola çekebilmektir. Psikolojik veya fiziksel tüm şiddet eylemlerinden sonra çocuklarına hazırladığı programları daha çok ağırlaştırmakta, fabrikasında (evinde) işleyişin aksamaması için büyük çaba sarf etmektedir.

Kambili, Jaja ve Beatrice'in Eugene'ye yönelik korkuları öyle bir seviyededir ki –ona iyelik ekinden yoksun bir şekilde “Baba” diye hitap etmelerinin hakkını verecek biçimde- adeta onu tanrılaştırmışlardır. Hristiyanlıktaki “Baba-Oğul-Kutsal ruh” öğretisine referans verecek biçimde, babalarından -veya Beatrice için kocasından- “Baba” yani “Tanrı” olarak söz etmektedirler. Bu durum aynı zamanda bir sevgisizlik ve sahiplenilmemenin belirtisi olarak babanın üçüncü bir şahıs olarak konumlandırılmasının bir neticesidir. Aile fertleri sevgi ve sıcaklıktan o kadar yoksundur ki Eugene onlara bir fincan çay ikram ettiklerinde hepsi şaşkınlığa uğramış, Kambili ise bu şaşkınlıkla yudumladığı çayının dilini yakışını “sevginin dilini yakması” olarak yorumlamıştır. Kambili ve Jaja'nın babalarına koydukları mesafe annelerine karşı da söz konusudur. Çocuklar babalarından gördükleri şiddet karşısında sesini çıkarmadığı ve onları yalnız bıraktığı için (ki esasında annelerinin kendisi de öznel bir maduniyet biçimindedir) anneleri ile bir yakınlık kuramayarak ona “Anne” diye hitap etmektedirler. Ancak ailenin fertlerinin Eugene'ye atfettikleri tanrısallıktan ötürü “Baba” ifadesini kullanıyor olmaları, tüm roman boyunca daha belirgin bir şekilde okunabilmektedir. Eugene'ye atfedilen öyle bir tanrısallıktır ki, Kambili'nin henüz çocukken hayallerinde cenneti onun odası olarak canlandırmasına ve bu hayalde ancak onun kucaklamasıyla huzura erişebilecek olmasına sebebiyet vermektedir. Bunun yanında, Eugene'nin “günah işledikleri” gerekçesiyle onun koyduğu kuralların dışına çıkan aile fertlerini (kullarını) cezalandırıyor olması ve en nihayetinde

“günahlarını affederek” onları sarıp kucaklayıcı bir tavrı takınıyor olması da Tanrı’nın bağışlayıcılığına bir gönderme niteliği taşımaktadır.

Romanda Eugene’ye “Baba” veya “Omelora” diye hitap etmeyip kendi ismiyle hitap eden yalnızca iki karakter bulunmaktadır: Papa-Nnukwu ve Ifeoma Hala. Eugene’yi onurlandıran bu isimleri kullanmayı reddeden bu karakterlerin her ikisinin de Eugene veya herhangi birinin otoritesi altında kalmayı reddedip özgürlüklerinden taviz vermeyen karakterler olması elbette tesadüf değildir. Papa-Nnukwu, Hristiyanlığın öğretilerinin (Baba-Oğul-Kutsal ruh öğretisinin) oğlunun kendisini babasıyla eş görmesine neden olduğunu ve onun bu nedenle atalarına saygısızlıkta bulunduğunu öne sürmekte, onunla alay edebilmektedir. Oğlunun ona inançlarını terk etmesi ve Hristiyanlığı kabul etmesi karşılığında tüm maddi imkânları sağlamayı teklif etmesine rağmen bu teklifi asla kabul etmeyen Papa-Nnukwu, Eugene’nin otoritesine hiçbir zaman boyun eğmemekte ve hayatının sonuna kadar yoksulluk içerisinde yaşamayı göze almaktadır. Ancak burada Papa-Nnukwu’nun temsilcisi olduğu İgbo gelenekçiliğinin herkes için özgürlüğü vadettiğini söylemek yanıltıcı olacaktır. Neredeyse tüm dini inançlarda olduğu gibi Papa-Nnukwu’nun inandığı animist dinde de kadınlar erkeklere göre ikincil olarak konumlandırılmaktadır. Kambili’nin, Ifemoma Hala ve Papa-Nnukwu ile katıldığı “mmuo geçiş töreni”nde<sup>20</sup> belli mmuoları izlemesine Papa-Nnukwu tarafından izin verilmemiş, Papa-Nnukwu kadınların bazı mmuolar geçerken kafasını çevirmesini istemiştir. Jaja ona bu insanların nasıl bu kostümlerin içerisine girdiğini sorduğunda ise ona kızarak bunların insan değil ruh olduğunu ve “kadın gibi” konuşmayı kesmesini ifade etmiştir. Mmuo geçiş törenlerinde kadınların maskeleri temasta bulunmaksızın yalnızca mesafeli bir şekilde gözlemlenmesine izin verilmekteyken, maskelerin ardındaki manevi anlamları sorgulamalarına izin verilmemektedir. Çünkü bu manevi anlamları idrak edebilecek olanların erkekler olduğu kabul edilmektedir. Maskeleri takanlar ve bu festivali organize edenler yalnızca erkeklerden oluşmakta, kadınlar yalnızca kısıtlanmış gözlemciler olarak bu festivallerde yer alabilmektedir (Reed, 1998, s. 71 & Reed,

---

<sup>20</sup> İgboların gerçekleştirdiği Mmanwu olarak adlandırılan maskeli balolarda, maskeli dansçılar olarak görülen atalar (yani ruhlar) mmuo olarak adlandırılmaktadır. Bu maskeli balolarda, ahlaki bir tavırla, mmuonun sıkı bir şekilde uyguladığı sosyal normlar günlük yaşam hikâyeleri üzerinden dramatik performanslarla sergilenmektedir. Bkz. Anuka, 2019, s. 127-128.

Chimamanda Ngozi Adichie *Mor Amber*’in yanı sıra *Yükselen Güneşin Ülkesinde*’de bu maskeli baloya yer vermektedir. Burada, Afrika’nın egzotikliğine olan hayranlığı nedeniyle Mmuo Festivali’ni seyretmek isteyen Richard, Ugwu ile birlikte bu festivale katılmakta ve batılı gözleriyle bu ritüeli şaşkınlıkla seyretmektedir.

2005, s. 50). Bu törenlerde gerçekleştirilen dramatik performanslar ise İgbo geleneğinin benimsediği toplumsal cinsiyet rollerini yansıtacak biçimde tasarlanmaktadır. Örnek vermek gerekirse, en ünlü İgbo yerel maskelerinden olan *Agbobho mmuo* 'lar (diğer bir adıyla kızlık ruhu maskeleri) ergen İgbo kızlarından beklenen idealleri temsil etmektedir. Gösteriler bir İgbo bakiresinin temsilini sergilemekte, bu bakirelerden beklenen fiziksel idealler ise incelik, uzun boyluluk, beyaz bir ten, düz bir burun, küçük bir ağız, dolgun ve dik göğüsler, düzgün ve görkemli saçlar ve yüz hatlarını belirgenleştiren dövmeleer ile yansıtılmaktadır. Tüm bunlar İgbo toplumundaki erkeklerin kadınlardan beklediği güzellik ölçütlerini oluşturmaktadır. Kızlık ruhu maskelerini giyen erkek dansçılar, abartılı feminen tavırlarla performanslarını gerçekleştirmekte ve İgbo kadınlardan beklenen ahlaki sorumlulukları (tenin solgunluğuyla tanımlanan saflığı, performanslarla tanımlanan zarafeti, doğurganlığı ve bereketliliği) ifade etmektedir. Canlandırılan bu kızlık ruhları, genellikle daha ciddi bir atmosfer yaratan İgbo dünyasının daha tehditkâr (erkek) ruhlarının aksine, narin yürekli olarak sergilenmektedir (Rand African Art, n.d.).

Roman bize böylece şunu göstermektedir; yalnızca Hristiyanlık değil, İgbo gelenek ve dini inançları da kullandıkları eril tahakküm pratikleriyle Nijeryalı kadınları sessizleştirmeye zorlamaktadır. Çünkü ataerkil yapıyı inşa etmek ve beslemek için kullanılan susturma; kadınların toplumsal varoluşları, düşünceleri ve ifadeleri üzerinde dini veya kültürel olarak onaylanmış tüm kısıtlamaları kapsamaktadır. Burada, egemen erkek yapı tarafından ikincil konuma sürüklenmiş ve susturulmuş kadınlar ataerkil bir kontrol silahı olarak kullanılmaktadır (Pauline, 1995, s. 75). Nijerya gibi patriyarkal toplumlarda kadınlar yalnızca erkeklere göre ikincil bir toplumsal statüyle konumlandırılmamakta, bunun da yanında varoluşları dini ve kültürel faktörlere bağlı olarak algılanmaktadır (Abubakar, 2016, s. 603). Örnek vermek gerekirse, *Yükselen Güneşin Ülkesinde*'de İgbo gelenekçiliğini temsil eden Hanımanne (Odenigbo'nun annesi) Olanna'yı oğlunun karısı olmaya yakıştırmamakta, bunun gerekçesini ise kendisi için başlık parası ödememiş bir erkekle birlikte yaşayan 'ahlaksız' bir kadın olmasına bağlamaktadır. Burada Olanna'nın varoluş biçimi, İgbo kültürel kodlarına uyumlu olup olmamasına göre tanımlanmaktadır.

*Mor Amber*'de Yine Papa-Nnukwu'nun, ibadet ettiği tanrılardan dul kızı için bir koca dilemesi de onun ve temsil ettiği geleneğin yaslandığı eril söylemi meydana



çıkarmaktadır. Ifeoma Hala ise ne abisinin temsil ettiği katı Katolikliğin otoritesine ne de babasının temsilcisi olduğu İgbo gelenekçiliğinin baskıcılığına boyun eğmeyerek sıra dışı bir karakter özelliği çizmektedir. O, adıyla seslenmeyi tercih ettiği abisine yemek duasını artık bitirmesi için Tanrı'nın soğuk yemek yemelerini istemeyeceğini, babasına ise “koca” hayallerini bir kenara bırakıp kendisi için akademik başarılar dilemesi gerektiğini söyleyebilecek kadar mücadeleci bir karakterdir.

*Mor Amber*'de anlatının geçtiği, Kambili ve Jaja'nın gelişimini izleyebildiğimiz son ve en önemli mekân Nsukka'daki Ifeoma Hala'nın evidir. Nijerya Üniversitesi kampüsünün içerisinde olan ve akademisyen Ifeoma Hala'nın nezdinde Nijerya'nın geleceğini temsil eden aydınlara ev sahipliği yapmakta olan bu ev, üniversitenin “insana onurunu iade etmek” yazılı siyah aslan heykelinin simgelediği anti-kolonyal söyleme uygun düşecek biçimde, Kambili ve Jaja'nın konuşma arzularını gerçekleştirebilmelerine yardımcı olacaktır. Ifeoma Hala'nın yokluk içerisindeki evinin sahip olduğu demokrasi ortamı, Kambili ve Jaja'nın kendi evleri ile tezatlık oluşturmaktadır. Ifeoma Hala'nın çocukları, Kambili ve Jaja'nın maruz kaldığı gibi bir totaliter düzene maruz kalmadıkları ve annelerinin etkisiyle eşitlikçi ve saygılı bir ev ortamına sahip oldukları için, son derece özgüven içerisinde ve her türlü otoriteyi sorgulayacak varoluşlara sahiptir. Kambili için Amaka, Jaja için ise erkek kuzenleri kendileri için örnek teşkil etmektedir. Kendilerinin geniş ancak nefes alamadıkları evlerinin yanında, onların küçük ancak bolca sevgi ve huzurun var olduğu evleri bulunmaktadır. Kambili kendisini yaşıtı Amaka ile kıyasladığında daha küçük görmekte, onun konuşmaya cesaret edemediği babasıyla sohbet edebilen bu genç kıza hayranlık beslemektedir. Kambili'nin hiç konuşmuyor veya konuştuğunda alçak sesle konuşuyor oluşuna takılan Amaka, Kambili'nin sesini bulabilmesine cesaret vermek için elinden geleni yapmaktadır. Onunla Afrikalı kadın kimliğiyle barışması ve kendi yerel kültürünü tanıması için bolca sohbet etmektedir.

Romanda Kambili'nin zıt karakteri sesini özgürce duyurabilen Amaka iken, Eugene'nin zıt karakteri kız kardeşi Ifeoma Hala'dır. Kambili için yanında güvende hissedemediği babasının yerine, “Baba”nın alternatifi olan “Hala”yı geçirmek onun psikolojik ve fiziksel gelişimini sağlıklı bir şekilde tamamlayabilmesi için kurtarıcı bir yoldur. Benzer şekilde *Amerikana*'da da Ifemelu, henüz Kambili gibi ergenlik çağında bir genç kız iken, aza tamah eden ve her otoriteye boyun eğen babasını değil onun alternatifi olan Uju Hala'yı kendisine örnek almaktadır. Kambili'nin rüyasında

kendisini Ifeoma Hala'nın sesiyle yüksek seste kahkaha atarak görmüş ve sahip olduğu konuşma arzusunu bu rüya üzerinden bizlere aktarmış olması, onun rol model olarak neden halasını seçmiş olduğunu açıklayan en güzel örneklerdendir. Ifemelu ise Nijerya'daki genç kızlara güzel bir hayat sürebilmeleri için yol olarak gösterilen her iki seçeneği de (zengin bir Nijeryalı erkekle birlikte olmak veya yurt dışına göç etmek) deneyimlemiş olan Uju Hala'yı, babasının göz yumduğu yoksul hayattan kurtulabilmek için rol model almaktadır.

*Mor Amber*'de açıkça görülebilir ki Nijerya'nın sosyolojik yapısı kadınları maduniyet durumuna sürükleyen etkenlerden bağımsız değildir. Birçok patriyarkal toplumda olduğu gibi, Nijerya'da da bir kadının dul olması hoş karşılanmamaktadır. Kocasını bir trafik kazasında kaybeden Ifeoma Hala'yı çevresi, mal varlığına sahip olabilmek için kocasını öldürmekle veya her ne kadar şu an yoksul olarak görünse de ölen kocasının servetini saklamakla suçlamaktadır. Dul kalan bu kadın, Nijerya toplumu için her türlü kötülüğü yapabilecek bir cadı konumundadır. Çevresindeki insanların birçoğu onun kocasını kaybettikten sonra çocuklarıyla ayakta kalabilmek ve yoksullukla baş edebilmek için ne mücadeleler verdiğini görmek veya onu dinlemek istememektedir. Ağabeyi dahi bu kadına ekonomik açıdan yardımcı olabilmek için kendi dini topluluğuna üye olmasını, makyaj yapmayı bırakmasını ve kızı Amaka'yı eğitim alması için –tıpkı kendisinin kızı Kambili'ye yapmış olduğu gibi- bir rahibe okuluna yollamasını şart koymaktadır. Ancak Ifeoma Hala ne çevresinde onunla ilgili üretilen dedikodulara kulak asmış ne de diğerleri gibi ağabeyinin kontrolü altına girmeyi kabul etmiştir. Ifeoma Hala yalnızca onun hayatını kontrol etmeye yönelik eril tahakküm pratikleriyle veya yoksullukla değil, hükümetten gelen mesleki tehditlerle de boğuşmak durumunda kalmıştır. En nihayetinde ise Nijerya'daki zorbalıkla orada kalıp mücadele etmenin onda yarattığı yorgunluktan kurtulmak için çocuklarını alıp Amerika'ya yerleşme kararı almıştır.

Chimamanda Ngozi Adichie'nin Kambili ve Jaja'nın dünyalarını genişletmeleri ve özgürlüklerini elde edebilmeleri için en çok yardımı dokunan Ifeoma Hala'yı Nsukka ile bağdaştırmış olması, muhtemelen Biafra Savaşı'nda ilk kaybedilen şehirlerinden olan Nsukka'nın eğer kaybedilmeseydi Biafra'yı özgürlüğe kavuşturacak bir yolu açabilecek olduğunu düşünmüş olmasından kaynaklanmaktadır. Adichie burada, Ifeoma Hala'nın Nsukka'yı terk etmesi sonrası Eugene'nin eril tahakkümünün dozunu -kendi sonunu da getirecek biçimde- arttırmış olması ile Biafra'nın Nsukka'yı

kaybetmesiyle Nijerya'da giderek artan siyasi huzursuzluk arasında retorik bir ilişki kurmaktadır (Peters, 2010, s. 48). Tıpkı daha yeni bağımsızlığını kazanmış ve kendisini inşa etmeye çalışan Nijerya gibi ergenlik çağında olan Kambili ve Jaja, henüz yetişkinliğe(özgürlüğe) erişmeden kendilerini kurtuluşa götürecek en önemli kalelerini kaybetmiş oldukları için maruz kaldıkları totaliter düzen ile baş başa kalmıştır.

Romandaki madun kadınlardan bir diğeri olan Beatrice ise diğer madun karakterlerinkinden farklılaşan bir maduniyet biçimini deneyimlemekte, maruz kaldığı bu tahakküm biçimine ise farklı bir yol izleyerek başkaldırmaktadır. Beatrice hiçbir söz hakkının olmadığı ve her türden bahane gerekçe gösterilerek şiddete maruz kaldığı bir evliliğe mahkûm edilmiş bir kadındır. Eugene'nin uyguladığı şiddet eylemine gösterdiği bahanelerden biri, Beatrice'in hamile olduğu ve kendisini kötü hissettiği için Peder Benedict'i ziyaret edemeyeceğini ve onları arabada beklemek istediğini dile getirmesidir. Beatrice'in sağlığı dini görevlerden daha önemsiz olduğu için ancak bundan da önemlisi Beatrice onun emirlerine koşulsuz itaat etmediği ve fikrini beyan etme cürreti gösterdiği için şiddet eylemi sergileyen Eugene, bununla birlikte iki kere karısının düşük yapmasına sebep olacak kadar gözünü karartmıştır. Ancak buna rağmen umunnalarında<sup>21</sup> Beatrice'in düşüklere sebep olan Eugene değil, Beatrice'in -Eugene gibi zengin bir iş insanının karısı olmaya yakışmayacak biçimde- bir türlü erkek çocuğu doğuramıyor olması konuşulmaktadır. Tek bir erkek çocuğu (Jaja) umunnaları için yeterli değildir; onların isteği, Eugene gibi güçlü ve toplum hizmetkârı çok sayıda erkeğin soylarını yürütebilmesidir. Umunnalarının neden Eugene'ye bu kadar saygı duyuyor olduğunu, yani onu iktidar, Beatrice ve çocuklarını ise madun kılan dinamiklerin neler olduğunu idrak edebilmek için aşağıdaki alıntı yol gösterici olacaktır:

Sınıflı, erkek egemen toplumlarda, yani bilebildiğimiz tüm insanlık tarihi boyunca, en temel ve en geniş madun kitlesini oluşturanlar kadınlardır. Kuşkusuz iş bu kadarla kalamaz: Kadının madun konumunda bulunduğu toplumsal yapılarda çocuklar ve yaşlılar da madun konumunda olmak zorundadır. Henüz ve artık üretken olmayan kesimlerin, üretken yetişkinler karşısında madun konumunda olması kestirme bir (kapitalist) mantıkla anlaşılabilir belki, ama bu anlaşılabilirliğin sınırını da, üretken olmasına rağmen madun olan kadınlar çizer. Çocukların ve yaşlıların madunluğunun sırrı, kadınların madunluğu sayesinde çözülür: Erkek egemenliği hiçbir zaman "penisi olanların egemenliği" olmadı (erkek çocukların ve yaşlıların da penisi var). Erkek

---

<sup>21</sup> Umunna, İgbo toplumunun temel ve merkezi yapılarını oluşturan bir birimi ifade etmektedir. Bu birim, kurucu bir erkeğin soyundan gelen torunların sahip olduğu çekirdek ailelerin bir araya gelmesiyle kurulmaktadır. Bkz. Ilogu, 1974, s. 11.

egemenliği her zaman yetişkin/üretken erkeklerin egemenliğidir. Yetişkin/üretken erkeklerin tümünün de değil, onların üretim, dolaşım ve iletişim araçlarını kontrol edebilen bir azınlığının (fallus-iktidar sahiplerinin) egemenliğidir. (Somay, 2008, s. 157)

Son bebeğini de düşük yaparak kaybettikten sonra Beatrice, bir kadının değer görmesinin koşulunu erkek çocuk sahibi olmasına bağlayan toplumsal baskının etkisiyle daha çaresiz bir ruh haline doğru sürüklenmektedir. O, içerisinde yer aldığı toplumun dini ve kültürel kodlarına öylesine boyun eğdirilmiştir ki çocuklarının ve kendisinin maruz kaldığı tüm şiddet eylemlerine rağmen, kocasını terk ederse ayakta kalamayacağına inanmakta ve otomatik olarak susturulmaktadır.

Beatrice evli olduğu erkek tarafından hem kendisinin yaptığı kural ihlalleri gerekçe gösterildiği hem de çocuklarının kural ihlallerini üstlendiği için iki kat şiddet görmektedir. Eugene'nin tüm aile fertlerinin oruç tutmasını istediği bir gün, Kambili regl olduğu için sancısı olduğunu söylediğinde Beatrice kızına bir kâse mısır gevreği yemesini ve ardından ağrı kesici almasını tavsiye etmiştir. Zaten dini açıdan adet kanaması olan bir kadının oruç tutması doğru görülmediği için Kambili'nin yemek yemesinde bir sakınca dahi yok iken, yani esasında Eugene'nin kendisine bu söylenebilse onun kendisi Kambili'nin oruç tutmasına izin vermeyecekken, Eugene hiçbir açıklama dinlemeden (ki aile fertlerini maduniyete sürükleyen de budur) Kambili'yi dövmeğe başlamıştır. Ardından araya girip Eugene'yi durdurmaya çalışırken Beatrice'in kendisi de şiddet görmüş, olaya şahit olan Jaja ise Kambili ve annesinin suçunu üstlenmiş ve üstüne o da bu şiddetin kurbanlarından biri olmuştur. Kambili bu sırada, Enugu'da şehrin ortasında kırbaçlanarak gezdirilen kurbanlık hayvanları gözünde canlandırmış, onlarla kendileri arasında bir duygudaşlık kurmuştur. Gerçekleşen bu olayda, ailenin tüm madunları birbirlerini kollamakta ve bir tür dayanışma örmektedir. Yine Beatrice benzer şekilde çocukları kırbaçlanarak işkence gördüğünde de bu işkenceden nasibini almış, Kambili'nin Eugene tarafından kaynar suyla ayakları yakıldığında onun yaralarını tuzlu sularla tedavi etmeye çalışmış, romanın sonlarına doğru yine Kambili işkence sonucu hastanede gözlerini açtığında yanı başında olmuştur. En nihayetinde Beatrice, kendisinin asla bir "eş" olmadığı ve onu -kelimenin tam anlamıyla- köleleştiren bu evlilikten, çocuklarının ve kendisinin maruz kaldığı bu kolonyal eril tahakkümden, tek bildiği ve ulaşabildiği yol olan şiddeti kullanarak kurtulabilmiştir. Eugene'yi ölüme götürecek zehiri onun çayına azar azar ve uzun bir sürece yayılacak biçimde eklemiş, böylece kendisi ve çocukları

onun bedeninin ve iktidarının zamanla nasıl da eriyip tükendiğine şahit olmuştur. Sömürgeci despotluğu benimseyen Eugene'nin yerli kültürlerin reçetesi olan bir zehir aracılığıyla ve hatta sömürgeciler/İngilizler gibi içmekten keyif aldığı çayına katılan bir zehir aracılığıyla iktidarını kaybetmiş olması, anti-kolonyal söyleme çağrışım yapmaktadır. Kendisini ve çocuklarını uğradıkları baskı ve zulümden kurtaracak iktidar yapılarına erişimi olmayan bu madun kadın, kurtuluşu gayriresmi ve saldırgan ancak kelimenin tam anlamıyla anti-kolonyal bir davranış sergilemekte bulmuştur.

İktidar yapılarına erişimi olmayan ve iktidarı elinde bulunduranların ötekisi konumunda olan madunların, susmaktan veya dil-dışı yöntemlerle kendilerini ifade etmekten başka bir yolları bulunmamaktadır. Bu dil-dışı yöntemlerin en başında da şüphesiz şiddet gelmektedir. Madunu madun konumuna sürükleyen egemenlik ilişkisi dilsel bir ilişki olmanın yanında, aynı zamanda bir şiddet ilişkisidir; egemenlik dilsel mekanizmalarla olduğu kadar ilksel bir şiddetle de yaratılmakta/sürdürülmektedir. Bu nedenle de şiddet, dilden dışlanan madunun kendisini savunabilmek adına başvuracağı ilk adres olmaktadır (Somay, 2008, s. 156). Tam da bu nedenle kocasını zehirleme yoluna giden Beatrice'in işlediği bu suçu üstlenen Jaja ise içinde bulunduğu öznel madunluk biçimine uygun bir strateji gerçekleştirerek bir mücadeleye koyulmuştur. Evde Baba'ya karşı ilk muhalefet girişimini gerçekleştiren de o olmuş, odaların anahtarlarını elinde bulundurduğu için onunla kavga etmiş ve kapısının arkasına çalışma masasını koyarak kendi özgürlük alanına sahip olmaya çalışmıştır. Chimamanda Ngozi Adichie burada, Baba'nın kurallarını hiçe sayıp saatlik programlarının dışına çıkan Jaja ile Nijerya'da tam da o sıralar hükümetin baskılarına karşı özgürlüklerini savunmak için ayaklanan öğrenciler arasında retorik bir ilişki kurmaktadır. Jaja'nın isyanı tam da kendisinin de şahit olduğu öğrenci hareketlerinin gerçekleştiği Nsukka'dan döndükten sonra gerçekleşmiştir.

Babaları her ne kadar onlardan Ifeoma Hala'nın evindeyken de kurallarına uymayı sürdürmelerini istemiş olsa da halaları sayesinde Kambili de Jaja da o güne dek almamış oldukları özgürlüğün kokusunu içlerine bir miktar da olsa çekebilmişlerdir. Nsukka'dan döndüklerinde, Nijerya'nın ihtiyacı olan demokrasiyi temsil eden Ifeoma Hala'nın zamanında ona verdiği ve bahçelerine ektiği mor amber tohumlarının açmaya başladığını ilk Jaja fark etmiştir. Evde konuşmayı ve karşı gelmeyi başaran ilk kişi olan Jaja, tıpkı o zamana dek evlerine gelen hükümet ajanları öfkeyle dallarını kopardığı ve kilisedeki ayinlerde süsleme yapılması için koparıldıkları için –

Nijerya'daki dini ve siyasi zorbalıklar yüzünden- güçlenip kırmızılaşamayan bu mor amberler gibi, üzerindeki tahakküme karşı gelip güçlenmenin bir yolunu bulacaktır. Jaja, artık susturmanın nasıl bir tahakküm aracı olduğunun bilincine varmış ve sesini her geçen gün arttırmaya başlamıştır. İronik bir şekilde Baba'nın, suikaste kurban giden editörü Ade Coker'ın -babasının katledilişini gördüğü için korkudan dili tutulan ve artık konuşamayan- küçük kızını tedavi ettirmek için yurt dışına gönderdiğini öğrenen Jaja'nın Kambili'ye verdiği tepki, ileride susturulacağı için bu kızın şu an konuşabiliyor olmasının hiçbir anlam ifade etmediği olmuştur. Jaja artık Baba'nın evdeki şiddetini önleyebilmek için Kambili'nin "suçlarını" üstlenmeye başlamış, artık Kambili ile rahatça evdeki baskı ve zulmü konuşmaya ve böylece onun da bilinçlenmesine ön ayak olmaya çalışmıştır. En nihayetinde ise annesinin suçunu üstlenen Jaja, cezaevine girmiştir.

*Mor Amber*'deki madun karakterler, her ne kadar farklı kimliklere sahip olup farklı yöntemlerle maduniyet durumunu deneyimliyor olsalar da her birinin iktidar karşısında ayakta kalabilmek için birbirine ihtiyacı bulunmaktadır. Ifeoma Hala'nın akademisyen bir kimliğe sahip olmasına rağmen hala sürmeye devam eden maduniyetine özgü deneyimleri ile ev hanımlığına ve hatta kelimenin tam anlamıyla köleliğe mahkûm edilmiş Beatrice'in maduniyet deneyimleri birbirlerinden farklılaşmaktadır ancak bu farklılık onları birlikte mücadele etmekten alıkoymamaktadır. Beatrice, kendileriyle aynı ekonomik imkânlarla sahip olmayan ve yoksullukla cebelleşmekte olan Ifeoma Hala'ya -her ne kadar Eugene kurallarına uymadığı için bu iyiliği kız kardeşine yapmak istemiyor olsa da- çocuklarıyla birlikte bir tüp gaz göndermiştir. Ifeoma ise her ne kadar karşısına aldığı kişi ağabeyi olsa da Beatrice'i her zaman onu terk etmesi için cesaretlendirmeye çalışmış, Beatrice şiddet görüp evi terk ettiğinde (ki tam da bu son şiddet eyleminden sonra kocasını zehirlemeye başlamıştır) güçlenebilmesi için ona evini açmıştır. Yine kendisine göre daha avantajlı bir konumda bulunmasına rağmen yalnızca toplumsal cinsiyeti nedeniyle bile madun konumunda olmaya zorlanan Amaka'nın Kambili'ye vermiş olduğu Papa-Nnukwu portresi, Kambili'nin Baba'ya karşı ilk başkaldırısının fitilini ateşlemiştir. Amaka her zaman için Kambili'ye kendisi ve yerel kimliği ile barışık bir genç kız olabilmesi adına örnek olmuş, ona verdiği kendi yapmış olduğu Papa-Nnukwu portresi de bu amaca hizmet edebilmesi ve ölmüş atalarını her zaman hatırlayabilmesi için Kambili'nin evine gizlice getirdiği bir sembol olmuştur. Baba bu

portreyi gördükten sonra derhal parçalayıp yere savurmuş, Kambili ise -ona ilk defa karşı gelecek şekilde- Baba'nın yere attığı parçaları toplamaya başlamıştır. Bunu görünce çılgına dönen Baba Kambili'ye saldırmaya başlamış, Amaka'nın ona dinletmiş olduğu İgbo yerel müzikleri kulağında canlandırmaya başlayayan Kambili ise Amaka sayesinde acısını unutmaya çabalamıştır.

*Yükselen Güneşin Ülkesinde*'de başka bir kadın tarafından oğluna servis edilmeye zorlanan ve yabancı bir adamın (Odenigbo'nun) tecavüzlerine maruz kalıp sesini dahi çıkaramayan, zorla hamile bırakılan köylü kızı Amala, doğurmak zorunda kaldığı kendi bebeğini onu bu maduniyete sürükleyen bir düşman olarak gören, hayatı üzerine konuşmasına imkân tanınmayan bir genç kadındır. Savaş sırasında, tıpkı onun gibi cinsel saldırılara maruz bırakılan diğer Biafralı kadınlar da yalnızca onlara bu saldırıları gerçekleştirenler iktidarı elinde bulunduran erkekler olduğu için onlara inanacak kimseyi bulamamış ve otomatik olarak susturulmuştur. Olanna ise onlara göre nispeten daha avantajlı olduğu bu madun kadınlarla dayanışma içerisine girmeye çabalamıştır. Kocasının tecavüz ettiği bu kadının kabul etmediği bebeği sahiplenip ona annelik yapmış, tecavüze ve ardından iftiraya uğrayan diğer kadınların yanında olup suçun faileri olan rahiplerin köylerinden atılmasını sağlamıştır.

Chimamanda Ngozi Adichie *Mahrem Bir Deneyim* adlı hikâyesinde, yine öznel maduniyet deneyimlerine sahip olan iki kadının erkek egemen bir dünyada kendilerini koruyabilmek için kurmuş olduğu dayanışma ortamını anlatmaktadır. İgbo Hristiyanlarından olan bir kadın (Chika) pazar yerinde erkeklerin çıkarmış olduğu bir çatışmadan, Hausa Müslümanlarından bir başka kadının yardımıyla boş bir dükkâna sığınarak kurtulabilmiştir. Kültürel ve fiziksel anlamda Batılı bir yaşam tarzını benimseyen bir melez kimlik örneği olan Chika, Müslüman bir kadının soğan sattığı bu pazarda gerçekleşen çatışmalara boyun eğmeyip her seferinde kaldığı yerden işini yapmaya devam ediyor oluşuna hayret etmekte, tıpkı Batılı feministlerin yaptığı gibi Üçüncü Dünya kadınlarını homojonleştirici bir sömürgeci söylemi benimsiyor olduğunu böylece göstermektedir.<sup>22</sup> Chika, karşısındaki Müslüman kadından kendisini ayırıp üstün bir yere koymuş olsa da o aslında erkeklerin dünyasında gerçekleşen bir çatışmadan dolayı kaçıp kapana kısıldığı dükkânda, sesini çıkaramayan ve can

---

<sup>22</sup> Ayrıca Adichie, adeta Chika'nın benimsediği sömürgeci söylemi inşa edenlerin homojenleştirici tavırlarıyla Üçüncü Dünya kadınlarını isimsiz birer nesnelere dönüştürüyor oluşuna dikkat çektiyecek biçimde, Chika'nın karşılaştığı bu kadının adını hikâyede hiç geçirmemektedir.

güvenliği için endişelenen savunmasız bir kadındır. Chika'nın Müslüman kadın ile geçirdiği saatlerde, anti-kolonyal söyleme çağrışım yapacak metaforlar da kullanılmaktadır. Mahsur kaldıkları dükkânda Müslüman kadın, üstünde iki parça çamaşırıyla kalacak olmasını veya muhtemelen sahip olduğu iki çarşaftan birinin kirlenecek olmasını umursamadan, üzerindeki çarşafı oturmaları için yere sermiştir. New York'tan aldığı kot etek ve üzerinde Özgürlük Heykeli bulunan kırmızı gömleğine bakan Chika ise çarşafın üzerine oturmayı kirleneceğini söyleyerek reddetmiştir. Nihayetinde üzerinde saatlerce sohbet edecekleri ve Chika'nın ön yargılarını kırıp gittikçe birbirlerine yakınlaşacakları bu çarşaf, tüm engel ve sınırları aşan bir dayanışmayı örecektir. Chika beş çocuğu olan bu Müslüman kadınla dayanışmak için, annesinin de altı çocuğu olduğunu söyleyeceği kurgusal bir geçmiş yaratacaktır. Tıp eğitimi almış olan Chika ile ağrıdığı için meme uçlarını kontrol ettiren bu Müslüman kadın arasında “mahrem bir deneyim” de yaşanacak, aralarındaki toplumsal hiyerarşi uçurumu bu temas ile neredeyse ortadan kalkacaktır. Daha sonrasında mahsur kaldıkları dükkândan uzaklaşıp evine gitmeye çalışan Chika, pazardaki yakılmış insan cesetlerini görünce korkacak ve onun için tek güvenli yer olan Müslüman kadının bulunduğu dükkâna geri dönecektir. Müslüman kadının Chika'nın yaralanmış olan bacağını -üzerindeki birkaç şeyden biri olan- eşarbi ile sarmasıyla birlikte paylaştıkları mahrem deneyim artacak ve dayanışmaları güçlenecektir. Hikâyenin sonunda ise dükkândan ayrıldıklarında Chika Müslüman kadından, onun sıcaklığını ve birlikte ördükleri bu dayanışmayı her zaman hatırlayabilmek için eşarbını isteyecektir. *Mahrem Bir Deneyim*'de kurulan dayanışmaya benzer bir şekilde, Sıçrayan *Maymun Tepesi* adlı hikâyede de farklı etnisitelere ve cinsel kimliklere sahip olup kolonyal eril tahakküm tarafından öznel maduniyet durumlarına sürüklenen, aynı beyaz erkek tarafından ırkçı ve cinsiyetçi saldırılara maruz bırakılan Senegalli ve Nijeryalı iki kadın, ortak düşmanlarına karşı yine birbirlerinden güç alarak seslerini çıkarmayı başarmıştır.

*Amerikana*'da ise ırk ve sınıf etmenlerinin göz önüne alınmasıyla bir Afrikalı diasporik kadın ile kıyaslandıklarında maduniyet hiyerarşisinde daha üstte konumlanacakları için maduniyet durumunda olduklarının kolayca farkına varılamayacak olan iki beyaz kadın karakter yer almaktadır. Ifemelu'nun çocuklarına bakıcılık yaptığı Kimberly ve onun kız kardeşi Laura -her ne kadar benimsiyor oldukları sömürgeci söylem nedeniyle Ifemelu'yu küçümsüyor ve kendi hallerine şükrediyor olsalar da- seslerini



duyurabilmeleri için Batılı ve orta sınıfa mensup olmaları yeterli olmayan iki kadındır. Laura mutsuzluğunu dışarıya dönük yaşamakta, hayatında değiştiremediği koşullara yönelik öfkesini insanlardan çıkarmaktadır. Kimberly'in ise fikirleri evli olduğu erkek tarafından sürekli olarak yönlendirilmekte, bir başına karar alamayacak duruma getirilmektedir. Maruz kaldığı eril tahakküm biçimiyle mücadele edemeyen bu kadın, mutsuzluğunu saklayıp sanki kontrolü elinde olan bir hayatı yaşıyor gibi rol yapmaktadır. Kimberly'in özsaygısı öylesine eksilmiştir ki kendisini aldattığından emin olan kocasına hesap dahi soramamakta, bu durumu görmezden gelmekte, onun için yazılan ideal ev kadını rolünü oynamaya devam etmektedir.

Audrey D. Peters *Mor Amber* üzerine hazırladığı tezinde Chimamanda Ngozi Adichie'nin, Kambili üzerinden bir baba/yönetici/kurtarıcı arayan Nijerya halkını anlattığını, mücadelecilik kimliğe sahip Jaja karakteri ile de Nijerya halkına olması gerekenin ne olduğunu göstermeye çalıştığını iddia etmektedir (Peters, 2010). Bu iddialar (bilhassa Kambili'nin baba figürü arıyor olduğu iddiası) bu tez çalışmasının da öne sürdüğü varsayımlardan birkaçı olmakla birlikte, Peters'in tezinde Jaja karakterinin feminist bir okuma ile ortaya çıkarılabilecek çelişkili mücadelesi kısmen göz ardı edilmektedir. Her ne kadar Peters, Baba'nın ölümüyle birlikte Kambili ve Jaja'nın artık yetişkinliğe adım attığını, yaralı ancak aynı zamanda koruyucu olan Jaja'nın Baba'nın ölümünün sorumluluğunu üstlenmesiyle esasında Baba rolünü üstlenmiş olduğunu kabul etmiş olsa da (Peters, 2010, s. 53); bu analizde ezilmişlerin de ezilmişinin olabileceği iddiası, başka bir deyişle madunların arasındaki muhtemel hiyerarşik yapı tartışılmamaktadır.

Erkek egemenliğinin her zaman için iktidar araçlarının kontrolüne sahip yetişkin/üretken erkeklerin egemenliği olduğu ve bu kıstası karşılayamayan (çocuk/üretimden uzak) erkeğin bu egemenlik karşısında madun konumuna sürüklendiği tezinden hareket ettiğimizde, madun konumunda olan Jaja açısından Baba'nın iktidarının sonlanmış olmasının kendi iktidarının önünü açan bir gelişme olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Jaja'nın Eugene'yi zehirlenme suçunu üstlenmiş olması, onun bu davranışı salt fedakârlık için gerçekleştirdiği anlamına gelmemelidir. Çünkü bir erkek madun olarak onu madun konumuna sürükleyen iktidar figürünü (başka bir erkeği) alt etmiş olmak –ona yönelik korkuyu/saygıyı arttıracığından- alt ettiği babasının iktidar koltuğunu işgal edebilmesini kolaylaştıracak bir durumdur. Erkek egemen bir toplumda kadın her koşulda

maduniyetini sürdüreceksen, erkek madunlar için her zaman bu durumu sonlandırmak mümkün görünmektedir. Örnek vermek gerekirse, Chimamanda Ngozi Adichie'nin *Amerikan Büyükelçiliği* adlı hikâyesinde -Nijerya'da cesur gazeteciliğiyle halk tarafından kahraman ilan edilmiş ve oğlu ile birlikte suikaste kurban gitmiş bir gazetecinin karısı olan- bir kadının, evinin iktidarı kocasının veya potansiyel iktidarı olan erkek evladının ölmüş olması, bu kadının maduniyetinin sonlanmasına yardımcı olmamış, aksine bu durum onun "erkeksiz" bir kadın olduğu için daha fazla susturulmasına sebep olmuştur. Her ne kadar bu kadın kocası çalışmasını engellemeden önce başarılı bir gazeteci ve aktivist olarak hayatını sürdürmüş olsa da bugün eylemci bir konuma gelse dahi –yalnızca kadın olduğu için- maduniyet durumundan kurtulamayacaktır. Bu varsayımı doğrulayacak şekilde, *Mor Amber*'de cezaevindeki oğlunu kurtarmak için bu eylemi kendisinin gerçekleştirdiğini itiraf eden Beatrice'e de sırf faal bir özne olamayacağına inanıldığı için hiçbir yetkili inanmamış, böyle bir eylemi elbette bir erkeğin gerçekleştirmiş olduğu sorgulanmadan kabul edilmiştir.

Babanın bastırılması, hem erkek evladı özgürleştirmekte hem de onu yeni egemen konumuna getirmektedir. Babadan bağımsızlaşmak ve kendi iktidarını kurmak erkek evladın her zaman özlem duyduğu bir şey iken, bir anda tek başına kaldığında ne yapacağı konusunda bocalamaya başlamak da onun için kaçınılmaz bir durumdur. Eski ile yeni arasında yalpalarken zihni bulanıklaşan bu yeni iktidar, dışarıdaki ötekiye (dış düşmanlara) olduğu kadar içerideki ötekiye (kadınlara) karşı da bir paranoya geliştirmeye başlamaktadır (Berktaş, 2018, s. 154-155). Tam da babasından arta kalan iktidar koltuğuna oturur oturmaz bu ruh haline bürünmüş olan Jaja, Beatrice ve Kambili onu cezaevinde ziyaret ettiğinde o zamana dek hiç kullanmadığı tavırları takınmaya başlamıştır. Onu cezaevinden yakın zamanda çıkaracaklarını söyleyen ve bunun için sevinçli olan annesi ve kız kardeşine donuk ve sert bir ifadeyle yaklaşmış, onların kendisini serbest bıraktıracak olmasıyla değil annesinin başörtüsünün açılmış olmasıyla ilgilenmiştir. Onun bu tutum ve davranışları, evlerine geri döndükten sonra babasından miras kalan totaliter düzeni sırtlanacağına dair bir fikri kafalarda canlandırmaktadır.

*Yükselen Güneşin Ülkesinde*'deki Ugwu karakteri de tıpkı *Mor Amber*'de Baba'nın ölümüyle güç sarhoşluğu yaşayan Jaja gibi, askere alındıktan sonra bir baş dönmesi yaşamış ve sahip olduğu toplumsal kimliğin meşruiyet zeminine yaslanarak

saldırganca davranışlarda bulunmuştur. O güne dek kurduğu fanteziler dolayısıyla potansiyel bir tecavüzcü olan Ugwu, toplumsal kimliği (köylü bir uşak oluşu) değişip sonunda gücü eline alma fırsatı bulduğunda, tıpkı efendisi Odenigbo'dan öğrendiği gibi bir kadına tecavüz etme hakkını kendinde bulabilmiştir. Jaja da Ugwu da karşısındaki otorite figürüne karşı içten içe hayranlık besleyen erkek madunların birer temsilcisidir ve tam da bu nedenle fırsat bulduklarında yeni otoritenin kendileri olması hiç de şaşılmayacak bir durumdur.

En başta baba figürünün alternatifi ve bir kurtarıcı olarak gördüğü Ifeoma Hala'yı, ardından kendisinden sevgiyi ve dini hoşgörüyü öğrendiği Peder Amadi'yi ve son olarak mücadelesiyle ona örnek olan erkek kardeşi Jaja'yı kaybedip bir başına kalan Kambili'nin önünde, kendi kimliğini var edebilmesi için uzun bir süreç bulunmaktadır. Kambili'nin yolculuğu, postkolonyal dönemle birlikte içine düştüğü istikrarsızlıktan kurtulmak için kendisine yeni kurtarıcılar arayan ancak esasında bir başına olan Nijerya'nın yolculuğunu bizlere aktarmaktadır. Kardeşi Jaja'nın Baba'nın ölümü sonrası oluşan iktidar boşluğunu doldurmak istediğinin farkına varan Kambili, cezaevinden çıktıktan sonra onunla Nsukka'ya tekrar gitmeyi ve yeni mor amber tohumlarını getirip ekmeyi planlamaktadır. Anti-kolonyal söyleme çağrışımında bulunan bu mor amberlerin büyüyüp serpilerek Jaja'ya özgürlüğü hatırlatmasını ve böylece evlerinde olası bir kolonyal eril tahakkümün değil yalnızca özgürlüğün var olmasını arzulamaktadır.

Geleceğine ve hayatına dair ilk defa kararlar almaya ve dile getirmeye başlayan Kambili'nin Jaja cezaevinden çıktıktan sonra birlikte gerçekleştirmek istediği bir diğer plan, Amerika'ya gidip Ifeoma Hala ve kuzenlerini ziyaret etmektir. Chimamanda Ngozi Adichie yer verdiği bu detayla ileride *Amerikana*'da Ifemelu üzerinden anlattığı yeni nesil Nijeryalı kadın göçmenliğini, yani Amerika'da çeşitli imkânları kullanıp kendilerine bir şeyler katarak ülkelerine geri dönen Nijeryalı kadın göçmenliğini, henüz ilk romanında müjdelemektedir. Çünkü Kambili için olası bir Amerika ziyareti, ona -tam da Baba'nın ölümüyle özgürlüğe kavuşmuşken bu özgürlüğü engelleme potansiyeli olan Jaja'yı da yanında götürmesiyle- demokrasiyi ve yerel kültürünü öğrendiği aile ile yeniden bir araya gelme ve böylece kendi kimliğini inşa etme imkânını yaratabilecektir. Tıpkı Kambili'nin temsil ettiği Nijerya da Kambili'nin yolundan gitmeli, artık olgunlaşabilmek ve huzura erişebilmek için Ifeoma Hala'da birleşen demokratik, mücadelecı ve -sömürgeci dayatmalara karşı kendi yerel

kültürünü koruması anlamında- anti-kolonyal Nijeryalı kimliğini kendisine örnek almalıdır.

## 5. SONUÇ

Postkolonyal eleştirinin, sömürgeciliğin Batılı entelektüellerin bilginin iktidarı olduğu durumda sürmeye devam edeceği iddiasını Batı kaynaklı feminist bilgi üretim mekanizmalarına yönelten postkolonyal feminizm, cinsiyetçi ve sömürgeci uygulamaları araştırma konusu haline getirmektedir. Tarihsel gelişimini sömürgecilik ekseninde tanımlayabileceğimiz Nijerya'nın, 1960 yılı ile birlikte içinde bulunduğu postkolonyal durumunu deneyimlemekte olan kadınlar da sömürgecilik mirasını yaşatacak bu çeşitli uygulamalara maruz kalmaya devam etmektedir. Nijeryalı kadınların maruz kaldığı bu uygulamalar ve bu uygulamaları şekillendiren ve farklılaştıran toplumsal etmenler Chimamanda Ngozi Adichie kurmacasında belirgin bir şekilde okunabilmektedir.

Kadınların varlığı ve kadın deneyimi feminizm için önemlidir. Ancak kadın yazarların varlığı ve kadın deneyimlerini yazıyor olmaları, yalnızca bu haliyle feminist mücadeleye katkı sağlayacağı anlamına gelmemelidir. Bunlar “hangi kadınlar” ve “hangi kadınların deneyimlerini” anlatmaktadırlar? Batı kaynaklı gelişen feminizmin emperyalist bilgi üretiminin etkisinde kalan Anglofon veya Frankofon kadın yazarlar, en iyi ihtimalle diğer kadınlarla kısıtlı sayılabilecek bir ilişki içerisinde; en kötü ihtimalle ise diğer kadınları baskı altında tutmaktadır. Nasıl ki 1970 ve 1980’lerde feminizm içerisinde hem kuramsal hem pratik anlamda beyaz olmayan kadınlar dışarıda bırakılmış ise bu feminizm anlayışı üzerinden şekillenen edebiyatta da beyaz veya varsa siyah kadınlık kurgusu homojenleştirici bir tavırla şekillendirilmiştir. Oysa gerçek hayatta ne beyaz ne de siyah tekil kadınlık durumu söz konusudur. Kadın yazar

ve feminist arasında kuşku götürmez bir bağlantı vardır çünkü marjinalleştirilmiş (bastırılmış veya susturulmuş) olana ses vermek fark edilebilir bir patriyarka karşıtı pozisyonu beraberinde getirmektedir (Eagleton, 2003, s. 154-156).

Chimamanda Ngozi Adichie Nijeryalı bir kadın yazar olarak, kendisinin de birçoğunu yaşamış olduğu siyah kadın deneyimlerini onları ortaya çıkaran toplumsal etmenleri göz önüne sererek bizlere anlatmaktadır. Adichie kurmacasında siyah kadın olmanın öznelliği, bu kadınların çeşitli hiyerarşilerle karşılaşmaları içerisinden kolayca okunabilmektedir. Böylece Adichie, Üçüncü Dünya kadınlarının deneyimlerinin hiç de Batılı feministlerin anlattığı gibi olmadığını (tekil bir kadınlık kurgusunun mümkün olamayacağını) altını çizmekte ve sonrasında bu deneyimlerin gerçekte neler olduğunu edebiyatıyla açıklamaya çalışmaktadır. Adichie'nin gerçekleştirmeye çalıştığı bu iki proje, onun postkolonyal feminizmin etkisinde kaldığını açıkça göstermektedir. Bu tez çalışmasında, onun gerçekleştirmeye çalıştığı bu mücadele, kurmacasında yer verdiği diasporik, melez ve madun kadınlık durumlarının postkolonyal feminist bir perspektiften bir analizinin yapılmasıyla okunabilmektedir.

Chimamanda Ngozi Adichie, siyah kadınların yaşam deneyimlerinin özcü bir temelde kavranmasını sorunsallaştıracak biçimde, kimlikler arasındaki hiyerarşiyi, bilhassa diasporadaki kadınların öznel yaşam deneyimlerini çeşitli karşılaşmalar ile göstererek duyurmaktadır. Amerika'ya göç eden Nijeryalı kadınlar, zaten hali hazırda var olan bir toplumsal hiyerarşide Batılı "evrensel" standartlara uymadıkları için en aşağılarda konumlandırılmaktadır. Diğer Üçüncü Dünya'dan göçmenlerin yanında Afrikalı oldukları için daha dezavantajlı bir konuma sürüklenen bu kadınlar, ayrıca kadın oldukları için de ayrımcılığa maruz kalmaktadır. Adichie kurmacasında açıkça görülebilir ki Amerika'da Afrikalı bir kadın olmanın mahkûm ettiği hiyerarşik konum, ancak alt sınıfa mensup olunmayarak bir miktar yükseltilebilecek bir konumdur. Maruz kalınan tüm bu eşitsizliklerin kesişimine bakmak, diasporadaki Afrikalı kadın kimliğinin maruz kaldığı kolonyal eril tahakkümün boyutunu belirlemekte, bu eşitsizlik kesişiminin büyüklüğüne göre bu kadınlar arasında bir hiyerarşi oluşturmaktadır. Bu hiyerarşide üstte olan Afrikalı kadınlar için diaspora deneyimi daha yaşanılabilir duruma gelmekteyken, altta olanlar için bir ızdıraba dönüşmektedir. Böylece Adichie diasporadaki hiyerarşileri bizlere göstererek, postkolonyal çalışmalarda gerçekleştirilmeye çalışıldığı gibi, ilk iş olarak Doğulu-Batılı kadın dikotomisini yapısöküme uğratabilecek biçimde Batılı'nın Doğulu kadını sömürgeci

söylem çerçevesinde nasıl tanımlıyor ve kendi üstün/hükümran özne konumunu nasıl inşa ediyor olduğuna dikkatlerimizi çekmektedir. İkinci olarak ise Adichie, sosyolojik bir analizi yapılabilecek şekilde, Doğulu kadın ile Batılı kadın arasındaki hiyerarşik yapıyı belirleyen toplumsal koşullara dikkat çekerek ve bu koşulların farklılaşmasıyla kadının bu hiyerarşideki konumunun nasıl değişeceği üzerine örnekler vererek bu hiyerarşinin dokunulmazlığını yerle bir etmektedir.

Chimamanda Ngozi Adichie kurmacasındaki Nijeryalı kadınlar için göç etmenin daha müreffeh bir ülkede yaşamak anlamına geldiği, bunu tercih etmeyen kadınlar için daha konforlu bir hayata kavuşmanın bir diğer yolunun ise ülkelerinde kalıp zengin bir erkekle birlikte olmak olduğu açıkça görülebilmektedir. Ancak Adichie Nijeryalı kadınlar için bu toplumsal baskıdan sıyrılarak daha iyi bir yaşam için kendi yolunu çizebilmenin –kendisinin de deneyimlemiş olduğu- alternatif bir yolunu sunmaktadır: Kendi ülkede erişemediğin ve göç ettiğin ülkede var olan çeşitli imkânlardan yararlanmak ve kendine kattıkların ile ülkede daha faydalı ancak aynı zamanda konforlu bir hayatı kurmak. Bu yol, Adichie'nin diaspora ile ilişki içerisinde olan melez ve madun kadınlık biçimlerinden sıyrılabilmek için de işaret ettiği bir yoldur. Zaten Adichie'nin anlattığı hikâyelerde açıkça görülebilir ki diasporik bir kadın olmak karşılaşılan hiyerarşide yükselebilmek için melezleşme politikalarına maruz kalmayı beraberinde getirmekte, bu kadınları madun konumuna sürükleyen toplumsal eşitsizlikler ise bu hiyerarşide üstte konumlanmayı belirleyen ölçütlere sahip olunmamasıyla şekillenmektedir. Her üç sömürgeci uygulama da birbirlerinden besleniyor olduğu için bu kadınlar için olası bir mücadele, her üç uygulamaya karşı/çok yönlü gerçekleşmesiyle mümkün görünmektedir.

Chimamanda Ngozi Adichie kurmacasındaki siyah kadınların birçoğu, bilginin normatifleştirilmesi veya modernizasyonu sonucunda üretilen “evrensel” bilgilere ayak uydurarak kendi öznelliklerini yok saymakta ve itildikleri ikincil konumda ötekiler olmayı kabul etmektedirler. Kabul edilebilmek adına onlara ölçüt olarak sunulan ve evrensel olduğu iddia edilen standartlara uymaya çabalayan bu kadınlar, sömürgecilik mirasına referans verecek biçimde, Nijerya’da gördükleri saygıyı arttırmışken diasporada toplumsal konumlarına göre ötekileştirilmeye devam etmektedirler. Bunun nedeni, benimsenen sömürgeci söylemin bu kadınların ötekilik durumlarını değiştirmelerine imkân vermemesidir. Bu kadınlar toplumsal varoluşlarını şekillendiren fiziksel ve kültürel özelliklerini istedikleri kadar “evrensel” standartlara

göre değiştirmeye çalışsa da değişimi mümkün olmayan ve hali hazırda onları ezilen konumuna sürükleyecek biçimde sabitlenmiş olan biyolojik belirlenimlerini değiştirmedikleri için öteki olarak sınıflandırılmaya devam etmekte ve kabul görmemektedirler. Adichie kurmacasında açıkça görülebilir ki bu politikaya boyun eğen Nijeryalı erkekler bir “modernleşme” projesi olarak birlikte oldukları kadınları da melezleşmeye zorlamakta ve bu tahakküm biçimi kadınlar üzerinde ağır travmalar oluşturmaktadır. Diğer sömürgeci politakalarda da olduğu gibi melezleştirme politikasında da beyaz olmayan kadınlar patriyarka ile işbirliği içinde smrgeleştirilmeye devam etmektedir. Ayrıca Adichie, sömürgecilik karşıtı hareketlerin düşünsel zeminini ve çıkış noktasını şekillendiren “beyaz maskeleri çıkarıp siyah olmakla barışılmasını/gurur duyulmasını” sömürgeci bir politika olan melezleşmeye boyun eğmeyen karakterlerin varlığıyla bizlere göstermektedir. Son olarak bu tez çalışması, melezleştirmeye maruz bırakılan insanların bu uygulamayı nasıl ters-düz edip kendi çıkarlarına göre kullanabileceklerine dair bir araştırma alanı açması anlamında, melez dillerin nasıl anti-kolonyal bir mücadele aracına dönüşebileceğine dair ipuçları da vermektedir.

Chimamanda Ngozi Adichie edebiyatıyla, tam da postkolonyal feminizmin gerçekleştirmeye çalıştığı madun sesleri duyurabilme projesine olanak verecek biçimde, her bir karakterin öznel madunluk biçimlerini ortaya çıkaracak farklı toplumsal koşulları ortaya sermekte ve bu madunluk biçimlerine uygun geliştirilebilecek mücadele imkânları üzerine düşünmemize olanak sağlamaktadır. Chimamanda Ngozi Adichie kurmacasındaki madunluk biçimlerinin analizinden çıkarabileceğimiz ilk sonuç -tıpkı diğer sömürgeci politikalarda olduğu gibi- madunlar arasında ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet gibi çeşitli etmenlere bağlı olarak şekillenen bir hiyerarşinin var olduğudur. İkinci sonuç, madunun toplumsal varoluşu her ne kadar değişiyor -madunlar arasında bir hiyerarşi kuruluyor- olsa da kadın madunun kendi toplumsal konumunun değişmediği ve maduniyetinin sürmeye devam ettiğidir. nc ve son sonuç ise madunlar için kurtuluşun tek başına değil, onunla duygudaşlık kuracak ve onu destekleyecek diğer kişiler ile bir araya gelmesiyle mümkün olabileceğidir.

Bu tez çalışmasında, tıpkı güncel maduniyet çalışmalarının kabul ettiği gibi, madun sesleri duyabilmenin yolunun incelenen grupların kendine has zihin dünyasını idrak edebilmekten geçtiği varsayımı kabul edilmektedir. Bu kabulden hareketle,



Adichie'nin ve onun temsil ettiği edebiyat damarının, duyulamayan ve o güne dek edebiyatta, sinemada veya tarih yazımında çoğu zaman çarpıtılarak merkeze değil çevreye yerleştirilen karakterleri merkeze taşımış olmalarıyla, madun seslerin duyulabilmesini kolaylaştırmak adına önemli bir mücadeleyi gerçekteşirmiş olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak burada madunun konuşmayı tamamlayan altyapılara sahip olmaması nedeniyle kendisi adına konuşamıyor oluşundan kaynaklı bir paradoks da şekillenmektedir. Bu paradoks, madun seslerin duyulabilmesine olanak verecek şekilde madunu merkeze taşıyıp onun zihin dünyası üzerinden hakikatini bizlere anlatmaya çalışan yazarın, tam da edebiyatın doğasından ötürü, anlattığı hakikatin ona mı yoksa hikâyesini anlattığına mı ait olduğunun çözülememesinden kaynaklanmaktadır. Yani, bu edebiyat eserlerinde duyulanın gerçekten madunun sesi olması mümkün müdür? Burada önemli olan husus, yazarın kendisine 'iyi niyetli' bir politik misyon yüklediğinden emin olabilmektir. Yazarın madunla bir duygudaşlık kurması, bu duygudaşlığı yarattığı karakterle okuyucusuna yansıtabilmesi ve en nihayetinde okuyucunun da daha önce empati kuramadığı bu madun temsili ile empati kurma imkanı bularak bu duygudaşlığa dahil olabilmesi tek başına politik bir mücadeleye işaret etmektedir. Söz konusu durum, madun karakterin acısı içine işleyen okuyucularda kendi sorumluluklarını sorgulayacakları bir vicdan muhasebesini yapmalarına veya kendilerinin olası maduniyet durumlarını sorgulamalarına yol açacak, en nihayetinde ise bu okuyucular ellerindeki hikâyeyi bıraktıktan sonra -kısa bir süre bile olsa- dünyaya madunun gözlerinden bakmaya devam edecektir.

Bu tez çalışmasının temel iddiası, Chimamanda Ngozi Adichie'nin temsil ettiği madun kadınların zihin dünyasına edebiyatı aracılığıyla girmemize olanak sağlayarak onların maruz kaldığı kolonyal eril tahakkümün acısını hissetmemizi ve böylece onlarla bir duygudaşlık bağı oluşturmamızı mümkün kılıyor olduğudur. Adichie'nin edebiyatı aracılığıyla kurulan bu duygudaşlığı, tam da postkolonyal feminizmin kadınların bir birlik oluşturabilmesinin yolu olarak gösterdiği, özgöl sömürü sistemlerine karşı oluşturulacak ortak bir mücadele bağlamı olarak düşünmek ise bu tez çalışmasının ulaştığı sonuçlara göre mümkün görünmektedir.



## KAYNAKLAR

- About.* (n.d.). Retrieved June 4, 2022, from Chimamanda Ngozi Adichie: <https://www.chimamanda.com/about/>
- Abubakar, S. (2016). Traumatic Experiences of Nigerian Women: An Archetypal Representation in Adichie's Purple Hibiscus. *IRA-International Journal of Management & Social Sciences* (ISSN 2455-2267), 4(3), 602-611.
- Adichie, C. N. (2006). *Mor Amber*. (A. C. Akkoyunlu, Çev.) İstanbul: Doğan Kitap.
- Adichie, C. N. (2009). *Yükselen Güneşin Ülkesinde*. (N. Küçük, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Adichie, C. N. (2016). *Amerikana*. (Z. Ç. Kanburoğlu, Çev.) İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Adichie, C. N. (2019a). *Boynunun Etrafındaki Şey*. (S. Sakacı, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Adichie, C. N. (2019b). *Feminist Manifesto: Kadınların Özgürlüğü İçin 15 Madde*. (B. Kovulmaz, Çev.) İstanbul: Doğan Kitap.
- Afeadie, P. A. (2015-2017). Language of Power: Pidgin English in Colonial Governing of Northern Nigeria. *Historical Society of Ghana*(17), 63-92.
- Akçay, A. S. (2016). Modern Afrika Edebiyatı. *Kitaplık*, 23(186), 5-57.
- Akçay, A. S. (2021). *Modern Afrika Edebiyatı: Dönemler, Temalar, Yaklaşımlar*. Ankara: Hece Yayınları.
- Alcoff, L. (1991-1992). The Problem of Speaking for Others. *Cultural Critique*(20), 5-32.
- Amos, V. & Parmar, P. (1984). Challenging Imperial Feminism. *Feminist Review*(17), 3-19.

- Anar, T. (2013). Türk Edebiyatında Edebiyat Kanonu: Kanon, Kanona Girmek ve Kanona Müdahale. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*(1), 40-78.
- Anuka, A. C. (2019). *Mmanwu and Mission among the Igbo People of Nigeria: An Inculturative Dialogue*. Münster: LIT Verlag.
- Arman, M. N., & Şerbetçi, D. (2012). Postkolonyal Feminist Teoride Milliyetçilik, Militarizm ve Savaş Karşıtlığı. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14(3), 65-83.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2002). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* (2nd ed.). London and New York: Routledge.
- Ateş, T. (2007). *Siyasal Tarih*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ayas, G. (2005). Medeniyet Dediğin Tek Dişi Kalmış Canavar. A. Césaire içinde, *Sömürgecilik Üzerine Söylev: Fransız Irkçılığının Fikri Temelleri* (s. 7-64). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Ayas, G. (2015). *Barbar Batı: Bir Aimé Césaire Kitabı*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Ayas, G. (2018). Entelektüel Kaynaklar/Karşılaşmalar: Postkolonyal Eleştirinin Gölgede Kalmış Öncüsü ve Fanon'un İlhan Kaynağı Olarak Césaire. F. Mollaer (Ed.) içinde, *Fanon'un Hayaletleri: Fanon'la Konuşmayı Sürdürmek* (s. 79-105). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Berktaş, F. (2018). *Tarihin Cinsiyeti* (6. b.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Bhabha, H. K. (1984). Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. *Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis*, 28, 125-133.
- Bhabha, H. K. (2016). *Kültürel Konumlanış*. (T. Uluç, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bruner, C. (1994). *Unwinding Threads: Writing*. Oxford: Heinemann Educational Publishers.
- Bolat, E. (2021). *Postcolonial representation of african woman in Ngugi Wa Thiongo's 'Weep not, Child', 'The River Between' and Chimamanda Ngozi Adichie's 'Purple Hibiscus', 'Half Of A Yellow Sun'* (Master's thesis). Available from Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi Veri Tabanı (UMI No. 671308).
- Bulut, Y. (2017). *Oryantalizmin Kısa Tarihi* (8. b.) İstanbul: Küre Yayınları.
- Chakrabarty, D. (2010). Madun Çalışmaları'nın Küçük Bir Tarihi. *Toplumbilim*(25), 29-38.
- Chakrabarty, D. (2012). *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*. (İ. Cörüt, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Channel 4 News. (2013, April 10). *Author Chimamanda Ngozi Adichie on love, race and hair*. (Video). Retrieved from Youtube. <https://youtu.be/-n8LtRi2i8c>

- Charle Jr, E. G. (1967, Jan.). English Colonial Policy and the Economy of Nigeria. *The American Journal of Economics and Sociology*, 26(1), 79-92.
- Chatterjee, P. (2010). *Empire and Nation: Selected Essays*. New York: Columbia University Press.
- Chibber, V. (2013). *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. London-New York: Verso.
- Craig, M. L. (2002). *Ain't I a Beauty Queen?: Black Women, Beauty, and the Politics of Race*. New York: Oxford University Press.
- Çelikel, M. A. (2017). *Çağdaş İngiliz Yazınında Küreselleşme, Göç ve Kültür*. İstanbul: Bilge Yayınları.
- Davis, A. Y. (2019). *Kadınlar, Irk ve Sınıf*. (S. Arıt, Çev.) Ankara: Heretik Basın Yayın.
- Demir, Ö., & Acar, M. (2002). *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (3. b.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Dirlik, A. (2010). *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi* (2. b.). (G. Doğduaslan, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Doğan, M. (2021). *The unhomed self: A postcolonial study of Chimamanda Ngozi Adichie's Half of a Yellow Sun and Zadie Smith's White Teeth* (Master's thesis). Available from Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi Veri Tabanı (UMI No. 673631).
- Donovan, J. (2001). *Feminist Teori* (2. b.). (A. Bora, F. Sayılan, & M. Ağduk Gevrek, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eagleton, M. (2003). Literature. M. Eagleton (Ed.) inside, *A Concise Companion to Feminist Theory* (pp. 153-172). Berlin: Blackwell Publishing.
- Eagleton, T. (2017). *Edebiyat Kuramı: Giriş* (5. b.). (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Elmas, T. (2020). *'A Gentle Murmur': Gendered madness as a 'line of flight' in the works of Alice Walker and Chimamanda Ngozi Adichie* (Doctoral dissertation). Available from Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi Veri Tabanı (UMI No. 657367).
- Ertürk, A. Ç. (1995). *Bilge Sözlük (Fransızca-Türkçe, Türkçe-Fransızca)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Fanon, F. (2013). *Yeryüzünün Lanetlileri* (2. b.). (Ş. Süer, Çev.) İstanbul: Versus Yayınları.
- Fanon, F. (2016). *Siyah Deri Beyaz Maskeler*. (C. Koytak, Çev.) İstanbul: Encore Yayınları.
- Giddens, A. (2013). *Sosyoloji*. (H. Özel, v.d. Çev.) İstanbul: Kırmızı Yayınları.

- Grisworld, e. K. (2018). Edebiyat Sosyolojisinde Son Gelişmeler. K. Alver (Ed.) içinde, *Edebiyat Sosyolojisi* (F. Savaşan, Çev., s. 189-207). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Guha, R. (2010). Sömürge Hindistan'ın Tarihyazımı İle İlgili Bazı Hususlar Üzerine. (E. Yetişkin & A. Köksal, Çev.) *Toplumbilim*(25), 23-27.
- Güleç, M. G. (2015, Nisan 26). *Bağımsız Hindistan nasıl kuruldu?* İndigo Dergisi: <https://indigodergisi.com/2015/04/bagimsiz-hindistan/> adresinden alındı
- Güngör, B. (2018). *Postkolonyalizm ve Edebiyat: Türk Edebiyatı'nda Sömürgecilğe Bakış*. Ankara: Hece Yayınları.
- Harneit-Sievers, A. (2006). *Constructions of Belonging: Igbo Communities and the Nigerian State in the Twentieth Century*. New York: University of Rochester Press.
- Hooks, B. (1990). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* (3th ed.). London-Winchester, Mass.: Pluto Press.
- Horvath, R. J. (1972, February). A Definition of Colonialism. *Current Anthropology*, 13(1), 45-57.
- Humm, B. (1999). *Feminist Edebiyat Eleştirisi*. (Altay, Ö. v.d. Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Igbo mask - Agbogho Mmwo IGBO* (n.d.). Retrieved October 18, 2022, from Rand African Art: [https://www.randafricanart.com/Igbo\\_maiden\\_spirit\\_mask.html](https://www.randafricanart.com/Igbo_maiden_spirit_mask.html)
- Ilogu, E. (1974). *Christianity and Ibo Culture*. Leiden: E. J. Brill.
- Iweriebor, E. E. (1982). State Systems in Pre-colonial, Colonial and Post-colonial Nigeria: an Overview. *Africa: Rivista Trimestrale Di Studi e Documentazione Dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*, 37(4), 507-513.
- Kozlowski, D. J., & Weber, J. L. (2010). *Key Concepts in African History: Colonialism*. New York: Chelsea House Publisher.
- König, W. (1983). "Pidgin", Dil Kazanılması ve Dil İlişkileri. *Hacattepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 111-118.
- Lenin, V. İ. (2009). *Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması* (12. b.). Ankara: Sol Yayınları.
- Lewis, R., & Mills, S. (2003). Introduction. L. Reina, & S. Mills inside, *Feminist Postcolonial Theory: A Reader* (pp. 1-21). New York: Routledge.
- Loomba, A. (2000). *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*. (M. Küçük, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ludden, D. (2002). Introduction: A Brief History of Subalternity. In D. Ludden (Ed.), *Reading Subaltern Studies: Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia* (pp. 1-39). London: Anthem Press.
- Luraghi, R. (2000). *Sömürgecilik Tarihi* (2. b.). (H. İnal, Çev.) İstanbul: E Yayınları.

- Maggio, J. (2007, Oct-Dec). "Can the Subaltern Be Heard?": Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak. *Alternatives: Global, Local, Political*, 32(4), 419-443.
- Mbembe, A. (2019). *Zenci Aklın Eleştirisi*. (Ö. Arasan Simon, & V. Çandar, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Memmi, A. (1996). *Sömürgeci ve Sömürgeleştirilen İnsan*. (S. Ak, Çev.) Ankara: Öteki Yayınevi.
- Mies, M. (2012) *Ataerki ve Birikim: Uluslararası İşbölümünde Kadınlar*. (Y. Temurtürkan, Çev.) İstanbul: Dipnot Yayınları.
- Miles, W. F. (1994). *Hausaland Divided: Colonialism and Independence in Nigeria and Niger*. New York: Cornell University Press.
- Mishra, V., & Hodge, B. (2005). What Was Postcolonialism. *New Literary History*, 36(3), 375-402.
- Mohanty, C. T. (2008). *Sınır Tanımayan Feminizm: Teoriyi Sömürgeleştirmekten Kurtarmak, Dayanışmayı Örmek*. (H. P. Şenoğuz, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Mollaer, F. (2018). Frantz Fanon'un Çelişkili Kimliği: Avrupa-merkezcilik ve Milliyetçiliğin Ötesinde Tanınma. F. Mollaer (Ed.) içinde, *Fanon'un Hayaletleri: Fanon'la Konuşmayı Sürdürmek* (s. 109-145). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Mollaer, F. (2019). *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık: Edward Said'in İzinde*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Nişanyan, S. (2002-2022). *Nişanyan Sözlük*. 07 18, 2022 tarihinde <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/m%C3%BCstemleke> adresinden alındı
- Nkrumah, K. (1966). *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*. New York: International Publishers.
- Oğuz, A. (2018). *Hanif Kureishi ve Kara Plak: Göç, Kimlik ve Aitlik Sorunları*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Oğuz, A. (2019). *Feminizm, Postkolonyal Feminizm ve Toplumsal Cinsiyet*. Ankara: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Ojo, E. O. (2014). Nigeria, 1914-2014: From Creation to Cremation? *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 23, 67-91.
- Okuyade, O. (2009). Changing Borders and Creating Voices: Silence as Character in Chimamanda Ngozi Adichie's Purple Hibiscus. *The Journal of Pan African Studies*, 9(2), 245-259.
- Osmanlıca Türkçe Sözlük*. (2007-2022). 07 18, 2022 tarihinde <https://www.osmanlicaturkce.com/?k=m%C3%BCstemleke&t=%40> adresinden alındı

- Özsöz, C. (2008). Kültürel Feminist Teori ve Feminist Teorilere Giriş. *Sosyoloji Notları* (6), 51-55.
- Ünlü, B. (2019). *Türklük Sözleşmesi* (6. b.). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Pauline, U. A. (1995). Debunking Patriarchy: The Liberation Quality of Voicing in Tisitsi Dangarembga's Nervous Conditions". *Research in African Literatures*, 26(1), 75-84.
- Patterson, T. R., & Kelley, R. D. (2000, April). Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World. *African Studies Review*, 43(1), 11-45.
- Peters, A. D. (2010). *Fatherhood and Fatherland in Chimamanda Adichie's Purple Hibiscus* (Master's thesis). Retrieved from <https://dc.etsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3124&context=etd>
- Plumwood, V. (2017). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek* (2. b.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Ramazanoğlu, C. (1998). *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri*. (M. Bayatlı, Çev.) İstanbul: Pencere Yayınları.
- Reed, B. (1998). Women's Masquerades in Africa and the Diaspora. *African Arts*. 31 (2), 71.
- Reed, B. (2005). Cultural Revitalization in a Nigerian Masquerade Festival. *African Arts*. 38(1), 50-59+94-95.
- Rocheft, F. (2020). *Feminizmler Tarihi*. (Ö. Altun, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Rodney, W. (2015). *Avrupa Afrika'yı Nasıl Geri Bıraktı*. (H. Osmanağaoğlu, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Ryan, C. (2014, Fall). Defining Diaspora in the Words of Women Writers: A Feminist Reading of Chimamanda Adichie's "The Thing Around Your Neck" and Dionne Brand's "At the Full and Change of the Moon". *Callaloo*, 37(5), 1230-1244.
- Said, E. W. (1993). Yeats ve Sömürgeleşme. T. Eagleton, F. Jameson, & E. W. Said içinde, *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın* (s. 65-92). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Said, E. W. (2017). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları* (10. b.). (B. Yıldırım, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Sapiro, G. (2019). *Edebiyat Sosyolojisi*. (E. C. Gürcan, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Schick, İ. C. (2000). *Batının Cinsel Kıyısı: Başkalkıç Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık*. (S. Kılıç, & G. Sarı, Çev.) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Scott, J. C. (2018). *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar* (3. b.). (A. Türker, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.



- Shareef, S. M. Saleem. (2019). Exploration of identity in Chimamanda Ngozi Adichie's Purple Hibiscus, Half of A Yellow Sun, and Americanah (Master's thesis). Available from Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi Veri Tabanı (UMI No. 657367).
- Shillington, K. (2020). *Afrika Tarihi*. (H. D. Aydoğan, Çev.) İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Simon, E. D., & Obeten, M. I. (2013). Impact of Pan-Africanism on African Feminism: A Study of Buchi Emecheta's Destination Biafra. *International Journal of Humanities and Social Science*, 3(8), 202-208.
- Somay, B. (2008). *Çokbilmiş Özne*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sönmezoğlu, F. (2000). *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü* (3. b.). (Ü. Arıboğan, G. Ayman, & B. Dedeoğlu, Dü) İstanbul: Der Yayınları.
- Spivak, G. C. (2010). Yeni Madun: Ses-siz Bir Mülakat. (E. Yetişkin, Çev.) *Toplumbilim*(25), 55-65.
- Spivak, G. C. (2016). *Madun Konuşabilir mi?* (D. Hattatoğlu, G. Ertuğrul, & E. Koyuncu, Çev.) İstanbul: Dipnot Yayınları.
- Spivak, G. C. (2017). *Yapısöküm, Postkolonyalizm, Madunluk*. (S. Torlak, Çev.) İstanbul: zoomkitap.
- Şahin Yılmaz, Z. (2017). *Uwe Timm'in Morengaa Romanı Örneğinde Alman Edebiyatında Postkolonyalizm*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Şerbetçi, D. (2013). *Postkolonyal feminizm bağlamında "küresel kız kardeşlik" kavramının incelenmesi* (Yüksek lisans tezi). <http://adudspace.adu.edu.tr> adresinden alındı
- Tangün, Y. A. (2022, Ağustos). *Devlet gibi sızmak - James C. Scott ve akademide muhabirlik muamması*. Punctum Dergi: <https://www.punctumdergi.com/post/devlet-gibi-s%C4%B1zmak-james-c-scott-ve-akademide-muhbirlik-muammas%C4%B1> adresinden alındı
- Tanilli, S. (2006). *Uygarlık Tarihi*. İstanbul: Alkım Yayınevi.
- Taş, G. (2016). Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri. *Akademik Hassasiyetler*, 3(5), 163-175.
- TedGlobal. (2009, July). *The danger of a single story*. (Video). Retrieved from TED. [https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_ngozi\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story](https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story)
- TEDxEuston. (2012, December). *We should all be feminists*. (Video). Retrieved from TED. [https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_ngozi\\_adichie\\_we\\_should\\_all\\_be\\_fe](https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_we_should_all_be_fe)
- Thiong'o, N. w. (2017). *Zihni Sömürgeden Azâd: Afrika Edebiyatında Dil Politikası*. (Ş. Nantu, Çev.) Ankara: Hece Yayınları.

- Tunca, D. (2004-2020). *Biography*. (University of Liège) Retrieved June 4, 2022 from The Chimamanda Ngozi Adichie Website: <http://www.cerep.ulg.ac.be/adichie/cnabio.html>
- Tunca, D. (2004-2022). *Bibliography*. (University of Liège) Retrieved June 4, 2022 from The Chimamanda Ngozi Adichie Website: <http://www.cerep.ulg.ac.be/adichie/cnaprim.html#stories>
- Weedon, C. (1993). *Feminist Practice And Poststructuralist Theory* (5th ed.). Oxford: Blackwell Publishers.
- Yardıı, M. (2021). Malik Bin Nebi'nin Sömürülebilirlik ve Bourdieu'nün Sembolik Şiddet Kavramları Işığında Aşağılık Kompleksi. *Mukaddime*, 12(1), 172-193.
- Yeğenoğlu, M. (2017). *Sömürgeci Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark* (2. b.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Yerima, D. (2017). Regimentation or Hybridity? Western Beauty Practices by Black Women in Adichie's Americanah. *Journal of Black Studies*, 48(7), 639-650.
- Yetişkin, E. (2010a). Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar. *Toplumbilim*(25), 15-20.
- Yetişkin, E. (2010b). Giriş. *Toplumbilim*(25), 9-14.
- Young, R. J. (2000). *Beyaz Mitolojiler*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Young, R. J. (2016). *Postkolonyalizm: Tarihsel Bir Giriş*. (B. Toksabay Köprülü, & S. Şen, Çev.) İstanbul: Matbu Yayınları.
- Yuval-Davis, N. (2016). *Cinsiyet ve Millet* (5. b.). (A. Bektaş, Çev.) İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Zezeza, P. T. (2005, Jan.). Rewriting the African Diaspora: Beyond the Black Atlantic. *African Affairs*, 104(414), 35-68.
- Zulfiqar, S. (2016). *African Women Writers and the Politics of Gender*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

## **ÖZGEÇMİŞ**

Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde lisans eğitimi aldı. Lisans mezuniyetinin hemen ardından başladığı Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı'ndaki yüksek lisans eğitimine devam etmektedir.

