

Küresel Çağda Postkolonyallik ve Postkolonyalizm

Gülmelek Doğanay, Karadeniz Teknik Üniversitesi, İİBF, Kamu Yönetimi Bölümü
ORCID: 0000-0001-9857-9310

E-posta: melekalev@ktu.edu.tr

Özet

1970'lerde sosyal bilimlerde tartışılmaya başlanan postkolonyalizm, modernite sonrası eleştirel teorilerden beslenerek, Batı'nın Avrupamerkezci coğrafi kurgularını deşifre etmeyi ve oryantalist söylem aracılığıyla ötekilik konumunda sabitlenen tüm coğrafi ve kültürel farklılıkların da aktif eyleyenler olduklarını göstermeyi hedefler. Söz konusu olan Doğu-Batı karşıtlıklarının siyasal bir eleştirisidir; özne ve nesne konumlarının, eşitsiz güç ilişkisinin ve Batı'nın Doğu üzerindeki ekonomik, kültürel ve siyasal tahakkümünün tersyüz edilmesi çabasıdır. 18. yüzyıl sömürgeciliği ile daha görünür hale gelen ve onun ihtiyaçlarına göre şekil alan oryantalist bilginin temelde Doğu'yu bilgi ve arzu nesnesi kılmasını eleştirirken postkolonyalizm, Doğu'ya özgü direniş biçimlerinin, özne konumlarının da var olduğunu gösterir. Hâlihazırda sömürgeci ve ona eklenen oryantalist söylem, çeşitli sanatsal ve bilimsel üretimlerle, hatta gündelik yaşam diliyle devam eder; Doğulu söz konusu söylem ile mücadele etmek durumunda kalır. Postkolonyalizm, Doğulu'nun sesi olarak zuhur eder; ancak Batılı ya da Doğulu olmak farklı şekillerde deneyimlenir ve karşılıklı etkileşimler yoluyla yeniden inşa edilir. Bu nedenle postkolonyalizmin de yekpare olduğu söylenemez; birden fazla postkolonyal teoriden bahsetmek mümkündür. Doğulu veya Batılı olmak ile toplumsal cinsiyet, sınıf, din, cinsel yönelim, etnisite vb. farklılıklarının da üst üste bindiği, kesiştiği, birbirleri ile ilişkisel oldukları gerçeği ile karşı karşıyayız. Üstelik Batı ve Doğu'nun tüm bu farklı toplumsal statülerindeki bireylerinin karşılaştıkları ve etkileşim halinde oldukları bir küresel düzende, Batı'nın ve Doğu'nun birbirinden apayrı coğrafyalar olduklarını söylemek mümkün değildir. İşte postkolonyalizm sınırların muğlaklığını gösterir ve bunu yaparken de Batılı oryantalist söyleme ya da her türlü iktidar ilişkisine direniş gösterilen alanlar yaratılabileceğini iddia eder. Bu oldukça etkileyici bir katkı gibi görünse de, kendi çelişkili durumunu da yaratabilir. Postkolonyal üretimlerin neoliberal ekonomik düzene eklenmesi üzerine, postkolonyal olanın eleştirisi de bu anlamda önem arz eder. Bu çalışmada da postkolonyal teorilerin söz konusu kapasitesi ortaya konmaya çalışılacaktır. Tüm karşıt kültürlerin ve tercihlerin aynı kamusal alanı paylaştıkları ve (zaman ve mekânın yakınlaşmasının da etkisiyle) kolayca etkileşebildikleri ve hatta neoliberal piyasada alınıp satılan bir meta haline geldikleri 21. yüzyılda postkolonyalizm ve onun eleştirisi modernliğin bu son evresinin anlaşılır kılınmasında önemli bir teorik alt yapı sunuyor olabilir.

Anahtar Kelimeler: Postkolonyal Eleştiri, Postkolonyallik, Oryantalizm, Kreselleřme, Siyaset Sosyolojisi.

The Postcolonial and Postcolonialism in the Global Age

Abstract

Postcolonialism, which has started to be discussed in social sciences in the 1970s and been feeding on postmodern critical theories, aims to decipher the Eurocentric geographical constructs of the Occident and to show that all geographical and cultural differences are fixed by orientalist discourse in the position of otherness are also active agents. This is a political critique of the Orient-Occident oppositions; it is an effort to reverse the subject and object positions, the unequal power relationship, and the economic, cultural, and political domination of the Occident over the Orient. While postcolonialism is criticizing the construction of the Orient as the object of knowledge and desire by the orientalist knowledge, which became more visible with the 18th-century colonialism and shaped according to its needs, it also shows that there are Oriental forms of resistance and subject positions. The colonialist and the orientalist discourses continue with various artistic and scientific productions and even in everyday language, and the Orientals have to struggle with these discourses. Postcolonialism appears as the voice of the Oriental. Besides, being Occidental or Oriental is experienced in different ways and reconstructed through their interactions. Therefore, it cannot be said that postcolonialism is also monolithic: There are various postcolonial theories. We are faced with the fact that being Oriental or Occidental and the other differences (like gender, class, religion, sexual orientation, ethnicity, etc.) are overlapped, intersected, and contacted with each other. Moreover, it is not possible to say that the Occident and the Orient are separate geographies in a global order in which the individuals of these geographies with all different social statuses interact. If so, postcolonialism shows the ambiguity of the boundaries between all social differences, and it claims that the resistance to orientalist discourse or any power relationship can be created. This may seem like a pretty impressive contribution but it can also create its own contradictory situation. The critique of the postcolonial on the articulation of postcolonial productions to the neoliberal economic order is also important in this sense. In this study, this capacity of postcolonial theories will be tried to be revealed. Postcolonialism and its critique may offer an important theoretical background in making this last phase of modernity understandable, in the 21st century, where all counter cultures and preferences share the same public sphere and can easily interact (with the effect of the convergence of time and space), and even become a commodity bought and sold in the neoliberal market.

Keywords: Postcolonial Critique, Postcoloniality, Orientalism, Globalism, Political Sociology.

Giriş

1970’lerde ortaya çıkan ve edebiyat, kültürel çalışmalar, tarih, antropoloji, sosyoloji, coğrafya, sanat ve benzeri alanlarda tartışılan postkolonyalizm 1980’lerde yaygın bir teori olarak kullanılmaya başlanır (Lazarus, t.y.: 59). Teori, Batılı ve Batılı olmayan toplumlar arasındaki eşitsiz güç ilişkisini tersine çevirmeyi hedefler (Young, 2003: 2), bilinmeyen bir coğrafyanın bilindir kılınması çabası olarak kabul ettiği oryantalist bilgiyi eleştirir. Postkolonyalizm ile ilgili tartışmaların başlamasına ön ayak olan Edward Said, 1978 yılında yayınlanan *Oryantalizm* adlı eserinde, söylem aracılığıyla oryantalist bilginin inşa edildiğini ve üretildiğini iddia eder (Loomba, 1998: 38). Batı’nın Doğu üzerindeki ekonomik ve siyasal tahakkümü oryantalist bilgi sayesinde gerçekleşir. Oryantalizm Batı’nın Doğu’yu bilindir kılma ve onu tahakkümü altına alma çabasıdır. Bu çaba, Batı’nın kendini iktidar olarak kurmasına ve söylem üretebilmesine yarar (Said, 1997). Said, söylem analizi yöntemini kullanarak Doğu hakkındaki sömürgeci söylemin edebi, sanatsal, bilimsel ve siyasal üretimlerde nasıl ortaya çıktığını anlamaya çalışır (Loomba, 1998: 47).

Oryantalizm kabaca kültürel ve siyasal anlamda kendini daha üstün gören Batı’nın, Doğu olarak tanımladığı şey hakkında konuşmasıdır (Kontny, 2011: 121) ve sömürgecilikle daha görünür hale gelir. 14. yüzyılın başlarında Doğulu dil ve kültürlerin incelenmesi için ortaya çıkan ve 18.-19. yüzyıllarda başlı başına bir disiplin hâlini alan oryantalizm ve onun ürettiği oryantalist bilginin, Avrupa’nın Orta Doğu ve Asya’daki sömürge faaliyetlerinden, dolayısıyla ekonomik ve siyasal güç ilişkilerinden ayrı düşünülmesi mümkün değildir (Turner, 2003: 67). İdeolojik temsiller barındıran söz konusu bilimsellik iddiasındaki söylemin tersine çevrilmesi de ancak postkolonyal üretimlerle gerçekleşir. Bu üretim kâh sanatsal kâh akademik bir yöne sahiptir.

Postkolonyal teorisyenler, ideolojik ve toplumsal pratiklerin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu iddia eden Antonio Gramsci, Louis Althusser, Michel Foucault, Jacques Derrida, Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Staruss ve Jacques Lacan gibi düşünürlerden, postyapısalcı ve postmodern eleştiriden etkilenirler ve toplumun gerçek ilişkilerinin kültürel ve ideolojik kategorilerden bağımsız düşünülemediğini gösterirler (Loomba, 1998: 20-37). Sadece sömürgelerde yaşanan tahakküm ilişkisini değil, tüm kültürel farklılıklardan kaynaklanan eşitsiz güç ilişkisini anlamaya çalışan postkolonyalizm, aslında modernizm ve Avrupalı merkezliğin eleştirisini yapar (Dirlik, 2005: 92). Ania Loomba (1998)

postkolonyalizmin kapsamını daha da genişletir. Ona göre toplumsal cinsiyet ve sınıf farklılıkları da teori kapsamında ele alınmalıdır; çünkü oryantalizme ve sömürgeciliğe içkin olan kültürel farklar (Doğu-Batı karşıtlığı) sınıf ve toplumsal cinsiyet statüleri ve hiyerarşileri ile iç içe geçmiştir. Bu nedenle, Peter Childs ve Patrick Williams (2013: 185) postkolonyallik ile diğer eleştirel konumlar arasındaki ilişkiselliği vurgulamak için postkolonyalizm yerine “*post-colonial intersections*” (postkolonyal kesişmeler) kavramını kullanmayı tercih eder. Bu, aynı zamanda onlara göre, farklı postkolonyal teorilerin karşılaşılabildiği, Mary Louise Pratt’tan ödünç aldıkları bir kavram olan “*contact zones*” (temas alanları) yaratımıdır. Söz konusu yaratı, belirli bir kültüre özgü eşitsiz güç ilişkisinin madunu olan tarafın da görünür olduğu, sesini duyurabildiği, dolayısıyla iktidara direnebildiği bir alan inşasıdır.

Bu çalışmada da postkolonyal teorilerin söz konusu kapasitesi ortaya konmaya çalışılmaktadır. Temelde Doğu-Batı karşıtlığından kaynaklanan kültürel farklar arasındaki eşitsiz güç ilişkisinin eleştirisini yapan postkolonyal teoriler, dezavantajlı konumda olan ve iç içe geçmiş bütün kültürel, sınıfsal, ırksal, dini, toplumsal cinsiyet temelli ve benzeri farklılıkların analiz edilmesini de imkânlı kılmaktadır. Tüm karşıt kültürlerin ve tercihlerin aynı kamusal alanı paylaştıkları ve (zaman ve mekânın yakınlaşmasının da etkisiyle) kolayca etkileşebildikleri 21. yüzyılda postkolonyal teoriler, modernliğin bu son evresinin anlaşılır kılınmasında önemli bir teorik alt yapı sunuyor olabilir. Çalışma postkolonyalizmin tüm farklılıkları özne kılması sürecini aktarırken, onun eleştirisini de yapmayı hedeflemektedir. Küresel ekonomik sistemden bağımsız bir postkolonyallığın düşünülmesi, özellikle kültürün tüketilen bir meta haline geldiği günümüzde mümkün görünmemektedir; çünkü postkolonyallik gücünü kültürel farklılığından almaktadır. Bu anlamda kapitalizmin evrenselliğini homojenlik olarak yorumlayan postkolonyal teorilerin kültürel farklılık ısrarını eleştiren çağdaş düşünürlerin görüşlerine yer verilerek, postkolonyalizmin daha bütüncül bir açıklaması yapılmak istenmektedir. Postkolonyalizmin vaat ettiği gibi kültürel farklar faillere sömürgeci/neosömürgeci söylemin ekonomik, siyasal ve kültürel tahakkümüne karşı direniş alanları yaratabilir mi yoksa sömürgeci ve oryantalist söylemin kurduğu ikili karşıtlıkları yeniden mi üretirler? Söz konusu kültürel farkların küresel kapitalizm içerisindeki yeri nedir ve sınıf konumlarından bağımsız bir postkolonyallik mümkün müdür? Bu sorulara yanıt ararken Aijaz Ahmad, Vivek Chibber ve Graham Huggan gibi postkolonyalizmi Marksist eleştiriye ve okumaya tabi tutan düşünürlerin önermelerinden faydalanılacaktır.

Kavramlar arasındaki karmaşaya son vermek için postkolonyalizm ile

postkolonyalite arasındaki farka değinmek yerinde olacaktır. Bu çalışmada elbette tarihsel bir dönemi de içeren postkolonyalizm sömürgeciliğinin yarattığı eşitsiz güç ilişkilerini açığa çıkaran sanatsal ve bilimsel üretimleri ifade etmektedir. Bu anlamıyla postkolonyalizm oryantalizm eleştirisidir; edebi ve diğer tüm metinlerdeki toplumsal çatışmaların çözümlemesini kapsar. Postkolonyal ise, gündelik hayattaki kültürel farklılık konularını da içerir; hem edebi ve bilimsel hem de gündeliklik içerisinde failerin birbirleri ile etkileşimi sonucu ortaya çıkan anlamlar dünyası olarak tanımlamak mümkündür. Bu kavrayışla bir toplumsal konumlanış olduğu söylenebilir. Kültüre atıfta bulunduğu için, postkolonyalite aynı zamanda geç kapitalizmin kültürel metalarının değışim değerlerini belirleyen değerler sistemi olduğu da kabul edilebilir.

Çalışmanın ilk başlığında bilimsellik iddiasındaki oryantalizmin, Avrupa'nın Avrupalı olmayan toplumlar üzerindeki ekonomik, siyasal, kültürel ve toplumsal tahakkümünün meşrulaştırma aracı olduğuna ve postkolonyal teorilerin söz konusu süreci hazırlayan modern bilimsel yaklaşımı eleştirdiğine değinilecektir. Ancak postkolonyalizm daha önce bahsedildiği gibi sadece oryantalizmin dayandığı modern bilimi ve Avrupamerkezciliği eleştirmez. Farklı postkolonyal teorilerden ve sanatsal üretimlerden meydana gelen postkolonyalizm, Doğu ve Batı'yı homojen kategoriler olarak kabul etmez ve iki coğrafyaya dair olan temsillerin farklı aidiyetler, kimlikler, statüler ya da hiyerarşilerle de kesiştiğini kabul eder. Bu nedenle son iki başlık, öncü postkolonyal teorilerin iddialarını hem kabul eden hem de eksik bulan, birbirinden farklı ama birbirini tamamlayan diğer postkolonyal teorilere ayrılacaktır. Sonuç bölümünde ise, tüm bu teoriler hakkında hem onları destekleyen hem de eleştiren kısa bir tartışma yapılacaktır.

Oryantalizm ve Bilimsel Bilgi İlişkisi

Bilim insanları tarafından tekrar edildiğinden son derece tutarlı, ortadan kaldırılması zor ve sabit olan Doğu'ya dair oryantalist bilgi ve imajlar, Batı tarafından iktidarın meşrulaştırılması aracı olarak kullanılır (Abdülmelik, 2007: 46; Said, 1997: 237-254). Dışarıya seyahat eden Avrupalılar yanlarında bu yerlere ilişkin kendilerinden önce kurgulanmış imajları da getirirler ve kendi gördükleri ile birleştirirler. Böylece kurgusal olanın devamlılığı sağlanır, Avrupa'nın öteki coğrafyalar üzerindeki üstünlüğü ve oradaki varlığı meşrulaştırılır (Lomba, 1998: 58). Oryantalist bilginin meşruluğu ise, bilimsellik iddiasından kaynaklanır. Hâlbuki Said'in (1997: 18) ifadesiyle Batı, kendi bilinçaltının ürünü olan hayali bir Doğu yaratır; Doğu, Doğululaştırılır. Öyleyse bu bilimsellik iddiasındaki bilgi ideolojik temsiller içerir ve Batı'nın Doğu üzerindeki ekonomik ve siyasal tahakkümü yanında iktidar ilişkisini de kurar (Parla, 2018: 11).

Gözlemin nesnellğine dayanan Batılı bilim sayesinde Avrupa'nın öteki topraklara nüfuz etmesi meşru bir zemin bulur. Söz konusu bilimsel yaklaşım, orada doğası gereği var olan şeyin keşfedilmesi üzerine kuruludur (Loomba, 1998: 61-62). Özellikle 18. yüzyılda bilginin kaynağı olarak doğal tarih yaklaşımının benimsenmesi Avrupamerkezli bir dünya bilincinin ve onun ekonomik ve siyasal yayılmacı ideolojisinin ortaya çıkmasına neden olur. Bu yaklaşımla Avrupalı erkek özne doğanın tamamına ve doğada yaşayan tüm canlılara hükmedebilir (Pratt, 1992: 38). Çünkü medeniyet, doğadaki saf varoluşu bir tehlike olarak görür ve onu o kadar gerilere yerleştirir ki tekrardan ona dönmek istemez. İktidar sahibi, kendi varlığının devamı için tüm doğayı/yaşamı tahakkümü altına alır. Avrupa Aydınlanması, bilgiyi yücelterek insanları efendi konumuna getirir. Öte yandan Aydınlanma, nesnelere kendinde varlıklar olarak kabul etmeyi reddeder; nesnelere artık kendileri için değil, bilim insanları için vardır; nesnelere bir araçtan ibarettir ve egemenliğin dayanağıdır. Başka bir ifadeyle bilimsel nesnellik uğruna nesne anlamlarından arındırılır, işlevselleştirilir ve araçsallaştırılır (Adorno ve Horkheimer, 2010: 19-28, 53). Oryentalist söylem, söz konusu doğal tarih yaklaşımının ve bilimin sunduğu bilgiden faydalanarak yabancı yerlere özgü anlatı üretir ve Batılı'nın oradaki varlığını normalleştirir (Pratt, 1992: 39-49). Said'in oryantalizme ilişkin ortaya attığı iddiadan yola çıkılacak olunursa, bilim aslında sanıldığı gibi nesnel değildir ve keyfi bir biçimde herhangi bir varlığı nesneleştirir, nesneleştirdikçe de nesnellikten uzaklaşır. Bilim bir meşrulaştırma aracıdır. Postkolonyal teorilere göre, tüm bilimsel alanların ideolojik önyargılardan arındırılması gerekir (Parla, 2018: 10).

Oryantalizmi destekleyen ve biyolojik hiyerarşiyi anlamlandıran ırk kavramı da 18. yüzyıl Batılı bilimsel yaklaşımının bir ürünüdür (Loomba, 1998: 62). Örneğin etnografi disiplini ırk üzerinden kültürel farkların söylemsel olarak inşa edilmesini sağlar. Böylece sömürgeleştirilen öteki normalleştirilir, sabit kategoriler haline getirilir ve tüm kültürel farklarına rağmen genelleştirici bir 'onlar' konumuna indirgenir (Childs ve Williams, 2013: 187-188). Başka bir ifadeyle, Doğu ve Batı arasındaki kültürel farkı ortaya koyan antropolojik teoriler, beyazlar ve beyaz olmayanlar ayırımını gerekçelendiren ırk kavramına dayanır (Young, 2003: 2). Özellikle 19. yüzyılda Avrupa'ya ait olduğu iddia edilen aryan ırkın kökeninin Antik Yunan'a, dolayısıyla Doğu'ya değil Avrupa'ya ait olduğuna dair bilimsel kanıtlar ortaya atılır. Böylece aynı kökene sahip olan Atina ve Kudüs arasındaki mesafe iyice açılır ve iki zıt olgu olarak yeniden kurulur (Kontny, 2011: 133). Irksal ayrımlara yapılan vurgu ancak Doğu'nun bilimsel anlamda üretilen söylemler tarafından nesneleştirilmesi ile mümkün olur (Parla, 2018: 11). Irksal fark, kültürel ve medeni farkın da belirleyicisi olarak kabul edilir (Loomba, 1998: 63). Batı hükümet, hukuk, ekonomi, bilim, dil, müzik, sanat,

edebiyat, yani medeniyetin temeli olarak görülürken (Young, 2003: 3), Doğu medeniyetten uzak bir coğrafya olarak kabul edilir. Böylece önce ötekileştirilen, sonra egemen öznenin nesnesi konumuna getirilen Doğu'nun yönetilebilmesi ve sömürülebilmesi sağlanır (Parla, 2018: 11).

Özetle, oryantalizm için işlevsel olan modern bilim iddia edildiği gibi nesnel değildir; çünkü ideolojik ihtiyaçlar doğrultusunda kendi araştırma nesnesi hakkında söylem üretmeye yarayan bir aygıt gibidir. Bilimin asıl işlevi iktidarın eylemlerini meşrulaştırın söylemi üretmektir. Postkolonyal teoriler, modern bilimsel yaklaşımın araştırma nesnesini kendi öz anlamlarından arındırıp yerine yenilerini koyma çabasını ve araçsal aklı yüceltmesini eleştirir. Bununla da yetinmez, kendi öz eleştirisini de yapan postkolonyal teoriler tüm kültürel farklılıkların kesiştiği yeni alanları keşfeder. Sonraki bölümde postkolonyal teorilerin oryantalizmin nesnesi konumunda olanların özneleştirilmesi çabasına yer verilecektir.

Madunun Özne Kılınması

Said'in teorisi önemli bir kapı aralamış olsa da tarihsel bir bakış açısıyla sömürgeci söylemin dönemselsel olarak farklılaştığını görmezden geldiği, sadece kanonik Batılı edebi metinlerdeki oryantalist söylemi analiz ettiği, Batı'yı homojen bir kategori olarak ele aldığı ve sömürge insanının (ya da madunun) direniş kapasitelerine yer vermek yerine sadece iktidarın dayatmalarına odaklandığı için eleştirilir (Loomba, 1998: 49; Parla, 2018: 13). Said'in oryantalizm eleştirisinde, Batı tarafından olumsuz anlamlar atfedilen Doğu edilgendir: Doğulu hiçbir zaman kendi adına konuşamaz, hareket edemez, özgür düşünemez ve kendine yabancılaşır (Said, 1997:15; Abdülmelik, 2007: 46). Postkolonyalizm bu edilgen Doğulu imajının yanında onun direnebilme kapasitesine de yer verir ve onu özne kılmaya çalışır. Bu nedenle postkolonyal çalışmalar, temelde Said ile benzer görüşte olsalar da, günümüzde sadece iktidara odaklanmazlar, sömürge insanının karşıtlıkları, direnişleri ve kalkışmalarını da analiz ederler (Loomba, 1998: 51; Parla, 2018: 13-15).

Pratt, 'temas alanları' kavramı ile egemen söylemin yerine etkileşimi, birlikteliği ve ortak pratikleri koymayı amaçlar. Bu anlamıyla bu alanlar direniş ve uzlaşmanın, iddiada bulunma ve taklidin, melezlik ve adaptasyonun mekânıdır. Sömürgeci ile karşılaşan yerlinin onlara verdiği cevap ve inşa ettiği temsilin alanıdır (Childs ve Williams, 2013: 185). Bu alana ilişkin tanımlamaların temelini Said'de bulmak mümkündür. Said merkezliliği eleştirirken ve farklı iki bakış açısının hem birbirlerinden bağımsız hem de birbirlerine bağımlı oldukları bir birliktelik hâli olarak tanımladığı kontrapuntal yapıyı açıklarken sömürgeci ve sömürge

arasındaki ilişkiselliğe, temas ve uzlaşmazlığa işaret eder. Ona göre, birçok merkez vardır ama tüm farklılıklar örtüşen ve kesişen geçmişlerinin evrensel dünyasını deneyimler. Önemli olan herkesin paylaşabileceği tek bir evrensel dünyanın farkına ya da bilgisine varabilmektir (Radhakrishnan, 2012: 15-18, 23-28). ‘Temas alanları’ kültürlerarasılığı içerir. Kültürlerarasılık, madun grupların baskın kültür tarafından kendine sağlanan malzemeler aracılığıyla oluşturduğu şey anlamına gelir. Dolayısıyla ‘temas alanları’ sömürge tarafının alanını ifade eder. Bu, tarihsel ve coğrafi olarak birbirinden ayırıştırılmış insanların eş zamanlı olarak var oldukları ve birbirleriyle zora dayalı, eşitsiz ve çatışmacı bir ilişkiye girdikleri alandır. Bu anlamıyla sömürge insanı pasif değildir. Sömürgecisi tarafından görmezden gelinen ve baskılanan sömürge insanı, ‘temas alanları’nda etkileşim halindedir ve özneler (sömürgeci ve sömürge/seyyah ve gezilen yer) birbirleriyle girdikleri bu etkileşim ile kurulurlar. Pek tabii burada asimetrik güç ilişkisi bulunur (Pratt, 1992: 6-7).

‘Temas alanları’nda, Homi Bhabha (2007), Batı’nın medenileştirmeye çalıştığı kolonilerinde tam anlamıyla Batılı olmayan ama onu taklit eden-beyaz ama tam değil-yerli insanların ortaya çıkmasından ve bu taklit adamların sömürgeci söylemi nasıl tersine çevireceğinden bahseder. Bunu yaparken sömürge insanını özne olarak kurarak ona direniş kapasitesi atfeder. Bhabha, hiçbir büyük anlatının ötekinin sesine kulak vermediğini ileri sürer ve melezlik meselesi üzerinde durur; çünkü Batı’nın tahakkümüne son verecek olan bu melez kimliklerdir (Lazarus, t.y.: 63). Oryantalizmde Batı medeniyeti öteki kültürlerden üstündür ve Batılılaşma (modernleşme ve medenileşme) bu geri, ilkel ve geleneksel kültürlere dayatılmalıdır (Yeğenoğlu, 2003: 127-128). Bu sayede Doğu ehlileştirilir. Bhabha (2007)’ya göre söz konusu ehlileştirme tam anlamıyla Batılı olmayan melez imajların (ya da kültürler, kimlikler ve mekânların) ortaya çıkmasına neden olur. Loomba, söz konusu melezlik konumunun sömürgelerde uygulanan Batılı eğitimin bir sonucu olduğunu iddia eder. Bu anlamıyla sömürgeciliğin en temel çelişkisi hem Doğu/Doğulu’yu ötekilik konumunda sabitlemek, hem de onu Batılılaştırmak ve medenileştirmektir (Loomba, 1998: 85-89, 173).

Diğer taraftan, postkolonyal teorilerin kültürel coğrafya yaklaşımı ile kesiştiği bilimsel bir temas alanının varlığına da değinmek gerekir. Oryentalist bilginin kültürel coğrafyacılar tarafından yapılan postkolonyal eleştirisi teoriye önemli katkılar sunar. Daha çok hayali coğrafyalar, toplumsal cinsiyetlendirilmiş kültürler, cinselleştirilmiş ve ırksallaştırılmış sömürge kimlikleri, Avrupalı iktidarın yayılcı ve kültürel stratejileri, sömürge insanın kültürel, siyasal ve ekonomik tahakküme karşı direniş biçimleri, sömürgecilik gibi milliyetçiliğin

sabit konumlarına meydan okuyan yeni coğrafyaların kimlik siyasetleri konularının çalışıldığı alanlarda söz konusu kesişme ortaya çıkar (Nash, 2002: 221). Coğrafyaların toplumsal inşasının kabulü, onun iktidar ilişkilerinden bağımsız düşünülemediğinin altını çizer. Oryantalizm, Doğu hakkında ürettiği söylem aracılığıyla 'hayali coğrafyalar' inşa eder ve Batı ile Doğu arasındaki mesafenin oluşmasını sağlar (Jackson, 1989: 150). Sömürgeci ihtiyaçla bağlantılı olarak oryantalist söylem Avrupa'yı merkeze koyarken, Avrupalı olmayan diğer toplumlari çevreye yerleştirir. Böylece özne ve ötekinin coğrafi konumu sabitler. Bu coğrafi fark, kültürel farkla üst üste biner. Merkezde yer alan Avrupa ilerleme, medeniyet ve gelişmeyi temsil eden hayali bir coğrafya olarak kurulur (Nash, 2002: 222).

Batı'nın lehine olan eşitsiz güç ilişkisinde coğrafyalar temsiller yoluyla sembolik olarak kurulur. Coğrafya bu anlamda sahiplenmenin, tahakkümün ve mücadelenin alanı olarak belirir (bir nevi temas alanları). Başka bir ifadeyle bu durum bilgi, iktidar ve coğrafya arasında önemli bir ilişki olduğunu gösterir (Gregory, 1995: 447-448). Mekân, tahakküm, baskı ve sömürü ilişkilerinin yaratılması, korunması ve dönüştürülmesi için araçsal bir işleve sahiptir (Cresswell, 2008: 29). İktidar ilişkilerinin sonucu olarak ortaya çıkan hayali coğrafyaların üretiminde aynı zamanda kaygılar, arzular ve fanteziler de rol alır. Said'in bu türden arzu coğrafyalarına dikkat çekmemesi büyük bir eksiklik. O daha çok mekânın tarihselliği ve siyasallığına vurgu yapar; Foucault'dan yola çıkarak, mekân üzerindeki bilgi-iktidar ilişkisine odaklanır; ama onun aşkın ve psikanalitik boyutu ile ilgilenmez. Her ne kadar Gustave Flaubert'in eserlerinde cinsel arzulara hizmet eden bir Doğu imajı kurguladığını iddia etse de Said cinsiyetlendirilmiş ve erotikleştirilmiş Doğu hakkında pek fazla şey söylemez (Gregory, 1995: 456-460).

Avrupa'nın içinde haritalar üzerinde (hem matematiksel hem de sembolik anlamda) hayali olarak üretilen söz konusu iktidar ve arzu mekânları, sömürgecilik ve emperyalizm ile birlikte sadece Said'in belirttiği gibi basitçe 'bizim' mekânımız ile 'onlar'ın mekânı arasındaki mesafeyi belirlemez, 'bizim' 'onların' mekânına erişmemizi ve hayali olarak (ve tabii maddi anlamda da) o mekânı sahiplenmemizi ve oranın da bize ait olduğunu iddia etmemizi sağlar. Said'in üzerinde durmadığı bir husus daha vardır ki söz konusu oryantalist dayatmaya karşı direnmek de mümkündür. Oryantalist temsillerin nesnesi olarak kurulan Doğulu, kendi kendini temsil edebilen bir özneye dönüşebilir ve mekânı kendi ürettiği temsillerden yola çıkarak inşa edebilir (Gregory, 1995: 463). Çünkü mekân, insanlar tarafından deneyimlenir ve hem ortak hem de farklı anlamlarla bezenerek toplumsal olarak sürekli yeniden üretilir (Cresswell,

2008: 30). Öyleyse mekân ve mekânsallık, toplumsal ilişkileri içerir (Lefebvre, 2014: 56-57); belirlenen, inşa edilen, bozulan, yeniden kurulan ve etkileşime girilen toplumsal ilişkilerin gerçekleştiği yerdir (Massey, 2001: 120). Bu anlamıyla mekân hiçbir zaman tamamlanmayan sürekli ola gelen bir süreçtir, çünkü pratikler içerir (Cresswell, 2008: 37). Başka bir ifadeyle, orada yer alan Doğu coğrafyası Batılı'nın onu gördüğü biçimiyle pasif değildir. Örneğin günümüzde mekân ve uzamın birbirlerine eklenmesi ya da Avrupalı bir kent ile Doğulu bir kentin çeşitli nedenlerle (ekonomik ya da siyasal vb.) birbirine bağlanması söz konusudur. Bir mekânın dünyanın geri kalanıyla olan eklenme süreci ve etkileşimin artması, iktidarın tahakküm stratejilerini tersine çevirme taktiklerini mümkün kılacaktır (Gregory, 1995: 464).

Postkolonyal teoriler içerisinde bir yaklaşım daha vardır ki kadını ve toplumsal cinsiyet farklarını oryantalizm eleştirisinin ve postkolonyal direnişin merkezine koyar. Kültürel farklılıklara vurgu yapan postkolonyal feminizm, sadece diyalektik olarak toplumsal formasyonu oluşturan ikili karşıtıları (Doğu-Batı ve Erkek-Kadın gibi) sorgulamaz, bu karşıtıları için olan güç ilişkilerini tersine çevirmeyi, dolayısıyla toplumsal değişimi amaçlar (Weedon, t.y.; Loomba, 1998: 41). Bu noktada Loomba, oryantalist bilginin eleştirisinde başvurulan Foucault'nun iktidar kavramının, kullanışlı olsa da çok farklı toplumsal kurumların ve söylemsel formasyonların toplumsal inşayı nasıl yarattığını açıklamada yetersiz kaldığını düşünür. Çünkü ona (ve feministlere) göre, her bir toplumsal yapı kendi içinde ve birbirleri arasında karmaşık güç ilişkileri barındırır. Toplumun yekpare olmadığını, karmaşık ilişkiler içerdiğini kabul etmek direnişi de mümkün kılacaktır. İktidar eğer her yerde ise, o zaman hiçbir yerde değildir (Loomba, 1998: 41-42). Postkolonyal feminizm, madun olarak kurulan (Doğulu) kadını özne olarak yeniden inşa etmeye çalışır. Feminist yazarlar (Chandra Talpade Mohanty, Gayatri Chacravorty Spivak, Partha Chatterjee gibi) sömürgeci metinleri (seyahatnameler ve edebi eserler) ve temsilleri feminist eleştiriye tabi tutarlar. Böylece sömürgeci ile sömürge insanı arasındaki ilişkinin toplumsal cinsiyetlendirilmiş söylemini nasıl, ne şekilde ürettiği ortaya konarak Avrupamerkezciliğin ve sömürgeci temsilin feminist eleştirisi (Weedon, t.y.) yapılır.

Örneğin 'Üçüncü Dünya kadınlarının farklılığı' kavramı üzerinde duran Chandra Talpade Mohanty (1984) Batılı feminist yazını postkolonyal açıdan eleştirir. Ona göre, Avrupamerkezci bir bakış açısıyla beyaz kadını özne olarak inşa eden feminist yazın, Doğu'yu ve Doğulu kadınları öteki olarak kurgular ve temsilcisi olma iddiası ile onun adına konuşur. Doğulu kadın, oryantalist metinlerde Batılı kadın ve erkek karşısında kendi kaderini tayin edebilme noktasında

pasif bir konuma yerleştirilirken, Gayatri Spivak (1988) *Madun konuşabilir mi?* diye sorar. Spivak ötekinin özne olması gerektiğini belirterek; Marksist, feminist ve yapısökümcü bir perspektifle emperyalizm ve özne kuruluşunu eleştirir (Mutman, 2002: 13). Ona göre, sömürgeci zihniyetin özne ve nesne inşasında madun-kadın, bir tarihe sahip olmadığı gibi konuşamaz ve gölgede kalır. Doğulu kadın kendi adına konuşabilmelidir (Spivak, 1988). Bununla birlikte, sömürgecilik sonrası bağımsızlık hareketlerine bakıldığında, Doğulu erkeklerin de Doğulu kadınlar adına konuşma iktidarına sahip olduğu görülür. Bu bağlamda sömürge devletlerinin sömürgeciliğe karşı milliyetçi başkaldırısını toplumsal cinsiyet rejimi üzerinden okumaya çalışan Partha Chatterjee (1989), orta sınıf milliyetçi erkeklerin, sömürgecilik ile mücadele ediyor olsa dahi, Üçüncü Dünya kadınlarının yerine konuştuğunu, onlara söz hakkı tanımadığını ve 'içerisi' olarak tanımladığı Doğu'ya özgü kültürel değerlerin temsilcisi olarak kadını araçsallaştırdığını belirtir. Meyda Yeğenoğlu (2003) da kadının mekânı ile erkeğin mekânını yani iç ve dış, daha doğrusu maneviyat ve maddiyat ayrımını yaparak kolonilerdeki milliyetçi başkaldırığı anlamaya çalışan Chatterjee'nin görüşlerinden faydalanır ve peçenin direniş ve söylemi tersine çevirme gücü üzerinde durur. Bu bağlamda madun kadının cinselliğinin nasıl silindiğini, aynı zamanda cinsel farkının nasıl kültürel farkın direnişi haline geldiğini ortaya koyar. Ona göre, Doğulu kadın kültürel farkını özneleşme sürecinin bir parçası olarak kullanabilir.

Sömürgeci ve oryantalist söylemin edilgen kıldığı tüm öteki kültürlerin, aktif eyleyenler olarak eşitsiz güç ilişkilerini tersine çevirebilme kapasitesine sahip olduklarını iddia eden söz konusu postkolonyal teoriler, önemli bir boşluğu dile getirmiş olsa da 21. yüzyılın neoliberal topluma içkin olan kapitalist ilişkileri göz ardı etmesinden ötürü eleştirilir. Gerçekten 18. ve 19. yüzyılda hâkim olan Avrupamerkezli sömürgeci söylemin ekonomik, siyasal ve kültürel tahakkümü altına aldığı Doğu/yabancı yerler ve burada yaşayan yerliler/sömürge insanları çelişkili olarak yine sömürgeciliğin onlara sağladıkları imkânlar dolayısıyla direnme alanlarına sahipler mi? Melezlik, temas alanları, kültürlerarasılık, kesişme, muğlaklık gibi kavramlar ya da kadının kültürel farkını direniş taktiğine dönüştürebilmesi argümanları neoliberal/neosömürgeci günümüz toplumunun postkolonyal durumunu anlamak için yeterli midir? Hatta postkolonyal teoriler, ötekini özne-aktör kılmaya çalışırken sömürgeci ve oryantalist söylemin kurduğu ikili karşıtlıkları (Doğu-Batı, kadın-erkek, heteroseksüalite-homoseksüalite, beyaz-siyah, Hristiyan-Müslüman gibi) yeniden üretmiyor mu? Sonraki bölümde bu sorulara yanıt aranacaktır.

Postkolonyallik ve Küresel Kapitalizm İlişkisi

Postkolonyalizm sadece sömürgecilik sonrası ortaya çıkan yeni siyasal düzeni ya da tarihsel dönemi tanımlamak için değil, sömürgeciliğin yarattığı eşitsiz güç ilişkilerini açığa çıkaran sanatsal ve bilimsel üretimler için de kullanılır. Söz konusu üretimler, kültürel olana işaret ederler ve topluma içkin olan tüm eşitsizlikleri kültür üzerinden okumaya çalışırlar. Huggan'ın (2001: 5-6) da tanımladığı gibi postkolonyalizm, anti-sömürgeci entelektüellerin edebiyat ve diğer kültürel metinlerindeki toplumsal çatışmanın işaretlerini okumaya çalışır. Ahmad (1992) da benzer biçimde postkolonyal teorinin daha çok sömürgeci söyleme ve ona karşı direnen özellikle edebi eleştirilere dayandığını ifade eder. Aijaz Ahmad, Arif Dirlik, Vivek Chibber, Graham Huggan ve Vasant Kaiwar gibi yazarlar, postkolonyal teorisyenlerin bu kültür vurgusunu Marksist bir eleştiriye tabi tutarlar. Onlara göre coğrafyaları, ulusları ve kültürleri küresel kapitalist sistemle bütünleşmiş unsurlar olarak görmek gerekir.

Ahmad'ın (1992) *In Theory: Classes, Nations, Literatures (Teori İçinde: Sınıflar, Uluslar, Edebiyatlar)* adlı eseri postkolonyalizmin içeriden bir eleştirisi olarak önemli bir kapı aralar. Ona göre, postkolonyal teori kapitalizme özgü küresel kültürel ilişkileri göz ardı eder; hâlbuki Marksist bir kültür eleştirisi yapılması gerekir. Kültürel egemenlik, emperyalist egemenliğin bir veçhesidir ve bu nedenle kültürün önemli bir direniş alanı olduğu kabul edilmelidir; ama emperyalleştirilmiş formasyonlardaki kültürel çatışmaları sınıf kesişimlerinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Ahmad'a göre, dünya ekonomisi bütünleşiktir; dünya işçileri küresel burjuvazi ile çatışma hâlindedir ve küresel sermaye akışına karşı birleşebilmelilerdir. Ulusalçılık ya da Üçüncü Dünyacılık söylemleri üzerinden gerçekleştirilen her bir anti-sömürgeci hareket egemen düzeni yerinden etmek yerine onu yeniden üretir; çünkü eski sömürgelerin ulusalçı hareketleri de zaten sömürgecilerle benzer bilimsel ve siyasal değerleri temsil ederler. Eski sömürgelerin ulusalçıları yerel burjuvaziden oluşur ve 1980'lere gelindiğinde ulusal burjuvaziler çoktan emperyalist yapılara asimile olmuşlardır. Chibber'e (2013) göre de küresel kapitalizm içinde Doğu ve Batı iki ayrı kategori değildir; postkolonyal düşünürlerin iddia ettiğinin aksine Doğu'da Batı'dan farklı ya da bağımsız bir burjuvazi ve kapitalist güç ilişkisi yoktur ve Doğu'daki siyasi aktörlerin psikolojisi de Batı'dakilerle benzer çalışır. Öyleyse Chibber, postkolonyal düşünürlerin Doğu'daki modernliğin doğasını yanlış yorumladıklarını ve küresel kapitalizm eleştirisi yapmadıkları için önermelerinin eksik kaldığını iddia eder. Ona göre kapitalizm evrenselidir ve Doğulu ve Batılı biçimleriyle benzer bir mantık etrafında işler.

1980'lerden itibaren postkolonyal yazarlar artık mağduru olmaya başladıkları

kültürel ulusalcılığı da eleştirmeye başlarlar (tıpkı 1979 İran Devrimi sonrasında İslam'ı Batı'ya kültürel bir nesne olarak sunan İranlı göçmen yazarlarda olduğu gibi). Kültürel ulusalcılık yerini bu sefer postyapısalcılığa bırakır. Ahmad, postkolonyal yazar ve düşünürlerin kültürel ulusalcılıkta olduğu gibi postyapısalcılık ısrarlarını da eleştirir. Ona göre, postkolonyal aydınlar ikili karşıtlıkları (beyaz/beyaz olmayan, sanayileşmiş/sanayileşmemiş gibi) kullanır; ancak kapitalist dünya bugün ikili karşıtlıklardan oluşmaz. Kapitalizm hiyerarşik olarak yapılandırılmış küresel bir sistemdir. Ülkelerin/toplulukların bu sistem içindeki konuları ekonomilerinin gücü ya da zayıflığına göre belirlenir. Dünya ekonomisi üzerinde bazı ülkelerin hegemonyası söz konusudur ve bu ülkeler hâlâ emperyalist müdahalelerde bulunurlar. Tarihsel olarak emperyalizm sınıflar, ülkeler, kadın ve erkekler, farklı toplulukların işçi sınıfları arasındaki eşitsizlik sistemini yapılandırmıştır (Ahmad, 1992: 34, 312-317). Bu anlamıyla Ahmad'ın kapitalizmin evrenselliğini kabul ettiğini söylemek mümkündür. Chibber (2013: 150-152, 285-291), maduniyet çalışmalarının evrensel kategorileri homojenliği ifade ettiği gerekçesiyle reddettiklerini ve buna karşılık farklılıkları yüceltiklerini belirtir. Hâlbuki ona göre, Doğu'daki madun ile Batı'daki madun aslında evrensel ve benzer deneyimlere sahip olabilirler. Doğu'da burjuvazinin kapitalizmin despotik formunu inşa etmiş olması, kapitalizmin evrensel yayılımının başarısız olduğunu göstermez. Kapitalizmin siyasal iktidar biçimleri oldukça çeşitli ve çoğuldur. Kapitalizm sistematik olarak heterojenlik üretir; çeşitli siyasal ve kültürel oluşumlarla son derece uyumludur. Chibber'e göre maduniyet çalışmaları ne küreselleşen kapitalizmin teorisi ne de onun eleştirisidir; çünkü kapitalizmin nasıl işlediği hakkında bir şey söylemez. Doğu ile Batı aynı tarihin parçasıdır; ikisi birbirine zıt tamamen ayrı kutuplar değildir. Sermaye evrensel bir mantığa, toplumsal failer de kendi refahlarına yönelik evrensel çıkarlara sahiplerdir; ancak bu yaklaşım yine de onların farklı oldukları gerçeğini yadsımaz.

Ahmad (Ahmad, 1992: 9, 30), kültürün özellikle anti-sömürgeci hareketlerde ulus üzerinden okunmasını tehlikeli bulur; çünkü ulusal birlik işçi sınıfının evrensel birlikteliğinin önünde bir engeldir. Bu nedenle Ahmad, Üç Dünya Teorilerini ve Üçüncü Dünyacılığı da eleştirir. Kültürel ulusalcılık Üçüncü Dünya'nın gelenekselliğine gönderme yapar. Söz konusu kültür ve gelenek ise, postkolonyal aydınlar tarafından anti-emperyalist direniş olarak okunur. Böylece yerli kültür Batılı kapitalist kültürden ayrıştırılır ve ona karşı savunulur. Ahmad, ulusalcılığı emperyalizmin diyalektik karşıtı olarak görmez. Chibber (2013) daha çok postkolonyal teori içerisindeki maduniyet çalışmalarına odaklanır ve onların ileri sürmüş oldukları argümanları Marksist bir eleştiriye tabi tutar. O da Ahmad ile benzer biçimde postkolonyal düşünürlerin özellikle kültür üzerinden emperyalizme karşı siyasal mücadele üzerinde ısrarcı olmalarını

hatalı bulur; çünkü ona göre, kültürel farklılık vurgusu Doğu'nun Batı'dan ayrı olduğu oryantalist söylemini tekrar eder.

Neil Lazarus (2016) Chibber'in önemli bir tartışma açan ve popülerite kazanan *Postcolonial Theory and the Specter of Capital (Postkolonyal Teori ve Kapitalizm Hayaleti)* adlı eserini, postkolonyal çalışmaların materyalist eleştirisini yaptığı için başarılı bulsa da Chibber'e katılmadığı taraftarının da olduğunu belirtir. İlk on göre, postkolonyal teorilerin tamamı Chibber'in iddiasının aksine kültür ve edebiyat alanıyla sınırlı değildir ve ondan evvel de postkolonyal teori içerisinde postkolonyalizm ve sermaye arasındaki ilişkiyi ortaya koyanlar olmuştur. Postkolonyal çalışmalarda Doğu (ya da Üçüncü Dünya) ve Batı arasında her zaman keskin bir ayrım olmuştur ve Chibber küresel bütünleşik kapitalist sistem içerisinde bu ikisinin birbirinden ayrı ve bağımsız olmadığını çok güzel bir şekilde ifade eder. Bunu yaparken ikisinin aynı zamanda kapitalizmi farklı biçimlerde deneyimlediklerini de ekleyerek heterojenliği de vurgular. Kapitalizm homojenleşmek değildir ya da Batılı normların, değerlerin ve yaşam biçimlerinin ilerici evrenselleşmesini gerektirmez. Başka bir ifadeyle, sömürgecilik ve kapitalizm ile birlikte yerli halkların farklılıklarının silindiği, modernleşme adına Batılı değer ve normlar etrafında tektipleştirildikleri söylenemez. Bu noktada postkolonyal teorilerin eksikliği kapitalizmin mantığının dışarıda tutulmasıdır. Bu konuda Chibber haklıdır; ancak bunu söyleyen ilk ve tek kişi değildir.

Lazarus'a göre, Chibber'in eksik tarafı ise, koca bir külliyat olan postkolonyal teorilerin önermelerinin oryantalist söylemi yeniden ürettiği ve kutladığı argümanıdır. Chibber (2013: 288-289) maduniyet çalışmalarının Doğulu failleri Batılı faillerden farklı davranan ve düşünen bireyler olarak kabul ettiklerini ve bunu radikal eleştiri adına yaptıklarını belirtir. Örneğin, iki kültürde de ortak olduğunu kabul etmek yerine bilimi, rasyonelliği, nesnelliği ve benzeri özellikleri Batı'ya atfederler. Avrupamerkezciliği yok etmeye çalışırken onu yeniden üretirler. Yerelliği yüceltirlerken de Doğu'yu egzotikleştirirler. Kapitalizmin totalleştirici mantığına karşı olarak farklılığı savunurlar. Bu Chibber'e göre hatalıdır ve bu hata kapitalizmin evrenselliğinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanır. Lazarus (2016: 102-103), bu noktada Chibber'in maduniyet çalışmalarını yanlış anladığını düşünür; çünkü postkolonyal teorisyenler oryantalizmin Batı'ya atfettiği yüceltici, Doğu'yu tanımlarken kullandığı aşağılayıcı sıfatları eleştirir ve yerinden etmeye çalışır.

Yukarıdaki tartışmanın devamı olarak, içerisinde yaşadığımız küresel kapitalist dünyada kültür, gelenek ve farklılığın metalaştığı gerçeği de dikkate alınmaya

değerdir. Huggan (2001: 4-5), kültürel ürünlerin küresel olarak tüketildiği bu zamanda, postkolonyal eleştiri çerçevesinde edebi üretim yapan yazarların eserlerinin İngilizceye çevrildiği, sömürgeciliğin metropol olarak tanımladığı kentlerin ünlü yayınevlerinde basıldığı ve ‘merkez’deki okuyuculara pazarlandığı postkolonyal kültürel endüstriden bahseder. Söz konusu olan, Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer’ın (2010) her türlü kültürün metalaştığı, standartlaştırdığı ve rasyonelleştirildiği şeklinde tanımladığı kültür endüstrisidir. Kültür endüstrisinde kültürel üretimler birbirine benzer metalar olarak var olurlar ve tüketiciler de bu endüstriye uyumlandırılmışlardır.

Söz konusu piyasada merkezi bir konuma sahip olan yayınevlerinin bazı postkolonyal yazarları (edebiyat ya da bilim alanında) ünlü yaptığı bir gerçektir. Üstelik postkolonyal söylemi inşa eden söz konusu yazarlar ve düşünürler “Birinci Dünya akademilerine ulaşmış Üçüncü Dünya aydınlarıdır (Dirlik, 2005: 100).” Bu aydınlar belli bir güce sahip oldukları için postkolonyal söylemi üretebilirler. Söz konusu güç onların kültürel sermayelerinden (Huggan, 2001: 4-6) ve çoğunlukla uluslarının egemen sınıflarından geldikleri için sınıfsal konumlarından kaynaklanır. Başka bir ifadeyle, postkolonyal teori (ve edebi üretim) Anglo-Amerikan akademiden etkilenen, çoğunlukla çağdaş Batılı metodolojik yöntemlere (özellikle postyapısalcılık gibi) bağımlı ve Batılı okuyucuya hitap eden tezler ileri sürer (Ahmad, 1992: 5, 12-13). Postkolonyal aydınlar, sömürgeciliğin egemen ideolojisini eleştirirken haklıdırlar; ancak aynı egemenliğin günümüzdeki görünüşleri hakkında bir şey söylemezler (Dirlik, 2005: 122).

Huggan (2001: 5-6), postkolonyalizmin yanında bir de küresel kapitalizmin üzerinden değer üretmeye çalışan postkolonyallik kavramından bahsedilmesi gerektiğini ekler. Postkolonyallik, postkolonyalizmle birlikte var olur; ancak onun çelişmesini içinde barındırır: Geç kapitalizmde kültürel ürünlerin/metaların piyasasını düzenleyen ve onların değişim değerlerini belirleyen değerler sistemine işaret eder. Postkolonyallik, postkolonyal düşünürlerin ve yazarların, karşı çıkmaya çalıştıkları sömürgeci/neosömürgeci iktidar ilişkileri tarafından yutuldukları alandır. Postkolonyallik, elbette sömürgeci geçmişinden bağımsız düşünülemez ve sömürgecilik yeni biçimleriyle postkolonyallığı şekillendirir (modernliğin, postmodernliği şekillendirmesinde olduğu gibi). Bununla birlikte, hiçbir toplumsal oluşum küresel ekonomideki yapısal dönüşümlerden ayrı bir şekilde açıklanamaz. 19. yüzyıl modernliğinin öteki konumuna hapsedtiği ve onu edilgen kıldığı kimlikler, kültürel farklar, mezelik ya da arayerdelik çokkültürlülük söylemini benimseyen modernliğin yeni veçhesi tarafından yeniden tahakküm altına alınır (Dirlik, 2005: 17, 24-25). Postkolonyal aydınların ısrarla üzerinde

durduğu kültürel farkların kapitalist sistem içerisinde ne anlam ifade ettiğini Marksist bir bakış açısıyla ortaya koymaya çalışan Kaiwar'a (2014: 301-305) göre de kapitalizm, bir taraftan siyasal ve ekonomik projeleri bütünleştirirken diğer taraftan egzotik olanı ve kültürel farkları kültür ve sermayenin ideolojik hegemonyası sayesinde metalaştırır. Postkolonyal aydınlar, geç kapitalizmin farklılığı varoluşsal bir oğudan ziyade bir meta olarak gördüğü gerçeğini kaçırmazlar.

Postkolonyalizm, küresel kapitalizmin kültürel üretimleri metalaştırdığı bir dönemde ortaya çıkar ve böyle bir ihtiyaca cevap verir (Huggan, 2001: 7). Postkolonyal eleştiri gibi, Avrupamerkezciliğe karşı tüm alternatif kültürel duruşlar, yine Avrupamerkezli bir küresel kapitalist ideolojiye eklenirler. Başka bir ifadeyle, postkolonyal teorilerin öncelendiği tüm toplumsal statülerden kaynaklanan farklılıklar (yaş, toplumsal cinsiyet, sınıf, etnisite, din vs.) onların üzerindeki yapısal koşullardan bağımsız düşünülemez. Çünkü postkolonyal söylemin bizatihi kendisi bu küresel kapitalist ideolojiyi pekiştirir (Dirlik, 2005: 25). Özellikle egzotiklik söylemi çerçevesinde, tüm Avrupalı olmayan yazarların edebiyatı/kültürü metalar olarak küresel piyasada satılır; çünkü kültürel farklılığın piyasada estetik bir değeri vardır ve bu değer egzotiklik ile ölçülür. Egzotizm, kültürel farkın sistematik asimilasyonudur: Yabancı yerler bu söylem ile evcilleştirilmesi, medenileştirilmesi gereken olarak kurulur ve böylece bilinir kılınır. Bu anlamıyla egzotizm, estetik olduğu kadar siyasal bir pratik olarak yer alır. Egzotik retorik güç ilişkilerindeki eşitsizliği gizler. Geç modernlikte egzotizm kitle kültürünün tüketim nesnesi haline gelir ve onu tüketmek için Doğu'ya gitmeye gerek yoktur artık; o zaten merkezde satılabilir bir meta haline gelmiştir. Geçmiş sömürgeci temsillerin devam ettiği ve onların tüketilerek yeniden üretildiği bir süreçteyiz. Postkolonyal söylemin kendisi de kültürel bir meta olarak tüketilir ve bu süreci pekiştirir (Huggan, 2001: 10-18). Öyleyse küresel kapitalizm ve kültürel farklılıkların metalaştığı tüketim toplumundan bağımsız bir postkolonyal önerme sunmak yetersiz kalacaktır.

Sonuç: Kısa Bir Tartışma

Postkolonyalizm 1970'lerde bilimsel bir tartışma olarak belirir; ancak günümüzde postkolonyal olanı anlamak üzerine üretilen, eleştirel, birbirinden farklı ama birbirini destekleyen teoriler bulunur. Bu nedenle tek bir postkolonyal teoriden değil, çoğul teorilerden bahsetmek gerekir; çünkü bizatihi postkolonyal olanın deneyimi (diğer bütün toplumsallıkların deneyiminde olduğu gibi) oldukça çeşitlidir. Postkolonyal, birbirleri ile etkileşim halinde olan insanların farklı anlamlar yükledikleri toplumsal bir durumdur. Eski sömürge ülkesinden çıkan bir yazar ve bilim insanı ile oryantalist bilginin sürekli üretimine katılan eski

sömürgeci ülkenin beyaz yazarı ve bilim insanı Doğu ve Batı arasındaki kültürel farkı anlatırken ya da açıklarken hep birlikte postkolonyalin toplumsal anlamını/ anlamlarını üretirler. Bu durum, Pratt'ın temas alanları olarak tanımladığı, kültürlerin karşılaştıkları ve etkileştikleri alanlara işaret eder. Yaşadığımız şu zaman diliminde bu karşılaşmalar pek kolay ve çoğuldur.

Karşılaşmalar, tanınmalar ya da direnmeleri kapsayan temas alanları yeni toplumsallıkların inşa edilmesini sağlar. Bu alan göçmenle Avrupalı'nın; kadınlara erkeğin; heteroseksüel tercihlerle homoseksüel tercihlerin; Batılı arzular, rüyalar, hayaller ve korkularla Doğulu arzular, rüyalar, hayaller ve korkuların karşılaşma yeridir. Önemli olan, söz konusu karşılaşmalardaki insan etkileşiminin ne anlam ifade ettiğidir: Taraflar bu karşılaşmaları tehdit olarak mı algılıyor yoksa kazanım olarak mı görüyorlar? Güç eşitsizliklerinin dezavantajlı konumunda bulunanlarının ne kadarı gerçek anlamda söz söyleyebilme ve kendi adına konuşabilme gücüne sahip? Batılı, kendi sömürgeci geçmişiyle yüzleşebiliyor mu, yoksa neredeyse her yerde (evinde, sokakta, iş yerinde vb.) karşılaştığı sömürge insanının kendinden öç alacağı endişesiyle mi yaşıyor? Doğulu da Batılı da birbirlerine tahammül edebiliyorlar mı, tahammül etmeliler mi? Sürekli bir çatışma halinde olmak mı toplumsal değişmeyi olanaklı kılar? Bu karşılaşmalar iktidar ilişkilerini yerinden etmek yerine başka bir biçimde yeniden mi üretiyor? Gündelik pratiklerde kişilerin kendilerine özerk alanlar yaratabilmeleri iktidara karşı topyekûn bir direnme imkânı sağlayabilir mi? Gündelik hayatın en sıradan karşılaşmaları ile sanatsal üretimlerin postkolonyalin inşasına katıldığı bir süreçte iktidarın dayatmalarına olan direniş kendiliğinden mi gerçekleşir? Postkolonyalizm, kültürel farklar üzerine inşa edilen eşitsiz güç ilişkilerini açıklamakta önemli kapılar aralıyor, ancak tüm bu soruları yanıtlamakta yeterli oluyor mu?

Oryantalizmin Doğu hakkında evrensel anlatılar ürettiğini, Said'in de oryantalizmi eleştirirken tek tip bir Batı'dan bahsettiğini ileri süren postkolonyalizm, ne Batılı olmayan kültürlerin ne de Batı'nın evrensel ve tekil anlamlara sahip olmadıklarını iddia eder. Farklı kültürlerin görünür olduğu modernliğin son evresinde 19. yüzyıldan kalma tek tipleştirici, modern kavramlarla toplumsal olanı anlamak pek de mümkün değildir. Sömürgeciliğin yeni biçimleriyle halen devam ettiği küresel çağda, postkolonyal konumların homojen bir deneyim alanı sunmadığı kabul edilmelidir. Postkolonyal olanın bilimsel yorumu, Aydınlanma aklının dayattığı ve her türlü iktidarın kendi varlığını meşrulaştırma aracı olarak kullandığı pozitif bilimin de eleştirilmesini gerektirir. Oryantalizmin bilimselliği eleştirisidir bu; çünkü modernlikte iktidar bilimsel olduğunu söylediği anda tahakküm ilişkisinin öznesi olabilir. Postkolonyalizm bu konuda haklıdır, ancak

bu eleştiri yeterli değildir.

İktidarın hiçbir yerde olmadığını iddia eden görece daha güncel postkolonyal teoriler ise, söz konusu iktidar ilişkisinin tersine çevrilebileceğini iddia eder. Sömürgeci ve (ona eklenen) oryantalist söylem tahakkümü meşru kılmaya çabalarken, beri taraftan medenileştirmeye çalıştığı Doğulu'ya direnme alanları yaratır. Postkolonyalizmin temel argümanı madunun öylece edilgen bir nesne konumunda olmadığıdır. Gündelik pratiklerinde Doğulu (oryantalist söylemin 'sözde' nesnesi) kendisi ve Batılı imajlar hakkındaki anlam üretimine katılır. Bu bağlamda eleştirel bir perspektifle bakan gündelik hayat ve etkileşim teorileri postkolonyal olanı daha anlaşılır kılar. Gregory'nin bahsettiği hayali coğrafyaların sömürgeci ve sömürge insanı tarafından farklı şekillerde yorumlanmasında ve Bhabha'nın kavramsallaştırdığı Batılı eğitim almış ama tam anlamıyla Batılı olamamış taklit adamlarında olduğu gibi, oryantalistizmin (araştırma ve arzu) nesnesi, postkolonyalizmin öznesi konumundadır. Çatışmanın yaşandığı gündelik pratiklerde eşitsiz güç ilişkilerinin tarafları eş zamanlı olarak orada bulunurlar, birbirleriyle etkileşirler, birbirlerine cevap verirler, birbirlerini taklit ederler, melezleşirler ya da birbirlerine adapte olurlar. Taraflar birlikte var olanı, anlamı inşa ederler ve bu süreç hiçbir zaman tamamlanmaz. Postkolonyal teorilerin sosyal bilimlere en önemli katkısı, madun konumuna sabitlenen ötekilerin aslında birer özne olarak toplumsallıkların üretimlerine katıldıklarını göstermesidir.

Bir tersinden okuma süreci olan ve merkeze kültürü koyan feminizm de önemli katkılar sunar postkolonyal teorilerin gelişmesine. O, başka bir toplumsal kategorinin (kadın olmak) Doğu-Batı arasındaki kültürel farkla üst üste bindiğine işaret eder. Farklı toplumsal hiyerarşilerin kesişmesi ile oluşan çok daha karmaşık ilişkiler ağını ortaya koyar. Bu yaklaşıma göre, Doğu ve Doğulu'nun kurtarılması gerektiği söylemini inşa eden Batı, kendini beyaz erkek olarak kurar. Batılı beyaz erkek, insanı temsil eder; ötekiler ise onun tahakkümü altında olması gerekenlerdir. Hem tektipleştirilen hem de kategorileştirilen bu ötekiler (kadın, Doğulu, çocuk, doğa vs.) eğer 'şanslılarsa' Batılı erkek tarafından medenileştirilerek kurtarılabilirler. Ataerkilliğe eklenen söz konusu oryantalist söylemin feminist postkolonyal teoriler tarafından eleştirisi, Doğulu insanın (bizatihi kendisi coğrafya ile birlikte zaten kadınsılaştırılır, erkek dahi olsa) ve özellikle Doğulu kadının kendi adına konuştuğu alanları nasıl yaratabildiğini gösterir (Yeğenoğlu'nun peçenin direniş kapasitesine değinmesinde olduğu gibi).

Öyleyse Doğulu ya da Batılı olmak diğer tüm toplumsal statülerden (kadın,

erkek, eşcinsel, engelli, genç, yaşlı, göçmen, yerli vb.) biridir; ne onların üstünde, onları görmezden gelendir ne de onlar tarafından görünmez kılınandır. Avrupa'nın herhangi bir ülkesinde 'Suriyeli' göçmen olmakla 'Fransız' göçmen olmak arasında statüsel bir fark vardır ve bu fark Doğulu-Batılı karşıtlığından kaynaklanır. Göçmene bir değer/anlam yükler, kelimenin önüne konulan mekânsal/ulusal kimlik. Öte taraftan sosyo-ekonomik seviyesi yüksek olan Suriyeli göçmen ile sosyo-ekonomik seviyesi düşük olan Suriyeli göçmen arasında da fark vardır. Aynı kültürel coğrafyada doğmuş olmalarına rağmen ilki resmi kanallar yoluyla Avrupa'ya göç edebilirken, ikincisi ulusal sınırları geçmek için suç işlemek zorunda kalır. Başka bir ifadeyle, sömürgeciliğin dayattığı evrensel ve değişmeyen kültürel ve mekânsal farklar halen devam ediyor, ama artık farklı bir şekilde deneyimleniyor. İnsanlar sadece Doğulu oldukları için değil aynı zamanda kadın, eşcinsel, yoksul, işçi vb. oldukları için de ötekileştiriliyorlar. Sömürgecilik sonrası süreçte türbanı ulusal bağımsızlığın simgesi olarak araçsallaştırılan Doğulu kadın, günümüzde ya türbanını reddederek erkek egemen milliyetçi hareketin iktidarını sorguluyor ya da onu araçsal anlamının dışında yeniden inşa ederek kültürel farkının önemli belirleyeni olarak kabulleniyor. Belli bir iktidar ilişkisinin nesnesi konumuna indirgenen her bir statü bir şekilde kendi adına konuşabileceği alanları yaratabiliyor. Bu alanların mikro analizinin postkolonyalizmin daha da gelişmesini sağladığı açıktır, ancak yine de eksiktir.

Coğrafi anlamda da Doğu ve Batı üst üste gibidir; aralarındaki sınır o kadar net ve kesin değildir artık. Siber alanda gerçekleştirilen karşılaşmalar Batılı ve Doğulu'nun birbirlerini kendi renklerine boyayabildikleri etkileşim ortamı yaratıyor. Ne Doğulu/Doğu (o zaten 19. yüzyıl sömürgeciliği zamanında Batılı olmaya zorlanmıştı) ne de Batılı/Batı saf bir renge sahip değildir. İkisi de tek tip değildir; özlüklerinde birbirlerinin olduğu kadar farklı diğer aidiyetlerin izlerini barındırıyorlar. Bhabha'nın dediği gibi ikisi de alacalı ve muğlak. Bugün erkekler arasında moda olan uzun sakal İslamcı bir erkek ile Batılı erkek arasındaki ayrımı muğlaklaştırıyor. Sınırlar bu kadar muğlak ve belirsizken coğrafi kategorileştirmelerin bir anlam ifade etmesi mümkün değildir. Bu nedenle bugün oryantalizm pek de işe yaramayabilir. Yine de her şeye rağmen hem bir Doğulu'nun hem de bir Batılı'nın söylemlerinde; bir roman ya da bilimsel makalede; bir Twitter cümlesinde, Facebook paylaşımında hala devam ediyor, yeniden üretiliyor.

İşte hem Doğulu hem de Batılı tarafından, ya da hem anti-sömürgeci hem de sömürgeci tarafından birlikte postkolonyalin anlamı, kelimelerden ve kültürel üretimlerden oluşan metalar üzerinden, yeniden üretiliyor. Üstelik bu

üretim, Ahmad ve Chibber'in ısrarla üzerinde durduğu gibi postkolonyalizmin savaş açtığı iktidar ilişkilerinin de yeniden üretilmesiyle sonuçlanıyor. Çağdaş düşünürler, bu durumu yaratan süreci neoliberalizm, neosömürgecilik ya da neogelenekselcilik olarak adlandırıyor; çünkü siyasal anlamda sömürgecilik sona ermiş olsa da sömürgeciliğin kurguladığı hayali coğrafyalar arasındaki ekonomik dezavantaj devam ediyor. Her türlü kültürel üretimin, mevcut ekonomik, siyasal ve toplumsal düzene karşı çıkıyor olsa dahi, meta olarak piyasada bir değere sahip olduğu küresel çağda, postkolonyal edebi ve bilimsel üretimlerin kapitalist ekonomiye eklenmesi iddia ediliyor. Aslında Said (2016) de *Oryantalizm*'den birkaç yıl sonra yayınladığı *Kültür ve Emperyalizm* adlı kitabında küresel kapitalizm tarafından biçimlendirilen emperyalizm ve kültür ilişkisini sorunsallaştırırken metalaştırılan kültür ve kültürel hegemonyadan bahseder ve söz konusu çağdaş düşünceye temel oluşturur. Dahası Batı ile Doğu'yu küresel ve evrensel kapitalizmin birbirinden farklı ama birbirine bağımlı parçaları olarak görmek gerekiyor. Dolayısıyla tahakküm ilişkisinin temelinde kapitalizmin yeni veçhelerinin olduğu kabul edilmelidir. Yine de bu kabul, oryantalistin Doğu ve Batı hakkında sürekli tekraredegeldiği ve içselleştirdiğimiz kalıp yargılarından bağımsız değerlendirmelerde bulunamadığımız gerçeğini ortadan kaldırmaz.

Örneğin Covid-19 salgını nedeniyle Batı'dan ve Doğu'dan ülkeler bilimsel başarı/ün elde etmek ve küresel piyasadan önemli bir pay alabilmek için aşı üretme yarışına girdiler. Üzerinde konuşulan ve uygulanan iki tür aşı dolaşımında idi: Biri Batılı (Amerika-Almanya işbirliği) diğeri ise Doğulu (Çin) ilaç firmaları tarafından üretildi ve küresel piyasaya sunuldu. İki firmanın aşı üretiminde kullandığı yöntem dahi oryantalist imgeler barındırıyordu: İlki daha modern ve yeni, ikincisi daha geleneksel ve eski yöntemler kullandılar. Dünya kamuoyunda en çok bahsi geçen ve başarı olarak kutlanan aşı ünlü ilaç firması Pfizer ve biyoteknoloji firması BionTech'in işbirliği ile ilaç piyasasının 'merkezi'nde üretildi. Çinli SinovacBiotech firmasının ürettiği aşı ise, böyle bir heyecanla karşılanmadığı gibi, kullandığı geleneksel yöntemden ötürü dünya kamuoyunda güven duyulmayan bir aşı olarak ötekileştirildi. Bu durumun sebebi Doğu-Batı karşıtlığına dayandırılabilir elbette; ancak bu yeterli bir açıklama olmaz. Çin'in küresel ilaç piyasasından daha fazla kâr elde etmesini istemeyecek bir Batı'nın var olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Üstelik Batı'nın modern bilimsel başarısını yüceltenlerden birinin de BionTech firmasının ortaklarından olan bir Doğulu olduğu göz ardı edilmemelidir.

Öyleyse postkolonyallığın içinde ve dışında ekonomik nedenlerden kaynaklanan çeşitli küresel eşitsizliklerin olduğu söylenebilir. Söz konusu eşitsizliklerin postkolonyal teoriler tarafından görmezden gelinmesi, onları zayıf kılmaktadır.

Böyle bir durumda, postkolonyal teorilerin vaat ettiği gibi madun konumunda olanın özne kılındığı ve tüm hiyerarşilerin alt-üst edildiği alternatif alanların gerçekten var olduğu düşünülebilir mi? Ortaya çıkışıyla birlikte önemli iddialarda bulunan postkolonyal teorilerin ona yöneltilen eleştiriler ile birlikte yeniden bir okumaya tabi tutulması gerekebilir. Sadece kültürel farklılıklar bağlamında değil, bu kültürel farklılıklardan kaynaklanan güç ilişkileri ile küresel ekonomik yapılanmanın kesişiminde bir postkolonyal okumanın yapılması ve postkolonyal teriminin olumsuz anlamlarından arındırılması onu daha güçlü kılacaktır.

Kaynakça

- Abdölmelik E (2007). Krizdeki Oryantalizm, Çeviren: Melike Kır. İçinde: A Yıldız (der), *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, Ankara: Doğu-Batı, 39-77.
- Adorno T W ve Horkheimer M (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*. Çev. N Ülner ve E Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Ahmad A (1992). *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London and New York: Verso.
- Bhabha H K (2007). *Les lieux de la culture: une théorie postcoloniale*. Paris: PAYOT.
- Chatterjee P (1989). Colonialism, Nationalism, and Colonialized Women: The Contest in India. *American Ethnologist*, 16 (4), 622-633.
- Chibber V (2013). *Postcolonial Theory and Specter of Capital*. London and New York: Verso.
- Childs P ve Williams R J P (2013). *An Introduction to Post-Colonial Theory*. New York: Routledge.
- Cresswell T (2008). *Place: A Short Introduction*. Oxford/MA: Blackwell Publishing.
- Derek G (1995). Imaginative Geographies. *Progress in Human Geography*, 19 (4), 447-485.
- Dirlik A (2005). *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*. Çev. G Doğduaslan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Huggan G (2001). *The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins*. London and New York: Routledge.
- Jackson P (1989). *Maps of Meaning: An Introduction to Cultural Geography*. London and New York: Routledge.
- Kaiwar V (2014). *The Postcolonial Orient: The Politics of Difference and the Project of Provincialising Europe*. Leiden and Boston: Brill.
- Kontny O (2011). Üçgenin Tabanını Yok Sayan Pythagoras: Oryantalizm ve Ataerkillik Üzerine. *Doğu-Batı Dergisi: Oryantalizm I*, 3. Baskı, 20, 121- 136.
- Lazarus N (der) (t.y.). *Introuduire les études postcolonial*. İçinde: *Penser le postcolonial: une introduction critique*, Çev. M Groulez vd., Amsterdam: Edition Amsterdam, 59-78.
- Doğanay G (2022). Küresel Çağda Postkolonyallik ve Postkolonyalizm. *Mülkiye Dergisi*, 765 46(3), 745-766.

- Lazarus N (2016). Vivek Chibber and the Spectre of Postcolonial Theory. *Race&Class*, 57(3), 88-106.
- Lefebvre H (2014). *Mekânın Üretimi*. Çev. I Ergüden, 4. Baskı, İstanbul: Sel Yayınları.
- Lomba A (1998). *Colonialism/Postcolonializm*. London and New York: Routledge.
- Massey D (2001). *Space, Place, and Gender*. 3. Baskı, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mohanty CT (1984). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Boundary 2*, 12 (3), 333-358.
- Mutman M (2002). Şarkiyatçılık: Kuramsal Bir Not. *Doğu-Batı Dergisi: Oryantalizm II*, 20, 107-116.
- Nash C (2002), Cultural geographies: postcolonial cultural geographies. *Progress in Human Geography*, 26 (2), 219–230.
- Parla J (2018). *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*. 7. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pratt M L (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London and New York: Routledge.
- Radhakrishnan R (2012). *A Said Dictionary*. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Said E W (1997). *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*. Paris: Edition du Seuil.
- Said E W (2016). *Kültür ve Emperyalizm*. Çev. Necmiye Alpay, 4. Baskı, İstanbul: Hil Yayın.
- Spivak G C (1988). *Can the Subaltern Speak?*. London: Macmillan.
- Spivak G C (2009). *Les subalternes peuvent-elles parler?*. Çev. Jérôme Vidal, Paris: Editions Amsterdam.
- Turner B S (2003). *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*. Çev. İ Kapaklıkaya, 2. Baskı, İstanbul: Anka Yayınları.
- Weedon C (t.y.). Postkolonyal Feminist Eleştiri. www.istiraki.com/postkolonyal-feminizm/istiraki-postkolonyal-feminist-elestiri.html. Son erişim tarihi, 15.04.2017.
- Yeğenoğlu M (2003). *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Young R J C (2003). *Post-colonialism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.