



T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK
LİSANS TEZİ

TONİ MORRİSON'UN *CENNET* ADLI ESERİNDE POST-KOLONYAL
ÇALIŞMALAR IŞIĞINDA KİMLİK SORUNSALLIĞININ
DEĞERLENDİRİLMESİ

NAZMİ ALPDOĞAN

İNGİLİZ DİLİ VE EDEBİYATI
ANABİLİM DALI

MAYIS 2025

T.C
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNGİLİZ DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

TONİ MORRİSON'IN *CENNET* ADLI ESERİNDE POST-KOLONYAL ÇALIŞMALAR
IŞIĞINDA KİMLİK SORUNSALLIĞININ DEĞERLENDİRİLMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
NAZMİ ALPDOĞAN

DANIŞMAN
Doç. Dr. SÜLEYMAN KASAP

VAN- 2025

KABUL VE ONAY

Nazmi ALPDOĞAN tarafından hazırlanan “**Toni Morrison'ın Cennet Adlı Eserinde Post-Kolonyal Çalışmalar Işığında Kimlik Sorunsallığının Değerlendirilmesi**” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Yüzüncü Yıl Üniversitesi İngiliz Dili Edebiyatı Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	İmza
Danışman: Doç. Dr. Süleyman KASAP Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yabancı Diller Eğitim Bölümü Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Başkan : Doç. Dr. Süleyman KASAP Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yabancı Diller Eğitim Bölümü Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Üye : Dr. Öğr. Üyesi Serdar TAKVA Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yabancı Diller Eğitim Bölümü Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Üye : Dr. Öğr. Üyesi Özlem ULUCAN Bingöl Üniversitesi, İngiliz Dili Edebiyatı Bölümü Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Üye : Unvanı Adı SOYADI Üniversite Adı, Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.	
Yedek Üye : Unvanı Adı SOYADI Üniversite Adı, Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.	
Yedek Üye : Unvanı Adı SOYADI Üniversite Adı, Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.	
Tez Savunma Tarihi:	26/05/2025
Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum. Doç. Dr. Ercan ÇALIŞ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü	

ETİK BEYAN

Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. (26/05/2025)

Nazmi ALPDOĞAN

Yüksek Lisans Tezi

Nazmi ALPDOĞAN

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Mayıs, 2025

**TONİ MORRİSON'IN *CENNET* ADLI ESERİNDE POST-KOLONYAL
ÇALIŞMALAR IŞIĞINDA KİMLİK SORUNSALLIĞININ
DEĞERLENDİRİLMESİ**

ÖZET

Toni Morrison'ın *Cennet* adlı romanı, postkolonyal eleştiri bağlamında önemli bir eser olarak değerlendirilebilir. Postkolonyalizm, sömürgecilik ve emperyalizmin kültürel mirasını ele alan eleştirel bir yaklaşım olup, edebiyatta kolonileştiren ve kolonileştirilen arasındaki ilişkiyi, kolonileştirmenin bireyler ve toplumlar üzerindeki etkilerini, aynı zamanda bu etkilerin nasıl müzakere edildiğini ve direnç noktalarını incelemektedir. Postkolonyal edebi eserler kimlik, kültürel melezlik, güç ilişkileri ve kolonizasyonun dil ve kültür üzerindeki etkileri gibi temaları ele alarak, tarih boyunca susturulmuş ve ötekileştirilmiş seslere bir platform sağlamaktadır. Toni Morrison, Afro-Amerikan deneyimlerini ve tarihini edebi açıdan derinlemesine inceleyen yirminci yüzyılın önemli postkolonyal yazarlarından biridir. Eserlerinde ırk, kimlik ve güç ilişkilerini sorgulayarak, baskın Batı anlatısını eleştirmektedir. Morrison'ın *Cennet* adlı romanı, postkolonyal bakış açısıyla değerlendirildiğinde, özellikle kimlik, toplumsal dışlanma, tarihsel travma ve topluluk içindeki hiyerarşik yapıların sorgulanması açısından dikkate değerdir. Roman, tamamen siyahi erkekler tarafından yönetilen Ruby adlı bir kasabada geçer ve buradaki kadınların maruz kaldığı baskıyı ele almaktadır. Morrison, kasabanın erkeklerinin dışarıdaki dünyaya karşı geliştirdiği korumacı ve muhafazakâr tutumunu, içeride nasıl bir tahakküm mekanizmasına dönüştüğünü göstererek, sömürgecilik sonrası toplumlarda içsel baskı ve otoriter yapıların nasıl yeniden üretildiğini sorgulamaktadır. *Cennet*, sabit, özelleştirilmiş bir kimlik fikrine meydan okumakta ve bireysel ile kolektif kimliklerin karmaşıklığını ve akışkanlığını vurgulamaktadır.

Morrison, Ruby kasabasını inşa edenlerin bir zamanlar beyazların baskısından kaçmış olmalarına rağmen, kendi içlerinde benzer bir tahakküm kurduklarını göstererek, sömürgecilik sonrası kimlik oluşum süreçlerinin nasıl çelişkiler barındırdığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, *Cennet*, edebiyatın egemen anlatılara meydan okuma ve ötekileştirilmiş grupların deneyimlerine ışık tutma gücünün bir kanıtıdır. Bu bağlamda, bu tezin amacı Toni Morrison'ın *Cennet* adlı romanını postkolonyal çalışmalar bağlamında değerlendirerek, kimlik, tahakküm, topluluk dinamikleri ve sömürge sonrası travmanın romanın anlatısına nasıl yansıdığını incelemektir.

Anahtar Kelimeler : Postkoloni, Kimlik, Irkçılık, Sömürgecilik, Afro-Amerikan

Sayfa Sayısı : x+101

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Süleyman KASAP

M.A. Thesis
Nazmi ALPDOĞAN
YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

May, 2025

AN EVALUATION OF THE PROBLEMATICS OF IDENTITY IN TONI
MORRISON'S *PARADISE* IN THE LIGHT OF POSTCOLONIAL STUDIES.

ABSTRACT

Toni Morrison's novel *Paradise* can be considered as an important work in the context of postcolonial criticism. Postcolonialism is a critical approach to the cultural legacies of colonialism and imperialism that examines the relationship between colonizer and colonized in literature, the effects of colonization on individuals and societies, as well as how these effects are negotiated and points of resistance. Postcolonial literary works address themes such as identity, cultural hybridity, power relations, and the effects of colonization on language and culture, providing a platform for voices that have historically been silenced and marginalized. Toni Morrison is one of the most important postcolonial writers of the twentieth century to explore African American experiences and history in literary depth. In her work, she questions race, identity and power relations and criticizes the dominant Western narrative. Morrison's novel *Paradise* is remarkable from a postcolonial perspective, especially in terms of questioning identity, social exclusion, historical trauma and hierarchical structures within the community. The novel takes place in a town called Ruby, which is run entirely by black men, and deals with the oppression of the women there. Morrison questions how internal oppression and authoritarian structures are reproduced in post-colonial societies by showing how the protective and conservative attitude developed by the men of the town towards the outside world turns into a mechanism of domination inside. *Paradise* challenges the idea of a fixed, essentialized identity and emphasizes the complexity and fluidity of individual and collective identities. Morrison demonstrates the contradictions of post-colonial identity formation processes by showing how the builders of the town of Ruby,

despite having once escaped white oppression, have established a similar domination within themselves. In this context, *Paradise* is a testament to the power of literature to challenge dominant narratives and shed light on the experiences of marginalized groups. In this context, the aim of this thesis is to evaluate Toni Morrison's *Paradise* in the context of postcolonial studies and to examine how identity, domination, community dynamics and postcolonial trauma are reflected in the narrative of the novel.

Key Words : Postcolony, Identity, Racism, Colonialism, African American.
Quantity of Page : xi+101
Advisor : Assoc. Prof. Dr. Süleyman KASAP



İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vii
ÖNSÖZ.....	ix
GİRİŞ	1
1. SÖMÜRGE SONRASI DÖNEM.....	8
1.1. Sömürgeciliğin Tarihsel Arka Planı.....	8
1.1.1. Kültürel Soykırım	9
1.1.2. Kültürel Etkileşim	10
1.1.3. Birlikte Var Olma.....	10
1.1.4. Emperyalizm	11
1.1.5. Baskın Kültür	12
1.1.6. Karma Sömürgecilik	12
1.2. Post-kolonyalizm Dönemi.....	13
1.2.1. Post Kolonyal Teori	18
1.2.2. Post-Kolonyal Edebiyat	21
1.2.3. Post-Kolonyal Çalışmalarda Irk, Etnisite ve Kimlik Kavramları	27
2. POST-KOLONYAL KURAMDA KİMLİK SORUNSALI	36
2.1. Kimlik Kavramının Tanımı Ve Önemi	36
2.2. Kimlik Türleri ve Tarihsel Kökenleri	38
2.3. Kimlik Krizi	41
2.4. Post-Kolonyal Feminizm.....	46
2.5. Postkolonyalizm ve Kesişimsellik (Intersectionality).....	48
3. TONİ MORRİSON'IN CENNET ADLI ESERİNDE KİMLİK	
SORUNSALLIĞININ DEĞERLENDİRİLMESİ	52

3.1. Toni Morrison'un Yaşamı ve Edebiyattaki Önemi.....	52
3.2. <i>Cennet</i> Romanın Özeti ve Karakter Analizi.....	55
3.3. “ <i>Cennet</i> ” Başlığının Post Kolonyal Bakımından Analizi	57
3.4. <i>Cennet</i> Romanında Kimlik Krizi	62
3.5. Post Kolonyal Dönemde Kadın ve Kadın Kimliği.....	65
3.6. Postkolonyal Bağlamında Afro-Amerikan Kimlik İnşası	71
3.7. Kollektif Travma ve Bellek Aktarımı	73
3.8. Kimlik Kaybı.....	74
3.9. Melezlik ve Sınırların Aşılması	78
3.10. Siyah Bedenin Görmezden Gelinmesi	79
3.11. <i>Cennet</i> Romanında Kesşimsellik	82
SONUÇ.....	86
KAYNAKÇA	92
ÖZGEÇMİŞ	
TEZ ORJİNALLİK RAPORU	

ÖNSÖZ

Postkolonyal çalışmalar, sömürgecilik ve emperyalizmin kültürel, politik ve sosyal mirasını inceleyen bir akademik alan olup, sömürgeleştirilmiş toplumların maruz kaldığı tarihsel adaletsizlikleri ve sömürüyü vurgulamaktadır. Bu alan, sömürgeci güçlerin kültürlerini, dillerini ve yönetim sistemlerini sömürgeleştirdikleri bölgelere nasıl dayattığını ve bu süreçlerin postkolonyal dünyadaki kültürel kimlik oluşumlarını nasıl etkilediğini eleştirel bir bakış açısıyla analiz etmektedir. Postkolonyal çalışmalar, sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki güç dinamiklerini eleştirerek, iktidarın, bilginin ve temsiliyetin nasıl bir kontrol mekanizması olarak kullanıldığını ve bu dinamiklerin günümüz küresel ilişkilerinde nasıl sürdüğünü ortaya koymaktadır. Ayrıca, küresel ekonomik ve politik sistemlerdeki devam eden eşitsizlikleri ve adaletsizlikleri gözler önüne sererek, ekonomik eşitsizlik, politik istikrarsızlık ve kültürel hegemonya gibi sorunların kökenlerine dair önemli çıkarımlarda bulunmaktadır. Eğitim, bilgi üretimi ve kültürel pratiklerde sömürgelesizleşmeyi teşvik eden postkolonyal çalışmalar, özellikle geçmişte sömürgeleştirilmiş halkların perspektiflerinin akademik ve kamusal söylemlere dahil edilmesini savunmaktadır. Küresel dayanışmayı teşvik eden bu alan, sömürgecilik deneyimi yaşamış ulusların ve toplulukların iş birliğini güçlendirmeyi amaçlamakta ve tarihsel yanlışların tazminatlar, kültürel etkileşim ve karşılıklı saygı yoluyla düzeltilmesini savunmaktadır. Ayrıca, edebi ve kültürel analizleri derinleştirerek metinlerin, sanatın ve kültürel pratiklerin sömürgecilik deneyimlerini ve postkolonyal gerçeklikleri nasıl yansıttığını, bunlara nasıl direnç gösterdiğini ve yeniden yorumladığını incelemektedir. Genel olarak postkolonyal çalışmalar, sömürgeciliğin mirasını ele alarak ve marjinalleştirilmiş seslerin tanınmasını ve güçlendirilmesini savunarak daha adil ve eşitlikçi bir küresel toplumun oluşumuna önemli katkılar sağlamaktadır.

Toni Morrison, edebiyat alanında postkolonyal çalışmalar bağlamında büyük öneme sahip bir figürdür. Bir Afrika kökenli Amerikalı yazar olarak eserleri, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki kölelik ve ırkçılığın karmaşık tarihini ve mirasını derinlemesine ele almakta, bu temalar postkolonyal söylemlerle güçlü bir şekilde örtüşmektedir. Morrison'ın anlatıları, sistematik baskının psikolojik ve kültürel

etkilerini güçlü bir şekilde gözler önüne sererek, tarih boyunca marjinalleştirilmiş ve susturulmuş bireylere ses vermektedir.

Morrison'ın *Cennet* adlı romanı, postkolonyal kimlik inşası, bellek ve travma gibi kavramları derinlemesine ele alarak, siyah bireylerin ve toplulukların deneyimlerine dair kritik bir bakış açısı sunmaktadır. Roman, kimlik mücadelesi, toplumsal dışlanma ve ataerkil yapılar gibi unsurları irdeleyerek, sömürge sonrası toplumlarda iktidarın ve ayrımcılığın nasıl yeniden üretildiğini tartışmaktadır. Morrison, Ruby kasabasını kuran siyahi erkeklerin, geçmişte maruz kaldıkları beyaz baskısından kaçmalarına rağmen kendi toplulukları içinde benzer bir baskı mekanizması oluşturduklarını göstererek, sömürgecilik sonrası toplumların iç çelişkilerini gözler önüne sermektedir. Roman, kadın karakterler üzerinden, ataerkil düzenin, dini dogmaların ve topluluk içindeki güç mücadelelerinin nasıl şekillendiğini inceleyerek, postkolonyal kimlik ve tahakküm ilişkilerine dair önemli bir tartışma sunmaktadır.

Bu vesileyle, Yüzüncü Yıl Üniversitesi'ndeki eğitim hayatım boyunca desteğini ve rehberliğini esirgemeyen danışmanım Doç. Dr. Süleyman KASAP hocama en içten teşekkürlerimi sunarım.

NAZMİ ALPDOĞAN

GİRİŞ

İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesi, küresel ölçekte geniş kapsamlı sonuçlar doğurmuş, hem olumlu hem de olumsuz yönleri beraberinde getirmiştir. Savaşın yıkıcılığı, siyasi, sosyal ve ekonomik alanlarda büyük tahribata, krizlere ve depresyonlara yol açmış; milyonlarca insanın hayatını kaybetmesine ve dünya düzeninin değişmesine neden olmuştur. Bununla birlikte, savaş sonrası dönem, uzay ve nükleer alanlardaki teknolojik ilerlemeleri, Üçüncü Dünya ülkelerindeki bağımsızlık hareketlerini, sanayileşme ve kentleşmenin hızlanmasını, ekonomik kalkınmayı, yaşam koşullarının iyileşmesini ve artan tüketimi de beraberinde getirmiştir. Bu süreçte, yeni dünya düzenini kendi ilkelerine göre şekillendirmek isteyen iki süper güç, Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği, Soğuk Savaş'ın başlamasına sebep olmuştur (Child ve Williams, 2014: 91).

Soğuk Savaş dönemi, kaos, çatışma ve yeniliklerle karakterize edilen bir süreç olarak görülmektedir. Bu dönemde sosyal, politik, teknolojik ve ekonomik değişimler, çeşitli toplumsal olayların etkisiyle şekillenmiştir (Karkour, 2022: 123). Bu süreçte ortaya çıkan önemli gelişmelerden biri de postkolonyal çalışmaların yükselişi olmuştur. Postkolonyal çalışmalar, değişen dünya düzenini ve toplumsal dönüşümleri anlamada kritik bir role sahiptir. Bu çalışmalar, özellikle edebiyat alanında yeni yaklaşımlar ve tartışma konuları ortaya koyarak, sosyal bilimlerde ve kültürel çalışmalarda kimlik sorunlarını postkolonyal edebiyat perspektifiyle analiz etmeye olanak sağlamıştır (Slemon, 1991: 3).

Samuel Huntington'ın *Medeniyetler Çatışması* bağlamında postkolonyal çalışmaların önemi, siyasi sınırların yanı sıra kültürel, etnik, dini ve medeniyet sınırlarının yeniden tanımlandığı bir dünyada ortaya çıkmaktadır. Değişen dünya düzeninde siyasi sınırların ve ekonomik rekabetin ötesinde, bireylerin temsiliyeti ve hakları, kültürel tanınma, ırkçılığa ve etnik ayrımcılığa karşı mücadele, kimlik sorunları, eşitlik, adalet ve özgürlük gibi kavramlar ön plana çıkmaktadır. Kültürel ve kimliksel tanınma, toplumsal kabul, eşit hak ve özgürlükler ile ekonomik özgürlük talepleri ve bu uğurda verilen mücadele, değişen dünya düzeninin sıklıkla göz ardı edilen yönlerinden biridir. Postkolonyal çalışmalar, Batı tarafından baskı altına

alınan toplumların sesini duyurmakta ve onların mücadelesini anlatmaktadır. Bunu yaparken Batı merkezli kaynaklara değil, doğrudan anlatılara odaklanmaktadır.

Hallward'a göre postkolonyal çalışmaların merkezinde insan ve kültür yer almaktadır. İnsan ve kültür kavramlarını değerlendirirken bu alan, toplum, dönem, halk, ülkeler arası ilişkiler ve tarihsel olayları da kapsar. Postkolonyal çalışmalar, bireyi ve kültürü merkeze alarak insan odaklı bir yaklaşım benimsemektedir (Hallward, 2001: 79). Bu alandaki çalışmalar iki temel şema etrafında şekillenmektedir: Birincisi, toplum içindeki baskın grubun egemenliğini yansıtırken, ikincisi baskılanan, bastırılan veya asimile edilen grubu temsil etmektedir. Postkolonyal çalışmalar ayrıca Batı kültürünün etkisi altında kalarak kültürel kimliğini ve benliğini kaybeden bireyleri ve toplulukları da incelemektedir. Bu Batılı kültürlerden biri de Amerika Birleşik Devletleri'dir.

Amerikan toplumu homojen bir yapı sergilememiş, aksine farklı ırklardan, dillerden, etnik kökenlerden ve dinlerden bireylerin bir arada yaşadığı bir toplum olmuştur. Amerikan toplumu, beyaz Batı kültürünü temsil etmiş ve Batı kültürünün üstünlüğünü benimsemiştir. Child ve Williams'a göre bu kültür ve onun değerleri, diğer kültürlerle üstünlük taslayan ve onları aşağı gören bir bakış açısını sıklıkla içermektedir (Child ve Williams, 2014: 109). Benzer şekilde, Edward Said'e göre Batı'nın kendisini diğer medeniyetlerden üstün görme düşüncesi, Doğu miti aracılığıyla yaygınlaştırılmıştır. Sömürgeciliğin hız kazanmasına katkıda bulunan bu mit, Batı'nın Doğu'yu farklı bir şekilde tasvir etmesine ve ilkel olarak nitelendirdiği Batı dışı toplumlara kendi kültürünü ve değerlerini aktarmasına imkân sağlamıştır. Bu mit, sömürgeciliğin temellerini atmış ve sömürgeciliğin ortaya çıkışında büyük bir rol oynamıştır (Said, 1977: 166).

Sömürgeciliğin sona ermesinin ardından bile etkileri devam etmiştir. Postkolonyal çalışmalar, bu etkileri anlamayı ve incelemeyi amaçlamaktadır. Postkolonyal çalışmalar, çeşitliliğin ve farklı seslerin temsiline öncelik vermekte, sömürgeciliğin diğer toplumlar üzerindeki etkilerini araştırmaktadır. Amerika Birleşik Devletleri'nde post-kolonyalizmin etkisi, Sivil Haklar Hareketi ile başlamış ve bu hareketten sonra daha fazla önem kazanmıştır (Child ve Williams, 2014: 110).

Post-kolonyal çalışmaların ne çıkardığı önemli kavramlardan biri i smrgeciliktir. İ sömürgecilik, belirli bir topluluk içerisindeki azınlık gruplarının haklarının gasp edilmesi, kimliklerinin red edilmesi, baskıya maruz kalması, ırkçılık ve ayrımcılığa uğraması, farklı olanların dışlanması gibi uygulamaları içermektedir. Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşayan Afrikalı Amerikalılar, i sömürgeciliğe maruz kalan azınlık gruplarından biridir. Afrika kökenli Amerikalılar, Atlantik kle ticaretiyle Amerika'ya getirildikleri dönemden itibaren Sivil Haklar Hareketi'ne kadar i smrgeciliğın etkilerini yaşamışlardır (Karkour, 2022: 126). Irkçılık, adaletsizlik, eşitsizlik ve ayrımcılık gibi i smrgeciliğın araçları, bu etkiler arasında yer almaktadır. Pek ok Afrikalı Amerikalı düşünür ve aktivist, i sömürgeciliği Amerika'daki ırkçı ve ayrımcı davranışların başlıca sebeplerinden biri olarak görmüştür. Bu düşünürler, Amerika'da yaşayan siyahların maruz kaldığı ırkçılık ve baskının, Avrupa sömürgeciliği döneminde Afrika'da yaşayan siyahların yaşadığı ayrımcılık ve baskı ile benzerlik taşıdığını ifade etmiştir (Hallward, 2001: 86).

Dolayısıyla, post-kolonyal çalışmalar, bireylerin deneyimlerini ve kültürel kimliklerini insan merkezli bir bakış açısıyla anlamayı ve analiz etmeyi hedeflemektedir. Amerika'da i sömürgecilik, özellikle Afrikalı Amerikalılara yönelik ırkçılık ve ayrımcılığın incelenmesi açısından önemli bir konu olmuştur. Bu alışmalar, toplumsal değışim ve adalet arayışında farkındalık yaratmaya yardımcı olmuş ve bu konulara yönelik ilerlemelere katkı sağlamıştır (Karkour, 2022: 126).

Child ve Williams'ın vurguladığı gibi, post-kolonyal çalışmalar, sömürgeleştirilmiş ve haklarından mahrum bırakılmış toplumların ve bireylerin baskıya karşı verdikleri mücadeleyi ele almaktadır. Bu bağlamda, Sivil Haklar Hareketi, Afrikalı Amerikalıların bir araya gelerek mücadele etmeye karar vermesinde merkezi bir rol oynamaktadır. Bu mücadelenin tetikleyici unsurları arasında baskı, toplumsal tanınmama, kültürel çatışma ve ırkçılık önemli bir yer tutmaktadır (Child ve Williams, 2014: 116). Afrikalı Amerikalıları bir araya getirerek haklarını aramaya sevk eden etkenler nelerdir? Bu sorunun yanıtı, onların neden örgütlendiklerini anlamada temel bir unsurdur. İnsan hakları ve kimlik sorunu, bu meselenin kilit noktalarından biridir.

Fransız yazar ve düşünür Aimé Césaire ile öğrencisi, psikiyatrist Frantz Fanon, post-kolonyal çalışmalar çerçevesinde kimliğin kritik önemine vurgu yapmıştır. Césaire ve Fanon, siyah bireylerin Batı kültürü ile kendi Afrika kültürleri arasında bir kimlik çatışması yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Kimlik çatışmasına bir çözüm olarak, bu iki düşünür, bireylerin Afrika kimliklerine ve benliklerine sıkı sıkıya sarılmaları ve Batı kültürünün dayatmalarına direnç göstermeleri gerektiğini ileri sürmüştür. Césaire ve Fanon'a göre, Batı kültürünü kabul etmek ve Afrika kimliğini reddetmek tehlikelidir. Bu nedenle, her iki düşünür de siyahların beyaz kültüre entegre olma çabalarını eleştirmiştir.

Benzer şekilde, birçok Afrikalı Amerikalı düşünürler, Afrikalı Amerikalıların Amerikan toplumuna entegre olma çabalarını eleştirmekte ve reddetmektedir. Bu görüşe göre, bu şekilde hareket eden Afrikalı Amerikalılar, Amerikan toplumunun kendilerine dayattığı yolu takip etmekte ve içselleştirilmiş ırkçılığın bir ürünü haline gelmektedir. ABD'deki birçok kurum, örgüt ve birey, Afrika kimliğinin birincil kimlik olduğunu savunmakta ve beyaz kültüre entegrasyonu eleştirmektedir (Wilder, 2004: 57). Ancak, bazı gruplar ve düşünürler, Amerikan toplumuna entegre olmanın, beyaz kültür ile Afrika kültürünü birleştirerek bir sentez kültür benimsemenin faydalı olacağını savunmaktadır (Karkour, 2022: 130). Bu yaklaşım, farklı kimliklerin bir arada bulunduğu Amerikan toplumunda kimlik sorunlarını ve mücadelelerini yansıtmaktadır.

Toplumda ırkçılık ve ayrımcılığı tetikleyen unsurlardan biri, ırk ve etnisite kavramlarına yapılan vurgudur. Bu kavramlar kesin ve belirleyici tanımlara sahip olmasa da, insanların zihninde farklı anlamlar taşımaktadır. Huggan'a göre, ırk fiziksel özelliklere dayalı bir ayrımı ifade ederken, etnisite daha çok manevi bir bağ ve aidiyet hissiyle ilgilidir. Bu iki kavramın toplumda nasıl kullanıldığına bağlı olarak, ırkçılık ve ayrımcılığın kaynağı haline gelebileceği ifade edilmektedir (Huggan, 1994: 24).

Özellikle renk skalasına dayalı ırkçılık, beyazlığın üstünlüğünü vurgulayan bir dünya görüşünün sonucudur. Bu bakış açısına göre, beyaz ten rengi diğer renklere kıyasla üstün kabul edilmekte, böylece diğer renklere mensup bireylerin aşağılandığı

bir sistemin temelleri atılmaktadır. Amerika Birleşik Devletleri'nde bu tür ırkçılığın en yaygın örneklerinden biri, renkli bireylerin farklı olarak algılanması ve bu farklılığın olumsuz bir unsur olarak değerlendirilmesi sonucunda ırkçılığın yaygınlaşmasıdır. Bu algı, özellikle Afrikalı Amerikalılar açısından kimlik sorunlarını da beraberinde getirmektedir.

Berman'a (2000: 959) göre, W.E.B. Du Bois, kimlik sorununu en belirgin şekilde ele alan Afrikalı-Amerikalı düşünürlerden biridir. Berman, Du Bois'in Afrikalı Amerikalıların kimlik sorununu "çifte bilinç" (double consciousness) ve "peçe" (veil) kavramlarıyla açıkladığını belirtmektedir. Bu kavramlar, iç sömürgeciliğin neden olduğu baskı ve ayrımcılığın başlangıçta siyahlarla beyazlar arasında bir duvar gibi olduğunu ifade etmektedir. Bir tarafta Afrika'nın kültürel değerleri, diğer tarafta ise Amerikan toplumu tarafından temsil edilen Batı kültürü bulunmaktadır. Berman, Du Bois'in bu ikili çatışmayı çifte bilinç kavramı ile açıkladığını vurgulamaktadır.

Du Bois'in yanı sıra, pek çok önemli isim de sömürgecilik sonrası (postkolonyal) çalışmalara katkıda bulunmuştur. Malcolm X, Martin Luther King, Frederick Douglass, Marcus Garvey, Booker T. Washington, James Farmer, Bob Moses, Rosa Parks ve diğer birçok düşünür ve aktivist, kimlik sorununu farklı perspektiflerden ele almış, toplumdaki ırkçılığı sorgulamış ve siyah bireylerin yaşadığı zorlukları dile getirmiştir. Bu düşünürler ve aktivistler, Sivil Haklar Hareketi'nin başlamasında birbirlerini desteklemiş ve toplumsal değişim için mücadele etmişlerdir.

Huggan'a göre, Afrikalı Amerikalıların kimlik sorunu kölelikle başlamaktadır. Köleler Yeni Dünya'ya getirildiğinde, özellikle Amerika'nın güney eyaletlerinde, İncil Kuşağı (Bible Belt) olarak bilinen bölgelerde, pamuk, tütün ve çeltik tarlalarında çalışmaya zorlanmışlardır. Bu tarımsal üretim, Güney eyaletlerinin başlıca gelir kaynağını oluşturmaktaydı. Köleler, ağır koşullar altında plantasyonlarda çalıştırılmış, eğitim almalarına izin verilmemiş ve statüleri tamamen plantasyon sahiplerinin insafına bırakılmıştır. Kölelerin plantasyonlardan kaçmalarını önlemek için her türlü önlem alınmış, aşağılanmış, kırbaçlanmış ve çeşitli ceza yöntemleriyle sindirilmişlerdir (Huggan, 1994: 26).

Sömürgecilik sonrası çalışmalar 1950'ler ve 1960'larda ön plana çıkmış olsa da, kökleri sömürge dönemine dayanmaktadır. Sivil Haklar Hareketi'nin önemini anlamak ve Afrikalı Amerikalıların bu hareket öncesindeki kimlik sorunlarını analiz edebilmek için, ırkçılığın ve neden olduğu çatışmaların bilinmesi gerekmektedir. Sömürgecilik sonrası çalışmalar bir bütün olarak ele alınmalı ve farklı alanlardan beslenmelidir. Edebiyat ve kültürel çalışmalar, sömürgecilik sonrası çalışmaların anlaşılması için önemli bir zemin sunmaktadır (King, 2000: 119). Toni Morrison'un *Cennet* adlı romanı, kimlik sorununu ele alma biçimiyle bu bağlamda dikkat çekicidir.

Toni Morrison, eserlerinde sömürgecilik sonrası çalışmalar ışığında kimlik sorununu ele almakta ve Amerikan toplumunda iç sömürgecilik anlayışıyla sistematize edilen ırkçılık ve ayrımcılık gibi yıkıcı temalara odaklanmaktadır. *Cennet* adlı romanı, özellikle siyah bireylerin maruz kaldığı baskıyı ve toplumsal dışlanmayı ele alırken, bireylerin içsel yolculuklarıyla başlayan ruhsal ve zihinsel gelişim sürecini de işlemektedir. Roman, kimlik ve ırkçılığın birey üzerindeki etkilerini temel tema olarak ele almakta olup, bir gelişim romanı (bildungsroman) niteliği taşımaktadır. Romanın anlatıcıları ve karakterleri aracılığıyla, bireylerin ruhsal yolculukları ve büyüme süreçleri anlatılmaktadır. Toni Morrison, toplumun ve bireylerin nabzını tutarak, dönemin tüm özelliklerini ve olaylarını eserine yansıtmaktadır. Yazılı eserler, yazıldıkları dönemin politik, sosyal ve ekonomik boyutlarından bağımsız değildir; aksine, dönemin olayları eserin içeriğini etkilemekte ve onu şekillendirmektedir. Bu nedenle *Cennet*, o dönemde siyah topluluğun Amerikan topraklarında karşılaştığı zorlukları yansıtan bir eser olarak öne çıkmaktadır. Roman, Afrikalı Amerikalıların Amerikan toplumundaki kimlik sorununu sömürgecilik sonrası çalışmalar perspektifinde ele almakta; bu bağlamda, iç sömürgeciliğin neden olduğu baskıyı ve ırkçılığı analiz etmekte ve bu temaların sömürgecilik sonrası çalışmalar çerçevesinde nasıl şekillendiğini göstermektedir.

Sömürgecilik sonrası çalışmalar, özellikle Üçüncü Dünya ülkelerinin bağımsızlık süreçlerinden etkilenmiş olsa da, etkisi yalnızca Afrika ve Asya kıtalarıyla sınırlı değildir. Özellikle Afrika kıtasındaki bağımsızlık hareketleri ve mücadeleleri, farklı şekillerde Amerika Birleşik Devletleri'ne de uzanmaktadır. Bu bağlamda, Amerika Birleşik Devletleri, sömürgecilik sonrası çalışmalar açısından

farklı bir örnek teşkil etmektedir. Bu nedenle, bu tez Toni Morrison'un *Cennet* adlı romanını sömürgecilik sonrası çalışmalar perspektifinden değerlendirmeyi, Afrikalı Amerikalıların kimlik sorunları, ırkçılık, ayrımcılık ve sömürgecilik ile olan ilişkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Tez, eserin sömürgecilik sonrası edebiyatın temel kavramları ve örnekleriyle olan ilişkisini analiz etmeyi ve Morrison'un eserini bu çerçevede değerlendirerek, kültürel kimlik ve bağımsızlık temalarına odaklanarak, Amerika'nın heterojen yapısını sömürgecilik sonrası çalışmalar çerçevesinde ele almayı hedeflemektedir.

Bu bağlamda bu tezin önemi, Amerikan edebiyatının ve özellikle Toni Morrison'un eserlerinin sömürgecilik sonrası çalışmalar bağlamında ele alınmasında yatmaktadır. Toni Morrison, Afrikalı Amerikalı kimliğini ve Afrikalı Amerikalıların deneyimlerini detaylı bir şekilde ele alan bir yazardır. Bu bağlamda bu tez, *Cennet* adlı eseri sömürgecilik sonrası edebiyat kuramsal perspektifinden ele almakta, eserin Amerika'daki ayrımcılık ve kölelik mirası ile ilişkisini incelemekte ve Afrikalı Amerikalı topluluğunda bireysel kimlik ve aidiyet duygusunun nasıl şekillendiğini araştırmaktadır.

Bu tez ayrıca Amerikan edebiyatının sömürgecilik sonrası edebiyat içindeki yerini ve transnasyonal perspektifteki önemini anlamayı amaçlamaktadır. Amerikan edebiyatı ile sömürgecilik sonrası edebiyat arasındaki karşılıklı ilişkiyi araştırmanın yanı sıra, sömürgecilik sonrası kuramın Amerika Birleşik Devletleri'nde nasıl uygulandığını da analiz etmeyi hedeflemektedir. Bu yaklaşım, edebiyatın toplumsal ve tarihsel bağlamlarının daha derinlemesine anlaşılmasına ve daha iyi değerlendirilmesine katkı sağlayacaktır.

1. SÖMÜRGE SONRASI DÖNEM

1.1. Sömürgeciliğin Tarihsel Arka Planı

Koloni terimi, insanların doğdukları yerler dışında bir bölgeye yerleşmelerini ifade etmektedir. Tarihsel olarak, Antik Roma İmparatorluğu tarafından hem askerî hem de tarımsal amaçlarla kullanılmıştır. Bununla birlikte, modern zamanlarda sömürgeleştirme, yabancı topraklara yerleşerek bu bölgelerin kontrolünü ele geçirme, kaynaklarına ve kimliklerine hâkim olma girişimi anlamında daha geniş bir bağlamda ele alınmaktadır. Özellikle Avrupa ve Britanya sömürgecilik modelleri, sömürgeleştirme bağlamında büyük önem taşımaktadır. Britanya İmparatorluğu, 19. yüzyılın sonunda dünyanın en hızlı büyüyen ve en zengin imparatorluğu hâline gelmiştir. Sömürgeleştirdikleri toprakların mülkiyetini üstlenmiş, yerel halktan elde ettikleri kaynakları kendi çıkarları doğrultusunda kullanmış ve doğal ile insan kaynaklarını sömürerek ekonomik kazanç sağlamışlardır (Mishra ve Hodge, 2015: 276).

İrge'ye göre ise sömürgecilik, sömürgeci güçlerin doğal ve insan kaynakları üzerinde mutlak bir denetim kurarak, yerli halkın kendi topraklarında gelişme olanağını kısıtlayan bir sömürü biçimi olarak görülebilir. İrge'ye göre sömürgecilik, politik ve ekonomik boyutları içeren ve dünya genelinde pek çok ülkede insanların zorla yerlerinden edilmesine, topraklarının ve mülklerinin gasp edilmesine yol açan bir olgudur. Sömürgeci güçler, doğal, insani ve coğrafi kaynakları kendi toprakları olarak benimsemişlerdir (İrge, 2005: 61).

Robert Van Niel (1990: 114), sömürgeciliği denizaşırı topraklara yerleşmekten ziyade, güçsüz halklar üzerinde hegemonya kurma stratejisi olarak tanımlayan önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Ona göre, sömürgeciliğin temel amacı, ekonomik büyümeyi teşvik eden stratejik bir araç olarak kullanılmasıdır. Tarihsel kayıtlara dayanarak, özellikle 11. ve 15. yüzyıllar arasında, Afrika ve Asya'da üretilen malların Avrupa'nın ekonomik çıkarlarına hizmet etmediğini vurgulamaktadır. Bu nedenle Avrupa devletleri bu bölgeleri fethederek üretimi kontrol altına almayı ve yerel nüfusun ucuz iş gücünden yararlanmayı hedeflemiştir. Bu yaklaşım, sömürgecilik uygulamalarını ekonomik bir perspektiften değerlendirmektedir. Sömürgeciliğin temel amacı, sömürgecilerin ekonomik

kazançlarını ve refahlarını artırmaktır. Bu durum yerel halkların kültürünü ve yaşam tarzını etkileyebilir ancak öncelikli olarak ekonomik çıkarlarla ilgilidir (Böröcz ve Sarkar, 2012: 229).

Öte yandan, Bill Ashcroft, Gareth Griffith ve diğerleri, sömürgeciliği farklı bir açıdan ele almaktadır. Onlara göre, sömürgecilik yalnızca fiziksel tahakküm anlamına gelmemekte, aynı zamanda kültürel sömürüyü de içermektedir. Özellikle kültürel sömürü, emperyalizmin yükselişi ve yerli halkların kültürel olarak ortadan kaldırılması sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu değişim, kültürel etkileşim ve çatışmayı beraberinde getirerek hem sömürgecileri hem de sömürgeleştirilen halkları etkilemektedir (Ashcroft vd., 2003: 40).

Césaire sömürgeciliği, kapitalizmin dünya çapında tesis edilmesine yönelik stratejik bir manevra olarak değerlendirilmektedir. Avrupa ve Batılı devletlerin genişleme ve sömürgecilik stratejileri, şiddet içeren eğilimlerle şekillenmiştir. Aime Césaire bu durumu nesnel bir biçimde ele alarak Avrupa'nın insanlık tarihindeki en büyük ceset birikiminden sorumlu olduğunu ifade etmiştir (Césaire, 2000: 45). Benzer şekilde, Carter ve Bates, sömürgeciliğin üretken olmayan bir ekonomik elitin oluşumuna, zayıf tarımsal üretime ve işlevsiz piyasalara yol açtığını öne sürmüştür (Carter ve Bates, 2010: 53).

Sömürgeleştirme son derece esnek bir olgu olup, farklı görüşler, coğrafyalar ve tarihsel bağlamlara göre yeniden yorumlanabilir. Bu doğrultuda, Ronald J. Horvath'ın farklı sömürgecilik türlerine ilişkin sınıflandırması, bu değişken ve çok yönlü pratiği vurgulamak açısından önem arz etmektedir. Bu kategoriler, sömürgecilik pratiğinin gelişim sürecine dair geniş bir perspektif sunmaktadır (Horvath, 1972: 46-55). Bu kategoriler şunlardır:

1.1.1. Kültürel Soykırım

Kültürel soykırım, sömürgeci güçlerin işgal ettikleri bölgelerde yerel gelenekleri, kimlikleri ve kültürleri ortadan kaldırmaya yönelik girişimlerini içermektedir. Temel hedef, yerli kültür ve kimliği baskı altına alarak bunların yerine sömürgeci kültürü ve kimliği yerleştirmektir. Bu nedenle, kültürel soykırımın sömürgeciliğin en sert biçimi olduğu söylenebilir. Horvath'a göre kültürel soykırım örnekleri arasında dillerin baskılanması, geleneklerin yasaklanması, dini

uygulamaların kısıtlanması ve kültürel mirasın yağmalanması yer almaktadır. Bu durum, yerel toplumların kimlik duygularını kaybetmelerine, sömürgeci kültüre asimile olmalarına ve sömürgeleşmeye boyun eğmelerine yol açabilmektedir (Horvath, 1972: 46). Bu sebeple, kültürel soykırım, sömürgeci güçlerin yerli halk üzerinde tam bir hâkimiyet kurmaları ve üstünlüklerini pekiştirmeleri için stratejik olarak etkili bir yöntem olarak değerlendirilebilir (Van Krieken, 2004: 129).

1.1.2. Kültürel Etkileşim

Horvath, kültürel etkileşimin sömürgeci güçler ile sömürgeleştirilen toplumlar arasındaki kültürel alışverişleri ifade ettiğini savunmaktadır. Sömürgeci güç, kendi kültürel kimliğini yaymaya çalışırken aynı zamanda yerli kültürü de etkilemeyi amaçlamakta ve bu etkileşim her iki taraf üzerinde karşılıklı bir etki yaratmaktadır. Bu tür sömürgeleştirme, kültürler arası etkileşimlere dayalı olup, farklı toplumlar arasındaki etkileşimler sonucunda kültürel değişimlere yol açabilmektedir. Bu tür değişimler, dil ve iletişim uygulamalarındaki dönüşümleri, yemek ve içecek geleneklerini, sanat ve müzik alanlarındaki değişimleri içerebilmektedir (Horvath, 1972: 47).

1.1.3. Birlikte Var Olma

Horvath, birlikte var olmayı, sömürgeciler ile yerli halkın aynı coğrafi bölgede yaşadığı ve değişim temelli bir yaşam biçimini benimsediği bir sömürgecilik biçimi olarak tanımlamaktadır. Bu tür bir sömürgecilik, fiziksel bir beraberliği içerirken aynı zamanda sömürgeciler ile yerli halk arasındaki etkileşim ve ilişkileri de ifade etmektedir (Horvath, 1972: 48).

Bell'e (2009: 179-180) göre, bu tür sömürgeciliğin bazı özellikleri ve sonuçları kültürel karmaşıklık, toplumsal eşitsizlikler, dil ve iletişim, kültürel değişim, uyum ve direniş ile kültürel kimlik gibi unsurları içermektedir. Kültürel karmaşıklık, sömürgeciler ile yerli halkın farklı geçmişlerden gelen gelenekleri, dilleri ve yaşam tarzlarını paylaşmasını ve bu süreçte kültürel kimliklerini koruma veya dönüştürme çabalarını kapsayan bir süreci ifade eder. Ancak, birlikte var olma, toplumsal eşitsizlikleri de beraberinde getirebilir; sömürgeciler genellikle daha fazla siyasi güce sahip olurken, yerli halk bu eşitsizliklerle başa çıkmak zorunda kalabilir.

Dil ve iletişim, bu süreçte önemli bir rol oynar; taraflar iletişim kurabilmek için dil engellerini aşmak zorunda kalırken, bu durum yerel dillerde değişimlere ve yeni dillerin edinilmesine yol açabilir. Kültürel değişim açısından bakıldığında, sömürgeciler ile yerli halk arasındaki etkileşim yemek, gelenekler, sanat ve müzik gibi unsurların paylaşılmasını sağlayarak yeni bir kültürel sentezin oluşmasına neden olabilir. Bu süreçte yerli halk, sömürgecilerin varlığına uyum sağlayabilir ya da karşı koyabilir; bu tutum, kendi kimliklerini koruma ya da değiştirme isteklerine bağlı olarak şekillenir (Kolang ve Slemon, 2017: 257). Son olarak, birlikte var olma süreci, yerli halkın kültürel kimliklerini koruma veya değiştirme çabalarını da içermekte olup, bu kimlik, iki toplumun sürece nasıl dâhil olduğuna bağlı olarak farklılaşabilir.

1.1.4. Emperyalizm

Emperyalizm, sömürgeciliğin türlerini ve sömürgeci gücün ekonomik ve politik nüfuzunu kullanarak yerel doğal kaynakları sömürmesini içermektedir. Daha güçlü bir ulusun daha zayıf bir ulusun doğal kaynaklarına erişmesini veya ekonomik çıkarlarını genişletmesini amaçlayan bu süreç, ekonomik sömürü, siyasal kontrol, altyapı gelişimi, kültürel değişim, ekonomik bağımlılık, toplumsal düzenin bozulması ve uzun vadeli etkiler gibi çeşitli unsurları barındırmaktadır (Horvath, 1972: 51; Shizuta, 1961: 8-9). Emperyalizmin ekonomik sömürü boyutunda, sömürgeci ulus, sömürgeleştirilen bölgenin doğal kaynaklarını ve iş gücünü kendi ekonomik çıkarları doğrultusunda kullanarak kâr elde etmeyi ve kendi ülkelerinin ekonomik kalkınmasını teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Bu süreçte siyasal kontrol de önemli bir unsur olup, sömürgeleştirilen ülkenin yerel yönetimi üzerinde doğrudan ya da dolaylı bir hâkimiyet kurulmasını içermektedir. Emperyalist güçler, ekonomik çıkarlarını pekiştirmek amacıyla sömürge topraklarını altyapı projeleriyle yeniden yapılandırabilir, yollar, limanlar ve demiryolları inşa edebilirler. Bunun yanı sıra, kültürel değişim de kaçınılmaz olup, yerel toplumlar yabancı diller, gelenekler ve değerler benimsemeye zorlanabilir. Sömürgeleştirilen toplumlar, zamanla ekonomik bağımlılık içine girerek kendi ekonomilerinin kontrolünü kaybedebilir ve dışa bağımlı hale gelebilir. Aynı zamanda, emperyalizm toplumsal düzeni bozarak sosyal ve politik kargaşalara neden olabilir; bu durum, yerel halkın sömürgecilere karşı direniş göstermesine yol açabilir. Patnaik'e göre emperyalizmin etkileri uzun vadeli olup, bağımsızlıklarını kazanan toplumlar bile emperyalizmin mirasını taşımaya

devam edebilir. Tarih boyunca çeşitli sömürgeci güçler, emperyalizm ve kapasiteyi uygulamış ve sömürgeleştirilen toplumlar üzerinde derin etkiler bırakmıştır (Patnaik, 2016: 73)

1.1.5. Baskın Kültür

Sömürgeci güç, yerli halkın kültürü üzerinde kendi kültürel değerlerini tesis etmeye çalışmaktadır. Horwath, bu tür sömürgeciliğin, yerli kültürün baskılanarak yerine sömürgeci kültürün ikame edildiği bir sömürgecilik biçimi olduğunu öne sürmektedir. Bu tür sömürgecilik, yerel halkın kültürel kimliklerini, geleneklerini ve değerlerini ortadan kaldırmaya yönelik açık bir strateji izlemektedir (Denis-Rasoairo, 2022: 202).

Yerli halklar, baskın kültür modeline karşı kültürel direnç göstermektedir. Bu direnç; geleneksel sanatlarını, müziklerini, dillerini ve değerlerini koruma çabalarını içermektedir. Baskın Kültür, sömürgeleştirilen toplumlar üzerinde uzun vadeli etkilere sahip olduğu söylenebilir. Yerli halklar, kültürel kimliklerini yeniden inşa etme çabalarıyla karşı karşıya kalmaktadır (Horvath, 1961: 55). Bu tür bir sömürgecilik, kültürel çeşitliliğin ve kimliğin korunması açısından önemli bir zorluk teşkil edebilmektedir. Aynı zamanda, kültürler arası çatışmalara yol açarak toplumsal huzursuzluklara sebep olabilmektedir. Bu nedenle, bu tür sömürgeciliğin kolonyal çalışmalar açısından önemli bir kavram olduğu ve kültürel çatışmalar, kimlikler ve kültürel koruma gibi konular ele alınırken dikkate alınması gerekmektedir (Kulvman, 2023: 7)

1.1.6. Karma Sömürgecilik

Bu sömürgecilik türü, sömürgecinin yerli nüfusla olan ilişkilerinin karmaşık ve çatışmalı doğasına odaklanmaktadır. Dolayısıyla, bu etkileşimler ve mücadeleler karmaşık ve çok boyutludur (Horvath, 1961: 56).

Görüldüğü gibi bu altı sömürgecilik türü, sömürgecilik kavramının çok yönlülüğünü ve çeşitliliğini açıklamaya yardımcı olmaktadır. Her tür, belirli bir tarih, coğrafya ve topluluk bağlamında daha anlamlı hale gelmekte ve sömürge mücadelesinin doğası ile sonuçlarını yorumlamamızda önemli bir rol oynamaktadır.

1.2. Post-kolonyalizm Dönemi

Soğuk Savaş'ın son bulması ve sadece on yıl sonra 11 Eylül saldırılarının yaşanmasının ardından, dünya yeni bir şekil almaya başladı ve katı sınırlarla tanımlanmış disiplinler birbirine yakınlaşmaya veya diğerlerini anlama biçimlerini değiştirmeye başlamışlardır. Geleneksel teoriler hâlâ gücünü korurken, dünyayı anlama noktasında farklı perspektifler getiren ve uluslararası ilişkileri açıklamak için farklı çalışma alanlarını kullanan yaklaşımlar ve teoriler güç kazanmaya başlamıştır. Diğer yandan, post-kolonyalizm, realizm ve liberalizm gibi ana akımların yetersiz kaldığı konularda sunduğu açıklamalarla kendini alanında giderek kanıtlayan bir teori haline gelmiştir (Smith ve Owens, 2006:288).

Post-kolonyalizm teriminin kökenleri 1950'lere dayansa da, bir edebi teori ve eleştirel yaklaşım olarak 1970'lerde ön plana çıkmıştır. Edward Said'in 1978'de yayımlanan *Orientalism (Oryantalizm)* adlı eseri, birçok eleştirmen tarafından post-kolonyalizmin kurucu bir eseri olarak kabul edilmektedir. Bu terim, 1980'lerin ortalarında edebi dergilerde ve eleştirel tartışmalarda görünmeye başlamış ve 1990'ların ortasında akademik bir çalışma, edebi bir teori ve eleştirel bir yaklaşım olarak kendini yerleşik hale getirmiştir (McEwan, 2008: 91-92). Temelde, bu terim, kolonize edilmiş ya da bir zamanlar kolonize edilmiş ülkelerden gelen yazılar ve edebi eserler için kullanılan bir terim olmuştur. Her iki anlamda da post-kolonyalizm, halklar ve onların kişisel, toplumsal ve ekonomik yaşamlarındaki deneyimler üzerine bir teori olarak kabul edilmektedir (McLeod, 2020: 164).

Bertens'e göre, post-kolonyal çalışmalar, sömürgeleştirici ile sömürgeleştirilen arasındaki ilişkiyi, keşif ve kolonizasyonun ilk günlerinden itibaren eleştirel bir şekilde analiz etmektedir (Bertens, 2007:174). Post-kolonyalizm, iki kültürün ilk kez temasa geçtiği ve birbirini üstünlük kurma çabalarıyla baskın hale getirmeye çalıştığı bir durumu nasıl değerlendirdiğini ve bunun sonucu olarak yeni bir kültürün ortaya çıkmasını savunmaktadır (McEwan, 2008: 87). Post-kolonyalizm, özellikle kolonize edilmiş halklar arasında milliyet ve aidiyet duygusu üzerine yazılmış edebiyatı değerlendiren ve analiz eden bir edebi yaklaşımdır. Young, aynı kavramı şu şekilde tanımlamıştır: Post-kolonyal teori, her zaman halkların ve

kültürlerin karışmasının olumlu ve olumsuz etkileriyle ilgilenmiştir (Young, 2001: 69).

Post-kolonyalizm, aynı zamanda kolonize edilmiş halklar ve ülkelerle ilgili ortaya çıkan gerilimler ve kaygılarla da ilişkilidir. Bir kişi ya da ülke başka bir kültürü ve ülkeyi domine etmeye çalıştığında gerilimlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır ve bir kültürün diğerini domine edip yollarını ve kültürünü sömürgeleştirilen ülkede yayması ile bu problemler bir şekilde çözülür. Bertens, bunu şu şekilde ifade etmektedir: Post-kolonyal teori ve eleştirisi, metropol ve (eski) koloniler arasındaki gerilimi, kolonyal çerçevede metropol ile imparatorluk merkezi arasındaki gerilimleri vurgulamaktadır (Bertens, 2007: 159).

Bu bağlamda, Bhabha'nın rolü ve eleştirisi de önemlidir, çünkü Slemon'un belirttiği gibi, post-kolonyalizm, kültürel farklılıklar, toplumsal otorite ve siyasi ayrımcılık üzerine yapılan eleştirel revizyonların modernliğin 'rasyonelleştirmeleri' içindeki karışıklıkları ve belirsiz anları açığa çıkarmayı amaçlar (Slemon, 1988:15). Bhabha, post-kolonyalizmin, sosyal, kültürel ve toplumsal sorunlarla ilgili olarak üçüncü dünya ülkelerindeki kolonyal durumlardan kaynaklandığını savunmaktadır. Post-kolonyal eleştirinin, çağdaş dünyada sürekli olarak siyasi ve ekonomik kontrol için rekabet eden kültürel temsillerin eşitsiz ve evrensel güçlerine tanıklık ettiğini iddia etmektedir. Bhabha'ya göre, post-kolonyalizm kolonyal deneyimlerde kök salmıştır. Bhabha'ya göre, "Post-kolonyal perspektifler, Üçüncü Dünya ülkelerinin kolonyal tanıklıklarından ve Doğu-Batı, Kuzey-Güney gibi jeopolitik bölünmelerdeki azınlıkların söylemlerinden doğmaktadır. Bunlar, ulusların, ırkların, toplulukların, halkların ve onların farklı, çoğu zaman dezavantajlı tarihleri arasındaki eşitsiz gelişimi hegemonik bir normaliteye oturtmaya çalışan modernliğin ideolojik söylemlerine müdahale etmektedir (Bhabha, 2023:171-172).

Post-kolonyalizm, aynı zamanda kolonial etkiler nedeniyle kişisel, toplumsal ve kültürel düzeylerde yaşanan kültürel yerinden edilme sürecine ve bu sürecin yansımalarına işaret etmektedir. Ayrıca, yerinden edilmenin kolonize edilmiş halklar ve ülkeler için faydalı olduğu ancak kolonize edilen halklar ve ülkeler için bir mücadeleye yol açtığını vurgulanmaktadır (Young, 2001: 72).

Post-kolonyalizmin ilk fikirleri, dekolonizasyon dönemi sırasında yazılı eserlerde görülmektedir. Edward Said'in *Orientalism* (1979), Robert Young'un *White Mythologies* (1990), Gloria Anzaldúa'nın *Borderlands/La Frontera* (1987), Gayatri Spivak'ın *In Other Worlds* (1987), Ngugi Wa Thiang'o'nun *Decolonizing the Mind* (1986) gibi eserler, post-kolonyalist fikirlerin temellerini atmıştır. Doğu yazınlarının yanı sıra, Batılı yazarlar da, özellikle İrlanda gibi Batı'da ezilen ülkelerde bu temayı işlemişlerdir (Orr, 2008).

Post-kolonyalizm terimi daha sonra 1980'lerde Üçüncü Dünya'yı tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır. Post-kolonyalizm, Üçüncü Dünya Teorisi'nin bazı krizlerinin ve yükselen anti-kolonyalist duyguların ardından daha geniş bir anlam kazanmıştır. Batı dünyası bazı bölgelerden çekilmiş olsa da, akıl ve hile ile bu bölgeleri yönetmeye devam etmiştir (Xie, 1997:10). Bu bağlamda, post-kolonyal biliminin, 20. yüzyılın başlarında, imparatorluklarla şekillenen ve Avrupa egemenliğine karşı başlayan dekolonizasyon hareketlerine karşı bilinçaltı ve eleştirilerle başladığını savunmak gerekmektedir (Kaul, 2009: 305). Mishra ve Hodge'ye göre bu entelektüel arka planla birlikte, bağımsızlık hareketlerine rağmen, Batı'nın yönelimi devam etmiş ve özellikle Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle birlikte, ikinci ve üçüncü dünyaların kopyalanması çabaları başlamıştır. Bu bağlamda, modern ve geri kalmış dünya olarak bölünmüş dünyada Batı, tarihi çarpıtma, kurumlar, kültür, değerler, ekonomi, teknoloji ve güç ilişkileri gibi mekanizmalar kullanarak, eski kolonilerine yeniden girer ve tüm dünyayı Birinci Dünya'nın bir uzantısı haline getirmeye çalışmaktadır (Mishra ve Hodge, 2005: 379).

Grovoqui'ye göre post-kolonyalizm genellikle uluslararası düzen, uluslararası toplum ve uluslararası ahlak gibi kavramlara körü körüne bağlılığın yanlışlığını vurgulamaktadır. Bu kavramların, Batılı yayılmacılık ve sömürgecilikle ilişkili olduğu belirtilmektedir. Uluslararası ilişkilerde geçerli olan birçok fikir, kavram ve teori Batı tarafından oluşturulduğundan, bu devletler kendilerini öğretmen ve rehber olarak görürler (Grovoqui, 2007: 235). Bu nedenle, dünyanın mevcut şekli doğal kabul edilemez ve uluslararası düzen, tüm toplumları ve onların değerlerini dikkate alarak yeniden tanımlanmalıdır. Bu teorinin öncülleri, köleleştirilmiş ya da sömürgeleştirilmiş toplumları zincirleyen ahlaki, hukuki ve kültürel dogmaların reddedilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Bunu yaparken, Batı'nın insan hakları

gibi evrenselleştirmeye çalışan kavramlarla uyguladığı politikalar göz önünde bulundurulmalıdır, çünkü bunlar modern dünyada kullanılan en önemli araçlardan biridir. Batılı politikacılar ve bilim insanları, kendi değerlerinin üstünlüğünü kanıtlamak istediklerinde, insan haklarının evrensel olduğunu ve her bireyin temel haklara ve özgürlüklere erişmesi gerektiğini vurgulamakla kendilerini görevli görürler (İrge, 2005: 86). Bu şekilde Batı, diğer ülkelere öğretmen ya da rehber olabilmek için ahlak, değerler ve haklar gibi kavramları öğretmeye çalışmaktadır. Batı, kendisini modern, demokratik ve refah içinde bir toplum olarak tanıtırken, dış dünyayı gerilikle suçlamaktadır. Bu görüşün ardında kuşkusuz siyasi sebepler bulunmaktadır ve zaman zaman Batı dünyası, insan hakları ihlalleri ve demokrasi eksiklikleri nedeniyle askeri müdahale dâhil pek çok yaptırım uygulama hakkını kendinde görmektedir.

Post-kolonyalizm, dünyada hiçbir toprak parçasının sömürgeleştirilmemiş ya da neokolonyalizm sürecine tabi tutulmamış olduğunu savunur. Moore'a göre, tüm insanlar şekillendirilmiş, göç etmiş ve kaybolmuş; ülkeler işgal edilmiş ya da kendi ülkeleri işgal edilmiştir. Birçok sebeple yerinden edilme ve kimlik kaybı meydana gelmiştir. Bu nedenle, tüm kültürlerin post-kolonyal bir yapısı vardır (Moore, 2006: 22). Tarihin herhangi bir aşamasında, neredeyse tüm toplumlar bir şekilde başkalarına karşı sömürü eylemi gerçekleştirmiştir. Ancak Batı, sömürgecilik, emperyalizm ve post-kolonyalizmin en önemli öncüsü ve meşrulaştırıcısı olmuştur. Bunun nedeni, Avrupa'nın her zaman sömürgecilik ile iç içe olmasıdır. Avrupalaşma ve Avrupa düşüncesi, sömürgecilik yoluyla yayılmıştır (Robert, 2016: 158). Bu bağlamda, özellikle Avrupa ve genel olarak Batı'nın, bugünün sömürgeci akışının ön saflarında olduğunu ve sömürgeci eylem arayışındaki devletlerin yöntemler ve araçlar açısından Batı'yı taklit ettiklerini savunmak mümkündür.

Batı için her zaman önemli olan, sömürgecilik, emperyalizm ve kolonileşme gibi eylemlerini meşrulaştırmak ya da rasyonelleştirmektir. İki ayrı dünyanın var olduğu iddia edilmiş ve bu görüş bilimsel olarak kanıtlanmaya çalışılmış, dışlayıcı bir politika sürdürülmüştür. Yunanlılar ve Romalılar, kültürlerini ve hiyerarşik yapıları eleştirerek, Doğu halkları üzerindeki üstünlüklerini savunmuşlardır (Said, 1979: 57). Bu dönemden itibaren Batı, kendisi dışındaki dünyayı yerliler, ötekiler ya da barbarlar olarak tanımlamış ve burada yaşayan halkların ilkel ve geri kalmış

olduklarını vurgulamıştır. Batılı toplumlara göre, bu topraklara medeniyet ve ahlaki değerler getirilmelidir ve tüm insanlar özgürleştirilmelidir. İşgal altındaki ülkelerdeki insanları yerliler olarak algılayan Batı, bu ülkelerin kurtuluşu ile onları artık modern yerliler olarak tanımlayabileceğini savunmuştur. Bu görüş temelinde, Batı, dekolonizasyon dönemi öncesinde, dış dünyada yaşayan halkların barbarlıklarını, zulümlerini ve geri kalmışlıklarını, sömürgeleştirme eylemlerini haklı göstermek için birer gerekçe olarak sunmuş, bugün bağımsız olan bu ülkelerdeki halkların hâlâ modernleşme ve tam özgürleşme seviyesine ulaşamadığını belirtmektedir (McEwan, 2023: 194-196). Batı dünyasında, geçmişten bugüne üretilen ve hala üretilmekte olan birçok eser, kültürel üstünlüğü elde etmek amacıyla, özellikle Avrupa erdemini Doğu barbarlığı karşısında koyarak kullanılmaktadır. Batıya göre, insanlar erdem, ahlak, teknoloji, mantık, bilim ve irade ile donatılmalıdır, ancak bu nitelikler Doğu kültüründe ya da yaşamında bulunmamaktadır. Bu şekilde, Edward Said'in *Orientalism* eserinde de bahsettiği gibi, Batı güçlü, Doğu ise zayıftır. Bu radikal fark, dünyayı "biz" ve "onlar" diye iki büyük bölüme ayırmaktadır (Said, 1979: 45). Kuşkusuz, böyle bir bölünme altında derin bir ırksal ayrım gözlemlenebilir. Beyaz ırkın diğerlerine modernite ve özgürlük getireceği fikri, uzun yıllardır, siyasi söylemlerden sanatsal faaliyetlere kadar pek çok alanda kendini göstermiştir.

Ayrıca, Doğu toplumlarında, cinsiyet, ırk ve sınıf ayrımcılığının var olduğu ya da yaratıldığı yerlerde, emperyalizm gücünü test etme fırsatı bulmuştur. Irklar arasındaki baskıcılık, yüksek sınıf ayrımları ve kadınlara yönelik şiddet gibi varsayımlarla, Doğu sürekli olarak suçlanmış ve saldırıya açık hale getirilmiştir. Çünkü cinsiyet, ırk ve sınıf ayrımları, sömürgeci kontrolün kültürel uygulaması için önemli bir unsur teşkil etmektedir. Ekonomik kontrol, emperyalizm için hayati önemdedir ve bu, toplumsal olarak yeniden yapılandırılmış toplumlarda mümkündür (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, 2007: 33). Sömürgecilik dönemine ait bu ve benzeri fikirlerin, günümüzde derinleşerek ve genişleyerek devam etmesi, post-kolonyalizm teorisinin ana eleştiri noktalarını oluşturmaktadır.

Teoriye göre, söylemler de güçlü bir sömürgeleştirme aracı olarak kabul edilmektedir. Tam anlamıyla küreselleşen bir dünyaya doğru ilerleyen günümüz dünyasında, elektrikli iletişim, küresel ticaret, ulaşımın gelişimi, bilginin iletişimi ve haberlerin hızla yayılması çok önemli gelişmelere yol açmaktadır ve bu tür kalıplar,

modern imparatorluklar tarafından çıkarları doğrultusunda yaratılmakta ve kullanılmaktadır (Said, 1994: 6). Bu bağlamda oluşturulan ve tüm dünyaya yayılan sömürgeci söylemler, kaynakların ele geçirilmesi, sömürgeci gücün siyasi kazançları, bir imparatorluğun büyümesi için kolonilere sahip olmanın önemi gibi konuları, bu toplumların geri kalmışlıkları, ilkel doğaları, barbarlıkları, imparatorluk gücünün bu toplumlara sağladığı yararlar, onların ticaret, yönetim, kültür ve ahlaki değerlerindeki katkılar gibi yanıltıcı gerekçelerle gizlemektedir (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, 2007: 38).

Kısaca belirtmek gerekirse, günümüzde modern emperyalizm ile Batı kültürü arasında etkileşimli bir ilişki bulunmaktadır. Batı'nın kendisi dışındaki dünyada egemen olma anlayışı ve bu bağlamda kendisine verdiği hak, günümüze kadar devam etmektedir. Gerçekleştirilen ve gerçekleştirilecek eylemler için meşru bir zemin arayışı, antik çağlardan bu yana aynı kalmıştır. Doğuyu, despot, ilkel, ahlaksız ve zalim olarak gören Batı, eylemlerine kamuoyu desteği kazanmak için onları insan toplumundan dışlamakta ve dış dünyayı daha önce barbar olarak tanımladığı gibi şimdi geri kalmış ve özellikle 2000'li yıllarda terörist olarak karakterize etmektedir. Batı'ya göre, bu toplumlarda aşırılıklar ortadan kaldırılmalı, insan hakları tanınmalı ve modernleşme sürecinde Batı'nın üstün modeli bu toplumlara da uygulanmalıdır.

1.2.1. Post Kolonyal Teori

Post-kolonyal teori, birçok disiplinerler arası literatürde yer bulan ve çok geniş bir yelpazede değerlendirilmesi gereken kavramsal bir yapıya sahiptir. Post-kolonyal teori, uluslararası ilişkilerden tarihe, edebiyat ve diğer sosyal bilimler alanlarına kadar birçok alanla ilişkilidir. Uluslararası ilişkiler çerçevesinde teoriler, genellikle karmaşık olayları basitleştirir ve onları daha anlamlı hale getirir. Olayları basitleştirerek ele almak; bilgi derinliği sağlar ve olgulara köklerinden başlanarak ulaşılmasını sağlar. Bu bilgiyi sunarken, kaynaklardan (yani köklerden) gelen bilgileri birleştirir, bu bilgi ile neden-sonuç ilişkisi kurar ve olaylar arasındaki bağları ve bağlantıları ortaya koyar (Chibber, 2016: 71). Post-kolonyal teori de aynı bağlantıları kurar ve olayları ve durumları neden-sonuç ilişkisi üzerinden çözmektedir.

Çalışmaları kapsayıcı hale getiren teorileri sağlam ampirik veriler ışığında değerlendirmek, aynı zamanda farklı bir bakış açısıyla olayları yorumlamak ve değerlendirmek için sosyal ve tarihi derinliklere inmek de gereklidir (Arman ve Şerbetçi, 2012: 69). Soğuk Savaş yılları bazında olaylar ve durumlar arasındaki ilişkiyi incelemede kullanılan kesitsel, kriter-amaca dayalı yaklaşım, 1960'ları başka koşul ve faktörler göz önünde bulundurularak harmanlanmış bir perspektiften analiz etme açısından önemlidir; özellikle farklı dillerin, dinlerin, ırkların ve tarihsel arka planların bulunduğu Amerika gibi bir ülke söz konusu olduğunda, bu ülkeyi değerlendirirken kimlik ve sosyal olaylar gibi pek çok kriterin dikkate alınması gerekmektedir (Şahin, 2022: 88).

Post-kolonyal teori, diğer bir deyişle post-kolonyalizm, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, bağımsızlıklarını kazanan ülkelerin durumunu ve bağımsızlıklarından sonra yaşadıklarını vurguladığı için önem kazanmaya başlamıştır. Robert Young'a göre, sosyal adaletsizlikler, dünya savaşları ve savaşların getirdiği maddi ve manevi yıkımlar, post-kolonyal teorinin küresel ölçekte değişen bir dünyada gerekli hale gelmesini sağlamıştır. Bu nedenle, post-kolonyal eleştiri, zengin devletler için değil, sömürgeleştirilmiş ülkelerdeki ezilen halkların sesi olmayı amaçlamakta ve o insanların gözlerinden bakmayı hedeflemektedir. Dünya düzeninin değişmesiyle yani sömürgeciliğin sonlanmasıyla birlikte, yeni egemenlik biçimleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu nedenle, post-kolonyalizm, sömürgeciliği anmak değil, ona karşı kazanılan zaferleri anmakta ve desteklemektedir. Robert Young, post-kolonyalizmi, emperyalizmin egemen ideolojisine karşı kültürel direniş pratiklerinin, bilgi üretme süreçlerini eleştiren analizleri teşvik ettiğini tanımlamaktadır (Young, 2016: 23-26).

Andrew Heywood'a göre, post-kolonyalizm, yeni bağımsızlıklarını kazanmış toplumlara özgü kültürel koşulları ele almayı amaçlayan, edebiyat ve kültürel çalışmalarda bir eğilim olarak ortaya çıkmıştır. Amacı, sömürge egemenliğinin kültürel ve psikolojik boyutlarını açığa çıkarmak ve alt etmek olmuştur; çünkü "içsel" baskılar, sömürgeciliğin siyasi yapıları yıkılmış olsa dahi uzun bir süre devam edebilir. Post-kolonyalizmin temel amacı, Batı dışı ve bazen anti-Batı siyasal fikirlerinin ve geleneklerinin meşruiyetini kurumsallaştırmak olmuştur. Böylece, post-kolonyalizm, gelişmekte olan dünyaya liberalizm ve sosyalizmin evrenselci iddialarından ayrı bir politik ses vermeyi hedeflemiştir (Heywood, 2016: 359).

Moore ve Gilbert'e göre post-kolonyal teori, kolonileştirilmiş ülkelerin her açıdan baskıya uğraması, yerli kültürlerin değersizleştirilmesi ve Batı'nın değer ve yargılarından öte bir sistem arayışını reddetmesiyle ortaya çıkmıştır (Moore ve Gibert, 1997: 83). İki dünya savaşının ardından post-kolonyal teorinin ortaya çıkışı hız kazanmıştır. İki dünya savaşının maddi ve manevi yıkımları nedeniyle, sömürgeci ülkeler, kolonileri üzerindeki denetimlerini kaybetmeye başlamıştır. Bu kayıp ve diğer faktörlerle yaşanan gelişmeler, birçok ülkenin bağımsızlık kazanmasına olanak sağlamıştır (Köktaş, 2018: 197). Irkçılık ve ekonomik sömürü, sömürge ayaklanmalarının başlıca sebepleri olmuştur. Özgürlük, öz belirlenim, bağımsızlık ve eşitlik idealleri, sömürüye karşı ayaklananlara eşlik etmiştir. Post-kolonyal teorinin özü, bu ideallerin sonuçlarına dayanır.

Post-kolonyal teori genel bir çerçevede değerlendirildiğinde, özellikle sömürge döneminden sonra geride bırakılan ülkelerin durumuna odaklanarak, sömürge döneminin bıraktığı etkileri incelemeye odaklanmaktadır. Post-kolonyal çalışmalarda ortaya çıkan gerçekler şu şekildedir (Sharp ve Briggs, 2006: 8): Özellikle Batı kültüründen gelen bir ülke, kendisini Asya, Afrika, Latin Amerika ve Orta Doğu gibi diğer ülkelerden üstün görme eğilimindedir. Asya, Afrika, Latin Amerika ve Orta Doğu'ya ait ülkeler, Batılı ülkeler tarafından sömürülmüş ve baskı altında tutulmuştur. Post-kolonyal çalışmalar, geçmişi analiz ederek, sömürgecilik politikalarına tabi tutulan toplumlarla, kendilerini diğerlerinden üstün gören toplumlar arasındaki ilişkilerin günümüzde nasıl yansıdığını incelemektedir. Bu analizlerde, toplumların ve kitlelerin politik, ekonomik, sosyal ve kültürel yapıları yansıtılmakta, burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, kimlik sorunu ve sömürgeleştirmenin kültürel etkileridir (Köktaş, 2018: 198).

Daha önce de belirtildiği gibi, post-kolonyal teorinin özü, sömürgeciliğin olumsuz etkilerinin izlerinde aranmaktadır. Kolonyalizm sırasında yaşanan olaylar sadece egemenlik ve baskı yansıtmamaktadır. Teorinin özü nedeniyle, ifade etmeye çalıştığı durumlar, kolonyalizmin çok ötesine geçmektedir. Kolonyalizm, sömürgeci ülkenin, sömürdüğü bölgeyi işgal etmesi ve aynı zamanda o bölgeyi yönetmesidir. Bunu yaparken, belirli söylemler çerçevesinde bölgenin kimliğini etkilemiş ve hatta

değiştirmiştir. Bu bağlamda, eğer koloniyalizm sadece koloniyalizm olsaydı, o bölgedeki insanların yaşamları ve hakları aynı şekilde devam ederdi. Aynı zamanda, Batılı ülkeler, bu bölgelerin kaynaklarını kendi çıkarları doğrultusunda kullanmıştır. Ancak bu böyle olmamıştır. Kolonyalizm, bölge halklarının yaşamlarını doğrudan etkilemiş, insan haklarını kısıtlamış, onları nesneleştirmiş ve vatandaşlık ve kimliklerini larını ellerinden almıştır. Bu bağlamda, koloniyalizm sadece kolonileşme değildir (King, 2000: 116-119). Bu nedenle post-kolonyal teori, bağımsızlık kazanan ülkelerin dekolonizasyon yoluyla kimlik bilincini şekillendirmelerine destek olmaktadır.

Post-kolonyal çalışmalar, sadece Batılı devletlerin geride bıraktığı etkileri analiz etmez. Batılı devletler bu çalışmalarda vurgulansa da, özellikle Amerika Birleşik Devletleri örneği öne çıkmaktadır. Kolonyalizmin en önemli noktalarından biri olan ırkçılık, kimlik arayışındaki insanların toplumsal aidiyet duygusu ve seslerini duyurmaya çalışan heterojen gruplar, bu çalışmanın öncelikli konularından biridir (Moore ve Gibert, 1997: 117). Post-kolonyal çalışmaların başlangıç noktası içsel kolonyalizm olarak görülmektedir. İçsel kolonyalizm, toplumda yaşayan azınlık gruplarının haklarının kısıtlanması, ırkçılık ve ayrımcılık, kültürel etkinliklerin engellenmesi, baskı yoluyla dominant kültüre uyum sağlamaya zorlanmaları ve kölelik yoluyla insan haklarının gaspedilmesidir. Bunun en önemli örneği, Afrikalı Amerikalılarda görülmektedir (Roy, 2016: 204). Bu nedenle, Amerikan toplumunda yoğun bir nüfus oluşturan Afrika kökenli vatandaşlar, Amerikan merkezli post-kolonyal çalışmaları için eşsiz bir örnek teşkil etmektedir.

1.2.2. Post-Kolonyal Edebiyat

Sömürgeci söylemde temsilin önemli bir aracı olarak kullanılan ve sömürgeleştirilmiş olanları marjinalleştiren edebiyat, sömürge sonrası söylemde de temsilin önemli bir aracı olmaya devam etmektedir. Innes, sömürge sonrası edebiyatın her şeyden önce hem sanatsal hem de politik anlamda kendi kendini temsil etmekle ilgili olduğunu ve yüzyıllardır Avrupa köleliği ve sömürsünün kurbanı olan toplumlar için itibar ve öz saygı kazanmanın bir yolu olduğunu savunmaktadır (Innes, 2007: 4-5). Kwame Anthony Appiah ise sömürge sonrası terimindeki "post"u, postmodernizmde olduğu gibi, sömürgecilikle zamansal bir

ilişkiden ziyade meşruiyet yöntemlerine meydan okuyan bir anlamda değerlendirir. Sömürgeci söylemde fiziksel sömürü eylemi yerine zihinsel sömürünün vurgulanması ve bu süreçte sömürge edebiyatının rolü, edebiyatı sömürge sonrası dönemde önemli bir konuma yerleştirmiştir (Appiah, 2023: 86).

İkinci Dünya Savaşı sonrası sömürge sonrası teorinin gelişim süreci incelendiğinde, en önemli öncülerden birinin Birleşmiş Milletler Edebiyatı'nın çalışmaları olduğu görülmektedir. İngiliz İmparatorluğu'nun dağılmasıyla birlikte, birçok eski İngiliz sömürgesini bir araya getiren bir yapı olan İngiliz Milletler Topluluğu (Commonwealth of Nations) kurulmuştur. Bu çatı altında toplanan ve farklı sömürgecilik deneyimlerine sahip olan Afrika, Asya ve Karayip Adaları gibi ülkelerden gelen yazarlar, ulusal ve kültürel kimliklerini oluşturmaya ve ifade etmeye çalışmışlardır (Innes, 2007: 5). Ashcroft ve diğerleri (2007), sömürge sonrası edebiyatın ortak özelliklerini sıralarken, bu edebiyatın sömürgecilik tarihinden doğduğunu, sömürgeci güçle olan gerilimleri yansıttığını ve sömürge merkezinin varsayımlarından farklılıkları vurguladığını belirtmektedir. Uzun yıllar boyunca sömürgeci edebiyatın temsillerine hapsolmuş olan bu uluslar, edebi temsiller aracılığıyla bu varsayımların prangalarından kurtulmayı amaçlamışlardır.

Savaş sonrası dönemde, özellikle milliyetçi duygularla yazarların ardından, göçmen yazarlar da sömürge sonrası edebiyat sahnesinde yerlerini almaya başlamışlardır. 1980'lerden itibaren, İngiltere ve ABD'deki sosyal ve politik durumun değişmesi nedeniyle, "siyah" kavramı, İngiltere ve ABD'de ırkçılığa maruz kalan tüm Asyalı, Afrikalı ve Karayipli göçmenleri temsil etmeye başlamış ve bu durum sömürge sonrası dönemde edebi ve kültürel çalışmaların gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bunu takiben, göçmen yazarların ikinci nesli İngiliz ve Amerikan edebiyatında yerlerini almaya başlamış ve bu durum sömürge sonrası edebiyata yeni bir boyut kazandırmıştır. Zamanla bu tür edebiyatlar daha spesifik isimlerle anılsa da, sömürge sonrası edebiyat hala geçerli ve kapsayıcı bir terim olarak kabul edilmektedir (Roy, 2016: 209).

Sömürge sonrası dönem üzerine birçok yazar önemli çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır:

Innes, *Cosmopolitan Readers and Post-colonial Identities* adlı kitabında, İrlanda devletinin sömürge dönemlerinin geride kaldığını ve artık sömürge dışı bir ulus olarak tarihini yazma statüsüne geçtiğini belirtmektedir. Bu şekilde, İrlanda ulusunun benimsediği kültür ve tarih çerçevesinde bir edebi model oluşturarak bağımsızlığını pekiştirme yolunda önemli adımlar attığı ifade edilmektedir. Edebi metinlerin, çokseslilik ışığında daha üretken ortamlar yaratacağı ve sömürge sonrası kimlikleri derinlemesine aydınlatacağı savunulmaktadır. Ayrıca, sömürge sonrası metinleri okumaya ve anlamlandırmaya çalışan okuyucuların etnik kimliklerine ve devlet değerlerine inerek sosyal cevaplar aranmaktadır (Innes, 2006).

Saaf, *Joyce, Derrida, Lacan and The Trauma of History Reading, Narrative and Post-colonialism* adlı kitabında, postmodern metinsellik ile İrlanda'daki sömürgecilik tarihinin dramatik ilişkisini analiz etmektedir. Saaf'ın sunduğu literatüre göre, Joyce'un psikanalizi ve Derrida'nın felsefi görüşü sömürge sonrası perspektiften değerlendirilmektedir. Joyce'un ifadelerinin anlatılmamış tarihe dolaylı tanıklık bağlamında konumlandırılmasının yanı sıra, dil ile doğal ilişkinin kaybının okuma sürecinde yeni etik boyutlar sunduğu savunulmaktadır. Okuma pratiğinin, edebiyatın kelimelerle ifade edemediği değerlere karşı bir empati eylemi geliştirdiği iddia edilmektedir. Böylece, Joyce'un araştırması, İrlanda kültürel hafızasının iç sesi hakkında maddi bir işlev sağlamaktadır. Joyce ve Zizek, Adorno, Lyotard gibi düşünürler, sömürge sonrası teoriye ve feminizme yeni bir soluk getirmişlerdir (Saaf, 1999).

Williams, *Paki Cheats! Post-colonial Tensions in England-Pakistan Cricket* adlı çalışmasında, İngiltere'nin sömürge sonrası döneme ayak uyduramadığını ve spor üzerinden motive edilen ırkçı söylemler aracılığıyla Pakistan devletini hegemonya altında tutmak istediğini vurgulamaktadır. Pakistan'ın kriket sporunda hile yöntemlerine başvurduğu ve medeniyetten yoksun olduğu algısı İngiltere tarafından dayatılmış ve sömürge stratejilerini yeniden harekete geçirme arzusu işlenmiştir. İngiltere tarafından uygulanan emperyal egemenliğin spor aracılığıyla devam ettiği ve krikette uluslararası başarının Pakistan halkı için bağımsızlığa erişmenin ve ulusal kimliğini kanıtlamanın bir özelliği olarak atfedildiği tespit edilmiştir. Sporun sömürge sonrası dönemde kullanılan önemli argümanlardan biri olduğu ve bugün de çok etkili bir rol oynadığı savunulmuştur (Williams, 2003).

Loomba (2015: 70), *Colonialism/Post-colonialism* adlı kitabında, Batı dünyasının sömürgeci eylemlerini, sömürge stratejilerinin ve ideolojilerinin köklerine inerek ele almaktadır. Batı'nın, kendi ürettiği sömürgeci söylemler aracılığıyla sömürgeci eylemlerini meşrulaştırma çabalarını tartışmakta ve Hindistan'dan Afrika'ya, oradan da Amerika'ya kadar kendi coğrafyası dışındaki bölgeleri hegemonya altına alarak sömürgeci eylemlerini meşrulaştırdığını ifade etmektedir. Loomba, Avrupalı gezginlerin yazılarından Shakespeare'in *The Tempest*'ine kadar birçok edebi metindeki sömürgeci ifadeleri analiz etmekte ve Edward Said, Michel Foucault, Frantz Fanon ve Stuart Hall gibi sömürge sonrası çalışmaların temel taşları olan düşünürleri derinlemesine incelemektedir. Ayrıca, sömürgeci-sömürülen diyalektiği çerçevesinde Doğu-Batı ikiliğini sorgulayarak "post-kolonyal" terimine anlam kazandırmaktadır. Sınıf-ırk hiyerarşilerindeki karmaşık ilişkiye dikkat çekerken, Marksist araştırmalar ile ırksal analizler arasında köprü kurma arzusunu temsil etmemektedir.

Bohata (2004: 49), *Post-colonialism Revisited: Writing Wales in English* adlı kitabında, sömürge ve sömürge sonrası kültürel değerler hakkındaki modern düşünceyi yansıtan edebi ve Anglofon Galler edebiyatını keşfetmekte ve analiz etmektedir. Galler edebiyatının İngilizce dilinde aydınlatılmasında sömürge sonrası teorinin paradigmalarının benimsenmesini ve uyarlanabilirliğini ele almakta, aynı zamanda bu tür metinlerin sömürge sonrası alana sunabileceği zorlukları değerlendirmektedir. Kitap, Albert Memmi, Homi Bhabha, Frantz Fanon, Charlotte Williams ve Gayatri Spivak gibi sömürge sonrası alanda değerli çalışmalar üreten teorisyenleri analiz etmektedir. Ayrıca, Galler'in 18. ve 19. yüzyıllarda nasıl sömürgeleştirilmiş bir ulus olarak inşa edildiği ve asimilasyon, melezlik, kadınların aşağılanması ve dilsel güç gibi hegemonik unsurlara karşı verilen sömürge sonrası mücadeleler incelenmektedir.

Ashcroft, Griffiths ve Tiffin (2007), *Post-Colonial Studies: The Key Concepts* adlı kitaplarında, sömürge sonrasılığı karakterize eden temaları anlamlandırmak için temel kavramlar ortaya koymakta ve sömürge sonrasılığın temellendirilmesine yönelik önemli adımlar atmaktadır. Bu bağlamda, sömürge sonrasılığı neoliberalizm, yeni emperyalizm, sınır bölgeleri, ekofeminizm ve transnasyonal edebiyat dinamikleri üzerinden değerlendirmektedir. Öte yandan, sömürgecilik, ırk, cinsiyet,

politika, dil ve ten rengi üzerine yapılan tartışmaların kesişim noktalarını açıklığa kavuşturmaktadır. Ayrıca, sömürge döneminden sömürge sonrası aşamaya uzanan süreçte yerli halklar üzerinde yapılan sömürgeci eylemlerin neden olduğu kendi kendine bölünme ve kültürel parçalanmanın yeni kültürel kimliklerin ortaya çıkmasına yol açtığını sömürge sonrası perspektifle açıklamaktadır.

Smith (1996), *Post-colonialism: A Brief Introduction* adlı kitabında sömürge sonrasılığı tanımlamakta ve tarihsel kökenleri hakkında kısa bilgiler vermektedir. Dünyanın Batılılar ve Batılı olmayanlar arasında bölündüğünü ve Batı dışındaki yerlerin bugün bile gizli sömürge faaliyetleriyle sömürüldüğünü belirtmektedir. Batı'nın inşa ettiği ideolojik söylemlerden ve kendi coğrafyası dışındaki bölgeleri motive ettiği sömürgeci uygulamaların meşruiyet temellerinden bahsetmektedir. Ayrıca, dünyayı iki eşit olmayan kutba bölen Batı'ya karşı getirilen yorumlara yer vererek, Doğu'nun maruz kaldığı kimlik kaybı ve kültürel yok oluş gibi değer kaybı sorunlarına değinmektedir. Bunun yanı sıra, Batı'nın ortaya attığı ırkçılık, etnik ayrımcılık ve ten rengi farklılıkları gibi kavramların coğrafyaları şekillendirmedeki etkisine değinilmektedir (Smith, 1996: 291-294).

Kohn ve McBride (2011), *Political Theories of Decolonisation: Post-colonialism and the Problem of Foundations* adlı kitaplarında, sömürge sonrası teriminin kökeninden günümüze kadar işleyiş mekanizması, parametreleri ve eylemleri gibi birçok farklı unsuru, aynı zamanda Batı'nın sömürgeci faaliyetlerinden kurtulan devletlerin bağımsızlık hareketlerini ve ortaya attıkları politik teorileri tartışmaktadır. Makalenin politik teoriler bölümünde yeni bir rejim kurmanın zorluğu dikkat çekerken, sömürgeci faaliyetlerden kurtuluşun entelektüel tarihinin keşfi için zengin fırsatlar sunduğu mesajı kritik bir değer taşımaktadır. Ayrıca, sömürgeleştirilmiş özne ile sömürge sonrası ulusun bölündüğüne dikkat çekilmektedir. Öte yandan, sömürge sonrası devletlerin hem sömürgeci kurumlardan yararlandığı hem de özgürlük mücadelesi verirken sömürge öncesi gelenekleri yeniden keşfettiği vurgulanmaktadır.

Xie (2006: 57-58), *Is the World Decentred? A Post-colonialist Perspective on Globalization* adlı kitabında, küreselleşme nedeniyle dönüşen dünyanın merkezsizleşmesinin sonucunu sömürge sonrası perspektiften değerlendirmektedir.

Yeni küresel dengenin jeopolitik haritalanmasında sermaye sisteminin önemi vurgulanmakta ve kapitalizmin sömürge sonrası teorideki yeri incelenmektedir. Küreselleşme, emperyalizm, sömürge sonrasılık ve kapitalizm gibi kavramlar literatürde derinlemesine incelenmiş ve dünyanın birçok alanda köklü bir şekilde dönüştüğü belirtilmiştir. Özellikle, bu dönüşüme neden olan ve dünyanın merkezi olduğu algısını yaratan, mutlak gücü elinde tutmaya çalışan, ekonomiyi yönlendirmeye çalışan ve içselleştirdiği kültürel değerleri yaymak isteyen Batı'ya karşı çeşitli eleştiriler geliştirilmiştir. Batı'nın benimsediği sömürge stratejileri ve değerlerinin insan yaşamını, kendi coğrafyası dışındaki tüm bölgeleri etkilediği ve hatta sanatsal faaliyetler aracılığıyla meşru zeminlere dayandırarak kendini yüceltme girişimlerinde bulunduğu açıklanmıştır. Bu bağlamda, küreselleşen dünya çerçevesinde modernite ve demokratikleşmeyi öğretmeyi amaçlayan ve hegemonyası altında tutmaya çalıştığı coğrafyaları sömürmek isteyen Batı'nın sömürge sonrası direnişle karşı karşıya kaldığı belirtilmiştir.

Bhabra (2015: 29), *Rethinking Modernity: Post-colonialism and the Sociological Imagination* adlı kitabında, modernite fikri üzerine sosyal teori ve çağdaş sosyolojiye yeni bir temel getirmektedir. Sömürgeci ilişkilerle gelişen Avrupa modernitesini eleştirmekte ve modernizasyonun sürekliliğiyle ilişkilendirilen Euromerkezci, baskın anlatıların karşısında "bağlantılı tarihler" terimini ortaya koymaktadır. Böylece, tarihsel sosyolojinin inşasını evrensel bir boyuta taşıyan çalışma, aynı zamanda Sanayi Devrimi, Fransız Devrimi ve Rönesans gibi hareketlere dayanan modernite literatürünün yarattığı mitlerin kökenlerini de belirlemektedir. Tarihsel anlatıların kurgu olduğu görüşünün yanlıgısını işaret ederek, edebiyatın üretim koşullarından bağımsız olarak yorumlanmaması gerektiği belirtilmektedir. Öte yandan, alternatif tarih yazımı ve küresel-bütünleşik karakter kazanma eylemleri de vurgulanmakta, bilgi üretiminin politik boyutunun işleyişi değerlendirilmektedir.

Whitlock (2015: 94), *Post-colonial Life Narratives: Testimonial Transactions* adlı kitabında, 1789 ile 1852 yılları arasında üretilen edebiyatı, sömürgeci tanıklık ve onlara tanıklık eden çağdaş eserler çerçevesinde analiz etmektedir. Bu çalışma, çağdaş edebiyatı yaşam anlatıları aracılığıyla sömürge sonrası bağlamda incelemektedir. Yaşam anlatıları, 18. yüzyılın sonlarında kölelik sistemine maruz

kalan Afrika, Karayipler, Avustralya, Filistin ve Hindistan gibi coğrafyaların sömürgecilik hikayelerine odaklanan metinleri takip etmektedir. Sömürgeleştirilmiş halkların yaşadığı baskı, şiddet, sosyal adaletsizlik, soykırım, mülksüzleştirme, taciz savaşları ve kültürel parçalanma gibi deneyimlere odaklanarak, tanıklarla yakın bağlar kurmayı amaçlamaktadır. Sömürge sonrası yaşam anlatılarının getirdiği eleştirel varsayımlar ve dinamik edebiyatın, hayali coğrafyaların kriterlerini oluşturan problematikleri analiz etmektedir.

Young (2016), *Post-colonialism: An Historical Introduction* adlı kitabında, sömürge sonrası terimini tarihsel ve teorik boyutlarıyla analiz etmektedir. Sömürge sonrası teriminin Afrika, Asya, Avrupa ve Latin Amerika'daki anti-sömürgeci eylemler aracılığıyla ortaya çıkışını incelemekte, bölgelerin mücadelesine öncülük eden Fanon, Cabral, Gandhi, Nkrumah, Mao ve diğerlerinin çalışmalarını değerlendirmekte ve kadın aktivistlerin rolüne dikkat çekerek kapsamlı bir analiz yapmaktadır. Ayrıca, kültürel bağlamda mevcut Euromerkezci bilgi anlayışından ayrı durmadan, sömürge sonrası eleştirinin radikal politik yönünü geliştirmektedir. Evrensel ölçekte sosyal adaleti sağlama hareketlerini, anti-sömürgeci eylemlerin deneyimlerinden yararlanmayı ve bu yönde eleştiriler çizmeyi vurgulamaktadır.

1.2.3. Post-Kolonyal Çalışmalarda Irk, Etnisite ve Kimlik Kavramları

Frantz Fanon, Aimé Césaire ve diğer birçok düşünür ve yazarın post kolonyal dönemde hassasiyetle üzerinde durduğu konular, ırk, etnisite ve kimlik olgularıdır. Irk ve kimlik, Afrika'daki ulusal bağımsızlık hareketlerinin, sömürge sonrası çalışmaların ve Amerika'daki birçok ayaklanmanın kökeninde yer alan temel olguların başında gelmektedir. 1890'larda, ırk kavramını anlamak için baskın paradigma, biyolojik ve fizyolojik olgulara dayanan bir kriter içermekteydi. *Introduction Cultural Theory* kitabında, o dönemde ırkın anlamının doğrudan biyolojik özelliklere dayandığı anlaşılmaktadır. Irkın, nesnel, fiziksel farklılıklara dayanan ve davranışsal özelliklerin büyük ölçüde biyolojik olgulardan türediği bir olgu olduğu geniş çapta kabul görmüştü (Riley ve Smith, 2016: 48). Irkçılık, yabancılaşma ve ırksal özellikleri dikkate alan sömürge sonrası çalışmaları daha iyi incelemek için, ırk ve ırkla ilişkili terimleri analiz etmek büyük önem taşımaktadır.

Loomba'ya göre, anlamsal olarak ırk ve etnisite sıklıkla birbiriyle iç içe geçtiği için birbiri ile karıştırılmaktadır. Loomba, ırkın biyolojik ve genetik farklılıkları temsil ettiğini ve zamanla anlamı karmaşık hale gelen ırk kavramının analizinin her zaman tartışmalı olduğunu belirtmektedir. Biyolojik özelliklerden antropolojik araştırmalara kaymış olsa da, ırk, insanların kimliğini belirlemek için kullanılan kriterlerden biridir. Özellikle ten rengi, ırk kategorisi için ayırt edici bir özelliktir (Loomba, 2015: 105).

Van Dijk'e göre sömürgeciliğin yayılmasıyla birlikte, ırk kavramı, ilkel olarak görülen yerli halkları kontrol etmenin bir anahtarı haline gelmiştir. Daha sonra, ırk bir tür güç gösterisine dönüşmüş ve insanlar belirli kategorilere yerleştirilmeye veya sınıflandırılmaya başlanmıştır. Özellikle sömürgeciliğin hızlanmasıyla birlikte, ırk artık biyolojik bir olgu olmaktan çıkmış ve insanların kendilerinden utanç duyduğu hatta nefret ettiği bir kavram haline gelmiştir. Irk kavramına olan yoğun ilgi, sömürgecilikle birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. Genel olarak, ırk için ilk kriter, yerli halkların ten rengiydi ve bu, onları sömürgeci Avrupalı halklardan ayırt etmek için kullanılmıştır. Sonraki kategorizasyon, birçok fiziksel özelliği kapsayacak şekilde genişletilmiş ve bu durum ırkçılığın önünü açmıştır (Van Dijk, 2015: 19).

Andrew Heywood, *Political Ideologies* adlı kitabında, ırkı ten rengi, saç rengi ve kan grubu gibi fizyolojik özellikler olarak tanımlamaktadır. Bu özellikler sabit ve değişmez olarak kabul edilir; dolayısıyla insanlar, zamanla başka bir ülkenin vatandaşı olsalar bile genetik özelliklerini, yani ırksal özelliklerini değiştiremezler. Sömürgeciliğin pekişmesiyle birlikte, insanlar ten rengine göre sınıflandırılmaya başlanmıştır. Siyah ten rengine sahip insanlar "siyah", Avrupalılar "beyaz" veya Asyalılar "kahverengi" olarak tanımlanmış ve bu durum kültürel stereotiplerin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Heywood, 2016: 249).

Sömürgecilikle birlikte, ırkın ön plana çıkarılması baskın bir sosyal özellik haline gelmiştir. Edebiyatta beyazlık iyi ve yüceltilmiş olarak görülürken, örneğin siyah ten rengine sahip insanlar kötü ve şeytani olarak görülmüştür. Frantz Fanon, *Siyah Deri, Beyaz Maskeler* adlı kitabında, beyaz olmanın nasıl yüceltiltiğini ve "öteki"nin nasıl aşağılandığını şu şekilde açıklar ve örnekler:

"Varoluşun neredeyse bir koşulu olarak, her sömürge halkı, başka bir deyişle, yerel ve özgün kültürel kaynakları yok edilmiş veya toprağa gömülmüş, böylece ruhlarında onarılamaz bir aşağılık karmaşası yaratılmış her halk, kendisini yeni bir medeniyetin yayıcısı olan ulusun diliyle, yani metropolün kültürüyle yüz yüze bulur. Sömürge halkı, ana ülkenin kültürel standartlarını benimsediği ölçüde, ormanın ilkel, vahşi statüsünün üzerine çıkacaktır. Yüzünün ve dünyasının siyahlığını attığı, ormanın loş kültürünü terk ettiği ölçüde beyaz olacak ve bir insan olarak kabul edilecektir." (Fanon, 2016: 34-35)

Etnisite çalışmaları da sömürge sonrası çalışmalar için önemli bir kavramdır. Ania Loomba, *Colonialism/Post-colonialism* adlı kitabında, etnisite kavramını, grupların ve diğer toplulukların sosyal yapıları tarafından yaratılan kimlikler olarak tanımlar ve bu kimliklerin bazen diğer grupları baskı altına aldığını veya radikalleştirdiğini belirtmektedir (Loomba, 2015: 106). Yunanca *ethnos* kelimesinden türeyen etnik kavramı, aynı coğrafyadan gelen, kültürel ve geleneksel özellikleri paylaşan, aynı dili konuşan veya ırksal benzerliklere sahip insanları veya toplulukları bir araya getiren bir özelliğe sahiptir. Toplumlardaki bireylerin etnik kimlikleri, içinde yaşadıkları veya büyüdüğü toplumun normları ve fikirleriyle beslenerek sosyalleşme sonrasında şekillenmektedir. Bu şekillenme, kişinin yaşadığı topluma ve toplumun normlarına göre değişmektedir. Etnik kimliğin oluşumundaki faktörler değişkenlik gösterdiği için, bazı toplumlarda coğrafi benzerlikler, kan bağları veya aynı ırksal özellikler ön plana çıkarken, diğer toplumlarda ortak dil, ortak hedefler veya ortak çıkarlar bir adım öndedir. Dolayısıyla, etnik kimlik bir aidiyet duygusu, bir tür sahiplik ve psikolojik bağ meselesidir (Yılmaz, 2007: 3).

Etnik kimlik, bireylerin sosyal ve kültürel kimliğini de belirlediği için, bu kadar önemli ve hassas bir konu olmasının nedeni, kimlik ve benlikle, yani aidiyet duygusuyla iç içe geçmiş olmasıdır. Bu hassas doku incindiğinde veya bozulduğunda, genellikle bireylerin içsel bağlılığını doğrudan etkileyeceği için çatışmalar ortaya çıkmıştır. Çatışmaların kökeni, toplumlarda bir etnik grubun diğer bir etnik gruba karşı baskıcı yaklaşımlarında, baskın bir karaktere sahip olmasında veya zorbalık yoluyla gelişen maddi ve manevi yıkıcı hareketlerde yatmaktadır. Başka bir deyişle, etnik çalışmalar, bir toplumda bir veya daha fazla baskın ve etkili etnik grubun diğer etnik gruplara yönelik baskı ve aşağılama eylemleri nedeniyle, ezilen grupların seslerini duyurmak için devlet otoritesine ve baskıcı gruplara karşı ayaklanmalar ve harekete geçme eylemleridir. Ayaklanma, ezilen gruplar için bir

yöntem olduğundan, bu tür etnik grupların etnik kökeni genellikle ortak geçmişe, dile veya kültüre sahip bireylerden oluşur. Etnik bir çerçeve içinde grupların bir araya gelmesi ve baskı, aşağılama ve insan haklarına aykırı eylem ve davranışlar karşısında birlik olmaları önemlidir çünkü ortak örgütlenme ve deneyimler, empati duygusu içinde aynı psikolojik bağı kurar. Bu psikolojik bağı ve empatiyi kuran şey, ifade edilmeme durumudur. Muzaffer Ercan Yılmaz, *Soğuk Savaş Sonrası Dönemde Etnik Çalışmalar: Etnik Çalışmaların Nedenleri ve Etnik Barışın Kurulması* adlı kitabında bu ifade edilmeme durumunu şu şekilde özetler:

"Bazı durumlarda bu ifade edilmeme, etnik dilin tanınmaması veya yeterince kullanılmaması şeklinde kendini gösterebilir. Bazı durumlarda ise etnik kültürün kısıtlanması şeklinde ortaya çıkabilir. Ancak bu durumların kesiştiği ve gerilimi körüklediği nokta, belirli bir devletin sınırları içinde bir veya daha fazla etnik grubun siyasi ve kültürel üstünlüğü ve bu ayrıcalığı diğerlerini bastırarak sürdürme arzusudur. Doğal olarak, bu durum azınlık gruplarının tepki göstermesine ve eşit haklar mücadelesinin etnik çatışma şeklinde kendini göstermesine neden olur." (Yılmaz, 2007: 7-8)

Etnik çatışmalar, bir neden-sonuç ilişkisinden doğmaktadır. Önceki paragrafta belirtildiği gibi, nedenler, baskın grupların ve diğer grupların toplumda kendilerini ifade etme ayrıcalıklarından mahrum bırakılmasıdır. Sonuç olarak, bu tür bir mahrumiyet ve her türlü kısıtlama, etnik çatışmaların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Etnik çatışmaların en yoğun yaşandığı dönem genellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemdir ve özellikle ulusal bağımsızlık mücadelesinin verildiği Üçüncü Dünya ülkelerinde Afrika, Asya ve Güney Amerika gibi kıtalarda oldukça şiddetli bir şekilde yaşanmıştır. Bu dönemde etnik çatışmaları körükleyen şey, teknoloji ve ulaşım alanındaki gelişmeler sayesinde toplulukların birbirlerinin farkına varması ve bilgi alışverişinde bulunmasıydı. Bu durum bazen konferanslar ve açık oturumlar aracılığıyla yayılırken, bazen de medyanın kullanımı oldukça etkili olmuştur. Bilgi alışverişi, insanları harekete geçirmek ve bilinçlendirmek için bir yöntem yaratmıştır. Etnik çatışmaların merkezindeki insanlar, bu sayede hak ve özgürlük talep edebildi. Özgürlük, adalet ve eşitlik gibi birincil öncelikli taleplerin yanı sıra, toplumda baskın grup dışında kalan çeşitli ve farklı gruplar, ayrımcılığa ve ırkçılığa maruz kaldığı için etnik çatışmaların merkezindeki temel sorun ayrımcılık ve ayrımcılığın beraberinde getirdiği çeşitli önyargılardır (Wimmer, 1997: 635).

Toplumdan dışlanan, izole edilen veya bir şekilde toplumla bağlarını koparan insan gruplarına baktığımızda, bu grupların toplumdaki otoriter grupların baskısı nedeniyle toplumlarından uzaklaştığını görebiliriz. Çoğu zaman, bu uzaklaşma, benlik ve kimlik duygusuna zarar veren farklı bir boyut kazanır. Ayrımcılığın en belirgin biçimi, yasal ayrımcılıktır.

İç Savaş'tan sonra, 1870'te 15. değişiklik kabul edildi. Bu değişiklik, renk, ırk veya önceki kölelik durumu ne olursa olsun herhangi bir erkeğin oy kullanma hakkının reddedilmesini geçersiz kıldı. ABD Anayasası'nın 15. Değişikliği, Afrika kökenli Amerikalı erkeklere yasa gereği oy kullanma hakkını garanti etti, ancak yasal haklarına rağmen yasal ayrımcılığa maruz kalmışlardır. Özellikle ırkçı hareketlerle birlikte, bu tür ayrımcılık Amerika'nın Güney eyaletlerinde devam etmiştir. Sonraki yıllarda, Afrika kökenli Amerikalıların oy kullanma hakları, oy vergileri ve okuryazarlık testleri gibi ayrımcı önlemlerle sabote edilmiştir. Bu ayrımcılıklar, 1965'teki Sivil Haklar Hareketi'ne kadar devam etmiştir. Bu tür ayrımcılıklar, zamanla toplumu böldü ve 1960'ların damgasını vuran ABD'deki Sivil Haklar Hareketi gibi tepki veya isyan hareketlerinin ortaya çıkmasını tetiklemiştir (Sears ve diğerleri, 2000: 61-63).

Muzaffer Ercan Yılmaz, bu tepkinin boyutunu şu şekilde açıklar: Yılmaz, uzun bir süreye yayılan ayrımcılığın önce azınlık gruplarında bir sosyal travmaya, ardından statükoyu değiştirmek için bir isyana dönüştüğünü savunmaktadır. Uzun vadede, ayrımcılık baskın etnik gruba karşı çevrilmiş bir silah haline gelir ve gruplar arası çatışma genellikle bu temelde gerçekleşir (Yılmaz, 2006: 279).

Soğuk Savaş yıllarında süper güç olma yolunda öncü bir rol oynayan, siyasi ve ekonomik alanda yeniliklere imza atan, teknoloji alanında ilerlemeler kaydeden ve uzay çalışmaları ile nükleer enerji alanındaki yenilikleriyle döneme damgasını vuran Amerika Birleşik Devletleri'nin, sosyal düzende aynı istikrarı ve etkiyi yaratıp yaratmadığı hala tartışmalı bir konudur (Sharma, 2009: 119). Soğuk Savaş Amerika'sındaki ilerleme, sosyal düzeni uyumlaştırma konusunda geçerli değildi. Özellikle 1960'larda, sosyal düzeni kökten değiştirecek devrim niteliğinde olaylar yaşandı ve bu olaylar, siyahilerin Amerikan toplumuna ve toplumun yarattığı yasalar tarafından desteklenen ırkçılığa karşı bir isyanı ve tepkisiydi. Bu tepkiler bazen pasif

direnişten şiddet eylemlerine dönüşebilir. Bunun en iyi örneği, 1960'larda siyahlara yönelik ayrımcılığa karşı iki siyahi lider olan Malcolm X ve Martin Luther King'in yaklaşımlarıdır. Bu süreçte Malcolm X, Amerikan toplumunda ayrımcılık ve önyargılar nedeniyle arka plana itilen Afrika kökenli Amerikalılar için şiddeti bir direniş yöntemi olarak önermiştir. Aynı zamanda Martin Luther King, pasif direniş yöntemini (açık oturumlar, sessiz protestolar ve oturma eylemlerini içeren direniş yöntemi) öngörmüştür. Onun pasif direniş yöntemi, avantajlı görülen grubun, çözüm olarak öne sürülen faaliyetler karşısında, ister pasif direniş ister şiddet öngören hareketler olsun, kendilerini dezavantajlı hissetmelerine neden olan gruba karşı harekete geçmesinin nedenidir (Huggan ve Law, 2022: 137-138).

Innes'e göre, ayrımcılığın bir uzantısı önyargılardır. Önyargılar tehlikelidir çünkü bireylere kimliklerine zarar verebilecek bir perspektifle yaklaşır. Özellikle toplumdaki azınlık gruplarının insani değerlerine yönelik eylemler, onları toplumdan izole eden aşağılayıcı davranışlar ve söylemler nedeniyle baskın gruplar için cesaret vericidir; böylece azınlık grupları üzerinde belirli bir otorite kurma gücüne ulaşabilirler. Ayrıcalıklı gruplar lehine ayrımcılık yapan otorite, azınlık bireylerini kendilerinden aşağı görme eğilimindedir. Bu tutum, beyaz Avrupalıların diğer ırklardan insanları küçümsemesi ve Batı değerlerini ve yargılarını üstün ve ayrıcalıklı görmesi örneğinde görülebilir. Önyargılar burada devreye girer. Baskın grup için azınlıklar, insan olmayan gruplardır. Kendilerini geliştiremedikleri ve ilkel kaldıkları için, üstün olan grup onları kaçınılmaz olarak domine edecektir (Innes, 2006: 182). Bu örnekten yola çıkarak, önyargıların değerlendirilmesi ve analizi, sömürge sonrası çalışmalar için büyük önem taşımaktadır.

Önyargıların merkezinde ırk ve etnisiteyi incelemenin yanı sıra, kavramların karşıtlıklarını da analize dahil etmek gerekir. Siyah-beyaz, aydınlık-karanlık, iyi-kötü, ilkel-uygar, çatışma-kabul ve bölünme-bütünleşme gibi ikili karşıtlıkların yanı sıra, Doğu-Batı çatışması da sömürge sonrası çalışmalarda bir alt başlık olarak ortaya çıkmaktadır (Growley, 1998: 294). Bu bağlamda, baskın grupların kendilerini azınlıklardan üstün görmelerinin alt yapısal temellerinin neler olduğu sorusu akıllara gelmektedir.

Alt yapı, önyargıların temelini oluşturmakta ve öncelikle soyut anlamda renklerin çatışmasından kaynaklanmaktadır. Çatışma, sömürge sonrası çalışmalar için yabancı bir kavram değildir çünkü Soğuk Savaş dönemini yansıtan kavramlardan biridir. Sömürge sonrası çalışmalardaki her karşıt kavram, içinde bir çatışma unsuru barındırmaktadır. Ayrımcılık ve ırkçılık söylemlerindeki önyargıyı besleyen karşıt kavramlardan biri olan beyaz-siyah söylemi dikkat çekicidir çünkü edebiyatta beyaz renk iyiliği ve masumiyeti temsil ederken, siyah renk kötülüğü ve karanlığı ifade eden olumsuz anlamlar taşımaktadır. Bu kullanım sömürge sonrası çalışmaların içeriğine uygulanacak olursa, beyaz Batı medeniyetini, yerleşik bir medeniyet algısını ve yüksek kültürü simgelerken, siyah özellikle Afrika toplumları olmak üzere Batı medeniyetinin gerisinde kalmış ilkel medeniyetleri simgeler. Bu şekilde, Batı medeniyeti kendini diğer medeniyetlerden üstün görerek, ilkel olarak adlandırdığı toplumlara medeniyet götürme görevini üstlendi ve bu durum zamanla Doğu-Batı çatışmasını doğurmuştur. Sömürgeciliğin ilk dönemlerinde Batı, yani Avrupa, bu davranışı bir görev olarak görmüştür. Ancak 20. yüzyıldan itibaren bu görevi Sovyet Rusya ve Amerika Birleşik Devletleri'ne devretmiştir. Beyaz olmanın üstün, siyah olmanın ise aşağı görüldüğü bir çağda, Frantz Fanon'un *Siyah Deri, Beyaz Maskeler* adlı kitabı, dönemin bu bakış açısını en uygun şekilde ifade eder (Fanon, 2016: 394).

Fanon'un eserinin başlığı olan *Siyah Deri, Beyaz Maskeler* anlamlıdır. Kitabın başlığından da anlaşılacağı gibi, Fanon, siyah ten rengi ve deri rengi nedeniyle ırkçı eylemlere maruz kalan çoğu Afrikalı arkadaşının, onları zulmeden beyazların dünyasına uyum sağlama çabalarını eleştirmektedir. Bu nedenle, kitabında siyah benliklerinin içinde taktıkları beyaz maskeyi ironik bir şekilde eleştirmektedir. Siyah-beyaz olgusunun yarattığı önyargılar, kaçınılmaz olarak etnik çatışmaların tetikleyicisi olmuştur. Ancak çatışmanın merkezinde, bir diğer tartışmalı ve karşıt kavram olan Doğu-Batı karşıtlığı yer almaktadır.

Doğu-Batı çatışması kavramının en derin analizini şüphesiz *Oryantalizm* kitabının yazarı ve *Oryantalizm* teriminin teorisyeni Edward W. Said yapmıştır. Edward Said, sömürge sonrası çalışmalar alanında Doğu-Batı analizini yorumlayan ve öncülük eden önde gelen isimlerden biridir. *Oryantalizm* kitabında Said, Batı'nın Doğu'yu nasıl şekillendirdiğini ve bu şekillendirmeden ne ölçüde yararlandığını

derinlemesine analiz etmektedir. Said'in çalışması, sömürgeciliği söylemler ve temsiller üzerinden ele almaktadır. Bu nedenle, birçok disiplin ve akademiden destek aldığı gibi olumsuz eleştiriler de almıştır. Said'in kitabında, Doğu'nun imgesi Batı tarafından egzotik, uzak ve mistik olarak insanların hafızasına kazınmıştır. Zamanla bu imge, Batı'nın Doğu'yu bu şekilde algılamasına yol açmış ve Doğu'da Avrupa'nın baskın güç olmasının doğal olduğu fikrini kabul ettirmiştir. Bu imge aynı zamanda yerli halkların sömürülmesine de yol açmıştır.

Said için oryantalizm, Avrupa'nın yaşamında özel bir yere sahip olan Doğu'yu tanımlama girişimidir (Parla, 2018: 20). Said'e göre, Batı Doğu'yu istediği gibi tanımlayarak onu mistik bir resme dönüştürür. Bu tanımlama ile zihinlerde yaratılan Doğu miti sayesinde oradaki toprakları fethetme görevini kendine bir misyon ve vizyon olarak görür. Jale Parla, *Hakimiyet, Oryantalizm ve Kölelik* adlı kitabında, Said'in oryantalizm kavramının sömürgecilik çalışmaları içinde siyasi ve ekonomik boyuta yeni bir anlam kattığını vurgulamaktadır. Bu kavramla gelen yeni anlam, sömürge sonrası çalışmaların bel kemiği olarak kabul edilecek türden değişikliklerin habercisidir. Önem kazandıkça ve hızlandıkça, her şeye birçok kavramdan olaylara kadar farklı açılardan bakmak gerekliliği doğmuştur. Siyasi ve ekonomik tahakkümün yanı sıra, kimlik politikaları da en az onlar kadar önemli hale gelmiştir.

Doğu egzotizm, ötekilik veya yabancılık olarak bir mit haline getirildiğinde, sömürge çalışmaları ışığında coğrafi uzaklık anlamında, Avrupa'dan binlerce kilometre uzakta bir bölge olarak görülebilir. Buna karşılık, sömürge sonrası çalışmalar çerçevesinde Doğu'nun imgesi neredeyse kamufle edilmiş ve daha soyut bir anlam kazanmıştır. Coğrafi özellikleri veya içerdiği zenginliklerin ötesinde, insanların zihninde ona biçilen rol farklıdır. Doğu artık sadece zenginliklerin bulunduğu bir bölge değil; aynı zamanda orada yaşayan ve ilkel olarak adlandırılan yerli halkları medenileştirme sürecini de içermektedir. Beyazlık üstünlüğü simgelerken, öteki olarak etiketlenen yerli halklar artık "öteki"dir. Önyargıların başlangıç noktasındaki Doğu-Batı ayrımının yarattığı imgenin arkasında bir gerçeklik olduğunu söylemek yanlış olmaz. Doğu mitinin kullanımıyla yayılacak olan ırkçı söylemler ve etnik çatışmalar, Batı için bir silah haline gelecektir (Wisker, 2006: 19).

Doğu-Batı çatışmasından türeyen diğer ikili karşıtlıklar da ortaya çıkmıştır. Batı kendini rasyonel olarak görürken, Doğu irrasyonel olarak tasvir edilmiştir. Batı medeniyetin öncüsü olarak görülürken, Doğu geri kalmış ve zayıf olarak resmedilmiştir. Bu analogilerin sonuçları, Doğu-Batı çatışmasında Batı'nın öncü, lider ve sorun çözücü olarak tasvir edildiğini göstermektedir. Batı'nın Doğu'yu bu şekilde yorumlamasının en önemli nedenlerinden biri, Batılı gezginlerin, maceracıların veya kaşiflerin seyahatleri sırasında halkların zihninde Doğu'nun efsanevi bir mit olarak yer etmesidir. Said, Doğu hakkında söylenenlerin veya aktarılanların Doğu'ya dair farklı bir imge yarattığını ve Batı'nın Doğu'yu sömürmesi için bir gerekçe sağladığını, Batı'nın da bu gerekçeyi kullanarak payını almakta gecikmediğini vurgulamaktadır (Arisaka, 1997: 548). Said'e göre bu imge, Batı kültürünün Doğu üzerinde cilaladığı bir hakimiyet ve güç ilişkisinin parçası haline gelmiş ve bu süreç kimlik değişimlerini beraberinde getirmiştir. Said'in açıklamaya çalıştığı gibi, Doğu'nun imgesi yanlış ve yanlış gözlem ve aktarımın trajik bir sonucuydu, bu nedenle Batı'nın yarattığı Doğu tanımı ve Doğu'ya atfedilen özellikler geçersizdir. Yaratılan yanlış bir mit, sadece kendi olmayanların kontrolü için bir örtüdür. Said'e göre, Batı Doğu'yu daha az gelişmiş olarak tanımlayarak etki alanını genişletmeye çalışmıştır. Doğu miti, Avrupa'nın toprak alanını genişletmesi, artan nüfusuna yer bulması ve etki alanını büyütmeye için sınırsız bir kaynak anlamına gelmektedir. Çizilen imge, Batı'nın gerçek amaçlarını gizlemek için güzel ve süslü bir maskeye benzemektedir (Hsieh, 1997: 9).

2. POST-KOLONYAL KURAMDA KİMLİK SORUNSALI

2.1. Kimlik Kavramının Tanımı Ve Önemi

Erik Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (Kimlik: Gençlik ve Bunalım) adlı kitabında, “kimlik” ve “kimlik bunalımı” terimlerinin bir yandan o kadar geniş kapsamlı olduğunu, bu nedenle tanımlanmalarının yetersiz kalacağını, çünkü çok çeşitli fikirleri içerdiklerini; diğer yandan ise psikanalitik ölçümler için kullanıldıklarında o kadar dar anlamlı hale geldiklerini, bu durumda da tanımlarının anlamını yitireceğini belirtmektedir (Erikson, 1968: 15). Jackson (2006: 79) da benzer şekilde, “kimliğin kolayca tanımlanamayacağını” ifade etmektedir. Erikson’un bu iki terimi hem çok geniş hem de çok dar bulması, kimlik ve kimlik bunalımı kavramlarının unsurlarını, yönlerini ve bu kavramlarla ilişkili zihinsel süreçleri, fikirleri ve faktörleri kapsayan ayrıntılı bir açıklama gerektirmektedir.

Oxford İngilizce Sözlüğü’ne göre, “kimlik” kelimesi, “bir kişinin veya şeyin her zaman veya her durumda aynı kalması; bir kişinin veya şeyin kendisi olma ve başka bir şey olmama durumu veya gerçeği” anlamına gelmektedir (OED, “Identity”). İnsan kimliğinin incelenmesiyle ilgilenen psikoloji dalı, “ego psikolojisi” olarak bilinir (Kazdin, 2000: 235), çünkü psikanalize göre ego, insan zihninde kimliğin oluşumundan sorumlu olan kısımdır (Engler, 2013: 66). Stephanie Taylor (2014: 933), “kimlik” teriminin birçok farklı kullanımının onu tanımlamayı zorlaştırdığını belirtmektedir. Kimliğin, “Ben kimim?” sorusuna verilen herhangi bir cevabı içerdiğini ve bir kişinin bir gruba bağlılığı veya ondan kopuşu açısından tanımlanabileceğini ifade etmektedir. Sosyal bilimlerde, “kimlik” kelimesi, bir bireyin kendini nasıl anladığını ve diğer bireyler tarafından nasıl tanındığını açıklamak için genel bir terim olarak kullanılmaktadır. Ayrıca, “istikrarlı bir benlik duygusunu, sosyal ve cinsel rollere bağlılığı ve yaşamın amacı ve anlamına dair inançları” ifade etmektedir (Matsumoto, 2009: 246). Bonnie Strickland (2001: 322), kimliği “bir kişinin kim olduğuna dair zihinsel temsili” olarak tanımlamaktadır. Daha ayrıntılı bir tanım ise Gary Vandebos (2015) tarafından sunulmaktadır. Vandebos’a göre, “kimlik” terimi, bir bireyin kendini tanımlama duygusunu ifade eder ve bu duygu (a) başka hiçbir kişiyle tamamen paylaşılmayan bir dizi fiziksel, psikolojik ve kişilerarası özellikten ve (b) bir dizi aidiyetten (örneğin, etnik köken) ve sosyal rolden oluşmaktadır. Kimlik, bir süreklilik duygusunu, yani bir kişinin dün

veya geçen yıl olduğu kişiyle bugün aynı kişi olduğu hissini içermektedir (fiziksel veya diğer değişikliklere rağmen). Bu duygu, kişinin beden duyumlarından, beden imajından ve anılarının, hedeflerinin, değerlerinin, beklentilerinin ve inançlarının benliğe ait olduğu hissinden kaynaklanır. (Vandenbos, 2015: 519)

Kimlik arayışı ve oluşumu, bireyler için temel bir ihtiyaç ve sağlıklı bir kişilik için gerekli bir unsurdur. Barbara Engler (2013:2), *Personality Theories* (Kişilik Teorileri) adlı kitabında, çocukların çok erken bir aşamada kimlik arayışına başladıklarını ve büyüdükçe ve yetişkinlik dönemine girdikçe, elde ettikleri kimliği sürekli olarak gözden geçirme ve yansıtmaya misyonunu üstlendiklerini belirtmektedir. Kimlik, her bireyin zihinsel olarak sağlıklı, istikrarlı ve tam olarak gelişmiş bir kişiliğe ulaşmak için yerine getirmesi gereken altı temel ihtiyaçtan biri olarak kabul edilmektedir (Engler, 2013: 125). Papalia, Olds ve Feldman (2009:7), *Human Development* (İnsan Gelişimi) adlı kitaplarında, “ergenliğin temel gelişimsel görevinin kimlik arayışı – kişisel, cinsel ve mesleki – olduğunu” vurgulamaktadır. Ergenler fiziksel olarak olgunlaştıkça, ebeveyn yuvasından ayrılmaya hazırlanırken bazen çelişkili ihtiyaçlar ve duygularla başa çıkmak zorunda kalırlar. Duane ve Sydney Schultz (2005: 187), “benzersiz bir birey olarak bir kimliğe sahip olmanın temel bir insan ihtiyacı olduğunu” belirtmektedir. Bir kişide kimliğin eksikliğinin sonuçları oldukça olumsuz olabilmektedir. Alman sosyal psikolog Erich Fromm (2002), *The Sane Society* (Sağlıklı Toplum) adlı kitabında, kimlik oluşturma her birey için zorunlu bir ihtiyaç olduğunu ve bu ihtiyaç karşılanmadığı takdirde insanların delireceğini ve bunun da sağlıklı bir toplum yaratacağını ifade etmektedir. Fromm’a göre, kimlik sahibi olma ihtiyacı, hayatta kalma ihtiyacından bile daha güçlüdür.

Kimlik duygusu sorunu, genellikle anlaşıldığı gibi yalnızca felsefi bir sorun veya yalnızca zihin ve düşünceyle ilgili bir sorun değildir. Kimlik duygusuna sahip olma ihtiyacı, insan varoluşunun koşullarından kaynaklanır ve en yoğun çabaların kaynağıdır. “Ben” duygusu olmadan akıl sağlığımı koruyamayacağım için, bu duyguyu elde etmek için neredeyse her şeyi yapmaya hazırım. Statü ve uyum sağlama tutkusunun ardında bu ihtiyaç yatar ve bazen fiziksel hayatta kalma ihtiyacından bile daha güçlüdür. İnsanların, sürünün bir parçası olmak, uyum sağlamak ve böylece bir kimlik duygusu kazanmak için – bu duygu yanılmalı olsa

bile – hayatlarını riske atmaya, aşklarını feda etmeye, özgürlüklerinden vazgeçmeye ve kendi düşüncelerini kurban etmeye hazır oldukları gerçeğinden daha açık ne olabilir? (Fromm, 2002: 61)

Erik Erikson’un belirttiği gibi, “Kimlik yoksunluğu cinayete yol açabilir” (Erikson, 1950: 216). Öte yandan, bir kimlik duygusuna sahip olmak önemlidir çünkü bu duygu, temel bir motivasyon kaynağı ve eylem ile davranış için bir çağrı işlevi görür. Daphna Oyserman (2015:8-9), “bir kimlik (ve onun davranış üzerindeki etkileri) akla geldiğinde, insanların bu kimlikle uyumlu şekilde hareket etmeyi tercih ettiğini” belirtmektedir.

Görüldüğü gibi kimlik hakkındaki bu açıklamalar, kimliğin bireysel ve toplumsal yaşamda ne kadar merkezi bir role sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kimlik, yalnızca bireyin kendini tanımlamasıyla sınırlı değil, aynı zamanda toplum içindeki konumunu, aidiyetlerini ve geleceğe dair hedeflerini de şekillendiren dinamik bir süreçtir. Kimlik oluşumu, bireyin hem içsel dünyasında hem de dış dünyayla etkileşiminde sürekli bir gelişim ve dönüşüm halindedir. Bu nedenle, kimlik kavramı, psikolojiden sosyolojiye, felsefeden edebiyata kadar birçok disiplinin ilgi alanına girmekte ve insan varoluşunun temel sorularına ışık tutmaktadır.

2.2. Kimlik Türleri ve Tarihsel Kökenleri

Psikologlar, bireylerde dört farklı kimlik türünü kapsam açısından ayırt etmektedir: kişisel kimlik, ilişkisel kimlik, grup kimliği ve kolektif kimlik. Bu kimlik türlerinin kökleri insanlık tarihine kadar uzanmaktadır. Fromm’a (2002) göre, kimlik türlerinin ortaya çıkışı, Orta Çağ Avrupası’ndaki feodal sisteme dayanmaktadır. Bu sistemde bireylerin kimliği, ya bir lord ya da bir köylü olarak önceden belirlenmişti. Feodal sistemin çöküşünden sonra insanlar kendilerini bir kimlik boşluğunda bulmuşlardır ve dolayısıyla bir kimlik edinmeyi düşünmek zorunda kalmışlardır. Fromm, bu boşluk durumunun, Fransız filozof René Descartes’ı (1596-1650) “Cogito, ergo sum” (Türkçeye “Düşünüyorum, öyleyse varım” olarak çevrilir) felsefi özdeyişini ortaya atmaya zorladığını savunmaktadır. Az sayıda insan zor olan yolu seçerek bireyseldiliği benimsemiş ve kendi kişisel ve benzersiz kimliklerini

oluşturmuştur. Ancak çoğunluk, kolay olan yolu tercih ederek din, millet, sınıf ve meslek gibi hazır kimlikler sunan gruplara yönelmiştir (Fromm, 2002: 59-60).

Modern psikolojide kişisel kimlik, bir bireyi diğer bireylerden ayıran bir dizi özellik olarak tanımlanmaktadır (Matsumoto, 2009: 244). Kişisel kimlik, ilişkisel kimlikten farklıdır. İlişkisel kimlik, bir bireyin başka insanlarla etkileşimde bulunurken sergilediği özellikler bütünüdür. Örneğin, bir kişi eşiyle (veya karşı cinsle) etkileşimde şefkatli, arkadaşlarıyla neşeli ve yabancılarla temkinli davranabilir. David Matsumoto'ya (2009: 244) göre, bu durumda şefkat, neşe ve temkinlilik, bireyin ilişkisel kimliğinin bir parçası olarak kabul edilmektedir

Kişisel ve ilişkisel kimliğin aksine, grup kimliği, kişilik ve kimlik oluşumu açısından riskler barındırmaktadır. Bir gruba tamamen uyum sağlamak, genellikle kişisel kimliğin kaybına yol açmaktadır. Bu durum, bireyi dış motivasyonlara ve fikirlere karşı pasif hale getirmekte, eleştirel düşünmeyi ve öz değerlendirmeyi ortadan kaldırmaktadır. Duane ve Sydney Schultz (2005: 180), “Tamamen uyum sağlayan insanlar kişiliklerini feda etmişlerdir. Bu benlik kaybı, kişiyi güvensizlik ve şüpheyile baş başa bırakır. Ayrı bir kimliğe veya kişiliğe sahip olmayan birey, bir otomat veya robot gibi, başkalarının beklentilerine veya taleplerine göre işlev görür. Bu yeni kimlik, sahte olan, yalnızca sürekli uyum yoluyla korunabilir” şeklinde açıklamaktadır. Bir grup ile özdeşleşme süreci, “bireysizleşme” (deindividuation) olarak adlandırılmaktadır. Bireysizleşen kişiler, kendilerini ait oldukları gruptan ayrı bir varlık olarak görmezler (Roeckelein, 1998: 135). Bu tür toplumlarda bireyler, kendilerini özdeşleştirdikleri grubun onayı veya rızası olmadan karar vermezler (Murphy ve Longo, 2009: 303). Hazır kimlik örneklerinden biri, “bir dini geleneğe kendini tanımlama” yoluyla oluşturulan dini kimliktir (Spitzer, 2010: 776).

Grup kimliği, Polonyalı sosyal psikolog Henri Tajfel tarafından sosyal kimlik teorisinin bir parçası olarak detaylandırılmıştır. Tajfel (1984), bir grubun bireye öz saygı, gurur, güvenlik ve aidiyet duygusu sağladığını öne sürmektedir. Tajfel'e göre, sosyal kimliğin edinilmesi üç aşamada gerçekleşir. İlk aşama, “kategorizasyon” olarak adlandırılmaktadır. Bu aşamada birey, grubu ırk, din, meslek, eğitim geçmişi, etnik köken, milliyet veya benzeri kriterlere göre sınıflandırır. Kategorizasyonun amacı, grubu bu ilk aşamada anlamaktır. İkinci aşama, “özdeşleşme”dir. Birey, grubu

değerli olarak tanıdıktan sonra kendini bu grupla özdeşleştirmeye başlar. Bu özdeşleşme süreci, duygusal bağlanma ve grubun davranış kalıplarını ve zihniyetini taklit etmeyi içerir. Son aşama, “karşılaştırma”dır. Bu aşamada birey, artık ait olduğu grubu diğer gruplarla karşılaştırır. Bu aşama, kimliğin, öz saygının ve bütünlüğün korunması için gereklidir. Ancak rakip gruplar devreye girdiğinde önyargı ve düşmanlık duygularına da yol açabilir (Tajfel, 1984: 526-528). Ayrıca, “kimlik reddi” olarak adlandırılan duruma da neden olabilmektedir. Bu terim, bir topluluğun veya sosyal grubun bir bireyi üyesi olarak tanımadığı durumu ifade etmektedir (Matsumoto, 2009: 246).

Bir diğer kimlik türü ise kolektif kimliktir. Kolektif kimlik, bir bireyi diğer bireylere benzer kılan özellikler bütünü olarak tanımlanmaktadır. Bu özellikler arasında cinsiyet, milliyet, dil, meslek, din, ırk ve etnik köken bulunmaktadır (Matsumoto, 2009: 245). Toplumsal çalkantı ve kargaşa dönemlerinde, bu kültürel kimlik unsurlarının varlığı tehdit altında olabilir ve “kolektif kimliğin sembollerinin çöküşüne” yol açabilir (Erikson, 1963: 39). Jungcu psikolojide, bir bireyin kolektif kimlik duygusu, insan ırkının tüm özelliklerini kapsayacak şekilde genişleyebilir. Bu tür bir gelişim, kişiliğin çeşitli yönlerinin bu özelliklerle bütünleşmesine yol açmaktadır. Carl Jung bu süreci “aşkınlık” (transcendence) olarak adlandırmaktadır (Engler, 2013: 76). Schlitz, Vieten ve Amorok (2007: 188), *Living Deeply* adlı çalışmalarında kimlikle ilgili bulgularını şöyle özetlemektedir: “Araştırmamız, dönüştürücü süreç aracılığıyla kişisel kimliğiniz ve ilgi alanınızın diğer insanları, gelecek nesilleri ve nihayetinde tüm doğayı kapsayacak şekilde genişlediğini göstermektedir”. Kolektif kimliği şekillendiren aşkınlık süreci, kişisel kimliğin gelişiminden sorumlu olan “bireyleşme” (individuation) sürecinin tam tersidir. Bireyleşme, bir bireyin özerk, bağımsız ve benzersiz hissetmesini sağlayan süreçtir (Hogan, vd., 1997:218). Kolektif kimlik, kültürü bir bütün olarak kapsadığı ve zamanı aştığı için ideal kimlik türü olarak kabul edilmektedir. Erikson (1963: 179), “kimlik oluşumunun temel görevlerinden birinin, geçmişi, bugünü ve geleceği birbirine bağlayan bir benlik duygusu yaratmak olduğunu” açıklamaktadır. Bu ideal kimlik durumu, bir kişinin “tüm geçmiş deneyimlere dayanarak, yeni bir zarafetle farkındalık ve yaratıcılık sergileme kapasitesine” sahip olduğunda gerçekleşebilmektedir (Erikson, 1987: 7). Erikson ayrıca bunu “varoluşsal kimlik”

olarak adlandırmakta ve bu kimlik, geçmiş, şimdi ve geleceğin entegrasyonunu içermektedir. Benliği aşar ve nesiller arası bağların varlığını vurgular. Bu düşünce biçimine ulaşmak için, bir bireyin “hipotezlere dayalı önermeler üzerinde çalışabilen ve olası değişkenleri ve potansiyel ilişkileri düşünebilen, bunları somut kontrollere ihtiyaç duymadan yalnızca düşünce düzeyinde ele alabilen” özel bir zihinsel kapasiteye ihtiyacı vardır (Erikson, 1968: 245). Başka bir deyişle, bir kişi, kimlik krizlerinin sayısız zihinsel senaryosunu ve olası çözümlerini, bunları yaşamak zorunda kalmadan oluşturabilir ve böylece bilgelik kazanıp sonuçları öngörebilir.

Erikson’un açıklamalarıyla uyumlu olarak psikanalizdeki son gelişmelerden biri, kimliğin bir yaşam öyküsü olarak yorumlanmasıdır. Dan P. McAdams, Ruthellen Josselson ve Amia Lieblich (2006: 20), “*Identity and Story: Creating Self in Narrative*” adlı kitaplarında kimliği, bir bireyin geçmişi, şimdiki zamanı ve geleceği arasında bütünlük sağlayan bir yapı olarak görmektedir. Kimlik, “imago” olarak adlandırılan ve kişinin deneyimleri ve kişilerarası ilişkiler etrafında inşa edilen benlik imgelerinden oluşmaktadır. Kimliğin bu şekilde ele alınması, bir bireyin gelecekteki davranışları ve gelişen kişiliği hakkında tahminler yapmayı mümkün kılmaktadır.

2.3. Kimlik Krizi

Erikson, "kimlik krizinin babası" olarak anılmaktadır (Kazdin, 2000: 235). *Discussions of a New Identity* adlı kitabında yer alan "Kimlik Krizi" başlıklı bölümde Erikson (1974:34), kimlik krizi kavramının yıllar içinde etrafında oluşan çeşitli karmaşık yorumlar, anlayışlar ve kavramlaştırmalar nedeniyle kendisinin de bir krizle karşı karşıya olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu nedenle, bu terimin doğru ve detaylı bir tanımını sunmak önemlidir.

Psikanalizin doğuşu ve gelişiminin ardından, kimlik krizi deneyimi, bireylerin kişiliklerini oluşturmak ve zihinsel istikrar kazanmak için yüzleşmesi gereken normal bir yaşam evresi olarak kabul edilmiştir. Ancak 20. yüzyıl öncesinde, ne terim ne de psikoloji bilimi bilinirken, kimlik krizi yaşayan bireyler dini inanç, disiplin veya sağduyu eksikliği ile suçlanırdı (Hogan, 1997: 684).

Oxford İngilizce Sözlüğü'ne göre, "kimlik krizi" terimi, "bir bireyin olgunlaşma sürecinin bir parçası olarak, çevresindekiler ve toplumla ilişkisinde kimliğini oluşturma ihtiyacı nedeniyle yaşadığı, şiddeti değişen bir evre" olarak tanımlanmaktadır (OED, "Identity"). Spesifik bir psikolojik terim olarak "kimlik krizi", "ergenlik döneminde tipik olarak görülen ve bireyin toplumdaki yerini, amacını ve yaşam anlamını sorguladığı bir belirsizlik durumu" olarak ifade edilmektedir. Bu durum, genellikle ergenliğin sonlarına veya yetişkinliğin başlarına doğru, bireyin toplumda bir yer edinmesi ve sosyal ve cinsel rollerine bağlılık kazanmasıyla çözülür (Matsumoto, 2009: 246).

Barbara Engler, Erikson'un teorisinde kimlik krizini "istikrarlı bir kimlik oluşturmada geçici bir başarısızlık" olarak tanımlamaktadır (Engler, 2013: 460). Bu kriz, tipik olarak bireyin toplumdaki rolü ve hedefleri konusunda belirsizlik, istikrarsızlık ve yönelim bozukluğu hissiyle karakterizedir (Sutherland, 1995: 216). Ergenler, bu krizi aşma çabalarında popüler figürler, pop yıldızları, film yıldızları, öğretmenler, kurgusal kahramanlar veya film kahramanlarıyla özdeşleşebilir veya aşırı özdeşleşme yaşayabilir (Strickland, 2001: 322; Harper, 2006: 60). Kimlik krizinin belirgin özelliklerinden biri, bireyin ebeveynlerine olan bağımlılığını azaltma ve arkadaşları ve akranlarıyla ilişki kurma ve onlardan etkilenme eğilimidir (Ollendick ve Schroeder, 2003: 11).

Kimlik krizi, insan yaşamının herhangi bir döneminde ortaya çıkabilir. Matsumoto (2009: 246), "bazı bireylerde bu kriz yetişkinlik boyunca devam ederek, bireylerin belirli yetişkin sosyal rollerine uyum sağlamasını engelleyebilir" diyerek bu noktayı açıkça belirtmektedir. Bohleber (2010:20) da kimlik oluşum sürecinin uzamasının özellikle modern dünyada geçerli olduğunu vurgulamaktadır: "Kimlik oluşumu ergenliğin sonlarında sona ermez, tam aksine yaşam boyu süren bir süreçtir. Erikson, bu terimin, II. Dünya Savaşı sırasında kayıp ve kafa karışıklığı hissi yaşayan hastalara terapi uyguladığı bir dönemde ortaya çıktığını belirtmektedir (Erikson, 1987: 17). Benzer şekilde, Strickland (2001: 323), "kişinin işini, statüsünü veya kişilerarası ilişkilerini etkileyen çeşitli değişiklikler, bireyin kendini değerler, öncelikler ve seçilen aktiviteler veya yaşam tarzı açısından yeniden tanımlamasını gerektiren bir krize yol açabilir" ifadesini kullanmıştır. Papalia, Olds ve Feldman'a göre (2009:390), kimlik krizi ergenlikte nadiren tamamen çözülür; kimlikle ilgili

sorunlar yetişkinlik boyunca tekrar tekrar gündeme gelmektedir. Ayrıca, orta yaş krizi, bir kimlik krizi olarak kavramsallaştırılmıştır; hatta ikinci bir ergenlik olarak adlandırılmıştır diye belirtmektedirler. Boeree (2017:47), bir birey "Ben kimim?" sorusunu sorduğunda, kimlik krizi yaşadığını gözlemler. Erikson'un psikososyal gelişim modelinin sekizinci evresinde bile, elli yaşında başlayan bu dönemde, "yaşlı birey kendini bir ego olarak tamamlamalı ve yeni ve daha geniş bir kimlik oluşturmalıdır" (Boeree, 2017: 52). Kenneth Hoover, kimlik krizinin "orta yaş krizi" olarak bilinen durumla bütünleştiğini belirtmektedir (Hoover, 2004: 52).

Kimlik krizinin ortaya çıkma zamanının yanı sıra, süresi ve sıklığı da içsel ve dışsal faktörlere bağlıdır ve bireyden bireye değişir. Jess ve Gregory Feist (2006:255), bu krizin kısa sürebileceği gibi yıllarca devam edebileceğini ve daha fazla veya daha az ego gücüyle sonuçlanabileceğini belirtmektedirler. Hatta bir bireyin yaşamında birden fazla kez ortaya çıkabilmektedir. Erik Erikson'a göre, kimlik krizi, bir bireyin hedefleri ve arzuları, aile ve toplumun beklentileriyle karşı karşıya geldiğinde ortaya çıkmaktadır. Bu, birey ve toplum arasındaki bir dönüm noktasıdır (McAdams, vd., 2006: 167). Ergenlik döneminde, bireyin benlik kavramı bir "kimlik krizi" ile karşı karşıya kalır; bu süreçte benlikle ilgili imgeler ve kavramlar birleştirilir, bütünleştirilir ve tutarlı bir kimlik haline getirilir (Matsumoto, 2009: 245).

Erikson, benlik kavramının bir kimliğe dönüştüğü bu dönemi bir "kriz" haline getiren iki faktör olduğunu açıklamaktadır. İlk faktör içseldir ve ergenin bu dönemde yaşadığı ani fiziksel, biyolojik ve duygusal değişimleri içermektedir. Bu değişimlerin ani gerçekteşmesi, kayıp, kafa karışıklığı ve istikrarsızlık hissi yaratır. Erikson bu durumu "kimlik karmaşası" olarak adlandırmakta ve bu durum herhangi bir yaşta ortaya çıkabilmektedir (Erikson, 1960: 142). Erikson (1987:20), karmaşayı "kimliğin karşıtı" olarak tanımlamaktadır. Diğer faktör ise dışsaldır ve ergenin bu dönemde toplum, akranlar, aile büyükleri ve ebeveynler tarafından maruz kaldığı psikolojik baskıyı içermektedir. Bu baskı, ergenin yeni görevler üstlenmesini, yeni sorumluluklar almasını, yeni beklentilere uyum sağlamasını, sosyal ilişkilerini yeniden tanımlamasını ve yeni zorluklara adapte olmasını gerektirmektedir (Matsumoto, 2009: 245).

Kimlik oluşum sürecinin başarısı için bireyin bir dereceye kadar sosyal bağlılıklara sahip olması önemlidir. Başka bir deyişle, sağlıklı bir kimliğin oluşması için bir dizi sosyal veya grup değerinin bireyin kimliğine dahil olması gerekmektedir. Aksi takdirde, birey "parçalanmış benlik" hissi yaşayabilmektedir (Salkind, 2008: 352). Robert Ewen de kimlik krizi durumunun "içsel parçalanma hissi, kişinin hayatının nereye gittiğine dair hiçbir fikri olmaması ve bir sosyal rol veya meslek tarafından sağlanan desteği alamama" ile karakterize olduğunu belirtmektedir. Bu durumu yaşayan birey, kendini bir sürgün, bir gezgin veya tam olarak birisi gibi hissetmeyebilir (Ewen, 2003: 171).

Post-kolonyal kuram, sömürgecilik sonrası dönemde kimlik, kültür, iktidar ve temsil gibi konuları ele alan disiplinlerarası bir teorik çerçevedir. Bu kuram, sömürgecilik döneminde ve sonrasında ortaya çıkan kimlik sorunlarını, özellikle de sömürgeleştirilmiş toplumların kimliklerinin nasıl şekillendiğini, dönüştüğünü ve çatışmalara maruz kaldığını incelemektedir. Post-kolonyal kuramda kimlik sorunsalı, bireysel ve kolektif kimliklerin sömürgecilik, emperyalizm ve küreselleşme gibi süreçlerle nasıl etkileşime girdiğini ve bu süreçlerin kimlikler üzerindeki kalıcı etkilerini anlamaya çalışmaktadır (Moore-Gilbert, 1997: 119). Erik Erikson, insan gelişimini sekiz aşamaya ayıran bir psikososyal gelişim teorisi ne sürmüştür. Bu aşamalardan beşincisi, "kimlik krizi" olarak adlandırılan ergenlik döneminde denk gelmektedir. Bu dönemde birey, "Ben kimim?" sorusuna yanıt arar ve toplumsal roller, değerler, inançlar ve gelecek hedefleri üzerinden bir kimlik oluşurmaya çalışmaktadır. Erikson'a göre, bu süreçte yaşanan kimlik krizi, bireyin kendini tanımlaması ve toplum içinde bir yer edinmesi açısından kritik öneme sahiptir. Kimlik krizi başarılı bir şekilde üzüldüğünde, birey sağlam bir kimlik duygusu geliştirir; aksi takdirde, kimlik karmaşası yaşanabilir.

Sömürgecilik, yalnızca toprakların ve kaynakların kontrolünü ele geçirmekle kalmaz, aynı zamanda sömürgeleştirilmiş halkların kimliklerini de etkilemektedirler. Sömürgeci güçler, yerel kültürleri, dilleri, dinleri ve gelenekleri baskı altına alarak veya yok sayarak, sömürge halklarını kendi değerlerine ve kimliklerine yabancılaştırır. Bu süreçte, sömürgeci güçler, sömürgeleştirilmiş halkları "teki" olarak konumlandırır ve onları kendi üstünlüklerini meşulaştırmak için kullanır. Bu

"öteki"leştirme, sömürge halklarının kimliklerini parçalayabilir ve onları kendi kültürel köklerinden uzaklaştırabilir.

Post-kolonyal kuramda, sömürgecilik sonrası dönemde bireyler ve topluluklar, Erikson'un tanımladığına benzer bir kimlik krizi yaşamaktadırlar. Sömürgecilik, yerel kimlikleri parçalayarak, sömürgeleştirilmiş bireylerin kendilerini tanımlama süreçlerini etkilemektedir. Bu süreçte, sömürgeleştirilmiş bireyler, Erikson'un ergenlik döneminde tanımladığı gibi, "Ben kimim?" sorusuyla yüzleşirler. Ancak bu soru, post-kolonyal bağlamda çok daha karmaşık ve çatışmalı bir hal almaktadır, çünkü sömürgeci güçler, yerel kimlikleri baskılamış ve yerine kendi değerlerini, dillerini ve kültürel normlarını dayatmıştır.

Post-kolonyal kuramda, özellikle Homi K. Bhabha'nın çalışmalarında, "hibrit kimlik" kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Hibrit kimlik, sömürgecilik sonrası dönemde, sömürgeci ve sömürgeleştirilmiş kültürler arasındaki etkileşim sonucu ortaya çıkan karma kimlikleri ifade etmektedir. Bu kimlikler, ne tamamen sömürgeci kültüre ait ne de tamamen yerel kültüre aittir; ikisinin arasında bir yerde durur. Bu durum, bireylerde bir çift kimlik veya bölünmüş kimlik hissi yaratmaktadır. Örneğin, sömürgeci eğitim sistemleri, sömürgeleştirilmiş bireylerin kendi kültürel kimliklerini reddetmelerine ve sömürgeci kimliği benimsemelerine neden olabilir. Ancak bu benimseme, tam bir asimilasyon sağlamaz ve bireyler, iki kimlik arasında sıkışmış hissederler. (Bhabha, 1994: 76-77) Erikson'un kimlik karmaşası kavramı, post-kolonyal bağlamda hibrit kimlik olgusuna karşılık gelmektedir. Sömürgeleştirilmiş bireyler, sömürgeci kültür ile yerel kültür arasında sıkışmış bir durumda kalabilirler. Bu durum, Erikson'un tanımladığı kimlik karmaşasını andırmaktadır: Bireyler, ne tamamen sömürgeci kültüre ait ne de tamamen yerel kültüre ait hissedebilirler. Örneğin, sömürgeci eğitim sistemleri, bireyleri kendi kültürel köklerinden uzaklaştırarak, onları sömürgeci değerlerle özdeşleşmeye zorlayabilir. Ancak bu özdeşleşme, tam bir asimilasyon sağlamaz ve bireyler, iki kimlik arasında bölünmüş bir halde kalabilirler. Bu durum, post-kolonyal kuramda hibrit kimlik olarak adlandırılır ve Erikson'un kimlik karmaşası kavramıyla paralellik göstermektedir.

Erikson'un kimlik krizi kavramı, post-kolonyal kuramda temsil ve öznellik sorunlarıyla da ilişkilendirilebilir. Sömürgeci güçler, sömürgeleştirilmiş halkları kendi perspektiflerinden temsil eder ve bu temsiller, sömürge halklarının kendi öznelliklerini oluşturmalarını engelleyebilmektedir. Bu durum, Erikson'un kimlik krizi kavramında olduğu gibi, bireylerin kendilerini özgürce ifade etme ve tanımlama süreçlerini zorlaştırır. Örneğin, Edward Said'in "Oryantalizm" çalışmasında ortaya koyduğu gibi, Batı'nın Doğu'yu temsil etme biçimi, Doğu'yu pasif ve geri kalmış bir "öteki" olarak konumlandırır. Bu tür temsiller, sömürgeleştirilmiş bireylerin kimliklerini özgürce inşa etmelerini engeller ve onları sömürgeci söylemlerin içine hapseder.

Erikson'un teorisinde, kimlik krizi başarılı bir şekilde çözüldüğünde, birey sağlam bir kimlik duygusu geliştirir. Benzer şekilde, post-kolonyal bağlamda da sömürgeleştirilmiş bireyler ve topluluklar, kimliklerini yeniden inşa etmek ve sömürgeci baskılara karşı direnmek için çeşitli stratejiler geliştirirler. Bu stratejiler arasında yerel dillerin canlandırılması, geleneksel kültürel pratiklerin yeniden benimsenmesi ve sömürgeci söylemlere karşı alternatif anlatıların oluşturulması yer almaktadır. Örneğin, Frantz Fanon, sömürgeleştirilmiş bireylerin özgürleşmesi için sömürgeci zihniyetten kurtulmaları gerektiğini savunmaktadır. Bu süreç, Erikson'un kimlik krizi kavramında olduğu gibi, hem bireysel hem de kolektif bir kimlik yeniden inşasını gerektirmektedir.

2.4. Post-Kolonyal Feminism

Feminizm tarihsel olarak tekil bir ideoloji olmaktan çok, farklı toplumsal, kültürel ve tarihsel bağlamlarda şekillenmiş çoklu yaklaşımlar bütünü olarak düşünülmelidir. Bu yaklaşımlardan biri olan post-kolonyal feminizm, sömürgecilik tarihinin kadınlar üzerindeki etkilerini inceleyen, Batı merkezli feminizmin evrenselci söylemini sorgulayan ve küresel feminizm tartışmalarına yerel deneyimler perspektifinden katkı sunan eleştirisel bir kuramsal yaklaşımdır (Mohanty, 1988; Spivak, 1988).

Post-kolonyal feminizm, feminist teori ile post-kolonyal teorisinin kesişim noktasında gelişmiş olup, kadın deneyimlerinin sömürgecilik, emperyalizm ve küresel güç ilişkileri çerçevesinde farklılaşabileceğine vurgu yapmaktadır. Bu

yaklaşım, kadınların yalnızca cinsiyetleri nedeniyle değil; aynı zamanda etnisite, sınıf, din ve coğrafi konumları gibi farklı kesişimsellikler dolayısıyla da baskıya uğradıklarını ileri sürmektedir (Crenshaw, 1991; Lewis & Mills, 2003).

Post-kolonyal feministler, Batılı feminist düşünürlerin "üçüncü dünya kadını"na yönelik temsillerini eleştirerek, bu kadınların edilgen, pasif ve kurtarılması gereken özneler olarak konumlandırıldıklarını savunurlar (Mohanty, 2003).

Post-kolonyal feminizmin temel eleştirilerinden biri, Batı merkezli feminizmin "evrensel kadın deneyimi" varsayımıdır. Bu yaklaşım, çoğu zaman Batılı orta sınıf beyaz kadının deneyimlerini merkeze alarak diğer kadınların farklı deneyimlerini görmezden gelmektedir. Mohanty (1988), Batılı feminist yazında "üçüncü dünya kadını"nın homojen ve edilgen bir özne olarak temsiline karşı çıkmaktadır. Ona göre, bu temsil biçimi hem oryantalisttir hem de emperyalisttir.

Gayatri Spivak (1988) ise "*Can the Subaltern Speak?*" başlıklı makalesinde, sömürge altı topluluklardan gelen kadınların kendi seslerini duyurma imkânını tartışır. Spivak, hem sömürgeci hem de yerli ataerki yapıların bu kadınları susturduğunu ve Batılı akademisyenlerin bu "subaltern"leri temsil ederken onlara gerçek anlamda söz hakkı tanımadığını belirtir.

Post-kolonyal feministler, kadın deneyimlerinin kültürel, dini ve yerel bağlamlar içinde çözülmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Örneğin, örtünme gibi dinî pratiklerin sadece ataerki baskının bir göstergesi olarak yorumlanmasını reddetmektedirler. Bu yaklaşıma göre, örtünme bazı kadınlar için kimlik, aidiyet ve hatta direniş anlamı taşıyabilmektedir (Abu-Lughod, 2002).

Trinh T. Minh-ha (1989) da Batılı feminist yazının "egzotikleştirici" dilini eleştirerek, kadınların yazma ve temsil edilme biçimlerinin politik doğalarına dikkat çeker. Yerli kadınların özgün söylemler geliştirmesi ve kendi deneyimlerini kendi kelimeleriyle anlatması post-kolonyal feminizmin öncelikli hedeflerinden biridir.

Kimberlé Crenshaw'ın (1991) ortaya koyduğu kesişimsellik kuramı, post-kolonyal feminizmin kuramsal altyapısını güçlendiren bir yaklaşımdır. Post-kolonyal feministler, kadınların sınıf, dil, din, kültür, etnik kimlik ve cinsel yönelim gibi farklı toplumsal konumların kesişiminde çoklu ayrımcılıklara maruz kaldıklarını vurgulamaktadır.

Post-kolonyal feminizm, akademik bir kuram olmaktan öte, yerel örgütlenmeler, kalkınma projeleri, topluluk temelli hareketler ve alternatif medya üzerinden pratiğe dökülmüş bir direnç alanıdır. Özellikle Latin Amerika, Güney Asya ve Afrika'daki feminist hareketler, post-kolonyal bağlamda gelişen toplumsal cinsiyet duyarlılıklarının somut göstergeleri olmuştur (Mohanty, 2003).

Post-kolonyal feminizm, Batı merkezli bilgi rejimlerine karşı eleştirisel bir alternatif sunsa da, bazı akademisyenler bu yaklaşımın yerel ataerkil yapıları meşrulaştırma riskini barındırdığını dile getirmiştir. Ayrıca post-kolonyal feminizmin genellikle akademik alanda yoğunlaşması, bu teorinin sahadaki kadın hareketlerinden kopuk olabileceği tartışmasını da beraberinde getirmiştir.

Sonuç olarak olarak Post-kolonyal feminizm, feminist teoriyi zenginleştiren, çoğulculuğu ve yerelliği merkeze alan önemli bir yaklaşımdır. Kadınların deneyimlerinin sömürgecilik, emperyalizm, kültür ve kimlik eksenlerinde farklılaştığını gösteren bu kuram, feminizmin küresel bir dayanışma zemini kazanması için vazgeçilmez bir kaynak sunmaktadır.

2.5. Postkolonyalizm ve Kesişimsellik (Intersectionality)

Postkolonyalizm ve kesişimsellik, çağdaş sosyal teoride toplumsal eşitsizliklerin, kimlik oluşumlarının ve güç ilişkilerinin çok katmanlı doğasını anlamlandırmak için kullanılan iki önemli kuramsal yaklaşımdır. Bu iki yaklaşım, öznenin toplumsal konumunu açıklarken yalnızca tekil bir aidiyet ya da sabit kimlik üzerinden analiz yapmanın yetersizliğine dikkat çekmektedir. Bunun yerine, tarihsel, kültürel, coğrafi ve yapısal koşulların iç içe geçtiği, dinamik ve çoğulcu bir özne anlayışı sunmaktadır. Bu bağlamda, hem postkolonyalizm hem de kesişimsellik, bireylerin maruz kaldığı eşitsizlik biçimlerinin çoklu yapısını açığa çıkarmayı ve bu yapılar arasındaki karşılıklı etkileşimi görünür kılmayı hedeflemektedir.

Postkolonyal kuram, Batı merkezli sömürgecilik pratiklerinin yalnızca siyasi-ekonomik düzlemde değil, aynı zamanda kültürel ve epistemolojik düzlemde de etkilerini sürdürdüğünü savunmaktadır Edward Said'in *Oryantalizm* (1978) adlı eseri, postkolonyal eleştirinin kurucu metinlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Said, Batı'nın Doğu'yu homojen, egzotik, geri kalmış ve irrasyonel olarak temsil etmesinin, sadece kültürel bir tasvir olmadığını; aynı zamanda bir iktidar üretme ve

tahakküm kurma stratejisi olduğunu belirtmektedir. Bu temsil biçimi, hem akademik bilgi üretiminde hem de siyasal uygulamalarda kalıcı bir "öteki" yaratmaktadır.

Said'in ardından Homi K. Bhabha, kültürel kimliğin sabit ve özsel bir yapı olmadığını, aksine melezlik (hybridity), aradalık (in-betweenness) ve müzakere süreçleri yoluyla oluştuğunu savunarak postkolonyal teoriye yeni bir yön kazandırmıştır. Ona göre sömürgecilik sonrası dönemde kimlik, ne sömürgecinin dayattığı normatif yapılarla ne de yerli kültürün saf haliyle açıklanabilir; kimlik, bu iki yapının karşılaşma noktalarında sürekli yeniden üretilen bir oluşumdur (Bhabha, 1994). Gayatri Chakravorty Spivak ise postkolonyal düşünceye "subaltern" kavramını kazandırarak, sömürgeleştirilmiş ve çok katmanlı bir biçimde marjinalleştirilmiş bireylerin – özellikle yoksul kadınların – seslerinin epistemik olarak nasıl bastırıldığını tartışmıştır.

Kesişimsellik (intersectionality) kavramı ise ilk kez Kimberlé Crenshaw tarafından 1991 yılında kaleme alınan bir makaleyle literatüre kazandırılmıştır. Crenshaw, siyah kadınların hem ırk hem de cinsiyet temelli ayrımcılığa eşzamanlı olarak maruz kaldığını belirterek, bu çoklu ezilme biçimlerinin yalnızca tek bir toplumsal kategori ile analiz edilemeyeceğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda kesişimsellik, farklı toplumsal kimliklerin (ırk, cinsiyet, sınıf, etnisite, engellilik durumu, cinsel yönelim, yaş vb.) bir araya geldiği kesişim noktalarında oluşan ayrımcılık biçimlerini anlamayı ve görünür kılmayı amaçlayan bir analiz düzlemidir (Crenshaw, 1991; Collins, 2000).

Kesişimsellik kuramı özellikle siyah feminist düşünce ile gelişmiş; Patricia Hill Collins'in (2000) çalışmaları, çoklu baskı sistemlerinin nasıl birbirine eklemlendiğini ve bireylerin deneyimlerini nasıl şekillendirdiğini ortaya koymuştur. Kesişimsellik, feminist kuramın evrensel kadınlık anlayışını eleştirerek, her kadının aynı toplumsal koşullar içinde aynı biçimde baskı yaşamadığını vurgular. Bu yaklaşım, özne anlayışını sabit kategorilerden kopararak bağlamsal ve çoğulcu bir kimlik anlayışını temel almaktadır.

Postkolonyalizm ile kesişimsellik arasında derin kuramsal örtüşmeler ve tamamlayıcılıklar söz konusudur. Her iki kuram da evrenselci, homojenleştirici ve indirgemeci bakış açlarına karşı çıkmakta; bireylerin deneyimlerinin karmaşık güç

ilişkileri bağlamında ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Spivak'ın subaltern teorisi ile Crenshaw'ın kesişimsel yaklaşımı, öznenin marjinalite düzeylerini ve bu düzeylerdeki temsil krizini ortak bir zemin üzerinden tartışır. Özellikle sömürgecilikten doğrudan veya dolaylı biçimde etkilenmiş kadınların deneyimleri, her iki kuramın da odağında yer almaktadır.

Chandra Talpade Mohanty'nin (1988) "Üçüncü Dünya Kadını" kavramı üzerinden yaptığı eleştiri, Batılı feminist literatürün evrensel kadınlık söylemlerini sorgularken, hem postkolonyal hem de kesişimsel kuramlarla kesişen bir perspektif sunmaktadır. Mohanty'ye göre Batı merkezli feminist yaklaşımlar, farklı toplumsal ve kültürel bağlamlarda yaşayan kadınların özgün deneyimlerini göz ardı ederek sömürgeci bir temsil biçimini yeniden üretmektedir.

Postkolonyalizm ve kesişimsellik, yalnızca teorik tartışmalarda değil; aynı zamanda eğitim politikaları, göç çalışmaları, medya analizleri, hukuk, siyaset bilimi, toplumsal cinsiyet çalışmaları ve edebiyat incelemeleri gibi çok sayıda disiplinde birlikte kullanılan güçlü bir analitik araç seti sunmaktadır. Örneğin göçmen kadınların deneyimleri, hem etnik kimlikleri hem toplumsal cinsiyetleri hem de sınıfsal konumları üzerinden şekillendiği için, bu grupların karşı karşıya kaldığı yapısal eşitsizlikleri analiz etmekte postkolonyal-kesişimsel bir yaklaşım vazgeçilmezdir.

Bu bağlamda, postkolonyalizm kimliklerin ve güç ilişkilerinin tarihsel ve kültürel bağlamda nasıl şekillendiğini ortaya koyarken; kesişimsellik, bu yapısal ilişkilerin bireyler üzerindeki çok boyutlu etkilerini somutlaştırarak mikro düzeyde görünür kılmaktadır. Dolayısıyla, bu iki kuram birlikte ele alındığında, yalnızca makro-toplumsal yapıları değil, aynı zamanda öznel deneyimleri ve bireysel direniş biçimlerini de kapsamlı biçimde analiz etme olanağı sağlar.

Sonuç olarak, postkolonyalizm ve kesişimsellik, çağdaş toplumsal kuram içinde birbirini tamamlayan ve karşılıklı olarak güçlendiren yaklaşımlar olarak öne çıkmaktadır. Toplumsal yapılar içindeki eşitsizlik biçimlerinin çok katmanlı ve çok boyutlu doğasını kavrayabilmek için bu iki kuramın birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Böylece, hem tarihsel sömürgecilik mirasının günümüzdeki

yansımaları hem de bireylerin çoklu aidiyetlerinin oluşturduğu deneyim biçimleri daha derinlikli ve kapsayıcı biçimde analiz edilebilir.



3. TONİ MORRİSON'IN CENNET ADLI ESERİNDE KİMLİK SORUNSALLIĞININ DEĞERLENDİRİLMESİ

3.1. Toni Morrison'un Yaşamı ve Edebiyattaki Önemi

Toni Morrison, 20. ve 21. yüzyıl Amerikan edebiyatının en önemli figürlerinden biri olaak kabul edilmektedir (Bloom, 1990: 19). 18 Şubat 1931'de Ohio, Lorain'de doğan Morrison, asıl adıyla Chloe Ardelia Wofford, Afrikalı-Amerikalı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Ailesi, Güney'den Büyük Göç sırasında Ohio'ya taşınmış ve bu göç hikayesi, Morrison'un eserlerinde sıklıkla karşımıza çıkan temalardan biri haline gelmiştir. Morrison, Lorain Lisesi'nden mezun olduktan sonra, 1949'da Howard Üniversitesi'ne girmiştir. Burada İngilizce ve klasik edebiyat eğitimi almıştır. Howard Üniversitesi, Afrikalı-Amerikalı entelektüel ve kültürel hayatının merkezlerinden biriydi ve burada geçirdiği yıllar, Morrison'un kimlik ve ırk bilincinin şekillenmesinde büyük bir rol oynamıştır (Furman, 1996: 118). Daha sonra Cornell Üniversitesi'nde yüksek lisans yapan Morrison, tezini Virginia Woolf ve William Faulkner üzerine yazmıştır. Bloom'a göre bu dönemde edindiği edebi birikim, ileride yazacağı eserlerin temelini oluşturmuştur (Bloom, 1990: 29).

Morrison'un akademik kariyeri, 1955'te Texas Southern Üniversitesi'nde İngilizce öğretmenliği yaparak başlamıştır. Daha sonra Howard Üniversitesi'ne dönmüş ve 1957-1964 yılları arasında burada ders vermiştir. Howard Üniversitesi'nde geçirdiği yıllar, Morrison'un edebi kariyeri için bir dönüm noktası olmuştur. Burada, geleceğin önemli Afrikalı-Amerikalı yazarlarından biri olacak Amiri Baraka gibi isimlerle tanışmış ve edebiyat dünyasına adım atmıştır. 1965'te Morrison, Random House yayınevinde editör olarak çalışmaya başlamıştır. Burada, Afrikalı-Amerikalı yazarların eserlerini yayımlayarak, siyah edebiyatının ana akım edebiyat dünyasında tanınmasına önemli bir katkı sağlamıştır. Özellikle Toni Cade Bambara, Angela Davis ve Gayl Jones gibi yazarların eserlerini yayımlayan Morrison, Afrikalı-Amerikalı edebiyatının gelişimine büyük bir destek vermiştir (Furman, 1996: 124).

Toni Morrison'un edebi kariyeri, 1970 yılında yayımlanan ilk romanı *The Bluest Eye* ile başlamıştır. Bu roman, bir Afrikalı-Amerikalı kız çocuğunun beyaz güzellik standartlarına olan takıntısını ve bu takıntının yol açtığı trajediyi anlatmaktadır. Roman, ırkçılık, cinsiyetçilik ve kimlik sorunlarını derinlemesine ele almakta ve Morrison'un edebi tarzının temel özelliklerini ortaya koymaktadır. *The Bluest Eye*, Morrison'un edebiyat dünyasında tanınmasını sağlamış ve onu Afrikalı-Amerikalı edebiyatının önemli bir sesi haline getirmiştir. Morrison'un ikinci romanı *Sula* (1973), iki Afrikalı-Amerikalı kadının dostluğunu ve toplumsal normlarla çatışmalarını anlatmaktadır. 1977 yılında yayımlanan *Song of Solomon*, Morrison'un en ünlü eserlerinden biri olmuştur. Bu roman, Afrikalı-Amerikalı bir adamın köklerini keşfetme hikayesini anlatmakta ve Morrison'a ulusal çapta tanınırlık kazandırmıştır. 1987 yılında yayımlanan *Beloved*, Morrison'un en etkileyici eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu roman, kölelik döneminde yaşanan travmaları ve bunların sonraki nesiller üzerindeki etkilerini ele almaktadır. *Beloved*, Morrison'a 1988 yılında Pulitzer Ödülü'nü kazandırmıştır ve daha sonra sinemaya uyarlanmıştır. Roman, tarihsel travmaların bireysel ve kolektif bellek üzerindeki etkilerini derinlemesine incelemekte ve Morrison'un edebi tarzının en güçlü örneklerinden birini sunmaktadır (Bloom, 1990:37).

Toni Morrison'un edebi tarzı, geleneksel anlatı yapılarını kırarak, çoklu bakış açıları, geri dönüşler ve sembolizm gibi teknikler kullanmasıyla dikkat çekmektedir. Morrison'un eserlerinde, Afrikalı-Amerikalı kimliği, ırkçılık, cinsiyet ve tarih gibi temalar merkezi bir rol oynamaktadır. Romanlarında, karakterlerin kimliklerini inşa etme ve toplumsal baskılarla mücadele etme süreçleri derinlemesine incelemektedir. Morrison, özellikle Afrikalı-Amerikalı kadınların deneyimlerini ön planda tutmakta ve kadın karakterlerin toplumsal cinsiyet normları ve ırkçılıkla mücadele ederken, kendi kimliklerini inşa etme çabalarını anlatmaktadır (Peach, 2000: 116).

Toni Morrison, 1993 yılında Nobel Edebiyat Ödülü'nü kazanan ilk Afrikalı-Amerikalı kadın yazar olmuştur. Nobel Komitesi, Morrison'u "tarihsel gerçekliği şiirsel bir dille birleştiren ve Amerikan gerçekliğinin temel yönlerini canlı bir şekilde tasvir eden" bir yazar olarak tanımlamıştır. Morrison, aynı zamanda 1988 yılında *Beloved* romanıyla Pulitzer Ödülü'nü kazanmıştır. Bu ödüller, Morrison'un edebi başarısını ve Amerikan edebiyatındaki önemini tescil etmiştir. Morrison, National

Book Critics Circle Award, American Book Award ve Presidential Medal of Freedom gibi birçok prestijli ödölün de sahibi olmuştur (Peach, 2000: 119).

Morrison'un akademik kariyerine bakıldığında, 1989 yılında Princeton Üniversitesi'nde Beşeri Bilimler profesörü olarak atanmıştır ve burada Afrikalı-Amerikalı edebiyatı ve kültürü üzerine dersler vermiştir. Morrison, edebiyat eleştirisi alanında da önemli çalışmalar yapmıştır *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination* (1992) adlı eseri, Amerikan edebiyatında beyazlık ve ırk kavramlarını incelemekte ve edebiyat eleştirisi alanında önemli bir katkı sağlamaktadır (Frauman, 1996: 137).

Toni Morrison'un edebi eleştirisi üzerine yazdıkları makalede Tally ve Wallinger, "Toni Morrison, 'karanlık ve her zaman var olan Afrika varlığı' olarak tanımladığı söylemi yansıtır" ifadesini kullanmaktadırlar (Tally ve Wallinger, 2007: 115). Morrison, Afrikalı Amerikalıları 'karanlık' olarak nitelendirmekte. Ona göre, bu insanlar tarihte her zaman unutulmuştur. Bu bağlamda Morrison, 'unutulanları', 'görmezden gelinenleri' ön plana çıkarmaktadır. Tally ve Wallinger'e göre Morrison Afrika, Amerikan edebiyatında siyahilerin gizli etkisini gösteren bir motiftir. (Tally ve Wallinger, 2007: 116).

Morrison, Afrikalı Amerikalılar dışındaki toplumsal meseleler hakkında da yazar, ancak eserlerinde sosyal tahakküm temasını atlamaz. Irk, sınıf, renk, din ve cinsiyet gibi insanları birbirinden ayıran unsurlara karşı çıkar ve romanlarında tek bir mesaj iletmeye çalışır. Ona göre, sınırlamalar olduğunda insanlar parçalanır ve kimliklerini kaybeder (Baillie, 2013: 29).

Morrison, toplumsal sınıf kriterine dayanarak cinsiyet olgusuna da değinmekte ve sınıf ile cinsiyetin tarihsel olarak nasıl ele alındığını tartışmaktadır. Ona göre, bu unsurlar insanlar arasında bir takıntı haline gelmekte ve 'benlik kaybına' yol açmaktadır. Örneğin, *The Bluest Eye* (En Mavi Göz) adlı eserde Pecola, beyazlar gibi mavi gözlere sahip olmak ister. İlk bakışta masum görünen bu arzu, zamanla bir takıntıya dönüşür. Pecola, hayatındaki her şeyin ancak mavi gözlere sahip olarak düzeleceğini düşünmeye ve inanmaya başlar. En son eseri *A Mercy* (Bir İyilik) adlı romanda ise Florens, özgür bir siyahi olan demirciye aşık olur. Başlangıçta zararsız görünen bu aşk, zamanla tutkuya, ardından da takıntıya dönüşür. Florens büyük

acılar çeker. 'Sınıf farkı', Florens'in demirciyle birlikte olmasını engeller. Morrison'a göre, toplum tarafından geliştirilen bu sınırlar, insanları belirleyen unsurlardır. Greenblatt'ın gündeme getirdiği 'benlik inşası söylemi', Morrison'un tüm eserlerinde görülür. Eserlerindeki tüm karakterler toplum tarafından şekillenir.

Toni Morrison, 5 Ağustos 2019'da New York'ta hayatını kaybetmiştir. Ancak Morrison'un edebi ve entelektüel mirası, günümüzde hala büyük bir ilgi ve saygı görmektedir. Eserleri, sadece Afrikalı-Amerikalı deneyimini anlatmakla kalmaz, aynı zamanda evrensel insani temaları da derinlemesine incelemektedir. Morrison'un yaşamı ve kariyeri, edebiyatın toplumsal değişim ve dönüşümdeki gücünü gösteren bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.2. *Cennet* Romanın Özeti ve Karakter Analizi

Toni Morrison'un *Cennet (Paradise)* adlı romanı, Amerikan edebiyatının postmodern dönemine ait önemli eserlerden biridir. Roman, özellikle ırk, cinsiyet, aidiyet, din, kimlik ve toplumsal dışlanma gibi temaları merkezine alarak hem bireysel hem de kolektif kimliğin parçalanışını anlatmaktadır.

Roman, Oklahoma'da kurmaca bir Afro-Amerikan kasabası olan *Ruby*'de geçmektedir. Ruby, 1890'larda beyaz Amerikalıların ırkçı dışlayıcılığına maruz kalan siyah elitlerin kurduğu bir yerleşim yeridir. Kasaba, kurucularının "saf siyah" kimliğini koruma kaygısıyla şekillendirilmiş, dış dünyaya kapalı, katı dini ve toplumsal normlara bağlı bir yapı sergilemektedir. Ancak zamanla bu muhafazakâr yapı, genç kuşaklar ve özellikle kadınlar tarafından sorgulanmaya başlanmıştır.

Ruby kasabasının hemen dışında yer alan Convent, farklı geçmişlere ve travmalara sahip kadınların sığındığı bir mekândır. Convent, roman boyunca hem fiziksel bir mekân hem de sembolik bir özgürleşme alanı olarak işlev görmektedir. Kasabanın erkekleri için tehdit oluşturan bu yer, kadın karakterlerin geleneksel rolleri ve kimlik kalıplarından sıyrılarak kendilerini yeniden inşa ettikleri bir karşı-mekân haline gelmiştir.

Romanın temel temalarından biri ırk içi ayrımcılık ve renk hiyerarşisidir. Ruby kasabası, tarihsel olarak beyazların baskısına maruz kalan siyahların kurduğu bir "ütopya" gibi tasarlanmış olsa da zamanla bu mekânın kendisi de bir dışlayıcılık aygıtına dönüşmüştür. Morrison burada, baskının yalnızca beyazlardan değil, kendi

iç yapısında “öteki” yaratma eğiliminde olan topluluklardan da kaynaklanabileceğini göstermektedir.

Romanın bir diğer güçlü teması ise kadın kimliğinin özgürleşme mücadelesidir. Convent’e sığınan Mavis, Gigi, Seneca, Pallas ve Consolata adlı kadın karakterler, ataerkil sistemin, dini baskının ve toplumsal beklentilerin kısılcasında kırılanlaşmış kimliklerini yeniden kurmaya çalışmaktadırlar. Her biri farklı travmalarla gelmiş bu kadınlar, Convent’te dayanışma, şifa ve dönüşüm aracılığıyla hem bireysel hem de kolektif bir yeniden doğuş yaşamaktadırlar.

Romanın başında, “*Kadınlardan biri vuruldu. Hangisi olduğu önemli değil.*” (*Cennet*, s.13) cümlesiyle başlayan belirsizlik, roman boyunca sürdürülen kimlik bulanıklığının ve anlatının çoklu bakış açılarının sembolüdür. Bu anlatı stratejisi, kimliklerin sabit, tanımlı ya da mutlak olmadığını; aksine, değişken, parçalı ve göreceli olduğunu ima etmektedir. Bu durum, postmodern kimlik kuramlarıyla ve Erikson’un yaşam boyu süren kimlik oluşumu fikriyle örtüşmektedir.

Toni Morrison, *Cennet* romanında klasik roman tekniklerinin dışına çıkarak çoklu bakış açısı, zaman atlamaları, olayların parçalı sunumu ve belirsizlik gibi postmodern anlatı tekniklerinden faydalanmaktadır. Romanın her bölümü farklı bir kadın karakterin perspektifinden anlatılmaktadır ve anlatının merkezinde net bir kronoloji ya da olay örgüsü bulunmamaktadır. Bu biçimsel yapı, romanın içerdiği kimlik, aidiyet ve gerçeklik sorgulamalarını yapısal olarak da desteklemektedir.

Ayrıca romanın sonunda gerçekleşen kadim, mitsel bir "şifa ritüeli", anlatının realist yapısını aşarak büyülü gerçekçiliğe yaklaşmaktadır. Consolata’nın önderliğinde gerçekleştirilen bu ritüel, kadınların içsel dünyalarındaki kırılmaları onarmaya çalıştığı gibi, aynı zamanda metinsel düzeyde yeniden doğuşun ve direnişin simgesidir.

Sonuç olarak *Cennet*, yalnızca siyah Amerikalıların tarihine ya da kadınların yaşadığı baskılara odaklanan bir roman değildir; aynı zamanda evrensel düzeyde kimlik, aidiyet, toplumsal adalet ve özgürlük gibi meseleleri tartışmaya açan felsefi bir metindir. Morrison’un roman boyunca çizdiği çatışmalı yapı, okuru sürekli olarak iyi-kötü, haklı-haksız, içeridekiler-dışarıdakiler gibi ikilikleri sorgulamaya itmektedir. Bu yönüyle *Cennet*, modernist ütopya arayışlarının postmodern bir

eleştirisi olarak okunabilir; çünkü roman, cennet fikrinin bile dışlayıcı ve yıkıcı olabileceğini göstermektedir.

3.3. “Cennet” Başlığının Post Kolonyal Bakımından Analizi

Toni Morrison’un *Cennet* adlı romanında “cennet” başlığı, yüzeyde ilk bakışta kurtuluş, umut, arınma ve barışın simgesi gibi görünse de, postkolonyal ve feminist eleştiri bağlamında çok katmanlı, ironik ve sorgulayıcı bir anlam taşıdığı söylenebilir. Morrison, bu başlık aracılığıyla yalnızca bir mekân idealini değil, aynı zamanda bu idealin ardında yatan toplumsal, tarihsel ve kültürel gerilimleri de açığa çıkardığı denilebilir. Roman, Oklahoma’da kurulan tamamen siyahlardan oluşan bir kasaba olan Ruby üzerinden, ırkçı dışlanmışlıktan kaçan bir grubun kendi “ütopyasını” kurma çabasını anlatmaktadır. Ancak bu “ütopya”, kısa sürede bir distopyaya dönüşmekte; çünkü bu toplum, kendi varoluşunu sürdürebilmek için yeni “ötekiler” üretmeye başlamaktadır. Bu bağlamda “cennet”, ironik biçimde dışlayıcı, tek tipleştirici ve eril bir iktidarın yeniden üretildiği bir alan haline geldiği söylenebilir. Roman boyunca Ruby’nin erkekleri, kadınlara, özellikle de kasabanın dışında yaşayan ve geleneksel normlara uymayan kadınlara karşı baskıcı, denetleyici ve cezalandırıcı bir tutum sergilemektedir. Bu durum, Gauthier’in belirttiği postkolonyal toplumların, özgürleşme çabaları içinde iktidarı yeniden üretme ve başka baskı biçimleri yaratma eğilimlerine dair güçlü bir eleştiri olarak kabul edilebilir (Gauthier, 2005).

Ayrıca “cennet” kavramı, dini ve metafizik çağrışımlarıyla da sorgulanmaktadır. Morrison, Hristiyanlık üzerinden kurulan cennet tasavvurunu da problematize etmektedir; çünkü bu inanç sistemi içerisinde bile “cennet” kavramı, çoğu zaman itaat, saflık, günahsızlık gibi eril tanımlarla şekillendirilmiştir. Morrison’un romanındaki kadın karakterler ise bu normlara uymadıkları için “cennet”ten dışlanmaktadır. Bu anlamda Cennet, hem fiziksel hem de sembolik olarak ataerkil ve ırksal normlar tarafından tanımlanan bir alana dönüşmüştür. Dolayısıyla Toni Morrison, *Cennet* romanında bu başlığı kullanarak, idealize edilen toplumsal yapılar ve mekânların ardındaki çelişkileri, dışlamaları ve iktidar ilişkilerini deşifre etmektedir (Krumholz, 2002). “Cennet” burada ne bir kurtuluş ne de bir hedef olarak sunulmaktadır; aksine, topluluk içi ayrımcılığın, kadına yönelik tahakkümün ve ideolojik sapmaların ifşa edildiği bir metafora dönüşmüştür. Böylece

roman, postkolonyal eleştirinin temel meselelerinden biri olan “iktidarın yeniden üretimi” konusunu siyah bir topluluk bağlamında sunduğu söylenebilir.

Edwards ve Tredell’e göre postkolonyal kuramın temelinde, sömürgeciliğin yalnızca tarihsel bir dönem olarak değil, bireylerin kimliklerinde, toplumların hafızasında ve sosyal yapılarında süregiden bir etki yarattığı düşüncesi yatmaktadır (Edwards ve Tredell, 2008). Bu bağlamda Toni Morrison’un *Cennet* adlı romanı, sömürgecilik sonrası dönemde bile baskı ve dışlama mekanizmalarının nasıl içselleştirilip yeniden üretildiğini göstermektedir. Morrison, özellikle Afrikalı-Amerikalıların beyaz hegemonyasından kurtulup kendi özgür alanlarını kurma çabalarının, bu kurtuluşun doğasında barındırdığı çelişkileri de göstermektedir.

Cennet’in merkezinde yer alan Ruby kasabası, tarihsel olarak beyaz ırkın dışlayıcı ve baskıcı tutumlarına karşı bir direnişin ürünü olarak doğmuştur ve Cennet isminde buradan geldiği söylenebilir. Kasabanın kurucu erkekleri, beyazların toplum dışına ittiği siyahların daha da marjinalleştirilmiş bir kesimini özellikle daha koyu tenli ve yoksul siyahları temsil etmektedir. Bu yönüyle Ruby, ilk bakışta siyah dayanışmasının ve kolektif özgürlüğün bir sembolü gibi görünmektedir. Ancak roman ilerledikçe, Ruby’nin özgürlük ve eşitlik idealinin yerini, dışlayıcı ve baskıcı yeni bir düzenin aldığı görülmektedir. Ruby’de farklı olan, sorgulayan ya da geleneklere uymayan her birey, özellikle de kadınlar, tehdit olarak görülmekte ve dışlanmaktadır.

Morrison, bu dönüşümü şöyle betimler: “*İlk olarak beyaz kızı vururlar. Geri kalanlarla vakitleri vardır* (Cennet, 3). Romanın açılış cümlesi olan bu satır, hem anlatının şiddetini hem de Ruby erkeklerinin “ötekine” karşı duyduğu nefretin boyutunu vurguladığı söylenebilir. Kadınların yaşadığı “Convent” adlı mekân, Ruby’nin erkek egemen, muhafazakâr dünyasına aykırı bir varoluş alanı olmaktadır. Burada yaşayan kadınlar geçmiş travmalarından, toplum baskısından kaçarak bir çeşit iyileşme süreci yaşamaktadırlar. Ancak Ruby erkekleri için bu özgürlük alanı, tehdit edici ve “düzeni bozan” bir unsur olarak görülmektedir. Bu durum, erkeklerin kolonyal iktidar yapılarının mirasçısı haline geldiğini göstermektedir.

Romanın bir başka yerinde şu ifade dikkat çekmektedir: “*Ruby’deki erkekler bir cennet inşa ettiklerini sanıyorlar, ama yalnızca kurallar, anılar ve dışlamalardan*

oluşan bir hapisane kurmuşlardır (.Cennet, s. 217). Bu alıntı, Ruby'nin ironik biçimde “cennet” olarak adlandırılmasının ardındaki çelişkiyi göstermektedir. Morrison, burada postkolonyal travmanın yalnızca beyaz egemenliğe karşı bir direniş biçiminde değil, aynı zamanda özgürleştiğini düşünen toplulukların kendi içlerinde yeni tahakküm ilişkileri kurmasıyla da devam ettiğini göstermektedir. Ruby’de koyu tenli siyahlar, açık tenli olanlara; erkekler kadınlara; yaşlılar gençlere; dindarlar farklı inançlara sahip olanlara karşı baskıcı tavırlar geliştirir. Başka bir deyişle, romanda “birinin cenneti ötekinin cehennemi” olabilmektedir. Romanın başlığı “Cennet”, ilk bakışta huzur, birlik, kurtuluş ve kutsallık gibi olumlu çağrışımlar yaratmaktadır. Ancak Morrison, bu “cennet” fikrini sorgulamaktadır. Romanın merkezindeki Ruby kasabası, siyahların kurduğu bağımsız, sözde ideal bir topluluktur. Ancak bu kasaba, homojenliği ve saflığı koruma adına dışlayıcı, baskıcı ve şiddet uygulayan bir yapıya dönüşmüştür. Dolayısıyla, Ruby'nin sakinleri için bir “cennet” olan bu mekân, farklı olanlar için – özellikle de kadınlar için – bir “cehennem”e dönüşmüştür. “Kadını saat üçte öldürdüler (Cennet, s. 171).” Bu cümle, romanın merkezindeki Ruby kasabasının “cennet” olarak inşa edilen yapısının, nasıl şiddetle varlığını sürdürdüğünü ve “ötekilere” nasıl ölüm getirdiğini dramatik şekilde göstermektedir. Kasabanın kurucuları, daha açık tenli siyahları bile dışlamış, kendi koyu tenli geçmişlerine sahip çıkarak “saflık” adına yeni bir dışlayıcılık inşa etmişlerdir. Bu anlamda Ruby kasabası, orada yaşayan erkekler için bir “cennet”ken, dışlananlar için tam bir cehennem haline gelmiştir.

Diğer taraftan, Postkolonyal feminizm açısından romanın en güçlü yönü, Manastır’da yaşayan kadınların temsil ettiği karşı-cennet figürüdür. Bu kadınlar toplumun ötekileştirdiği, bastırdığı, istismar ettiği bireylerdir. Ancak bir araya geldiklerinde, dayanışma ve alternatif bir yaşam biçimi oluştururlar. Morrison, burada gerçek cennetin ne olduğunu sorgulatmaktadır: baskının olmadığı, farklılıkların kabul edildiği, sevgiyi koşulsuz sunan bir yaşam alanı mı? Yoksa tek bir kimliğin egemenliğinde şekillenen, kontrol ve homojenlik dayatılan bir yapı mı? “Onları susturamadıkları için korkuyorlardı. Yalnızca susmayanlar öldürülürdü.” (Cennet, s. 246). Bu cümle, kadınların sesiyle sarsılan ataerkil düzenin nasıl şiddete başvurduğunu göstermektedir. Manastır (Convent) Ruby kasabasının hemen dışında bulunan, başta rahibeler için inşa edilmiş ama zamanla toplumdan kaçan kadınların

sığındığı bir yapı olmuştur. Mavis, eşinden ve çocuklarının ölümünden sonra kaçmıştır. Gigi, özgürlük arayışı içindedir. Seneca, taciz geçmişinden kurtulmaya çalışmaktadır. Pallas, varlıklı ama baskıcı ailesinden kaçmıştır. Bu kadınlar için Convent bir “cennet”tir — iyileşme, özgürlük, kardeşlik ve yeniden doğuş imkânı sağlamaktadır. Ama Ruby'nin erkekleri için Convent bir tehdit, bir “cehennem”dir. Onlar kadınların erkek denetimi dışında, kendi başlarına yaşamasını toplum düzenine aykırı bulmaktadırlar. Romanın finalinde, Ruby'nin erkekleri Convent'e baskın düzenler ve kadınları öldürür. Böylece, kendi “cennet”lerini korumak adına, kadınların “cennetini” yok ederler.

Görüldüğü gibi Morrison, “Cennet” başlığını bilinçli bir şekilde ironik biçimde kullanmaktadır. Roman, kelimenin klasik anlamıyla bir “cennet”i anlatmaz; aksine, bir grubun kendi ütopyasını kurma çabasının nasıl distopyaya dönüştüğünü ve bu süreçte başka bireylerin hayatlarının nasıl cehenneme çevrildiğini göstermektedir. Dolayısıyla başlık, sadece fiziksel bir mekânı değil, aynı zamanda ahlaki, toplumsal ve bireysel seçimlerin yarattığı çatışmalı alanı temsil ettiği söylenebilir.

Ruby'nin kurucu neslinin temsilcilerinden biri olan Reverend Misner şöyle der: “*Onlara kutsanmış olduklarını söylemezseniz, lanetlenmiş olamazlar.*” (Cennet, s. 244). Bu cümle, kasabanın kendi mitolojisini nasıl kurduğunu ve bu mitolojinin nasıl bir kutsanma/dışlanma ikiliğine dayandığını göstermektedir. Postkolonyal okuma açısından bu, sömürge dönemindeki “medenileştirme” söyleminin, bu kez içeriden gelen bir iktidar eliyle yeniden inşa edilmesi anlamına gelmektedir (Marx, 2004).

Görüldüğü gibi Toni Morrison’un *Cennet* adlı romanında “cennet” fikri, yalnızca bir mekân olarak değil; kimlik, aidiyet, saflık ve otoriteyle kurulan ideolojik bir yapı olarak sorgulanmaktadır ve akıllara şu soruyu getirmektedir: Cennetin kapıları kime açıktır? Ve Cennet kimin içindir? Roman boyunca Ruby’nin erkekleri, kasabanın “saflığını” ve “ahlaki bütünlüğünü” koruma adına kendi cennetlerini yaratmaya çalışırlar. Ancak bu cennet, yalnızca belirli normlara uyanlara açıktır; farklı olanlar, özellikle de kadınlar, alternatif yaşam biçimleri sürdürenler ve Ruby’nin sınırları dışında kalan bireyler sistematik biçimde dışlanmaktadır. “*Yalnızca bizim gibi olanlar içeri girebilir.*” (Cennet, s. 89).

Bu ifade, Ruby’de egemen olan ayrımcılık mekanizmasını net bir biçimde ortaya koymaktadır. “Bizim gibi olanlar” vurgusu, ortak bir aidiyetin ve normatif kimliğin mutlaklaştırıldığını, bunun dışındakilerin ise “öteki”leştirildiğini göstermektedir. Ruby kasabası, siyahların beyaz baskısından kurtularak inşa ettiği bir mekândır; ancak zamanla bu özgürleştirici proje, kendi içinde yeni bir baskı düzeni doğurmaktadır. Kurucu kuşak, koyu tenli siyahlardan oluşmakta ve beyazların açık tenli siyahları tercih etmesine duyulan öfke, Ruby’de tersine bir renkçiliğe dönüşmüştür. Kurucular, açık tenli siyahları dışlayarak, “temiz kan”’a sahip olduklarını savunur ve bu saflığı korumak adına her türlü ayrımcı ve dışlayıcı tutumu meşrulaştırır. *“Beyazların, açık tenlileri bize tercih etmesine sessiz kalmadık. Onlara bizimle karışmayacak kadar ‘temiz’ bir yer kurduk.”* (Cennet, s. 117). Bu yaklaşım, postkolonyal toplumların “biz kimiz?” sorusuna verdikleri cevabın ne denli dışlayıcı ve içe kapanmacı olabileceğini göstermektedir. Morrison’un vurguladığı üzere, kolonyal sistemin ayrımcılık kodları, sömürge sonrası dönemde de yeniden üretilebilir –ancak bu kez ezilenlerin elinde.

Ruby erkekleri için “cennet”in kapıları sadece kendi inşa ettikleri düzenin üyelerine açıktır. Ancak kadınlar, özellikle de Convent’te yaşayan kadınlar, bu düzene karşı başka bir “cennet” tahayyülü kurarlar. Bu kadınlar, travma, kayıp, şiddet ve toplumsal dışlanmışlık gibi nedenlerle Ruby’den kaçarak manastıra sığınır. Onlar için “cennet”, yeniden doğuşun, kardeşliğin ve dayanışmanın mümkün olduğu bir yerdir. *“Hiç kimse bana ne yapacağımı söylemiyor burada. Bu sessizlikte iyileşiyorum.”* (Cennet, s. 153). Ancak bu alternatif cennet tahayyülü, erkek egemen düzen için bir tehdit olarak görülmektedir. Convent kadınlarının bağımsızlığı, Ruby erkeklerinin egemenliğine doğrudan meydan okuma olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle romanın açılışında anlatıldığı gibi, Ruby’li erkeklerin bu kadınları öldürmesi, kendi “cennetlerini” korumak adına başka bir cenneti yok etmeye yönelik şiddetli bir müdahaledir. *“Kadını saat üçte öldürdüler.”* (Cennet, s. 9). Bu açılış cümlesi, Morrison’un başlıktaki ironiyle birlikte romanın ana temasını özetler: Cennet, herkes için değildir. Ve birinin cenneti, başkasının cehennemidir.

Ruby’deki erkek egemen yapı, sadece kültürel değil, aynı zamanda dinsel bir temele dayanır. Kurucu babaların hikâyeleri adeta kutsal bir metin gibi aktarılır;

ahlaki normlar sorgulanmadan kabul edilir. Bu durum, kasabanın bir tür teokrasiye dönüşmesine neden olur. “Tanrı’nın işaret ettiği yol buydu. Sapmalar cezalandırılmalıydı.” (Cennet, s. 192). Bu sözler, Ruby’nin dini referanslarla meşrulaştırılan baskı sistemini ve kadınların yaşam tarzlarına yönelik tahammülsüzlüğü göstermektedir. Cennet, burada sadece mekânsal değil, aynı zamanda ahlaki bir sınır haline gelmektedir. Bu sınırın dışında kalan her şey, “günah” ya da “bozulma” olarak damgalanmaktadır.

Dolayısıyla, Toni Morrison’un *Cennet* romanında cennet fikri, kimin içeri alındığı, kimin dışarıda bırakıldığı sorusu etrafında kurgulanmaktadır. Ruby’nin “cennet”i, özgürlük ve eşitlik arayışıyla doğmuş olsa da zamanla ataerkil, dışlayıcı ve şiddet içeren bir yapıya evrilmiştir. Morrison, roman boyunca cennetin tek bir tanımı olmadığını, her topluluğun – hatta her bireyin – kendi cennetini tanımladığını ve bu tanımların birbiriyle çelişebileceğini göstermektedir. Bu nedenle “cennet”in kapıları kime açık sorusu, aynı zamanda kimin dışlandığını da ifşa eden politik ve felsefi bir soru olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, Morrison’un *Cennet* romanı, “özgürlük” ve “cennet” gibi olumlu çağrışımlı kavramların, eğer eleştirel bir şekilde yeniden değerlendirilmeyip yalnızca sömürge karşıtı tepkiler üzerine kuruluysa, nasıl kolayca yeni iktidar yapıları üretilip “kara ütopyalara” dönüşebileceğini göstermektedir. Morrison, okuyucusuna yalnızca beyaz sömürgeciliğin değil, aynı zamanda onun travmalarını taşıyan siyah toplulukların da yeniden dışlayıcı sistemler yaratabileceğini göstererek postkolonyal söylemi derinleştirmektedir.

3.4. Cennet Romanında Kimlik Krizi

Erikson'un kimlik krizi kavramı, edebiyatta özellikle ergenlik ve yetişkinlik dönemlerindeki karakterlerin yaşadığı varoluşsal bunalımlarla örtüşmektedir. Edebi metinlerde, karakterler sıklıkla "Ben kimim?", "Nereye aitim?" ve "Hayatımın anlamı nedir?" gibi sorularla boğuşmaktadır. Bu sorgulamalar, Erikson'un belirttiği gibi, bireyin içsel ve dışsal faktörlerle çatışmasının bir yansıması olarak kabul edilmektedir.

Toni Morrison’ın *Cennet* adlı romanı, postmodern edebiyatın kimlik krizini nasıl çok katmanlı, toplumsal, ırksal ve cinsiyet temelli bir bağlamda ele aldığını

gösteren güçlü bir örnektir. Morrison, romanında sadece bireysel bir kimlik arayışını değil, aynı zamanda kolektif kimliklerin çatışmasını ve parçalanmasını da işlemektedir.

Kimlik krizi açısından *Cennet*'te öne çıkan karakterlerden biri olan Mavis, evliliğinde yaşadığı hayal kırıklıkları, çocuklarının ölümü ve toplumun beklentileri karşısındaki çaresizliğiyle büyük bir içsel çatışma yaşamaktadır. Romanın başında Mavis'in kendi ailesinden bile kaçmak zorunda kalması, bireysel kimliğinin hem özel alanda (aile içinde) hem de kamusal alanda (toplum nezdinde) tehdit altında olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, Mavis'in şu düşüncesi kimlik krizine dair önemli bir alıntıdır: *"Eğer onu tanıımıyorlarsa, o zaman o da kendini unutabilirdi belki."* (*Cennet*, s. 34). Bu cümle, Erikson'un kimlik kuramıyla örtüşmektedir. Bireyin çevresiyle kurduğu ilişki aracılığıyla kimlik inşa ettiğini ve bu ilişkiler zedelendiğinde kimliğin de tehdit altında olduğunu ortaya koymaktadır.

Ayrıca *Cennet*'teki Convent adlı mekan, toplum tarafından dışlanan kadınların sığındığı bir alandır. Buradaki kadınların her biri farklı nedenlerle kimliklerini yeniden tanımlama ihtiyacı içindedir. Örneğin, karakterlerden Gigi, geçmişini arkasında bırakmaya çalışarak yeni bir kimlik inşa etmeye çalışmaktadır. Ancak bu arayış da sancılıdır: *"Gigi, aynadaki yüzün kendine ait olmadığını düşünüyordu. O yüz, geçmişin hayaletiydi."* (*Cennet*, s. 89) Bu ifade, postmodern kimlik krizinin sadece bireyin kendi iç dünyasıyla değil, geçmişle ve kolektif hafızayla da hesaplaşmak zorunda olduğunu vurgulamaktadır.

Postmodern edebiyatta kimlik krizi, modernist anlatıların aksine daha belirsiz, parçalı ve akışkan bir yapı kazanmaktadır. Bu dönemde birey, sabit ve tutarlı bir kimlikten ziyade, sürekli olarak yeniden inşa edilen, çoklu aidiyetler arasında salınan ve çoğu zaman kendi sınırlarını kendisi dahi tanımlayamayan bir benlik olarak sunulmaktadır. Postmodern karakterler için kimlik, artık bir öz değil; kültürel, tarihsel ve toplumsal bağlamlara göre değişkenlik gösteren bir oluş sürecidir. Bu yönüyle, postmodern anlatılar, kimliğin parçalanmışlığına ve süreksizliğine vurgu yapmaktadır(Hutcheon, 1988, s. 19).

Toni Morrison'un *Cennet (Paradise)* romanı da bu bağlamda postmodern kimlik anlayışının önemli örneklerinden biri olarak kabul edilebilir. Roman, sadece

bireysel kimliğin değil, aynı zamanda kolektif ve toplumsal kimliklerin de çözülmesini, çatışmasını ve yeniden yapılanmasını işlemektedir. Morrison'un karakterleri, sabit bir kimlik taşımazlar; geçmişleriyle, toplumun onları konumlandırma biçimiyle ve kendi arzularıyla sürekli bir müzakere içindedirler. Özellikle Convent adlı sığınma evine gelen kadın karakterler — Mavis, Gigi, Seneca, Pallas ve Consolata — sabit kimlik kategorilerinin ötesinde, kendi geçmişlerinden ve toplumun beklentilerinden bağımsızlaşma çabası içindedirler. Örneğin, karakterlerden biri olan Seneca, çocukluk travmaları ve istismarla şekillenmiş bir geçmişten kaçarak Convent'e gelir Ancak burada da kimliğini tanımlamakta zorlanır. Kimliğini bir isimle bile sabitleyemeyen Seneca için Morrison şöyle belirtmektedir: *"Kendine 'Seneca' diyordu ama bu adın ne zaman ve nasıl kendisine verildiğini hatırlamıyordu."* (Cennet, s. 142). Bu alıntı, postmodern kimlik anlayışının temel özelliklerinden biri olan köksüzlük ve aidiyetsizlik duygusunu açıkça yansıtmaktadır. Kimliğin bir 'verili'likten çok, bir inşa süreci olduğunu, ancak bu sürecin çoğu zaman belirsizlik, unutma ve bastırma gibi temalarla örüldüğünü göstermektedir.

Benzer şekilde, Consolata karakteri de postmodern kimlik çözülmesinin bir başka örneğidir. Bir zamanlar manastırda yaşayan ve Tanrı'ya adanmış bir kimlik taşıyan Consolata, zamanla bedensel arzuları, ruhsal boşluğu ve bireysel özerkliğiyle yüzleşerek bu kimliği dönüştürmektedir. Morrison onun içsel değişimini şu sözlerle aktarmaktadır: *"Artık Tanrı'nın değil, kendisinin sesini dinliyordu."* (Cennet, s. 236) Bu ifade, postmodern bireyin otoriteye, geleneksel yapılara ve sabit inanç sistemlerine karşı geliştirdiği sorgulayıcı ve özneleştirici tavrı yansıtmaktadır. Consolata'nın Tanrı merkezli bir kimlikten kendilik merkezli bir varoluşa geçişi, kimliğin sabit değil; zamanla şekillenen, deneyimle yeniden kurulan bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır.

Kimlik krizi, bireyin kendini tanımlama, konumlandırma ve kabul ettirme süreçlerinde yaşadığı çatışmaların sonucudur. Edebiyatta bu kriz, karakterlerin bireysel geçmişleriyle, ait oldukları toplumsal yapılarla, cinsiyetle, ırk ve aidiyetle kurdukları ilişkiler üzerinden yansıtılmaktadır (Hall, 1996, s. 72). Toni Morrison'un *Cennet* romanı, bu krizi çok katmanlı karakterlerle, postkolonyal ve feminist bakış açısıyla incelemektedir.

Morrison'un kadın karakterleri, Ruby kasabasının erkek egemen, dini referanslara dayanan toplumsal yapısına başkaldırmaktadır. Toplumun onlara biçtiği rolleri reddetmekte ve bireysel benliklerini inşa etmeye çalışmaktadırlar. Ruby'nin erkekleri ise bu bireyselleşmeyi bir tehdit olarak algılamaktadırlar. “*Beyaz kızı ilk vururlar. Diğerleriyle vakitleri vardır.*” (Cennet, s. 3), “*Kasaba düzen istiyordu. Bu kadınlar ise düzensizlikti. Bu kadınlar, düzeni bozabilecek her şeydi.*” (Cennet, s. 276). Bu cümleler, kadınların yalnızca toplumsal rolleri reddetmekle kalmadığını, aynı zamanda mevcut düzenin köklerine bir tehdit oluşturduğunu göstermektedir. Kadınlar bireysellik ararken, toplum onların varlığını bile tehdit saymaktadırlar. Bu durum, bireysel kimliğin kolektif normlar uğruna bastırıldığını gösteren tipik bir kimlik krizi örneği olarak kabul edilebilir.

3.5. Post Kolonyal Dönemde Kadın ve Kadın Kimliği

Toni Morrison'ın *Cennet (Paradise)* adlı romanı, Amerika'nın kurgusal bir kasabası olan Ruby'de yaşayan siyah bir topluluğun, patriyarkal yapısının kadın bedenine ve kimliğine yönelik baskısını ve dışlayıcılığını merkezine almaktadır. Romanın merkezindeki Convent (manastır), toplumsal yapı tarafından dışlanmış, travmalarla yüzleşmiş kadın karakterlerin sığınma alanına dönüşmüştür. Bu karakterlerden olan Mavis, Gigi, Seneca, Pallas ve Connie, aidiyet duygusunu yitirmiş, ancak bu kaybı Convent'te bir yeniden inşa süreciyle anlamlandırma çabasına girmiştir.

Morrison, bu mekânı yalnızca fiziksel bir sığınak olarak değil, aynı zamanda kadın kimliğinin yeniden yazıldığı, kolektif bir iyileşme ve dayanışma alanı olarak sunmaktadır: “*Convent, onların evi değildi; ama hiçbir yer de değildi. Burada kimse kimseye geçmişini sormazdı.*” (Cennet, s. 183). Burada, karakterlerin kimliği yönünden bir boşlukla karşı karşıya oldukları, ancak bu boşluğun aynı zamanda bir yeniden doğma alanına dönüştüğü görülmektedir.

Toni Morrison'un romanında Convent, yalnızca fiziksel bir sığınak değil, aynı zamanda postkolonyal bağlamda kadın kimliğinin yeniden inşası ve direniş alanı olarak işlev gördüğü söylenebilir. Morrison, sömürgeci ve ataerkil yapıların belirlediği normatif kimlikleri sorgularken, Convent'i bu normların dışında bir alternatif mekân olarak kurgulamaktadır. Romanın şu cümlesi bunu göstermektedir:

“Convent, onların evi değildi; ama hiçbir yer de değildi. Burada kimse kimseye geçmişini sormazdı.” (Cennet, s. 183) Bu ifade, yerinden edilmişlik, belirsizlik, kimlik boşluğu ve aynı zamanda özgürleşme kavramlarını bir arada barındırmaktadır. Convent, klasik anlamda bir "yuva" değildir; ama aynı zamanda dışlayıcı toplum yapılarının da parçası olmayan, sınırların bulanıklaştığı bir “üçüncü mekân” (Homi Bhabha’nın tabiriyle) olarak okunabilir.

Homi K. Bhabha’nın geliştirdiği *üçüncü mekân* (*third space*) kavramı, kültürel kimliklerin sabit ve özsel olmadığını, aksine, karşılaşma ve müzakere alanlarında yeniden üretildiğini savunmaktadır (Bhabha, 1994). Convent de tam olarak böyle bir mekândır. Ne Ruby erkeklerinin otoriter ve sınırları belirli “cenneti”ne aittir, ne de beyaz merkezli Amerikan toplumuna. Bu açıdan bakıldığında Convent, postkolonyal bağlamda hem direnişin hem de yeniden doğuşun gerçekleştiği bir ara alandır.

Roman boyunca Mavis, Gigi, Seneca ve Pallas gibi karakterler, travmatik geçmişlerinden kaçmış, toplumun marjinalleştirdiği kadınlardır. Ruby’de karşılaştıkları yargılayıcı bakışlardan farklı olarak Convent’te kabul görürler. Mavis, kocasının ve toplumun baskısından kaçıp Convent’e sığınır. Başta güvensiz ve ürkek bir karakterken zamanla kendi bedeniyle ve geçmişiyle barışır. Convent’te yeniden bir anne ve kadın olma biçimini keşfeder. Gigi, sınıfsal sınırlar içinde sıkışmış, özgürlük arayan bir figürdür. Ruby erkeklerinin “cennet” tahayyülüne aykırı düşen bağımsızlığıyla Convent’te yeni bir yaşam anlamı bulur. *“Gigi’nin sesi yüksek, kahkahaları serbestti. Ruby’de rahatsızlık vericiydi, Convent’te hayat belirtisiydi.”* (Cennet, s. 149). Seneca, travmalarla dolu bir geçmişe sahip olmasına rağmen Convent’te geçmişinden sorumlu tutulmaz. Bu da postkolonyal anlatılarda kimlik inşasında geçmişin ağırlığını azaltan önemli bir stratejidir. Pallas, zengin ve beyaz merkezli bir yaşamdan kopmuş, tecavüze uğramış ve annesi tarafından yalnız bırakılmış genç bir kız olarak Convent’e sığınır. Diğer kadınlarla geçirdiği süreç sayesinde tekrar hayata bağlanır. Pallas’ın varlığı, Morrison’un ırk temelli ayrışmaları da aşarak evrensel bir kadın dayanışması inşa ettiğini göstermektedir.

Görüldüğü gibi bu kabul süreci, yalnızca fiziksel koruma değil, aynı zamanda ruhsal bir iyileşme sürecidir: *“Kadınlar hiçbir şey konuşmadan ağlıyor, sonra birbirlerinin saçlarını tarıyor, yemek pişiriyor, kucaklaşıyorlardı. Acıları sessizlikte birbirine karışıyor, yeni bir dil doğuyordu.”* (Cennet, s. 186). Bu yeni dil, ataerkil sistemin baskı altına aldığı kadınların kendi aralarında kurdukları sözsüz dayanışma biçimi olarak kabulmedilebilir. Sessizlik, yalnızca bastırılmanın değil; aynı zamanda kolektif hafızanın ve iyileşmenin dili hâline gelmektedir. Gayatri Spivak’ın “altkültürel kadının sesi yoktur” şeklindeki (Spivak, 1988) eleştirisine karşı Morrison’un kadın karakterleri, kendi dilini ve varlık biçimini üretmektedir.

Morrison’un kadın karakterleri – Mavis, Gigi, Seneca ve Pallas – toplumun marjinalleştirdiği, bedenleri ve geçmişleri üzerinde kontrol kaybı yaşamış bireylerdir. Ancak Convent’te, travmatik deneyimlerinden arınarak kendilerini yeniden inşa ederler: *“Kadınlar hiçbir şey konuşmadan ağlıyor, sonra birbirlerinin saçlarını tarıyor, yemek pişiriyor, kucaklaşıyorlardı. Acıları sessizlikte birbirine karışıyor, yeni bir dil doğuyordu.”* (s. 186).

Bu kolektif pratikler, sömürge-sonrası toplumlarda kadınların patriyarkal ve kolonyal yapılarla yüzleşme süreçlerine benzemektedir. Sessizlik, dayanışma ve ortak bakım pratikleri, alternatif bir varoluş biçiminin mümkün olduğunu göstermektedir. Özellikle “kimse kimseye geçmişini sormazdı” ifadesi, postkolonyal anlatılarda sıkça karşılaşılan “yaralı geçmiş”in travmatik yükünü taşıyan bireylerin, yeni bir kimlik kurma sürecinde geçmişin yeniden tanımlanabileceğini ima etmektedir (Talib, 2002).

Convent, ataerkil yapılarca bastırılan ve sesi alınmış kadınlara yeni bir dil sunmaktadır. Bu, postkolonyal bağlamda özellikle önemlidir çünkü sömürgeleştirilen toplulukların ve bireylerin deneyimleri genellikle tarihsel anlatılarda ya yok sayılmış ya da çarpıtılmıştır. Morrison’un kadınları, sözlü anlatılar, beden dili, sessizlik ve bakım pratikleriyle kendilerine ait bir tarih ve kimlik üretirler. Bu yönüyle Convent, hem bedenin hem de kimliğin sömürge sonrası iyileşme sürecinin sembolü hâline gelmektedir. Ayrıca Convent’in sabit bir otorite merkezi olmaması, kadınların kendi aralarındaki hiyerarşiyi de reddetmeleri, burayı yatay ilişkilerin kurulduğu ve güç yapılarının dışına taşan bir topluluk haline getirmektedir. Bu, Gayatri Spivak’ın

“altkültürel kadınların konuşamaması” (Spivak, 1988) sorununa dolaylı bir yanıt gibidir: Convent’teki kadınlar, merkezden dışlanarak değil, kendi merkezlerini oluşturarak ses bulmaktadırlar.

Dolayısıyla postkolonyal kuram bağlamında değerlendirildiğinde, Morrison’un Convent’i, yalnızca bir sığınak değil, kolonyal şiddetin ve ataerkil yapının dışında bir varoluş alanı olarak kabul edilebilir. Ruby’nin erkekleri bu mekânı “düzeni bozan bir sapma” olarak görüp yok etmek isterken, aslında tehdit altında hissettikleri şey Convent’in temsil ettiği alternatif cennet tahayyülüdür. Bu bağlamda, *Cennet* romanındaki Convent, Morrison’un kadın karakterleri aracılığıyla “cennet”i kim için, nasıl ve neye karşı kurduğumuzu sorgulatmaktadır. Bu yönüyle, sömürge sonrası toplumlar da kimlik, aidiyet ve özgürleşme tartışmalarının kalbine yerleşir. “*Her biri burada, kendi sesini bulmaya başlamıştı. Ama bu ses, dışarıda susturulmuştu hep.*” (*Cennet*, s. 195) ifadesi, Convent’in sağladığı kolektif dönüşüm alanının altını çizmektedir. Burada "ses" kavramı yalnızca ifade özgürlüğüyle sınırlı değildir; bu ses aynı zamanda kadının öznel deneyimiyle yeniden bağlantı kurmasının, benliğini duyumsamasının ve varlığını tanımasının metaforu olarak kabul edilebilir. Morrison burada, sesi bastırılan kadınların, seslerini geri kazandıkları bir düşsel-düşünsel evren kurmaktadır.

Ruby kasabasının erkekleri ise, Convent’i toplumsal düzeni tehdit eden bir unsur olarak görmekteler. Onlar için Convent, kadınların kontrol edilemezliğinin, kurumsal yapılardan bağımsız bir özneleşme pratiğinin simgesidir: “*Ruby’li erkekler için Convent, bir hastalık gibi yayılıyordu. Kadınlar baş kaldırmış, düzenin dışına taşmıştı. Bu, cezalandırılmalıydı.*” (*Cennet*, s. 275). Kadınların alternatif bir topluluk oluşturmaları, ataerkil sistemin tahakküm alanını daralttığı için bu varlık tehlikeli bulunur ve sonuç olarak fiziksel olarak ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır.

Dolayısıyla Toni Morrison Convent aracılığıyla kadın kimliğini travma, yüzleşme ve iyileşme ekseninde yeniden çizmektedir. Kadınlar, baskılandıkları düzenin dışında alternatif bir yaşam kurarak, toplumsal normlara karşı sessiz ama direngen bir varoluş sergilemektedirler. Convent bu anlamda, klasik manada bir ev ya da kurum olmaktan çıkıp, kadınların öznel benliklerini yeniden kurdukları

simgesel bir kurtuluş alanına dönüşmüştür: “*Hiçbiri Convent'e ait değildi. Ama Convent, hepsine ait olmuştu.*” (Cennet, s. 289).

Postkolonyal kuramın merkezinde yer alan "ben" ve "öteki" ikiliği, Toni Morrison'ın *Cennet* adlı romanında hem cinsiyet hem de ırksal bağlamda belirgin bir şekilde işlenmektedir. Ruby kasabasının erkekleri, Convent'te yaşayan kadınları yalnızca toplumsal normları tehdit eden figürler olarak değil, aynı zamanda kasabanın kurucu ideolojisine yönelik bir tehdit olarak konumlandırmaktadır. Bu bağlamda kadınlar, yalnızca bireysel kimliklerinden değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel aidiyetlerinden de dışlanmaktadırlar.

Morrison, Convent kadınlarının toplumdan dışlanmalarını metaforik bir karanlıkla eşleştirerek bu dışlanmayı derinleştirmektedir: “*Kadınlar değişmişti. Onlar artık kadın değil, başka bir şeydi. Bilinmeyen bir karanlık.*” (Cennet, s. 276). Bu ifade, Convent'te yaşayan kadınların toplumun tanımlayabileceği kalıplara uymayan bireyler hâline geldiklerini ve bu nedenle "öteki"leştirildiklerini göstermektedir. Ruby'nin erkekleri için kadınlar, geleneksel olarak sessiz, edilgen ve uyumlu olmalıdır. Oysa Convent kadınları, geçmiş travmalarına rağmen yeni bir benlik inşa etme sürecindedir: “*Convent'teki kadınlar, tanımlanamayandı. Korkulandı. Bilinmeyendi.*” (Cennet, s. 220).

Kadının özneleşme süreci, ataerkil ve ırksal saflığa dayalı Ruby ideolojisini tehdit eder hâle gelmiştir. Bu yönüyle roman, sadece bir topluluk hikâyesi değil, aynı zamanda ataerkil yapıların kadın öznesine yönelttiği şiddetin anlatımıdır. Roman boyunca erkek karakterlerin Convent kadınlarına dair duyduğu korku, yalnızca fiziksel değil, sembolik bir tehdit olarak da kurgulanmaktadır. Ayrıca kadınların Convent'te yeniden doğuşu, geleneksel anlatıların dışında bir kadın dayanışmasının ve öznelliğinin gelişimine olanak sağlar. Bu süreç şu cümlelerle somutlaştırılır:

“*Burada geçmişin zinciri yoktu. Kendi adını yeniden söyleyebilirdin.*” (Cennet, s. 207).

“*Kadınlar artık yalnız değildi. Sessizlikleri, yerini kelimelere bırakıyordu.*” (Cennet, s. 198).

Yukarıdaki ifadeler, kadınların kendi kimliklerini kurma süreçlerini ve bireysel öznelliklerini yeniden kazanma mücadelelerini göstermektedir. Convent, bir

manastır olmanın ötesinde, kadınların travmalarını iyileştirdikleri, birbirlerini dönüştürdükleri ve geleneksel ataerkil sistemin dışında yeni bir kimlik inşa ettikleri sembolik bir alana dönüşmüştür.

Dolayısıyla *Cennet* romanında Morrison, postkolonyal kuramın “ben” ve “öteki” ikiliğini hem cinsiyet hem de ırk bağlamında yeniden ele almaktadır. Kadınlar, toplumsal düzenin dışında konumlandırılarak ötekileştirilmekte; ancak bu ötekilik, aynı zamanda yeni bir özneleşme sürecinin de temelini oluşturmaktadır. Roman, bu yönüyle postkolonyal eleştiri ve feminist edebi kuramın kesişiminde güçlü bir eleştirel zemin sunmaktadır.

Kadınların yaşadığı kimlik krizlerinin temelinde çoğu zaman, toplumun onlar için belirlediği ve normatif biçimde dayattığı toplumsal cinsiyet rolleri bulunmaktadır. Toni Morrison’un *Cennet* adlı romanında bu çatışma, özellikle Connie karakteri üzerinden işlenmektedir. Manastır geçmişine sahip olan Connie, romanın ilerleyen bölümlerinde Convent adlı mekânda yaşayan kadınların ruhsal ve duygusal dönüşüm süreçlerinde bir rehber figürüne evrilir. Connie’nin dönüşümü, kadının içselleştirilmiş itaat ve suskunluk kültürünü reddetmesiyle başlar: “*Tanrı’nın istediği şey bu muydu? Sessizlik, sabır ve acı mı? Yoksa sesini bulmak mıydı?*” (*Cennet*, s. 241), “*Connie, artık itaat etmiyordu. O, konuşuyordu. Dua etmiyor, soruyordu.*” (*Cenet*,s. 243). Bu ifadeler, Morrison’ın kadının pasif bir özne olmaktan çıkıp aktif bir benliğe dönüşme sürecini vurguladığını ortaya koymaktadır.

Kadınların özneleşme süreci sadece ruhsal bir dönüşümle sınırlı kalmaz; aynı zamanda bedenle, hafızayla ve öfkeyle de ilişkilidir. Convent’teki kadınlar, toplumun “uygun” kadın rollerine uymadıkları için travmatize edilmiştir. Fakat bu mekânda, hem geçmişle yüzleşir hem de bu rolleri reddederek kendi öznelliklerini yeniden kurarlar: “*Seneca, sessizliğin ceza değil, tercih olduğunu ilk kez burada öğrendi.*” (*Cennet*, s. 198), “*Gigi aynada yüzüne baktı. Artık başka birine benziyordu. Korkmuyordu. Kızgın da değildi. Sadece vardı.*” (*Cennet*, s. 204) Bu dönüşüm anlatısı, patriyarkal toplum düzeninde kadına dayatılan edilgenlik, fedakârlık ve sessizlik rollerine karşı radikal bir reddiye niteliği taşımaktadır. Kadınlar artık başkalarının onlara biçtiği rollerle değil, kendi deneyimleri, arzuları ve dayanışmaları üzerinden bir kimlik inşa etmektedir.

Dolayısıyla, *Cennet* romanında Connie ve diğer kadın karakterler aracılığıyla çizilen bu dönüşüm süreci, toplumsal cinsiyet rolleriyle hesaplaşan ve kadının benliğini özgürleştiren bir edebi temsile dönüşmektedir. Morrison, kadınların itaat ve sessizlikten, sorgulama ve eyleme geçiş süreçlerini edebi bir estetik içinde sunarken; aynı zamanda bu dönüşümün bireysel olduğu kadar kolektif bir boyut taşıdığını da gösterir. Kadınlar, sadece kendileri için değil, birbirleriyle kurdukları bağlar aracılığıyla da dönüşmektedir.

3.6. Postkolonyal Bağlamında Afro-Amerikan Kimlik İnşası

Toni Morrison'un *Cennet* adlı romanı, Afro-Amerikan kimliğin inşasında tarihsel hafıza, ırksal bilinç ve kolektif belleğin rolünü çok katmanlı bir şekilde ele almaktadır. Romanın temelini oluşturan Ruby kasabası, 1890'larda beyazların ve daha açık tenli siyahilerin ayrımcılığına maruz kalmış dokuz siyah ailenin torunları tarafından kurulmuştur. Bu topluluk, "saf" siyahlık anlayışı etrafında kendi tarihini ve kimliğini inşa etmeye çalışırken, aynı zamanda dışlayıcı ve baskıcı bir düzene evrilmektedir. Morrison burada, ırksal saflık iddiasının nasıl bir ayrımcılık aracına dönüşebileceğini göstererek, Afro-Amerikan tarihinin kendi içinde taşıdığı çelişkileri ifşa etmektedir.

Ruby'nin kurucu erkekleri, geçmişte yaşadıkları ayrımcılığı unutmamış, ancak bu belleği travmatik bir tür kontrol mekanizmasına çevirmiştir. Bu durum, kimliğin yalnızca bireysel bir inşa değil, aynı zamanda tarihsel koşulların şekillendirdiği kolektif bir yapı olduğunu ortaya koymaktadır. Roman bu bağlamda postkolonyal düşünceyle örtüşmektedir: Kimlik, sürekli yeniden müzakere edilen ve tarihsel şiddetin izlerini taşıyan bir süreçtir. "*Ruby, siyahlığın en saf halini muhafaza etmek isteyenlerin yeri idi. Ama bu saflık, dışlamayı da beraberinde getirdi.*" (s. 87), "*Geçmişin yükünü taşımak, bazen bugünü yaşamamanın önüne geçer.*" (s. 90), "*Kurucular, kendi atalarının uğradığı haksızlığı unutmadı. Ama zamanla, onlar da aynısını başkalarına yapmaya başladı.*" (s. 112). Romanda geçen bu ifadeler, romanın tarih-bellek ilişkisine dair eleştirel yaklaşımını göstermektedir. Ruby'deki erkek egemen yapı, geçmişin mağduriyetini bugünün iktidar pratiğine dönüştürmekte ve bu süreçte farklı olanları –özellikle de Convent'teki kadınları– "öteki"leştirilmektedir. Convent'teki kadınlar ise kendi travmatik geçmişlerini

Ruby'nin "resmi" tarihinden bağımsız olarak yeniden kurmaya çalışmaktadırlar. Bu kadınların her biri, bireysel geçmişlerinin içinde bastırılmış ya da inkâr edilmiş kimlik parçalarını Convent'te yeniden anlamlandırır. Roman, böylece yalnızca baskıcı tarih anlatılarına değil, aynı zamanda kişisel belleğin dönüştürücü potansiyeline de vurgu yapmaktadır. *"Convent'te geçmiş, bağırlarak değil, fısıldayarak anlatılırdı. Kimi zaman susarak."* (Cennet, s. 198), *"Burada tarih, kitaplardaki gibi değildi. Acıydı, dokunulurdu, susulurdu."* (Cennet, s. 203). Bu ifadeler, Morrison'un tarihe yalnızca bir bilgi kümesi olarak değil, aynı zamanda duygusal ve bedensel olarak deneyimlenen bir alan olarak yaklaştığını göstermektedir. Dolayısıyla Cennet, ırk, tarih ve belleğin bireyler ve topluluklar üzerindeki kurucu etkisini, aynı zamanda bu yapıların nasıl yeniden üretildiğini sorgulayan bir metindir. Morrison, Afro-Amerikan kimliğin yalnızca beyaz egemen sistemle değil, kendi içindeki ayrımcılık ve dışlayıcılıkla da hesaplaşması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu yönüyle roman, postkolonyal edebiyatın kimlik, tarih ve aidiyet tartışmalarına güçlü bir katkı sunmaktadır.

Bu bağlamda Toni Morrison'un Cennet adlı romanı, yalnızca bireysel kimlik sorunlarını değil, aynı zamanda kuşaklar arası aktarılan travmaların Afro-Amerikan kimliğinde nasıl içselleştirildiğini de ele almaktadır. Bu bağlamda roman, Marianne Hirsch'in ortaya koyduğu post-hafıza (postmemory) kuramı ile örtüşmektedir. Hirsch'e göre post-hafıza, travmatik geçmişi bizzat yaşamamış bir kuşağın, bu geçmişi imgeler, anlatılar ve duygusal aktarım yoluyla içselleştirip deneyimlemesidir (Hirsch, 2008). Cennette Ruby kasabasını kuran ikinci kuşak, atalarının uğradığı ayrımcılığı fiziksel olarak yaşamamış olsa da, bu geçmişin anılarını ve öfkesini miras almıştır. Ancak bu miras, yeni bir travmatik döngüyü beraberinde getirir. *"Babalarının yaşadığı dışlanma, oğulların inşa ettiği duvarlarda yaşamaya devam etti."* (Cennet, s. 97), *"İnşa ettikleri sadece bir kasaba değildi. Unutulması gereken bir hafızanın duvarlarıydı."* (Cennet, s. 100). Bu ifadeler, Morrison'un toplumsal hafızayı ve travmanın mirasını mekânsal bir anlatı biçimiyle nasıl görünür kıldığını ortaya koymaktadır. Ruby'nin mimarisi, bir güvenlik değil, bir dışlama pratiğine dönüşmüştür. Özellikle Convent'te yaşayan kadınlar, bu "miras alınmış" travmanın günah keçilerine dönüştürülmüştür. Kadınların toplumsal düzenin dışına itilmesi,

yalnızca patriyarkal bir kontrol mekanizmasının değil, aynı zamanda bastırılmış geçmişin günahını dışsallaştırmanın bir yoludur.

3.7. Kolektif Travma ve Bellek Aktarımı

Roman aynı zamanda Afrikalı diaspora edebiyatında sıklıkla karşımıza çıkan kolektif travma ve bellek aktarımı temalarını işlemektedir. Morrison'un anlatısı, siyah kimliğin yalnızca beyaz egemenliğe karşı verilen bir direnişle değil, aynı zamanda kendi içindeki sınıfsal, cinsiyetçi ve ırksal ayrımlar aracılığıyla da şekillendiğini göstermektedir. *“Kendi halkının arasında bile bir yer bulamayanlar, sonunda hiçbir yerin insanı olur.”* (Cennet, s. 89), *“Kadınlar, Ruby'nin geçmişine ait değillerdi. Bu yüzden onun geleceğine de dahil edilmediler.”* (Cennet, s. 106). Bu ifadeler, Morrison'un, diaspora toplumlarında kimliğin yalnızca dışsal baskılarla değil, aynı zamanda içsel dışlamalarla da sınındığını gösteren eleştirel yaklaşımını desteklemektedir. Romanın sonunda, Convent'teki kadınların fiziksel olarak öldürölüp öldürölmediğı belirsiz kalırken, onların bir tür mitsel varoluşa geçişi, travmayı dönüştürme ve iyileştirme olasılığına da işaret etmektedir. *“Hiçbiri yoktu artık. Ama sesleri duvarlarda çınliyordu. Rüyalarına giriyordu erkeklerin.”* (s. 318) Bu tür bir anlatım, postkolonyal edebiyatın sıklıkla kullandığı büyülu gerçekçilik aracılığıyla, travmatik hafızanın inkar edilemeyecek gücünü sembolize etmektedir. Kadınlar silinir, ama yok edilemezler. Bu, aynı zamanda kolektif hafızanın bastırılrsa dahi yüzeye çıkma eğilimini temsil etmektedir. Dolayısıyla, Morrison'un tarihsel hafıza, ırksal aidiyet ve toplumsal dışlanma temalarını merkezine alarak, Afro-Amerikan kimliğin yalnızca beyaz hegemonyası karşısında değil, kendi içindeki bastırmalarla da örölldüğünü gösterdiği güçlü bir metindir. Post-hafıza kuramı ve diaspora edebiyatı perspektifinden bakıldığında, roman yalnızca geçmişle hesaplaşmakla kalmaz, aynı zamanda geleceğe dair alternatif bir etik ve varoluş biçimi önermektedir. Convent kadınlarının temsil ettiğı kimlik, sessizliğı değil, konuşmayı; bastırmayı değil, hatırlamayı; dışlamayı değil, kapsayıcılığı merkeze almaktadır.

Toni Morrison'un *Cennet* romanında kimlik, yalnızca bireysel bir aidiyet meselesi değil, aynı zamanda tarihsel, kolektif ve dışlayıcı bir inşa süreci olarak yansıtılmaktadır. Ruby kasabasının kuruluşu, Afro-Amerikan toplulukların beyaz

ırkçı sistemin baskısından kurtulma arzusuyla bağlantılıdır; ancak bu arzu, zamanla kendi içinde bir tahakküm mekanizmasına dönüşmüştür. Morrison'un şu cümlesi bu dönüşümü açıkça ortaya koymaktadır:

“Ruby halkı, 8-rock (siyah ten renginin koyuluğu) olmayanları asla tam anlamıyla kabul etmedi. Onlar için bir insanın değeri, atalarının 1755'te [9 Ok olayında] dayanıklılığıyla ölçülürdü. (...) 'Bizim gibiler' dışındakiler, kasabanın sınırlarında bile dolaşamazdı.” (Cennet, s. 95-96) Bu ifadede, kimlik bir renk skalasına indirgenmiş, aidiyet ise tarihsel bir efsane üzerinden tanımlanmıştır. Ruby kasabasındaki kimlik inşası, postkolonyal kuramın temel ikiliği olan “ben” ve “öteki” ayrımını, bu kez siyah topluluğun kendi içinden kurmasıyla dikkat çekmektedir. 8-rock ailesinden gelmeyen bireyler, yeterince “siyah” olmadıkları için ötekileştirilmekte; böylece ırk, sadece beyaz egemenlik karşısında değil, kendi içindeki katmanlarda da yeniden bir güç ilişkisine dönüşmektedir. Bu durum, kimlik krizinin doğrudan nedeni haline gelmektedir. Ruby’de yaşayan bireyler, ait olabilmek için yalnızca görünür ten rengine değil, aynı zamanda mitolojik bir geçmişe sıkı sıkıya bağlı kalmak zorundadır. Morrison burada, geçmişin kimliği belirleyen bir araç olmaktan çıkıp, geleceği sabitleyen bir pranga haline gelişini eleştirmektedir. Bireyin geçmişle tanımlanması, onun bugündeki benliğini sürekli olarak bastırmaktadır. Romanın başka bir yerinde geçen şu ifade, bu bastırmayı daha da belirgin hale getirmektedir: *“Geçmişin yükünü taşımak, bazen bugünü yaşamının önüne geçer.”* (Cennet, s. 90) Ruby, görünürde Afro-Amerikan özgürlüğünün temsili olsa da, kimlik krizini tetikleyen içsel bir totaliter yapıya evrilmiştir. Burada aidiyet, kolektif belleğin içinden değil, kolektif dışlamanın içinden şekillenmektedir. Morrison’un karakterleri, bu dışlayıcı düzende, kendilerine bir yer bulamadıkları için alternatif bir toplumsal alan –Convent– kurarak, kendi kimliklerini yeniden inşa etmeye çalışmaktadırlar.

3.8. Kimlik Kaybı

Toni Morrison’un *Cennet* romanında Consolata, kimlik kaybının hem fiziksel hem de metafizik düzeyde tezahür ettiği bir figürdür. Karakterin hayatı, Afrika’dan Amerika’ya taşınmasıyla birlikte başlayan bir adlandırma ve özneleştirme süreciyle şekillenmektedir. Mary Magna tarafından "Consolata" isminin verilmesi, onun asıl

kimliğinin üzerinin örtülmesini, kimliksizleştirilmesini ve bir tür yeniden kolonileştirilmesini temsil etmektedir. Toni Morrison bu durumu şu şekilde belirtmektedir: “*Consolata artık aynada kendini göremezdi. Mary Magna’nın ona verdiği isim, gerçek kimliğinin üstünü örtmüştü. ‘Sen Consolata’sın,’ derdi ona. Peki ya önce kimdi? Lagos’taki ailesi ona ne demişti? Hatırlamıyordu... Bedeni buradaydı, ama ruhu bir hiçliğin içinde sürükleniyordu.*” (Cennet, s. 228–229).

Bu pasaj, adlandırmanın kimlik üzerindeki tahakkümünü gösteren bir örnek olarak kabul edilebilir. Ad, bireyin varoluşunun ilk ifadesidir; ancak bu ad dışarıdan, yani Batılı bir figür olan Mary Magna tarafından verildiğinde, kişinin öz-benliği bastırılır ve onun yerine yabancı bir benlik geçirilir. Bu, Homi K. Bhabha’nın “mimicry” (taklit) kavramıyla ilişkilendirilebilir: Kolonize birey, efendisine benzeyen ama hiçbir zaman onun gibi olamayan bir gölgeye dönüşür. Consolata’nın aynada kendini görememesi, yalnızca fiziksel bir hal değil, ontolojik bir hiçliğin ifadesidir. Bu durum, Jean-Paul Sartre’ın “varlık-yokluk” ayrımıyla da açıklanabilir: Consolata varlık olarak oradadır, ancak kimlik olarak bir boşluktur. Ait olduğu yer olan Lagos’un silikleşmesi, onun yalnızca mekânsal değil, tarihsel ve kültürel kökenlerinden de koparıldığını göstermektedir. Morrison’un kullandığı “hiçlik içinde sürüklenme” imgesi, postkolonyal bireyin ruhsal dağınıklığını ve aidiyetsizliğini temsil etmektedir. Bu, Edward Said’in “yurtsuzluk” kavramına yakındır: Kolonyal düzen, bireyi yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda kültürel olarak da evsiz bırakır.

Consolata’nın bu kimliksizliğe karşı geliştirdiği tepki, ilerleyen bölümlerde bir dönüşüm sürecine evrilmektedir. Convent’teki diğer kadınlara rehberlik etmesi, onu yeniden özne konumuna taşımaktadır. Sessiz, edilgen ve bastırılmış bir kadın figüründen; konuşan, yönlendiren ve şifa veren bir karaktere dönüşmesi, kimlik kaybının ardından gelen bir benlik restorasyonudur. Consolata’nın hikâyesi, Morrison’un kadınların içsel ve tarihsel direncine dair geliştirdiği temsillerden biridir. Bu bağlamda, *Cennet* sadece cinsiyet ve ırk üzerinden bir ötekileştirme anlatısı değil, aynı zamanda öz-benliğin parçalanışı ve yeniden kurulmasının alegorisi olarak kabul edilebilir.

Toni Morrison’un *Cennet* romanında Gigi karakteri, Ruby kasabasının dışlayıcı yapısına karşı en doğrudan ve çarpıcı başkaldırıyı sergileyen figürlerden

biridir. Onun öfkesi, sadece kişisel bir yabancılaşmanın değil; aynı zamanda tarihsel olarak bastırılmış, ötekileştirilmiş kadınların kolektif sesinin yankısı olarak okunabilir. Gigi'nin meydanda haykırdığı sözler, hem bireysel bir kimlik isyanının hem de toplumsal ikiyüzlülüğün ifşası niteliğinde kabul edilebilir:

“Gigi, kasaba meydanında bağırdı: ‘Siz benden nefret ediyorsunuz çünkü sizden değilim! Ama unutmayın, siz de bir zamanlar ‘bizden olmayan’lardınız! (...) Bu lanet olası kasaba, bir mezarlıktan farksız. Hepiniz ölü gibisiniz!’” (s. 161–162).

Yukarıdaki ifadeler, ötekileştirme mekanizmasının hem cinsiyet hem de aidiyet bağlamında nasıl işlediğini göstermektedir. Ruby'nin kurucu erkekleri, bir zamanlar beyazların dışlayıcı pratiklerine maruz kalmışken, şimdi aynı dışlama dilini Convent kadınlarına yöneltmektedir. Gigi'nin sözleri, bu çelişkinin altını çizmektedir: *“Siz de bir zamanlar ‘bizden olmayan’lardınız!”* ifadesiyle, tarihin unutturulduğunu, dışlananların zamanla nasıl dışlayana dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Bu durum, Frantz Fanon'un *Siyah Deri, Beyaz Maskeler* adlı eserinde vurguladığı “sömürgeci mantığın içselleştirilmesi” düşüncesiyle örtüşmektedir.

Gigi'nin öfkesi, sadece toplumsal dışlanmaya değil, aynı zamanda kimliğinin bastırılmasına karşı da bir isyanı olarak kabul edilebilir. Ruby, yalnızca fiziksel olarak kapalı bir kasaba değildir; aynı zamanda ideolojik ve kültürel sınırlarla örülmüş, bireyin özgün benliğine yer bırakmayan bir yapı olarak kabul edilmektedir. Gigi'nin *“Bu lanet olası kasaba, bir mezarlıktan farksız”* sözleri, kasabanın yaşayanlarıyla birlikte ruhsuzlaştığını, geçmişin travmalarına hapsolmuş bir topluluğun simgesi haline geldiğini göstermektedir. Burada, kimlik yalnızca aidiyetle değil, hareketlilik ve canlılıkla da tanımlanmaktadır. Gigi, özgürlük arayışı içindeki bir kadın olarak bu durağan, homojen yapının içine sığmaz. Morrison, Gigi karakteri üzerinden kadın kimliğinin hem bireysel hem de yapısal baskılara karşı verdiği direnişi görünür kılmaktadır. Gigi'nin meydandaki çılgılığı, hem Convent'in özgür kadınlarının sesi hem de tarih boyunca bastırılmış tüm kadınların sesidir. Bu bağlamda, onun sözleri yalnızca bir öfke ifadesi değil, aynı zamanda bir kimlik inşa çabası, özne olma talebidir. Toni Morrison'un *Cennet (Paradise)* romanı, kimliğin sadece bireysel değil, toplumsal, tarihsel ve ırksal bağlamlarda nasıl şekillendiğini sorgulayan çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda romanın en keskin çatışma

alanlarından biri, Ruby kasabasının erkek egemen, ırksal saflığa dayalı yapısı ile Convent'te sığınan kadınların alternatif yaşam ve kimlik pratikleri arasında kurulur. Bu çatışmanın en görünür figürlerinden biri olan Gigi, Ruby'nin dışlayıcı ideolojisine karşı açık bir başkaldırının simgesi hâline gelmektedir.

Consolata karakterinin kimlik kaybı, daha içsel ve varoluşsal bir biçimde tezahür eder:

“Consolata artık aynada kendini göremezdi. Mary Magna'nın [rahibe] ona verdiği isim, gerçek kimliğinin üstünü örtmüştü. ‘Sen Consolata’sın,’ derdi ona. Peki ya önce kimdi? Lagos'taki ailesi ona ne demişti? Hatırlamıyordu... Bedeni buradaydı, ama ruhu bir hiçliğin içinde sürükleniyordu.” (s. 228–229). Bu ifadeler, kimlik krizinin sömürge geçmişiyle nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir. Mary Magna'nın ona verdiği isim, sömürgeciliğin en klasik araçlarından biri olan yeniden adlandırmayı temsil etmektedir. Consolata, kendi adını, geçmişini ve ailesini hatırlayamayacak noktaya gelmektedir. Bu, Homi K. Bhabha'nın “melez kimlik” kavramıyla açıklanabilecek bir durumdur; çünkü Consolata, hem eski kimliğini hem de yeni kimliğini aynı anda taşıyamayan, kimliğin arada kalmış boşluğunda sıkışan bir figürdür. Gigi'nin meydana haykırdığı gibi “ölü” bir toplumun ortasında, Consolata kendi ruhsallığında kaybolmuştur.

Benzer şekilde, Seneca karakteri de bastırılmış geçmişinin ağırlığını taşımaktadır. Tecavüze uğramış, fahişe olarak damgalanmış ve kimliğini “sessizlikle” savunmaya çalışan bu karakter, Convent'e sığınarak sesini bulmaya başlar. Morrison bu dönüşümü şöyle ifade etmektedir: *“Her biri burada, kendi sesini bulmaya başlamıştı. Ama bu ses, dışarıda susturulmuştu hep.”* (s. 195) Seneca'nın sessizliği ile Gigi'nin haykırışı, aynı kimlik krizinin farklı tezahürleri olarak görülebilir. Biri travmasını içine gömmüşken, diğeri onu sesli bir başkaldırıya dönüştürmüştür. Yine de her ikisi de patriyarkal ve ırksal tahakküm karşısında Convent'i bir “özneleşme mekânı”na dönüştürmüştür. Gigi'nin “mezarlık” metaforu ile tanımladığı Ruby, aslında sadece fiziksel bir mekân değil, tarihsel belleğin çürümüşlüğü de simgelemektedir. Bu yönüyle *Cennet*, toplumsal kimliğin sadece aidiyet değil, dışlama ve unutma üzerinden de inşa edildiğini göstermektedir. Kadın

karakterlerin her biri, bu unutmanın karşısında sesleriyle, bedenleriyle, hafızalarıyla direnerek yeni bir benlik inşa etmeye çalışmıştır.

3.9. Melezlik ve Sınırların Aşılması

Homi Bhabha'nın *melezlik* (hybridity) kavramı, sabit kimlik yapılarını sorgular ve kolonyal otoritelerin çizdiği net “biz” ve “öteki” ayrımlarının geçersizliğini ortaya koymaktadır. Bu perspektifle bakıldığında, *Cennet* romanında Convent kadınlarının oluşturduğu alternatif topluluk, sabit ve baskıcı normlara karşı direnen melez bir varoluş alanıdır. Convent'te bir araya gelen kadınlar, hem etnik hem sosyoekonomik hem de psikolojik olarak birbirinden farklı geçmişlere sahiptir: Mavis, dört çocuğundan ikisini kendi hatasıyla kaybetmiş, kocasının ve toplumun suçlayıcı bakışlarıyla kaçan bir annedir. Grace (Gigi), özgürlük arayışındaki bir genç kadındır, sınıfsal olarak şehirli ve isyankâr bir kimlik taşır. Seneca, fuhuşa zorlanmış, kimliksiz bırakılmış, adını dahi değiştirmiş bir kadındır. Pallas (Divine), zengin bir aileden gelen ancak annesi tarafından ihanete uğramış, sevgilisi tarafından terk edilmiş bir genç kızdır. Bu kadınlar farklı geçmişler, ten renkleri, sosyal sınıflar ve yaş gruplarına aittir. Ancak ortak olan, hepsinin sistemin çeşitli biçimlerde dışladığı, “öteki”leştirdiği bireyler olmalarıdır. “Onlar bu evde, adları unutulmuş, kimlikleri karışmış, geçmişleri suskun kalmış kadınlardı.” (*Cennet*, s. 183)

Bu çeşitlilik, Convent'i “melez bir alan” hâline getirmektedir: ne tamamen siyah, ne tamamen beyaz; ne yasal ne yasa dışı; ne de kutsal.

Ruby kasabası sabit normlara, düzenli rollere ve ataerkil düzene dayanmaktadır. Buna karşılık Convent kadınları, geçmişteki rollerinden sıyrılıp birbirlerini yeniden tanımlayarak ilişkiler kurmaktadır. Aralarında bir tür ritüelistik dönüşüm süreci yaşanmaktadır. Özellikle romanın sonlarına doğru kadınların bir arınma ve yeniden doğum sürecine girmesi, bu melez topluluğun kendi normlarını ürettiğini göstermektedir. “*Korku yoktu artık; kendilerini tanıyorlardı. Birbirlerinin geçmişini, gözlerini, izlerini, nefesini.*” (*Cennet*, s. 281). Bu durum Bhabha'nın melezlik kuramında bahsettiği gibi, kolonyal düzenin belirlediği normların dışında kalan, üçüncü bir mekân (third space) oluşturur. Convent, Ruby'nin mutlakiyetçiliğine karşı, sınırların, kimliklerin ve geçmişin yeniden şekillendiği bu “üçüncü mekân”dır.

Melezlik yalnızca kimlikler bağlamında değil, aynı zamanda sınırların aşılması biçiminde de romanın bütününe yayılmıştır: Convent'teki kadınlar toplumun dışladığı bireylerdir, ama burada toplumsallıklarını yeniden inşa ederler; Kadınlar geçmiş travmalarını bu melez ortamda yüzeye çıkarır, dönüştürür ve kabule yönelirler; Ruby'nin dışında, yasa dışı, “boş” sayılan bir mekân olan Convent, aslında varoluşsal olarak en dolu mekân hâline gelmektedir “*Convent onların evi değildi ama hiçbir yer de değildi. Burada kimse kimseye geçmişini sormazdı.*” (Cennet, s. 183) Bu ifade, mekânsal sınırların ve kimlik sınıflandırmalarının aşılmasıyla oluşan melezliğin özünü yansıtmaktadır.

Ruby kasabası, “saflik” ve “birlik” iddiasıyla kurulmuş olsa da, bu birlik homojenlik ve dışlama üzerine kuruludur. Oysa Convent'teki kadınlar, farklılıklarıyla bir arada var olarak çoğulluğun politik gücünü göstermektedir. Ruby'nin erkeklerinin Convent'i “şeytan yuvası” olarak görmesi, bu melez ve normdışı topluluğun tehdit olarak algılanmasındandır. “*Saflığa duydukları inanç, onları başka gerçekleri görme yetisinden yoksun bırakmıştı.*” (Cennet, s. 288) Bu çatışma, postkolonyal toplumlarda çoğul kimliklerin tekil ulusal anlatılara tehdit olarak görülmesini yansıtmaktadır. Dolayısıyla, Toni Morrison'un *Cennet* romanı, melezliğin bir tehdit değil, bir iyileşme ve yeniden doğuş mekânı olabileceğini göstermektedir. Convent'teki kadınlar, ne Ruby'ye dönebilir ne de eski hayatlarına. Onlar, bu “üçüncü alan”da hem bireysel hem toplumsal sınırları aşarak yeni bir kimlik formu oluşturmaktadırlar. Morrison bu yapıyı kurarken, postkolonyal edebiyatın merkezinde yer alan *sabit kimliğe karşı çoğul kimlik, iktidarın tek sesine karşı kolektif anlatı, ötekiliğin sınırlarının aşılması* gibi meseleleri, özellikle kadınların ortak melezliğinde vücuda getirmektedir.

3.10. Siyah Bedenin Görmezden Gelinmesi

Toni Morrison'un *Cennet (Paradise)* adlı romanında geçen “...Onu önce Demby'e , sonrada Middleton'a götürdüler. Siyahları hastaneye alınmıyordu, Beyaz doktorlar onlara bakmıyordu. İkinci hastaneye vardıklarında, Runy denetimini de bilincini de çoktan yitirmişti. Hemşire onunla ilginecek bir doktor ararken, o bekleme salonundaki tatha sıranın üzerinde öldü. Ağabeyleri hemşirenin bir veterinerine ulaşmaya çalıştığını öğrenince, ölü kardeşlerini kucakıldılar, omuzların

tiremesi eve varıcaya kadar kesilmedi.” (Cennet, 128), ifadesi, postkolonyal edebiyatın temel meselelerinden biri olan sömürge sonrası dışlanma, kurumsal ırkçılık ve yapısal eşitsizlik konularını göstermektedir. Bu alıntı, hem bireysel düzeyde hem de toplumsal yapılar bağlamında siyahların maruz kaldığı sistematik ayrımcılığı ve bunun “sağlık hakkı” gibi temel insan hakları alanında bile ne denli yıkıcı olduğunu vurgulamaktadır. Kurumsal ırkçılık, yalnızca o ana özgü bir durum değildir; kolonyal geçmişin sürdürülen hafızasıdır. Beyaz doktorlar, siyah hastalara bakmamakla, onları sistemin dışında tanımlamakta. Bu dışlama, yalnızca tıbbi bakım eksikliği değil; aynı zamanda hayata dair bir değer yargısı içerir: *Kimin hayatı yaşanmaya değerdir?* Bu soruyu Morrison, cennetin dışında bırakılan kadınlar ve alternatif yaşam kuran gruplar üzerinden yanıtlamaktadır. Eğer bir toplum, üyelerinden bazılarının temel hizmetlere erişimini reddediyorsa, orası bir cennet değil, ancak bastırılmış hafızaların tekrarlandığı bir kolonyal kâbustur.

Postkolonyal kuram, yalnızca kolonyal dönemle sınırlı kalmaz; aynı zamanda sömürgecilikten sonra da süregelen iktidar ilişkilerini, ırk temelli eşitsizlikleri ve kurumsal dışlamaları analiz etmektedir. Bu alıntı, modern sağlık kurumlarının görünürde evrensel hizmet sunduğu iddiasına rağmen, *ırk* temelinde bir ayrımcılığı derinleştirdiğini göstermektedir. Beyaz doktorların siyah hastalara bakmaması, yalnızca bireysel bir tavır değil; sömürge sonrası yapının içselleştirdiği bir ötekileştirme pratiğidir. Morrison burada, siyah toplulukların temel hizmetlere erişememesini sadece bir arka plan bilgisi olarak sunmaz; aksine, bu durumu anlatının temelinde şekillenen "dışlananlar için yeni bir cennet kurma" çabasının gerekçelerinden biri olarak sunar. Ruby kasabasının kurulma motivasyonu da, bu dışlanmışlığa doğrudan bir tepkidir. *“Onlar kendi hastanelerini kuramadıkları için ölüyordu; ya da beyazlara başvurduğunda kapıdan çevriliyorlardı.”* (Cennet, s. 44).

Siyahların sağlık sistemine erişememesi, Ruby kasabasının kurulmasında etkili olan nedenlerden biridir. Morrison, Ruby’yi "beyaz dünyanın" dışladığı siyah bedenlerin korunacağı bir sığınak gibi tasvir eder. Ancak postkolonyal bir okumada, Ruby’nin kendisi de zamanla bir mikro koloniye dönüşmüştür. Bu yönüyle “Siyahları hastaneye alınmıyordu, Beyaz doktorlar onlara bakmıyordu” (Cennet, 128) alıntısı, yalnızca beyaz doktorları ve hastaneleri değil, beyaz sistemin yeniden üretimini de işaret etmektedir. Yani, beyaz doktorlar siyahlara bakmazken, siyah

liderler de farklı düşünen kadınlara bakmamaya, onları sistemin dışına itmeye başlar. Buradaki kurumsal şiddet, yalnızca ten rengine değil; farklılığa, kadınlığa ve bağımsızlığa karşı da işlemektedir.

Beyaz tıbbi otorite siyah bedeni “görmezden gelir. Siyahlar hastaneye alınmaz; çünkü siyah beden, sistem için “görünmez”, “önemsiz”, hatta “değersiz”dir. Bu durum, özellikle siyah kadınlar için katmerlenir. Siyah kadın bedeni, hem beyaz sistemin hem de siyah patriyarkanın kontrolü dışında kalmakla cezalandırılmaktadır.

“Ne zaman bir kadının sesi duyulsa, bir yerlerde bir adam öfkesini çıkarmaya başlardı.” (Cennet, s. 156). Bu bağlamda, hastaneye alınmayan beden yalnızca siyah değil; aynı zamanda *kadın* ve *dilsizleştirilen* bedendir. Bu bedenin şifa bulması yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda politik ve sosyal bir onarımla mümkündür. Manastır’daki kadınların bir araya gelerek kurduğu alternatif yaşam, bu anlamda sistemin dışladığı bedeni iyileştirme ve görünür kılma çabasıdır.

Roman boyunca benzer temaları yansıtan diğer örnekler de bulunmaktadır: *“Onlar kendi hastanelerini kuramadıkları için ölüyordu; ya da beyazlara başvurduğunda kapıdan çevriliyorlardı.”* (Cennet, s. 44). Bu ifade, postkolonyal eleştirinin kalbinde yer alan yapısal ırkçılık ve kurumsal dışlanma sorununu doğrudan göstermektedir. Siyah bireylerin, beyazların egemen olduğu sağlık sistemine erişememesi, sömürge sonrası toplumların sözde eşitlik söylemlerine karşın pratikte nasıl ayrımcı yapılarla işlediğini göstermektedir. Burada sömürgeci ideolojinin “medeniyet”, “hizmet” ya da “insanlık” kisvesi altında kendi dışındaki ötekilere yaşam hakkı tanımayan yapısal şiddeti devam etmektedir. Bu durum, Edward Said’in “öteki” kavramı çerçevesinde okunabilir. Beyaz kurumlar, siyahları yalnızca ötekileştirmez; aynı zamanda onların yaşamsal haklarını görmezden gelerek sistematik bir dışlama uygular. Bu dışlama yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda psikolojik ve sosyal bir yıkım üretmektedir. Siyah bireyler bu dışlama karşısında “kendi kurumlarını” kurmak zorunda kalırlar; ancak bu sefer de izolasyon, yalnızlık ve içe kapanma başlar.

“Yalnızca bizim gibi olanlar içeri girebilir.” (Cennet, s. 89) Bu cümle, postkolonyal düşüncenin içselleştirilmiş tahakküm kavramına bir örnek sunmaktadır. Ruby kasabasının kurucuları, beyaz egemenliğin dışlayıcı yapısından kaçarak kendi

“siyah cennetlerini” kurmaya çalışırlar. Ancak bu "cennet", zamanla bir dışlayıcılık mekanizmasına dönüşmektedir. Bu noktada *Frantz Fanon*’un teorisi devreye girer: Sömürge sonrası toplumlarda ezilen halklar, ezildikleri yapının zihinsel kalıntılarını içselleştirir ve benzer tahakküm biçimlerini kendi topluluklarında yeniden üretirler. “Bizim gibi olanlar” ifadesi, ırksal, kültürel ve ahlaki bir norm çerçevesinde "uygunluk" kıstası koymaktadır. Cennet olmaya aday bu mekan, aslında yalnızca homojenlik talep eden, farklılığı dışlayan bir yer haline gelmektedir. Böylece, sömürgeci sistemin dışlayıcılığı, postkolonyal toplumda yeniden ve yeniden üretilecektir.

“*Burası bir cennet değil, bir mezarlık olabilir.*” (*Cennet*, s. 312) Bu ifade romanın başlığını doğrudan sorgulayan, ironik bir anlatımdır. Başlıkta yer alan “Cennet”, kurtuluşu, barışı, toplumsal iyileşmeyi ve Tanrısal adaleti çağrıştırmaktadır. Ancak Ruby kasabasında yaşananlar bunun tam tersidir: dışlama, nefret, şiddet ve yok sayma. Bu, postkolonyal teori çerçevesinde, kolonyal geçmişten kaçmak isterken onun izlerini taşıyan bir toplumun ütopyik bir “cennet” yaratma hayalinin nasıl distopyaya dönüştüğünü göstermektedir. Bu noktada Homi K. Bhabha’nın "mimicry" (taklit) kavramı devreye girer: Ruby’de kurulan sistem, beyaz egemen sistemin bir taklididir; ancak bu taklit kusurlu ve trajiktir. “Mezarlık” metaforu, sadece fiziksel ölümleri değil, değerlerin, umutların ve adaletin ölümlerini de kapsamaktadır.

3.11. Cennet Romanında Kesişimsellik

Toni Morrison’un *Cennet (Paradise)*, 1997) adlı romanı, postkolonyalizm ve kesişimsellik kuramsal çerçeveleri üzerinden analiz edildiğinde, toplumsal eşitsizliklerin, kimlik oluşumlarının ve güç ilişkilerinin nasıl çok katmanlı biçimlerde inşa edildiğini ortaya koyan güçlü bir metin olarak değerlendirilebilir.

Cennet, Afro-Amerikan tarihinin travmalarını taşıyan ve özgürlük arayışı içinde kurulan Ruby adlı kurmaca bir kasabada geçer. Roman, kölelik sonrası dönemde siyah topluluklar arasında dahi süregelen ırk, sınıf ve toplumsal statü temelli ayrışmaları ele almaktadır. Ruby’nin kurulma amacı, siyahların beyazlar tarafından dışlandığı bir sistemde kendi “cennet”lerini yaratmalarıdır. Ancak ironik

bir biçimde bu "cennet", başka marjinal grupları dışlayan yeni bir otoriter yapı haline gelir.

Postkolonyal kuramın öne çıkardığı gibi, sömürgecilik yalnızca dışsal bir egemenlik biçimi değil, aynı zamanda öznenin benlik algısını da dönüştüren bir süreç olarak kabul edilmektedir. Ruby kasabasının kurucuları, siyah olsalar da daha “koyu tenli” oldukları için Amerikan toplumunda bile dışlanmışlardır. Bu durum, kendi ötekisini yaratmalarına neden olur. Böylece, postkolonyal kuramda sıkça değinilen içselleştirilmiş öteki yaratımı devreye girmektedir. Ruby'nin erkek egemen yöneticileri, dış tehdit algısını pekiştirmek için Convent adlı kadın sığınağını "tehlike" olarak kodlar ve orada yaşayan kadınlara yönelik şiddeti meşrulaştırır.

Convent'te yaşayan kadınlar, Ruby erkekleri tarafından düzenin bozucuları, ahlaksızlar, kaotik ötekiler olarak temsil edilirler. Bu temsil biçimi, Said'in (1978) *Oryantalizm*'de tanımladığı gibi, iktidarın bilgi üretimi yoluyla "öteki"ni biçimlendirmesiyle benzerlik taşır. Kadınların gerçek yaşamları ile onlar hakkında kurulan anlatılar arasında derin bir uçurum vardır. Bu durum, postkolonyal literatürde eleştirilen temsilde tekilleştirme ve sessizleştirme biçimlerinin güncel bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

Kimberlé Crenshaw'ın (1991) kavramsallaştırdığı kesişimsellik, Morrison'un romanında özellikle Convent kadınları üzerinden görünür kılınır. Bu kadınlar; ırk, cinsiyet, sınıf, etnik köken ve travmatik geçmişler bakımından farklı kimlik kesişimlerine sahiptir. Mavis, travmatik annelik (ikiz bebeklerin sıcakta ölümü), ev içi baskı yaşayan bir karakter, Gigi (Grace), sınıf mağduriyeti, ruhsal kırılganlık yaşayan karakter, Consolata (Connie), kilisede “dokunulmazlık”, modern refahın izinde göçmenlik ve kadın bedeninin kutsallık tartışmasını yaşayan karakterdir. Bu durum Kimberlé Crenshaw'ın kesişimsellik tanımını doğrulamaktadır. Bu kadınlar, ırk, cinsiyet, sınıf, beden ve ruhsal kırılganlık eksenlerinde deneyim üretmektedirler. Roman, Crenshaw'ın vurgu yaptığı gibi, tek bir kimlikle açıklanamayacak “çoklu marjinalleşme” örneklerini sunmaktadır Roman, bu kadınların yalnızca “kadın” ya da “siyah” kimlikleriyle sınırlanamayacak karmaşık toplumsal konumlarını gözler önüne sermektedir.

Convent'te yaşayan Mavis, Gigi, Seneca, Pallas ve Consolata gibi kadın karakterlerin her biri, toplumsal sistemin farklı dışlama biçimlerine maruz kalmışlardır: annelik travması (Mavis), cinsel şiddet (Seneca), sınıf ayrımcılığı (Gigi), aile içi baskı ve göçmenlik (Consolata). Bu durum Crenshaw'ın vurguladığı gibi, marjinalliğin yalnızca tek bir toplumsal kategoriyle açıklanamayacağını, toplumsal yapıların kadınların yaşamlarını çok katmanlı biçimde şekillendirdiğini göstermektedir.

Ruby kasabasında erkeklerin elinde toplanan iktidar, yalnızca cinsiyet temelinde değil, aynı zamanda sınıf ve statü üzerinden yeniden üretilmektedir. Convent kadınlarının bağımsız yaşam biçimleri ve erkek egemen yapılarla karşı duruşları, "tehlikeli" olarak tanımlanarak yok edilmeye çalışılır. Bu, kesişimsel feminizmin eleştirdiği ırksallaşmış ve cinsiyetlendirilmiş iktidar yapılarının iç içe geçmesi durumudur (Collins, 2000).

Gayatri Spivak'ın (1988) "*Subaltern konuşabilir mi?*" sorusu, Morrison'un karakterleri aracılığıyla güçlü biçimde yanıtlanmaktadır. Convent kadınları, anlatı boyunca sistematik olarak sessizleştirilmiş, temsil edilmeleri Ruby erkekleri tarafından çarpıtılmıştır. Ancak Morrison, çok katmanlı anlatım tarzı ve çoklu bakış açıları sayesinde bu kadınların kendi seslerini bulmalarını ve anlatıdaki konumlarını yeniden tanımlamalarını sağlamaktadır. Bu noktada Morrison'un anlatısal stratejisi, postkolonyal feminizmin temel ilkeleriyle örtüşmektedir. Batılı, beyaz, orta sınıf feminist anlayışların dışında kalan kadınların deneyimlerini görünür kılmak ve onların kendi sözlerini, kendi anlatıları içinde yeniden üretmelerine olanak tanımak. Chandra Talpade Mohanty'nin (1988) "evrensel kadın" eleştirisi, Morrison'un *Cennet* romanında somutlanmış gibidir.

Romanın sonunda Convent kadınlarının yaşadığı mistik dönüşüm sahnesi, literal anlamda ölüm ya da hayatta kalma ikilemine sıkıştırılamaz. Bu sahne, postkolonyal ve kesişimsel okumalar açısından, patriyarkal, ırksal ve sınıfsal baskılara karşı kolektif bir kadın direnişi ve yeniden doğuş olarak yorumlanabilir. Kadınların bireysel travmalarını aşarak kolektif bir ruhsal arınmaya ulaşmaları, hem kişisel hem de toplumsal dönüşüm potansiyelini sembolize etmektedir.

Sonuç olarak Toni Morrison'un *Cennet* romanı, postkolonyal ve kesişimsel kuramların sunduğu analiz araçlarıyla değerlendirildiğinde, sadece ırk ya da cinsiyet temelinde değil, bunların iç içe geçtiği karmaşık eşitsizlik yapılarının görünür hale geldiği bir anlatıdır. Roman, hem Batı merkezli temsil biçimlerini hem de erkek egemen siyah toplulukların kendi içindeki tahakküm ilişkilerini sorgular. Bu yönüyle *Cennet*, yalnızca edebi değil, aynı zamanda politik bir metindir; farklı kimliklerin bastırıldığı alanlarda direniş, dayanışma ve kolektif iyileşme için bir imkân sunmaktadır



SONUÇ

İnsanlık tarihi incelendiğinde, güçlü olanların ekonomik, kültürel ve siyasi çıkarları doğrultusunda zayıf olanları "öteki"leştirdiği veya hegemonyası altına aldığı görülmektedir. Bu tarihsel eğilim, özellikle sömürgecilik olgusu çerçevesinde daha sistematik ve ideolojik bir boyut kazanmıştır. Sömürgecilik, bir devletin diğer devletler veya topluluklar üzerinde siyasi, sosyal ve ekonomik egemenlik kurması, bu egemenliği kalıcılaştırmak adına bölgesel genişleme ve kültürel tahakküm faaliyetleri yürütmesi olarak tanımlanabilir (Korang ve Slemon, 1997: 10). Batı merkezli bu yayılmacı anlayış, "barbarları medenileştirme", "kafirleri kurtarma" gibi ideolojik söylemlerle meşrulaştırılmış ve Batı kültürünün üstünlüğü fikri üzerinden şekillendirilmiştir (Osterhammel ve Frisch, 1997: 94).

Sömürgeci devletler, ekonomik çıkarlarının yanı sıra kültürel ve dini üstünlüklerini de öne sürerek sömürgeleştirdikleri halkların kimliklerine müdahale etmiş, onların dilini, dinini ve yaşam biçimlerini dönüştürmeye çalışmışlardır. Bu süreç, yalnızca fiziksel bir işgal değil; aynı zamanda zihinsel, kültürel ve psikolojik bir işgal olarak kabul edilebilir. Postkolonyal kuram, işte bu müdahalelere ve sonrasında ortaya çıkan etkilerine odaklanan eleştirel bir düşünce alanı olarak gelişmiştir. Özellikle Edward Said'in 1978 yılında yayımlanan *Oryantalizm* adlı eseri, Batı'nın Doğu'yu nasıl temsil ettiğini, onu nasıl ötekileştirdiğini ve bu temsiller aracılığıyla nasıl bir güç ilişkisi kurduğunu ortaya koyarak postkolonyal düşüncenin kurucu metinlerinden biri haline gelmiştir.

Postkolonyal kuramın edebi metinlerle ilişkisi, bu kuramın yalnızca teorik düzlemde değil, aynı zamanda sanatsal ve anlatısal bağlamda da etkili olmasını sağlamıştır. Postkolonyal edebiyat, sömürgecilik ve onun mirası olan kültürel, sosyal ve psikolojik yapıların birey ve toplum üzerindeki etkilerini görünür kılmaktadır. Bu edebiyat türü, genellikle sömürgeleştirilen halkların kendi seslerini bulma çabalarını, kimlik arayışlarını, karşılaştıkları kültürel ikilemleri ve direniş biçimlerini anlatmaktadır.

Edebiyat, bu noktada bir direniş alanı haline gelmiştir. Postkolonyal yazarlar, Batı'nın tahakkümcü söylemlerine karşı alternatif anlatılar üretmekte; ötekileştirilen

bireylerin ve toplumların deneyimlerini merkeze alarak hegemonik anlatıyı sorgulamaktadır. Bu metinler, hem sömürgecilik sürecinin hem de onun sonrasında oluşan kimlik krizlerinin izlerini taşımaktadır. Sömürgeci söylem, bireyin benliğini aşağılayan temsiller üretmiş; yerli halkları "ilkel", "geri", "vahşi" olarak etiketlemiştir. Postkolonyal edebiyat ise bu temsillere karşı çıkarak sömürgeleştirilmiş bireyin sesini, deneyimini ve öznel kimliğini yüceltmektedir.

Postkolonyal edebiyatın temel meselelerinden biri olan kimlik, sadece bireysel bir aidiyet meselesi değil; aynı zamanda tarihsel, kültürel ve siyasal süreçlerin kesişiminde şekillenen karmaşık bir yapı olmuştur. Sömürgecilik, yerli halkların kendi kimliklerini tanımlama süreçlerini baltalamış; onları hem kültürel yabancılaşmaya hem de içsel çatışmalara sürüklemiştir. Bu durum, “melez kimlik” (hybridity), “yerinden edilme” (displacement) ve “sessizleştirilmiş özne” gibi kavramlarla ifade edilen çok katmanlı bir kimlik krizini beraberinde getirmiştir.

Homi Bhabha, bu bağlamda kimliğin sabit ve özsel olmadığını; aksine, karşılaşmalar, etkileşimler ve çatışmalarla şekillenen dinamik bir yapı olduğunu savunmaktadır (Bhabha, 1994: 119). Benzer biçimde Gayatri Spivak, sömürge altındaki bireyin kendi sesini duyurmakta yaşadığı zorlukları dile getirirken, Frantz Fanon kimlik krizini psikolojik bir travma olarak değerlendirmiştir. Fanon’a göre, sömürgeci zihniyetin etkisiyle siyah birey, kendi benliğini Batı’nın bakışıyla tanımlar hale gelmiş ve bu durum bireyde yabancılaşma yaratmıştır. Bu bağlamda, Toni Morrison önemli bir yere sahiptir.

Amerikalı yazar Toni Morrison, Afrikalı-Amerikalı bireylerin tarihsel, kültürel ve toplumsal deneyimlerini eserlerinde özellikle ırk, cinsiyet, kimlik ve aidiyet eksenlerinde derinlemesine işlemektedir. Bu bağlamda *Cennet* adlı romanı, Morrison’un postkolonyal söylemi en yoğun biçimde işlediği ve bu kavramsal çerçeveyi edebiyata başarıyla taşıdığı önemli eserlerinden biridir. Roman, yalnızca dışsal sömürgecilik deneyimini değil, aynı zamanda sömürge sonrası toplumlarda içsel ötekileştirmenin, kimlik krizlerinin ve güç ilişkilerinin nasıl işlediğini edebi bir temsille gözler önüne sermektedir.

Romanın mekânsal yapısı, *Cennet*’te yalnızca fiziksel alanları değil, aynı zamanda ideolojik sınırları ve kimlik inşasını da temsil eden iki ana düzlem

üzerinden inşa edilir: Ruby kasabası ve onun dışında, kırsal bir bölgede konumlanan izole manastır, yani Convent. Her iki mekân, yalnızca coğrafi olarak değil, aynı zamanda kültürel, siyasal ve ontolojik olarak da birbirinden ayrılır. Ruby, 1890'larda beyazların ırkçılığına ve dışlayıcı tutumlarına karşı kendi "cennet"lerini kurmak üzere yola çıkan, Afrika kökenli siyahiler tarafından kurulmuştur. Bu topluluğun temel motivasyonu, beyaz tahakkümünden bağımsız, saf ve korunmuş bir siyah kimlik ve toplumsal düzen inşa etmektir. Bu bağlamda Ruby, ilk etapta postkolonyal bir direniş mekânı gibi görünür; beyaz üstünlüğüne karşı siyah bir kolektifin özerklik arayışının somutlaşmış halidir.

Ancak zamanla bu özerklik anlayışı, katı bir toplumsal düzenin ve normatif ahlaki değerlerin egemenliğine dönüşür. Ruby, zaman içinde kendi içindeki farklılıklara, özellikle cinsiyet, sınıf, bireysellik ve dinî inanç farklılıklarına karşı tahammülsüz bir yapıya evrilir. Topluluğun kurucu ideolojisi, kendi içinde bir tür "ötekileştirme" pratiği üretir. Kasaba halkı, Ruby'nin sınırları dışında kalan bireyleri—özellikle de Convent'te yaşayan kadınları—anormal, sapkın, tehlikeli ve ahlaki çöküşün temsilcileri olarak görür. Bu durum, Homi K. Bhabha'nın *mimikri* (taklit) ve *öteki* kavramlarıyla doğrudan ilişkilendirilebilir. Bhabha'ya göre, postkolonyal öznel, sömürgecilerin normlarını taklit ederken bir yandan da bu normlara karşı direniş geliştirirler. Ruby halkı da, beyazların dışlayıcı ve normatif düzenine karşı çıkarken, bu düzenin izlerini kendi toplumsal örgütlenmelerine bilinçsizce taşımış ve böylece kendi içsel sömürgecilik biçimlerini üretmiştir.

Özellikle kadınların dışlanması, bu içsel sömürgeciliğin en belirgin tezahürlerinden biridir. Ruby, eril bir toplumsal yapıyı idealize ederken, kadın bedeni ve kadın kimliği üzerindeki denetimi sıkılaştırır. Bu noktada, Convent bir karşı-mekân olarak konumlanır. Manastır, Ruby'nin katı yapısına karşılık çok sesli, heterojen ve kapsayıcı bir alan sunmaktadır. Orada barınan kadınlar – Mavis, Gigi, Seneca, Pallas ve Consolata – toplumsal normların dışına itilmiş, travmatik geçmişlere sahip, ancak kendi dayanışma pratikleriyle varlıklarını sürdüren bireylerdir. Convent, kadınların sadece fiziksel olarak değil, ruhsal ve sembolik olarak da iyileştiği, kendiliklerini yeniden kurdukları bir alan hâline gelir. Michel Foucault'nun "heterotopya" kavramıyla ifade ettiği üzere, Convent bir karşı-uzamdır: mevcut iktidar düzeniyle çelişen, onun dışında kalan, alternatif bir yaşamsal ve

kültürel alan sunar. Dolayısıyla romanda mekânsal karşıtlık, yalnızca Ruby ve Convent'in fiziki sınırlarıyla sınırlı değildir; bu iki alan, aynı zamanda kimlik politikalarının, toplumsal cinsiyet rollerinin, ahlaki normların ve iktidar ilişkilerinin çarpışma ve yeniden üretim sahasıdır. Toni Morrison, bu iki mekânı kullanarak postkolonyal söylemi tersine çevirir: İlk bakışta özgürlük ve kurtuluşun simgesi olarak sunulan Ruby, zamanla baskının ve dışlayıcılığın merkezi hâline gelirken, toplumsal olarak dışlanan ve “bozulmuş” olarak damgalanan Convent, alternatif bir etik ve politik varoluşun kaynağına dönüşür.

Romanın başında işlenen cinayet olayı, bu dışlama ve tehdit algısının uç noktasını göstermektedir. Kasabanın “saflığına” zarar verecek unsurlara karşı uygulanan şiddet, postkolonyal toplumların ‘iç düşman’ yaratma eğilimlerinin güçlü bir yansımasıdır. Bu durum, özellikle renkcilik ve kast benzeri uygulamaların, kolonyal mirasın nasıl içselleştirildiğini ve sürdürüldüğünü gözler önüne sermektedir. Ruby'nin koyu tenli kurucularının açık tenli siyahları dışlaması, Morrison'un renkcilik ve kimlik mücadelesi temalarını işlerken postkolonyal söylemin tarihsel katmanlarını açığa çıkarır.

Diğer yandan manastıra sığınan kadınlar, patriyarkal toplumun, ataerkil aile yapısının ve katı dini dogmaların dışında alternatif bir yaşam alanı oluştururlar. Bu kadınlar, çeşitli geçmişlere, yaşlara, sosyal sınıflara ve travmalara sahip olmalarına rağmen birlikte kolektif bir dayanışma ve iyileşme alanı yaratırlar. Manastır, Morrison'un dilinde sadece fiziksel bir sığınak değil, aynı zamanda kadın kimliğinin yeniden tanımlandığı, ötekileştirilmişlerin bir arada güç bulduğu, dayanışmanın ve yeniden doğuşun mümkün olduğu sembolik bir mekândır. Romanın şu cümlesi bu anlamı güçlü biçimde yansıtır: “Convent, onların evi değildi; ama hiçbir yer de değildi. Burada kimse kimseye geçmişini sormazdı.” (s. 183) Bu ifade, postkolonyal kimliklerin henüz netleşmediği, kimliklerin kırılgan ama aynı zamanda potansiyel olarak dönüştürücü olduğu bir arayışı simgeler.

Morrison'un bu mekân tasviri, postkolonyal kimlik kuramının önemli figürlerinden Homi Bhabha'nın *üçüncü alan* (third space) kavramıyla doğrudan bağlantılıdır. Bhabha'ya göre bu üçüncü alan, eski koloniyal ve yerel kimliklerin çatıştığı, yeni hibrit kimliklerin üretildiği mekânsal ve kültürel bir kesişme

noktasıdır. *Cennet*'te manastır, tam olarak böyle bir alan işlevi görür: Kadınlar burada kendi travmalarıyla yüzleşirken, yeni kimlikler, normlar ve toplumsal ilişkiler kurarlar. Bu bağlamda roman, postkolonyal toplumların katı, tekil ve homojen kimlik dayatmalarına karşı çok sesli, çoğulcu ve melez kimliklerin önemini vurgulamaktadır.

Ayrıca romanın yapısal ve anlatı özellikleri, postkolonyal edebiyatın tipik çok katmanlı ve parçalı anlatı tarzını yansıtır. *Cennet*'in anlatısı, lineer bir hikâye örgüsünden ziyade, geçmişle bugün arasında gidip gelen, farklı karakterlerin iç sesleriyle ve zamansal kırılmalarla örülü karmaşık bir yapı sunar. Bu yapı, Frantz Fanon'un sömürgeleştirilmiş bireyin kimlik çatışmalarına dair tespitleriyle paralellik taşır. Fanon, sömürgeleştirilmiş bireyin hem dışsal baskılar hem de içsel kimlik krizleri ile mücadele ettiğini belirtirken, Morrison da karakterlerinin psikolojik ve toplumsal kırılmalarını bu çok katmanlı anlatı içinde ustalıkla aktarmaktadır.

Romanın erkek karakterleri ile manastırdaki kadınlar arasındaki gerilim, sadece cinsiyetçi iktidar ilişkileri değil, aynı zamanda toplumun kimliksel ve kültürel sınırlarının yeniden üretimidir. Ruby'de erkekler, "toplumsal düzeni" korumak adına farklılıkları ve özgürlük arayışlarını bastırırken, kadınlar bu düzene karşı alternatif yaşam biçimleri yaratmaya çalışırlar. Ancak Morrison, bu çatışmayı basit bir iyi-kötü ayırımına indirgemekten kaçınır. Kadınların özgürlük arayışı, erkeklerin korkularıyla, kasabanın kolektif hafızasında biriken travmalarla ve karmaşık toplumsal dinamiklerle iç içe geçmiştir. Bu durum, postkolonyal toplumların çok katmanlı ve dinamik yapısını göstermektedir.

Sonuç olarak, Toni Morrison'un *Cennet* adlı romanı, postkolonyal kuramın temel kavramlarını—kimlik, aidiyet, ötekileştirme, travma, toplumsal cinsiyet ve kültürel hafıza—çok katmanlı bir anlatım örgüsü içinde derinlemesine işleyen, hem edebi hem de kuramsal açıdan etkileyici bir yapıttır. Morrison, yalnızca Batı merkezli sömürgecilik anlatılarına alternatif bir söz üretmekle kalmaz; aynı zamanda Afrika kökenli Amerikalıların kendi içinde ürettiği içsel sömürgecilik, patriyarka ve normatif kimlik dayatmalarını da eleştirel bir süzgeçten geçirmektedir.

Bu bağlamda karakterlerin dönüşüm süreçleri, romanın sunduğu eleştirel söylemin merkezine yerleşmektedir. Örneğin, Mavis'in kocası ve çocuklarıyla

yaşadığı travmatik geçmişten kaçıp Convent'e sığınması, onun özneleşme sürecini başlatır. Başlangıçta korkak ve yönsüz bir karakterken, zamanla travmasıyla yüzleşen ve kendi varoluşunu yeniden kuran bir figüre dönüşür. Benzer şekilde, Seneca'nın taciz ve şiddetle şekillenmiş çocukluğu, onu kırılgan bir birey hâline getirmişken, Convent'teki şifa ritüelleri sayesinde bedenini ve kimliğini yeniden sahiplenilen bir özneye evrilir. Pallas ise hem sınıfsal ayrıcalık hem de beyazlığın imtiyazından kısmen faydalanan melez kimliğiyle, ırk, cinsiyet ve travmanın kesişiminde yer alır; bu çoklu konumlanma, onun romanın sonunda hem kırılgan hem de dirençli bir kimlik geliştirmesine neden olur. Consolata karakteri ise, Convent'in sembolik lideri olarak, hem kolonyal geçmişle (misyonerlik ve din aracılığıyla yapılan asimilasyonla) yüzleşen hem de kadınlar arası kolektif iyileşmenin öncüsü olan bir figürdür. Onun geçmişteki aşkı ve sonrasında yaşadığı içsel boşluk, bedensel ve ruhsal dönüşümü tetikler. Konsolata'nın ritüelistik öğretileri, Convent'teki kadınların yalnızca bireysel değil, kolektif bir kimlik ve hafıza inşasına yönelmesini sağlar.

Ruby kasabasının erkek figürleri ise (Deek, Steward, Reverend Misner gibi) kendi kimliklerini tehdit altında hissederek Convent'e yönelik şiddeti meşrulaştıran, patriyarkal normların ve kontrol mekanizmalarının sürdürücüsü hâline gelirler. Bu erkek karakterler, toplumun statik kimlik ve iktidar anlayışına saplanmışken, Convent kadınları kimliklerini sürekli yeniden kurarak hareket ederler. Morrison bu karşıtlığı, kimliğin sabit değil, sürekli dönüşen ve müzakere edilen bir yapı olduğunu göstermek için bilinçli olarak kurar.

Cennet, bu dönüşüm hikâyeleri aracılığıyla postkolonyal edebiyatın çok sesli, çoğulcu ve eleştirel doğasını yansıtırken; kimliğin, tarihsel, kültürel ve yapısal güç ilişkilerinin kesişiminde şekillenen, dinamik ve daima yeniden inşa edilen bir süreç olduğunu güçlü biçimde vurgular. Morrison'un anlatısı, öznenin yalnızca dışsal sömürgecilik karşısında değil, içsel toplumsal baskılar karşısında da direniş biçimleri geliştirebildiğini göstererek, kesişimsel postkolonyal eleştirinin edebi düzeyde en çarpıcı örneklerinden birini sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Appiah, K. A. (2023). Is the post-in postmodernism the post-in post-colonial?. In *Postcolonilsm* (pp. 85-104). Routledge.
- Arisaka, Y. (1997). Beyond “East and West” Nishida's universalism and post-colonial critique. *The Review of Politics*, 59(3), 541-560.
- Arman, M. N., & Şerbetçi, D. (2012). Postkolonyal feminist teoride milliyetçilik, militarizm ve savaş karşıtlığı. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14(3), 65-83.
- Ashcroft, Bill., Griffiths, Gareth., Tiffin, Helen. (2002). *The Empire Writes Back Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. London: Routledge.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2003). *The empire writes back: Theory and practice in post-colonial literatures*. Routledge.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H. (2007). *Post-Colonial Studies The Key Concepts*. Routledge Taylor & Francis Group, London and New York.
- Baillie, J. (2013). *Toni Morrison and literary tradition: The invention of an aesthetic*. A&C Black.
- Bell, A. (2009). A conversation through history: Towards post-colonial coexistence. *Journal of Intercultural Studies*, 30(2), 173-191.
- Berman, N. (2000). Shadows: Du Bois and the colonial prospect, 1925. *Vill. L. Rev.*, 45, 959.
- Bertens. H. (2007). *Literary Theory: The Basic*. London: Routledge.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. London: Routledge.
- Bhabha, H. K. (2023). Postcolonial criticism. In *Postcolonialism* (pp. 105–133). Routledge
- Bhambra, G., K. (2015). *Moderniteyi Yeniden Düşünmek Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül* (Ö. İlyas, Çev.): İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Bloom, H. (Ed.). (1990). *Toni Morrison: Modern critical views*. Chelsea House Publishers.
- Bohata, K. (2004). *Post-colonialism Revisited: Writing Wales in English*. University of Wales Press, Cardiff.

- Bohleber, W. (2010). *Destructiveness, intersubjectivity and trauma: The identity crisis of modern psychoanalysis*. Karnac Books.
- Boeree, C. G. (2017). *Personality theories: From Freud to Frankl*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Boumama, S. (2016). Afrika Devriminin Figürleri. 1. Basım ed., Nota Bene Yayınları.
- Brouillette, S. (2007). Post-colonial writers and the global literary marketplace. In *Post-colonial Writers in the Global Literary Marketplace* (pp. 44-75). London: Palgrave Macmillan UK.
- Böröcz, J., & Sarkar, M. (2012). *Colonialism*. Encyclopedia of global studies, 229-234.
- Carter, M., & Bates, C. (2010). Empire and locality: a global dimension to the 1857 Indian Uprising. *Journal of Global History*, 5(1), 51-73.
- Césaire, A. (2000). *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press.
- Chibber, V. (2016). *Post-kolonyal teori ve kapitalizmin hayaleti*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Childs, P., & Williams, P. (2014). *An introduction to post-colonial theory*. Routledge.
- Childs, Peter., Williams, Patrick. (2013). *An Introduction to Post-Colonial Theory*. USA: Routledge.
- Christian, B. (1980). Community and Nature: The Novels of Toni Morrison. *The Journal of Ethnic Studies*, 7(4), 65.
- Collins, P. H. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Routledge.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299
- Davis, C. A. (1982). Self, society, and myth in Toni Morrison's fiction. *Contemporary Literature*, 23(3), 323-342.
- Davis, K. C. (1998). *Postmodern Blackness: Toni Morrison's Beloved and the End of History*. *Twentieth Century Literature*, 44(2), 242-260

- Denis-Rosario, M. (2022). *The Perpetual Colony. (Post-) colonial Archipelagos: Comparing the Legacies of Spanish Colonialism in Cuba, Puerto Rico, and the Philippines*, 202.
- De Oto, A. (2011). Aimé Césaire And Frantz Fanon. Variations on the colonial/decolonial archive. *Tabula rasa*, (15), 149-169.
- Dobie, B., Ann. (2012). *Theory into Practice an Introduction to Literary Criticism*. USA: Wadsworth Cenagage Learning.
- Dobbs, C. (2012). Toni Morrison. *College Literature*, 39(4), 148-149.
- Edwards, J. D., & Tredell, N. (2008). *Postcolonial literature*. New York: Palgrave Macmillan.
- Engler, B. (2013). *Personality theories: An introduction*. Wadsworth.
- Erikson, E. H. (1963). *Youth: Change and challenge*. Basic Books.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and crisis*. W. W. Norton.
- Erikson, E. H. (1974). *Discussions of a new identity: The 1973 Jefferson lectures in the humanities*. W. W. Norton.
- Erikson, E. H. (1987). *The life cycle completed*. W. W. Norton.
- Ewen, R. B. (2003). *An introduction to theories of personality*. Lawrence Erlbaum Associates
- Fanon, F. (2016). Black skin, white masks. In *Social Theory Re-Wired* (pp. 394-401). Routledge.
- Furman, J. (1996). *Toni Morrison's fiction*. University of South Carolina Press.
- Gauthier, M. (2005). The Other Side of "Paradise": Toni Morrison's (Un) Making of Mythic History. *African American Review*, 39(3), 395-414.
- Growley, V. (1998). Reading in the Antipodes: Post-colonialism, pedagogy and racism. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 19(3), 291-299.
- Grovoqui, Siba N. (2007). Post-colonialism, Tim Dunne, Milja Kurki ve Steve Smith (Ed.), *International Relations Theories: Discipline and Diversity*, Oxford University Press, New York, ss. 229-246.
- Hall, S. (1996). Who needs 'identity'? In S. Hall & P. du Gay (Eds.), *Questions of cultural identity* (pp. 1-17). Sage.

- Hallward, P. (2001). *Absolutely post-colonial: Writing between the singular and the specific*. Manchester University Press.
- Harper, J. (2006). *Identity crisis: How identification is overused and misunderstood*. Cato Institute.
- Heywood, A. (2016). *Siyasi İdeolojiler*. (11. Baskı). BB101 Yayınları.
- Hirsch, M. (2008). The generation of postmemory. *Poetics Today*, 29(1), 103–128.
- Hogan, R., Johnson, J., & Briggs, S. (1997). *Handbook of personality psychology*. Academic Press.
- Horvath, R. J. (1972). A definition of colonialism. *Current anthropology*, 13(1), 45-57.
- Hoover, K. (2004). *The future of identity: Centennial reflections on the legacy of Erik Erikson*. Lexington Books.
- Hsieh, S. P. (1997). Rethinking the problem of post-colonialism. *New Literary History*, 28(1), 7-19.
- Huggan, G. (1994). The post-colonial exotic. *Transition*, (64), 22-29.
- Huggan, G., & Law, I. (Eds.). (2022). *Racism Post-colonialism Europe*. Liverpool University Press.
- Hutcheon, L. (1988). *A poetics of postmodernism: History, theory, fiction*. Routledge.
- Innes, C L.(2007). *The Cambridge Introduction to Post-colonial Literatures in English*. Leiden: Cambridge University Press.
- Innes, C., L. (2006). *Cosmopolitan Readers and Post-colonial Identities. Global Fissures Post-colonial Fusions* (pp.171-183). Editions Rodopi Publisher, Amsterdam.
- İrge, N. F. (2005). Gelişmiş kapitalizm eşliğinde yeni sömürgecilik. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 59-88.
- Jackson, Y. (2006). *Encyclopedia of multicultural psychology*. Sage Publications.
- Karkour, H. L. (2022). Visions of the Future World Order—Carr, Fanon, Du Bois, Césaire and the Post-war Settlement. In *EH Carr: Imperialism, War and Lessons for Post-Colonial IR* (pp. 105-131). Cham: Springer International Publishing.

- Kaul, S. (2009). *How to Write Post-colonial Histories of Empire*. Daniel Corey and Lynn Festa (Ed.), Post-colonial Enlightenment, Oxford University Press, New York, ss. 305-327.
- Kazdin, A. E. (2000). *Encyclopedia of psychology*. Oxford University Press.
- King, C. R. (Ed.). (2000). *Post-colonial America*. University of Illinois Press.
- Kohn, M., McBride, K. (2011). *Political Theories of Decolonization Post-colonialism and the Problem of Foundations*. Oxford University Press, Oxford.
- Korang, K. L., & Slemon, S. (2017). Post-colonialism and language. In *Writing and Africa* (pp. 246-263). Routledge.
- Köktaş, R. (2018). Post-Kolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 5(1), 195-199.
- Krumholz, L. J. (2002). Reading and insight in Toni Morrison's Paradise. *African American Review*, 36(1), 21-34.
- Kulvmann, J. (2023). The Perpetual Discussion: Culture and Rights. *JSEHR*, 7, i.
- Lanser S. (1992), *Fictions of Authority: Women Writers and Narrative Voice*, Cornell University Press, Ithaca.
- Li, S. (2009). *Toni Morrison: a biography*. Bloomsbury Publishing USA.
- Loomba, A.(2015). *Colonialism/Post-colonialism*. Routledge, Taylor & Francis Group.
- Madsen, D. (2003). *Beyond The Borders American Literature and Post-colonial Theory*. London: Pluto Press.
- Marx, J. (2004). Postcolonial literature and the Western literary canon. *The Cambridge companion to postcolonial literary studies*, 83-96.
- Matsumoto, D. (2009). *The Cambridge dictionary of psychology*. Cambridge University Press.
- McAdams, D. P., Josselson, R., & Lieblich, A. (2006). *Identity and story: Creating self in narrative*. American Psychological Association.
- McEwan, C. (2008). *Postcolonialism and development*. Routledge.
- McLeod, J. (2020). Beginning post-colonialism. In *Beginning post-colonialism (second edition)*. Manchester University Press.

- Mishra, V., & Hodge, B. (2015). What is Post (-) colonialism?. In **Colonial discourse and post-colonial theory** (pp. 276-290). Routledge.
- Mishra, V., & Hodge, B. (2005). What was postcolonialism? **New Literary History**, 36(3), 375–402.
- Mohanty, C. T. (1988). Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. **Feminist Review**, 30(1), 61–88.
- Moore-Gilbert, B. J. (1997). **Postcolonial theory: Contexts, practices, politics**. Verso Books.
- Morrison, T. (1997). **Paradise**. Knopf.
- Morrison, T. (2020). **Cennet** (S. Okyay, Trans.). Can Yayınları.
- Moore, D. C. (2006). **Is the Post- in Pstcolonial the Past- in Post-Soviet?: Toward a Global Post-colonial Critique**”, Violeta Kelertas(Ed.), Baltic Post-colonialism, Radopi, New York, ss.11-31.
- Murphy, D., & Longo, D. (2009). **Encyclopedia of psychology of decision making**. Nova Science Publishers.
- Ollendick, T. H., & Schroeder, C. S. (2003). **Encyclopedia of clinical child and pediatric psychology**. Springer
- Okur, M. A. (2012). **Emperyalizm, Hegemonya, İmparatorluk: Tarihsel Dünya Düzenleri ve Irak'ın İşgali**, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Orr, L. (2008), **Joyce, Imperialism&Post-colonialism**, New York: Syracuse University Press.
- Osterhammel, J., & Frisch, S. L. (1997). **Colonialism: A theoretical overview**. M. Wiener.
- Parla, J.(2018). **Efendilik, Şarkiyatçılık ve Kölelik**. 7. baskı ed., İletişim Yayınları, 2018.Philip. Pastoral Amerika. 1. Basım ed., Yapı Kredi Yayınları.
- Papalia, D. E., Olds, S. W., & Feldman, R. D. (2009). **Human development**. McGraw-Hill.
- Patnaik, U., & Patnaik, P. (2016). **A theory of imperialism**. Columbia University Press.
- Peach, L. (2000). **Toni Morrison**. Macmillan Education.
- Reames, K. (2001). **Toni Morrison's Paradise: a reader's guide**. Bloomsbury Academic.

- Riley, A., and Smith P. (2016). *Kültürel Kurama Giriş*. Dipnot Yayınları.
- Roeckelein, J. E. (1998). *Dictionary of theories, laws, and concepts in psychology*. Greenwood Press.
- Rostow, W. W. (1960), *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press,
- Roy, A. (2016). Who's afraid of post-colonial theory?. *international journal of urban and regional research*, 40(1), 200-209.
- Royon, T. (2012). *The Cambridge Introduction to Toni Morrison*. Cambridge University Press.
- Saaf, B., C. (1999). Joyce, Derrida, Lacan and The Trauma of History Reading, Narrative and Post-colonialism. Cambridge University Press, Cambridge.
- Said, Edward W. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Said, E. W. (1977). Orientalism. *The Georgia Review*, 31(1), 162-206.
- Said, Edward W. (1994). *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Books.
- Salkind, N. J. (2008). *Encyclopedia of educational psychology*. Sage Publications.
- Schaefer, R. T. (2008). *Encyclopedia of race, ethnicity, and society* (Vol. 1). Sage.
- Schlit, M., Vieten, C., & Amorok, T. (2007). *Living deeply: The art and science of transformation in everyday life*. New Harbinger Publications.
- Schultz, D. P., & Schultz, S. E. (2005). *Theories of personality*. Wadsworth.
- Schweitzer, I. (1988). Anne Bradstreet Wrestles with the Renaissance. *Early American Literature*, 23(3), 291-312.
- Sears, D. O., Sidanius, J., & Bobo, L. (Eds.). (2000). *Racialized politics: The debate about racism in America*. University of Chicago Press.
- Sharma, A. (2009). Post-colonial racism: White paranoia and the terrors of multiculturalism. *Racism Post-colonialism Europe*, 6, 119.
- Sharp, J. Ve Briggs, J. (2006). Post-colonialism and Development: New Dialogues?, The Geographical Journal, Cilt. 172, Sayı. 1, ss. 6-9.
- Shizuta, H. (1961). Imperialism as a Concept. *The Kyoto University economic review*, 31(1), 1-13.
- Slemon. S. (1991). *Modernism's Last Post. Past the Last Post: Theorizing Post-colonialism and Post-modernism*. Ed. Ian Adam, Helen Tiffin. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

- Smith, S. and Owens, P. (2006). *Alternative Approaches to International Theory*. John Baylis ve Steve Smith (Ed.), The Globalization of World Politics, , Oxford University Press, New York, 3. Baskı, ss. 271-296.
- Smith, E., P. (1996). *Post-colonialism: A Brief Introduction*. Social & Legal Studies Publications. Pp.291-299.
- Slemon, S. (1987). Monuments of empire: allegory/counter-discourse/post-colonial writing. *Kunapipi*, 9(3), 3.
- Slemon, S. (1988). Magic realism as post-colonial discourse. *Canadian literature* (116), 9-24.
- Spivak, G. C. (1988). "Can the Subaltern Speak?" In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. University of Illinois Press.
- Spitzer, A. N. (2010). *Encyclopedia of psychology and religion*. Springer.
- Strickland, B. B. (2001). The Gale encyclopedia of psychology (2nd ed.). Gale Group.
- Sutherland, S. (1995). Macmillan dictionary of psychology (2nd ed.). The Macmillan Press.
- Şahin, B. Ö. (2022). Post-Kolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti. *Olgu Sosyoloji Dergisi* 1 (2), 87 – 90.
- Tajfel, H. (1984). *The social dimension*. Cambridge University Press.
- Talib, I. S. (2002). *The language of postcolonial literatures: An introduction*. Psychology Press.
- Tally, J., & Wallinger, H. (2007). Toni Morrison's Literary Criticism. In *The Cambridge Companion to Toni Morrison* (pp. 115-124). Cambridge University Press.
- Taylor, S. (2014). Identity. In T. Teo (Ed.), *Encyclopedia of critical psychology* (pp. 975–978). Springer.
- Teo, T. (Ed.). (2014). *Encyclopedia of critical psychology*. Springer.
- Tymoczko, M. (1999). Post-colonial writing and literary translation. *Post-colonial translation: Theory and practice*.
- Whitlock, G. (2015). Post-colonial Life Narratives Testimonial Transactions. Oxford University Press, Oxford.

- Wilder, G. (2004). Race, reason, impasse: Césaire, Fanon, and the legacy of emancipation. *Radical history review*, 90(1), 31-61.
- Williams, J. (2003). *Paki Cheats! "Post-colonial Tensions in England-Pakistan Cricket. Sport and Post-colonialism* içinde (pp.91-105). Berg Publishers, Oxford.
- Wimmer, A. (1997). Who owns the state? Understanding ethnic conflict in post-colonial societies. *Nations and nationalism*, 3(4), 631-666.
- Wisker, G. (2006). *Key concepts in post-colonial literature*. Bloomsbury Publishing.
- Xie, S. (1997), "Rethinking the Problem of Post-colonialism", *New Literary History*, Cilt. 28, Sayı. 1, s.s. 7-19.
- Xie, S. (2006). *Is The World Decentred? A Post-colonial Perspective on Globalization. Global Fissures Post-colonial Fusions* içinde (pp.53-75). Editions Rodopi Publisher, Amsterdam.
- VandenBos, G. R. (Ed.). (2015). *APA dictionary of psychology* (2nd ed.). American Psychological Association
- Van Dijk, T. A. (2015). *Racism and the Press*. Routledge.
- Van Krieken, R. (2004). Rethinking cultural genocide: Aboriginal child removal and settler-colonial state formation. *Oceania*, 75(2), 125-151.
- Van Niel, R. (1990). Colonialism revisited: Recent historiography. *Journal of World History*, 1(1), 109-124.
- Vickroy, L. (2002). *Trauma and survival in contemporary fiction*. University of Virginia Press.
- Yılmaz, M. E.(2007). *Soğuk Savaş Sonrası Dönemde Etnik Çatışmalar: Etnik Çatışmaların Nedenleri ve Etnik Barışın Tesisi*. 1. Basım ed., Nobel Yayın Dağıtım.
- Yılmaz, M. E. (2006). Third-party intervention in international conflicts: Peacekeeping and peacemaking in the Post-Cold war era. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 3(11), 25-44.
- Young, Robert J. (2016). *Postkolonyalizm Tarihsel Bir Giriş*. (Çev. Burcu Toksabay Köprülü, Sertaç Şen). Matbu Kitap Yayınları.
- Young, R. (2001). *Post colonialism: An Historical Introduction*. Blackwell: Oxford.

Young, Robert J. C. (2004). *White Mythologies: Write History and the West*,
London: Routledge.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı,Soyadı: Nazmi ALPDOĞAN

Uyruğu: T.C

ORCID:

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Yüksek Lisans:	İngiliz Dili Edebiyatı	.26.05.2025
Lisans:		

Yabancı Dil: İngilizce

TEZ ORJİNALLİK RAPORU



T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu

Öğrenci Bilgileri

Adı-Soyadı	Nazmi ALPDOĞAN
Öğrenci No	22920016027
Anabilim Dalı	İngiliz Dili Edebiyatı Anabilim Dalı
Programı	İngiliz Dili Edebiyatı
Statüsü	☒ Yüksek Lisans ☐ Doktora

Tez Bilgileri

Başlığı/Konusu	Toni Morrison'ın Cennet Adlı Eserinde Post-Kolonyal Çalışmalar Işığında Kimlik Sorunsallığının Değerlendirilmesi
----------------	--

Tez Orijinallik Raporu Bilgileri*

Sayfa Sayısı (Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümleri)	91
İntihal Tespit Programı	Turinitin
Benzerlik Oranı (%)	%5
Tarih	26.05.2025

* Orijinallik raporu, aşağıdaki filtreler kullanılarak oluşturulmuştur:

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içemediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimizi ve yukarıda vermiş olduğumuz bilgilerin doğru olduğunu beyan ederiz.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

	Danışman	Öğrenci
Adı Soyadı	Doç. Dr. Süleyman KASAP	Nazmi ALPDOĞAN
İmza		
		Tarih 26.05.2025

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Kampüs.
Telefon: 444 5 065, 0 432 225 10 52, 0432 225 17 01
e-posta: yyu.sbe@yyu.edu.tr