



**NGUGI WA THIONG'O'NUN *ARADAKİ NEHİR*
ADLI ESERİNDE SİYAH ADAMIN YÜKÜ**

Zuhal KULABER

**Yüksek Lisans Tezi
İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı
Dr. Öğr. Üyesi İsmail AVCU
2019
Her Hakkı Saklıdır**

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNGİLİZ DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

Zuhal KULABER

NGUGI WA THIONG'O'NUN *ARADAKİ NEHİR* ADLI ESERİNDE
SİYAH ADAMIN YÜKÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Dr. Öğr. Üyesi İsmail AVCU

ERZURUM – 2019



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ BEYAN FORMU



30/10/2019

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "NGUGI WA THIONG'O'NUN ARADAKİ NEHİR ADLI ESERİNDE SİYAH ADAMIN YÜKÜ" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim *.

☒ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

30/10/2019

Zuhal KULABER

* LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE

.....
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlerle ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

F-83/00/22.12.2016



**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dr. Öğr. Üyesi İsmail AVCU danışmanlığında, Zuhall KULABER tarafından hazırlanan bu çalışma 30/10/2019 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından. İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Dr. Öğr. Üyesi İsmail AVCU

İmza:

Jüri Üyesi : Dr. Öğr. Üyesi Kubilay GECİKLİ

İmza:

Jüri Üyesi : Dr. Öğr. Üyesi Tuncer YILMAZ

İmza:

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	II
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ.....	IV
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KOLONYALİZMDEN POST- KOLONYALİZME; SÖMÜRGEÇİLİĞİN TEORİSİ, UYGULAMASI, SONUÇLARI.

1.1. KÜLTÜREL MELEZLİK: SAID'İN ÖRTÜŞEN TOPRAKLARI	14
1.1.1. Taklit ve Müphemlik	15
1.1.2. Kültürel Melezlik	17
1.2. DİRENİŞİN TRAJEDİSİ: FANON'UN LANETLİLERİ.....	19
1.2.1. Yerel Burjuvazi ve Lümpen Proletarya.....	22
1.2.2. Kimlik ve Psikoloji.....	25
1.3. KÜLTÜREL PÜRİTANİZM: THIONG'O'NUN NATİVİZMİ	26
1.3.1. Dil Konusu	28
1.3.1.1. Afrika'nın Edebiyatı ya da Edebiyatın Afrika'sı: Sömürge Sonrası Afrika Edebiyatına Genel bir Bakış	31
1.3.2. Din Konusu	33

İKİNCİ BÖLÜM

SİYAH ADAMIN YÜKÜ

2.1. SİYAHİ MESİH	48
2.1.1. Kehanet ve Misyon Okulu.....	49
2.1.2. İki Kültürlülüğün Trajedisi.....	62
2.1.3. Din Değiştirme ve Hristiyanlık	67
SONUÇ.....	76
KAYNAKÇA	79
ÖZGEÇMİŞ.....	82

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

NGUGI WA THIONG'O'NUN *ARADAKİ NEHİR* ADLI ESERİNDE
SİYAH ADAMIN YÜKÜ

Zuhal KULABER

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi İsmail AVCU

2019, 82 sayfa

Jüri: Dr. Öğr. Üyesi İsmail AVCU

Dr. Öğr. Üyesi Kubilay GECİKLİ

Dr. Öğr. Üyesi. Tuncer YILMAZ

Sömürgecilik, yeryüzünde yaşayan insanların dörtte üçünün yaşamlarını etkileyen ve bu etkileri, günümüz de dahil olmak üzere, tarihin her döneminde gözlemlenebilecek şekilde çeşitli biçimlerde devam ettiren sürekli ve evrensel bir olgudur. Bu çalışmanın amacı, sömürge sonrası edebiyatın Afrika'daki en önde gelen temsilcilerinden bir olan Ngugi wa Thiong'o'nun, hem sömürge hem de sömürsüzleştirme dönemlerinden izler taşıyan *Aradaki Nehir* adlı romanına sömürge sonrası edebiyat söylemi çerçevesinde yaklaşmaktır. Çalışmada özellikle, karanlık kıtaları aydınlatmak için beyaz adamın yüklendiği sorumluluk adı altında batı dünyasının başlattığı sömürgecilik uygulamasının sömürge halkı üzerindeki kültürel ve psikolojik etkilerine vurgu yapılarak, baskın kültürün diğer kültürü nasıl etkilediğine ve hatta yok ettiğine değinilmiştir. Bu etkileşim sonucunda kaçınılmaz olarak ortaya çıkan melezlik, müphemlik, taklit, kültür ve kimlik karmaşası gibi olgulara ve bu olguların sömürge halkı üzerindeki geri dönülemez etkilerine, yazarın kendisi de dahil olmak üzere, farklı karakterler üzerinden yola çıkılarak ışık tutulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: sömürgecilik, sömürsüzleştirme, kültür, melezlik, taklit, müphemlik.

ABSTRACT

MASTER THESIS

BLACK MAN’S BURDEN IN NGUGI WA THIONG’O’S *THE RIVER BETWEEN*

Zuhal KULABER

Advisor: Assist. Prof. Dr. İsmail AVCU

2019, 82 pages

jury: Assist. Prof. Dr. İsmail AVCU

Assist. Prof. Dr. Kubilay GECİKLİ

Assist. Prof. Dr. Tuncer YILMAZ

Colonialism is a perpetual and universal phenomenon that has affected the lives of three quarters of the people living on earth and those effects of which could be observed in different forms in every period of history including the present time. The aim of this study is to approach Ngugi wa Thiong’o’s, one of the most prominent representatives of post-colonial African literature, *The River Between* having overtones both from colonization and decolonization periods within the frame of post-colonial discourse. In this study, emphasizing the psychological and cultural effects of colonialism initiated by the west world as an alleged responsibility that the White Man has burdened to enlighten the dark continents on the colonized people, it is especially addressed how a dominant culture could damage and even destroy a relatively poor culture. The inevitable phenomena resulted from an interaction with the colonial world such as hybridity, mimicry, ambivalence, culture and identity crisis; and their irrevocable effects on the colonized people are elucidated basing on different characters, including the author himself.

Key Words: colonialism, decolonization, culture, hybridity, mimicry, ambivalence

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın her aşamasının yürütülmesinde desteğini esirgemeyen kıymetli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi İsmail Avcu'ya; hem lisans hem yüksek lisans dönemlerinde ilgi ve teşvikleri ile beni sürekli motive eden değerli bölüm hocalarıma; çalışma süresince evde yarattığım gerginlik ve dağınıklığa katlanarak, şikayet etmek yerine sürekli moral veren biricik kardeşim Nihal Kulaber'e; burada, Erzurum'da, bana aile olan güzel arkadaşlarıma; en çok da, sevgi ve destekleriyle yolumu ve ufkumu aydınlatan canım aileme teşekkür ederim.

Erzurum, 2019

Zuhal KULABER

GİRİŞ

Emperyalizm, en genel anlamıyla ‘yeni bir imparatorluk oluşumu’ anlamına gelmektedir ve bir ulusun nispeten daha zayıf diğer uluslar üzerindeki tahakkümünü genişleterek güçlenmesine dayanan, tarihin bütün dönemlerinde varlığını sürdüren bir olguyu ifade eder. Ekonomik, stratejik ve siyasal avantaj elde etmek adına sömürge edinimini bilinçli bir şekilde ve açıkça savunan bir siyaset olarak emperyalizm, 1880lerden sonra Avrupa metropolleri arasında yaygınlaşarak çeşitli ekonomik, kültürel ve siyasal sebeplerden ötürü egemen ve net bir şekilde saldırgan bir hal almaya başlamıştır. 19. Yüzyılın ortalarına kadar III. Napolyon’un yönetim politikalarını tanımlamak için kullanılan ‘emperyalizm’, bütün bir Avrupa’nın Batı Hint Adaları, Avustralya, Asya ve Afrika üzerinde hâkimiyet politikalarını tanımlamak için kullanılan bir terim halini almıştır. 1885 yılında, Berlin Konferansında, Afrika üzerindeki tahakküm için batılı metropollerin güç mücadelesinin başlamasıyla klasik emperyalizmin de başladığı kabul edilmektedir (Ashcroft, Griffiths, & Tiffin, 2013). Edward Said emperyalizmi “çok temel bir düzeyde, sizin mülkiyetiniz olmayan, uzak, başka birilerinin yaşadığı ve sahibi başkaları olan topraklara yerleşmeyi, denetim altına almayı düşünmek”, hemen her zaman emperyalizmin bir sonucu olarak ortaya çıktığını iddia ettiği kolonyalizmi ise “uzak topraklarda yerleşim yeri kur(mak)” (Said, 2016: 37-40) olarak tanımlamaktadır. Diğer bir deyişle kolonyalizm, sömürgeci halkın sömürülen halkın topraklarında bulunan hammaddelerden ve dikkate değer iş gücünden ekonomik kâr sağlamayı amaçlayan bir fırsat yaratmak ve bu fırsatı devam ettirmek için askeri ve siyasal güç kullanımıdır. Uzak topraklarda yerleşim yeri kurma ideolojisi, dinsel, kültürel ve biyolojik temellere dayanmaktadır, zira dünyanın önem ve anlam taşıyan eylem ve yaşam kaynağının batıda olduğu öne sürülür. Dünyanın uzak bölgelerinde söz etmeye değer bir yaşam, tarih ya da kültür, Batı olmaksızın düşünmeye değer bütünlüklü bir varlık bulunmaz. Bu inanıştan yola çıkarak, Avrupa metropolleri kolonyalizmi, karanlık kıtaları batının ışığıyla aydınlatma, o kıtalarda yaşayan ‘barbar’ halkı belli bir insanlık ve medeniyet seviyesine çıkarma iddialarını Beyaz Adam’ın Yükü olarak maskeleyerek özünde bir keşif ve işgal hareketi olan kolonyalizme ivme kazandırmış olurlar. Said’e göre “emperyalizm olsun kolonyalizm olsun, basit bir birikim ve ele geçirme ediminden ibaret değildir. İkisi de, bazı ülke ve halkların tahakküm altına alınmayı ve tahakkümle bağıntılı bilgi biçimlerini gerektirdiği hatta

bizzat istediği düşüncesini de içeren etkileyici ideolojik oluşumlar tarafından desteklenmekte, belki de harekete geçirilmektedir. Klasik on dokuzuncu yüzyıl emperyal kültürünün sözcük dağarcığı, ‘aşağı’ ya da ‘tabi ırklar’, ‘ikincil halklar’, ‘bağımlılık’, ‘yayıma’ ve ‘otorite’ gibi sözcük ve kavramlarla doludur” (Said, 2016: 40).

Kolonyalizm, her ne kadar batılı güçler sömürge topraklarında yaşayan halkı çeşitli yaftalamalarla yok saymaya çalışsa da, özünde askeri ve ticari bir siyaset olmanın yanı sıra aynı zamanda yerli halk ile yabancı işgalciler arasında karmaşık bir kültürlerarası karşılaşmayı da ifade eder. Homi Bhabha’ya göre sömürge halkının sömürgeci halkı çarpık taklidiyle ve bu taklit denemesi sonucu benliğine işlenen melezlik ve müphemliği ile sonuçlanan bu tür bir karşılaşma hem sömürgeci halk hem de sömürge halkı için kültürel ve kimliksel bozulmalara yol açmakla birlikte hemen her zaman sömürge halkı için daha tehlikeli ve telafi edilemez sonuçlar doğurur. Sömürgeci halk kendi ‘muhteşemliğini’ kanıtlamak için sömürge halkının ‘aşağılık’ yansımasına, onun üstünlüğünü ispatlayacak ‘ilkelliğine’ muhtaçtır. Bhabha’ya göre sömürgeci halk “karanlık yansımasına, yani sömürgeleştirdiği insanın gölgesine bağlıdır(...) bu gölge de onun varlığını böler, dış çizgisini bozar, sınırlarını çiğner, eylemini uzakta tekrarlar, varlığının bizatihi zamanını bozar ve böler” (Bhabha H. K.,2016: 109). Zira sömürgeci halk, hizmetinde kullanmak adına kendi taklitlerine muhtaçtır, ancak bu taklitler mükemmelliğe ulaştığı takdirde sömürgeci halkın otoritesine bir tehdit unsuru oluşturabileceği ihtimaline karşılık “neredeyse aynı olan ama tamamen aynı olmayan bir farklılık” (175) çizgisinde sabitlenmek durumundadır. Bu sabitlik ise “kolonyal tahakkümün katiyetinde bir çatlak, sömürge halkının davranışlarını kontrol konusunda bir belirsizlik oluşturur (çünkü) taklit, her şeyin gülünç bir kopyasını oluşturduğu için hiçbir zaman alaydan uzak değildir” (Ashcroft vd., 2013: 155). Bu sebeple, “kolonyal ilişkiler her zaman müphemdir ve kendi yıkımının tohumlarını barındırır” (14). Sömürge halkı açısından bakıldığında ise durum daha karmaşık bir hal almaktadır. Sömürge halkı kültürüne, diline, benliğine ve kimliğine açıkça bir tehdit unsuru oluşturduğunun farkında olduğu bu sömürgeci halk karşısında bir yandan değerlerini koruma içgüdüyle hareket etmeye çalışırken, bir taraftan da din ve kültür anlamında kendisinden üstünlüğünü beyinlerine kazımaya çalışan sömürgeci halkın değerlerine karşı kaçınılmaz bir çekim hissetmektedir. Homi Bhabha’nın ‘müphemlik’ olarak

tanımladığı bu durum sömürge halkının kimlik algısında geri dönüşü olmayan dönüşümlere yol açar. ‘Ötekileşme’ veya ‘yabancılaşma’ olarak tanımlanan bu dönüşüm, sömürgeci halkın bağımsızlık sonrası topraklarından çekilmesinden sonra dahi sömürge halkı arasında kendi kendini devam ettiren bir süreç halini alır. Bhabha’ya göre “sömürgeci ötekilik figürünü oluşturan(...) beyaz adamın siyah adamın bedenine kazınmış ustalığıdır”(Bhabha H. K., 2016: 111). Bhabha iki ulusun ve dolayısıyla kültürün karşılaşmasının ‘melez’ bir ulus ve daha önemlisi kültür oluşturmalarının kaçınılmaz olduğunu düşünür. Özellikle sömürge halkı söz konusu olduğunda ve sömürge sonrasında, sömürgeciliğin getirileriyle başa çıkmanın en geçerli yolu bir ‘temas bölgesi’, bulmak, bir ‘üçüncü uzamda’ buluşmaktır. “Kültürün anlamını ve yükünü taşıyan bu ‘aracı’ uzamdır (...)Kültürel kimlik daima bu çelişken ve müphem uzamda şekillenir ki bu da Bhabha’ya göre, kültürlerin hiyerarşik saflığını savunulmaz kılar” (Ashcroft vd., 2013: 136).

Frantz Fanon ve Ngugi wa Thiong’o gibi kuramcılara göre ise, sömürge halkının sömürgeci halkı taklidiyle ortaya çıkan bu melez bireyler, iki kültürün harmanlanmasıyla oluşturulan bir üçüncü uzamda buluşmaktan ziyade, sadece sömürgeci halkın kültürünü ve yaşam tarzını tümünden benimseyerek kendi kültürünü ve kimliğini kaybeden ve özellikle sömürge sonrası bağımsızlık ve sömürgesizleştirme dönemi boyunca eski efendilerinin tahtlarında hak iddia eden “yeni sömürgeciler” (Fanon, 2013: 155) olmaktan öteye gidemezler. Fanon’un beyaz maskeli siyahlar olarak betimlediği bu yeni yerel burjuvazi, halkın ulusal bilincini yeniden oluşturma yolunda sadece bir tehdit unsuru olabilir. Sömürgeciliğin etkilerinin sadece toprak ve hammadde talanı ile sınırlı kalmadığının açık bir göstergesi niteliğinde olan bağımsızlık ve sömürgesizleştirme dönemleri, sömürgeciliğin psikolojik ve kültürel etkilerini açıkça ortaya koymaktadır. Sömürgeci halk topraklarından ve ülkelerinden çekildikten sonra dahi batılı sömürgecilerin yerini almaya çalışan yerli otoriteler, Batı kültürünün dininin ve dilinin etkisinde yaşamaya çalışan yerli halk gibi unsurlar, sömürgesizleştirme döneminin nasıl olması ve yönetilmesi gerektiği konusunda birtakım soru işaretleri oluşturmuştur. Bu sorunun ortak, melez bir kültür ve dil oluşturularak çözülebileceğini savunan Edward Said ve Homi Bhabha gibi kuramcılara karşılık olarak, Fanon ve Ngugi gibi kuramcılar, sömürgesizleştirmenin ancak sömürge halkının Afrikalı kimliğinde bıraktığı etkilerden tamamen kurtularak ulusal bir bilinç oluşturma yoluyla

başarılabilceğini savunmuştur. Bütün bu kuram ve önerilerin ortak paydasında, dört yüz yıldan fazla bir süredir dış güçler tarafından kontrol edilen ve yönetilen sömürge toplumlarının sömürgeci halk olmadan da varlıklarını devam ettirebileceklerini ve sömürgeci halkın yüzyıllardır dünyaya sundukları Afrika toplumlarının ‘aşağı’, ‘barbar’, ‘ilkel’ ve ‘öteki’ sıfatlarıyla bütünleşen temsil şekillerini değiştirme çabası vardır. Sömürgesizleştirme döneminde daha net bir şekilde fark edilen kimliksel ve kültürel problemler Afrika halkını bir var olma mücadelesi içerisine çekmiş, özellikle edebiyat alanında seslerini duyurmaya çalışmaya teşvik etmiştir. Afrikalı yazarlar, sömürgeciliğin sömürge halkı üzerinde bıraktığı etkileri ortaya koydukları eserlerde bütün dünyaya duyurmaya çalışmıştır.

Post-kolonyal terimi, sömürgeciliğin başladığı günden mevcut döneme kadar, sömürgeci süreçten etkilenmiş olan bütün kültürleri kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Dünyada yaşayan insanların dörtte üçünden fazlasının yaşamı kolonyalizmin etkileri ile şekillenmiştir ancak kolonyalizmin insan yaşamındaki etkilerini anlayabilmek, siyaset ve ekonomideki etkilerini anlayabilmek kadar kolay değildir. Edebiyat, diğer sanat dalları ile birlikte bu etkiyi gözler önüne serebilecek en etkili yollardan biri olarak değerlendirilir. Pek çok toprağın ve kültürün işgal ve talanı, edebiyat biçimlerini de etkilemiştir. Post- kolonyal edebiyat, bu anlamda, daha önce sömürgeleştirilmiş ülkelerden çıkan yazarların, Avrupa metropollerinin sömürgeci uygulamasının geride bıraktığı kültürel, ekonomik, siyasi ve psikolojik yıkımı gözler önüne sermek adına ortaya koyduğu, karakterlerinin genel olarak sömürgeciliğin başında ya da sömürge sonrası sömürgesizleştirme döneminde bir kimlik ve aidiyet mücadelesi sergilediği edebiyat olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla, Afrika ülkeleri, Avustralya, Bangladeş, Kanada, Karayip Ülkeleri, Hindistan, Malezya, Malta, Yeni Zelanda, Pakistan, Singapur, Güney Pasifik Adası ülkeleri ve Sri Lanka edebiyatlarının tümü birer post-kolonyal edebiyatı örneğidir (Ashcroft vd., 2004). Her birinin özgün bölgesel özelliklerinin yanı sıra, hepsi mevcut formlarını kolonyal tecrübelerden yola çıkarak oluşturmuştur ve sömürgeci güçlerle yaşanan gerilimi öne çıkarmaya çalışmıştır. Post-kolonyal eleştiri ise sömürge halkı arasından çıkan yazarların eserlerinin yanı sıra, sömürgeci halka mensup yazarların kolonyal dönemle ilgili eserlerini de mercek altına almaya çalışır. Post-kolonyal kuram, güç, ekonomi, siyaset,

din, kültür meselelerine ve bütün bu meselelerin kolonyal hegemonya ile ilişkisine ışık tutmaya çalışır.

Hammadde ve işgücü açısından en zengin kaynakları barındıran Afrika kıtası, Avrupa metropollerinin tahakküm arzusunda tarih boyunca en üst sıralarda yer almıştır. Afrika, bu açıdan bakıldığında, coğrafya ve tarih bakımından sömürgecilğe karşı sürekli mücadele vermeye mahkûm bir toplumu ve kültürü barındırır. 1938 yılında Kenya’da dünyaya gelen Afrika kökenli bir yazar, aktivist ve kuramcı olarak Ngugi wa Thiong’o, kolonyalizmin Afrika ve Afrika halkı üzerindeki etkilerini, kendisinin de bir mensubu olduğu Kenya’nın en büyük kabilelerinden biri olan Gikuyu kabilesi üzerinden aktarmaya çalışır. Hem Gikuyu gelenekleriyle hem de kolonyal eğitimle şekillenen düşünce yapısıyla 1960larda edebiyat alanına giriş yapan post-kolonyal bir yazar olarak Ngugi, eserlerinde ve konuşmalarında çoğunlukla sömürgeci uygulamanın Afrika halkı üzerindeki etkilerine vurgu yapmıştır ve sömürgesizleştirme sürecinin nasıl olması gerektiği konusunda geliştirdiği kuramlarla tanınmaktadır. Öncü bir entelektüel olarak özellikle sömürgesizleştirme döneminde, Afrika’nın eğitimsel ve kültürel olarak Afrika değerleri ile yeniden şekillenmesi, sömürge halkının sömürgecilik uygulamasının bir sonucu olarak kaybedilen ulusal bilincinin ve kimliğinin yeniden oluşturulması ve yazarların ve akademisyenlerin sömürge dili olan İngilizceden vazgeçerek Afrika ana dillerini kullanmaya başlamaları konularındaki teşvik edici çalışmaları, yazın kariyerinde önemli bir yer tutmaktadır. Sadece Kenya ve Afrika edebiyatında değil, post-kolonyal edebiyat çalışmalarında da belirleyici bir figür olarak kabul edilen yazarın yazınsal ve düşünsel kariyeri iki ana dönem üzerinden değerlendirilmektedir. Sömürge okullarında sömürge kültürüne ve diline yakın temas içerisinde eğitilen Ngugi’nin bireysel ve yazar kimliğinin ilk aşaması, Homi Bhabha’nın “‘kendi’nin sömürge kimliğinin bozuk parşömenine yazılmış ‘ötekiliği’” (Bhabha H. K., 2004: 63) olarak tanımladığı bir müphemlik çerçevesinde gelişir ki Ngugi ortaya koyduğu ilk eserlerinde, Afrika halkının sömürgeci yönetim ve sonrası dönemde içinde bulunduğu toplumsal ve kimliksel karmaşayı, kendi müphemliğin sınırları içerisinde aktarır. Bu dönemde kaleme aldığı ilk iki eseri *Aradaki Nehir* (1965) ve *Weep Not, Child* (1964), Protestan kilisesi, misyon okulu ve Gikuyu kültürü olmak üzere üç güçlü kültürel kurumun etkisi altında şekillenmiştir ve “ genç Ngugi için bu kurumların her biri, sınıf ve etnisitenin prangalarından kurtuluş vaat ederken, aynı zamanda beklenmedik çelişkiler

sunmaktadır” (Gikandi, 2009: 39). Zira Ngugi, sömürge uygulamasını ve sömürge halkı üzerindeki etkilerini anlatmaya çalıştığı eserlerini James ismiyle vaftiz edilmiş bir Hristiyan kimliğiyle, sömürgeci dili olan İngilizceyi kullanarak ortaya koymaktadır. “Ngugi’nin ilk eserlerinin ana teması, modernlik arzusu ile inatçı gibi görünen bir geçmişin çekimi arasındaki gerilimdir. (...) İlk eserlerindeki eğitim ve öz oluşturma konu üstünlüğünün kökleri, kolonyalizm kültürüne olduğu kadar biyografisine de dayanır” (40). 1970’li yıllar, yazarın yazın kariyerinin ikinci evresini oluşturacak biçimsel ve ideolojik radikal değişikliklere yöneldiği ve bu alanlarda maksimum olgunluğa ve keskinliğe ulaştığı zaman dilimini kapsar. Bu dönemde, sömürgeci eğitim ile kabile gelenekleri arasında kalmışlığının üzerine yüklediği müphemliği geride bırakıp Fanonist ve Marksist düşüncenin ve sosyalist realizmin hararetli bir savunucusu haline gelen Ngugi, vaftiz ismi olan James Ngugi’i terk ederek kabile ismi olan Ngugi wa Thiong’o ya dönüş yapar ve artık bir Hristiyan olmadığını ilan eder. Aynı dönemde İngilizce yazmayı bırakarak Gikuyu dilinde yazma kararı alan Ngugi’nin ilk romanları ile *Petals of Blood* (1977), *Devil on the Cross* (1982), *Matigari* (1989) ve *Wizard of the Crow* (2006) gibi olgunluk dönemi romanları arasındaki en belirgin ayrım, kendilerine ait olmayan bir dünyada burjuvazi heveslerle var olma mücadelesi veren bireysel karakterlerden, kimliklerini korumak için anlamaları ve kontrol altında tutmaları gereken tarihsel güçlerin farkında olan toplumcu karakterlere geçiştir. Gikandi’ye göre, yazarın biçimsel ve ideolojik bu çarpıcı geçişleri “sömürgecilik dönemi ve sonrasında Afrikalının durumunu her anlatmaya çalıştığında karşılaştığı kendi temsil problemi olarak açıklanabilir”(Gikandi, 2009: 13). Çünkü her ne kadar Ngugi kendisini bir çiftçi çocuğu olarak temsil etmeyi tercih etse de “onun öz kimliği, sömürge eğitimi ve sömürge sonrası sınıf pozisyonu vasıtasıyla oluşturulmuştur” (13).

Bu çalışmanın konusu olan *Aradaki Nehir*, olay örgüsü ve betimlediği karakterler göz önüne alındığında, aynı kurgu içerisinde hem sömürge döneminin en temel olguları olan ötekileş(tir)me/ yabancılaş(tır)ma, taklit, müphemlik ve melezlik gibi kavramları farklı karakterler aracılığı ile işleyebilmesi, hem de yerel burjuvaziler, lümpen proletarya kimlik ve kültür karmaşası gibi sömürgesizleştirme dönemi problemlerine değinebilmesi açısından post-kolonyal söylemin, otobiyografik ve tarihsel öğeler barındıran ustalıkla bir temsilcisi olarak değerlendirilebilir. Ngugi’nin misyon okullarında aldığı eğitimin ve o yıllarda sömürgeciliğin etkisiyle şekillenen düşünce

yapısının bir mirası olan müphemlik ve melezlik, kitabın başkarakteri Waiyaki’de vücut bulur. Waiyaki’nin sömürgeci yönetimin bir sonucu olarak gittikçe birbirinden uzaklaşarak ‘yabancılaşan’ Kameo ve Makuyu’yu birleştirme arzusu, aslında yazarın bir şekilde sömürge etkileriyle kabile geleneklerini birleştirerek ortak bir çözüme ulaşma arzusundan ileri gelmektedir. Bu arzunun temelinde, her ne kadar sömürge zincirlerine bağlı olarak da olsa, yazarın ve aynı paralel ekseninde yarattığı karakterinin, toplumu bir şekilde sömürgeciliğin kültürel ve psikolojik etkilerinden kurtarma amacı yatar. Bu amaç sömürge sonrası Afrika entelektüellerinin yüklendiği bir tür ulusçu yüküdür, yani siyah adamın yükü, Ngugi ve diğerlerinin ve pek tabii Waiyaki’nin yüküdür. Bu yükü taşımak ise, çoğu sömürge eğitimi almış Afrika entelektüeli için, Fanon’un ‘elitè’ olarak isimlendirdiği yeni sömürgeciler olmak ile Afrika halkını kurtuluşa götürecek ‘siyahi mesihler’ olabilmek arasında çok ince bir çizgide durmaktır. Bu açıdan bakıldığında, *Aradaki Nehir*, misyon okulları ve bilhassa kilise yardımıyla Afrika hayatına dahil olan beyaz adam ve onun kültürünün, sömürge halkı arasında yarattığı karmaşa ve müphemliğin ve bu karmaşa ve müphemlik sonucunda halkın kendi içerisinde nasıl farklılaşıp daha sonra her biri ortak bir geçmişin ayrılmaz bir parçası değilmişçesine ayrışıp dağılabileceğinin, ve bu ayrışmayı engellemenin ve halkı eski birlik ve bütünlüğüne geri döndürebilmenin ne kadar zor ve sancılı olabileceğinin açık bir örneğini oluşturur.

BİRİNCİ BÖLÜM

KOLONYALİZMDEN POST- KOLONYALİZME; SÖMÜRGEÇİLİĞİN TEORİSİ, UYGULAMASI, SONUÇLARI.

Christopher Marlowe'un 16. Yüzyılda kaleme aldığı *Büyük Timurlenk* oyununda, hükümdar Timurlenk, ona bir harita verildiği takdirde bütün dünyayı keşif ve işgal edebileceğinden bahseder: "bana bir harita getirin, bir görelim, dünyada fethetmediğim neresi kalmış" (Marlowe, 2018: 201). Bu kurgusal Timurlenk bütün dünyayı fethedemeden ölse de -öldüğünde bir Amerika kıtasının varlığından haberi bile yoktur-, onun gerçek hayattaki tarihsel halefleri ondan yıllar sonra onun rönesans hırslarını gerçekleştirmek istercesine bütün dünyayı haritalandırmaya ve daha sonra işgal etmeye başlarlar. Büyük bir keşif ve araştırmayı içeren bu haritalandırma işlemi, önce isimlendirme ve daha sonra sahiplenme takip eder. Birbirlerinin yerine kullanılabilecek şekilde daha sonra emperyalizm veya kolonyalizm¹ olarak adlandırılacak olan bu keşif ve sahiplenme hareketi -gerçekte istila ve tahakküm kavramları içerisindeki herhangi bir hareket- bir toplumu etkisiz hale getirerek uysal zihinler üretmeyi hedefleyen bir güç uygulamasıdır (Ngugi, 2009).

Emperyalizm ve sömürgecilik kavramlarının içeriği ve tanımı, tanımın hangi tarafın sözüyle (sömürgeci halk veya sömürge halkı) ve kim tarafından yapılmış olduğuna göre değişkenlik gösterebilir. Ania Loomba'nın *Colonialism/Postcolonialism* kitabında *Cambridge Dictionary of English*'ten aldığı tanım şöyledir:

"yeni bir ülkedeki yerleşim... Yeni bir bölgeye yerleşerek, ana devlete tabi veya onunla bağlantılı olan yeni bir toplum oluşturan bir grup insan; Ana devlete bağlantısını devam ettirdiği sürece ilk yerleşimcilerden, onların mirasçılarından ve seleflerinden biçimlenen toplum" (Loomba, 2015: 19).

Loomba'ya göre bu tanım, oldukça dikkat çekici bir şekilde, bu 'yeni bir toplum oluşturan bir grup insan' dışında herhangi bir insandan, kolonilerin kurulduğu o yerlerde çoktandır yaşıyor olabilecek olan insanlardan, söz etmekten kaçınır. Böylece, 'sömürgecilik' kelimesini, insanlarla yüzleşme ya da keşif ve tahakküm anlamına gelecek herhangi bir imadan soyutlamış olur. Bu 'yeni bölgenin' aslında o kadar da

¹ 'Kolonyalizm' sözcüğü yerine çalışmanın devamında terimin Türkçe karşılığı olarak kullanılan 'sömürgecilik' sözcüğü, 'post-kolonyalizm' yerine ise 'sömürge sonrası' kavramı kullanılacaktır.

‘yeni’ olmayabileceği veya ‘yeni bir toplum oluşturma’ sürecinin kısmen adaletsiz olabileceği ile ilgili herhangi bir ipucu yoktur. En nihayetinde sömürgecilik adaletsizdir çünkü “yerlileri ve yeni yerleşimcileri, insan tarihinin en karmaşık ve travmatik ilişkisi içerisine hapsetmiştir” (Loomba, 2015: 20). Zira hali hazırda var olan bir toplum yapısının içerisinde bir toplum oluşturmak aslında yeni bir toplum oluşturmak değil var olan toplumu yeniden yapılandırmak demektir ki bu da yerleşim, nüfuz, tahakküm, ticaret, ötekileştirme, köleleştirme, savaş ve katliam gibi geniş yelpazeli bir takım uygulamalar içerir.

Çoğu kuramcı tarafından birbirlerinin yerine kullanılan emperyalizmle sömürgecilik kavramları arasında kullanışlı bir anlam farkı belirleyen ilk kuramcı Edward Said’dir. Said’e göre tahakküm seviyeleri açısından emperyalizm ve sömürgecilik birbirini takip eden iki süreçtir ve sömürgecilik emperyalizmin bir sonraki ve nispeten daha tehlikeli olan evresidir. Said, Emperyalizmi “uzak topraklara tahakküm eden egemen metropolün uygulama, kuram ve tavırları” (Said, 2016: 40) olarak tanımlarken, hemen her zaman emperyalizmin sonucu olarak ortaya çıktığını iddia ettiği sömürgeciliği ise “uzak yerlerde yerleşim yeri kurulması” (40) olarak tanımlar.

Sömürgeciliğin bütün etkilerini şahsen deneyimlemiş bir ülke yazarı olarak Ngugi wa Thiong’o’nun emperyalizm ve sömürgecilik tanımı da *Cambridge Dictionary of English*’ten oldukça farklıdır ve daha içselleştirilmiş yorumlar içerir. Ona göre emperyalizm, “bir ülkenin güçlü sermayesi-ya da para gücü - yardımıyla başka ülkelerin bütün iş gücünü işgali ve tahakkümüdür” (Ngugi, 1993: 60). Sömürgecilik ise “insanların dilini, dinini, tarihini, danslarını, eğitimini, isim verme sistemini ve insan olarak onların benlik algısının temelini oluşturan bütün yerleşik yasaları yok etme” (60) sistemidir. Bu ayrım, sömürgecilik uygulaması ‘teoride’ sona erdikten sonra, Avrupa ülkeleri tarafından işgal edilen eski Afrika veya Asya toplumlarının sömürgecilikten sonraki siyasal, dilsel ve kültürel deneyimlerini anlatmak için kullanılmaya başlanan kavrama neden Post-emperyalizm değil de –daha yaygın bir kullanımı olan- post-kolonyalizm (sömürgecilik sonrası) dendiğini daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira 21. yüzyılda hâlâ açıkça görüldüğü üzere bir metropolün nispeten daha zayıf bir toplum veya ülke üzerinde yerleşim kurup toplumlar oluşturma siyaseti sona ermiş olsa

dahi, sözü edilen ülkeler üzerinde siyasal, finansal veya ticari vasıtalarla tahakküm kurması, ‘post-’² ön ekini alamayacak ölçüde, hala yaygın ve geçerli bir uygulamadır.

Tahakküm tarihi bu iki kavramın ayrımında değerlendirilecek olursa, emperyalizm tarihinin sömürgecilik tarihinden çok daha eskilere dayandığı görülür. Antik Roma imparatorluğunda askeri veya idari hâkimiyet veya kontrol durumunu anlatmak için kullanılan ‘imperium’ kelime kökünden gelen emperyalizm, bir uygulama olarak, o dönemlerden itibaren insan tarihini ve dolayısıyla yaşamını ve kültürünü etkilemiştir. Ancak sömürgecilik uygulamasının, yani ‘uzak yerlerde yerleşim yeri kurma’ politikasının son Fransa imparatoru III. Napolyon’un 1798 yılında Mısır’ı işgaliyle başladığı söylenebilir. Bu istila sömürgeciliğin uygulamada ilk örneği olmasa da kavram, teori ve uygulama olarak tam şeklini aldığı en belirgin örneğidir. Zira Napolyon, dönemin ve tarihin diğer klasik istila örnekleri gibi sadece askeri bir sefer hazırlığı düzenleyip hedef ülkenin mevcut hazinesini yağmalayıp geri dönmeyi planlamamış; aksine bu işgal için yıllarca hazırlık yapıp beraberinde kimyacı, tarihçi, biyolog, arkeolog, cerrah, eski eser mütehassısı ve fazlasından oluşan ‘tam teşkilatlı bir kadro’ ile Mısır’ı Avrupa’ya bilinir kılmayı, Mısır’ı Avrupa’ya aktarmayı amaçlamıştır. Tarih, siyaset ve kültür kavramları açısından bakılacak olursa “bu istila birçok bakımdan düpedüz daha güçlü bir kültürün bir başka kültürü salt bilimsel yoldan kendine mal edişinin modeli(dir)” (Said, 2008: 52), yani modern sömürgeciliğin temelini oluşturur. Napolyon’dan sonra Mısır, uzun bir süre İngiltere yönetiminde kalır. Durumun sömürgecilik etiketi içerisinde daha da ilgi çekici olan kısmı ise her iki metropolün de bu işgali son derece haklı ve zaruri görmesidir. Başta İngiltere ve Fransa’nın Afrika’da başlatıp Asya’nın bir kısmına ve Batı Hint Adalarına doğru genişlettiği bu tahakküm uygulaması, çok geçmeden yayılır ve bu zengin ve Avrupalının gözünde gayrimeskun topraklar Avrupa’nın Portekiz, İspanya, Belçika ve Hollanda gibi diğer metropollerinin de iştahını kabartmaya başlar. 19. Yüzyıla gelindiğinde, özellikle Afrika, artık Avrupa’nın kendinde yönetme, eğitme, tanımlama; sosyal, kültürel, ekonomik ve coğrafi anlamda değiştirme hakkı gördüğü bir sömürge bölgesi halini almıştır. 1884-1885 yıllarında düzenlenen Berlin Konferansında Afrika’nın ‘haklı’ ve ‘zaruri’ paylaşımıyla sömürgecilik ‘resmi’ olarak başlamış kabul

² ‘post-’, İngilizcede ‘sonrası’ anlamına gelen ön ek. Kendinden sonra gelen ismin dönem olarak sona erdiği anlamını verir.

edilir. “1930lar itibariyle Avrupa’nın sömürgeleri ve eski sömürgeleri yeryüzünün toprak yüzeyinin %84,6’sını kaplamaktadır. Sadece Arabistan’ın bir kısmı, İran, Afganistan, Moğolistan, Tibet, Çin, Siyam ve Japonya hiçbir zaman resmi olarak Avrupa hükümeti yönetimi altında olmamıştır” (Loomba, 2015: 5).

Avrupa metropolleri, gerçekte hammadde, işgücü ve ticaret ihtiyaçlarını karşılamak için başlattıkları bu işgal ve tahakkümü haklı göstermek için sömürgeciliğin en temel dayanaklarından olan ‘ötekileştirme’³ mekanizmasına başvururlar. Ötekileştirme kavramı, içerisinde dilsel, dinsel, ırksal, kültürel ve toplumsal yabancılaştırmayı barındıran aşağılayıcı bir kavramdır ve muhatabı olan toplumu sözü edilen alanlarda aşağı çeker. Bu aşağı çekiş bir tahterevalli basitliğinde işler. Bir tarafın yükselmesi için, diğer tarafın bütün ağırlığı sırtlanıp aşağı inmesi lazımdır, diğer bir deyişle, birinin yükselmesi bir diğerinin düşüşüne bağlıdır. Bu sistemde beklendiği üzere yükselen hep Avrupa, aşağı çekilense her zaman sömürge halkıdır. Sömürge halkı ‘öteki’dir, yamyamdır, vahşidir, ilkelidir; dilleri doğru dil, dinleri doğru din, kültürleri ve bu kültürü uygulayış şekilleri doğru şekil değildir ve bütün bunları düzeltmek ‘Beyaz Adam’ın yükü⁴’dür. Mesele, temelinde çok açık ve nettir: ortada çekişme konusu olan topraklar ve mülkler, coğrafya ve iktidar vardır ve bu toprakların yerli sakinleri konusunda bir şeyler yapmak gerekmektedir. Kıtadaki yerlileri yok saymak için uydurulan bu sömürge söylemi⁵, doğruyu söylemek gerekirse işe yaramış, bütün dünyayı ve bilhassa Avrupa’yı, -yani kendi kendilerini- uygarlık düzeyinde kendilerinden çok daha aşağıda olduklarına inandıkları ve inandırdıkları bir toplumu; Said’in tanımlamasıyla “bir bakıma Şark’ı, Şarklıyı, Şarklının dünyasını” (Said, 2008: 50) yaratmayı başarmıştır. Said’in ‘şarklılaştırmak’ olarak tanımladığı bu durum, kavram olarak Spivak’ın ‘ötekileştirmesi’ ile benzerlik gösterse de kapsam olarak

³“ötekileştirme” (othering) bir grubun bir diğer grubu dışlaması ya da önemsizleştirmesinde başvurulan sosyal ve/veya psikolojik yolları ifade eder. Terim ilk kez Giatry Spivak tarafından sömürge söyleminin kendi ‘ötekiler’ini (others) yaratma sürecini anlatmak için kullanılmıştır(...)‘öteki’(the other), iktidar söylemi tarafından yaratılan dışlanmış veya ‘hükmedilmiş’ denektir(...) ‘Öteki’nin oluşturulması ‘Öz’ün oluşturulmasında esastır” (Ashcroft vd., 2013: 188).

⁴ *Beyaz Adamın Yüğü* (The White Man’s Burden), Edward Said’in “ruhsal bakımdan rahatsız, aşırı gerici bir emperyalist” (Said, 2016: 202); Ngugi wa Thiong’o’nun “imparatorluğun serinkanlı, sağduyulu kölesi” (Ngugi, 2017: 154) olarak tanımladığı İngiliz edebiyatçı Rudyard Kipling’in, Amerika’nın Filipinler’i işgalini ve tahakkümünü teşvik için 1897 yılında kaleme aldığı şiirin adı. Sömürgeci bir şair olarak Kipling, *Beyaz Adamın Yüğü* şiirinde, emperyalist istilayı bir ‘uygarlaştırma hareketi’ olarak tasvir eder ve sömürge hareketine cesaret ve destek verir.

⁵ Sömürge söyleminin amacı, Homi Bhabha’nın açıklamasına göre “idare ve eğitim sistemlerini kurmak için, sömürgeleştirilmiş kimseleri ırksal köken temelinde bozuk/yoşlaşmış bir tipler topluluğu olarak gösterip sömürgeleştirmeyi yorumlamaktır” (Bhabha H. K., 2016: 151).

Spivak'ın benlik bazında açıkladığı durumdan çok daha geniş ve karmaşık bir durumu ifade eder. Said'in Şark'ı benlik kısıtlamasını aşıp toplumsal, kültürel, siyasal ve coğrafi bazda genişler ve bütün bir Afrika'yı kapsar. Bahsedilen alanlarda bütün olumlu vasıfları kendisine mal ederek kendisini bir "yarı-tanrı"(Ngugi, 1972: 7) statüsüne yükselten Avrupa metropolleri, geri kalan bütün zıt vasıfları sömürge halkına yaftalayarak kendi süper gücünü garanti altına alır. Bu algı politikası sonucunda Hegel'in karanlığına⁶ saplanmış kalan "şarklı, bir garabet tablosu olup çıkar"(113). Jean Paul Sartre, Frantz Fanon'un başyapıtlarından biri olan *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabına yazdığı ve en az kitabın kendisi kadar ses getiren önsözünde bu durumu şöyle açıklar:

"İnsanın hemcinsini soyması, köleleştirmesi ya da öldürmesi suç sayıldığından, onlar sömürge halkının insanın hemcinsi olmadığı ilkesini geçerli kılarlar. Bizim vurucu güçlerimiz bu soyut kesinliği gerçekliğe dönüştürme görevini üstlenmişlerdir: ilhak edilen toprakların sakinlerini gelişmiş maymun düzeyine indirgeyerek, sömürgecinin onlara yük hayvanı muamelesi yapmasını haklı çıkarmaları için emir verilmiştir. Sömürgeci şiddeti, bu köleleştirilmiş insanları salt durdurmayı amaçlamakla kalmaz, onları insanlıktan çıkarmaya da çalışır" (Sartre, 1961: 23).

Yirminci yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde, dört asırdan fazla bir süre insanları, kültürleri ve coğrafyaları etkisi altında bırakan sömürgecilik, sömürgeci metropollerin yaşadığı finansal sorunlar, işgücünün yerini makinelerin alması, denizaşırı sömürgelerin idaresinin zorlaşması, sömürgeci ülkeler arasındaki rekabetin artması ve sömürge halkının ulusal bağımsızlık hareketlerinin ivme kazanması gibi bir takım nedenlerden ötürü sona ermiştir. Ne ki, seneler süren tahakküm ve sömürünün ardından topraklarını ve bağıntılı olarak kültür ve benliklerini kaybeden Afrika halkı için bağımsızlık bir çözüm değil yeni ve daha ciddi sorunların başlangıcını oluşturur. Sömürge sonrası süreç, beyaz adamın dini, dili ve kültürü ile harmanlanan ve yabancı bu kültür içerisinde kaybolan Afrika toplumu için bir araf dönemidir. Avrupa kültürü ile yaşamaya devam edip beyaz adama dönüşmek istemi ile kendi kültürüne geri dönüp eski benliğini geri kazanmak istemi arasında savrulup duran benlikler kimlik karmaşasına doğru sürüklenir. Zira sömürgeye maruz kalmış bu halk, arzulamayı öğretildiği beyazlığa hiçbir zaman kavuşamayacağı gibi, değersizleştirmeyi öğretildiği siyahlığa da hiçbir

⁶ "Tarih felsefesi üzerine yaptığı konuşmalarda Hegel, Afrika'yı hala gecenin kara örtüsüyle sarmalanmış olduğu için bir tarihi olmayan yer olarak tanımlamıştır. Tarih, özgürlük ve mantık ilerleyişinde olduğu gibi kara kıtayı es geçmiştir(...) (çünkü) karanlık, şüphesiz ki, hiçbir suretle tarih konusu olamaz" (Ngugi, 2009: 23).

zaman değiştirmeyecektir. Frantz Fanon sömürge sonrası Afrika toplumunun psikolojisini analiz ettiği *Siyah Deri Beyaz Maskeler* kitabında bu arada kalmışlığı şöyle açıklar: “Dünyada yavaş hareket ediyorum, alıştırıldığım üzere önemli bir değişiklik beklemeden. Sürünerek ilerliyorum. Sabitlendim(...) gerekliğimi paralıyorlar, ırılıplağım. Hissediyorum(...) gelen yeni bir adam değil, yeni bir tür adam, yeni bir tür. Baksana!” (Fanon, 2008: 87).

Tam bağımsızlık sonrası sömürgesizleştirme süresince yerel burjuvazi, diktatörlükler ve askeri darbeler arasında sıkışan sömürge halkı; var olma mücadelesinden vazgeçmeyerek Negritude, Pan Africanism, Harlem Renaissance, Black Arts Movement gibi çeşitli entelektüel ve siyasal hareketlerle birleşerek Afrika bilincini uyandırıp geliştirmeye çalışır. Resim, müzik, edebiyat, siyaset gibi çeşitli alanlarda ses getirmeye başlayan bu entelektüel hareketliliğin amacı bütün dünyada yıllardır Avrupalı sömürgeciler tarafından yaratılan karanlık, barbar, ilkel Afrika algısını bozmak ve Afrika halkının yaşadığı yüzlerce yıllık haksız sömürüye karşı hala ayakta kalabildiğini, üretebildiğini ve en önemlisi beyaz adamın ‘yükü’ olmadığını gösterebilmektir. Bu var olma ve yeni bir ulusal kimlik oluşturma yolundaki ilerleyişlerinde, bir yandan sömürgeciliğin kimlikleri üzerinde bıraktığı yıkıcı etkilerden kurtulmaya çalışırken bir yandan da yeni-sömürgecilik (neo-colonialism), küreselleşme gibi başka problemlerle yüzleşmek zorunda kalan Afrika sömürge toplumu; yaşadığı bütün zorluklar, karşılaştığı bütün engellere rağmen karanlık kıtayı aydınlatmak adına başlattığı mücadelesine devam etmektedir. Sömürgeciliğin kültürel mirasını, yani insanlar, coğrafyalar ve kültürler üzerinde bıraktığı küresel etkileri ve oluşturduğu karmaşık kimlik yapılarını inceleyen akademik bir bilim dalı olarak sömürge sonrası edebiyat teorisi ise, sömürgeciliğin başladığı andan itibaren insan hayatına ve psikolojisine etkilerini ve bunun edebiyata olan yansımaları incelemek üzere yirminci yüzyılın sonlarında yerini almıştır.

1.1. KÜLTÜREL MELEZLİK: SAID'İN ÖRTÜŞEN TOPRAKLARI

“Ama ben buralıyım, tıpkı evimizin avlusundaki hurma ağacının başka birinin değil de bizim evimizde büyümüş olması gibi. Onların, nedendir bilmem, bizim ülkemize gelmiş olması, günümüzü ve geleceğimizi zehir etmemiz gerektiği anlamına mı gelir? Er geç ülkemizi terk edecekler, tıpkı tarih boyunca onlara benzeyen pek çok insanın pek çok ülkeyi terk ettiği gibi.” (Salih, 2016: 54)

Ania Loomba'nın sömürgecinin sömürge topraklarına bakışı hakkındaki görüşü, Edward Said'in görüşleri ile paralellik gösterir. Sömürgeci, sömürge topraklarında, o topraklar üzerinde hak iddia edebilecek, orada bir kültür oluşturmuş olabilecek veya o topraklar ile ilgili bir takım değerler geliştirmiş olabilecek herhangi bir toplumun varlığını yok saymıştır. Zira orada karşılaştıkları insan türü -bir insan türü ise eğer-, olsa olsa onların gelişine mutlu olabilecek çünkü onların getirdiği medeniyet ve kültüre muhtaç olan 'ilkel' insanlar olabilirler. Olaya bu açıdan baktığında, sömürgeci halk, sömürge halkının kendini umursamazca ve isteyerek el altına sunacağı varsayımlarında kendince haklıdır zira onların bakış açısında oradaki yerliler, yani sömürge halkı “maymun ve insan arasındaki bir ara türdür –insan, pek tabii ki, beyaz adam anlamına gelmektedir” (Fanon, 2008: 18). Beyaz adam evrimini mükemmel bir şekilde tamamlamış en üstün canlı türüdür ve 'karanlık kıtadaki' ilkel alt türlerini de belli bir uygarlık ve medeniyet seviyesine yükseltmek onun 'insani' vazifesidir. Bu vazife onlara Tanrı tarafından bahşedilmiş kutsal bir görevdir- çünkü Tanrı da beyazdır ve elbette ki ilk başta beyaz adamın tanrısıdır. Bu açıdan bakıldığında biyolojik belirlenimciliğin yanı sıra yerli halkı yabancılaştırıp ötekileştirmede Hristiyanlık da önemli bir rol oynamıştır. Kutsal görevlerinde ve bu görevi icra etmedeki zorunluluklarında temel dayanaklarından biri İncil'dir. Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler* kitabında, Alan Burns'un *Colour Prejudice* kitabında zenci ve beyaz adam ayrımının tıpkı dünyadaki gibi tanrı katında da devam edeceğinden ve Cennetin Krallığına kabul edilen siyah adamların Yeni Ahit'te bahsedilen ayrı köşklere yerleştirileceğinden bahsetmesini alıntılar. “Biz seçilmiş insanlarız- derimizin rengine bir bakın. Diğerleri siyah ya da sarı: bunun tek sebebi günahlarıdır” (Fanon, 2008: 19). Bütün bu dayanakların açıkça gösterdiği üzere, beyaz adam, beyaz olmayan bir dünyayı sadece idare etmenin değil, bir yarı-tanrı olarak aynı zamanda ona sahip olmanın da kendisinin insani önceliği ve ayrıcalığı olduğuna inanır. Said'e göre ise “insanlıktan çıkmış düşüncenin bundan daha has bir örneği olamaz” (Said, 2008: 118).

Ancak, her ne kadar sömürgeci halk kıtanın üzerinde istediği gibi hareket edip kıtayı, içinde yaşayan insanlarla birlikte, istediği gibi şekillendirebileceği ve bunun için önünde siyasi veya coğrafi herhangi bir engel olmadığı düşüncesiyle hareket etse de, orada yaşayan, toprakların gerçek mülk sahibi olan ve batılının tasavvur ettiği ölçüde sıradan sayılmayacak bir kültür ve kimlik sahibi olan bir yerli halk ile yüzleşmek durumundadır. Batılı istediği toprakları elde etmek yolunda, sömürge halkına yönelik şiddete başvurmadan önce- çünkü zamanla sömürgecilik şiddet edinime doğru eğim kazanacaktır- sömürgeci, yerliye dostane tavırlarla yaklaşır ve onu amaçları doğrultusunda eğitmeye ve değiştirmeye çalışır. Bunun en etkili yöntemi olarak - Doğu'yu Batı'ya taşımadan önce - Batı'yı Doğu'ya taşır. Yerleşimci sömürgecilik teoride mantıklı bir çözüm gibi görünse de, pratikte zamanla beklenmedik -veya beklendik- sorunlar meydana getirmiştir. Zira tarih boyunca hiçbir zaman iki kültürün karşılaşması tek taraflı olarak 'tümünden' kazanım/kaybediş veya galibiyet/mağlubiyet şeklinde sonuçlanmamıştır. Bu iki kültürün karşılaşmasının da kültürel bir takasa zemin hazırlaması, elbette ki, kaçınılmaz olmuştur.

1.1.1. Taklit ve Müphemlik

Sömürge sonrası kurama Homi Bhabha tarafından dâhil edilen taklit (mimicry) ve müphemlik (ambivalence) kavramları, sömürge dönemi ve sonrasındaki süreçte sömürge halkı ile sömürgeci halk arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin iki taraf üzerinde bıraktığı kültürel, dilsel, siyasi ve psikik etkileri analiz eder. Müphemlik sömürgeci halk ile sömürge halkının birbirlerine yaklaşımlarındaki karmaşık ilişkiyi tasvir etmede kullanılır. Bu ilişki müphemdir çünkü sömürge halkı hiçbir zaman sömürgeci halka tamamen karşıt değildir. Diğer bir deyişle, sömürge halkı bir yandan sömürgeci halka karşı koymaya çalışırken öte yandan onu taklit etmeye çalışır. Çünkü sömürge söyleminin sömürge halkı üzerinde yarattığı aşağılık duygusu, farkında olmadan, bu halkta kendinden daha üstün olduğunu varsaydığı sömürgeci halka yaklaşma isteği yaratır. Bir yandan Batılının coğrafya ve kültürüne yönelik müdahalesine karşı koymaya çalışıp toprağını ve kültürünü korumak isteyen sömürge halkı, bir yandan da istemsizce beyaz adama hayranlık duymaya başlar ve bu üstün ırkın vaat ettiklerinin yanılması kapılmaktan kendini alamaz. Beyaz adam olmaya veya siyah adam kalmaya karşı duyulan bu sürekli gelgit veya istikrarsız hissiyat, müphemlik olarak tanımlanır.

Müphemlik, sömürge halkı için olduğu kadar sömürgeci halk için de geçerli bir durumdur ve gerçekte sömürgeci tarafından çok da arzulanan bir durum değildir. Çünkü sömürgeci, batılı değerleri, alışkanlıkları ve varsayımları benimseyen yani sömürgeci halkı ‘taklit’⁷ eden denekler yaratmak ister ancak bu taklidin belirli sınırları ve çizgileri aşmasını, yani sömürge halkının sömürgeci halkın tam bir kopyası olmasını istemez zira bu “son derece tehdit edici olur” (Ashcroft vd., 2013: 14). Diğer bir deyişle, sömürgeci halk, sömürge halkının batılı kültür ve değerleri benimsemesini, arzulamasını ve ona ulaşmaya çalışmak için çabalamasını, böylece işbirlikçi bir topluma dönüşmesini amaçlar, ama tam bir dönüşümden korkar. Loomba’ya göre bu durum sömürgeciliğin “en çarpıcı çelişkilerinden biridir (çünkü) sömürgecilik hem ‘ötekileri’ ‘uygarlaştırmak’ hem de onları müebbet ‘ötekiliklerinde’ sabitlemek” (Loomba, 2015: 171) ister. Bhabha’nın, “neredeyse aynı, ama tamamen aynı değil” (Bhabha H. K., 2016: 181) olarak betimlediği bu toplum aslında sömürgeci halkı tanıyan, ihtiyaçlarını analiz edebilen ve ona hizmet için gerekli bilgiye ve yeterliliğe sahip bir toplumdur. Bu durum Daniel Defou’nun *Robison Crusoe* romanında anlatılan durumun aynısıdır. Batılı Crusoe mahsur kaldığı adada tanıştığı yerli Cuma’yı eğitmek, onu kendi için daha ‘kullanışlı’ hale getirmek amacıyla dilini ve diğer bilgilerini aktarmaya başladığında tam da bu durumu sadeleştiriyordur: yerli halkı batılı için daha kullanışlı hale gelecek şekilde bilgi, kültür, dil ve medeniyetle donatmak, ama daha fazlasıyla değil. Ne ki, sonuç, sömürge halkının istediği kullanışlı bir taklitten ziyade; taklit ettiği her şeyi gülünç duruma düşüren, ‘alay’a (mockery) yakın bir taklittir ve bu donuk taklit, sömürge halkının davranışlarını kontrol noktasında sömürge halkının tahakkümü açısından açık bir tehlike oluşturur.

Sömürge halkı için ise taklit, sömürge dönemi ve sömürge sonrası dönemde daha farklı ve nispeten tehlikeli sonuçlar doğurmuştur. Sömürgeci söylem doğrultusunda aşağı, ilkel ve barbar olarak etiketlenen yerli sömürge halkı; batılı, uygar beyaz adam karşısında kendisini ispat gayretiyle yol aldıkça daha çok beyaz adamı taklit etmeye ve ona benzemeye çalışmaya başlar. Kimlik karmaşası zamanla sömürge halkını kendi benliğini sorgulamaya, kendinden ve siyahlığından kurtulmaya zorlayan travmatik bir ruh haline evrilir. Sömürgeci halka benzemek için, yani beyaz adam olmak için

⁷ Bhabha’ya göre taklit “gücü görselleştirirken Öteki’yi sahiplenip kendine mal eden karmaşık bir reform, düzenleme ve disiplin stratejisidir” (Bhabha H. K., 2016: 175).

duyduğu dayanılmaz arzu, sömürge halkını kendi benliği ve kültüründen koparıp arafa sürükler ve halk sonunda gerçekliğini kaybeder. “Sömürge tebaa sömürgecinin bölgesine imrenerek, şehvetle bakar. Sahip olma düşleri kurar. Sahip olmanın her türü: sömürgecinin masasında oturmak, sömürgecinin yatağında yatmak; (...)Hiç değilse günde bir kez kendini sömürgecinin yerinde hayal etmemiş tek bir yerli yoktur” (Fanon, 2013: 45-46). Sömürge halkının bu arada kalmışlığı hem sömürge döneminde hem de sömürge sonrası dönemde pek çok eleştirmenin temel tartışma konularından biri olmuştur. Özellikle sömürge sonrası dönemde sömürge halkının batılı kültüre ne kadar yakın kalması veya ondan ne kadar uzaklaşması gerektiği meselesi çeşitli tartışmalara ortam hazırlamıştır. Sömürge halkı dört yüz yıldan fazla bir süredir içinde yoğrulduğu batı kültürüne de kimliğinde yer verip ortak bir kültür mü oluşturmalıdır; yoksa benlik ve varlık duygularını alıp götüren bu kültürden tamamen kurtulup sömürgeci dönem öncesi değerlerini geri kazanmaya mı çalışmalıdır? Bu hiçbir zaman mutabakata varılamayan cevaplaması zor bir sorudur ve sömürge sonrası sürecin en esaslı meselesidir.

1.1.2. Kültürel Melezlik

Sömürge sonrası kurama Homi Bhabha tarafından dahil edilen melezlik (hybridity) kavramı, yerleşimci sömürgecilikte sömürge halkı ve sömürgeci halk arasındaki ilişkileri analiz eder. Melezlik, bahçe biliminde kullanılan iki farklı türün yeni bir tür oluşturmak üzere melezlenmesiyle oluşan üçüncü ve farklı bir tür anlamına paralel olarak; sömürge dönemi ve sonrasında, sömürgecilik sonucu oluşturulan sömürge halkı ve sömürgeci halkın ortak yaşam bölgesi içerisindeki kültürlerarası paylaşımları ifade etmek için kullanılır. Bu melezlenme, kültür başta olmak üzere, ırksal, dilsel, dinsel veya siyasal alanlarda olabilir. Bhabha’ya göre bütün kültürel beyanlar ve sistemler sömürge halkının ve sömürgeci halkın ortak alanında cereyan eder ve kültürel kimlik daima bu çelişken ve müphem alanda doğar. Sömürgeci halk, kendi dilini, dinini, politikasını, kısacası kültürünü sömürge halkına benimsetmeye çalışırken, kendisinin de sömürge halkının kültüründen etkilenmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla kültürlerin hiyerarşik saflığından söz etmek savunulamaz bir görüştür. Edward Said, Frantz Fanon ve Ania Loomba gibi diğer önde gelen kuramcılar da bu konuda Bhabha ile benzer düşüncelere sahiptir. Said’e göre de herhangi bir dönemde herhangi bir yerde

karşılaşan iki kültürün derecesi ne olursa olsun birbirinden etkilenmesi kaçınılmazdır. Ona göre “kısmen imparatorluk nedeniyle olmak üzere, tüm kültürler birbirinin içine karışmıştır; hiçbirisi tekil ve katışıksız değildir, tümü de melez, ayrışık, olağanüstü farklılıklar içeren, tek parça olmayan yapıdadır” (Said, 2016: 28). Sömürgecilik sonrası dönemde, sömürgecilik öncesi dönemin kültür ve uygulamalarına, diline ve hatta dinine dönmeye çalışmak mümkün olmayacağı gibi mantıklı da olmayacaktır, çünkü bu “örtüşen topraklar” (Said, 2016: 271) ve iç içe geçmiş yaşamlarda radikal değişiklikler yapmaya çalışmak sömürge döneminin şiddet ve kargaşasına dönmekten başka bir sonuca götürmeyecektir. Diğer taraftan iki kültürün melezlenmesiyle oluşan bu üçüncü müphem uzam güçlendirici bir melezliğin tanınmasıyla kültürel farklılıkların ortaya koyduğu problemleri aşmaya yardımcı olabilir. Fanon dahi, her ne kadar beyaz adam olma ve beyaz adam gibi yaşama arzusunun sömürge halkının psişik sonunu getirebileceğini iddia etse de, ulusal kurtuluşun sömürge izlerini tamamen söküp atmaktan geçtiğini savunmaz. Ona göre beyaz adam partizanlığı ne kadar tehlikeli ise, siyahi partizanlığı da aynı ölçüde tehlikelidir ve bu ırksal bakış açısının farklı bir boyuttan sergilenmesinden başka bir şey değildir. Afrika’nın -her ne kadar zaruri sebeplerle de olsa- geride bıraktığı kültürel yapıya geri dönmeye çalışmak, sömürgeciliği içten devam ettirmekten başka bir şey olmayacaktır. Fanon’a göre, kurtuluş, bir ulusu veya ırkı kurtarmaya çalışmaktan değil; bütün olarak bir toplumu -içerisinde kimi, neyi barındırırsa barındırsın- kurtarmaktan geçer. Geçmiş kurtarmaya çalışmak, toplumu geçmişe hapsetmekten başka bir sonuç doğuramaz. Loomba da, benzer şekilde, hem sömürgeci halkın hem de sömürge halkının sömürge dönemi süresince radikal değişikliklere maruz kaldığını belirterek sömürgesizleşme ile beraber her iki tarafın da yeniden yapılandırılması gerektiği görüşünü savunur.

Ne ki, bu söylem kültürel hiyerarşiyi ve sömürge sonrası bağılılığı artırdığı gerekçesiyle çoğu zaman eleştiri almaktan da kaçamaz çünkü makul bir kültür takasında eşit bir paylaşım gerekirken, sömürge şartları altında kaçınılmaz bir şekilde, kültürden daha çok etkilenen sömürge halkı, kültürüyle daha çok etkisi altına alan ise sömürgeci halk olmaktadır. Bu da bir melezlikten bahsetmenin doğruluğunu ve haklılığını sorgulamaya yönelik soru işaretleri doğurur. Zira bu takasta, sömürge halkının kültürü nispeten daha saftır ve kültürü melezlenen çoğunlukla yerli, sömürge halkıdır. Dil, din, coğrafya, kültür, siyaset ve daha birçok alanda yerli halkın melezlenme oranı, diğer

tarafa oranla hayli yüksektir ki bu da kelime anlamının gerektirdiği eşitliği sağlamaz. Yine de önünde sonunda süregelen bu kültür takası sömürgecilik döneminde ve daha şiddetli bir şekilde sömürgecilikten sonraki dönemde etkisini hissettirmiştir. Özellikle sömürgecilik sonrası teker teker bağımsızlıklarını kazanan devletlerde, sömürgesizleştirme döneminde, ortaya çıkan kültür polemiği pek çok eleştirmeni daha önce bahsedilen ikileme sürüklemiştir. Said, Bhabha, Lomba ve Fanon gibi isimler sömürgecilik döneminde bir şekilde yerli halkın kimliğinin bir parçası haline gelen batı kültürü değerleriyle melez bir kültür oluşturma gerekliliğini savunurken; Ngugi wa Thiong'o gibi isimler Afrika halkının, sömürgeciliğin dil, din ve kültür üzerinde devam eden tahakkümünden tamamen kurtulup, Afrika'nın sömürgecilik yüzünden unutulmuş değerlerini geri kazanmanın önemine vurgu yapmıştır.

1.2. DİRENİŞİN TRAJEDİSİ: FANON'UN LANETLİLERİ

“Beyaz adam çok akıllı. Sakin ve barışçıl bir halde gelip dinini getirdi(...)şimdi ise kardeşlerimizi kendi tarafına çekti. Artık klanımız bir bütün olarak hareket edemez. Bizi bir arada tutan şeyleri palayla kesip attı, dağılıp parçalara ayrıldık” (Achebe, 2019: 155).

Sömürge sonrası kuramı, sadece sömürgecilik dönemi uygulamaları ve sonuçlarıyla ilgilenmez. Sömürgeciliğin gerileme dönemi, yani direniş dönemi ve ondan sonra gelen sömürgesizleştirme dönemiyle de yakından ilgilenir. Zira sömürgeciliğin sadece misyonerlerin kıtaya gönderildiği ve orada faaliyetlerine devam ettiği dönemlerde gerçekleştiğini düşünmek ve söylemek tarihsel bir yanılgı olur. Sömürgecilik, sömürge halkının, sömürgeci halktan biyolojik veya tinsel anlamda bir farklılığının olmadığını, yüzyıllardır haksız yere istismar edildiğini anladığı ve buna başkaldırmaya karar verdiği direniş döneminde de; sömürgesizleştirme sürecinin başladığı tam bağımsızlık döneminde de dolaylı veya dolaysız yollardan varlığını ve etkisini sürdürmeye devam etmiştir.

Fanon ve Ngugi, direniş döneminin en ateşli savunucularındandır ve sömürge halkının bir an önce sömürge yönetiminin, kültürel, dilsel, dinsel ve özellikle de psikolojik etkilerinden kurtulup kendi benlik ve kimliklerini oluşturması gerektiğini savunurlar. Siyasal ve coğrafi bağımsızlık tam bir kurtuluş ve sömürgesizleştirme için fazlasıyla yetersizdir. Asıl bağımsızlığın kültür ve psikoloji üzerinden kazanılması

gerekir, aksi takdirde tam bir bağımsızlık ve özgürlükten bahsetmek söz konusu bile olamaz. Fanon'a göre sömürgeciliğin bu asalak yapısından kurtulmanın, direnişi ve sömürgesizleştirme hareketini hem coğrafi hem psikolojik başarıya ulaştırmanın tek yolu şiddetten geçer. Şiddet ilk bakışta vahşi bir direniş hareketi gibi görünse de, Fanon'a göre sömürgecinin etkilerinden kurtulmanın tek ve en etkili yoludur. Zira sömürgeci, kıta topraklarını dostane yaklaşımlarla tahakkümüne alıp bu tahakkümü şiddet yoluyla devam ettirmiştir; şimdi bu tahakkümden kurtulmanın tek yolu bu sömürgeciliğe şiddetle karşılık vermektir. Ona göre "sömürgecilik çıplak şiddettir ve ancak daha büyük bir şiddetle karşılaştığında boyun eğe (...) Şiddet bireysel düzeyde temizleyici bir güçtür. Sömürge insanını aşağılık kompleksinden, mutsuzluk ve pasiflikten kurtarır, ona cesaretini ve özgüvenini yeniden kazandırır (...) şiddet halkı lider düzeye çıkarır" (Fanon, 2013: 66-98). Fanon bu anlamda her üyesine bir sömürgeci öldürmeyi şart koşan Mau Mau⁸ direnişini haklı bulur ve destekler. Şiddet kullanarak sonlandırılan sömürgecilikten sonra ise ulusal bir bilinç oluşturmak her şeyden önce gelir. Sömürge halkı beyaz olma, onun gibi yaşama, onun gibi konuşma ve giyinme psikolojisinden sıyrılıp Afrikalı siyahi kimliğini kabul etmeli ve bununla barışmalıdır. Sömürgeciliğin etkilerinden kurtulup ortak bir ulusal kimlik ve benlik yaratmak konusunda Ngugi de, Fanon kadar coşkun olmamakla birlikte, benzer bir görüşe sahiptir: eğer halkın kurtuluşu için şiddet gerekiyorsa, kullanılmalıdır zira "katlanılamaz, adaletsiz bir toplum düzenini değiştirmek için uygulanan şiddet vahşet değildir; insanı artırır. Adaletsiz, baskıcı bir sosyal düzen oluşturmak ve o düzeni korumak için uygulanan şiddet canicedir ve insanı yok eder" (Ngugi, 1972: 28-29).

Bu açıdan bakıldığında denebilir ki: direniş ve sömürgesizleştirme hareketi, sadece sömürgeciye karşı açılan, şiddet kullanarak ya da kullanmayarak yürütülmesi gereken bir yok etme savaşımı değil, aynı zamanda halkın kendisine karşı da açılan bir var olma savaşımıdır. Çünkü sömürgeci uygulamalar sadece coğrafyayı ve siyaseti etkilemekle kalmayıp halkın benlik algısını değiştirmiş ve ulusal bilince zarar vermiştir. Sömürgeci söylemin oluşturduğu beyaz olanın üstünlüğü algısı, sömürge halkında silinmesi zor etkiler bırakmıştır. Direniş ve sömürgesizleştirmeyi psikolojik alanda ele

⁸ Mau Mau ayaklanması 1952 yılında, İngiliz kontrolü altındaki Kenya'da, eşitsizlikler ve adaletsizliklere karşı bir başkaldırı hareketi olarak başladı. Sömürgeci yönetimin ayaklanmaya pek çok ölümle sonuçlanan sert bir tepki verdi ve 1956 yılı itibarıyla ayaklanma etkin bir şekilde bastırıldı. Ancak bu ayaklanma sayesinde İngiliz rejimine olan muhalifliğin boyutu gösterilmiş ve Kenya için 1963'te kazanacağı bağımsızlığın yolu açılmış oldu.

almayı gerektiren bu durumun vahameti coğrafi direniş ve bağımsızlıktan önce gelmektedir çünkü ulusal bilincini oluşturamayan bir toplum yok olmaya mahkûmdur. Ulusal bilinci oluşturmada birincil görev halkın entelektüel sınıfına düşmektedir. Ancak, ulusal bilinci yeniden canlandırıp kurmakla yükümlü olan ve Fanon'un 'elitè'⁹ olarak tanımladığı bu yerel burjuvazi bir sömürge ürünü olarak hala sömürgeciye hizmet etmektedir ve kültürel benlik ve kimlikten çok uzaktır. Bu açıdan bakıldığında yerliler, yeni bir tür sömürüyle karşı karşıyadır. Halk yerel burjuvazi ve lümpen proletarya¹⁰ olarak ikiye ayrılır, bu iki grup kendi içerisinde sürekli çatışma halindedir. Yerel burjuvazi, proletaryanın sömürge döneminde olduğu gibi çalışmasına devam etmesini ister ancak bu isteği öfkeyle karşılanır. Batılı devletler tarafından sürekli kışkırtılan lümpen proletaryalarda hem yerli sömürgecilere karşı hem de kabileler arasında ayaklanmalar baş gösterir. Direnişin trajedisi de burada yatar: sömürge halkı içten bir parçalanma içerisindedir ve toplum kendi kendini ayrıştırıp yok etme potansiyeline sahiptir. Fanon'a göre bunu aşmanın tek yolu ise toplumsal ve eğitimsel bir devrimdir. "Ancak halkın içinden çıkan devrimci seçkinlerin yönettiği az gelişmiş ülkeler kitlelerin tarih sahnesine çıkışını sağlayabilir, ancak ulusal bir burjuvazinin, ayrıcalıklı bir kastın ortaya çıkışına şiddetle ve kararlı bir şekilde karşı çıkmak şartıyla" (Fanon, 2013: 196).

Ulusal bir kültür bilinci oluşturmak ne Fanon'a göre ne de Ngugi'ye göre, sömürge halkının bir 'beyaz adam' olmadığı, bu yüzden onlar gibi giyinmek, onlar gibi konuşmak (İngilizce), onlar gibi inanmak (Hristiyanlık) ve onlar gibi yönetmek (sömürgecilik) zorunda olmadığını anlamalarından geçer. Bu anlamda her iki kuramcı da sömürgeciliğin olumlu getirilerini (eğitim sistemi, altyapılar vs.) yok saymaktan bahsetmez aksine bu getirileri sömürgeci Avrupa'nın, sömürge halkından aldıkları karşısında ödemek zorunda oldukları bir borç olarak görürler. Sömürgeci söylemin bilinen bir iddiası vardır: Afrika halkı ilkel bir halktır, yobaz ve barbardır. Beyaz adam oraya gitmekle ona asla sahip olamayacağı bir uygarlık ve medeniyet şansı götürmüştür. Yani sömürge halkı bir anlamda sömürgeci halkın bir yarattısı, sanat eseridir. Beyaz adam ve kıtaya vaat ettikleri olmasa, sömürge halkı Ortaçağ'a, yani kendi karanlığına

⁹ "‘elitè’ ya da ‘comprader’, toplumun kökten, yeniden yapılanmasına hizmet etmeyen; beyaz, egemen sınıf ile rol değişimi yapan sınıf. Bu ‘comprader’ların siyah derisi, beyaz egemen güçlerin değerlerinin yayılmasındaki suç ortaklıkları ile ‘maskelenmiştir’" (Ashcroft vd., 2013: 115).

¹⁰ Halkın yurtlarından koparılmış, yoksullaşmış, belli bir mekan ve işe bağlı olmayan; sınıfsal bağlar dahil olmak üzere toplumsal bağlardan yoksun kesimi.

geri döner. Özetle sömürge halkı, sömürgeci halkın varlığına muhtaçtır. Fanon ve Ngugi'nin ise buna karşıt bir iddiası vardır: "Avrupa kelimenin tam anlamıyla üçüncü dünyanın yarattığı bir şeydir" (Fanon, 2013: 105-106). Avrupa'nın içerisinde yüzdüğü zenginlik, Afrika topraklarından ve toprakaltından yağmalayıp götürdükleriyle oluşturulmuş bir zenginliktir ve Avrupa'nın, kölelerin sırtından kazanılmış, onların kanlarıyla ve terleriyle beslenen bu zenginlikten utanç duyması gerekir. Bu konuda Fanon; petrol, elmas, ipek, pamuk gibi değerli maddelerin yağmalanması üstünde daha çok dururken, Ngugi özellikle kültürel yağmalanmaya vurgu yapar: "on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında evlerini ve müzelerini bezemek için Afrika'dan sanat hazinelerini çaldılar; yirminci yüzyıla gelindiğinde de dillerini ve kültürlerini geliştirmek için zihnin hazinelerini alıyorlar" (Ngugi, 2017: 18). Her iki durumda da, ve her iki kuramcıya göre, Avrupa sömürgeciliği gerçekliği ters yüz etmiştir. Afrika'nın tabii ve insan kaynakları Avrupa'nın refahını arttırmak için sürekli olarak sömürülürken, Avrupa, Afrika'yı yoksulluktan kurtulmak için kendisine muhtaç olduğuna ve bütün yardımları için minnet duyması gerektiğine inandırmıştır. Fanon ve Ngugi'ye göre asıl gerçek şudur: Avrupa kendini üçüncü dünya ülkelerinden yağmaladıkları ile zenginleştirmiştir ve onlara borçludur. Bu durumda Avrupa'dan aktarılan maddi veya manevi herhangi bir değer, üçüncü dünya ülkelere verilen ve minnet duyulması gereken bir sadaka değil, aksine gecikmiş bir borcun tahsilidir.

1.2.1. Yerel Burjuvazi ve Lümpen Proletarya

"Kısa bir süre öncesine dek yeryüzünün nüfusu iki milyardı: beş yüz milyon insan ve bir buçuk milyar 'yerli'. Birinciler 'söz'e sahipti, ötekilerse bu sözü ödünç almışlardı. Bu ikisi arasında aracı olarak hizmet veren satılmış kralcıklar, derebeyleri ve tepeden tırnağa sahte bir burjuvazi vardı. Sömürgelerde gerçek çırılçıplak ortadaydı, ama metropoller bu gerçeğin giyinik olmasını yeğliyordu: Yerlilere kendilerini sevdirmek zorundaydılar. Bir tür anne gibi. Avrupalı seçkinler yerlilerden seçkin bir tabaka yaratmaya kalkıştı. Gençler arasından ayıklayıp seçiyorlardı; alınlarına kızgın demirle batı kültürünün ilkelerini dağlıyorlardı; ağızlarını seslerle, tumturaklı, parlak, içi boş sözcüklerle tıkadılar. Metropolde kısa bir süre kaldıktan sonra, gözleri boyanmış bir halde ülkelere yolluyorlardı. Bu iki ayaklı yılanların kardeşlerine söyleyecek hiçbir şeyleri kalmamıştı" (Sartre, 1961: 15).

Sömürge halkı için, sömürge ve sömürgeleştirme süresince tehlike meydana getiren tek faktör sömürgeci toplum değildir. Batılı devletlerin sömürge ve etki gücüyle

karşı karşıya kalan sömürge halkı, kendi içerisinde de bir bölünme ve farklılaşmaya doğru zorlanır. Bu farklılaşım, ilk bakışta, iç çatışmalardan ‘doğal olarak’ kaynaklanıyor gibi görünse de aslında sömürgeci halkın en etkili stratejilerinden birinin sonucudur. Daha önce bahsedildiği üzere, sömürgeci halk sömürge halkını ‘kendinden’ ötelemek için Darwin’in evrim teorisi ve din gibi belirleyici faktörlere başvurmuştur. Sömürge halkını ‘birbirinden’ ötelemek için ise en etkili silahları eğitim olacaktır. Sömürgeci halk, sömürge halkını kendine yakınlaştırmak için kendi aralarında bir yabancılaşma yaratmak zorunda olduğunun farkındadır. Bunun için önce, iyi niyetine inandırdıkları kabileler ve ‘henüz’ inandıramadıkları arasında sürekli bir çekişmeyi manipüle eder; masumiyetlerine ve iyi niyetlerine öfkeyle karşılık verenlere dahi, hala, iyi niyetle yaklaştıklarını göstermeye çalışırlar. Sömürge halkı çoktan, ‘iyi niyetli misafirlere kötü davrananlar’ ve ‘kötü niyetli sömürgecilere iyi davrananlar’ olarak ayırmaya başlamıştır. Sömürgeci halkın bir sonraki adımı, sömürge halkı arasında ‘kendine benzeyen’ (élite) bireyler yetiştirmektir. Bunun için tebaa arasından, eğitmek için yeterli ve yetenekli gördüğü gençleri seçip, kendi kültürüyle yetiştirip kendi amaçlarına hizmet etmesi için metropollerdeki okullara gönderir. Bu seçilmiş gençler sömürge yurtlarına geri döndüklerinde Macaulay’ın¹¹ *Minute on Indian Education* adlı yazısında önerdiği üzere, görünüşü Afrikalı ama ruhu Avrupalı (sömürgeci) bireyler olacaklardır. Bu seçilmiş gençlerin ayrıcalıklı okullarında ilk öğrendikleri şey, elbette ki, beyaz adamın dini -yani İncil’in tasviri- ve beyaz adamın dilidir -bu aynı zamanda sömürgecinin çevirmen ihtiyacını karşılamak için de önemlidir. Bu anlamda bu gençler, sadece sömürgeci metropollere hizmet için seçilmiş araçlar değildir, uzun vadede sömürgeci tahakkümün en önde gelen selefleri de olacaktır. Bu, toplumu ayırıştırmanın ikinci ve daha tehlikeli evresidir ve sömürge dilinde kaleyi içten fethetmektir.

Sömürgeci halk tarafından onlara bahsedilen bu eğitilmişlik ve entelektüellik statüsü, bu yeni yerli burjuvazinin, hem sömürgeci halk hem de yerel halk arasında önemli bir yer edinmesini sağlamıştır ve bu burjuvazi edindiği bu göz alıcı statüyü korumak ve devam ettirmek için beyaz adam ne derse yapmaya hazır vaziyettedir. Bu sebeple beyaz adamın burjuva dünyasına seçilen siyah adam, beyaz kültürü gittikçe

¹¹“Macaulay 1835 yılında kaleme aldığı ve kötü bir şöhrete sahip *Minute on Indian Education* yazısı, Hindistan’da, Avrupa kültürünü kendi kültürlerinden üstün tutacak şekilde kasten eğitilmiş ‘kahverengi-beyaz adamlar’ yaratmayı teklif eder. Bu baskın kontrol sürecinin belirgin bir örneğidir” (Ashcroft vd., 2013: 74).

benimser, benimsedikçe beyazlar arasında daha çok kabul görüp ihtişamlı yaşamlarına daha çok dahil olur, dahil oldukça benimsenip yüceltilir. En son aşamada siyah adam, cangılından çıkıp beyaz adamın kendi için inşa ettiği fildişi kulede yaşamaya ve cangılın ‘karanlığında’ kalan halkına bu kuleden bakmaya başlar. Giydiği batılı kıyafetleri, kullandığı batılı mobilyaları, kusursuzca konuşmayı öğrendiği batılı dilleri ile artık Avrupalı ile eşit şartlara sahiptir. ‘O’ artık sadece aynaya baktığında siyahtır, onun dışında safkan beyazdır. Zamanla yerli halk arasında yaygınlaşan bu zihinsel diaspora, sömürgeci misyonerlerin yükünü hafifleten, kendi kendine dönen bir çark halini alır. Yerel burjuvazi, sömürge döneminde ve belirgin şekilde sömürgesizleştirme sürecinde en temel problemler arasında başı çeker.

Direnış ve sömürgesizleştirme dönemi ise, bu şekilde yetiştirilen bireylerin, ‘olması gerektiği gibi’ kendi kültürlerine ve halkına sahip çıkmaktansa, ‘beklendiği gibi’ sömürgecilerden boşalan tahtlar için yarışmaya başlamasına tanık olur. Direnişı sadece kendi ihtiyaçları açısından değerlendirip, sömürgeci güçlerden devrildıkları bütün sömürgeci yeteneklerini ortaya koyarak, önceden hayalini kurdukları o beyaz adam yaşamıyla aralarındaki bariyeri tümüyle ortadan kaldırırlar. Bağımsızlık sonrası halkı entelektüel açıdan zenginleştirip kalkındırması beklenen bu yerel burjuvazi topluluğu, sömürge sonrası bir kimlik bunalımıyla karşı karşıya kalan sömürge halkına ulusal bilinç kazandırmak yerine bir tür yeni sömürgeciler olarak sömürge tarihi sahnesindeki rollerini alırlar. Fanon bu durumu şöyle eleştirir:

“Az gelişmiş bir ülkede, özgün bir ulusal burjuvazinin zorunlu görevi kaderinin ona yüklediği işe ihanet etmek, sömürge üniversitelerinde elde ettiği entelektüel ve teknik sermayeyi halkın hizmetine sunmaktır. Ama ne yazık ki, ulusal burjuvazinin hem verimli hem de adil olan bu kahramanca ve olumlu yolu genellikle izlemediğini ve geleneksel bir burjuvazinin, yani sönük, budalaca, ve içten pazarlıklı bir şekilde burjuvazi olan bir burjuva burjuvazisinin, ulus karşıtı, dolayısıyla nefret uyandıran yolunu hiç utanmadan seçtiğini görürüz” (Fanon, 2013: 151).

Üstelik sömürgeciliğin yerli halka bir mirası olan bu yerli sömürgeciler, efendileri de dahil, bütün ulusal burjuvazilerde ortak olan; öncülük, girişkenlik, gelişime açıklık ve keşif arzusu gibi özelliklerden de yoksundur ve sadece kendi rahatı ve refahına düşkündür. Fanon bunun sebebini bu yerli sözde burjuvazinin Avrupa’nın geçtiği keşif ve buluş süreçlerinden geçmemesine, bu yüzen kendini sömürgeciliğin son aşaması olan sefa dönemiyle özdeşleştirmesine bağlar. Sebebi her ne olursa olsun, bu yerel burjuvazi,

sömürgeci tahakküme direniş ve tahakkümden kurtuluştaki ve sonrasında toplumun yeniden inşasında gerekli desteği sağlamak yerine en büyük engeli teşkil eder. Yerel burjuvazinin dışında kalan ve toplumun en alt tabakasını oluşturan lümpen proletarya ise bu yerli sömürgecilikte de sömürge döneminde olduğu gibi yine sömürülen sınıftadır. Daha önce sömürgecinin refahı için çalışan veya çalıştırılan lümpen proletarya için değişen sadece sömürgecinin kendisidir. Ayrıca lümpen proletaryalar, kolay ayaklanma özellikleri dolayısıyla, eski ve yerli sömürgeciler tarafından, direniş sürecinde çoğu zaman birbirlerine karşı; zaman zaman da yerel burjuvaziye karşı bir kaos ortamı yaratacak şekilde kışkırtılırlar. Bu durum, ulusal bilinç ile birleşip yeniden yapılanmaktan çok uzak, içten parçalanıp yok olmaya çok yakın bir toplum yapısı ortaya çıkarır. Çözüm, “siyasal ve ekonomik hayatı tamamen toplumsallaştırmak ve Afrikalılaştırmaktır” (Ngugi, 1972: 12).

1.2.2. Kimlik ve Psikoloji

Beyaz adam olmak, onun standartlarında onun gibi yaşamak arzusu Afrika sömürgecinin benliğine öylesine yerleşmiştir ki, bu benliği Afrikalı zihninden çıkarmak, sömürgeci yönetimi sömürge topraklarından çıkarmaktan çok daha zor ve sancılı bir süreçtir. Özellikle bağımsızlık sonrası sömürgeci yönetimden boşalan koltuklara oturan ve oturduğu koltuğun maddi sermayesini ele geçiren yerli burjuvazinin durumu, Avrupa kültürünün ve kimliğinin geleceği için endişe vericidir zira bu burjuvazinin tek amacı batı özentisi bir hayat tarzını sürdürmektir. Beyaz adam gibi yaşama furusu alıp başını gitmektedir: “cilt beyazlatıcılar, saç düzleştiricileri, alakasız salon partileri, kır evleri, Bentley arabalar(...) Düşmesinler diye kanatlarını nazıkçe temizleyip kokteyl partilerinde viski ve soda ile dolu bardaklarını sıkıca kavrarken, bu insanların bazıları efsanevi geçmişlerine methiyeler düzerler: ‘kültürümüzü korumalıyız, sizce de öyle değil mi?’” (Ngugi, 1972: 12)

Fanon ve Ngugi’ye göre beyaz olmaya karşı duyulan bu dayanılmaz istek ve bu istek doğrultusunda gösterilen sonuçsuz çabaların tek sebebi, sömürgeciliğin yol açtığı aşağılık kompleksidir. Siyah bir bedene sahip olduğu için yüzyıllardır aşağılanan, ilkelik ve barbarlıkla yaftalanan bu insanlar için beyaz olmaktan başka çare yoktur. ‘Beyaz ol ya da yok ol’ düşüncesiyle belleğini ve kimliğini kaybetmek üzere olan bu insanları suçlamaktan ziyade onları anlamak ve kurtuluş yoluna yönlendirmek gerekir.

Bu kurtuluş, sömürgeci söylemin ve uygulamalarının izlerini tamamen silmekle ve Afrika halkının unuttuğu –ama var olan- kültürünü canlandırmakla mümkündür. Afrikalı ancak o zaman beyaz adamdan biyolojik veya kültürel bir eksikliğinin olmadığını anlar ve kaybettiği kimliğini ve özgüveni geri kazanır.

Ancak Fanon ve Ngugi, toplumu bu ulusal bilinç konusunda cesaretlendirirken, kimliklerini geri kazanma yolunda bazı kesimlerde karşılaşılan ve beyazlığı lanetleyip siyahlığa tapınan aşırı ‘negro’ partizanlığına karşı uyarır. Zira bu da bir çözüm değildir ve siyaha tapınan negro zihniyeti, en az ondan tiksinen zihniyet kadar hastalıktır. Bu sadece sömürgeciliğin renk değiştirmiş hali olur ki bu da sömürge toplumunu istenilen sonuca götürmeyecektir. Sömürge halkı, kendini, ülkesini ve kültürünü geliştirip, dünyada renk veya ırk ayrımına takılmadan herhangi bir toplum gibi ilerlemeli ve dünyadaki varlığını duyurmalıdır. Fanon sömürgesizleştirme sürecindeki bu gizli tehlikelere karşı kendisini ve halkı uyarır ve ‘son duam’ dediği cümlesinde şöyle seslenir: “ey bedenim, beni daima sorgulayan bir insan kıl” (Fanon, 2008: 181).

1.3. KÜLTÜREL PÜRİTANİZM: NGUGI’NİN NATİVİZMİ

Sömürgesizleştirme (decolonization), sömürgecilik olarak bilinen, kurumsal ve kültürel güçlerin gizli kalmış, ve siyasal bağımsızlık kazanıldıktan sonra dahi gücünü ve etkisini devam ettiren taraflarını ortaya çıkarıp daha sonra bütün biçimleriyle yok etme süreci olarak tanımlanır. Daha önce bahsedildiği üzere, sömürge halkı çok uzun süre sömürgeci toplum kültürüne ve diline maruz kaldığı için ve halkın kuramcılar tarafından yerel burjuvazi olarak anılan büyük çoğunluğu sömürgeci güçler tarafından eğitilmiş sömürge mirasçıları olduğu için bu süreç, siyasal bağımsızlık sürecinden çok daha zor ve sancılı geçen bir süreçtir. Siyasal bağımsızlık, sömürge halkının sömürgecinin siyasal, ekonomik ve kültürel değerlerinden toptan bir bağımsızlığı anlamına gelemeyeceği için, sömürgesizleştirmenin birden bire gerçekleşmesi beklenemez. Sömürgesizleştirme daha ziyade süregelen, karmaşık bir aşamadır.

Sömürge sonrası toplumları ve eleştirmenleri arasında en şiddetli tartışmalar, sömürgesizleştirmenin tam olarak ne anlama geldiği, gerçekte mümkün olup olmadığı ve eğer mümkünse ne şekilde olması gerektiği üzerinedir. Tartışmaların çoğu iki ana görüş etrafında şekillenir. Sömürgeciliği tam bağımsızlık kazanıldığında tamamen

geride bırakılabilecek geçici tarihi bir olgu olarak değerlendiren bir grup eleştirmen, sömürgeleştirilmenin ancak sömürge öncesi dillere ve kültürlere geri dönülerek başarılabileceğini savunurken; bir diğer grup, kültürel bağdaşımın sömürge sonrası bütün toplumların ortak bir özelliği olduğu, ve bu bağdaşımın sadece kaçınılmaz değil aynı zamanda gerekli ve değerli de olduğu fikrini savunarak bu görüşle çelişir. Melezliği savunan bu ikinci grup eleştirmenler, nativizmi¹² savunan birinci grubun en ısrarcı olduğu konu olan ana dilde konuşma ve yazma çağrısını problemli bularak, kabile dilinde yazılan bir kitabın, çıkarılan bir derginin ya da gazetenin de bir kültürler arası, melez bir ürün olacağını ve dahası bu fikri ortaya atanların kendilerinin de melez bir kimliğin taşıyıcısı olduklarını iddia ederler (Ashcroft vd., 2004).

Dil ve din kavramları, sömürgeci halkın sömürge topraklarında üzerinde kontrol sağlamak istediği öncelikli iki konudur. Hiçbir sömürgeci halk sömürge halkıyla kabile dilini öğrenerek iletişime geçmeye çalışmamıştır. Benzer şekilde hiçbir sömürgeci halk tinsel kabile ritüellerine hayranlık veya en azından saygı duyup bu ritüellere katılmayı denememiştir. Aksine ilk girişimleri, sömürge halkına, onlarla iletişime geçebilmeleri için sömürge dillerini öğretmek amacıyla okullar açmak; putperestlik olarak niteledikleri yerli inancından sömürge halkını ‘kurtarıp doğru dine yönlendirmek için’ kiliseler inşa etmek olmuştur. Bu açıdan bakıldığında nativizmi destekleyen kuramcılar ve yazarlar, sömürgeciliğin önce dil ve din tahakkümü ile başlatıldığını bu sebeple sömürge halkının öncelikle, özellikle sömürgeci dilinden ve dönemin Hristiyanlık kilisesinin –Hristiyanlığın değil- din kisvesi altında benimsettiği Avrupa kültüründen arınması gerektiğini savunurlar. Melezlik üstünde duran diğer grup kuramcılar ve yazarlar ise dilin istenilen anlamda ve miktarda arındırılmasının çok olası ve mantıklı olmadığı, dil konusunda ‘pidgin’ ve ‘creole’¹³ kullanmak gibi ortak bir noktada buluşulması gerektiği üzerine yoğunlaşırlar. Dinsel inanış ise, nispeten daha bireysel bir konudur ve müdahaleye açık değildir.

¹² Nativizm, sömürgeleştirme sürecinin nasıl olması gerektiği ile ilgili ortaya atılan kuramlardan biridir. Nativist görüş, sömürgecilikten kurtulmanın tek yolunun sömürge öncesi kültür formlarına dönerek mümkün olabileceğini savunur.

¹³ ‘Pidgin’, birbirlerinden farklı diller konuşan, kendi anadilleri ile anlaşmayı sağlayamayan birden fazla grubun kendi aralarında iletişim kurmak için kullandıkları dilleri ifade etmek için dilbilimciler tarafından kullanılan bir terimdir. Bu bakımdan doğal olarak pidgin dilleri ilişki/temas dilleridir. Pidginler bir neslin anadili olabilirler. Bu durumda ‘creole’ (kreyol) olarak adlandırılırlar. Bir başka deyişle kreyol, (‘pidgin’in) bir kuşağın anadili olmuş halidir.

1.3.1. Dil Konusu

Daniel Defoe'nun sömürgecilik döneminde yazdığı *Robinson Crusoe* adlı romanında, başkahraman Robinson adada karşılaştığı vahşi, yerli Cuma'ya önce konuşmayı, yani kendi dilini öğretir. Shakespeare'in, sömürgecilik uygulamasının resmi başlangıcından yıllar önce kaleme aldığı oyunu *Fırtına*'da (The Tempest) da başkahraman Prospero adada karşılaştığı aynı derecede vahşi, yerli Kaliban'a önce kendi dilini öğretir. Daha sonra da Hristiyanlık dinini öğretirerek onu yabani statüsünden insan statüsüne çıkarır. "Sen ki, vahşi yaratık, kendi söylediğini anlamazdın bir zamanlar; hayvanlar gibi geveler dururdun. Aklındakini anlatabilesin diye kelimeler verdim ben sana" (Shakespeare, 1958). Sömürgecilik ile uygulamada birebir paralellik gösteren bu iki eserde de 'baş' karakterlerin amacı uygarlıktan yoksun yerliye uygarlık götürmek ve böylece 'hizmetlerini' kolaylaştırmaktır. Sömürgeciliğin önce dil ile başladığını açıkça gösteren bu iki örnekte de görüldüğü üzere; dil, tahakkümün başlangıcını oluşturur. Dilini kaybeden bir toplumun kültürünü ve kimliğini de kaybedeceğini çok iyi bilen sömürgeci halk, 'eğitim' başlığı altında kültür istismarını başlatır. Sömürge halkı, bu eğitim seferberliğini kendilerini aydınlığa götürecektik yol olarak tasavvur edip; sömürgecinin sarsılmaz bir sabırla, yavaşça, önce dillerini sömürgeci diline, bir zaman sonra topraklarının isimlerini sömürgeci topraklarının isimlerine en son da kendi isimlerini sömürgeci isimlerine çevirmesine izin vererek, Afrikalı kimliklerini Avrupalı kimliğine boyun eğdirirler.

Sömürge okulları bunun için inşa edilen kusursuz vasıtalarlardır. Eğitim başlığı altında sömürge halkını bu okullara davet eden sömürgeci halk, katılımcıları eğitmekten ziyade dönüştürmeyi amaç edinen sömürgeciliğin kurumsal müttefikleridir. Bu okullarda öncelikli dersler pek tabii ki İncil'i anlamak ve yorumlamakla ilgilidir. Sömürge halkının pastoral sözlü edebiyatını Charles Dickens, Daniel Defoe, Thomas Hardy gibi İngiliz yazarların yazınları ile değiştirmek ise bir sonraki konudur. Bir dönem, bu okullara karşı olarak, sömürge okullarının uygulamalarını doğru bulmayan milliyetçiler tarafından bağımsız kabile dillerinde eğitim veren karşı okullar açılrsa da, 1950lerde olağanüstü hal ilan edilmesiyle milliyetçilerin yönetiminde olan bütün okullar kapatılır ve bu yerli okullar İngiliz yönetimi altındaki okullara tabi kılınır. İngilizce artık resmi eğitim dilidir ve bütün diller ona itaatle boyun eğmek zorundadır, tıpkı o dilin

sahiplerine de boyun eğmek zorunda oldukları gibi. Ngugi, okullarda yerli dillerin yasaklanmasını ve akabinde yavaş yavaş yok olmaya mahkûm edilmesini şöyle hikâyelendirir:

En onur kırıcı olan tecrübelerden birisi okul çevresinde Gikuyu¹⁴ dilinde konuşurken suçüstü yakalanmaktı. Suçluya işkence cezası veriliyordu, -çıplak popolarına üç ya da beş kez sopayla vuruluyordu veya boyunlarında ‘ben aptalım’ yahut ‘ben bir eşeğim’ yazılı metal bir tasma taşımaya mahkûm ediliyorlardı. Bazen suçlular neredeyse ödeyemeyecekleri meblağda para cezasına çarptırılıyorlardı. Peki, öğretmenler suçluları nasıl kısıvrak yakalıyorlardı? İlk bir öğrenciye bir düğme verilir, bu öğrenci o düğmeyi her kim anadilinde konuşurken yakalanırsa ona vermekle yükümlüdür. Düğme kimin eline geçerse günün sonunda düğmeyi ona kimin verdiğini ötecektir ve zincirleme süreç günün tüm suçlularını ifşa edecektir. Böylece çocuklar ‘cadı avcılarına’ dönüştürüldüler ve süreç içinde onlara, kendi toplumuna ihanet eden bir hain olmaktan kâr sağlamanın değeri öğretildi (Ngugi, 2017: 37-38).

Buna karşılık İngilizce konuşan öğrenciler başarılarından dolayı sürekli ödüllendirip pohpohlanmaktadır ve öğrencinin bütün başarısı İngilizceyi ne kadar iyi kullandığıyla ilişkilendirilmektedir. İngilizce her anlamda resmi bir vasıta ve sömürgeci asilzadeliliğinin sihirli formülü haline gelmiştir. Yerli diller ve ona bağlı edebiyat üzerinde yaratılan bu istenmezlik, aşağılık ve yasaklılık olgusu ile sömürgeci dili ve edebiyatı üzerindeki üstünlük ve belirleyicilik olgusu zamanla öğrencilerin benliklerine yerleşerek onları kendi benliklerinden gittikçe uzağa, kendi dünyasından koparıp başkalarının, yani sömürgecinin dünyasına sürüklemektedir. Geleceğin yerel burjuvazilerinin yetiştirilme sürecini tanımlayan bu durum, eğitimden ziyade bir dönüştürme ve dönüştürülme evresidir.

Bütün bu sebepler ve uygulamalar dolayısıyla, nativist yaklaşımı destekleyen Edward Brathwaite, Chinweizu Ibekwe ve Ngugi wa Thiong’o gibi eleştirmenlere göre, sömürge halkından, kendi kültürünün parça parça, zorla alınmasının en birincil vasıtası olan sömürge dilinin, günlük hayatta veya edebiyatta kullanılması; sömürgeci kültür ve dillerinden hiçbir eksiği bulunmayan yerel dillere ve kültürlere açık bir ihanet ve dahası, sömürgecinin kültür üzerinde dolaylı yoldan devam eden tahakkümüne mükemmel bir hizmettir. Sömürge halkının sömürgesizleştirme döneminde dillerine ve kültürüne yapılan bu haksızlığın bilincine varıp bir an önce bu riyakârlığı terk etmesi ve ondan

¹⁴ Giküyü, özellikle Kenya’da, sayıları yaklaşık yedi milyonu bulan ve Kenya’nın en büyük etnik grubunu oluşturan Gikuyu halkı tarafından konuşulan dil.

ustalıkla bir zorlama ile alınana sahip çıkması gerekir. Pek çok eleştirmenin ve hatta yerli halkın da düşündüğü gibi Afrika dilleri ve kültürü yok olmuş değildir çünkü bir toplumun dili ve kültürü sadece toplumun kendisi tümden yok edildiğinde yok olmuş kabul edilir. Onlar sadece, kırsalda yaşayan kesim dışında, ulusun ifade şeklini elinde bulundurma hakkını kaybettiği için Avrupa dillerinin ağırlığı ve hâkimiyeti altında görünmez olmuştur. Ngugi bu konuda Orta Çağ'da Latince'nin gölgesinde kalıp unutulmaya yüz tutan İngilizce, Fransızca, İtalyanca ve Almanca'nın Rönesans döneminde yeniden ses bulmasını hatırlatır ve dilin, dolayısıyla kültürün canlandırılabilceğini ifade ederek Afrika dilleri için yeni bir Rönesans çağrısında bulunur. Soykırımdan (genocide) kurtulan bu toplum, dilkırımdan (linguicide) (Ngugi, 2009: 17) da kurtulabilir.

Ngugi, Chinweizu, Brathwaite gibi isimlerin, yerel diller ve kültürlerle olan bağlılığını sorgulayan ve melezliği destekleyen Soyinka, Harris, Achebe gibi daha kalabalık diğer bir eleştiri ve yazar grubu, daha önce belirtilen sebeplerden ötürü, kültürel veya dilsel bir püritanizm savunuculuğunun siyasal gerçeklikte temeli bulunmayan romantik bir ütopya peşinde koşmak olduğu düşüncesinden yola çıkarak, tıpkı iki kültürün karışımından melez bir kültür yaratmak gerektiği gibi, iki dilin karışımından da melez bir dil (pidgin) yaratmak gerektiği önerisini savunurlar. İngilizceyi Avrupalılar gibi kullanmak zorundalığını göz ardı edip Afrika'ya özgü bir İngilizce oluşturulabileceğini ve bu ifade şeklinin yine Afrika halkına ve toplumuna uygun olabileceğini ifade ederler. Onlara göre sömürgesizleştirme sürecinde geçmişe bakmak veya geçmişe dönmeye çalışmak geçmişe ve sömürgeciliğin etkilerine çakılı kalmaktan başka bir şey değildir ve ulusun ilerleyişi için olumsuz sonuçlar doğuracağı aşikardır. Geçmişe takılıp ölüyü diriltmeye çalışmak yerine, elde mevcut olanı iyileştirmek ve Afrikalılaştırmak daha doğru ve sağlıklıdır. Neticede, sömürge öncesi toplumlar da hiçbir zaman basit, homojen yapılara sahip olmamıştır. Onların toplumsal yaşamı içerisinde de sınıf ve özellikle cinsiyet ayrımı yaygındır ve kendi içinde bir yapılanmaya ihtiyaç duymaktadır.

1.3.1.1. Afrika'nın Edebiyatı ya da Edebiyatın Afrika'sı: Sömürge Sonrası Afrika Edebiyatına Genel bir Bakış

Sömürge sonrası kuramın, sömürge sonrasında, sömürgecilik uygulamasının toplumlar üzerindeki etkilerini incelemesi gibi, sömürge sonrası edebiyat kuramı da sömürgecilik uygulamasının edebiyat üzerinde bıraktığı etkileri inceler. Sömürge sonrası yazın kuramı, sömürge sonrası sömürgeci halk ve sömürge halkı tarafından ortaya konan, kültürel olarak çok çeşitli ve karmaşık yapıya sahip eserlerin anlaşılmasına ve yorumlamaya çalışılmasında diğer kuramların yetersiz kalması sonucu ortaya çıkar. Tarz ve üslup kuramları ve uygulamaları, dilin evrensel nitelikleri ile ilgili araştırmalar, kültürler arası farklılıklar ve bunun edebiyat üzerindeki yansımaları sömürge sonrası yazının kapsamı içerisindedir.

Sömürge sonrası edebiyatın, ait olduğu döneme (sömürge dönemi veya sonrası) veya ait olduğu topluma (sömürgeci toplum ya da sömürge toplumu) göre birkaç aşamada gerçekleştiği söylenebilir ve bekleneceği üzere sömürgeci halk ve sömürge halkı arasındaki ilişkiye ve deneyime ışık tutar. Bu anlamda, ilk aşamada; sömürge, sömürgeci halk, sömürge halkı ilişki ve deneyimlerini tanımlayan ilk ifadeler, sömürge döneminde genel olarak sömürgeci halk tarafından ortaya konan metinlerde kendini gösterir. Bunlar daha çok yerleşimde yaşayan asker ve misyonerlerin, yerleşim yerine gelen ziyaretçilerin, gezginlerin ya da kafasındaki Afrika yerlisi imajını sömürge halkından öğrendikleriyle oluşturan Rudyard Kipling, Joseph Conrad, T.S Eliot gibi yazar ve şairlerin ortaya koyduğu metinler ve eserlerden oluşur. Bu metinler Afrika halkının kültürü, coğrafyası, gelenekleri, dili hakkında detaylı bilgilerle dolu olmasına rağmen yerli kültürün anlatımında ve anlaşılmasında beklendiği üzere tarafsız bir bakış açısı sağlayamaz. Sömürgeci halkın yerli sömürge halkına bakış açısı her zaman onların eğitimsiz, barbar, vahşi ve ilkel olduğuna yönelik olduğu için, yerli sömürge halkının Avrupa yazınındaki yeri Kaliban'lar ve Cuma'lardan öteye gidemez ve siyah beyaz, öteki kendi, ilkel uygar, üstün ırk aşağı ırk karşıtlıkları üzerinden devam eder.

İkinci aşamayı, sömürgeci yönetimi ve denetimi altında, sömürge halkının sömürgeci dilini kullanarak ortaya koyduğu metinler oluşturur. Kaynak ve içerik olarak sömürgeci güçler tarafından desteklenen bu metinler sömürgeciliğin yıkıcı etkilerini ya da sömürge halkının yaşadığı problemleri anlatmaya yeltenmiş olsa da, tamamen

sömürgeci güçlerin yönetimi ve kontrolünde olan bu durum, girişimcilerini tam bir sömürge karşıtı görüş ortaya koymaktan alıkoymuştur. Basım ve dağıtım olanakları sömürgeci halkın elinde bulunduğu için, “bu tür metinler, farklı bir bakış açısının beyanını kısıtlayan tahakküm sisteminin kurumsal uygulamasının baskı ve söylemi dahilinde ortaya çıkabilmiştir” (Ashcroft vd., 2004: 6) ve bu sebeple yine onların amacına hizmet etmiştir. Nitekim bu metinlerin de tam tarafsız ve özgür bir bakış açısıyla, sömürge tecrübelerini, sömürgeci halk ve sömürge halkı arasındaki ilişkiyi açıkça ortaya koyduğu söylenemez ve bunlar Afrika edebiyatı ürünleri olarak değerlendirilemez. Afrika edebiyatının, ‘Afrika edebiyatı’ olarak kabul edilen ilk ürünlerinin, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında tam bağımsızlık kazanılıp sömürgesizleştirme başladığında ortaya çıkmaya başladığı söylenebilir.

Avrupa, sömürge dönemi boyunca ortaya koyduğu eserlerde Afrika halkını kendi bakış açısıyla betimlemiştir. Afrika edebiyatı bir anlamda, milliyetçi Afrika entelektüel grubunun Avrupa ve dünyadaki bu yanlış Afrika algısını yok etmek; Afrika’nın varsayılandan öte bir kültürü ve kimliğinin olduğunu göstermek ve biraz da sömürgecilik yoluyla yok edilmeye çalışılan Afrika benliğini tekrar oluşturmak için başlatılan bir tür direniş hareketidir. Özellikle Amerika’da ses bulan bu direniş hareketi, 1920lerde patlak veren Harlem Renaissance ile Langston Hughes, Zora Neale Hurston, Paul Loerance Dunbar gibi sanatçıların, siyahi toplumu, müzik, resim, edebiyat gibi sanatın her dalında ilerletmeyi amaçlayan çok yönlü bir entelektüel harekettir. 1970 lerde ortaya çıkan Black Arts Movement ise Imamu Amiri Baraka, Malcolm X, Martin Luther King gibi yazar ve aktivistlerin, Afrika halkının kaybolmaya yüz tutmuş kültürünü ve kimliğini yeniden canlandırmak ve her alanda eşitlik sağlamak için giriştikleri daha çok siyasal olmakla birlikte yine entelektüel ve sanatsal bir harekettir. Hepsinde ortak amaç, Afrikalı ruhunu ortaya çıkarıp bütün dünyaya ve özellikle Avrupa’ya, Afrika halkının varsayılandan fazlası olduğunu göstermektir.

Savaş alanında kazanılan zaferin ardından Afrika entelektüelleri, edebiyat alanında kendi eserlerini ortaya koyarak sömürgeci Avrupa’ya karşı entelektüel alanda da bir zafer kazanmayı amaçlamaktadır. Bu süreçte de Afrika entelektüelleri Afrika edebiyatının ne olduğu, hangi dilde yazılması gerektiği, ya da Afrika’nın kimliğini oluşturmada sömürgeci dilini kullanmanın doğru olup olmadığı konusunda pek çok çelişki yaşamıştır ve yaşamaktadır. Chinua Achebe gibi Afrika edebiyatında eserler

verirken İngilizce kullanımının doğru ve gerekli olduğunu düşünen yazarların yanında; Ngugi gibi Afrika edebiyatının ancak Afrika dilinde yazılabileceğini, aksi takdirde onun Afrika edebiyatı değil sömürgeci edebiyatı olacağını savunan yazarlar da vardır. Yine de, ifade ettikleri şekilde, Afrika mitolojisindeki Isis'in¹⁵, büyük bir adanmışlıkla Osiris'in parçalarını bir araya toplamaya çalışıp ona yeniden can vermeye çabalaması gibi, sömürge sonrası Afrika entelektüelleri de aynı adanmışlıkla, savrulmuş kimliklerini ve kültür kalıntılarını bir araya toplamaya ve bir ifade şekli bulmaya çalışmaktadırlar.

1.3.2. Din Konusu

Sömürgecilik çok yönlü bir tahakkümdür: sömürge halkının sadece toprağına değil ruhuna da tahakküm etmek ister. Halkın ruhuna giden en dolaysız yol dindir. Sömürge halkı, sömürge söylemini ve beyaz adam kavramlarını oluştururken kendilerini Tanrı'nın seçilmiş elçileri; sömürge halkını ise bu seçilmiş elçilere ihtiyacı olan, insani ve tinsel açıdan geri kalmış garabetleri olarak tasavvur ederler. Bu seçilmiş beyazların birincil görevi, Tanrı'nın onlara bahsettiği yaratılmış en üstün ırk olma iltimasının bir minneti ve görevi olarak, yaratıcının üzerinde pek durmadığı bu kara kıtayı, dilleri ve dinleri ile aydınlatmak; kendilerine böyle bir iltiması bağışlayan o Tanrı'yı bu yoldan çıkmış putperestlere tanıtmak ve daha sonra pek tabii hakları olarak bu aydınlıktan faydalanmaktır.

Sömürgeci halk, dinsel açıdan putperest halkı aydınlatacak misyonerleri ile beraber sömürge halkının yaşam alanına yerleştiklerinde, giriştikleri öncelikli işlerden biri dinsel ritüellerini gerçekleştirmek için bir kilise inşa etmek ve yanlış, sahte tanrılara inanan günahkar sömürge halkını doğru tanrıyı ve yolu bulmaya davet etmektir. Bu süreçte sömürge halkının geleneksel ve tinsel bütün ritüelleri putperestlik ve şeytan işi olarak suçlanır ve zaman içerisinde yasaklanır. Ancak zamanla sömürgecilik ve

¹⁵ Mısır mitolojisine göre, Osiris, kötü kardeşi Set tarafından öldürülür ve tabutuyla birlikte Nil Nehri'ne atılır. Isis tabutu bulup saklar ancak tabutu şans eseri bulan Set, öfkeden deliye döner ve Osiris'in bedenini on dört parçaya ayırarak her bir parçasını Mısır'ın uzak bölgelerine atar. Isis, yoğun bir aşk ve adanmışlıkla, bıkmadan usanmadan bütün Mısır'ı dolaşır ve Osiris'in bütün parçalarını toplar. Her bir parçasını bulduğu her bir yere de Osiris adına bir anıt diker. Tanrı Thoth'un da yardımıyla Osiris tekrar hayata döner (Ngugi, 2009: 35). Sömürge sonrası Afrika yazarları tarafından sık sık gönderme yapılan bu mit, Afrika ruhunun ve kimliğinin yeniden oluşturulması arzusu ve birazcık çabayla bu arzuyu gerçekleştirmenin imkansız olmadığı görüşü ile özdeşleştirilir.

Hristiyanlık ittifakı arasındaki tutarsızlık gün yüzüne çıkar. Tutarsızdır çünkü Hristiyanlık insanlar arası sevgi, kardeşlik, eşitlik ilkeleri üzerine kurulu bir inanıştır ve İncil'e göre yeryüzünde yaşayan herkes eşittir. Tanrı'ya ve İsa'ya inanıp yolundan giden herkes kurtuluşa erer. Ancak sömürge topraklarında “kurtuluşa ermiş olduğunuzun belirtisi İsa'ya inanıp onun yolundan gidip gitmemeniz veya her insanı eşit kabul edip etmemeniz değildir: Hristiyan sevginizin ve hamiyetinizin ölçütü, Avrupa yaşam biçiminin görünürdeki işaret ve sembollerini ne kadar benimsediğiniz ve koruduğunuzla ilgilidir” (Ngugi, 1972: 31-32). Aydınlanma, Avrupalılar gibi giyinip giyinmediğinizle, onların görgü kurallarını benimseyip benimsemediğinizle, yanlışını yanlış doğrusunu doğru kabul edip etmemenizle ilişkilendirilir. Özellikle de sünneti reddedip etmemenizle.

Hristiyanlığın kabulü, bütün Afrika geleneklerinin dolaylı olarak da sömürge halkını bir arada tutan bütün değerlerin reddi demektir. Avrupa misyonerleri, sömürge halkının kültürünün bir parçası olan ancak batılının ilkel kabul ettiği bütün dinsel törenlere karşı çıkar, şeytansı bir şehvetten kaynaklandığını iddia ederek danslarını yasaklar ve kutsallıktan çok uzak olduğunu iddia ederek tanrı figürlerini reddeder. Bu direk olarak dinsel ve dolaylı olarak “kültürel mumyalama” (Bhabha H. K., 2016: 109) sürecinde misyonerlerin en büyük destekçileri ise, geçmişini ve köklerini reddederek ne kadar iyi bir Hristiyan olduğunu kanıtlamak isteyen, din değiştirmeyi en erken dönemde kabul eden Afrikalılardır. Nitekim din kisvesi altında, sömürge bölgelerinde “Avrupalı yerleşimciler insanların topraklarını ve emeklerini çalarken, misyonerler de ruhlarını çalmış oldular. Böylece Afrika bedeni ve ruhu, otuz parça gümüşe ve Avrupa cenneti vaadine değiştirilmiş oldu” (Ngugi, 1972: 32).

Fanon ve Ngugi gibi isimler, dönemin Hristiyan kilisesini, sömürgecilik süresince öğretisinde yer alan eşitlik, adalet gibi kavramlara sadık kalmamakla, aksine, sömürge halkının sömürgeci güçler tarafından istismarını doğrulamaya ve mantıklı göstermeye yönelik bir duruş sergilemekle suçlar. Kilise, köleliği ve köle ticaretini vaazlarında haklı gösterip aklama çabası içerisindeydi çünkü egemen metropollerin iş güçlerini karşılamak için köleliğe ve köle ticaretine ihtiyacı vardır. Milyonlarca siyahinin bu ihtiyacı karşılamak için metropollere nakli ve satışı kilisenin bilgisi ve onayı dâhilindedir. Hristiyanlığın temelini oluşturan eşitlik ve kardeşlik prensipleriyle pek de alakalı görünmeyen bu uygulama için kilisenin ve Fanon'un “ahlak kumkumaları”

(Fanon, 2013: 50) olarak tanımladığı din adamlarının tek girişimi köle olarak ölenleri Tanrı katında kutsamaktır. Görünen odur ki, sömürgecinin ve kilisenin eşitliği sadece Tanrı katında geçerlidir. Seçilmişlerin dünyasında siyah adam olsa olsa ‘efendisine’ hizmet için seçilmiştir. Fanon bu duruma isyan eder: “Hristiyan dininden söz ediyorum kimse şaşırmasın. Sömürgeci kilise beyaz adamın kilisesidir. Bu kilise sömürge halkını Tanrı yoluna değil, beyaz adamın yoluna, efendinin yoluna, ezenin yoluna çağırır. Bildiğimiz gibi, bu hikâyede çağrılan insan çoktur, ama seçilmiş çok azdır” (Fanon, 2013: 48). Bütün bunlardan çıkarılacak sonuç şudur: sömürgecilik, kara kıtayı aydınlatmak yerine bir savaş sahnesine çevirmiştir; bu savaş önce sömürgeci halkın kültür ve benliğinin, sonra da çoğu kez ‘kendisinin’ ölümüne sebep olmuştur ve bu katliamın en baş müttefiklerinden biri dönemin kilisesidir.

Bu konuda en muhalif görüşlere sahip olan Fanon ve Ngugi de dâhil, sömürgeleştirme dönemi eleştirmenlerinin hedefi özünde Hristiyanlık dini veya öğretileri değildir. Bu eleştirmenler, dönem kilisesinin ve din adamlarının sömürgecilik uygulamasındaki rollerini, halk üzerinde bıraktıkları etkileri ve din kisvesi altında sömürge halkının kimliğine empoze etmeye çalıştıkları değerleri sorgularlar. “Ben bir kilise adamı değilim. Hatta Hristiyan bile değilim” (Ngugi, 1972: 30) diyen Ngugi, neden Hristiyanlığın kültürel geleneklerinin din adı altında Afrika gelenekleriyle değiştirildiğini ve şimdi bu geleneklerin Afrika halkına nasıl anlamlı ve haysiyetli gelebildiğini sorgular. Neden düğünlerde pasta kesip yüzük takmanın, Njahi¹⁶ yiyip, keçiler kesmekten ve atalarına bira serpmekten daha Hristiyanca bir tören olduğunun ya da neden Afrika’daki din temsilcisi papazların Avrupa’dakilerle aynı giyinmek zorunda olduğunun tartışılmasını ister. Bütün bunların sömürge halkını Tanrı adına doğru yola sevk etmekten ziyade, sömürge halkının geleneklerini ve kimliğini yok etmek adına sömürgeci tarafından stratejik olarak planlandığını iddia eden Ngugi, sömürgeleştirme döneminde kültürel püritanizm adına, din adı altında benliklerine sokulan bu Avrupa adetlerinden kurtulmayı teklif eder: “eski tapınağı yıkalım, yenisini ve farklısını inşa edelim” (Ngugi, 1972, s. 36).

¹⁶ Kenya’da yetişen bir tür siyah fasulyeden yapılan yemek.

İKİNCİ BÖLÜM

SİYAH ADAMIN YÜKÜ

Temelde, gelişen endüstriyel kapitalizmin kaynak ve iş gücü ihtiyacını karşılamak, sosyal ve ekonomik problemlerine bir çözüm bulmak adına Avrupa metropollerini tarafından başlatılan küresel sömürgecilik projesi; dönemin sömürgecilik prestiji ve Afrika kıtasındaki kaynakların zenginliği ile güdülenen Avrupa metropollerini, on dokuzuncu yüzyılın sonlarından başlayarak Birinci Dünya Savaşının başlamasına kadar geçen sürede, mümkün olduğu kadar bölgeyi tahakküm altına almayı amaçlayan bir sömürgeci yayılım hareketine sürüklemiştir. Bu sömürge ve yayılım hareketi sömürge bölgelerinde sömürge halkının bedensel, ruhsal, dinsel, dilsel ve ekonomik kırımlara uğramaları, kendi topraklarından mahrum bırakılarak daha sonra bu topraklarda işçi olarak çalıştırılmaları gibi sonuçlar doğurmuştur. Kenya, bu açıdan bakıldığında, coğrafya ve tarih bakımından sömürgeciliğe karşı sürekli mücadele vermeye mahkûm bir bölgede yer almaktadır. İngiltere'nin uzun soluklu Kenya tahakkümü (1888-1962), sömürge arayışlarında Afrika'ya el değmemiş bir vaha olarak gören Avrupa metropollerinin, Afrika üzerinde çatışmaları ve daha sonra Berlin Konferansı'nda (1884-5) Afrika'yı kendi aralarında parselleyip bölüştürmeleriyle başlamıştır. Antlaşma sonunda çoğu Doğu Afrika sahilinin kontrolünü ele geçiren İngiltere krallığı, bölgeyi 1985 yılında önce İngiliz doğu Afrika mandası, daha sonra ise 1905'te resmi İngiliz sömürgesi olarak ilan etmiştir.

1890lardan başlayarak, İngiliz yerleşimciler Nil Nehri'nin beslediği verimli toprakları elde etmek ümidiyle ve bir diğer İngiliz kolonisi olan Buganda Krallığı (bugünkü Uganda) için daha iyi bir güvenlik sağlayabilmek amacıyla bölgenin iç taraflarına doğru hareket etmeye başlamıştır. Bu geçişi kolaylaştırmak için ise 1896-1902 yılları arasında, Mombasa'dan Kisumu'ya kadar giden bir demir yolu inşa edilmiştir. Tren yolunun geçtiği yerlerde gözlenebilen alan yani Mombasa ve Victoria gölü arasında kalan Kenya'nın büyük bir bölümü, İngiliz kâşiflerinin haritasında boş bir alandır ve “bu alan, Avrupalı bakış açısıyla, ‘kimsesiz topraklar’ olmaktan çıkarılıp ‘beyaz adamın toprağına’ dönüştürülmek durumundadır” (Lovesay, 2002: 144). Demiryolunun inşasının üstünden çok geçmeden, 1903 yılında bölgeye Avrupalı akınları da başlamıştır; yüzyılın başında Gikuyu etnik grubu bölgesi içerisinde ortalama 12 Avrupalı çiftliği bulunurken, 1914'te Kenya'da toplam 3000, 1919 yılında ise 9000 Avrupalı yerleşimci sayısına ulaşmıştır

(144). Bölgedeki Avrupalı nüfusundaki bu yükseliş, Afrika'da bulunan başta Gikuyu olmak üzere Maasiler, Niloteler, Kambalar gibi büyük etnik grupların normal şartlar altında alınıp satılamaz olan verimli topraklarının istimlakını hızlandırmış ve nihayetinde yerliler, önceden kendi mülkleri olan topraklarda bir işçi gibi çalışmaya zorlanmış, çalışmayı kabul etmeyenler ise kendi topraklarından sürülüp İngiliz kontrolü altındaki rezervlere gönderilme suretiyle topraklarının büyük bölümünden mahrum bırakılmıştır. Sömürge güçleri ile etnik gruplar arasındaki sömürgeciliğin ilk yıllarında çok yaygın olmayan çatışmalar da bu dönemde ivme kazanmıştır. Çünkü Afrika etnik gruplarında toprak ortak bir mirastır, alınıp satılamaz ve kimse bu topraklara el koyamaz. “Kişi toprağının sahibidir ve onu bundan mahrum edecek veya üretimine vergi uygulayabilecek hiçbir görevli veya yetkili bir komite yoktur” (Kenyatta, 1965: 311). Dolayısıyla, İngiliz sömürgeciler, Başta Gikuyu olmak üzere bu etnik grupların topraklarına el koymaya başladığında, kabilenin her bir bireyi bununla tüm varlığıyla savaşmak zorundadır. Çünkü toprak demek bütün Afrika etnik grupları için varlık ve hayat demektir ve onu kaybetmek, önce kabilenin daha sonra da bireysel ölçüde her bir kabile üyesinin varlığını ve hayatını kaybetmesi, yani yok olması demektir: “1920lerde sömürgecilik Gikuyu etnik grubunun toprak hakkı talebini reddettiğinde, bu basitçe onların sahiplik haklarını sorgulamak değildi, aynı zamanda onların geçmiş ve gelecek kavramlarını da sorgulamaktı; bu, onların mevcut benlik duygularına bir tehdit, sosyal yapılarının bütünlüğüne bir tecavüzdü” (Gikandi, 2009: 19).

İngiliz askeri güçlerine ve sömürgesine karşı bu varlık savunmasında girişilen savaşta, o döneme denk gelen kuraklık, açlık ve salgın hastalıkların, dahası yerli işbirlikçilerin etkisiyle, yerel halkın önemli derecede can ve mal kaybı yaşaması kaçınılmaz olmuştur. Yerel etnik grupların, topraklarının ellerinden alınarak ve bir köle statüsüne indirgenerek pasifleştirilmesi girişimi elbette ki sömürgeciliğin plan aşamasında düşünülen ve hesaba katılan bir durumdur. Her ne kadar İngilizler, Berlin Konferansı'nda paylarına düşen Doğu Afrika bölgesi topraklarını beyaz adam mülkiyetine dahil edip özgürce ve yasal olarak kullanabilecekleri boş araziler olarak tasavvur etseler de, Jomo Kenyatta'nın deyişiyle “Avrupa sömürgeciliğinin daha ilk günlerinde, bu beyaz adamların pek çoğu, özellikle de misyonerler, orada ne bulacakları ve buldukları şeyle nasıl başa çıkacakları ile ilgili önceden oluşturulmuş fikirlerle Afrika topraklarına ayak basmıştır” (Kenyatta, 1965: 269).

İngiliz hükümetinin Kenya yerlileri üzerinde uyguladığı tahakküm ve baskının devam etmesi üzerine, Afrikalı haklarının daha iyi belirlenebilmesi ve tanınması ve İngiliz sömürge güçlerinin uygulamalarının durdurulması adına 1921 yılında Harry Thuka ve - Kenya'nın bağımsızlıktan sonraki ilk başkanı olacak olan- Jomo Kenyatta tarafından Doğu Afrika Birliği kurulur. Kuruluşun amacı, çoğunluğunu Gikuyu üyeleri oluşturmakla beraber, bütün etnik grupları bir araya toplamak ve sadece Kenya'yı değil bütün Doğu Afrika'yı temsil edecek bir birlik hareketi oluşturmaktır. Ne ki, Thuka sömürgeci yönetim tarafından 1922'de tutuklanır ve birlik yasaklanır. 1942'de benzer bir birlik olan Kenya Afrika Birliği öncelikli olarak kaybedilen toprakların geri alınması sorununa odaklanır ve Jomo Kenyatta liderliğindeki oluşum, birkaç yıl sonra başlayacak Mau Mau isyanında önemli rol oynar. Çoğunlukla Gikuyu bireylerinin oluşturduğu Mau Mau isyan birliği, İngiliz sömürge güçlerine karşı askeri olarak başarısız olsa da, Kenya'nın bağımsızlığına giden yolda önemli bir kilometre taşı görevi görür. Mau Mau isyanının başlangıç sebebi önceki birliklerin kuruluş sebepleriyle örtüşür: Binlerce Kenyalı, kıtaya sonradan gelen beyaz yerleşimcilerin aksine, İngiliz sömürgesi altında zor koşullarda, atalarından miras kalan topraklar üzerinde, sosyal ve hukuksal hakları olmaksızın işçi ve kiracı konumunda yaşamaktadırlar. Mau Mau isyanı, sömürge halkının maddi manevi ciddi kayıplar verdiği, sömürge güçleri tarafından sertçe bastırılan bir isyan olsa da, halkın zihnine bağımsızlığın zarureti fikrini yerleştirmiştir.

Sömürge halkının bu uyanışı, İngiliz sömürgesinin tahakküme devam etmek konusundaki yorgunluğu ve isteksizliği ile birleşince, 1963 yılında Kenya resmi bağımsızlığını kazanmıştır. Bağımsızlık sonrası ekonomik ve psikolojik problemler, benlik ve kimlik algısındaki değişiklikler, yerel burjuvazi ve yarattığı problemler, diktatörlük, askeri darbeler gibi pek çok sorunla baş etmek zorunda kalan Kenya halkı, sancılı bir sömürgesizleştirme sürecinin içerisinde kendini bulur. Bu sömürgesizleştirme süresince bütün bir Afrika toplumunu sömürge uygulamasının olumsuz etkilerinden kurtarmak; sömürge uygulamasının yüklediği bütün olumsuz sıfatlardan sıyrılıp yeni, yenilikçi ve ilerici bir Afrika toplumu oluşturmak için özellikle sanat ve edebiyat alanlarında Afrikalı entelektüellerin çeşitli girişimleri olur. Özellikle edebiyat alanında eserler veren Afrikalı entelektüeller toplumların maruz kaldığı baskıcı politikalar karşısında ezilenlerin sesi haline gelir. Sömürgeciliğin Afrika toplumları üzerinde bıraktığı sosyal, coğrafi, siyasal, dilsel, dinsel ve psikolojik etkileri ortaya koyma çabası olan modern Afrika edebiyatı,

Afrika halkını sömürge vesayetinden kurtarmak için oluşturulan bir söylem olarak 1950lerin sonu ve 60ların başında ortaya çıkar. Irkçı sömürge klişelerini aşmak için, Ngugi wa Thiong'o, Chinua Achebe, Wole Soyinka, ve Cheikh Hamidou gibi yazarlar, sömürge öncesi Afrika toplumlarının temel ulusçuluğuna vurgu yapmaya çalışırlar. Ne ki, çelişkili bir şekilde, Afrika edebiyatının bu kurucu metinleri, bu yenileyici güç için, sömürgeci halkın sosyal bilimlerinin kavramsal altyapısına ve gramerine bağlıdırlar (Amoko, 2010: 3-4). Afrika'nın, sömürgeleştirme süresince, sömürge uygulamasının Afrika halkının benliğinde ve kimliğinde bıraktığı etkilerden kurtulup yeni ve ilerici bir Afrika ulus benliği oluşturma yolunda en ısrarcı ve hırslı aktivist ve yazarlardan biri Ngugi wa Thiong'o'dur. Ancak 1950ler ve 1960larda ortaya çıkan pek çok çağdaş yazar gibi, Ngugi de temelde müphem bir sömürge sonrası Afrika algısına sahiptir. Pek çok yazısı Afrika'nın iyileştirilmesi ya/ya da romantik sömürge sonrası devrim ihtimali üzerinde dururken, bu çalışmalar aynı zamanda bir çaresizlik ve trajedi de içermektedir. Zira Ngugi, sömürge sonrası Afrika'yı yenilenmeye ve iyileşmeye hazır bir yer olarak göstermeye çalışırken, aynı zamanda böylesi entelektüel bir arzuyu gerçekleştirmeye çalışmanın büsbütün imkansızlığının acı ironisinin de farkındadır. Apollo O. Amoko'ya göre, Ngugi gibi yazarlar coşkulu bir romantiklik içerisinde olsalar da, eserleri bir temsilcisi olmaya çalıştıkları anti sömürgeci ulusçuluk gereklilikleri ile çatışmaktadır ve sömürge öncesi gelenekleri reddetmekle doğrulamak arasında sıkışıp kalmışlardır. Kültürel ulusçuluğu temsil etmekten ziyade bu tür çalışmalar sömürge sonrası entelektüel biçimlenmenin zorlu ikilemini sergiler gibi görünmektedir (Amoko, 2010).

Ngugi wa Thiong'o, bir Gikuyu etnik grubu üyesi olarak 1938 yılında, o dönemde İngiliz sömürgesi olan Kenya'da, çiftçi bir ailenin 27 çocuğundan biri olarak dünyaya gelir. İlköğrenimini Kenya yerel okulları olan Kamandura, Manguu ve Kiyogura okullarında tamamladıktan sonra, dönemin İngiliz sömürge yönetimi altında olan Alliance Lisesi'ne devam eder. Alliance'da sömürge dili olan İngilizceye ve İngiliz edebiyatına yatkınlığıyla akranlarından sıyrılır ve Londra Üniversitesi'nin Uganda'daki bir kampüsü sayılan ve yine sömürgeci yönetimin kontrolünde olan Makerere Üniversitesi'ne girmeye hak kazanır. Alliance Lisesi ve Makerere Üniversitesi'nde aldığı eğitim, Ngugi'nin keskin çizgilerle ayrılan iki ana dönemden oluşan yazın kariyerinin ilk evresinin önemli bir mihenk taşıdır. Ngugi'nin henüz Makererede sömürgeci sistemin yönetimindeki eğitimi alırken, Gikandi'nin yorumuyla “ bir İngiliz edebiyatı öğrencisi, D.H Lawrence ve büyük

geleneğin bir hayranı” (Gikandi, 2009: 2) iken kaleme aldığı ilk romanı olan *Aradaki Nehir* (1965), sömürge uygulamasının Afrika halkı üzerinde bıraktığı etkiyi, kendisi gibi melez olan ve iki kültürü aynı bedende barıştırmaya çalışan bir karakterin, sömürgecilik yüzünden ayrılmış iki toplumu bir araya getirme mücadelesini anlatır. Aynı şekilde ikinci eseri olarak kaleme aldığı ancak basım sırasında *Aradaki Nehirden önce gelen Weep Not, Child* (1964) romanı da, *Aradaki Nehir* ile paralel karakterler ve meseleler üzerinde yoğunlaşır. Ngugi’nin yazın kariyerinin birinci ve nispeten daha müphem bir evresinde ortaya koyduğu ve biyografik öğeler barındıran bu iki eserinde de, karakterler Bhabha’nın ‘üçüncü uzamını’ bulmaya çalışırken toplumsal aidiyetlerini kaybedip, sömürgecinin bir getirisi olan bireyselliğin ve burjuva kibrinin uçurumlarında kaybolurlar. Ngugi’nin 1967’de üçüncü romanı olarak yayınlanan *Bir Buğday Tanesi*, yazarın biçimsel ve ideolojik yöneliminde bir geçiş noktası oluşturur. Önceki iki eserinde baskın olarak fark edilen bireysellikten toplumsalcılığa, romantizmden sosyal realizme belirgin bir geçiş fark edilir. Yazarın biçimsel ve ideolojik bu dönüşümünün arkasında, Makerere Üniversitesinden sonra eğitim gördüğü Leeds Üniversitesinde tanıştığı Fanonist ve Marksist felsefelerin etkisi azımsanmayacak derecede önemlidir. Bir birey, yazar ve eleştirmen olarak olgunlaşmaya, düşüncelerini şekillendirip keskinleştirmeye başlamıştır ve yazarın ilk iki romanını etkileyen müphemlik yerini ideolojik kararlılığa bırakmıştır. Ngugi’nin Afrikalı bir yazar olarak sömürge dili kullanımını sorgulamaya başlaması da bu döneme denk gelir: “...çok acı bir şekilde fark ettim ki, sömürge baskısı altında Kenya köylü sınıfının mücadelesini itinayla betimlediğim roman ¹⁷ asla onlar tarafından okunamayacaktı(...) İngilizce yazmaya devam edemeyeceğimi düşündüm: kimin hakkında yazdığımı biliyordum, peki kimin için yazıyordum?” (Ngugi, 1993: 27-28)

Leeds Üniversitesi’nde yüksek lisansını yarım bırakıp, 1967’de Nairobi Üniversitesi’nde İngiliz Edebiyatı öğretim görevlisi olarak çalışmaya başlayan (1967-1977) Ngugi, bu süre zarfında Afrika kültüründe ve edebiyatında İngilizcenin ve İngiliz edebiyatının etkilerini sorgulamış ve verilen edebiyat derslerinin “edebiyatın edebiyatlığından”¹⁸ ziyade “edebiyatın İngilizliğine”¹⁹ vurgu yaptığını iddia ederek, Afrika müfredatına girmiş baskın bir alan olan İngiliz edebiyatını “Afrika edebiyatının tahtında hak iddia eden bir sahtekâr” (Ngugi, 2017: 52) olarak nitelendirmiştir. Nitekim 1968’de,

¹⁷ *Bir Buğday Tanesi*

¹⁸“literatureness of literature” (Ngugi, 1993: 27)

¹⁹ Englishness of (that) literature (27)

Henry Owuor-Anyumba ve Taban lo Liyong adında iki siyahi meslektaşıyla birlikte, o dönemde hâlâ beyaz göçmen bir profesör tarafından yönetilen Nairobi Üniversitesinin edebiyat fakültesi dekanına ‘İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümünün Kaldırılması Üzerine’ adlı bir bildiri göndererek bölümün kaldırılmasını ve yerine bütün dünya edebiyatının inceleneceği ancak Afrika edebiyatının merkezde olacağı Afrika Dili ve Edebiyatı bölümünün kurulmasını talep etmiştir. Bu isteklerinde başarılı olan bu devrimci üçlü, bütün dünyanın dikkatini çekmeyi başarmış ve Nairobi Devrimi olarak adlandırılan galibiyetlerinin ardından sömürge sonrası edebiyatta adlarından söz ettirmeye başlamışlardır. Yeni bölümde öğrenciler evrensel boyutta edebiyat incelemeleri yapmanın yanı sıra siyahi kimliklerini doğrulayacak bir müfredat takip etmişlerdir. Ngugi ve meslektaşlarının hayal ettiği yeni ulusçu edebiyatın merkezinde, öğrencilerin kendileri ve bu alanda çalışmalar yapmış bilim insanları tarafından çeşitli etnik gruplardan öğrenilip bir araya getirilmiş şiirler, şarkılar, hikâyeler ve mesellerden oluşan sözlü edebiyat vardır zira sözlü edebiyat, ulusal özdeşleşme yolunda bireyin etnik kimliğini oluşturmaya bakımından önemlidir.

1970li yıllar, yazarın düşünce yapısında, yazın kariyerini de etkileyecek radikal değişiklik yaşadığı ve sömürge eğitiminin müphemliğini üzerinden atıp Afrika halkının ve kültürünün kurtuluşu için çalışmaya başladığı yıllardır. Aynı yıllarda Ngugi’nin, Ngugi wa Mirii ile birlikte Gikuyu dilinde kaleme aldığı tartışmalı *Ngaahika Ndeenda* (I will Marry When I Want) oyunu, kuruculuğuna dahil olduğu Limuru’daki Kamirithu Eğitim ve Kültür Merkezinde bir açık hava tiyatrosunda, halktan seçilen işçi ve köylü oyuncuların performansı ile gösterime sunulur. Kenya toplumunda yaşanan eşitsizlikleri ve adaletsizlikleri keskin bir dille anlattığı bu oyunu, dönemin Kenya başkanı Moi ve yönetimdeki diğerlerine rahatsızlık verir ve Ngugi yargılanmadan tutuklanarak Kamiti Yüksek Güvenlikli Cezaevi’ne gönderilir. Yazar bir sene kaldığı bu cezaevinde, ulusçu ideolojisini daha da keskinleştirerek, sömürge dilini kullanmaya devam etmenin sömürgeciliği devam ettirmek ve amaçlarına hizmet etmek olduğu iddiasıyla İngilizce yazmayı bırakıp Gikuyu kabile dilinde yazma kararı alır. Çünkü Ngugi’ye göre “Afrikalı yazar, dilinden mahrum edilmiş ve halkından koparılmış olarak, yalnızca fetheden ulusun edebi akımının temsilcisi haline gelebilir” (Ngugi, 2017: 55-56). Bu karara istinaden daha sonra 1981’de yayımlayacağı kitabı *Ciatani Mutharabini*’yi (Devil on the Cross) Gikuyu dilinde, Kamiti Yüksek Güvenlikli Cezaevi’de, yeterli kağıdı olmadığı için tuvalet kağıdı

üzerine yazmaya başlar: “Kamiti’deki tuvalet kağıtları mahkumları cezalandırma amaçlıydı. Bundan dolayı son derece kabaydı. Ancak beden için eza olan kalem için lütuftu” (Ngugi, 2017: 126).

1978’de serbest bırakıldığında, Moi diktatörlüğündeki yönetim, herhangi bir üniversitede işe girmesini engelleyerek Ngugi ve ailesini İngiltere’de (1982-1989) başlayıp Amerika’da (1989-) devam edecek bir sürgün hayatına zorlar. Bir sonraki roman türündeki eseri, *Matigari*’nin, 1986’da yayımlanmasının ardından, roman Kenya’daki bütün kitapçılardan toplatılır ve Ngugi’nin herhangi bir eserinin ülkede okutulması yasaklanır. 2006’da pek çok eleştirmen tarafından ustalık eseri olarak nitelendirilen Murogi wa Kagogo’yu (Wizard of the Crow) yayınlayan yazarın, romanlarının yanı sıra, *The Black Hermit* (1963), *This Time Tomorrow* (1970) *The Trial of Dedan Kimathi* (1976) ve *I will Marry When I Want* (Ngaahika Ndeenda -1977) başlıklı dört oyunu ; *Homecoming* (1972), *Writers in Politics* (1981), *Decolonizing the Mind* (1986), *Moving the Centre* (1993) ve *Peonpoints, Gunpoints and Dreams* (1996) gibi dil ve kültür üzerine düşüncelerini içeren makele derlemeleri; *Detained: A Writer’s Prison Diary* (1981), *Dreams in a Time of War : A Childhood Memoir* (2010), *In the House of the Interpreter : A Memoir* (2012) ve *Birth of a Dream Weaver: A Memoir of Writer’s Awakening* (2016) gibi biyografik eserleri bulunur. Özellikle kültür ve dil alanlarında çalışmalar yapan ve eserleri otuzdan fazla dile çevrilen Ngugi halen, Kaliforniya Üniversitesi’ndeki karşılaştırmalı edebiyat biliminin seçkin profesörlerinden biri olarak görev yapmaktadır.

Bu çalışmanın konusunu oluşturan ve Ngugi’nin hâlâ Makerere’de bir öğrenci iken yazmaya başladığı *Aradaki Nehir*, yazarın yazın kariyerinin birinci evresine damgasını vuran bir müphemlik içerisinde yazılan; otobiyografik ve tarihsel öğeler barındıran bir sömürge sonrası edebiyatı örneğidir. Romanda Kameno ve Makuyu, Kenya bölgesindeki en büyük etnik gruplardan biri olan Gikuyulara ait bir bölgede, yaşam ve şifa anlamına gelen Honia Nehri ile ayrılan iki ayrı sırttır. Bu iki sırt arasında Gikuyu yaratılış efsanesi²⁰

²⁰ Gikuyu yaratılış efsanesine göre, insanlar dünyaya yerleşmeye başladığında, Mogai (eserde Murungu) - doğanın efendisi ve evrenin bölüştürücüsü-, kabilenin atası sayılan Gikuyu’yu çağırır. Onu Kere-Nyaga (Kenya Dağı)’na götürür ve Gikuyu’ya payına düşen verimli toprakların güzelliklerini gösterir. Daha sonra Mogai, Gikuyu’ya, gidip Mogai’nin kendisi için seçtiği ve Mokorwe wa Gathanga (cennet bahçesi) olarak adlandırdığı bölgede, ona bahsettiği Moombi (eserde Mumbi) adındaki kadınla bir ev kurmasını ister. Gikuyu, Mogai’nin dediğini yapar ve Moombi ile Mokorwe wa Gathanga’da mutlu bir şekilde yaşarlar. Diğer inanışlardaki Adem ve Havva’nın dengi sayılan bu çiftin daha sonra dokuz kızları olur ve inanışa göre Gikuyu kabilesi bu dokuz kız kardeşin devamıdır. (Kenyatta, 1965). Eserde söz edilen

ile ilgili ezelden beri var olan bir anlaşmazlık, beyaz adamın yakınlardaki Siriana adlı bölgeye yerleşmesi ile daha çok artmış ve aslında aynı klan (moheraga)²¹ ait bu iki sırtı gittikçe birbirinden uzaklaştırmıştır. Makuyu halkı beyaz adamın gelişiyle Hristiyanlığa ve öğretilerine sarsılmaz bir inançla bağlanan Joshua'nın yolunu seçerken, Kamenon halkı da en az Joshua kadar sarsılmaz bir inançla kabileye ve geleneklerine bağlı Chege'nin yolundan gitmeyi tercih etmiştir. Joshua'nın günden güne müritlerini artırması Chege için bir endişe kaynağı haline alır çünkü o, kabilenin atalarından ünlü bir kahin olan Mugo wa Kibiro'nun beyaz adamın gelişi kehanetine, bütün kabile adet ve ritüellerine olduğu gibi sorgusuz bağlıdır ve kehanetin gerçekleşmekte olduğunu sezmektedir. Bu konuda defalarca kabile üyelerini uyarmasına rağmen kimse onu dikkate almamış, beyaz adamın sinsice aralarına sızıp dinini yaymasına ve iki klan arasına ayrılık ve düşmanlık tohumları ekmesine müsaade etmiştir. Beyaz adam Siriana'da bir okul, bir hastane ve bir kilise inşa etmiştir ve sırtlarda okul çağına erişen gençlerden en yeteneklileri seçip orada eğitim vermektedir. Chege'nin gerçekleşmesine şahit olduğu ancak engellemeye gücü yetmediği bu kehanet karşısında içini rahatlatan Mugo wa Kibiro'nun başka bir kehaneti daha vardır: “Kurtuluş tepelerden gelecek. Benim damarlarımdaki kandan, diyorum ki, aynı ağaçtan, bir oğul doğacak. Ve onun görevi insanlara liderlik etmek ve onları kurtarmak olacak” (Ngugi, 2016: 34-35). Kibiro'nun kehanetinde bahsettiği soyun sonuncusu Chege'nin oğlu Waiyaki'dir. Waiyaki, babasına benzetilen cesareti ve liderliği ile küçük yaşlardan beri kabile içerisinde kendini göstermiş ve herkesin dikkatini çekmeyi başarmıştır. İkinci doğum töreninden²² sonra babası Waiyaki'yi alıp kutsal koruya götürerek ona beyaz adamlarla ve sonrasında gelecek kurtarıcı ile ilgili kadim kehanetten bahseder. Ve Waiyaki'nin o günden sonraki bütün hayatını etkileyecek asıl bilgiyi aktarır: “biz onun (Mugo wa Kibiro) soyundanız. Damarlarında onun kanı dolaşıyor (...) sen soyumuzun

anlaşmazlık, Gikuyu ve Moombi'nin, Mokorwe wa Gathanga'ya giderken hangi sırtta konakladıkları ile ilgilidir.

²¹ Gikuyu kabile düzeni üç temel faktöre dayanmaktadır. Her bir bireyin davranışsal ve mevkisel durumu bu üç yönetim ilkesine göre belirlenir. İlki, kan bağı ile bağlı olan herkesi kapsayan aile grubudur (mbari); ikincisi, aynı klan ismine sahip ve muhtemelen uzak bir geçmişteki aynı aile grubundan geldiğine inanılan birkaç *mbari*yi, tek bir grup altında birleştiren klan'dır. (moheraga). Gikuyu'yu birleştiren üçüncü ilke ise yaş derecelendirmesidir (riika). *Mbari* ve *moheraga*, kabile içerisinde özgürce hareket edebilen akrabalık grupları oluştururken, yaş derecelendirmesi, o yaşı ilgilendiren herhangi bir aktivitede –sünnet gibi- bütün bir kabileyi birleştirir ve böylece kabile birliğini pekiştirir (Kenya, 1965).

²² İkinci doğum töreni, Gikuyu üyelerinin tam bir ergin birey olmak için geçtikleri aşamalardan ilki. Bu törende doğum anı gerçekleşmiş gibi tekrarlanır ve çocuk ergenliğin birinci adımını geçip ikinci ve daha önemli adımı olan ve birkaç yıl sonra gerçekleşen sünnet için hazırlanır. Sünnet olan birey ise erişkinliğe ulaşmıştır ve bir bireyin kabileden sahip olduğu bütün haklara sahiptir.

sonuncususun” (33,34). Waiyaki’nin erken yaşta üstüne yüklenen bu sorumluluk gereği yapması gereken ise kehanette belirtildiği üzere Siriana’ya gidip beyaz adamın bütün sırlarını ve bilgeliğini öğrenmek ama asla kötülüklerine uymamaktır. Kehanete göre beyaz adamla savaşmanın tek yolu budur çünkü “kelebekleri bir palayla kesemezsin (...) Adetlerini ve hareketlerini öğrenmeden mızrağı saplayamazsın. Ancak öğrendiğin zaman onları tuzağa düşürebilir, onlara karşı koyabilirsin” (34).

Waiyaki artık bir Siriana öğrencisidir ve Siriana misyon okulundaki eğitiminin dördüncü senesinde yaşı gereği diğer akranları ile birlikte sünnet²³ ayinine (irua) katılacaktır. Ancak kabul töreninde²⁴ herkesi şaşırtan bir gelişme yaşanır. Joshua’nın iki kızından biri olan Muthoni ertesi gün sünnet olmak üzere kabul törenine katılmıştır. Halbuki Joshua ve ailesi çoktandır Hristiyan geleneklerine göre yaşamaktadır ve Livingstone²⁵ Hristiyanlığa geçiş yapan bireyler için sünneti kesin bir şekilde yasaklamıştır. Muthoni ise sünnet olmanın Hristiyanlığa engel olmadığını ve aynı anda hem bir Hristiyan hem de “kabile içinde güzel bir kadın” (66) olmanın mümkün olabileceğini düşünmektedir. Muthoni ailesinden gizli kabul törenine katılır ancak operasyon sonrası vücudunu saran enfeksiyon birkaç hafta içerisinde ölümüne yol açar. Muthoni’nin beklenmedik ölümü her bir taraf için ayrı bir laneti ifade etmektedir. Livingstone tarafından kabile adetlerinin ıskallığının ve barbarlığının bir sonucu olarak görülen bu ölümden sonra, sünneti kabul eden ve çocuğunu sünnet ettiren hiçbir ailenin çocuğunun Siriana’daki eğitime kabul edilmeyeceği duyurulur. Bu karar Muthoni ile aynı gün kabul edilen Waiyaki’yi de etkiler ve Siriana’daki eğitimini yarım bırakmak zorunda kalır ancak eğitim aşkının ve kehanetin etkisinde kalan Waiyaki, Siriana’ya gidemeyen çocuklar için aynı okulda eğitim gördüğü çocukluk arkadaşları Kinuthia ve Kamau ile birlikte özgür Gikuyu okulları projesini başlatır. Okul fikri kısa süre içerisinde bütün kabilelere yayılır ve dört bir yandan öğrenci toplayarak büyür. Okulun başarısı ve ünü arttıkça Waiyaki’nin hayalleri ve ünü de artar ve artık bütün sırtlarda ünlü bir ‘hoca’ olan

²³ Gikuyu’da sünnet, hem erkek çocuklarının hem de kız çocuklarının (klitoridektomi) belli bir yaşa geldiklerinde, kabileye tam erişkin bir birey olarak kabul edilmeleri için geçirmek zorunda oldukları bir operasyondur. Bir birey sünnet olmadan erişkinliğe adım atamaz ve erişkinliği ilgilendiren konularda (evlilik, toprak sahipliği, siyaset vs.) hak ve söz sahibi olamaz.

²⁴ Sünnet olacak gençlerin, operasyondan bir gün önce özgürce şarkı söyleyip dans edebildikleri ve cinsel dürtülerin teşvik edildiği bir tören.

²⁵ Eserde Siriana’daki İskoç Misyon Kilisesi’nin başındaki misyonerdir. Muhtemelen, Afrika’nın güney, orta ve doğu kesimlerinde 30 yıl boyunca yürüttüğü misyonerlik ve keşif çalışmalarıyla Batı’nın Afrika’ya yönelik yaklaşımlarını büyük ölçüde biçimlendirmiş olan İskoç misyoner ve keşif David Livingstone’dan esinlenerek kurgulanmıştır ve onu temsil etmektedir.

Waiyaki'nin tek hayatı ve saplantısı okul ve eğitim olmuştur. Ne ki, eğitime olan saplantısı, Waiyaki'nin halkın diğer problemlerini görmesini engellemektedir. Beyaz adam çoktan bir demiryolu inşasına başlamıştır ve kabilenin yüzlerce yıllık mirasına, topraklarına, vergi getirileceği konuşulmaktadır. Ancak Waiyaki'nin bu sorunlarla ilgili tek bir çözümü, hatta düşüncesi bile yoktur.

Waiyaki'nin okul ve eğitimin dışında ilgi duyduğu tek şey ise, artık daha da çok düşman oldukları Makuyu lideri Joshua'nın diğer kızı Nyambura'dır. Waiyaki gittikçe daha büyük bir aşkla bağlandığı Nyambura'yı görebilmek için Makuyu'yu ve hatta bazen Joshua'nın kilisesini bile ziyaret etmeye başlar. Kamenno üyelerinin gözünde artık bir 'siyahi mesih' olan Waiyaki'nin düşman Makuyu tarafında ve hatta Joshua'nın kızıyla görülmesi insanlar arasında dedikoduların başlamasına sebep olur. Bu dedikoduların çarptırılıp yayılmasında ise en büyük rol Kiama'nın²⁶ başındaki Kabonyi'ye attir. Kabonyi aynı zamanda Chege ve Waiyaki'den başka kehaneti bilen tek kişidir ve kurtarıcının kendisi veya oğlu olması gerektiğini düşünmekte bu sebeple Waiyeki'ye karşı büyük bir düşmanlık, başarılarına karşı ise büyük bir kıskançlık beslemektedir. Bu sebeple, kabile geleneklerine bağlılık yemini eden Kiama'yı, sürekli okul ve eğitim saplantısı yüzünden kabileyi ihmal eden, ve hatta okul işlerini aksattığı gerekçesiyle Kiama üyeliğinden istifa eden Waiyaki'ye karşı doldurur: Waiyaki bütün enerjisini ve kaynağını okula ve eğitime harcarken, beyaz adam bir demiryolu inşasına ve kabilenin topraklarına koyacağı vergilere hazırlanmaktadır; halk açlık ve yoksullukla mücadele etmektedir ve Waiyaki'nin hâlâ tek derdinin eğitim olması sorgulanmaya başlar. Bunun yanında Kabonyi, Waiyaki'nin Joshua'nın kızıyla evlilik planları yaptığı, üstelik Joshua ile işbirliği içerisinde kabile üyelerini beyaz adama satmayı planladıkları gibi asılsız suçlamalarda da bulunur. Waiyaki, uzun süre hayalini kurduğu iki düşman sırtı birleştirme konuşmasını yapacağı gün, Kabonyi halka Waiyaki ve Nyambur'anın evleneceklerini duyurur ve Waiyaki'nin evinden kaçırttığı Nyambura'yı halkın önüne çıkarır. Beraberliklerini inkâr etmeyen çift Kiama tarafından yargılanmak üzere muhtemel idamlarına doğru götürülür.

Ngugi, *Aradaki Nehir* ile giriştiği yazarlık kariyerine, sömürge sonrası Afrika entelektüellerinin karşılaştıkları tipik bir ikilem ile başlar: modern bir romancı olarak sömürgecinin Afrika toplumu üzerindeki etkilerini görmek ve gösterebilmek için sömürge

²⁶ Bir tür yaşlılar konseyi, Gikuyu'nun kabile meselelerinin konuşulduğu ve çözüme ulaştırılmaya çalışıldığı, genellikle kabilenin en yaşlılarını ve bilgelerini içeren topluluk.

dilindeki ve eğitimindeki ustalığını sergilerken aynı anda kaybolan bir toplumun kültürüne bağlılığını ve aşinalığını da sürdürebilmek. *Aradaki Nehir* bir nevi bu çatışmayı çözme girişimidir ve romanın hikâyesi, Ngugi'nin toprak bağlılığı ile sömürge eğitimi arasındaki gerilimin anlatısı olarak tanımlanabilir. Eser bir kimlik ve aidiyet arayışı içerirken aynı zamanda bir çaresizlik ve ümitsizlik algısı da yaratır. Dönemin sömürge karşıtı eserlerinde gelenek olduğu üzere *Aradaki Nehir* üç temel amaç üzerinde yoğunlaşır: sömürge öncesi Afrika kültürlerinin akılcılığını ve geçerliliğini kanıtlama girişi, sömürgeciliğin zorbalığını açıklama çabası ve sömürgeciliğin yıkıcı etkilerini aşma arzusu. Kökleri Ngugi'nin sömürgeci eğitime ve sömürgeci kültüre dayanan, eğitime duyulan açlık da kitabın ana temalarından birini oluşturur.

Ngugi'nin *Aradaki Nehir*'in yazıldığı yılları da içine alan yazarlık kariyerinin ilk yılları, üç güçlü kültürel olgunun kimliğine ve kariyerine uyguladığı baskı altında gelişir: Yazarın o dönem üyesi olduğu Protestan kilisesi, entelektüel ve felsefi yönünün şekillenmesinde azımsanamaz bir etkisi bulunan misyon okulu ve bir parçası olduğunu hayatının her döneminde hatırladığı ve benimsediği Gikuyu ulusçuluğu. Bu olguların her biri Ngugi'ye materyal ve konu zenginliği sağlarken aynı zamanda kendini temsil probleminin ve ilk eserlerini etkisi altına alan çelişkileri ve müphemliğinin kaynağını da oluşturur. Homi Bhabha'ya göre, taklit, yani sömürgecinin sömürgeciye kaçınılmaz benzeşimi, aynı anda hem bir benzeşim hem de bir tehdittir çünkü ikincil kopya, kaçınılmaz abartıları ve farklılıkları ile asılın otoritesini ve önceliğini bozar. Amoko'ya göre, Ngugi'nin “erken dönem romanları temel İngilizce metinlerin bir taklididir. Neredeyse aynıdır ancak tam değil, neredeyse İngiliz'dir ama tam değil” (Amoko, 2005: 35).

Bu bir tür taklit ve müphemliğin sonucu olarak, yazarın ilk eseri olan *Aradaki Nehir* ile ilgili çoğu eleştirmenin kafasında cevabı zor bir soru belirmektedir: “Ngugi sömürgecilik aleyhinde mi yoksa Gikuyu gelenekselciliği aleyhinde mi yazmaktadır?” (Gikandi, 2009: 47) Ngugi'nin Makerere yıllarının bir mirası olan müphemlik ve melezlik, kitabın başkarakteri Waiyaki'de vücut bulur. Waiyaki'nin sömürgeci yönetimin bir sonucu olarak gittikçe birbirinden uzaklaşarak düşmanlaşan Kameo ve Makuyu'yu birleştirme arzusu, aslında yazarın bir şekilde sömürge etkileriyle kabile geleneklerini birleştirerek ortak bir çözüme ulaşma arzusundan ileri gelmektedir. Bu arzunun temelinde her ne kadar sömürge zincirlerine bağlı olarak olsa da yazarın, ve aynı paralel ekseninde yarattığı karakterinin, toplumu bir şekilde kurtarma amacı yatar. Bu amaç sömürge sonrası Afrika

entelektüellerinin yüklendiği bir tür ulusçu yükür, yani siyah adamın yükü, Ngugi ve diğlerlerinin ve pek tabii Waiyaki'nin yüküdür. Bu açıdan bakıldığında, *Aradaki Nehir* misyon okulları ve bilhassa kilise yardımıyla Afrika hayatına dahil olan beyaz adam ve onun kültürünün, insanlar arasında yarattığı karmaşa ve müphemliğin ve bu karmaşa ve müphemlik sonucunda halkın kendi içerisinde nasıl farklılaşıp daha sonra her biri ortak bir geçmişin ayrılmaz bir parçası değilmişçesine ayrışıp dağılabileceğinin, ve bu ayrışmayı engellemenin ne kadar zor ve sancılı olabileceğinin açık bir örneğini oluşturur.

Sömürge sonrası, sömürgeleştirirnenin başladığı 60lı yıllarda kaleme alınan, ancak sömürge dönemi olan, 30lu yılları ele alan bir eser olarak *Aradaki Nehir*, dikkatle incelenecek olursa her iki dönemden de izler taşımaktadır. Ngugi, Siriana'ya yerleşen ve halkın bir kısmını kendi tarafına çekerek Joshua gibi sadık burjuvaziler (elite) oluşturmaya, halkın üzerinde hem kültürel hem siyasal etkiler bırakmaya başlayan ve Livingstone tarafından simgelenen sömürge halkı aracılığı ile sömürgeciliğin Gikuyu ve genel olarak Afrika halkı üzerinde bıraktığı etkilere çanak tutmaya çalışırken; aynı zamanda esere herhangi bir beyaz karakterin girişini engelleyerek ve asıl çatışmayı – sömürgeci halk ile sömürge halkı arasındaki çatışmadan- iki sırt arasındaki çatışmaya indirgeyerek sömürge sonrası duruma yakın bir ortam yaratmak ister. Eser boyunca bahsi geçen tek 'beyaz adam' Livingstone'dur ancak Livingston'un kendi monologları dışında herhangi bir kabile üyesiyle – Waiyaki de dahil- herhangi bir diyalogu geçmemektedir. Ngugi daha çok, tıpkı sömürgeleştirme döneminde olduğu gibi, sömürgeciliğin nasıl insanları birbirine yabancılaştırdığını ve toplumu içten parçalayan bir mekanizma haline gelebileceğini gözler önüne sermeye çalışmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Waiyaki'nin üstesinden gelmesi gereken konular kendi müphemliği ile sınırlı değildir. Waiyaki aynı zamanda - Sömürgeleştirme dönemindeki yerel burjuvazilerin yapmaya çalıştığı gibi-, gücü ele geçirmek isteyen Joshua ve Kabonyi gibi iki farklı uçta duran yerel burjuvaziler ve kolayca manipüle edilebilen, eğitilmeye ve güçlendirilmeye muhtaç bir halk, yani lümpen proletarya ile de başa çıkmak durumundadır. *Aradaki Nehir*, her ne kadar taklit ve müphemlik içerisinde kaleme alınan bir eser olsa da-ki bu da sömürgeciliğin etkilerinden biridir-, sömürgeciliğin hem sömürge döneminde hem de sömürgeleştirme dönemindeki ayrıştırıcı, yabancılaştırıcı ve yıkıcı etkilerini açıkça ortaya koyabilmesi açısından önem arz etmektedir.

2.1. SİYAHİ MESİH

Daha önce değinildiği üzere, sömürge sonrası Afrika entelektüellerinin ortaya koyduğu eserlerin amaçlarından biri, sömürgeci halkın iddialarının aksine, sömürge öncesi hayatın dinginliği, huzuru ve yeterliğine vurgu yapmaktır. *Aradaki Nehir*, doğanın bu dinginliğine, el değmemiş muhteşemliğine ve sömürgeci halkın yokluğunda da kendine yeterliliğine dikkat çekmek ister gibi ilk bölümünü sadece coğrafya betimlemesine ayırır ve ikinci bölüme kadar herhangi bir karakter romana giriş yapmaz. Kamenno ve Makuyu sırtlardan bakıldığında yıllardır devam eden dinginliği ve muhteşemliği ile dikkat çekmektedir ve bir huzur havası yaratmaktadır:

“İki dağ sırası yan yana uzanıyordu: Kamenno ve Makuyu. Aralarında bir vadi vardı. Hayat Vadisi denirdi ona. Kamenno ve Makuyunun arkasında görünür bir düzen olmaksızın uzanan daha pek çok vadi ve tepe vardı. Hiç uyanmayacak bir sürü aslan gibiydiler. Yalnızca uyurlardı; yaratıcılarının büyük, derin uykusunu uyurlardı. Hayat Vadisi boyunca bir nehir akardı...Nehrin adı Honia’ydi, ‘şifa’ veya ‘hayata geri dönüş’ anlamına geliyordu. Honia Nehri asla kurumaz, çok güçlü bir yaşama arzusu taşıyor gibi görünürdü; kuraklıkları ve hava değişimini umursamazdı. Hep aynı şekilde devam ederdi; hiç acelesiz, hiç tereddütsüz.” (7,8)

Ancak bu betimleme bir nevi, romanın ana temasını oluşturan çatışmanın bir ön izlemesidir zira uzaktan bakılınca göze çarpan bu dinginlik ve huzur Honia Nehri’ne inilip sırtlara nehirden bakıldığında kaybolmaktadır. Bu farklı bakış açısından, bu iki sırtın uyuyan aslanlarının her an uyanabileceği ve birbiriyle çatışma potansiyeli olan iki düşmana dönüşebileceği önsezisi verilmektedir.

“Vadide durduğunuzda, iki dağ sırası, yaşamın ortak kaynağıyla birleşmiş uyuyan aslanlar olmaktan çıkıp iki hısım olurlardı. Bunu somut bir şeyden çıkaramazdınız, sadece birbirlerine karşı duruşlarından anlayabilirdiniz. Bu ıssız bölgenin liderliği için girişilecek bir ölüm kalım mücadelesine hazır bekleyen iki rakip gibiydiler.” (8)

İki tanımdan da çıkarılabileceği üzere, iki sırtın uyuyan aslanların bekçiliği altında bir sakinlik ve dinginlik içinde yaşaması veya her iki tarafın kendi aslanlarını uyandırıp birbiriyle çatışması tamamen bakış açısıyla ilgilidir. Aynı bakış açısı Honia Nehri algısı için de geçerlidir: “Roma söz konusu olduğunda, nehir iki toplumu ayıran bir olgu olarak görülebilir. Ancak kuşkusuz ki diğer bir bakış açısında nehir iki toplumu birleştiren bir vasıta (...) (Nehir) böylece hem bir sınır hem de bir ortak alandır. Aradaki nehir o zaman aynı zamanda aradaki hayattır. Ancak soru topluluk üyelerinin onu bir sınır olarak mı yoksa bir köprü olarak mı gördüklerinde gizlidir” (Ngugi, 2000: 120).

Aradaki Nehir söz konusu olduğunda nehir, mevcut durumda, iki toplumu ayıran bir sınır görevi görmektedir; Kamenno ve Makuyu yüzyıllardır Gikuyu ve Mumbi'nin Mukuruwe wa Gathanga'ya giderken hangi sırtta konakladıkları konusu hakkında rekabetçi bir tartışma içerisindedir ve bu aslında basit sayılabilecek rekabet beyaz adamın, yani sömürgeci halkın gelişle iyiden iyiye düşmanlığa dönüşmüştür. Kamenno kabile geleneklerine bağlı bir toplumsal yaşam tarzı sürdürürken, Makuyu beyaz adamın getirdiği dine bağlanmış ve böylece iki sırt başka benliklere doğru birbirlerinden gittikçe uzaklaşmıştır. Honia Nehri'nin ayırıcı değil birleştirici özelliğini benimseyebilmek ve iki topluluğu eski huzurlu günlerine geri döndürebilmek için ise bu bağlantıya işaret edebilecek ve bu çatışmanın tohumlarını eken beyaz adamı topraklarından çıkarıp iki toplumu birleştirme yükünü sırtlanabilecek bir kurtarıcıya ihtiyaçları vardır. Bu kurtarıcı kadim bir kehanette müjdelennmiştir: "kurtuluş tepelerden gelecek. İhtiyaç duydukları anda bir adam çıkıp halkını kurtarmalı. Onlara yolu göstermeli, önderlik etmeli" (35). Chege oğlunu kutsal koruya götürdüğü gün, bu kurtarıcının Waiyaki olduğundan -veya olması gerektiğinden- emindir. Toplumda gittikçe artan ünu ve güveni sonrasında Waiyaki de bu fikrin büyüüne kendini kaptırmıştır. Ancak, Waiyaki'nin kehanette müjdelenen ve halkını kurtuluşa götürecektir siyahi mesih mi, yoksa kendi müphemliği içerisinde iki tarafı birleştirmek yerine daha da çok ayrıma sürükleyecek bir trajik kahraman mı olduğu konusu tartışmaya açık bir meseledir.

2.1.1. Kehanet ve Misyon Okulu

Kehanet, yaşadıkları iyi ya da kötü olayları tanrıların onlara lütfu veya kızgınlığı olarak nitelendiren; düzenledikleri her ayine atalarının ruhlarının da katıldığını düşünerek onlara da yiyecek ve yer ayıran; hastalıkları kötü ruhlara bağlayıp büyü ile çözmeye çalışan batıl temelli inançlara sahip Gikuyu etnik grubu üyeleri için son derece önemli bir yere sahiptir. Kehanet aynı zamanda eserlerinde Gikuyu kültürüne, geleneklerine ve efsanelerine çok fazla yer veren Ngugi için de önemli bir materyal zenginliği oluşturur ve hemen hepsi gerçek Gikuyu mitlerinden beslenir.

Romanda bahsi geçen kehanet, Gikuyu efsanelerinde var olan kahin Mugo wa Kibiro tarafından öngörüldüğü iddia edilen, İngiliz sömürgecilerin Kenya'ya gelişlerini işaret eden gerçek bir kehanettir ve İngilizlerin bölgeye ayak basmaları, sömürge uygulamaları ve sonuçları ile birebir örtüşen öngörülerini açısından önem taşır. Jomo Kenyatta Gikuyu

etnik grubunun kültürel yapısını bütün ayrıntılarıyla anlattığı *Facing Mount Kenya* adlı kitabında, Mugo wa Kibiro'nun kehanetini detaylandırır. Mugo wa Kibiro bir sabah kan ter içinde sayıklayarak uyanır ve etrafına toplanan kabile büyüklerine gece yaşadıklarını anlatır. Uykusunda Ngai (Tanrı) onu bilinmeyen bir diyara götürmüştür ve ona yakın gelecekte Gikuyu halkının başına gelecek olan felaketleri anlatmıştır. Dehşete kapılan Mugo wa Kibiro Tanrı'ya olabilecekleri durdurması için yalvarsa da Tanrı'nın emrettiği gibi gidip insanlara olabilecekleri haber vermekten başka bir şey elinden gelmez. Kibiro'nun *Aradaki Nehir*'in konusunu oluşturan İngiliz sömürgeciliğinin başlangıcına vurgu yapan ve bir rüya ile ona bildirilen kehaneti şöyledir:

Gikuyu topraklarına büyük sudan yabancılar gelecekti, tenlerinin renkleri suda yaşayan küçük, açık renkli bir kurbağaya (kiengere), elbiseleri kelebeklerin kanatlarına benzeyecekti. Bu yabancılar ateş saçan büyü çubuklar taşıyacaktı. Bu çubuklar öldürme konusunda zehirli oklardan çok daha etkili olacaktı. Bu yabancılar daha sonra monyongoro (kırkayak) kadar çok ayağı olan bir demir yılan²⁷ getireceklerdi, bu demir yılan ateş püskürecek ve Gikuyu ülkesinin doğusundaki büyük sudan batısındaki bir diğer büyük suya kadar uzanacaktı. Dahası, büyük bir kıtlık başlayacaktı ve bu kıtlık demir yılanlarıyla yabancıların çok yakınlarında olduğunun bir işareti sayılacaktı. Bu olduğunda Gikuyu, komşuları da dahil, çok zarar görecek. Öyle ki, uluslar birbirlerine karşı amansız bir tavır takınacaklar ve durum birbirlerini yemeye yakın bir hal alacaktı (Kenyatta, 1965: 42-43).

Mugo wa Kibiro insanları gelen yabancılar karşı silahlanmamak konusunda uyarır, böyle bir davranış bütün bir kabilenin sonu olacaktır çünkü bu yabancılar sahip oldukları ölümcül ateşler saçan büyü çubuklarla herhangi bir Gikuyu üyesini çok uzak mesafelerden öldürebileceklerdir ve mızraklarla oklar demir yılanı durdurmaya yetmeyecektir. Kehanete göre yapılması gereken, sakın kalarak yabancılar karşı nezaket ile karışık bir şüpheyle yaklaşmak ve en önemlisi ev ve arazilerine çok yaklaşmamalarını sağlamaktır. Çünkü bu yabancılar kötü niyetle doludur; Gikuyu topraklarına göz dikmede tereddüt etmeyecek ve sonunda Gikuyu halkının elinde ne varsa almak isteyeceklerdir. Nitekim 1890 civarında, öngörülen tehlike ortaya çıkmaya başlar, “kelebekler gibi kıyafetleri olan bir halk” (Ngugi, 2016: 32), küçük gruplar halinde gelmeye başlar. Bu yabancılar gelmeden önce yine öngörüldüğü üzere *ndigana* ya da *nyongo* denen korkunç bir hastalık patlak verir ve Gikuyu'nun yanı sıra, Masai ve Wakamba'da pek çok büyük

²⁷ Demiryolu

başın telef olmasına neden olur. Bu olayı pek çok kabile üyesinin ölümüyle sonuçlanan büyük bir kıtlık takip eder (Kenyatta, 1965:43-44).

Ancak, zamanla Mugo wa Kibiro'nun kehaneti unutulur ve Gikuyu halkı onlara nezaketle ve ticaret yapma bahanesiyle yaklaşan beyaz adamdan bir zarar gelmeyeceğine kanaat getirerek onlarla yakın temas içerisine girer ve kâhinin uyarılarının aksine beyaz adamın evlerinin ve arazilerinin çevresine kadar sokulmasına izin verir. Gikuyu halkı sırtlardaki hâkimiyetinden o kadar emindir ki, kabile üyeler dışında hiç kimsenin orada varlığını sürdürebileceğini düşünmez: “beyaz adam tepelerin dilini konuşamaz (...) ve bu toprakların usullerini bilemez (...) kim dışarıdan gelip de bu tepelerde yolunu bulabilir?”(17). Böylece, beyaz adamı küçümseyen, topraklarına gelmiş yalnız, muhtaç gezginler olarak gören Gikuyu halkı, sömürgeci halkı bağrına basar ve bir gün gelip topraklarını ve kültürlerini kaybedeceklerinden, beyaz adama acıyarak verdikleri topraklarda acınacak halde kalacaklarından habersiz kendi sömürge hikâyelerinin tohumlarını ekmiş olurlar.

Aradaki Nehir'in konusunu oluşturmada önemli bir yer teşkil eden bu kehanet, romanın kurgusal diğer meselelerinin de temelini oluşturur. Chege, -kimse bilmese de- Kibiro'nun soyundan gelmektedir ve tıpkı Kibiro gibi o da geleceği görebilmektedir. Mugo wa Kibiro, halkı beyaz adamlar konusunda uyardığında kimse onu dinlememiş, ona inanmamıştır:

“hatta bazıları onu hor gördü, alay etti, arkasından ‘O iyi değil’ dediler. Ve onun, onları uyaran sesine kulak vermediler: ‘Dikkatli olun!’ Kahin, sırtların halkı tarafından reddedildi. Ona ne giyecek ne de yiyecek verdiler. Canı yandı ve kendini gizledi, onlara daha fazlasını anlatmaktan kaçındı. Tepelerin ötesine, ötedeki dünyaya gitti: tüm Gikuyu toprakları boyunca gitti. Daha gücü tükenmemiştii ve oralarda mesajını daha yüksek sesle haykırdı. Ona yine güldüler ve onunla alay ettiler” (32, 33).

Ancak Chege kehaneti hatırlamaktadır ve dahası olanları ve olabilecekleri görmektedir. Ne ki, aynı şeyleri söylediğinde Chege'ye de yüz çevrilmiştir. Chege Kameno'nun önde gelenlerindendir; diğer ihtiyarlar ondan korkmakta ve ona saygı duymaktadır. Gikuyu toprağının adetlerini ve kabilenin sırlarını ondan daha iyi bilen kimse yoktur. Her ritüelin ve her işaretin anlamını bilmektedir ve bu yüzden de tüm önemli törenlerin başında çoğunlukla o bulunmaktadır. Ne var ki, Kibiro gibi o da, beyaz adamların gelişi ve Siriana ile ilgili söylediklerine kimseyi inandıramaz:

“ ‘Nereden biliyorsun?’

‘Onları gördüm, kelebekleri,’

‘Kelebekler mi? Sen sırtlardan hiç ayrılmadın ki!’

‘Onlar oradalar, sırtların ötesinde, bir sürü ev yapıyorlar ve bazıları toprak alıyor.’

‘Tepelerin ötesindeki ışıkları nasıl görebildin?’

‘Aptallar, aptallar’ ” (17).

Chege, kabile ile ilgili diğer bütün her şeye karşı beslediği sarsılmaz inanç ve bağlılık gibi bu kehanete de sonsuz bir inanç beslemektedir. Beyaz adamın Siriana’daki yerleşiminin görüldüğü gibi dostane olmadığının farkındadır, kehanette bahsedilen demiryoluna çoktan başlanmıştır ve beyaz adamın yakında topraklarına kadar geleceğini hissetmektedir. Eğer bir şeyler yapılmazsa, yakında bu dost görünümlü beyaz adamların ellerindeki her türlü mal ve toprak parçasına el koymak isteyeceğinin ve hatta koyabileceğinin bilincindedir. Ne ki bütün bu endişe ve geriliminin yanı sıra toprağı ve halkı için durumun vahametini bir nebze olsun azaltan ve içini biraz olsun rahatlatan, Kibiro’nun başka bir kehanetinin bilgisine daha sahiptir Chege ve bütün bu yaşananlar bu diğer kehanetin habercisidir ona göre: “kurtuluş tepelerden gelecek. Benim damarlarımdaki kandan, diyorum ki, aynı ağaçtan, bir oğul doğacak ve onun görevi insanlara liderlik etmek ve onları kurtarmak olacak” (35). Bütün bu olanlar karşısında, halkın beyaz adamın ilerleyişine karşı bu umarsız tavırları karşısında Chege, bu kehanetle biraz olsun umutlanmaktadır. Çünkü kehanette bahsedilen kurtarıcı ona göre çok uzakta değildir. Chege, Kibiro’nun soyundan gelmektedir ve kendisi kurtarıcı olabilme yaşını çoktan geçtiğine göre, bu muhtemel mesih, bu kâhin soyunun sonuncusu, tek oğlu Waiyaki olmalıdır.

Nitekim ikinci doğum töreninden hemen sonra, Chege Waiyakiyi alıp kutsal koruya götürür ve orada ona Waiyaki’nin ve daha sonra bütün kabilenin kaderini değiştirecek o kehaneti aktarır: “sen soyumuzun sonuncusun” (34). Waiyaki edindiği bu yeni bilginin şaşkınlığını içerisinde babasını dinlerken, Chege ona kehanet gereği yapması gerekeni bildirir:

“Şimdi beni dinle evladım. İyi dinle; çünkü bu kadim bir kehanet (...)Daha fazlasını yapamam. Beyaz adam gelip Siriana’ya yerleştiğinde insanları uyardım. Ama bana güldüler. Belki ben acele etmişim. Belki de ben doğru kişi değildim. Mugo sık sık, kelebekleri bir palayla kesemezsin, derdi. Adetlerini ve hareketlerini öğrenmeden mızrağı saplayamazsın. Ancak öğrendiğin zaman onları tuzağa düşürebilir, onlara karşı

koyabilirsin(...) Ayağa kalk. Kehanete kulak ver. Misyonu git. Beyaz Adam'ın bütün bilgeliğini ve bütün sırlarını öğren. Ama onun kötülüklerine uyma. Halkına ve kadim geleneklerine sadık kal(...) Oraya gideceksin, sana tekrar söylüyorum, Beyaz Adam'ın bütün ilmini öğren. Ve hatırlamaya devam et; kurtuluş tepelerden gelecek. İhtiyaç duydukları anda bir adam çıkıp halkını kurtarmalı(...) Bir zaman gelecek (geldiğini görebiliyorum), bir kurtarıcı için yalvaracaklar..."(34, 35)

Bu kehanetle ve gereğince, Waiyaki sömürgeci beyaz adamlarla savaşmak için ve halkı için bir kurtarıcı olması gerektiği sorumluluğu ve yüküyle sömürgeci okullarında eğitime Siriana'ya gider. Chege, her ne kadar, misyon okullarının oğlunu değiştirebileceği yönünde bir takım endişelere sahip olsa da, oğluna ve kehanete olan sarsılmaz inancı ona güç verir. Nitekim Waiyaki çocukluğundan beri onun, Chege'nin oğlu olduğunu defalarca kanıtlamıştır. O kabilesine ve geleneklerine derin bir inançla bağlı, yaşından çok daha olgun davranan ve küçük yaşlardan itibaren herkesin sevgisini kazanmış bir çocuktur. "Beyaz Adam'ın gizli sihiri" (95) dedikleri misyon okulunun ve kilisesinin, Waiyaki'yi bu topraklara işlemiş köklerinden koparması neredeyse imkânsızdır; o, kabilesinde mutludur ve gelecek vaat etmektedir:

"Waiyaki mutlu olmak istiyordu, çok mutlu olmak...bu toprakların adetlerini öğrenmeyecek miydi? Yeniden doğmanın büyü ritüelini içmeyecek miydi? Babası gibi olmak istediğini biliyordu; bu toprakların Agu ve Agu'dan, çok eskiden bu yana bütün adetlerini bilmek istiyordu." (22)

Chege'nin geçerliliği ve doğruluğu eleştirmenlerce çok tartışılan bu hareketi, tek oğlunu kendi isteği ve arzusu doğrultusunda, misyonerlerin ve sömürgecilerin, deyim yerindeyse, örümcek ağlarını kurup bekledikleri Siriana'ya göndermesi ve örümceğe yakalanmadan, ağlarıyla sarıp sarmalanmadan geri dönmesini beklemesi, Waiyaki'nin romanın sonundaki trajik düşüşünün başlangıcını oluşturur. Michael Rice'a göre "Chege değişimin engellenebileceği, insanların deneyimlerden geçip bu yaşanmışlıklardan etkilenmeyebileceği düşüncesiyle hareket eder. Tek oğlunu misyona gönderir ve değiştirilemeyeceğini zanneder. Ancak insanoğlu deneyimlerinin genel toplamından ibarettir. İster fiziksel, ister entelektüel, ister ruhani olsun karşılaştıkları her olgu, dünya görüşlerini yavaşça değiştiren görünmez bir etki uygular" (Rice, 1975: 15). Siriana'da aldığı eğitim ve edindiği deneyimler, henüz ne kendisi, ne babası, ne de kabile üyeleri tarafından fark edilmemiş olsa da Waiyaki'yi bile değiştirmiştir. Misyonda geçirdiği süre kabile için önemli olan pek çok şey ile bağlantısını koparmıştır. Kabile topluluk kültürünün bir parçası olan danslar ve ayinlere yabancılaşmış, içinde büyüdüğü kabile kültürü ile

düşüncelerini şekillendiren misyon eğitimi arasında bir arafta asılı kalmıştır. Bu melezliği ile Waiyaki, sömürgeciliğin pek çok Afrika insanı üzerinde yarattığı yabancılaşmanın bir temsili haline gelmiştir.

“Waiyaki’nin tepelerden uzak oluşu, kabile için en önemli olan şeylere temasını engellemiştir. Ayrıca, her ne kadar çok direnmiş olsa da, onun bu dans ve kutlamalara kendiliğinden yanıt vermekten alıkoyan birtakım fikirler ve görüşler edinmesinin önüne geçememiştir” (60).

Waiyaki’nin yabancılaşma duygusu, eserde en belirgin şekilde kabul töreninde kendisini gösterir. Babasıyla kutsal koru ziyaretinden sonra Siriana’ya giden Waiyaki, okuyucu ile tekrar kabul töreninde buluştuğunda aradan yıllar geçmiştir ve eserin başlarında kendini kabilenin mitlerindeki iki güçlü dev olan Demi ve Mathanti ile bütünleştiren o hevesli çocuk artık kabilede yaşadığı her şeye şüphe ve tedirginlikle yaklaşan bir gence dönüşmüştür. Her ne kadar, kabile içerisinde saygı duyulan bir erkek olmak için sünnet olması gerektiğinin bilincinde olsa da ve bunun için istekli görünse de, törenler boyunca yaşadığı karmaşa ve müphemlik açıkça sezilmektedir. Üstelik babasının ona yıllarca önce anlattığı ve onun Siriana’ya gönderilme sebebi olan, ancak artık “bir illüzyon, yaşlı bir adamın hayali” (60) olarak gördüğü kehanetten çok, Siriana’ya liderlik eden Livingstone’un öğretilerini önemsiyor gibi görünmektedir. Zira katılması gereken ritüelleri ve dansları bir yandan kabileye ait olabilmek için geçmesi gereken önemli aşamalar olarak kabul ederken bir yandan da Livingstone ve misyon okuluna karşı sürekli bir suçluluk hissettiği sezilmektedir:

“içinden bir şeyler kendini bu çılgınlığa kaptırmasına izin vermiyordu... Şimdi Livingstone kendisini bulsa ve ketlenmiş duyguların serbest kalmasıyla ortaya çıkan kaosu görse acaba ne derdi, diye merak etti. Hele bir de şu ağızlardan çıkan kelimeleri duysa! Waiyaki bile bu yasak şeylerin konuşulmasından bir parça utanç duyuyordu... Livingstone’u düşünüyordu. Acaba Waiyaki’yi burada, yüzü nehre dönük, penisinden parmaklarına kanlar damlayıp yere düşerken, üzerindeki beyaz patiska çarşafla bulsa ne düşünürdü?” (63, 68)

Waiyakinin kabul töreni ritüelleri boyunca hissettiği bu karmaşa ve şüphe, ve kabileye yeni kabul edileceklerin yaptıkları danslarda sergilenen açıklık karşısında hissettiği utanç, misyon okulunda aldığı eğitiminin onu kabilenin ruhunu oluşturan ayinlere karşı yabancılaştırdığının en belirgin işaretidir. Waiyaki her ne kadar ve olması gerektiği gibi kendini kabul dansının ritmine kaptırmış gibi davransa da, bu ritüeller ile ilgili yargı kriterlerinin misyon öğretisinden, Hristiyanlığın püritenliği ve eleştirisinden kaynaklandığı

açıktır. Waiyaki bütün bir ritüel boyunca rahatsız ve oraya ait değilmiş gibi hisseder ve “içinden bir şeyler kendini bu çılgınlığa kaptırmasına” (63) izin vermez. Kabul törenine katılan diğerlerince gayet normal ve yasaksız olarak görünen bu dans ile kendini ifade şekli, Waiyaki için bir tür “ketlenmiş duyguların serbest bırakılması ile ortaya çıkan kaos(tur)” (63). Özellikle kabul töreninde, kabile ileri gelenleri ve gelenekleri, gençlerin aralarında cinsellik ile ilgili konuşmasına izin verirken ve hatta kendini ifade şekli olarak bunu teşvik ederken, Waiyaki bu tür gizli şeylerin konuşulmasından utanç duyduğunu hisseder. Waiyakinin bu ritüeller boyunca hissettiği yabancılık Ngugi’nin ilk romanlarında görülen bir çelişkiyi ortaya çıkarır: Waiyaki, kendini hangi kültüre daha yakın hissettiği konusunda çelişkiler yaşamaktadır. Bu yabancılık ve çelişki içerisinde Waiyaki, birbirine düşmanlaşmış halkını bir araya getirerek, halkını ve topraklarını sömürge yönetiminin elinden kurtarıp kurtuluşa götürecek siyahi mesih olabilme yolunda zorlanmakta; beyaz adamın dininden ve kültüründen etkilenerek, beyaz adamın ilmini almak ama onun kötülüklerine uymamak konusunda uyarıcı kadim kehanetle ters düşmektedir.

Gikandi’ye göre bu tür sorunlara Ngugi’nin ilk eserlerindeki temel çelişki gözlemlenerek yaklaşılabilir. Bir yandan, Ngugi, sömürgesizleştirme döneminin başlangıcında bir yazar olarak ilk görevinin yeni bir ulusun başlangıcını oluşturabilecek yerli bir Afrika kültürünü temsil etmek olduğunu görmektedir; öte yandan, aldığı misyoner eğitiminin ve Hristiyan inancının idealindeki kültürel yapıyı oluşturma arzusunu sürekli olarak ve ne derece engellediğinin de farkındadır. Bu çelişki, Ngugi’nin, Gikuyu’nun sünnet ve ikinci doğum gibi özgün ritüellerini her tanımlayışında fark edilen dilsel tereddüdünün de bir izahıdır (Gikandi, 2009: 58). Bu açıdan bakıldığında, bir siyahi mesih olması beklenen Ngugi’nin Waiyaki’si, diğer Afrika yazarlarının başkarakterlerinin, örneğin Chinua Achebe’nin kabile ve topluluk değerlerini her şeyden üstün tutan ve beyaz adamın esiri olmaktansa kabile onuruna sadık kalabilmek adına, zorluklarla şekillendirdiği kendi hayatından “bir köpek gibi gömül(meyi)” (Achebe, 2019: 181) göze alarak vazgeçen Okonkwo’sunun uyandırdığı sempatiyi uyandıramaz. Ve diğer yazarların ilk eserlerinin yarattığı o ulusçu etkiyi bırakamaz. Gikandi’ye göre bu durum, yazarın ilk dönem yazın kariyerini etkileyen melezliğin yanı sıra, Ngugi’nin yazmaya başladığı dönemle de alakalıdır zira “Ngugi 1960larda yazmaya başladığında, Afrika kültürlerini ve geleneklerini savunmak artık siyasal ya da edebi bir zaruret değildi, çünkü öncülleri çoktan bu vazifeyi tamamlamışlardı” (Gikandi, 2009: 289).

Amoko'ya göre ise, Waiyaki'nin ilk iki romanında benzer şekilde göze çarpan başarısız kurtarıcı betimlemeleri, kasıtlı bir ironiye dayanmaktadır ve her ne kadar sömürgecilik karşıtı ulusçuluk söylemi içerisinde yer alıyor gibi görünse de aslında sömürge sonrası Afrikalı entelektüellere yüklenen mesihvari varsayımların yerindeliğini sorgulamaktadır: “Her iki roman da entelektüel bir başkarakteri başarısız bir sömürge karşıtı mücadeleyi sürdürürken sunar. Ancak bu apaçık trajik kahramanlar, dikkatle incelendiğinde, dalga geçilip hor görülmesi planlanan komik figürler olarak kurgulanmıştır (Amoko, 2010: 23).

Waiyaki'nin bir kurtarıcı olarak yükselmesinin çelişkisini oluşturan en önemli etkenlerden biri, Siriana'dan ayrıldıktan sonra başlattığı Marioshoni bağımsız Gikuyu okullarıdır. Waiyaki, misyon okullarının sünneti reddetmeyen çocukları okula almama kararından sonra Siriana'daki eğitimini bırakmak zorunda kalır ve okula alınmayan diğer çocuklar için kendi bağımsız Gikuyu okullarını kurmaya başlar. Bu okullar, kavramsal ve pedagojik pek çok problem barındırmasına rağmen Waiyaki'nin en büyük silahı ve yardımcısı olabilecekken, Waiyaki'nin eksik hesaplamaları sayesinde trajik kusuruna dönüşür. Temelde, birbirine karşı günden güne daha güçlü bir düşmanlık besleyen iki sırtı, Kamenno ve Makuyu'yu, ve diğer bütün sırtları birleştirip bir topluluk ve ulus bilincinin temelini atmayı ve Gikuyu halkını sömürgecilik ile baş edebilecek eğitim seviyesine çıkarmayı amaçlayan Marioshoni bağımsız Gikuyu okullarıyla ilgili en önemli çelişki öncelikle, söz konusu okulların Siriana'daki eğitim modelini temel almasıdır. Pedagojik olarak bu yerli okulların sömürge misyon okullarından farklı olduğuna ve verilen eğitimin öğrencilerin ulusçuluk bilincini güçlendirmeye yönelik olduğuna dair herhangi bir anlatıya rastlanmamaktadır. Aksine Waiyaki, öğrencilerinin açıkça sömürge dili olan “yabancı bir dil konuşabiliyor”(126) olmasından gururla bahsetmektedir ki bu durumun ulusal bilinç oluşturmaktan çok sömürge söylemine hizmet ettiği aşikârdır. Bir toplumu etkisizleştirmede veya kendine hizmet edecek burjuvaziler yetiştirmede sömürge halkının kullandığı en etkili yollardan biri olan dil dayatmasını kendi halkına kendi isteğiyle sağlayan Waiyaki'nin kurtuluş çabası, bu açıdan bakıldığında, toplumu bir araya getirme arayışında kavramsal bir boşluk oluşturmaktadır. Seçkin bir misyon okulunda kendisinde “kilisenin cesur Hristiyan lideri olma potansiyeli”(36) görülen bir öğrenci olarak eğitim gören, ve o okulu bıraktıktan sonra kendi ülkesinde mümkün olduğu kadar çok yerel okul kurmayı amaçlayan bu müphem mesih adayı, bu amaç için uygun bir pedagoji

geliştiremediği gibi, toplumsal birlik adına ikna edici mantıklı bir açıklama da sunamaz. Kamenno ve Makuyu'nun birleşmesini ister, ancak ne ayrılığın başlangıcı ne de çözümün temelini anlamış gibi gözükmemektedir. Homi Bhabha'ya göre "taklit ironik bir uzlaşmayı temsil eder" (Bhabha H. K., 1984: 126). Waiyaki'nin Marioshoni'si misyon okullarının bir taklidi niteliğindedir ve bir kurtuluştan çok sömürge kültürü ile bir uzlaşmaya gitme çabasını temsil etmektedir.

Marioshoni okullarının Waiyaki'nin kurtarıcı rolü açısından yarattığı bir diğer çelişki ise, Waiyaki'nin eğitime ve bu okullara olan saplantısıdır. Kuruluş ve yönetimindeki kavramsal ve pedagojik eksiklikler ve sorunlara rağmen, bağımsız Gikuyu okulları, bütün sırtlara yayılarak pek çok kişiyi etkiler, pek çok bölgeden öğrenci toplar ve Waiyaki'yi herkesin gözünde saygın bir kişilik haline getirir. Ne ki, bu okullar bir yandan Waiyaki'yi halkın kurtarıcı 'hoca'sı, bir nevi beklenen mesih pozisyonuna yükseltirken ve ona halkı kurtuluş yolunda istediği gibi yönlendirme gücü verirken, bir yandan da onu eğitime ve okul işlerine olan saplantısı yüzünden kurtarıcısı olması beklenen halktan gittikçe uzaklaştırır. Bu açıdan bakıldığında, onun üne ve saygıya kavuşmasını sağlayan bu okullar, ironik bir şekilde, onu sona götüren o trajik kusurunu da oluşturmaktadır. Waiyaki kendini okul işlerine ve daha çok sayıda okul "ve bir üniversite, büyük bir üniversite" (161) hayaline o kadar kaptırmıştır ki, sanki halkı kurtuluşa götürecek tek yol okulmuşçasına ve sanki kabilenin kurtuluşunu sağlamak için çok uzun zaman varmışçasına başka hiçbir şeyle ilgilenmez. Ve bu ilgisizlik, zamanı geldiğinde onu Kabonyi'nin karşısında silahsız bırakır. Sömürgeci yönetim gittikçe etkisini daha çok göstermekte, Siriana'da bir hükümet kurma ve halktan vergi toplama hazırlıkları yapmaktadır. Waiyaki'nin ise, beklenen kurtarıcı olarak bu sorunla ilgili bir çözüm bulmak gibi görünen herhangi bir çabası olmadığı gibi, gayri ihtiyari bir üyesi olduğu ancak halkın sorunlarıyla ilgilenmek, kabilenin yaşam tarzını ve geleneklerini koruyabilmek için en önemli yer olan Kiama'dan da okulun işlerinin yoğunluğunu bahane ederek ayrılmış ve halkın asıl sorunlarıyla bağını tamamen koparmıştır. Waiyaki'nin, gelenek üzere kabilenin en yaşlı ve bilgelerinden oluşan Kiama'ya seçilmesi aslında onun için bir övgü ve dahası yüklendiği amacı gerçekleştirme yolunda bir fırsattır. Ne ki o Kiama'ya katılıp kabilenin siyasetiyle ilgilenmek konusunda, yine nedenleri misyon eğitimine dayanan bir çekingenlik yaşamaktadır:

"Kiama'nın yönetiminde kendisine bir görev verilmesinden korkuyordu, bu sırt köylerini bütünüyle sahiplenmesi anlamına gelecekti, hiç hevesli değildi buna. Eğitime

yoğunlaşmak istiyordu. Livingstone'un, eğitimin kıymetli olduğu ve çocukların hükümetin yaptıklarıyla veya siyasetle ilgilenmedikleri öğretim modeli belki de kalbinde yer etmişti.”
(91)

Halkın problemlerine bu kadar uzak kalması, Waiyaki'nin kurtarıcı rolünü silikleştirmektedir. Ngugi bir kere daha, Waiyaki'yi bir kahraman olarak kurgular gibi görünürken, aynı zamanda bu kahramanlığı temelden sarsmaktadır. Waiyaki, bütün bu müphem tasvirine rağmen, hiçbir zaman kabilesine itaatsizlik etmeyi veya küçümsemeyi aklının ucundan geçirmez. O yüklendiği sorumluluğu ve yükü yanlış yollardan doğru adrese ulaştırmaya çalışan bir hamal gibidir; yanlış yollardan gittiğini ve bu yüzden yükünün gittikçe ağırlaştığını ve böyle devam ederse o ağırlık altında ezilip yok olacağını görebilen tek kişi ise çocukluk arkadaşı ve meslektaşı Kinuthia'dır. Waiyaki'nin sırtlarda edindiği güçten rahatsız olan ve onu kabilenin liderliğini ve gücünü elinde tutma konusunda en büyük rakibi olarak gören Kabonyi, yönetimini üstlendiği Kiama aracılığı ile halkı kabile saflığı adına gittikçe daha tehlikeli bir hal alan sömürge yönetimine karşı kıskırtmakta, Gikuyu'nun kanayan yarasına değindiği için günbegün daha çok destekçi toplamakta ve Waiyak'nin eğitim vizyonunun etkisini sorgulamaktadır. Üstelik Kabonyi, Chege ve Waiyaki dışında kehaneti bilen tek kişidir ve kehanette bahsedilen kurtarıcının Waiyaki olmasından korkmaktadır. Bu yüzden çoktan kehaneti yaymaya ve bahsedilen kurtarıcının kendisi olduğunu iddia etmeye başlamıştır. Kinuthia olup biteni Waiyaki'den daha iyi görebilmekte ve onun için endişelenmektedir:

“Kinuthia'ya göre Waiyaki insanlara en iyi liderlik edebilecek kişiydi... Kiama'ya en iyi liderlik edebilecek insan Waiyaki'ydi. Şu anda bile, Kiama ve Kabonyi'nin insanlar üzerinde kullanmakta olduğu güçten onun ruhu sorumluydu... Ama acaba Waiyaki insanların hemen harekete geçmek istediğini, yeni coşkun ve farkındalığın, öğrenme arzusundan daha fazla rağbet gördüğünü biliyor muydu? İnsanlar ileri gitmek istiyordu. Toprakları elinden alındığı, çocukları yerleşimcilerin olduğu sırtlarda çalışma zorunda kaldığı, kadın ve erkekleri kulübe vergisi ödemek zorunda olduğu müddetçe bunu yapamazlardı... (Kinuthia) hocanın gözlerindeki ateşe baktıkça yeni ışık vizyonunun onu kör edip etmediğini merak ediyordu.” (161)

Kabonyi, Ngugi'nin Waiyaki'ye karşı oluşturduğu iki uçtan ve iki yerel burjuvaziden birini temsil eder. Beyaz adama koşulsuz itaat eden Joshua'dan farklı olarak Kabonyi'nin yerel burjuvazi temsili, güç ve kontrol edinimine olan arzusundan ileri gelmektedir. Kabonyi aslında Joshua ile beraber beyaz adamın dinine ilk geçiş yapanlar arasında yer almaktadır. Ancak Joshua sınırsız adanmışlığı ve bağlılığı ile misyonerlik görevinde öne

çıkınca, Kabonyi istediği güce bu şekilde kavuşamayacağını anlayarak tekrar kabileye döner ve Kiama'nın başına geçer. Sömürgeciliğin gittikçe şiddetlenen etkilerine karşı, kabilenin saflığını koruma görevini üstlenir. Kabonyi'nin bu sömürgecilik karşıtı duruşu, eserde açıkça belirtildiği üzere güç ve kontrol arzusundan kaynaklanıyor olsa da; kabilenin sorunlarını Waiyaki'den daha iyi analiz edebilmesi, bir çözüm arayışında Waiyaki'den daha istekli, kabilenin saflığının korunması konusunda daha endişeli gözükmesi Waiyaki'nin mesihlik varsayımını şüpheyne düşürür. "Peki ya Kabonyi? Bu iki adamdan hangisi kurtarıcıydı, hangisi dara düşmüş bir halka kurtuluş umudu getirecekti?"(190).

Kabonyi'nin bütün riyakârlığına rağmen onu halkın gözünde Waiyaki'nin rakibi konumuna yükselten ise, okul ve eğitim hırsına saplanıp halkın mevcut problemlerine sırt çeviren Waiyaki'nin aksine, Gikuyu için hayati önem taşıyan toprak konusuna çözüm bulmaya çalışmasıdır. Gikuyu tamamen toprağa bağımlı bir topluluktur. Onlar için toprak kabilenin annesidir. Yaşamı boyunca insanı ve öldükten sonra da ruhu besleyen topraktır. Bu sebeple toprak, yeryüzünde var olan her şeyden daha kutsal ve önemlidir ve özel olarak onurlandırılır. Waiyaki'nin genç yaşı, aldığı misyon eğitimi ve bu eğitim boyunca kabile değerlerinden uzak kalması onu böylesi değerleri anlamaktan alıkoymuş ve yaşı ve tecrübesi gereği kabileyi daha iyi anlayıp analiz edebilen Kabonyi'ye karşı savunmasız bırakmıştır. Waiyaki okulu ve eğitiminin belirsiz amaçları doğrultusunda bir çözüm üretme çabası içerisindeyken, halkı nasıl etkileyebileceğini ve yönetebileceğini çok iyi bilen Kabonyi durumu kendi lehine çevirmektedir:

"Ve Kiama, yerleşimciler, misyonerler ve hükümet tarafından el koyulan topraklar için savaşmak istiyordu. Kabonyi ve taraftarları sırttan sırta geziyor, kabilenin saflığına sadakat yemini edecek insanlar topluyorlardı." (149).

Gikandi'ye göre, Ngugi'nin ilk eserlerinde, ana karakterler, toplumlarına yabancılaşmalarını yeni bir kimlik edinimi için bir yol olarak kabul etmiş izlenimi verirler, ancak hikâyenin sonunda bu karakterler kendi toplumları dışında bir kimlikleri olamayacağını bilincine vararak daima kaçmaya çalıştıkları yerleşmiş geleneklere geri dönerler. Geleneklerinden kopup yeni bir hayata başlayan ayrıcalıklı bireylerin hikâyeleri yerine, Ngugi, geleneklerine geri dönüp onları kucaklayan kimlikler oluşturmayı tercih eder (Gikandi, 2009: 45-46). Waiyaki, bilinçli bir şekilde hiçbir zaman geleneklerinden kaçmaz ve her zaman kabileyi ve gelenekleri koruma çabası içerisindeyken. Ne ki, aldığı misyon eğitimi sonucu toplumuna yabancılaşması ve bir karmaşa içerisine düşmesi

gözlerden kaçmaz. Ancak eserin sonlarına doğru, kendisi okul işlerinden başka şeylere kulak tıkamışken, halkı modernleştirmenin tek kurtuluş çaresi olduğu fikrine saplanıp kalmışken; Kiama'nın asılsız dedikodularla halkı kendisine karşı nasıl kıskırtabildiğini gördüğünde, Waiyaki de tercih ettiği yolun doğruluğunu sorgulamaya başlar. Kendisinin yapması gerekeni yanlış bir adamın önderliğinde Kiama'nın yaptığını fark eder ve kaçırdığı fırsatlar için iç çeker:

“Ah bilemediğim o kadar şey var ki... Baskılanmış bir halk için eğitim her şeye yetmiyor(...) Ve Waiyaki biranda sırtların ne istediğinin farkına vardı. Bir anda, insanların topraklarının alınmasından ötürü duydukları utancı, bu aynı topraklarda çalışmaya zorlanmalarının utancını, hakkında hiçbir şey bilmedikleri bir hükümete vergi ödemenin aşağılayıcılığını daha önce hiç duymadığı kadar güçlü bir şekilde duydu” (187, 191, 192).

Waiyaki'nin bu gecikmiş epifanisi,²⁸ onun zihninde okulun sorunlarına dalıp sürekli ertelediği Kamenno ve Makuyu'yu birleştirme hayalini daha çabuk gerçekleştirmesi gerektiği düşüncesini doğurur ve halkı bir araya toplayıp tarih, bir konuşma yapma kararı alır. Kamenno ve Makuyu birleşebilir ve hatta “Muranga, Kiambu ve Nyeri'nin erkekleriyle güçlerini birleştirip hep bir ağızdan Beyaz Adam'a ‘Defol!’ derlerdi” (191). Waiyaki'nin hâlâ bunu yapacak gücü ve etkisi, kabile içerisinde yeterli saygınlığı vardır. İnsanlara, Kobanyi'nin yaydığı beyaz adam ve kendilerinin Makuyu'daki temsilcisi Joshua ile gizli anlaşmalar yaptığı söyleminin bir dedikodudan ibaret olduğunu anlatacak ve onları birleşmeye davet edecektir. İnsanların beklediği mesih, babasının ona anlatmaya çalıştığı mesih, böyle olmalıdır. Waiyaki gittikçe hafızasından silinip yerini Livingstone'a bırakan babasının hayalini ve kehanetini yeniden hatırlayıp onunla gurur duymaya başlar.

Waiyaki, büyük bir heyecanla gittiği toplantı alanında söylemek istediklerini büyük bir kalabalığa anlatmış ve hepsini birleşmeye ikna etmiş gibi görünmektedir. Ne ki, Waiyaki'nin bu son çabasını da sonuçsuzluğa mahkûm edecek bir sırrı vardır: Nyambura. Waiyaki'nin Joshua'nın kızı Nyambura ile birlikteliği, henüz Kamenno halkının kabul edebileceği bir durum değildir. Waiyaki'nin trajik düşüşünü hızlandıran bir diğer kusuru da Nyambura'yla olan ilişkisini düzgün bir şekilde yönetememesidir. Waiyaki her ne kadar “iki tarafla da anılmak istemiyordu” (149) ise de o bir Kamenno üyesidir; Chege'nin, kabile sırlarının ve geleneklerinin en bilge adamının, oğlu ve Gikuyu'nun kurtarıcısıdır. Sünnetsiz

²⁸ Epifani (epiphany), kişi için çok önemli olan bir şeyin aniden anlaşılması veya bilincine varılması olarak tanımlanan duygu değişimi, aydınlanma.

bir kadınla, üstelik halkın gözünde kendini beyaz adama satmış Joshua'nın kızıyla görülmesinin ve dahası evlenmesinin toplum içerisinde bir kaosa sebebiyet verebileceğinin farkındadır. Ancak Waiyaki, bu soruna çözüm bulmak için dahi hiçbir girişimde bulunmamış, kendisi ve Nyambura'nın birlikteliğine toplumu hazırlamak için geç kalmıştır. Hatta arkadaşı Kinuthia'nın uyarılarına rağmen Waiyaki, hem Nyambura hem de kendisi için tehlikeli sonuçlar doğurabileceğinin farkında olmasına rağmen Nyambura'yı görmek amacıyla sürekli Makuyu'ya ve hatta Joshua'nın kilisesine gitmekten de vazgeçmemiştir:

“Dikkatli ol Waiyaki. İnsanlar seni izliyor, biliyorsun. Sen kabilenin bütün saflığıyla yeniden doğmasının simgesisin. Sana hayranlar. Sana tapıyorlar... İsmi felaketin olacak. Dikkatli ol...”(152)

Başka türlü bir hikâyede, Waiyaki'nin Nyambura ile olan birlikteliği, iki sırtın birleşmesi açısından teşvik edici bir gelişme olarak görülebilirdi. Eğer Waiyaki okul meselelerine bu kadar takılmayıp, halkın sorunlarıyla daha ilgili olsaydı ve sömürgecilığe karşı çok geç takındığı tavrı biraz daha erken takınabilseydi, o zaman halkı birleştirmek için daha çok zamanı ve imkânı olabilirdi. Waiyaki uygun birleşme ve barış ortamı sağlandıktan sonra Nyambura ile olan evliliğini birleşmenin bir sembolü olarak kullanabilirdi. Ancak Waiyaki, Nyambura söz konusu olduğunda –misyon eğitiminden kaynaklanan bir bireysellelikle- bireysel arzularını toplumsal görevlerinin üstünde tutar ve hatta Nyambura'nın daha mantıklı bir davranış sergileyerek reddettiği başarısız bir evlenme teklifinde bulunur. Her ne kadar Nyambura ile olan beraberliği topluluk konuşmasında durumu kendi lehine çevirmek için Kabonyi tarafından ilan edilse de, bütün bir süreç boyunca aslında Waiyaki'nin durum kontrolünü amaçlayan herhangi bir girişimi olmamıştır.

Kehaneti gerçekleştirmek ve halkını kurtarmak yolundaki arzusuna rağmen Waiyaki, kehanetin gerektirdiği gibi davranamamış, misyon okulundan sadece beyaz adamın bilgeliğini öğrenerek dönmemiş ve misyon okulunun ve sömürge kurumlarının kimliğinde bıraktığı etki sebebiyle, kurtuluş yolunda doğru ve emin adımlarla doğru zamanda ilerleyememiştir. Sömürgeci kurumların karakterine işlediği bireysellelik ve modernlik, onu halkının ihtiyaçlarını anlayamayacağı ve farklı bakış açıları hayata bakacağı bir yere konumlandırmış, bu konumdan da halkına seslenmenin doğru tonunu bulamamıştır. Waiyaki, her ne kadar Kabonyi ve Kamau'nun hain planlarına esir olmuş ve siyahi mesih

olma yolunda İsa misali çarmıha gerilmiş bir karakter imajı çizse de, bu trajik düşüşün temelinde, Waiyaki'nin sömürge eğitimi sonrası oluşan fikir karmaşası ve yabancılaşmasının oluşturduğu, onu toplumu ve ihtiyaçlarını algılamaktan alıkoyan kendi kusurları yatar. İster Ngugi'nin kendi müphemliği sonucu ortaya çıkan etkisiz bir kurtarıcı olarak değerlendirilsin, ister bağımsızlık sonrası Afrika entelektüellerine yüklenen yükü ironik bir dille anlatmak için kasten seçilmiş bir karakter olsun Waiyaki, kurtarıcı rolünün üstesinden gelemeyen ve öz yanılsama ile kendi sonunu hazırlayan trajik bir kahramandır.

2.1.2. İki Kültürlülüğün Trajedisi

Waiyaki'nin trajik sonu, eserde çeşitli olaylarla önceden işaret edilmiştir. Gikuyu mitlerinde bahsi geçen bütün önemli isimler beyaz adamlar, yani sömürge uygulaması ile karşılaşmaları sonucu itibarlarını ve bazen de hayatlarını kaybetmiştir. Gikuyu'nun bilinen en ünlü kâhini, Mugo wa Kibiro, 'kelebekler gibi kıyafetler giyinen adamların' gelişi ile ilgili halkını uyarmaya çalışırken kendi halkı tarafından dışlanmış ve Gikuyu topraklarını terk etmeye zorlanmıştır; yaptığı büyülerle beyaz adamı bile şaşırtan büyük büyücü Kamiri'ye, "beyaz adamın gülcükleri ve hediyeleriyle oyuna gelmeden önce yaptığı büyüler büyük ün kazandırmıştır"(9); diğer kabilelerle savaşta tüm kabileye liderlik etmiş ve gençliğinde bir aslanı tek başına öldürebilecek kadar kudretli, büyük savaşçı Wachiori, "yolunu kaybetmiş bir Beyaz Adam'ın ellerinde öldüğünde; ardında pek çok genç savaşçının idolü olan büyük bir isim bırakmıştır" (9, 10). Sömürgeci halk ile temasa geçen bütün büyük Gikuyu kahramanlarının hayatları trajik bir şekilde son bulmuştur. Bu hem sömürgeciliğin yıkıcı etkilerini anlatan tarihsel bir referans, hem de Waiyaki'nin sonunun da benzer olabileceğini haber veren bir önsemedir. Waiyaki ismi de Ngugi tarafından rastgele seçilmiş bir isim değildir ve böyle bir önseme içerisinde kabul edilebilir. Waiyaki wa Hinga, bir Gikuyu savaşçısıdır ve sömürgeciliğe karşı ayaklanan ilk direnişçi olarak kabul edilir. 1890larda İngiliz sömürge güçleri tarafından Kibwezi'de canlı canlı gömüldüğü iddia edilmektedir.

Waiyaki'nin sonunu hazırlayan kimlik krizi, Gikuyu kültürü ve sömürge kültürünün kesiştiği noktada durmasından ileri gelmektedir. Bu anlamda Waiyaki " kültürel melezliğin ve krizin bir kurbanıdır" (Gikandi, 2009: 61). Bu temelde önemsiz önsemelerin yanı sıra Waiyaki'nin eserin sonundaki düşüşünün, kültür krizine giden yolculuğunun ve başarısız kurtarıcı hikâyesinin en önemli işareti Muthoni'nin sünnet sonrası ölümüdür. Muthoni

Joshua'nın kızıdır ve babasının sünnet ve kabile gelenekleri konusundaki sert tutumunu bilmesine rağmen, ailesi tarafından reddedilmeyi göze alarak “kabilenin usullerine göre güzel bir kadın olmak”(66) arzusuyla evini terk edip kabul törenine katılır. Ancak operasyondan sonra vücudunu saran enfeksiyon Muthoni'yi, ölüme götürür ve bu ölüm pek çok yeni problemin de başlangıcını oluşturur. Muthoni karakteri ve beklenmedik ölümü eserde pek çok açıdan önemli bir yere sahiptir. İlk olarak Ngugi, Muthoni'nin ölümüyle, sömürgeci halk ile Gikuyu halkı arasında geçen önemli bir tarihi olaya işaret eder.

Gikuyu gençlerinin çocukluktan ergenliğe geçişlerini; evlilik, siyaset, toprak sahipliği gibi pek çok alanda hak iddia edebilme yetisini elde edişlerini ve erişkin bireyler olarak kabileye kabul edilişlerini simgeleyen sünnet (irua), Gikuyu etnik grubunun en önemli geleneklerinden biridir. Sömürgeci yönetim, Gikuyu'nun yönetim devrinin yapıldığı itwika törenini ve Gikuyu için hayati önem taşıyan daha pek çok törenin yanı sıra, sünnet törenini de- özellikle kız çocukları için-, barbarlık ve vahşilik içerdiği gerekçesiyle pek çok kez engellemeye ve yasaklamaya çalışmıştır. Bu konudaki pek çok girişimi başarısızlıkla sonuçlandıktan sonra, 1929'da, İskoçya Misyon Kilisesi, bütün müritlerinin yanı sıra çocuklarının okula katılabilesini ve devam edebilesini isteyen herkesin bu geleneği desteklemeyi ve sürdürmeyi bırakması ve hiçbir koşulda çocuklarını sünnet ettirmemeleri gerektiğini duyurur. Bu karar, misyon ve Gikuyu arasında büyük bir anlaşmazlığa sebebiyet verir; geleneği sürdürmekten vazgeçmeyeceğini beyan eden Gikuyuların çocukları misyon okullarından çıkarılır. Sömürge yönetiminin aldığı bu karar sonrasında pek çok Gikuyu hem misyon okulundan hem de kiliseden ayrılma kararı alır ve kendi çocuklarını kendi gelenek ve göreneklerine müdahale olmaksızın eğitebilecekleri kendi okullarını kurmak isterler. Bunun sonucunda eğitimsel ve dinsel olarak misyon etkisinden tamamen uzak olan Gikuyu bağımsız okulları ve Kareng'a okulları kurulur (Kenyatta, 1965: 130-131). Eserde Muthon'nin ölümünden sonra sünnetin misyon tarafından tamamen yasaklandığı ve sünneti destekleyen ailelerin çocuklarının Siriana'ya kabul edilmeyeceği bildirildiği için Waiyaki'nin özgür Gikuyu okulları olan Mariosioni'yi kurması bütünüyle bu tarihsel olaydan ve sonuçlarından esinlenerek kurgulanmıştır.

İkincil olarak ise Muthoni'nin hikâyesinin ve ölümünün en önemli özelliği, Waiyaki'nin hikâyesi ve muhtemel infazı ile benzerlikler taşıması ve bu muhtemel sonun önsemesini oluşturmasıdır. Muthoni de tıpkı Waiyaki gibi, sömürge uygulamasının en muhtemel sonuçlarından biri olan iki kültürlülük, yani melezlik, kaynaklı bir kimlik

karmaşasının içerisinde kendini bulmuştur. Bir yandan sömürgeci dini olan Hristiyanlığı benimseyen, hayatının merkezine koyduğu misyonu yayma görevi için her şeyden vazgeçmeye hazır bir babanın kızı; diğer yandan yetişkin bir birey sayılabilmek, saygı duyulabilmek ve hatta evlenip çocuk sahibi olabilmek için mutlaka sünnet olmayı gerektiren bir kabile üyesi olarak Muthoni, her nasılsa ikisinden de vazgeçmek zorunda kalmayacağı ortak bir alan- Homi Bhabha'nın üçüncü uzamı- bulabileceğini düşünmektedir: hem kilise üyesi sadık bir Hristiyan, hem de 'kabile içinde güzel bir kadın'. Kardeşi Nyambura'nın endişelerine ve tekrar eden uyarılarına rağmen Muthoni kararından geri adım atmaz çünkü ruhsal ve bedensel doygunluğu buna bağlıdır:

“Neden! Biz aptal mıyız!... Babam ve annem sünnetliler. Onlar Hristiyan değil mi? Sünnet, onların Hristiyan olmasına engel değil. Ben de Beyaz Adam'ın inancını benimsiyorum. Yine de bunun çok güzel olduğunu biliyorum; ah, kadınlığa adım atmak o kadar güzel ki! Sen de kabilenin adetlerini öğren. Evet, Beyaz Adam'ın tanrısı beni yeterince tatmin etmiyor. Ben daha fazlasını istiyorum, daha fazlasına ihtiyacım var. Benim hayatım ve senin hayatın burada, tepelerde, senin ve benim bildiğimiz yerde.” (41)

Muthoni'nin bu açıkça melezlik arzusu, aslında Waiyaki'nin de karakterini oluşturan ancak hiçbir zaman ne olduğunun tam farkına varamadığı kendi durumunun bir nevi açığa vurumudur. Muthoni ne olmak istediği ve bu konuda ne yapması gerektiği konusunda Waiyaki'den daha cesurdur. Bu cesaret, Muthoni'nin melezliğinin daha bireysel bir yaklaşımdan kaynaklanmasından ileri gelebileceği gibi, kendisini misyon öğretisinden çok kabile varlığı ve geleneklerine daha yakın hissetmesinden de kaynaklanıyor olabilir. Waiyaki'nin ise kendini misyon öğretilerine daha yakın hissettiği yabancılaşan tavırlarından aşıkardır ve üzerindeki kehanet yükü, onu iki kültürlülüğünü açıkça ortaya koymaktan alıkoymaktadır. Muthoni hayatı 'tepelerde, bildiği yerde' olduğu için sünnet olmak isterken Waiyaki nereye ait olduğu konusunda Muthoni'nin eminliğine sahip değildir: “Tüm bunların içinde onun yeri neresiydi? Bir yabancı gibi hissediyordu, bu topraklara yabancı...”(85). Muthoni'nin bu davranışına, Hristiyanlığı seçen bir ailenin Hristiyan bir kızı olarak sünnet olma kararına Waiyaki'nin tepkisi de onu beklenen mesih olma yolunda okuyucuyu şüpheye düşüren hareketlerindendir. Chege'nin oğlu ve kabile geleneklerinin koruyucusu olarak Waiyaki, böyle bir cesarete en azından saygı duymak yerine, sürekli bu hareketin gerekliliğini sorgular: “Neden?” (77) Bu tepki, aynı durumda kendisinin olması durumunda kabile ve geleneklerinden kolayca vazgeçebileceği

izlenimini vererek kabilenin saflığını koruyacak ve halkını sömürgeciliğin etkilerinden kurtaracak olan o mesih olabilmek ihtimalini zayıflatır:

“Muthoni’nin ne hissettiğini merak etti. Onun yerinde olsaydı, kendini asla böyle bir acıya sürüklemeyeceğini düşündü. Ve hemen ardından böyle şeyler düşündüğü için kendinden nefret etti. Tepelerin adetlerine dayanmak ve içinde olup sırlarını öğrenmek zorundaydı.” (68)

Muthoni, verdiği karar onu açıkça ölüme sürüklerken bile herhangi bir pişmanlık hissetmez. İçinde hissettiği boşluk, tatminsizlik ve bir birey olarak tamamlanma arzusu korkularına galip gelmektedir.

“ ‘Waiyaki’ demişti ona dönerek, ‘Nyambura’ya söyle, İsa’yı gördüm. Ve ben artık güzel bir kadını, kabilenin güzel bir kadını...” (77)

Muthoni’nin ölümü ve ölüm döşegindeki bu son sözleri iki farklı şekilde yorumlanabilir: iki farklı kültürü aynı bedende birleştirmeye çalışan bir karakter olarak Muthoni’nin ölümü, iki kültürlülüğün imkânsızlığını, yerli kültürüyle sömürge kültürünün hiçbir koşulda barışamayacağını ima edebilir. Ancak bu kullanım, Ngugi’nin o dönemki felsefesiyle çelişmektedir. Bir diğer açıdan ise bu durum, Muthoni’nin amacına ulaştığı şeklinde yorumlanabilir. Her ne kadar Muthoni iki kültürlü bir şekilde hayatına devam edebilme uğrunda canından olsa da, “kabile içinde büyüüp sağlıklı kalacağım”(76) hayalini gerçekleştiremese de, son sözleri iki kültürlülüğün mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Muthoni sünnetli bir kabile üyesi olarak ölmüştür ve yine de İsa’yı görebilmiştir; o halde, tıpkı Muthoni’nin de iddia ettiği gibi, sünnet olmak aynı zamanda bir Hristiyan olabilmeye engel bir durum veya bir kâfirlik belirtisi değildir. Bu ikinci görüş, Ngugi’nin *Aradaki Nehir*’i yazdığı yıllarda sahip olduğu iki kültürlü düşünce yapısına çok daha uygun gibi görünmektedir.

Muthoni karakterini önemli hale getiren bir diğer neden ise, tartışmalı ölümü ile, Kameno ve Makuyu sırtlarındaki ayrılığa ve düşmanlığa ivme kazandırmasıdır. Muthoni de tıpkı Waiyaki gibi- ama ondan daha farkında olarak- iki inancı da tek bir vücutta birleştirmek istemiştir, yani dolaylı olarak iki sırtı birleştirmek, sentezlemek arzusundadır. Ancak ölümü, ironik bir şekilde, iki sırt arasındaki düşmanlığı ve ayrışmayı daha ileri bir boyuta taşır çünkü Muthoni, iki geleneği de kucaklamaya çalışırken, aslında ikisinden de vazgeçmek zorunda kalmıştır. Sünnet olmak için Hristiyanlık öğretilerine karşı gelmek zorundadır ve bu onu Makuyu’da bir kâfir, yoldan çıkmış kötü bir ruh yapar. Diğer

taraftan, her ne kadar sünnet olmuş olsa da Muthoni Joshua gibi bir yoldan çıkmışın kızıdır ve “bir babanın laneti(ni)” (71) üzerinde taşımaktadır. Ayrıca Beyaz adamın dinini kabul edip kabileye sırt çevirerek tanrıları da öfkelenmiştir. Bu anlamda, her ne kadar “kimse bu ölümün neyin alameti olduğunu kesin olarak bilmiyordu”(79) ise de, Muthoni’nin ölümü, üstelik sünnet gibi çok tartışmalı bir operasyon sonucu ölümü, her iki taraf için, kendi taraflarının haklılığını kanıtlayan bir anlam taşımaktadır. Livingstone önderliğindeki misyon için Muthoni’nin ölümüne sebep olan sünnet Gikuyu geleneklerinin “barbarlığını” (80) ve kafirliğini ifade etmektedir ve “bu insanlar için en küçük bir kurtuluş ümidi olması için sünnetin kökü kazınmalı(dır)”(80). Cehege’ye göre, Muthoni’nin ölümü, beyaz adamın dinini sorgusuzca benimseyerek kabileye sırtını dönen babasının günahlarının bir sonucu ve lanetidir. Yüz çevirdiği ve hor gördüğü tanrıların ona cezasıdır:

“bu dramının yaşanacağını önceden görmemiş miydi? Babayla kız arasında, oğulla baba arasında, yeni inanç yüzünden bir yabancılaşma olacağını görmemiş miydi? Joshua’ya bir cezaydı bu. Aynı zamanda tepeler için de bir cezaydı. Sırtların adetlerinden, bu toprakların kadim bilgeliğinden, ritüelleri ve şarkılarından ayrılmamaları için herkese bir uyarıydı bu.” (78)

Sünnet olmak için Kamenyo’ya gittiği andan itibaren Muthoni’yi hayatından ve hafızasından çıkaran Joshua için ise bu ölüm, Tanrı’nın onun hidayetinin sınamak için gönderdiği bir sınavdır. “Muthoni insanları sınamak için gönderilmiş kötü bir ruhtu(r). Kabile geleneklerine bağlılığın, kötülükten başka bir şey getiremeyeceği artık apaçık ortadadır” (83).

Muthoni’nin hikâyesinde dikkat çeken bir diğer ironi ise, her iki tarafa da ait olabilmek için çabalayan, kendiyle ve çevresiyle savaşan Muthoni’nin, öldüğü zaman sırtlarda hiçbir tarafa ait olamamasıdır. Kendisi her ne kadar ölüm döşeğinde amacına ulaştığını düşünse ve düşündürse de, ölümünden sonra Muthoni artık ne Joshua’nın kızı, ne de kabilenin güzel bir kadınıdır. O Makuyu nezdinde İsa’ya bağlılıklarını sınamak için gönderilmiş kötü bir ruh, Kamenyo içinse babasının lanetine uğramış ve belki de uğruna bir koç kurban edilmediği için ölen zavallı bir kızıdır. Muthoni’nin bu trajik sonu, Waiyaki için de bir endişe kaynağı haline gelmiştir. Muthoni sorunu ona, iki sırtın birbirinden ne kadar uzaklaştığını, birbirine ne kadar yabancılaştığını ve hayalindeki birleşmenin ne kadar zor olduğunu göstermiş, Waiyaki’nin Gikuyu’daki yerini sorgulamasına neden olmuştur. “Waiyaki kendisinin herhangi bir yere uyup uymadığını merak ediyordu(r)” (190) ancak iki tarafa da uymadığının bilincindedir. Waiyaki aslında Honia olmak istiyordur, ne

Makuyu ne de Kamenö; iki sırtın arasında durup tıpkı Honia nehri gibi onlara hayat dağıtmak istiyordur, bir şifa arayışında birleştirmek, dinginlik ve barış bağışlamak istiyordur. Ancak Muthoni örneğinin gösterdiği üzere, bu iş sandığı kadar kolay değildir ve tıpkı onun gibi ne yaşarken ne de öldükten sonra anlaşılma ihtimali çok yüksektir.

Muthoni, her ne kadar bir yandan, güçlü, kararlı, ne istediğini bilen bir karakter imajı yaratsa da, diğer yandan varsayımlarındaki ve kararlarındaki yanlışlıklar onu da tıpkı Waiyaki gibi trajik bir karakter durumuna indirgemektedir. Muthoni'nin sünnet konusundaki ısrarı ve bu uğurda ailesini –özellikle babasını- karşısına alması, ilk bakışta sömürgeci yönetimin klişelerine ve dayatmalarına karşı bir baş kaldır, iki kültürlülüğün olanaklılığını bir ispat çabası gibi görünse de; dikkatle incelendiğinde, Muthoni'nin bu tavrının devrimci arzulardan ziyade çocukça heveslerden kaynaklandığı anlaşılır. Muthoni, sünnetin simgesel anlamını tasavvur edebilmekten çok uzaktır. Ona göre sünnet bir kız çocuğuna kadınsal özellikleri veren gerçek, gerekli ve evrensel bir operasyondur. Diğer bir deyişle, Muthoni, anti sömürgeci ve/veya iki kültürü sentezleme amaçlı dürtülerden çok, kadınsı dürtülerle güdülenmektedir. Siriana'daki her rahibeyi Livingstone'un karısı sanması ise, Muthoni'nin dünya görüşündeki hamlığa ve varsayımları doğrultusundaki davranışlarının beyhudeliğine vurgu yapmaktadır.

“Misyon’da bir adam varmış, adı Livingstone, birçok da kadın. Kadınlar onun eşleriymiş. Peki, sence o adam sünnet olmamış bir kadınla evlenir mi? Sünnet olmayan bir kabile yok zaten. Başka türlü bir kız nasıl büyüyüp kadın olur?” (42)

Nitekim, her iki karakteri de sona götüren neden aynıdır: hem Waiyaki hem de Muthoni kendilerine yüklenen bütün rolleri ve kimlikleri bir arada taşımaya çalışırken kültürel melezliğin bir kurbanı haline gelmiştir. Her ikisi de sömürgeci yönetim altındaki Gikuyu toprağında geleneklerinden ve bağlılıklarından kopmamış gerçek bir Gikuyu üyesi olmak isterken aynı zamanda sömürge gerçeğinin üzerlerindeki ve kimliklerindeki yüküyle başa çıkmaya ve etkileriyle barışmaya çalışmıştır. *Aradaki Nehir*’in gücü de bu melezleşmiş karakterlerin arayışını ve çabasını temsilindeki başarısından gelmektedir.

2.1.3. Din Değıştirme ve Hristiyanlık

Din, insanların yaşam tarzlarını, düşüncelerini ve davranışlarını etkileyebilecek en güçlü kurumdur ve sömürge uygulamasının eğitim ve dil ile birlikte istediklerini elde etme yolunda en önemli desteklerinden birini oluşturur. Bu yüzden de din, sömürge sonrası

edebiyatın geniş yelpazeli yapısında sürekli tekrarlanan bir temadır. Genellikle kendi inançlarının yanlış ve sapkın olduğuna inandırılan sömürge halkı için yeni dine geçiş, doğru olan olmakla birlikte aynı zamanda beyaz adama benzemek anlamına gelen modernleşme ile eş anlamlıdır. Gikandi'ye göre din değiştirme, sömürge halkının modernlik ile olan teması anlamına gelmektedir, ancak bu durum aynı zamanda bu halkın toplumsal kimliğinin temelini oluşturan kültürel değerlerden de istemli bir kopuşu, Avrupa benzeri modern bir hayatı geleneksel kimliğe tercihi ifade eder (Gikandi, 2009: 40). Ngugi'nin içinde doğduğu ve büyüdüğü toplum, sömürge modernliğini benimsemeye istekli, ancak toplumsal kimlik ve kültürü tamamen reddetmenin mantıklılığı hakkında şüpheleri olan bir sömürge toplumdur. Dolayısıyla, Ngugi'nin de bu görüşün çelişkisi altında olduğu bir dönemde kaleme aldığı ilk eserlerindeki asıl temalardan birini- Waiyaki karakterinde açıkça görülen- bu modernlik isteği ile köklü bir geçmişin çekimi arasındaki gerilim oluşturur. Yazın kariyerine Misyon okullarında eğitim görmüş bir Hristiyan olarak başlayan Ngugi, her ne kadar daha sonra sömürge yönetimine alet edilmesinden dolayı Hristiyanlığı eleştirse de ve hatta sonunda bir Hristiyan olmadığını açıklasa da, “Hristiyan deyimleri ve alegorileri, estetik praksisinin belirgin özellikleri olarak kalmıştır. Bütün Afrikalı yazarlar içerisinde Ngugi belki de İncil'i estetik bir referans çerçevesi içerisinde, en tutarlı şekilde kullanan yazardır” (Klinken, 2016: 132). Özellikle Ngugi'nin Hristiyan olarak kabul edildiği ve aynı zamanda sömürgeleştirme dönemi içerisinde kalan yıllarda kaleme aldığı - *Aradaki Nehir*'i de içine alan- ilk romanları, misyon Hristiyanlığı ile geleneksel Afrika kültürleri arasındaki ilişkileri ve çatışmaları ele alan sömürge sonrası Afrika edebiyatı örnekleridir.

İlk olarak *Siyahi Mesih* olarak adlandırılan, daha sonra *Aradaki Nehir* adını alan eserde de Hristiyan deyimleri ve alegorilerine, din ve din değiştirme temalarına çokça yer verilmiştir. Esere verilen ilk isim olan Siyahi Mesih'ten de anlaşılacağı üzere, Waiyaki halkına müjdelenen bir mesih olarak, yaşamı ve ölümü göz önünde bulundurulduğunda İsa Mesih ile benzer özellikler taşımaktadır. Öncelikle eserde bahsedilen mesihın geleceğini müjdeleyen kehanet İsa Mesih'in gelişini müjdeleyen kehanetle benzerlik gösterir. Eserde Mugo wa Kibiro'nun 'kelebekler gibi kıyafetler giyinen insanlar gelecek' kehanetinin devamı gibi gösterilen –ancak Kibiro'nun gerçek kehanetlerinden biri olmayan- Gikuyu halkı için kurtarıcı bir mesih geleceği kehaneti, ve daha sonra Waiyaki'nin açıkça bu mesih olarak tasvir edilmesi; Vaftizci Yahya'nın Yahudilere bir kurtarıcı müjdelemesi ve daha

sonra İsa Mesih'in ortaya çıkması ile örtüşür. İsa Mesih, topraklarını yitirmiş, ezilmiş ve sürgün edilmiş Yahudiler için, Waiyaki ise aynı durumdaki Gikuyular için gönderilmiştir. Waiyaki'nin ikinci doğum töreninden sonra Honia nehrinde yıkanması ve bu olaydan hemen sonra kadim kehaneti öğrenmek için babası tarafından kutsal koruya götürülmesi, yani bir nevi mesihliğinin kendisine bildirilmesi ise; İsa Mesih'in Ürdün Nehri'nde vaftiz edilmesine ve daha sonra mesih rolünü üstlenmesine açık bir gönderme yapmakta ve iki Mesih arasındaki paralelliği desteklemektedir: "Honia Nehri'ne vardıklarında da hemen annesinin arkasındaydı. Annesi onu suya batırdı ve (Waiyaki) sudan temiz olarak çıktı" (23). Benzer şekilde, İsa Mesih'in Eski Ahit'teki zahmetli bazı ilahi kanunları hafifletmeye çalışıp yaşamı ve ibadeti kolaylaştırmaya çalışması gibi, Waiyaki de, Kamenno ve Makuyu'nun sömürge şartları altında oldukça zorlaşmış hayatlarını bir nevi ortak noktada buluşturarak kolaylaştırmanın yollarını arar. Her iki mesih de mevcut düzenin saplantılı, despot yöneticileri veya savunucuları tarafından düzene ihanet ettikleri gerekçesiyle suçlanarak idam edilir. Waiyaki'nin neredeyse bütün çocukluğunu beraber geçirdiği, Siriana'daki okul arkadaşı ve Mishurimi'deki meslektaşı Kamau'nun Waiyaki'yi izlemesi ve her 'yanlış' hareketini Kiama'ya haber vererek onu bir nevi trajik sonuna götüren meselelerin ortaya çıkışını sağlaması, İsa Mesih'in havarilerinden, en yakınlarından olan Yehuda'nın ona ihanetini hatırlatmaktadır.

Bütün bu benzerliklere rağmen, İsa'nın mesihliği ile Waiyaki'nin mesihliğini ayıran çok önemli bir nokta vardır: "Onun (Waiyaki'nin) Tanrı'sı eğitimdi(r)" (148). Hayatı, yaşamı ve ölümü İsa Mesih'ten esinlenerek kurgulanmasına rağmen, Waiyaki hiçbir şekilde dini bir lider olarak tasvir edilmemiştir. Bu anlamda İsa Mesih'in 'laik' bir versiyonu olarak tanımlanabilecek olan Waiyaki, beyaz adamın dinini "temelde kötü"(190) bulmamasına ve "içinde parıldayan iyi şeyler, doğru şeyler" (190) olduğunu düşünmesine rağmen, bu dine özel bir bağlılık hissetmez. Aksine, beyaz adamın dininin ve bunu bir anlamda zorla Gikuyu halkına empoze etmeye çalışmasının bu halkın toplumsal yapısını bozduğunu, Gikuyu'nun Hristiyanlıktan önce oluşturduğu dinsel ve ahlaki bir takım değerlerine -özellikle sünnete- karşı çıkarak Gikuyu'nun varlığına ve kimliğine de karşı çıkmış olduğunu ve onların yaşam tarzına ve inancına saygısızlık ettiğini düşünmektedir. Waiyaki, dini bir baskı, yönetim unsuru olarak değil, insanların hayatını kolaylaştıran, güzelleştiren ve onların varlıklarına saygı duyan bir değer unsuru olarak görmektedir.

Waiyaki, Livingstone'a, onun aracılığı ile tanıdığı Hristiyanlık öğretilerine özünde saygı duymaktadır. Ancak, bu öğretilerin bir sömürge aracı olarak kullanılmasını ve bu sayede halkın kültürel yapısının tümünden değiştirilmeye çalışılmasını yanlış ve anlamsız bulmaktadır. Bu konuda Waiyaki'nin görüşü, hoşgörü ve eşitlik barındıran bir din görüşünün sömürgeci amaçlara hizmet için, diğer bir deyişle, bir halkı etkisiz hale getirmek için çarpıtılmasına karşı çıkan Edward Said gibi kuramcıların görüşü ile örtüşmektedir. Bu çarpıtma eserde, sömürgeci halk ve sömürge halk arasında özellikle sünnet konusunda çıkan anlaşmazlıkta açıkça gösterilmektedir. Sünnet beyaz adamın dinine karşılık olarak Gikuyu'nun dinsel inancının bir temsili niteliğindedir ve Makuyu ve Kamenyo'yu ayıran en temel olgudur. Kamenyo sünneti küçümseyen ve yasaklayan bir dini reddetmekte, Makuyu ise sünneti kabul eden birini kâfir ve barbar olarak nitelemektedir. Böylece, temelde aynı kökenlere sahip iki grup, sünnet olgusu üzerinden iki düşmana dönüşmektedir. Bu da sömürgeciliğin bir toplum üzerindeki ayrıştırıcı ve yıkıcı etkisinin bir örneğini oluşturmaktadır. Bu anlamda sünnet, basit bir cerrahi operasyondan ziyade, bir halkın kültürel varlığını ve kimliğini temsil eden bir olgu niteliğindedir ve beyaz adamın kimliği ile Gikuyu'nun kimliğinin sömürgecilik başlığı altında çatışmasını sembolize eder. Siriana ısrarla sünneti yasaklamaya çalışırken, yerel halkın ısrarla sünneti savunması, Gikuyu'nun bir nevi emperyalizme direnişi; tarihinden, değerlerinden ve kimliğinden vazgeçmeyişidir.

Rice'a göre "bütün bilgiler teoriktir, gördüğümüz ve anladığımız şeyler, içinde yaşadığımız kültürün etkisi ile oluşturulan deneyimlerimiz tarafından belirlenen bir referans çerçevesi bağlamında yer alır" (Rice, 1975: 14). Bu açıdan bakıldığında Gikuyu'nun algısı bu referans çerçevesi kapsamında şekillenmiştir ve bu algının birden bire değişmesini beklemek Gikuyu'nun birden yok olmasını beklemekle eş değerdir. Gikuyu etnik grubunun en önemli ayinlerinden birini ve aynı zamanda misyon ile Gikuyu arasındaki gerilimin doruk noktasını oluşturan sünnet, bu anlamda, eserde daha önce de değinilen tarihi bir referans oluşturmalarının yanı sıra, sembolik bir anlam da taşımaktadır. Sünnet bir kültür ögesi olarak Gikuyu'nun yaşam biçimini ve dolayısıyla kimliğini temsil etmektedir. Sömürge yönetimi Gikuyu topraklarına ayak bastığı andan itibaren, kâfirlik ya da hurafe olarak nitelendirdiği, sünneti de içine alan pek çok Gikuyu adetini yasaklayarak engellemeye çalışmıştır. Ancak sömürgeci yönetimin görmezden geldiği şey, Gikuyu için sünnetin basit fiziksel bir operasyondan çok daha fazlasını ifade ettiğidir. Sünnet

Gikuyu'nun öz benliğidir. Bir Gikuyu sünnet olmadan çocukluğu geride bırakıp ergenliğe geçmiş sayılamaz, kabilenin siyasal meselelerinde söz sahibi olamaz, toprak edinip ekip biçemez ve evlenip çocuk sahibi olmaz. Bütün bunları gerçekleştirmesi için sünnet olmuş olması ve çocukluktan çıkmış olması gerekir. Bu nedenledir ki, İskoçya Misyon kilisesi sünneti yasaklamaya çalıştığında Gikuyu bunu kabile varlığına ve birliğine; gelenek ve göreneklerine bir saldırı; Gikuyu'yu ortadan kaldırmak için tasarlanmış bir tuzak olarak varsaymıştır. Burada mesele, cerrahi bir operasyonu veya detaylarını korumak değildir. Asıl mesele Gikuyu'nun kabile psikolojisinde çok önemli bir yeri olan bir hakikati korumak ve anlamaktır. Bu operasyonun eğitimsel, sosyal, ahlaki ve dinsel simgelemleri vardır ve ortadan kaldırılması Gikuyu için bütün bir topluluğun ortadan kaldırılmasıyla eş değerdir. Waiyaki'ye göre de “kadınların sünneti fiziksel bir operasyon olarak önemli değildi(r), insanın içinde yaptığı(dır) önemli olan” (191). Ancak ne olursa olsun sömürge yönetiminin buna saygı duyması ve yanlış bulsa da anlayışla karşılaması, durdurulmasını zamana yayması beklenmektedir. Sömürge misyonu bunu görmezden gelerek Gikuyu'nun varlığını da görmezden gelmektedir:

“...dini inancın yıkanması, bütün kirlerden arındırılıp geriye sadece ebedi olanın kalması gerekiyordu. Ve o ebedi olan da, halkın gelenekleriyle uzlaşması gereken gerçeklikti. Bir halkın gelenekleri bir gecede süpürülüp atılamazdı. O yol parçalanmaya giderdi. Öyle bir kabilenin kökleri parçalanmaya giderdi. Öyle bir kabilenin kökleri olamazdı. Bu halkın kökleri geçmişe, ilk başlangıca, Gikuyu ve Mumbi'ye uzanan geleneklerindeydi. İnsanların yaşama biçimlerini hesaba katmayan bir din, o yaşam biçimlerindeki güzelliklerin ve doğrulukların farkına varmayan bir din işe yaramazdı. Tatmin edemezdi. Bir yaşam deneyimi, bir hayat kaynağı ve yaşam gücü olamazdı. Yalnızca bir adamı yaralar, ona vaat edilen güzellik her neyse ona fanatikçe tutunmaya zorlardı; aksi halde de kaybolup giderdi o adam... Kadınların sünneti fiziksel bir operasyon olarak önemli değildi. İnsanın içinde yaptığıydı önemli olan. Bir gecede durdurulamazdı. Sabır ve hepsinden önemlisi eğitim gerekliydi. Beyaz adamın dini sizi bir geleneği terk etmeye zorluyor ve yerine eşit ağırlıkta bir şey koymuyorsa kaybolurdunuz. Bu çatışmanın çözülmesine kalkışmaksa sizi öldürürdü ancak...” (190, 191).

Aradaki Nehir, pek çok yönüyle ve değişik karakterler aracılığı ile din, din değiştirme ve inanç kavramları üzerinde yoğunlaşsa da, gerçekte sağlam temeller üzerine kurulmuş düzgün bir dinsel inanç sunmaktan kaçınır gibi görünmektedir zira hiçbir karakterin inancı, tatminkâr derecede sağlam ya da etkileyici değildir. Bu durumun, Ngugi'nin o dönemin kilisesinin ve sömürgeci güçlerinin dini başka bir toplumu uysallaştırmak ve etkisizleştirmek için kullandığı gerçeğine dayanan şüpheli yaklaşımından kaynaklanması muhtemeldir. Waiyaki, beyaz adamın dinini özünde iyi bulsa da, bu inancı

tümüyle benimsediğine dair herhangi bir söylem bulunmamaktadır. Aksine değinildiği üzere Waiyaki beyaz adamı, din kisvesi altında bir toplumu yok etmekle suçlamaktadır. Waiyaki için, halkını, toprağını ve bu ikisinin geleceğini kurtaracak tek mecra eğitimidir ve başka hiçbir tanrıdan eser boyunca medet ummaz. Muthoni, beyaz adamın dinini benimsemiştir ancak kabile geleneklerini de sürdürmek istemektedir çünkü ‘beyaz adamın dini onu tatmin etmemektedir ve daha fazlasına ihtiyacı vardır’. Nyambura da beyaz adamın dinini özündeki iyiliklerle sevmektedir, ama Joshua tarafından uygulanan yüzünü kabul etmemektedir çünkü ona göre “bir din bir babayla kızının arasına giriyor ve kızının ölümü babayı hiç etkilemiyorsa, o halde zalim bişeydi(r)” (182). Bu din aynı zamanda, Waiyaki ile onun arasına da girmeye çalışmaktadır. Beyaz adamın getirdiği bu din, normal şartlarda evlenmelerinde hiçbir mahsur bulunmaması gereken iki genci ayırmaktadır. O halde bu din “asla sevginin dini olamazdı. Asla, asla!”(181). Böyle bir din, yanlış kişiler tarafından yanlış yorumlanmış ve yanlış uygulanmış bir din, onun dini olamazdı, onu kurtuluşa götüremezdi. “Ancak Waiyaki aracılığı ile kurtulabilirdi Nyambura. O halde Waiyaki onun kurtarıcısı, onun siyah Mesih’i, onu aydınlığa götürecek olan vaat edilmiş kişiydi” (140). Kabonyi’ye göre ise tanrı ‘güç’tür; bu gücü elde etmek için Kabonyi önce beyaz adamın dinini kabul etmiş, daha sonra Joshua’nın adanmışlığı ile baş edemeyeceğini, aynı güce ve etkiye sahip olamayacağını anlayınca beyaz adamın dinini terk edip onun ateşli bir muhalifi haline gelerek, Kamenno’da Kiama’nın başına geçmiştir. Kabonyi’nin istediği ve inandığı tek şey güç ve başarıdır ve din ile bir bağı yoktur. Bütün bu inançlar incelendiğinde, beyaz adamın dininin Gikuyu halkında istenilen ölçüde sağlam bir temel bulamadığı anlaşılmaktadır.

Beyaz adama ve dinine sarsılmaz bir inanç ile bağlı görünen tek kişi ise Makuyu’nun Hristiyan lideri Joshua’dır. Joshua, kafirlik olarak nitelendirdiği kabile gelenek ve göreneklerinden tamamen kopmuş, Hristiyanlığı bütün öğretileriyle benimsemiş ve Siriana’nın ona yüklediği siyahi misyonerlik görevine bütün benliği ile bağlanmıştır. Bu özellikleriyle Joshua, Fanon’un sömürgeciliğin siyahi hizmetkârları olarak değerlendirdiği yerel burjuvazi tanımına da uymaktadır. Joshua aynı zamanda, sömürgeciliğin bir insanı halkından, ailesinden ve değerlerinden nasıl ayırabileceğinin de bir örneğini oluşturur:

“Yeni inanç onu bütünüyle ele geçirene kadar içine işledi. Kabilesinin büyülerini, gücünü ve törenlerini reddetti. Tek Tanrı’nın derin varlığına döndü ve onu hissetti. Bütün gücü böylelikle Beyaz Adam’a vermemiş miydi?” (45)

Yerleşimci sömürgeciliğin en etkili uygulamalarından biri, sömürge halkı içerisinde uygun kişileri seçip, onları kendi dilleri, dinleri ve kültürleri ile harmanlayarak kendi taklitlerini üretmektir. Bu taklitler, Macaulay'ın Hintlileri misali, görünüşte kendi ait oldukları sömürge toplumlarına benzeyen, ancak davranışsal olarak tamamen sömürgeci halkı taklit eden bir tür dönüşmüş kişilikler, Fanon'un deyimiyle beyaz maske takmaya çalışan siyah derililerdir. Bu beyaz maskeli yerliler çoğunlukla, kendi halkından tamamen kopmuş, bütünüyle beyaz adama hizmet eden ve onun gibi olmak için var gücüyle çalışan insanlardır. Bu yerel burjuvaziler aynı zamanda, sömürgeci halk için, iki dili de konuşabilmeleri ve iki kültürü de tanımaları dolayısıyla eşsiz yardımcılardır. Onlar, beyaz adamın eğitimini aldıktan sonra artık onun sadık hizmetkârları haline gelirler ve 'beyaz adamın yükünü' onun yerine sırtlamaya çalışırlar. Homi Bhabha'ya göre bu "sömürge taklitçiliği, 'neredeyse aynı ama tamamen değil' bir değişim olarak, düzeltilmiş ve tanınabilir bir 'Öteki' oluşturma isteğidir. Yani, taklit söylemi bir müphemlik çerçevesinde gerçekleşir; etkili olabilmek için taklit sürekli olarak kusurlarını, aşırılıklarını ve farklılıklarını üretmek zorundadır" (Bhabha H. K., 1984: 126). Diğer bir deyişle, taklit, aslına benzemeye çalışır, ancak bu benzerlik hiçbir zaman aslının tam bir kopyası olamaz ve aslın orijinalliği için de bir tehdit unsuru oluşturur.

Bu açıdan bakıldığında, halkından tamamen kopmuş ve geleneklerine isteyerek yabancılaşmış, beyaz adamın bütün getiri ve öğretilerini büyük bir coşkuyla kucaklamış ve Makuyu'nun Hristiyanlaşma misyonunu tek başına üstlenmeye çalışan beyaz maskeli bir siyahi olarak Joshua, sömürge taklitçiliğinin mükemmel bir örneği niteliğindedir. Ancak Bhabha'nın belirttiği gibi, Joshua, beyaz adamı taklit etmeye çalışırken, kendi kusurlarını, aşırılıklarını ve farklılıklarını üretir. Joshua'nın sarsılmaz ve kusursuz gibi görünen inancı, gerçekte saplantılar ve yanlışlıklarla dolu bir din anlayışı içerir. Rice'a göre, diğer bütün her şeyin yanı sıra, Joshua'nın misyonerlerin önyargıları tarafından güçlendirilen sözde dindarlığı, Joshua'yı İncil tefsiri konusundaki yanlışlarına karşı körleştirir. Joshua'nın, kendisinin de sünnetli bir Gikuyu üyesi olarak sünnete şiddetle karşı çıkması, Livingstone tarafından desteklenir. Ancak burada Livingstone ile Joshua'nın sünneti farklı sebeplerle reddettiğini hatırlamak gerekir. Livingstone, bu durumda daha çok ahlak kurallarını oluşturan önyargılarla hareket ederken, Joshua, dogmatik olduğunu düşündüğü nedenler tarafından güdülenir. Ancak "eğer Joshua, Yeni Ahit'e bakmayı akıl edebilseydi, İsa'nın

sünnet edilmiş olduğunu ve Tanrı'nın Cennetine girip giremeyeceğine karar verenin kişinin fiziksel durumu değil ruhsal durumu olduğunu öğrenmiş oldurdu (Rice, 1975: 15).

Ne ki Joshua, İsa Mesih'in affedicilik ve hoşgörü temelli öğretilerinden ziyade, Eski Ahit'in öfkeli tanrılarından etkilenmiş gibi görünmektedir. Ailesine ve takipçilerine katı dinsel kurallar dayatmakta, düşüncelerine tam itaat beklemektedir. Gikuyu ayinlerinde gelenekselleşmiş olan dans, içki içme ve sünnet –özellikle kız çocuklarının sünneti- gibi uygulamaları, şeytan işi olduğunu beyan ederek yasaklamaktadır ve bu gibi aktivitelere ilgi duyanların Tanrı tarafından cezalandırılmasını arzulamaktadır. Joshua'nın beyaz adamın getirdiği dine olan saplantısı, bir takım ruhsal problemler halinde kendisini belli etmektedir. Eser boyunca Joshua, kendisini Musa Peygamber'in Mısır'dan kurtarıp Kudüs'e getirmeye çalıştığı halktan biriyle ve hatta belki Musa Peygamber'in kendisiyle özdeşleştirmekte, karşılaştığı her güçlüğü Kudüs'e ulaşma yolunda geçmesi gereken bir sınav olarak görmektedir:

“Tanrı’yla birlikte yeni Kudüs’e yapılan yolculuk kolay değildi. Şeytan’ın tuzaklarıyla çevriliydi. Ama Joshua muvaffak olmakta kararlıydı; gözleri haçta, adımları çevikti” (77)

beyaz adamın kıtaya ayak bastığı döneme kadar içinde yaşadığı; çocukluğunu ve gençlik yıllarını geçirdiği, sünnet edildiği, evlendiği ve hala bir üyesi olduğu Gikuyu etnik grubu ise artık onun için hiçbir şey ifade etmemektedir. Onlar, beyaz adamın Tanrı'sının yolunu seçmeyenler, beyaz adamın “karanlığın prensleri”(46) olarak adlandırdığı Murungu, Mwenenyaga, Ngai gibi tanrılara tapanlar, Joshua'nın gözünde doğru yolu seçme şansını görmezden gelip şeytanın kölesi olmayı seçmiş kafirlerdir ve yok olmaları gerekmektedir.

“Halkın cahilliğinin farkına varmıştı. İçinde yaşadıkları karanlığın derinliğini hissetmişti. Çamurun ve pisliğin farkında olmadan içinde yüzdükleri çamurlu suyu görmüştü. ‘Onu (İsa’yı) reddedenler, karanlığın çocuklarıdır; bunlar, bu şeytanın oğulları ve kızları, cehenneme gidecekler; ve dünyanın sonsuzluğunda ilelebet yanacaklar’...Ve Joshua diz çöktü. İnsanların kendi adetlerini terk edip Beyaz Adam’ın yolunu izlemeleri için dua etti... ‘Tanrım, neden bu günahkar nesli kurutup adetlerini bitirmiyorsun?’ ... ‘Savaşırken yanımda ol Tanrım... Ateşi ve gök gürültüsünü getir üstlerine. Seli getir’”. (46, 49, 50)

Sömürgecilik ve etkileri çerçevesinden incelenecek olursa, Joshua da tıpkı Waiyaki ve Muthoni gibi sömürgeci taklitçiliğin ve/veya melezliğin trajik bir örneğini oluşturmaktadır. Muthoni sünnetli bir Hristiyan olmak ister ancak başaramaz; Waiyaki iki

sırtı birleştirmek ister ancak misyon eğitiminin kimliğinde oluşturduğu müphemlik onu başarısızlığa götürür. Joshua melez bir kimlik yaratmaya çalışan Waiyaki ve Muthoni'nin aksine, bütün kabile haklarından ve geleneklerinden vazgeçerek sadece 'beyaz' olmak, beyaz adam gibi yaşamak ister ancak aşırılıkları ve saplantıları hayatı kendisi ve ailesi için fazlaca zorlaştırır ve etrafındaki insanları birer birer kaybetmeye başlar. Diğer bir deyişle misyon, dokunduğu herkesi bir şekilde mutsuzluğa ve hatta sona sürüklemiştir. Tıpkı eserin başında bahsedilen büyük kahin Mugo wa Kibiro gibi, ünlü büyücü Kamiri ya da güçlü savaşçı Wachiori gibi, beyaz adamla ve getirileriyle temas eden her Gikuyu bireyi sömürgeciliğin kabile ile arasında açtığı uçurumlarda yuvarlanmıştır ki bu durum, sömürgeci halkın -iddia ettiği gibi- Afrika'ya ve halkına aydınlık ve medeniyetten ziyade karanlık, karmaşa ve yokluk getirdiğinin açık bir ispatı niteliğindedir.

SONUÇ

Dört yüz yıldan fazla bir süre boyunca, yeryüzünde yaşayan insanların dörtte üçünden fazlasının yaşamını radikal bir şekilde değiştiren; pratikte sona erdiği iddia edilse de, yirminci yüzyılın ortalarından sonra bile değişik isimler ve biçimler altında varlığını ve etkisini devam ettiren evrensel bir olgu olarak sömürgecilik, bilimsel ve kültürel pek çok alanda olduğu gibi sanat, özellikle de edebiyat alanında etkisini hissettirmiştir. Edebiyat, çok uzun bir süre dış güçlerin etkisi ve yönetimi altında kalarak kendi öz varlığını ve kimliğini kaybedip kendi özüne yabancılaşan Afrika sömürge halkı için, siyasal bağımsızlıklarını kazandıktan sonra, özgürlüklerini ve özgünlüklerini ispat edebilecekleri bir vasıta haline almıştır. Lovesey'in "küresel New York kentinde sömürge sonrası melez bir durum içerisinde yaşayan, misyon eğitimi almış sömürge aydınlarının yükselen bir üyesi, bağımsızlık hayranı, yeni sömürgeci durumun gerçek sorgulayıcısı, devlet esiri, kültürel radikal ve sürgün (ve) tam bir sömürge sonrası entelektüel" (Lovesay, 2002: 140) olarak tanımladığı Ngugi, Afrika'nın sömürge sonrası edebiyatının en önde gelen temsilcilerindendir. Özellikle sömürgesizleştirme sürecinin nasıl olması gerektiği ve bu süreç içerisinde Afrika entelektüellerinin nasıl davranması gerektiği konusundaki fikirleriyle adından söz ettiren Ngugi, Afrika halkının sömürgeciliğin etkilerinden tamamen kurtularak kendi özüne, öz diline ve kültürüne geri dönmesi ve sömürge öncesi geçmişi kucaklaması konusunda ısrarcı söylemleriyle sömürge sonrası edebiyat ve eleştiri alanında geniş yankı uyandırmıştır.

Ngugi wa Thiong'o'nun 1964 yılında yayınlanan ve aynı köklere sahip Kamen ve Makuyu adlı iki grup insanın sömürgecilik dolayısıyla birbirine yabancılaşmasını konu edinen *Aradaki Nehir* adlı eseri, konu ve karakter bakımından hem sömürgeciliğin başlangıç döneminden hem de sömürgecilik sonrası nispeten daha sancılı bir dönem olan sömürgesizleştirme döneminden taşıdığı izlerle sömürge sonrası Afrika edebiyatının nitelikli bir örneğini oluşturur. Ngugi, Livingstone adlı bir misyoner önderliğindeki Siriana sömürge yerleşimini anlatarak, sömürge döneminin başlangıcında yaşanan taklit, müphemlik, yabancılaşma/yabancılaştırma, din değiştirme, toprak kaybı, sünneti problemi, kimlik ve aidiyet problemi gibi konuları ele alırken, aynı zamanda bu misyon üyelerinden herhangi birinin halkla temasını engelleyerek ve

asıl çatışmayı beyaz adamların sömürge halkı arasındaki çatışmadan, aynı köklere ve ortak bir geçmişe sahip olan Kamen ve Makuyu arasındaki çatışmaya indirgeyerek bağımsızlık sonrası sömürgeleştirme döneminde sömürge halkının kendi içerisinde yaşadığı problemlere de ışık tutmaya çalışır. Bahsi geçen iki sırtın sömürgecilik yüzünden birbirine ne denli uzaklaştığını ve yabancılaştığını öykülendirirken Ngugi, bir ulusu yok etmenin tek yolunun bazı durumlarda sadece salt şiddet gerektirmediğini, sömürgeciliğin bir toplumu içten parçalamak ve yok etmek adına nasıl sinsice çalışan bir örgütlenme halini alabileceğini; doğru ya da yanlış, ilkel ya da modern, üstün ya da aşağı olsun kendi içerisinde homojen bir yapıya sahip herhangi bir topluma yabancı bir kültürü, dili, dini ve farklı bir kimliği dayatmaya çalışmanın o toplumun homojen yapısına nasıl bir tehdit oluşturduğunu ve böyle bir durumun öngördüğü mutlak bir bozulma ve yok olma durumunu gözler önüne sermeye çalışmıştır.

Eserde, sömürgeci yönetimin kullandığı en etkili yollardan olan ve Ngugi'nin ilk eserlerinde sıkça rastlanan misyon okul kültürü ve din değiştirme temalarına geniş yer verilmiştir. Misyon eğitiminin sömürge halkını nasıl ve ne yönde değiştirdiği Waiyaki karakterinde açıkça gösterilmiştir. Eserin başlarında kabilenin geleceği ve korunması için umut vaat eden bir genç olarak tasvir edilen Waiyaki, misyon eğitiminden sonra, beyaz adamın yöntemlerini başarısız bir şekilde taklit etmeye çalışan, ancak Bhabha ve diğerleri tarafından öngörüldüğü üzere bu taklidi çarpıtan ve sonuç olarak trajik bir kahraman olarak başarısızlığa uğrayan bir karakter haline dönüşmüştür. Waiyaki bu anlamda, Muthoni karakterleri ile birlikte, iki kültürlülüğün imkansız olmasa da ne kadar zor olabileceğinin açık bir örneğini oluşturur. Waiyaki'nin en büyük rakiplerinden biri olan Joshua ise, din değiştirme konusunun eserdeki en önemli temsilcisidir. Halkı sömürgecinin dinine teşvik etmekle görevli olan ve özünde sömürgeci halka taraftar toplayarak kabilenin kendi içerisinde ayrılmasının en önde gelen sebeplerinden biri olarak gösterilebilecek olan Joshua, aynı zamanda Fanon'un 'elitè' olarak tanımladığı yerel burjuvazinin nitelikli bir örneğini oluşturur. Dikkatle incelendiğinde, karakterleri arasında düzgün bir din anlayışı barındırmayan *Aradaki Nehir*, dine tek bağlılık gösteren karakter olan Joshua'yı da aşırı gerici bir dindar olarak betimlemeyi tercih ederek din değiştirmenin ve Hristiyanlığın sömürge halkı üzerindeki etkilerini sorgular. Doğru din ve doğru eğitim başlıkları altında sömürge halkına sunulan değerlerin, halkı içten parçalamak ve birbirine düşürmekten başka bir görev görmediğini açıkça gözler

önüne serer. Gikuyu gelenekleri ile misyon kilisesi arasındaki gerilimi sünnet üzerinden aktarmaya çalışarak Ngugi, sömürgeci uygulamanın sömürge halkının geleneklerine ve yaşam tarzına yönelik dayatmalarına ve istediği sonucu alamayınca şiddete meyil eden müdahalelerine açıklık getirir.

Bir kurtarıcı olması beklenen Waiyaki karakterinde gözlemlenen taklit, müphemlik ve kimlik karmaşası gibi problemler, Ngugi'nin kendisi de dahil olmak üzere, sömürgesizleştirme dönemi Afrika insanı ve entelektüellerinin genel problemleri olarak değerlendirilebilir. Waiyaki bu anlamda, sömürge sonrası Afrika insanını, entelektüelini ve bu entelektüellerin sömürge sonrası halkı kurtuluşa götürebilme yolunda kendi içlerinde yaşadıkları problemleri temsil etmektedir. Yazarın bir kurtarıcı, bir Siyahi Mesih, olarak resmetmeye çalıştığı Waiyaki karakterinin, dikkatle incelendiğinde aldığı misyon eğitimi ve yaşadığı kültür karmaşası sebebiyle, bir siyahi mesih olabilmek ile Fanon'un 'élite' olarak tanımladığı, kendi çıkarları doğrultusunda halkın istek ve ihtiyaçlarını görmezden gelen misyon eğitilmiş yerel burjuvazisi olmak arasındaki ince çizgide durduğu söylenebilir. Ngugi'nin, Amoko'ya göre iki kültürlülüğün trajedisini ortaya koymak için kasıtlı olarak, Gikandi'ye göre ise Ngugi'nin kariyerinin ilk dönemine damgasını vuran kendi müphemliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkardığı bu başarısız kurtarıcı karakteri, her iki durumda da sömürgesizleştirme dönemi entelektüellerinin yaşadığı çelişki ve müphemliğe ışık tutmaktadır.

Sonuç olarak, bir sömürge sonrası edebiyatı örneği olarak *Aradaki Nehir*, hem sömürgeciliğin toprak ve hammadde yağması gibi maddi etki ve hasarlarının nispeten daha fazla ön plana çıktığı ve sömürgeci halkın sömürge halkını etkisiz hale getirmek ve sömürge yönetimine boyun eğdirmek için çeşitli yöntemler uyguladıkları başlangıç dönemini; hem de bütün bu yöntemlerin sömürge halkı üzerinde bıraktığı kültürel ve psikolojik sonuçların ortaya çıkmaya başladığı sömürgesizleştirme dönemini tüm yönleri ile, aynı kurguda, hayatının çeşitli dönemlerinde aynı sorunları tecrübe eden melez bir yazarın gözünden ve kaleminden aktarabilmesi açısından önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Achebe, C. (1977). An Image of Africa: Racism in Conrad's 'Heart of Darkness'. *Massachusetts Review*, London.
- Achebe, C. (2019). *Parçalanma*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Ahmed, N. B. (2014). Treatment of Colonization in Ngugi wa Thiong'o's Novel 'The River Between'. *European Journal of English Language and Literature Studies*, 59-66.
- Akampirige, A. O. (2017). A Critique of Ngugi wa Thiong'o's 'The River Between'. *International Journal of Novel Research in Humanity and Social Sciences*, 35-55.
- Amoko, A. O. (2005). The Resemblance of Colonial Mimicry: A Revisionary Reading of Ngugi wa Thiong'o's "The river Between". *Research in African literatures*, 34-50.
- Amoko, A. O. (2010). *Postcolonialism in the Wake of the Nairobi Revolution: Ngugi Wa Thiong'o and the Idea of African Literature*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2004). *The Empire Writes Back*. New York: Routledge.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2013). *Postcolonial Studies: The Key Concepts*. Oxon: Routledge.
- Bhabha, H. (1984). Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. *Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis*, 125-133.
- Bhabha, H. K. (2004). *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Bhabha, H. K. (2016). *Kültürel Konumlanış*. (T. Uluç, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.

Defoe, D. (2016). *Robinson Crusoe*. (F. Kahya, Çev.) İstanbul: İş Bankası kültür Yayınları.

Fanon, F. (2008). *Black Skin White Masks*. (C. L. Markmann, Çev.) London: Pluto Press.

Fanon, F. (2013). *Yeryüzünün Lanetlileri*. (Ş. Süer, Çev.) İstanbul: Versus Kitap.

Gikandi, S. (2009). *Ngugi Wa Thiong'o*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kenyatta, J. (1965). *Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Gikuyu*. London: Mercury Books.

Klinken, A. v. (2016). The Black Messiah, or Christianity and Masculinity in Ngugi wa Thiong'o's *The River Between*. E. Mason içinde, *Reading the Abrahamic Faiths: Rethinking Religion and Literature*, 131-142. London: Bloomsbury Academic.

Lazarus, N. (1986). Great Expectations and after: The Politics of Postcolonialism in African Fiction. *Social Text*, 49-63.

Lee, M. (2007). Frantz Fanon in New light: Recycling in Postcolonial Theory. *Journal of Caribbean Literatures*, 129-139.

Loflin, C. (1995). Ngugi wa Thiong'o's Visions of Africa. *Research in African literatures*, 76-93.

Loomba, A. (2015). *Colonialism / Postcolonialism*. New York: Routledge.

Lovesey, O. (2002). Ngugi Wa Thiong'o's Postnation: The cultural Geographies of Colonial, Neocolonial, and Postnational Space. *MFS Modern Fiction Studies*, 139-168.

Marlowe, C. (2018). *Büyük Timurlenk 1-2*. (Ö. Nutku, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ngugi, J. T. (1972). *Hemocoming*. Nairobi: Heinemann.

Ngugi, J. T. (1993). *Moving The Centre : The Struggle for Cultural Freedom*. Nairobi: English Press Ltd.

- Ngugi, J. T. (2000). *Borders and Bridges: Seeking Connections between Things*. K. S.-C. Fawzia Afzal-Khan içinde, *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*, 119-125. London: Duke University Press.
- Ngugi, J. T. (2009). *Something Torn and New: An African Renaissance*. New York: Basic Civitas Books.
- Ngugi, J. T. (2016). *Aradaki Nehir*. (B. Korkmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ngugi, J. T. (2017). *Zihni Sömürgeден Azad: Afrika Edebiyatında Dil politikası*. (Ş. Nantu, Çev.) Ankara: Hece Yayınları.
- Ogude, J. A. (1997). Ngugi's Concept of History and the Post-Colonial Discourse in Kenya. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Etudes Africaines*, 86-112.
- Paustian, M. C. (2014). "A Real Heaven on Their Own Earth": Religious Missions, African Writers, and the Anticolonial Imagination. *Research in African literatures*, 1-25.
- Rice, M. (1975). The River Between: A Discussion. *English in Africa*, 10-21.
- Said, E. W. (2008). *Şarkiyatçılık*. (B. Ülner, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Said, E. W. (2016). *Kültür ve Emperyalizm*. (N. Alpay, Çev.) İstanbul: Hil Yayın.
- Salih, T. (2016). *Kuzeye Göç Mevsimi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sartre, J. P. (1961). 1961 Tarihli Baskıya Önsöz. F. Fanon içinde, *Yeryüzünün Lanetlileri* (Ş. Süer, Çev.: 23). İstanbul: Versus Kitap.
- Sekyi-Otu, A. (1985). The Refusal of Agency: The Founding Narrative and Waiyai's Tragedy in "The River Between". *Research in African literatures*, 157-178.
- Shakespeare, W. (1958). *The Tempest*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sicherman, C. (1995). Ngugi's Colonial Education: "The Subversion...of the African Mind". *African Studies Review*, 11-41.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Zuhal KULABER
Doğum Yeri ve Tarihi	Ardeşen -24/02/1987
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi, İngiliz Kültürü ve Edebiyatı
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce, İtalyanca
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Atatürk Üni. Yabancı Diller Yüksek Okulu
İletişim	
E-Posta Adresi	zuhalkulaber@gmail.com
Tarih	