
AKADEMİK PERSPEKTİFTEN ULUSLARARASI İLİŞKİLER

Editör:



yaz
yayınları

Akademik Perspektiften Uluslararası İlişkiler

Editör

.....

yaz
yayınları

2025

**Akademik Perspektiften Uluslararası
İlişkiler**

Editör:

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-5838-36-0

Haziran 2025 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar/AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

info@yazyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

Küreselleşmeyle Yükselen Postkolonyal Teori Üzerine Tartışmalar	1
<i>Zehra YILMAZ</i>	
Empires by Consent	39
<i>Volkan ŞEYŞANE</i>	

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

KÜRESELLEŞMEYLE YÜKSELEN POSTKOLONYAL TEORİ ÜZERİNE TARTIŞMALAR¹

Zehra YILMAZ²

1. GİRİŞ

Küreselleşmenin hız kazanmasıyla hem küreselleşme hem de postkolonyal teori eş zamanlı tartışılmaya başlanmıştır. Postkolonyal teorinin yaygın olarak tartışılmaya başlanması ilk filizlerini 1990’lar sonrası küreselleşme döneminde vermiştir. Aslında, 1990’lardan sonra ortaya çıkan teorik yaklaşımların birçoğu, siyasal hareketler tarafından, özellikle kendisini etnisite ya da din temelli kimlikler üzerinden tanımlayan hareketlerce sıkça başvurulan referanslar olmuştur. Postkolonyal tartışmalar da temelde ‘ara yerdelik’, ‘melezlik’, ‘maduniyet’ ve ‘farklılık’ kavramları ve batı-merkezci modernizm anlayışına yönelik eleştirileriyle 1990’lardan sonra gelişen küresel İslam hareketi için bu anlamda kavramsal ve teorik bir zemin yaratmıştır. Özellikle kendisini küresel kapitalizme karşı ‘alternatif’ kültürü üzerinden tanımlayan çeşitli hareketler, postmodern tartışmalara benzer olarak, postkolonyalizmin gelenekleri reddeden değil, yeni bir biçim içinde, yenedünyaya çağıran dilini kullanılabilir bulmuştur.

Postkolonyalizmin ön plana çıkışı, ‘diaspora’ teriminin son on yıldır kazandığı belirginlikle doğru orantılıdır (Dirlik,

¹ Bu makale 2013 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler Bölümü’nde savunulan “Küreselleşen İslam ve Türkiye’de İslamcı Kadınlar” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

² Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İİBF, Uluslararası İlişkiler Bölümü, zehrayilmaz@yyu.edu.tr, Orcid no: 0000-0002-6980-6470.

2005: 23). Dirlik, postkolonyalizmi diasporik nüfuslar içinde yer alan ve kendi varoluş koşullarının yarattığı yeni bir bilinçle, etnisite ve kültürün eski biçimlerine meydan okuyan, kendilerini açıkça ifade edebilme yeteneğine sahip grupların ideolojisi olarak tanımlamaktadır (2005: 23-24). Teori Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Gautam Bhadra, Gyanendra Pandey ve Shahid Amin gibi Marksist kökenli teorisyenlerden; Stuart Hall, Paul Gilroy, Homi Bhabba gibi kimlik siyasetini kapitalizmin ‘çokkültürcülük’ anlayışı içine yerleştirmeye çalışan teorisyenlerin çalışmalarına kadar uzanan geniş bir yelpazeyi içine alır.

Postkolonyal teori içinde iki ana akım olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki kendisini ‘*Madun Çalışmaları*’ adıyla niteleyen ve temel düsturu Marksizm’e kimlik boyutunu eklemek, temel kavramı da ‘maduniyet’ olan akademisyen grubudur. Spivak’ın sözcükleri ile “*Madun Çalışmaları*’ndaki kültürel sorunsallaştırmalarla ilgili düşünceler, Marksist teoriyi ikame etmekten ziyade, Marksist teoriye yapılan bir ektir.” (2010a: 56). Postkolonyal düşünür Ania Loomba da sömürgelerdeki ırk ve sınıf arasındaki sıkı bağa dikkat çeker. Buna göre, kolonilerde ekonomik alt yapı aynı zamanda üstyapıdır. Neden sonuçtur, beyaz olduğunuz için zenginsinizdir, zengin olduğunuz için de beyaz. Ne zaman sömürü soruna odaklanılsa Marksist analizin bir parça esnetmek zorunda kalınmasının nedeni de budur (2000: 40-41). Spivak’ın da içinde bulunduğu ‘*Madun Çalışmaları*’ grubu, aynı anlayıştan yola çıkarak Marksizmle kimlikler arasında bir bağ sağlamaya çalışır. Diğer taraftan, temel kavram olarak ‘melezliği’ ele alan özellikle Homi Bhabba’nın temsil ettiği grup ise ‘çatışma’ yerine kültürel ‘melezleşme’ kavramını ikame ederek, bir anlamda çokkültürcülük politikalarına geçiş alanı yaratmıştır. ‘Melezlik’ kavramı Marksist teoriye bir ek olmanın ötesinde, Marksist diyalektiğin yerine ‘ilişkisel’ kavramını koyarak

Marksizm’den temelden bir kopuşu ifade etmektedir. Bhabha’nın zaten Marksizm üzerine bir tartışma yapmak gibi bir derdi de yoktur. Zira Bhabha kendisinin postkolonyalist olduğunu ifşa eden ender teorisyenlerden biriyken, Spivak ‘postkolonyal’ kavramına çoğu zaman mesafeli yaklaşmıştır.

Bu nedenle postkolonyal teoriyi ele alırken, özellikle bu ikili ayrışmaya dikkat etmek gerekir. Bu çerçevede öncelikle, emperyalizm eleştirisi olarak yola çıkmasına rağmen neticede kimlik siyasetine saplanarak kapitalizmin yapısal analizini yapmaktan uzaklaşan postkolonyal teorinin Marksizme, kültürel boyut eklemekten, özcü bir kültürelci anlayışa savrulma nedenlerini açıklanacaktır. Bu bağlamda teorinin emperyalizm eleştirisi ve kimlik siyaseti arasında salınmasını ‘madun’ ve ‘melezlik’ kavramları arasındaki gerilimin izini takip ederek analiz edilecektir. Fakat tüm bunlardan önce, postkolonyalizmin ne anlama geldiği ve teorinin oryantalizm eleştirilerinden farklarına değinmek gerekir. Ayrıca, postkolonyalizmin oryantalizm eleştirilerine ek olarak çeşitli genelleştirmelerle postkolonyalizm ile postyapısalcılık ya da postmodernizm arasında yapılan teorik bütünleştirmeyi reddettiğimizi de söylemeliyiz. Bu nedenle, çalışmada postkolonyalizmin, postyapısalcılık ve postmodernizmle farklarına da değinilecektir. Sonuç olarak, postkolonyalizmin önce oryantalizme ilişkin eleştirilerini ortaya koyarak daha sonra da postyapısalcılık ve postmodernizmden farklılıklarını açıklayarak aslında bir anlamda ‘postkolonyalizmin hedefi nedir?’ sorusunun cevabını da vermiş olacağız. Yine de, bazı noktaları tekrar etme pahasına, bir tür giriş niteliğinde postkolonyalizmin ana tartışmalarına kısaca değinelim.

2. POSTKOLONYAL TEORİNİN İMKANLARI VE SINIRLARI

Postkolonyal teori üzerine yapacağımız girişte öncelikle postkolonyalizmin, sadece sömürgecilik sonrası (neo-kolonyalizm) anlamına gelmediğini yani “basitçe zamansal bir gösterge” (Mutman, 2010: 118) olmadığını söyleyerek söze başlamakta fayda var. Postmodernizmde ve postyapısalcılıkta olduğu gibi postkolonyalizm de zamansal bir göstergeden ziyade, teorik olarak öncül olana ilişkin bir eleştiriyi içermektedir. Postkolonyalizm, kabaca emperyalizmin dönüşümünü, kimlikleri ekonomik ilişkilerin bir uzamı olarak nasıl yapılandırıldığını ve bu oryantal kimlikler üzerinden nasıl yaygınlaştığını/derinleştirdiğini sorunsallaştırarak sömürü tarihini yeniden yazmak ve sömürülen özneyi/faili yeniden kurmak çabasıdır. Ayrıca postkolonyalizmin teorik olarak kendisinden önceki teorilere birbirinden farklı öğeler üzerinden katkı sağladığını da söyleyebiliriz. Bunlardan en önemlisi daha sonra detaylı değineceğimiz postkolonyal teorinin emperyalizme yönelik eleştirileridir. Teori, öncelikli olarak emperyal güç merkezlerinin nasıl büyük anlatı ve bütünleştirici sistemler vasıtasıyla kurulduklarını ortaya çıkarmaya çalışır. Hâkim Avrupa-merkezci siyaset, kuram ve tarih yazımını sorgulayan teori, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyi de sorgusunun merkezine yerleştirir. İktidarın kültürel gücünün diğer kültürleri de anlamamızda/anlamlandırmamızda belirleyici olduğunu söyleyen postkolonyalistlere göre, ‘kültürel güç’ zorlayıcı bir güçtür, bu nedenle kültürel farklılıkları da bu dominant kültürün anlayışına göre algılarız (Schutte, 2000: 49). Yani postkolonyal teori bize bir toplumun kültürüne ilişkin üretilen bilgiye bakmadan önce o bilgiyi üreten iktidara bakmak gerektiğini anlatır. Bugün küresel toplumdan bahsettiğimiz günümüzde de bu geniş toplum, Anderson’dan (2011) ödünç alarak söylersek, “hayali cemaat(ler)” batılı kültür tarafından yönlendirilmektedir. Bu bağlamda, postkolonyalizm, dünün ve bugünün, tarihsel bir

süreklilik içinde devam eden, ırksal, dinsel, ekonomik ‘batılı’ tahakkümüne karşı bir direnişi içermekte ve yerelliklerin evresele katılımına yönelik önermeler sunmaktadır. Buraya kadar, postkolonyal teori postyapısalcı/postmodern³ teoriyle benzerlik gösterir. Ancak postkolonyaller, bilginin üretildiği kaynağı eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda iktidarın ürettiği bilginin nesnesine kendi adına konuşma imkânını da verdiğini söyler. Diğer taraftan, postkolonyal teorinin epistemolojik temelini ‘farklılık’ olumlanması oluşturur. Ancak bu ‘farklılık’ daima ‘özel’ değil, ilişkisel olarak açıklanır. Buna göre, ister egemen olsun isterse ezilen, benlik neticede üzerinde daima ‘öteki’nin izini taşır. Bu nedenle de postkolonyalizm, ‘farklılık’ ve ‘kimlik’ tartışmalarında temelde ‘ben’ ve ‘öteki’ arasında kurulan ilişkiselliğe odaklanır. Elbette ki burada sözü edilen farklılık, benliği ve ötekini birbirinden ayıran değil, onları karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde birleştiren bir farklılıktır (Dirlik, 2005: 19).

Fakat postkolonyal teori, emperyalizmin eleştirisini yaparken ‘madun’a ya da özne/fail’e odaklanarak aslında bir anlamda kolektif grupların eleştirilerini, direnişini göz ardı eder. Bu nedenle postkolonyal teori Marksistler tarafından, dikkatleri yapıdan ya da kolektif hareket etmenin öneminden uzaklaştırarak bireylere ve onların öznelliklerine odaklanmakla eleştirilir. Postkolonyal teorinin değerlendirmelerini tekil bireylere indirgemesi, bir anlamda Marksist düşünürlerin teorinin küresel kapitalizmle ‘gönüllü ittifak’ içinde olduğuna ilişkin yaptığı eleştirilerinin temelini oluşturur. Arif Dirlik (2005), Samir Amin (2007), Alain Badiou (2006) gibi Marksist düşünürler,

³ Postyapısalcılık ve postmodernizm aynı anlama geldiği için değil, postkolonyalizme aynı yerden kaynaklık ettiği için ‘postyapısalcılık ve postmodernizm’ yerine ‘postyapısalcılık/postmodernizm’ kullanımına yer veriyoruz. Bir başka ortak özellikleri ise, her ikisinin de batılı kaynaklardan beslenmesidir.

postkolonyalizmin sınıflar arası ilişkileri ve yapısal analizleri dışlama yoluyla farklılıklar arasındaki ilişkiselliğe odaklanarak küresel düzeni açıklama çabasını teorisinin küresel kapitalizmle genel olarak uyduğu -hatta gönüllü bir ilişkinin- göstergesi olarak ele alır.

Öte yandan Hulme (1995: 12), postkolonyal terimi için “değerlendirme amaçlı değil, betimleme amaçlı bir terim”dir der. Postkolonyal teori emperyalizmi parçalarına ayırarak, önce her bir parçasını ayrı ayrı daha sonra da bunlar arasındaki ilişkiyi ‘betimlemek’ açısından yol göstericidir. Ancak, Hulme’nin postkolonyalizmin değerlendirme amacı taşımadığı yönündeki düşüncesine bir rezerv koymak da gerekebilir. Çünkü başta süreci betimlemeye odaklanan postkolonyal teori, bu sürece belli bir süre sonra bir ‘değer’ üzerinden cevap vermeye kalkışmıştır; ki bu cevap oldukça kültürelci bir değerlendirmeyi içerir. Nitekim batı-merkezci modernizm anlayışına, sömürgecilik ilişkilerine ve emperyalizme yönelik betimlemeleriyle başta eleştirel görünen postkolonyal teori, değerlendirmelerini tekil olarak doğulu özneyi/faili yeniden kurmak üzerinden yapınca neticede süreç kendi koyduğu sınırları, kendisinin kaldırması ile sonuçlanır.

Cooper, *Maduniyet Çalışmaları* üzerinden ele aldığı postkolonyal çalışmaların, bu ‘özerklik’ vurgusunu “sermayeyi ve devleti geri plana atmak” olarak nitelendirir (1994: 1518). Bu eleştirel düşünceye göre, eğer postkolonyal teori eleştirel amaçlarını sürdürebilmek istiyorsa “yerelin bir koşulu olan küreseli açıklamalı ve kendi epistemolojisini geçmişteki radikal epistemolojilere ekleyebilmelidir” (Dirlik, 2005: 35). Çünkü yerel durumlar da küresel durumun parçasıdır. Bunun dışında postkolonyal teori küresel kapitalizmin yeni küresel ve sosyal ilişkilerini yüceltmenin ötesine geçemez. Elbette postkolonyal teoride yerelin kimliği üzerine yapılan vurgu, analizlerde yer yer küreseli gerideki bulanık siluet konumuna sokmaktadır. Fakat küresel düzeni açıklamada-eksiklikleri de olsa-temelde

postkolonyal teoriyi diğer yerel düşüncelerden ayıran fark, yerel olanı küreseli değerlendirmeden açıklamanın imkânsız olduğunu vurgulamasıdır.

Postkolonyal teoriye ve teorinin konumuz açısından önemine ilişkin yaptığımız bu kısa girişten sonra öncelikle teorinin oryantalizme yönelik eleştirilerine daha sonra da postyapısalcılık ve postmodernizm ile farklılaştığı yerlere göz atalım. Böylece ‘postkolonyal teorinin hedefi nedir?’ sorumuzun cevabını da bir nebze olsun verebiliriz.

3. ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ: EDWARD SAİD’İN ORYANTALİZM’İNİ POSTKOLONYAL TEORİ İLE ELEŞTİRMEK

İlk basımı 1978 yılında olan *Şarkiyatçılık* kitabında Edward Said, batılı emperyalist özneye yönelik eleştiri getirenlere, ‘öteki’nin batılı tarafından nasıl kurulduğunu açıklamak açısından geniş bir düşünme zemini sağlamıştır. Ancak, ötekinin kendisini nasıl kurduğunu açıklamak söz konusu olduğunda, postkolonyalizm Said’in oryantalizm eleştirisinin bir adım ötesine geçmiştir. Buradan yola çıkarak postkolonyalistler Edward Said’in oryantalizm eleştirilerini beş başlık altında tartışmıştır.

3.1. Said'den Spivak'a: Temsilde Edilgenlik Sorunsal

Ortaklaştıkları çok nokta olmasına rağmen, postkolonyal teorinin oryantalizme katkılarını daha iyi takip edebilmek için öncelikle teorinin Said’in ‘*Şarkiyatçılık*’ kitabına ilişkin eleştirilerine göz atmakta fayda var. Postkolonyalistlere göre, Said *Şarkiyatçılık* (2006) kitabında batılının, doğruluyu nasıl kurguladığını açıklarken doğruluyu edilgen bir nesne olarak sunmuştur. Said bir anlamda, doğruyu söylemsel olarak kurmakla eleştirdiği batılının bir başka yönüyle tuzağına düşmüş ve kendisi

de doğulu toplumları açıklamaya çalışırken onları edilgenleştirmiştir. Bu eleştiriyi en açık biçimiyle Robert Young verir. Young bilinen çalışması *Beyaz Mitolojiler*'de (2002) öncelikle, *Şarkiyatçılık* kitabı ile Avrupamerkezcilik ve onun sömürgecilikle ilişkisini ilk irdeleyen kişi olması vesilesiyle Said'in eleştirel düşünce açısından önemini vurgular. Young'a göre, *Şarkiyatçılık* kitabı hâkim söylemin tarihi ve ön kabulleriyle özellikle de onun hem sömürgeci hem de yeni-sömürgeci safhalarında batı emperyalizmiyle ilişkisinin yaygın bir şekilde sorgulanmasına katkıda bulunmuştur (Young, 2002: 201).

Diğer taraftan Young, Said'i akademik bilgi biçimleriyle iktidar kurumları arasındaki derin iş birliğini açığa çıkarması bakımından da önemser. Ancak Young'a göre, Said'in çalışması önemli olsa da asıl mevzu bilginin parametrelerinin tespiti değil, ondan daha önemlisi farklı türden bilginin üretiminin nasıl mümkün olduğunun teorileştirilmesidir (Young, 2002: 203). Young, Said'in bu anlamda eksik olduğunu ve tam da kınadığı şeyi tekrar ettiğini iddia eder. Young, Said'in alternatif bilgi biçimleri veya bu türden bir bilgi için teorik bir model sağlamadaki yetersizliğini, bu yöntem sorununu özenli bir şekilde izlemedeki isteksizliğiyle ilişkilendirir (Young, 2002: 205). Postkolonyal teorisyenlerin bu anlamda Said'in bir adım ötesine geçtiğini savunan Young, örneğin postkolonyal bir düşünür olan Spivak'ın Said'den farklı olarak, “bizatihi Üçüncü Dünyanın bir temsil veya bir temsiller kümesi biçiminde, sadece batı için değil aynı zamanda temsili inşa edilen kültür için de nasıl yaratıldığına dair yeni bir anlatı meydana getirmeye” (Young, 2002: 248) uğraştığını öne sürer. Kısacası, Said'in bıraktığı yerden postkolonyaller devam eder ve sömürge ile sömürülen ilişkisi iki yanıyla ele alınmaya çalışır.

3.2. Spivak'ın İzinde: Oryantalizmin Cinsiyet Körlüğüne Bir Yanıt

Young'un Said'e ilişkin eleştirilerinden bir diğeri ise 'cinsellik' ve 'kadın imgesi'ne yöneliktir. Young, Spivak'ın eleştirilerinden faydalananarak, sömürgeci söylemin 'üçüncü dünyalı'⁴ kadının Said'in kuramında kendisine öncelikli yer bul(a)madığına değinir. Bu anlamda Spivak, tahakküm sisteminin sınıf, ırk ve en önemlisi cinsiyet ile içiçe geçerek çoklu bir yapı oluşturduğunu ortaya çıkaran teorisyen olarak Young tarafından da tartışır. Örneğin, madunların konuşamaz olduğunu iddia ettiği makalesinde Spivak⁵, *sati* örneğinden yola çıkarak, İngilizlerin bu geleneğe müdahale etmesinin, 'geleneksel' olan ile 'modern' olan arasında yerli kadını hiçleştirdiğine değinir. Makalede 'madun'u daha çok kadın olarak ele alan Spivak için yerli kadın hem 'yerli' hem de 'kadın' olmak üzerinden iki kere ötekileştirilmiştir. Spivak'a göre buradaki asıl mevzu 'madun' kadının hiç konuşamaması değil; 'madun'un konuşabileceği hiçbir zeminin olmamasıdır (Spivak, 2009). Spivak bu

⁴ Batı merkezli düşünme biçimi eleştirmeme rağmen, ısrarla "üçüncü dünya(lı)" terimini kullanmayı tercih etmemede doğrudan Mohanty'e referans vermek istiyorum: "'Üçüncü dünya' gibi terimler, bezerlikleri aşırı basitleştirmenin yanı sıra, içsel ikincilleştirilmesinin/nesneleştirilmesinin farklılıkları düzleştiren sorunlu terimler olmalarına karşın, o zaman elimizin altında bu terminoloji olduğu için kullanmayı sürdürdüm. Terimlerin sorgulayıcı olmayan kullanımından ziyade eleştirel ve bulgulayıcı kullanımını önererek, sahip oldukları sınırlamaların bütünüyle farkında olarak kullandım (Mohanty, 2008: 316). Aynı zamanda bu kavramı kullanmamın nedeni 'üçüncü dünya(lı)' kavramının sadece ezilmeyi değil, bir direnişi de sembolikleştirdiğini düşünmemdir. Üçüncü dünya(lı) kavramı yerine başka bir kavram kullanmanın onu tarihsel bağlamından koparabilir. Yani bu sınıflandırmayla bölgelerin gelişme düzeyine değil, ideolojik yapılanmaları arasındaki farklılıklara atıfta bulunuyorum

⁵ Spivak'ın ünlü "Madunlar Konuşabilir mi?" makalesinin İngilizce, orijinali 1988 yılında "Can the Subaltern Speak?" başlığı ile, Cary Nelson ve Lawrence Grossberg tarafından derlenen, Macmillan Education tarafından basılan *Marxism and the Interpretation of Culture* kitabında yayınlanmıştır.

düşüncelerini “*Madunlar Konuşabilir mi?*” makalesinde şöyle dile getirir:

“Madun öznenin silinmiş güzergâhı içinde, cinsel farkın izi iki misli silinir... Eğer, sömürgeci üretim bağlamında, madunun tarihi yoksa ve konuşmazsa, madun olarak kadın daha da gölgededir” (2009: 80).

Spivak üçüncü dünyalı kadınların, erkeklerden daha çok ezildiği üzerine yaptığı değerlendirmeyi, feminist çalışmalara yeni bir boyut eklemek niyetiyle diğer çalışmalarında da detaylandırmıştır. Örneğin, “*French Feminism in an International Frame*” (1987) makalesinde de tartıştığı gibi Spivak, egemen feminist anlayışı ‘özne kurmak’ amacından uzaklaştırmaya çalışmıştır. Bu anlamda, tüm batılı feminizmi, üçüncü dünyayı ve kadınlarını ‘dünyalaştırmaya’ çalışmakla eleştirmiştir. Burada yerli, batılı feminist için, kendi kendini pekiştiren bir öteki olarak inşa edilir (Spivak, 2009). Bu yüzden Spivak’a göre akademik feminist, üçüncü dünya kadınları adına konuşmaya çalışmak yerine “onlardan öğrenmeyi, onlarla konuşmayı” (Spivak, 1987: 135) öğrenmelidir. Aynı zamanda Spivak, feministlerin yerliler arasındaki heterojenliğin farkında olmasını ve kendilerini birinci dünya feministi olarak imtiyazlı görmekten vazgeçmelerini önerir (Spivak, 1987: 136). Özetle, özellikle “sömürgeci iktidarın cinsellik ve ırk söylemleri ile işlevsel olarak bir üst belirlenim içinde birbirleri ile nasıl ilişki içine girdiğini” (Bhabha, 1983: 26) açıklayan postkolonyal teori, kadın konusunu da içine alarak Oryantalizm eleştirilerinden daha geniş bir eleştiri zeminini yaratmıştır. Örneğin, Homi Bhabha “*Difference, Discrimination...*” (1990) adlı makalesinde, sömürgeciliğin özgül koşullarını ve tanımlayıcı özelliklerini açıklarken kültürel fark ile cinsel fark temsillerini birbirine eklemeye çalışır. Haz ve arzu’ya iktidarın nasıl eklemelendiğini

göstermeye çalışan Bhabha, cinsel fark sorusunu sömürgeci söylemin bağlamına yerleştirmeyi amaçlar. Çünkü kültür ve cinsel fark arasında kurulan ve birbirini besleyen bu girift ilişki sömürgeci iktidarın işleyişini kolaylaştırmıştır. Öyleyse küreselleşme sürecine bakarken, ‘cinsellik’ sorunsalını iktidara içkin bir olgu olarak ele almalı ve araştırmamızı bu yönde gerçekleştirmeliyiz.

3.3. Tek Yönlü Söylemden Çift Yönlü Etkileşime: Bhabha ve Young'un Said Eleştirisi

Young'un Said'e yönelik eleştirilerinden üçüncüsü ise *Şarkiyatçılık* kitabında Said'in doğunun çoğul yapısını görmezden gelmesi ve tek bir doğu varmışçasına doğu ile batı arasındaki ilişkiyi açıklamasıdır. Bhabha'ya göre bu yaklaşımın en önemli olumsuz etkisi sömürgeciliğe karşı oluşan dirençlerin de gözden kaçırılmasıdır. Bhabha Said'in yaklaşımını şöyle yorumlar: “Said’de daima, sömürge iktidarının tamamen sömürgecin tarafından temellük edildiği fikri vardır ki bu tarihsel ve teorik bir basitleştirmedir” (Bhabha, 1983: 200). Başka bir anlatımla, Said sömürgeleştirilmiş olan halkların temsillerini ihmal ederek, sömürgeci iktidara karşı nasıl direnildiği yerine bu iktidarın nasıl dayatıldığı üzerine eğilmiştir. Buna göre, Said ötekinin söylemsel düzeyde nasıl konumlandığını açıklamış; ama ötekinin söylemin kuruluşunda nasıl söz sahibi olacağını ihmal etmiştir. Bu ihmal postkolonyal teori tarafından telafi edilmeye çalışılmıştır.

Diğer taraftan Said, sömürgeciliği de tek tip bir model olarak ele almıştır. Bu yaklaşım postkolonyal teorisyenlere göre, sömürgeciliğin tamamıyla etkin ve başarılı bir süreçmiş gibi algılanmasını beraberinde getirir. Said Şarkiyatçılığın “hegemonyacı bir istikrar”a (Young, 2002: 207) sahip olduğunda ısrar eder. Young’a göre, onun koşul ve etkilerini sorgulamayı ne kadar isterse istesin Said için kültür, “daima, münhasıran Avrupa

yüksek kültürü olarak kalır ki bu kültüre, özel bir devlete direnmeyi başarma kabiliyeti atfedilir” (2002: 211). Bhabha ise, Said’in oryantalizm çalışmasında belirttiği gibi tek yönlü ve bütünleşmiş bir batılı özne konumunu reddeder. Çünkü Bhabha’ya göre söylem sadece sömürüleni değil, sömüreni de kurar. Said ise, batı ile doğu arasındaki ilişkiyi tek yönlü ele almıştır. Bu ikisinin birbiri üzerindeki etkisiyle, yani bunların karşılıklı birbirlerini nasıl kurduklarıyla ilgilenmemiştir. Bhabha, sömürge ile sömürülen arasındaki ilişkiyi doğrusal olarak ele almaz. Bhabha’ya göre bu ilişki karşılıklı olarak bozguncu bir ilişkidir. Bhabha’nın ünlü değişti “tam değil/beyaz değil” (1984: 132), aslında bu bozguncu ilişkiyi en açık ifade eden tümcedir. Ne sömürgecinin ne de sömürülenin girdikleri bu tahakküm ilişkisinin neticesinde tam ‘beyaz’ ya da ‘siyah’ ya da ‘kahverengi’ kalmaları imkânsızdır. Doğu, Avrupa için “hem zehir hem de panzehir” (Young, 2002: 220) işlevi görür. Bu nedenle önemli olan bu ikili ilişkiyi görebilmektir.

3.4. Said'in İkilikleri ve Postkolonyal Teorinin Çoklu Direniş Yolları

Young’un Said’e yönelik dördüncü eleştirisi ise, aslında bir önceki eleştiride değinilen eksikliklerin bir anlamda adının konulmasıdır. Yani, Said’in modernizm eleştirilerinden yola çıkıp modernist tartışmalar içinden konuştuğuna ilişkin saptamalarıdır. Young’a göre, Said her ne kadar kitabında postyapısalcı bir düşünür olarak anılan Michel Foucault’dan (2000) önemli oranda faydalanmış olsa da oryantalizm eleştirisini modernist düşünürlerin yaptığı gibi doğu ve batı karşıtlığı üzerinden kurmuştur. Başka bir deyişle *Şarkiyatçılık*, batı ile doğu arasındaki ikiliğe ve bu ikilik arasındaki hiyerarşik ilişkiye bir eleştiri olarak yazılmış olmasına rağmen, bir yanıyla da ikili karşıtlıkları yeniden üretmektedir. Said, “ikili düşünmenin içeri/dışarı yapısını” tekrarlamıştır (Young, 2002: 217). Bu da Said’in doğu ve batı arasındaki ‘muğlak’ ilişkiyi görmesini

engeller. Postkolonyal teori ise oryantalizm eleştirilerinden farklı olarak dikkat çekilen ‘muğlâk’ ilişkiyi çözümlemeye çalışır. Young’a göre, Said’in bu muğlâk ilişkiye odaklanmamış olması oryantalizmin doğu halklarının kendi içinde nasıl tekrar üretildiği üzerine düşünmemiş olmasından kaynaklanır. Burada Young, sömürgecilik karşıtı hareketler olarak ortaya çıkan milliyetçi ve devletçi hareketlerin yerelde oryantalizmin içselleştirilmiş biçimi olarak tezahür ettiğine Said’in *Şarkiyatçılık* kitabında değinmemiş olmasına dikkat çeker.

Young’un özellikle milliyetçilik konusunda yaptığı bu giriş daha geniş bir biçimde postkolonyal feminist düşünür Partha Chatterjee (1989, 1996, 2002) tarafından tartışılır. Konuyu milliyetçilik bağlamında tartışan Chatterjee, sömürgeleşmeye karşı ‘milliyetçilik’ üzerinden kendisini yeniden kurmaya çalışan sömürülen toplumların bu içselleştirilmiş oryantalizmi aşmakta güçlük çektiğine değinir. Bu nedenle yeni kurulan bağımsız ulus-devletler, sömürgeciliğe direnişi değil, sömürgeciliğin başka bir boyutta devamını sağlar. Chatterjee öncelikle milliyetçiliğin batılılar tarafından dünya tarihinin bir parçası olmaktan çıkarılarak şu ya da bu sömürge imparatorluğunun özel tarihinin bir parçası haline getirildiğinden söz eder (Chatterjee, 2002: 18). Başka bir anlatımla, milliyetçilik merkezden çevreye doğru itilmiş ve sanki sömürge toplumlarının özgürleşme çabasının bir geçiş dönemiymiş gibi ele alınarak batı ‘medeniyeti’nden uzakta tutulmuştur. Ancak Chatterjee’nin yaklaşımında bundan daha önemli olan, milliyetçiliğin sömürgecilik karşıtı biçiminde maddi alan ile manevi alan arasında yapılan ayırmadır. Başlangıç olarak, milliyetçiliğin asli görevini “sömürgeleştirilmiş orta sınıfın ezilmesinin üstesinden gelmek” olarak özetleyen Chatterjee, bu nedenle milliyetçi hareketin maddi alan ve manevi alan arasında yaptığı ayırımın da bu ‘kurtarma’ çabası çerçevesinde değerlendirilmesini önerir (2002: 28).

Chatterjee'ye göre, maddi alan 'dışarıdaki' alandır; ekonominin, devlet işlerinin, bilimin ve teknolojinin alanıdır; batının kendi üstünlüğünü ispatlamış ve doğunun da boyun eğmiş olduğu alandır (Chatterjee, 2002: 22). Bu alanda batının üstünlükleri kabul edilmeli hatta tekrar edilmelidir. Ancak, bu milliyetçi anlayışa göre batıyı bir bütün olarak tekrar etmek yerine batıyla kültürel farkını da aynı ölçüde ortaya koymak gerekir. Sömürgeleşme karşıtı bir toplumun, batıyı tekrar etmemesi gereken yer ise manevi alandır. Chatterjee'nin dikkat çektiği konu, modernlik korkusunun ve sömürgeci batıdan farklılaşma ihtiyacının billurlaştığı eksenin cinsiyet ilişkileri ve kadınların konumu olduğudur. Zira milliyetçilik söylemi modern ulus devlette kadın(lar)ı konumlandırmak için toplumsal ve ahlaksal ilkeleri tanımlar (Chatterjee, 1989: 241). Bu nedenle maddi alan erkeklerin alanı olarak işaretlenirken, manevi alanı, bu çerçevede de kültürü korumak ve temsil etmekle mükellef cins olarak kadınlar üzerinden tasavvur edilir. Kısacası, temel bir ilke olarak, milliyetçilik kadın sorununu kendi tarihsel projesi olarak çözmüştür (Chatterjee, 1989: 243).

Chatterjee gibi, Kumari Jayawardena'da da milliyetçilik ve kadın ilişkisi üzerine düşünür. Jayawardena'ya göre ise üçüncü dünyada yerli burjuvazide birçok reformcu erkek toplumun sosyal şeytanlarını burjuvazinin aile yaşamının istikrarına tehdit olarak gördükleri için reform kampanyalarını toplumun temel yapısını değiştirmek için değil bilakis onu güçlendirmek için gerçekleştirir (1982: 10). Dolayısıyla, sömürge karşıtı milliyetçiliklerde orta sınıf tarafından gerçekleştirilen modernleşme tahayyülünün doğal olarak kadınları da özgürleştirdiği varsayımı her koşulda geçerli değildir. Tersine, kadınlar için açılan yeni alanlar, aynı zamanda kadınların özgürleşmesinin sınırlarını da çizmiştir (Bora, 2008: 59). Üçüncü dünyada ulusal stratejinin içeriğindeki kadın özgürleşmesi milliyetçiliğin, demokratik hakların, ekonomik büyümenin ve

ilerlemenin parçası haline getirilir (Jayawardena, 1982: 17). Bunu yaparken de iktidar ilişkilerine eklenmiş yeni bir cinsiyet rejimi inşa edilmiştir. Bu iktidar ilişkileri de oluşturulan yeni merkez/çevre ve içerisi/dışarıyı ayrımlarıyla yürütülmüştür (Bora, 2008: 59).

3.5. Postkolonyal Teoride Eklektizm ve Kuramsal Gerilimler: Antiempyalist Bir Okuma

Son olarak postkolonyal teorisyenler Said'in şarkiyatçı bilgi üretimini kolonyal tarihle ve bunu kapitalizmin gelişimiyle yeterince ilişkilendirmediğini, bu nedenle de oryantalist kuramın önemli bir ayağının eksik kaldığını söylerler. Postkolonyalistlere göre, sadece kültür temelli bir analiz yapmak yerine kültür ile iktidarın cinsiyet, ırk, din ve ekonomi üzerinden nasıl iç içe girdiğini açıklamak emperyalizm eleştirisi açısından daha kapsamlı bir analiz olanağı sunacaktır. Başka bir anlatımla, postkolonyal teori, sömürgeciliğin temellendiği ırksal hiyerarşinin aslında ekonomik sömürden kaynaklandığını, ancak ırksal kimliklerin aynı zamanda dinsel, dilsel, etnik, sınıfsal ve cinsel farklılıklar hakkındaki algılar tarafından da şekillendirildiğini söyler. Irk anlamını, toplumsal cinsiyet, din ve ekonomik ilişkiler gibi diğer toplumsal gruplaşmalar ve hiyerarşilerle ilişkili olarak edinir. Postkolonyal feminist Chandra Mohanty de (2008) eleştirel düşüncenin öncelikle kapitalizmi enine boyuna ele alması gerektiğinden söz etmiş ve postkolonyal teorisinin özellikle bu yönüne vurgu yapmıştır. Konuya feminist perspektiften yaklaşan Mohanty, feminist bir dayanışmanın anti-kapitalist eleştiriyi hayata geçirmek için-sınırları aşmanın en ilkeli yolunu oluşturduğunu vurgulamıştır (2008:11). Önce makalesini yazdığı, daha sonra da kitaplaştırdığı *Sınır Tanımayan Feminizm* (2008) adlı eserinde Mohanty, feminizmin ontolojik olarak emperyalist bir anlayışla uyum sağlayamayacağını söyler. Buradan yola çıkarak da anti-emperyalist bir feminist teori geliştirmenin yollarını arar.

Mohanty antiemperyalizm eleştirisinde, artık Marx'ın üçüncü dünyalılar için kullandığı “kendilerini temsil edemezler; temsil edilmeleri gerekir” anlayışının ötesine geçmek gerektiğini söyler. Çünkü bugün emperyal kültür, gücünü her zaman bir tehdit unsuru olarak saklamasına rağmen görece az kullandığı fiziksel zor yoluyla değil, bilişsel boyut yoluyla uygular (Mohanty, 2008: 84). Foucault'un *yönetişim* olarak tanımladığı bu düzen, bilişsel/düşünsel dünyanın ve hareket kabiliyetinin sınırlarını belirleyerek iktidarını kurar. Mohanty, bilişsel/düşünsel dünya üzerindeki egemenliğin ortadan kaldırılmasının (ya da zayıflatılmasının) sadece sınıfsal ilişkileri çözümleyerek değil, sınıf ilişkilerinin ırk, ulus, cinsiyet, din ve coğrafyayla birlikte nasıl şekillendiğini açıklayarak mümkün olabileceğine inanmaktadır. Bu nedenle kültür çalışmalarına da başvurmak gerektiğini savunur. Mohanty ise aslında çokkültürcülük politikalarının kendi başına sorunlu olmadığını, bunun “apolitik, tarih dışı bir kültürel çoğulculuk olarak tanımlanması”nın sorunlu olduğunu söyler (2008: 298).

Mohanty, ‘antiemperyalist’ bir söylem geliştirmesi gerektiğine inandığı feminist tartışmalar için, ekonomiyle ve sermayeyle ilgili konuların analizini önkoşul olarak görür. ‘Antiemperyalist’ kavramıyla da küresel kapitalizmin özgüllüklerine dikkat çekmeyi ve gündelik hayattaki etkilerini açığa çıkarmayı kasteder (2008: 201). Daha açık bir ifadeyle Mohanty, sermayenin gündelik hayatı dönüştürme biçimlerine odaklanır. Mohanty'nin, Marksist düşünürlerden farklılığının temeli, analizini genelden tikele doğru çevirmesine dayanır. Mohanty, sınıfsal ilişkilerin kültür kodlarıyla bilişsel/düşünsel düzeye ve gündelik yaşama temellük etmesini ve aynı zamanda bunun yarattığı sınırlılığın alternatif hareketlerin önünü sistematik olarak tıkadığını açıklamayan bir teorinin, anti-emperyalist ayağının eksik kalacağı fikrindedir. Özetle Mohanty, küreselleşmenin daima kapitalizmin parçası olduğunu kabul eder.

Bu nedenle de yerel/evrensel ayrımında yereli evrensele hâkim kılmaya değil, yereli evrensele dâhil etmeye çalışır. Postkolonyal teorinin anti-emperyalist yönüne vurgu yaparak, tikel üzerinden alternatif, direnişçi bir örgütlenme önerir. Fakat postmodernistlerin aksine bunu tikeli yücelterek değil, tikeli evrenselin parçası haline getirerek yani evrenseli dönüştürerek yapmaya çalışır. Özellikle Mohanty'nin anti-emperyalist tavır üzerinden postkolonyalizme katkıları, teoriyi oryantalist eleştirilerden farklılaştırır.

Tüm bu eleştirilerden anlaşılıyor ki, postkolonyal teori başta da belirttiğimiz gibi çok geniş bir alanla ilgilidir. Oldukça da eklektik bir yapısı vardır. Elbette bu eklektik yapı teorinin kendi içinde çeşitli ayrışmalara gitmesine neden olmuştur. Çünkü bir süre sonra, postkolonyal olarak adlandırılan teorisyenler arasında, birbirini karşıt önermeler türemeye başlamıştır. Postkolonyal teorinin bu geniş alanı kapsama çabasının kendi içinde yarattığı çelişkileri 'madunluk' ve 'melezlik' kavramlarını tartıştığımız diğer bölümde ele alacağız. Fakat bu tartışmaya girmeden önce, postkolonyalizmin, postyapısalcılık ve postmodernizmden farklılıkları üzerine eğilmek gerekir. Çünkü çoğu zaman sözünü ettiğimiz bu üç yaklaşım birbirine eş görülür. Temelde postkolonyalizm oryantalizm, postyapısalcılık ve postmodernizm eleştirisi üzerinden şekillenmiş ve elbette bunlardan çokça beslenmiştir. Ancak, postkolonyalizm beslendiği kaynakların 'aynısı' değildir. Dolayısıyla, postkolonyallerin oryantalizmden farklılıklarına ek olarak teorinin, potyapısalcılık/postmodernizmden farklılıklarını da açıklamak oldukça önemlidir.

4. KÜRESEL DÖNEMİN İÇİÇE GEÇEN

TEORİLERİ:

POSTYAPISALCILIK;/POSTMODERNİZM VE POSTKOLONYALİZM

Postkolonyal teori üzerine ilk derlemelerden biri olan *Postcolonial Studies-Reader* (1995) kitabının postmodernizm ile postkolonyalizmin karşılaştırıldığı makalelerin yer aldığı bölüme yazılan girişte, iki teori arasında fark gözetilmemesi şöyle açıklanıyor:

“Bu karıştırma şu nedenlerle oluyor, postmodernizmin merkezileşmeyi ve Avrupa’nın *logocentric* anlatımını yeniden yapılandırması bakımından postmodernizm ve postkolonyalizm arasında önemli bir benzerlik mevcuttur. Postkolonyal teoride bu daha çok merkez ve marjin arasındaki ikiliği, emperyalist söylem tarafından oluşturulan ikiliği bozmak/sökmek düşüncesi olarak ifade edilir. Diğer taraftan Kartezyen bireyciliğin reddi, anlamın istikrarsızlığı, öznenin dil ya da söylemdeki yeri, gücün, iktidarın dinamik işleyişi de postkolonyalizm ile postyapısalcılık arasındaki benzer özelliklerdir. Fakat postkolonyalizm sadece ‘postmodern siyaset’ (*postmodernism with politics*) değildir. Postkolonyalizm aynı zamanda sömürgeci ve yeni-sömürgeci toplumlardaki emperyal sürece, aynı zamanda bu sürecin toplumlar üzerindeki yıkıcı etkisine ve söylemsel sürecine odaklanır” (Ashcroft; Griffiths; Tiffin, 1995: 117).

Postkolonyal teori ile postyapısalcı/postmodernist teori arasındaki en temel fark yukarıdaki paragrafın en son cümlesidir. Postkolonyal teori, postyapısalcı/postmodernist teorinin tersine emperyalizm eleştirisini analizinin odak noktasına yerleştirir. Postkolonyal teori anti-emperyalist bir eleştiridir. Bu anti-

emperyalist söylem içinde, ekonomik ve siyasal tahakküme cinsiyet ve ırk ayrımcılığının nasıl eşlik ettiğini açıklar. Bunların aynı anda, birbiri ile ‘uyumlu’ işleyerek batı emperyalizminin temelini oluşturduğunu iddia eder ve emperyalizme yönelik tüm eleştirilerin birinin diğerinin önüne geçmeden bu ‘uyumluluk’ göz önünde bulundurularak yapılmasını önerir. Spivak üzerine yazan Morton’a göre de, postyapısalcılık, postkolonyalizmin önemli isimlerinden biri olan Spivak için batı emperyalizmine karşı soruların sorulabilmesi için ‘kavramsal aygıt’ işlevi görmüştür (2007: 7). Ama bu bizi iki yaklaşımın aynı anlama geldiği sonucuna götürmez. Postkolonyal teorisinin, emperyalizmin sömürge toplumları üzerindeki etkisine yapılan bu vurgusunun altındaki neden ‘ilişkisellik’dir. Çünkü postkolonyallere göre hem sömürge hem de sömürgeci kimliğinin oluşumu birbirinden bağımsız değildir. Her ikisi de birbirini şekillendirmiştir. Postkolonyallere göre, modernizmin kurduğu özne ile nesne arasındaki ‘ilişkiselliği’ açıklamak emperyalizmin yapı çözümünün yapılabilmesinin temel unsurudur. Başka bir anlatımla, postkolonyal eleştiri, postyapısalcıların/postmodernistlerin tersine, kimliğin oluşum şeklini birincil analiz nesnesi olarak sadece metinsel bir strateji olarak değil kolonyal öznenin batı hegemonyasının kontrolüne sokulduğu bir tahakküm pratiği olarak, yani emperyalizm sürecini ele alarak açıklar (Bhabha, 1992: 258). Burada postkolonyal teorisinin anladığı anlamda ‘kimlik’ postyapısalcıların/postmodernistlerin savunduğu gibi metinsel olarak değil, tarihsel olarak kurulmuştur ve bu emperyalist tarihin yeniden yazılmasını gerektirmektedir. Özetle, postkolonyal teori ‘sömürülen özneye/faile’ odaklanarak bu tarihi yeniden yazmaya girişir.

Bu noktada postkolonyal teori ile postyapısalcı/postmodernist teori arasındaki özneye/faile ilişkin tanımlama farkına değinmekte fayda var. Çünkü postkolonyal

teori ile postyapısalcılar/postmodernistler arasındaki en temel farklardan biri de özneye/faile ilişkindir. Postkolonyal teori humanizm eleştirisinin, postmodernist yaklaşımın tersine ‘öznenin/failin ölümünün’ ilanına yol açmaması gerektiğini gösterir. Eğer bunun tam tersi postmodernizmin izinden gidilirse sömürülen öznenin/failin kendi kimliği adına konuşma ihtimali ortadan kalkar. Postmodern düşünceye göre, öteki ‘öteki’ olarak asla konuşamaz (During, 1995: 125). Oysa postkolonyalizm özneyi/faili (aynı zamanda tarihi de), başka bir yerden yeniden inşa eder. O halde, öznenin/failin parçalandığını ilan eden ve soyut bir çeşitliliği yücelten batılı ve postmodernist bir özne/fail ve bilinç düşüncesinden farklı olarak, postkolonyalizmin önerdiği tarihten ve coğrafyadan doğan bir özne/fail düşüncesidir (Mohanty, 2008: 118). Postkolonyal düşünür During’e göre, postkolonyalizm, emperyalizm kurbanı uluslar ve gruplar için gereklidir. Özellikle bu grupların Avrupa merkezilik ve evrenselcilik tarafından kirletilmemiş saf bir kimlik yaratmaları için gereklidir (1995: 125). Postkolonyallerin, postyapısalcılara/postmodernlere ve bu bağlamda literatüre önemli bir diğer katkısı ise batılı aydınlanmacı söylemlerin merkezi olarak bilen insanın beyaz, eril ve sömürgeci olduğu gerçeğini de ortaya çıkartması olmuştur. Bu postyapısalcı/postmodern kurama eklemlenmiş önemli bir boyuttur. Postkolonyalizm, postyapısalcılık/postmodernizmden farklı olarak ‘öteki’ toplumlara yönelir ve ‘öteki’ üzerinden bir analiz yapmaya çalışır. Postkolonyalizmin, hem postyapısalcılara hem de postmodernistlere yönelik eleştirilerinin temelinde bu iki teorinin de ‘öteki’ toplumları gözardı etmiş olması yatmaktadır. Appiah’a göre, birbiri ile aynı anlama gelmek bir yana bu anlamda “postmodernizmin, postkolonyalizmden öğrenecekleri vardır” (1995: 123).

Kısacası postkolonyalistleri, postyapısalcılar/postmodernistler’den emperyalizm eleştirileri,

kimliği tarihsel bağlamda ele almaları, özneye ilişkin yeniden yapılandırmaları ve Avrupa merkezçiliğine yönelik eleştirileri başlıkları altında ayırt edebiliriz. Postkolonyal teorinin hem oryantalizmden hem de postyapısalcılık/postmodernizmden farklılıkları üzerine değindik. Ancak tüm bunlara bir konuyu daha eklemeliyiz: postkolonyal teori ‘sömürülen özne’ üzerinden tarihi yeniden yazma işine girilerek eleştirdiği, yıktığı şeyin üzerine yeni bir tarih de kurar. Bu ise postkolonyal teorinin diğer ‘post’ tartışmalardan en önemli farkı ve teorisinin yapı taşıdır.

5. POSTKOLONYALİZMİN İKİ YÜZÜ: MADUN VE MELEZ

Postkolonyal teorisinin homojen bir yapısı yoktur. Bu çeşitlilik içinde Gayatri C. Spivak ve Homi K. Bhabha literatüre kattıkları iki kavram ile önemli bir tartışma başlatmışlardır. Yukarıda bahsedildiği gibi postkolonyalizm üzerine bir analiz yapılmak isteniyor ve bu teorisinin küreselleşme sürecinde nasıl işlev kazandığı açıklanmak isteniyorsa, postkolonyalizmde ana akımı belirleyen Spivak ve Bhabha arasındaki ayrıma dikkat çekmek zorundayız.

5.1. Gramsci’den Spivak’a ‘Madun’ Kavramı

Madun Çalışmaları’nın öncelikli gündemlerinden biri tarih yazımında anti-elitist bir yaklaşım geliştirmektir. Bu çaba bilindiği gibi daha önce İngiliz Marksist tarihçiler tarafından da gösterilmiştir. Ancak, *Madun Çalışmaları* içinde yer alan düşünür Dipesh Chakrabarty, aşağıdan tarih yazma girişiminde bulunan İngiliz tarihçilerden Hobsbawm ve Thompson ile *Madun Çalışmaları*’nın anti-elitist tarih yazımı çabasının farklılıklarını üç ana başlık altında toplar. Buna göre öncelikle madun tarih yazımı zorunlu olarak iktidar tarihinin her türlü evrensel sermaye tarihinden ayrışmasını, daha sonra ulus biçiminin eleştirisini ve son olarak da iktidar ile bilgi arasındaki ilişkinin (dolayısıyla

arşivin kendisinin ve bilginin bir biçimi olarak tarihin) sorgulanmasını gerektirir. (Chakrabarty, 2010: 32). *Madun Çalışmaları*'na göre, aşağıdan tarih yazmaya girişen Marksistler'den bahsedilen bu üç neden dolayısıyla ayrılmaktadırlar. Dolayısıyla, *Madun Çalışmaları*'nın tarih yazımında, özellikle Avrupa merkezciğin tartışmaya açılması ve bilgi-iktidar ilişkisinin sorunsallaştırılması bağlamında post-yapısalcı tartışmaların etkisinin Marksizm'den daha fazla görülmekte olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim 'madun' kavramı da ilk olarak Antonia Gramsci tarafından kullanılmıştır. Gramsci'nin madun kavramını tartıştığı "*History of the Subaltern Classes: Methodological Criteria*" adlı makalesinde (1971) kavram Marksizm'in sınıf kavramını biraz da esnetmek, daha kapsayıcı bir ölçüt haline getirmek üzere ele alınmıştır. Gramsci'de 'madun' olarak tanımlananlar toplumda sesi olmayan, kendilerini temsil edemeyen, toplumun işleyiş mekanizmaları içinde kendini ifade edemeyen işçiler ve köylü kadınlarıdır. Bu, klasik Marksist proletaryadan farklı bir duruma işaret etmektedir ama ondan bir kopuş değildir. Gramsci'de madun kavramı yine Marksizm'in sınıf ve proleterya kavramları içinden ama bir yanıyla da bu kavramları aşmak yoluyla bir tür 'yöntemsel ölçüt' olarak kullanılmıştır.

Diğer taraftan içinde Ranajit Guha ve Gayatri C. Spivak'ın da bulunduğu Madun Çalışmaları grubu ise Gramsci'den yola çıkarak 'madun' kavramını teorik tartışmalarının merkezine yerleştirmişlerdir. *Madun Çalışmaları* grubundaki teorisyenler temelde Gramsci'den faydalansalar da çoğu yerde Gramsci'den uzaklaşarak kavramı daha dinamik tanımlamışlardır. Madun, *Madun Çalışmaları* grubu için Gramsci'de olduğu gibi statik ve homojen değil farklılıkları içinde barındıran, daha hareketli bir topluluğu ifade etmek için kullanılmıştır. *Madun Çalışmaları*'nın, Marksizm'den teorik olarak en önemli farkı toplumun en alt düzeyi üzerine eğilmiş

olmasıdır ki, toplumun en alt düzeyi sadece sermaye mantığıyla bir araya getirilmemiş de olabilir (Spivak, 2010a: 55). Madun, bu sermaye ilişkilerinin içinde ya da dışında olabilir; onun ortak bağlamı bu ilişkiler içindeki konumu değil, nasıl konuşamaz ve temsil edilemez kılındığıdır. Bu bağlamda postkolonyal teorinin içinden konuşan Mutman, madunun özne olma mücadelesini şöyle açıklar: “Eğer özneyi modernliğin bilinen paradigması içinde, ‘konuşan’ özne olarak alıyorsak, ‘subaltern’ın⁶ özne olmadığını ya da her zaman için öznelliğin eşliğinde kalan, özne-ol(a)mayan özne olduğunu söylememiz gerekiyor. Bir başka deyişle, ‘subaltern’ özne olmanın sürekli bir mücadele, bir ölüm-kalım mücadelesi olduğu yerdir” (1997:23). Spivak ise, madun konusundaki tüm tanımlara ilave olarak, ataerkil sistemde, erkeklerden daha sessiz kılınan kadınları madun tanımına ekler (2009). Spivak kadınların sömürgeci düzende erkeklerin iki katı konuşamaz olduğunu söyler. Spivak’ın bu katkısı hem madun çalışmalarına hem de feminist çalışmalara yeni bir boyut katar. Spivak ‘madun’ kavramını ilk olarak *Madunlar Konuşabilir mi?* makalesinde tartışmıştır. ‘Madun Çalışmaları’ grubunun bir temsilcisi olarak Spivak, 1988 yılında yazdığı bu makale ile ‘madun’ kavramını hem feminist hem de Marksist okumaya yeniden kazandırmıştır. Spivak’ın ‘madun’ kavramı daha çok kadınlar, sömürülenler ve proleterler gibi iktidardan uzak tutulan sosyal gruplarla ilgilidir (Morton, 2007: 126). Yani madun burada da sadece yoksullar değil “aynı zamanda sömürgeci özneyi üreten, kültür alanında ilerlemiş, gelişmiş ve doğruyu ya da iyiyi bilen olarak nitelendirilenlerin haklarından ve olanaklarından ‘yoksun’ olanları” (Yetişkin, 2010: 17) kapsamaktadır. Bu yönüyle madun, sömürenler ile geriye kalanlar arasındaki farkın heterojenliğine/çokluğuna işaret etmektedir.

⁶ ‘Madun’ kavramının İngilizce karşılığıdır.

Spivak'ın manifesto niteliğindeki meşhur makalesinin sunduğu en önemli önerme ise 'madun'un konuşamaz kılınmasıdır. Spivak'a göre madunu sessiz ve egemenin hegemonyasını sürekli kılan araç epistemik şiddettir. Spivak hem *episteme* kavramını hem de *epistemik şiddet*i açıklarken doğrudan Foucault'ya başvurur. Foucault epistemeyi doğruyu yanıştan değil ama doğruyu bilimsel olmayan şeyden ayıran 'aygıt' olarak tanımlar⁷. Buna göre, *episteme* her dönemin doğrularını ve yanıışlarını belirler. Spivak da *episteme* kavramıyla Foucault'nun vurgusuna benzer şekilde sömürgecinin gelenek, ahlak gibi kültürel kodlarını belirleyen bir bilgisel süreçten ve düzenlemeden bahseder. Buna göre, *epistemik şiddet* hegemonik ilişkilerin yeniden üretilmesini sağlayan ve bu dengeyi 'istikrar'ı koruyarak güvence altına alan bir tür madunu 'sessizleştirme programı' olarak tanımlanabilir. Örneğin, *epistemik şiddet* "cins-kimlik gibi 'düzenleyici politik kavramlar' dizisinin ideolojik inşasının ataerkillik gibi bir unsurun hâkimiyetini koruması ve sürdürmesidir" (Yetişkin, 2010: 18). Bu nedenle egemen eril özne *epistemik şiddet* yoluyla madunu sessiz kılarak baskın gücünü sürdürülebilmektedir. Ancak Spivak, 'madun'un konuşama(ma)zlığını entelektüelin temsiliyle aşmaya çalışır. 'Madun'u ancak entelektüeller temsil edebilir. Bu anlamda, entelektüel temsil ettiğı madunla karşılıklı bir bilinçlenme süreci yaşar. Madun, entelektüelin temsili ile *fail*'e dönüşür. Ancak bu temsil, bir yanıyla 'madunun yerine kendini koyma' ve o çerçevede hareket etme gibi 'entelektüel bir etik' anlayış ile sınırlandırılmıştır.

Spivak ve *Madun Çalışmaları* grubu özellikle Gramsci'den faydalanmış olsa da 'madun' kavramına yaptıkları vurgu nedeniyle Marksistler tarafından 'sınıf' kavramı yerine 'madun' kavramını ikame etmeye çalışmakla eleştirilmişlerdir.

⁷ Episteme ve Epistemik şiddet ile ilgili tartışma için bkz: Michel Foucault (2001), *Kelimeler ve Şeyler*, İstanbul: İmge Yayınevi.

Marksistlere göre, postkolonyalizmin en büyük sorunu ‘sınıf ilişkilerini inkâr etmesidir’ (Dirlik, 2005: 10). Buna karşın, kendisini Marksist olarak tanımlayan Spivak, *Madun Çalışmaları*’nın Marksizmle ilişkisini şöyle açıklar:

“Bir üretim tarzı, doğrusunu söylemek gerekirse, bir değer’in üretim tarzıdır. Sömürgeci özne, kendi özneliliği içinde sömürgeci standartlarla ölçülebilmektedir. Marx’ı bir nebze değiştirmek gerekirse, ‘o, sömürgeciliğin öznesini nakletmiştir’. Sömürgeci zihniyeti üreten hatlarla ilişkisi kesilenleri tanımlayan ‘madun’un alt-kıtasal kullanımından beri o, sömürgeci kültürel değer- biçim içinde ortaya çıkmamıştır. Dolayısıyla *Madun Çalışmaları*’ndaki kültürel sorunsallaştırmalarla ilgili düşünceler, Marksist teoriyi ikame etmekten ziyade, Marksist teoriye yapılan bir ektir” (Spivak, 2010a: 56).

Bir başka makalesinde de Spivak, Marksizm’in “milli hissi, ırkı, cins kimliği ve son olarak özneye dair hiçbir konuyu gündemine almamış” (Spivak, 2010b: 69) olmasının eksikliğine vurgu yapar. Ancak Spivak’ın ‘milli his, ırk, cins kimlik ve özneye’ ilişkin vurgusu, bu defa da yine Marksistler tarafından kimlik politikalarının önünü açmakla eleştirilir. Spivak ise, yapılmaya çalışılanın hiçbir zaman kimlik politikalarıyla ilişkisi olmadığını tekrar tekrar vurgular (2010a: 59). *Madun Çalışmaları*’nın ‘tekil’e odaklanması ve özneyi aşkınlaştırmasına yönelik yapılan eleştirilere karşı Spivak, tekilin her zaman evrenselleştirileceğini söyler (Spivak, 2010b: 79). Bu anlamda *Madun Çalışmaları*’nın sürekliliği olmayan *epistemeleri* oluşturmak maksadıyla, küreselleşmenin getirdiği sorunlarla mücadelede dünyanın yerel politikalara indirgenmesine karşı çıktıklarının da altını çizer (Spivak, 2010b: 78). Yani Spivak’a göre, *Madun Çalışmaları*’nda yerele odaklanmak, bütünü daha iyi görebilmek içindir, yoksa yereli bütüne hâkim kılmak ya da onu daha önemli bir yere koymak için değil.

Spivak, madunun izinin sürülmesi gerektiğini ısrarla savunuyor; hatta bunu görmezden gelenleri emperyalizmi devam ettirmekle suçluyor. Ancak, Spivak'ın 'madun adına konuşmayı' mümkün kılması, madunun sürekli başkaları ya da başka kurumlar tarafından temsil edilmesini beraberinde getirebilir. Temsil edilmek yoluyla belli ağlara dâhil olan 'madun' o vakit kaçınılmaz olarak, Spivak'ın tanımını takip edersek, madun olmaktan çıkar ve hegemonik ilişkilere dâhil olur. Böylece, çoğu zaman madunun da rızasına dayanan bu ilişkiler, madunu yönetilebilir ve yönlendirilebilir statik bir veriye dönüştürebilir. Başka bir anlatımla, madun kendisi ile 'fark'ı üzerinden kurulan cins, din ya da etnik kimlik üzerinden yeni kimlik inşasına gönüllü olarak eşlik edebilir. Madun önce oryantalist anlayışa karşı çıkarken, daha sonra 'fark'ına yaptığı vurgusuyla kendini yeniden oryantalleştirerek örgütlenebilir. Neticede bu örgütlülük tahakküm ilişkilerinin içinde bir direniş olmanın ötesine taşınarak, tahakküm ilişkilerinin bir parçası haline gelebilir. Diğer bir ifadeyle, *epistemik şiddet*in bizatihi üreticisi haline dönüşebilir.

5.2. Üçüncü Alanın Politikası: Melez/lik

Bhabha'nın anahtar kavramı 'melezlik'tir. Melezlik kavramı, Madun Çalışmaları düşünürlerinin ve bu çalışmaların içinde yer alan Spivak'ın öncüllediği madun kavramından oldukça farklı bir içeriğe sahiptir. Kabaca melezlik kavramı, özsel kimlik tanımlamalarına karşı olarak, tarihin hiçbir döneminde saf ve otantik kimliğin olmadığı iddiası üzerinden şekillenir. Yani melezlik, sınırlar ve kültürler arası geçirgenliklerin oluşturduğu üçüncü alanlara (*Third Space*) odaklanır (Bhabha, 1995b: 209). Üçüncü alan kültürel çeşitliliğin ortaya çıktığı yerdir. Burada kültür melezliğe eklenir; bu nedenle burası müzakerenin ve dönüşümün eşiğidir. Üçüncü alanda Bhabha, 'saf'ı değil, 'bulanık' olanı arar. Bhabha, kültürel çeşitlilik ile kültürel farklılık kavramlarını birbirinden ayırır. Kültürel farklılığın inşa

edildiğini savunan Bhabha, kültürler arası farklılık üzerinden kurulan hiyerarşik ilişkiyi ‘melezlik’ kavramı üzerinden tersine çevirmeye çalışır. Bu tersine çevirme aynı zamanda bir tür direnme ve alternatif kültür üretme imkânı da sağlar. Bhabha’nın melez/lik kavramı üzerinden bu arayışı bir yandan çokkültürcülüğe dayanan egemen iktidarın yeniden üretilmesini diğer yandan da, bu iktidarı kendine göre, ama iktidarın izin verdiği sınırlılıklar içinde, yeniden ele almayı içerir.

Bhabha’nın kültürler arası akışkanlıklara yaptığı bu vurgu, kendisini *Madun Çalışmaları*’ndan farklılaştırmıştır. Postkolonyal çalışmalar içinde temelde ortak eleştiriye vermelerine rağmen, farklı iki kavramla sömürgeci süreci çözümleyen Spivak ve Bhabha, diğer düşünürlerden daha fazla öne çıkan isimler olmuştur. Her ikisi de ezilen/sömürülen toplumların temsiline odaklanmış ama bunu çözümleme noktasında ayrılmışlardır. Bu da postkolonyal teori içinde ikili bir ayrışmanın oluşmasına neden olmuştur. Bu bağlamda, Spivak ile Bhabha arasındaki temel farklılıkları üç başlık altında toplayabiliriz. Bunlardan ilki *fail*’e atfedilen anlamsal farklılıktır. İkincisi odaklandıkları konu itibariyle Spivak ezilen toplumların temsili, Bhabha ise kültürel akışkanlıkların yarattığı etkiyi açıklamaya çalışır. Son olarak da Spivak emperyalizm eleştirisi yapar; ama Bhabha bu tartışmalara çalışmalarında yeterince yer vermez.

Geldiğimiz noktada sözünü ettiğimiz farklılıkları biraz daha açalım. Öncelikle Spivak odaklandığı özneyi/faili (*agent*) edilgen tanımlarken, Bhabha özneye etkin/dönüştürücü bir rol verir. Diğer taraftan Spivak, ‘madun’ kavramı üzerine odaklanarak, aksaklıklarına rağmen ezilen bir topluluğu temsil etmek üzere yola koyulurken, Bhabha ‘melezlik’ kavramıyla farklı kültürler arasındaki akışkanlık ve bu akışkanlığın ‘karşılıklı’ dönüştürücü potansiyeline eğilmiştir. Parry’nin işaret ettiği gibi Bhabha’da madun konuşabilir; hatta yerli ses onun

sömürge metinlerini okumasında keşfedilebilir (1995: 41). Dolayısıyla madun, Bhabha'nın anlatımında edilgenleştirilmiş bir zavallı, bir mağdur değildir, etkin bir özne bir direniştir

Son olarak, Spivak'ta belirgin bir emperyalizm eleştirisi mevcutken, Bhabha'nın emperyalizme ilişkin tek eleştirisi kültürel hiyerarşileri yıkmaya dönüktür. Ancak bu eleştirisi de küresel düzlemin savladığı 'kültürler arası diyalog/uzlaşma' denemelerine denk düşen bir gayreti içerdiği için yine kapitalizmin küresel bir olgu olarak tartışılması sürecine katkı sağlamıştır. Bhabha doğrudan diyalog önermemiş olsa da onun kültürel melezliklere yaptığı vurgu, önermelerini kaçınılmaz olarak 'diyalog ve uzlaşma' projelerinin kaynağı haline getirmiştir. Bhabha bu kültür vurgusuyla, özellikle temel yapıtlarından biri olan *the Location of Culture* (1994a) adlı kitabında Marksist okumalardan oldukça uzaklaşmıştır. Spivak ise, kendisini post-Marksist çizgiyle sınırlandırmış ve amacını Marksizm'e kültürel boyut eklemek çabası olarak tanımlamıştır. Bhabha 'melezlik' kavramıyla temel olarak sömüren ve sömürülen arasındaki ilişkinin birbirinden bağımsız olmadığını vurgulamaya çalışır. Aslında bu kavram, ilk olarak Spivak tarafından kullanılan 'ilişkisel' kavramının daha geliştirilmiş halidir. Spivak da çalışmalarında bu iki fark olarak algılanan taraflar arasındaki ilişkiyi vurgular; ama Bhabha bunu geliştirir. Melezlik kavramının temelinde öncelikle batılı ile doğulu arasında kurulan ve buna bağlı olarak da kültürel ve ideolojik anlamda çeşitli veçheleriyle devam ettirilen ikili/zıt ilişkilere bir itiraz vardır. Bhabha sömürgeci kimliklerin bölüntünün iki yakasında da istikrarsız, tartışmalara açık ve sürekli akış halinde olduğunu söyler (Loomba, 1998: 204). Bhabha sömürgeci arzusunun daima ötekinin yeriyle bağıntılı olarak eklemlendiğini iddia eder ve Franz Fanon'un bahsettiği kara deri/beyaz maskeler imgesinin 'pürüzsüz bir ayırım' olmadığını belirtir (Bhabha, 1994b: 112-123). Böylece, Bhabha'nın bahsettiği melezlik

kavramı, mantıki açıdan hala metin olarak, öz olarak kültür nosyonuna, yani kültürün başka kültürlerle karıştırılabilecek, melezlenebilecek özellikleri olduğu kavrayışına dayanmaktadır (Friedman, 1999: 102).

Bhabha, sömürgeleştiren kültürlerin, sömürgeleştirilen bağlamlara yazıldığında her zaman farklı bir şeye tercüme edilmiş yani melezleşmiş olduğunu söyler. Bu da yamalı kimlikler oluşturur ve daha önce de söz ettiğimiz gibi ‘beyaz olan ama beyaz olmayan’ çok biçimli halklar ortaya çıkar. Bhabha’ya göre, sömürgeci melez için karışık değerli alanların dile getirilmesi gücün arzu ile eklemlendiği yerdir, bu yer disiplinli bir gücün propagandasını yapan bir yer ya da metaforların birbirine karıştığı negatif geçirgen (*negative transparency*) alan da olabilir (Bhabha, 1995a: 35). Çünkü sömürgeleştirilmiş olanın tekrarı hiçbir zaman basit bir taklit değildir; öznedeki farkı ve ötekiliği açan, aynı-ben’e dönüşü imkânsız kılan bir süreçtir. “Taklit aynı anda hem benzerliktir hem de tehdittir” (Bhabha, 1984: 127). Taklit bir yanıyla iktidarı mümkün kılarken diğer yanıyla da onun kaybını yeniden üretir. Hem Robert Young hem de Homi K. Bhabha sömüren ve sömürülen arasındaki ilişkiyi tanımlarken, kullandığı kültürel tercüme – “dışlanmış olanın geri dönüşü” olarak – günümüz demokrasisinin tek destekleyicisidir; çünkü bu evrensel kültürün yerel kültüre tercüme edilmesi anlamına gelir. Böylece sömürge de sömüren de kendisini aynen tekrar edemez. Bhabha’yı takip edersek kültürel tercüme sonunda evrensel kültürün de ‘saf’ kalamayacağını melezleşeceğini söyleyebiliriz. Kültürel tercüme günümüz demokrasisinin sınırlarını zorlar, sosyal değişim yaratır ve yeni özgürleşme alanları açar; bunu günlük sosyal ilişkileri değiştiren yıkıcı pratikler aracılığı yapar (Buden, 2009).

Özetle, Bhabha sömürgeciliğin bir yandan yeni yapıları, uzamları ve sahneleri yarattığını ve hegemonikleştirdiğini diğer yandan diasporikleştirip, müdahaleyi, değiştirmeyi, tercüme

etmeyi ve dönüştürmeyi mümkün kıldığını öne sürer (Yeğenoğlu, 2003: 25-51). Fakat Bhabha'nın sömürgeci ile sömürülen kimlikler arasındaki karşılıklı ilişkiye, akışkanlığa vurgu yaparken asıl amacı bu akışkan alanda oluşan ve dinamik bir kimlik olan melezliğin bir direnç alanı/imkânı olabileceğine ilişkin inancıdır. Bu anlamda sömürgeci ile sömürülen arasında kurulan özselci mantığı sorgular ve öne sürdüğü iki kavramla yani 'müzakere' ve 'tercüme' kavramlarıyla dünyayı dönüştürmenin mümkün olduğunu söyler. Bhabha'nın bu tezi, çatışmaya kilitlenen sömürge karşıtı söylemin 'söylemsel geçişler' yoluyla yerinden edilmesidir (Parry, 1995: 42). Melezlikler kendini ötekileştirmeye çalışan sömürgeciyi taklit ederken otoriteyi daha da muğlaklaştırır. Bhabha'ya göre, sömürgeci mevcudiyet her zaman çift değerlidir, orijinal ve yetkili görünüşüyle tekrar ve farklılık olarak eklemelenmesi arasında yarılmıştır; bu gedik/çift değerlilik sömürülenler için bir direniş alanı oluşturur (Bhabha, 1995a). "Bir anlamda 'öteki' kendini nesneleştiren sömürgeciye onu taklit ederek de direnebilir. Her taklit bozguncu olduğu için taklit bile bir direnişe dönüşebilir. Böylece özne-nesne ya da yapılandırılan-yapılandırılan ikili ilişkisi bozulur; ortaya melez yapılar çıkar. Bu melezleşme ya da bozulma her iki taraf için de geçerlidir. Sömürgeciyle sömürülen sürekli birbirini bozan bir ilişkiye girerler. Bu melezlik hali sömürülenin direniş alanını oluşturur" (Bhabha, 1984: 24-133) Başka bir anlatımla, Bhabha melezleşmeyi sömürgeci gücün etkisini 'yerinden eden ve yeniden yerleştiren bir güç' (Bhabha, 1995a: 35) olarak tanımlar. Bhabha'da 'melezlik' sömürgeci inkârın etkilerini tersine çeviren, bu yolla dışlanmış diğer bilgilerin egemen söyleme dâhil olduğu ve onun otoritesinin temelini yabancılaştıran bir temsil olarak ele alınır. Bu anlamda, Bhabha'nın çerçevesi melezliği kendi başına, kendi içinde bir değer olarak tavsiye etmektedir (Mutman, 2010: 124).

6. SONUÇ

Başta sorduğumuz “postkolonyal teorinin amacı nedir?” sorusunu, teorinin emperyalizm eleştirileri ve çok kültürcülük tartışmaları arasında gerilimli bir zeminde durduğunu açıklayarak cevaplandırmaya çalıştık. Son olarak ise bu soruya postkolonyal teorinin eleştirisi üzerinden cevap vererek çalışmayı sonlandıralım. Arif Dirlik postkolonyal teoriye yönelik eleştirilerde bulunan önemli düşünürlerden biridir. Dirlik öncelikle melezlik kavramının sorunlarına değinir. Dirlik’e göre, postkolonyal teori içerisinde hâlihazırda ‘melezlik’e yapılan başvuruların sömürenler ile sömürülenler arasındaki keskin gerilim ve çarpışmayı önemsizmiş gibi göstermeye yaradığını ve bundan dolayı anti-sömürgeci mücadelenin dinamiklerini yanlış temsil ettiğini söyler (2005: 207). Ayrıca, Dirlik hâlihazırda melezliğin “yeknesak bir biçimde postkolonyal ile Birinci Dünya arasında” kavranıyor görüldüğünü, yani bir yanıyla her ne kadar Bhabha, Said’i doğuyu bütüncül ele almakla eleştirmiş olsa da, kendisi de iki farklı kültürün yeknesak bir biçimde karşılaştığından sözederek bir anlamda bu ikiliği tekrar ettiğini öne sürer. Buna göre, ‘melezlik’ kavramı/hali üzerinde karşılıklı kimlikler arasında ‘bulama’ yapma biçimi bir direniş imkânını yaratmak bir yana tam tersi direndiği sistemin üretilmesine hizmet etme ihtimaliyle karşı karşıyadır. Bhabha’nın ve diğer postkolonyalistlerin yaptığı bu kültür çözümlemesi her ne kadar kültürel çeşitliliğe yaptığı vurgu açısından çok önemli bir adım olsa da bir yanıyla da “bu kültür çözümlemesi her zaman bu çeşitliliği dizginlemeye, sömürmeye ve yönetmeye- dolayısıyla şiddetle daraltmaya- çalışan gitgide daha bütünsel biçimlerle suç ortaklığına düşme tehlikesi altındadır” (Connor, 2005: 362). Bu analize paralel olarak Ania Loomba da, Bhabha’nın melezlik tanımı üzerine şu eleştiriye getirir: “Bhabha, melezliği ve bilinç eşiği durumunu vurgulamasına rağmen sömürgeci karşılaşmayı genel ve tümel terimler bazında kavrar. Nitekim ironik olarak,

çalışmasında izdüşümü bununla yarılmış, çift değerli, melez sömürgeci özne aslında tuhaf bir şekilde evrensel ve homojendir –yani-sömürgeci dünyanın herhangi bir yerinde varolabilir.” (Loomba, 2000: 204). Aslında Loomba’nun Bhabha’ya yönelik yaptığı bu eleştiri postkolonyal teoriye yönelik yapılan önemli eleştirilerden biridir ve çoğu postkolonyal teorisyen için de geçerlidir. Dirlik de Avrupa merkeziliğin evrensellik iddiasına karşı yerli bilgiyi savunan postkolonyallerin “tıpkı evrensel olma iddiasındaki etnomerkezcilik gibi, Avrupamerkezciliğin pek çok tezini içten içe kabul etmekte olduğunu söyler” (2005: 3). Ayrıca Dirlik’e göre, postkolonyalistler Avrupa merkeziliğe odaklanarak, Avrupa merkezci iktidar ile kapitalizm arasındaki yapısal bağları da dışlamaktadırlar. Diğer taraftan kapitalizm tartışmasını ekonomi politik alanından kültür alanına kaydırarak, radikal kapitalizm eleştirilerine karşıt bahaneler de sunmaktadırlar (2005: 8-9).

Başta da değindiğimiz gibi postkolonyal teorinin belki de içine düştüğü en büyük bunalım bir eleştiri olarak yola çıkmasına rağmen kendi eleştirisi içinde kendisinin boğulması ve neticede çokkültürcülük politikalarıyla çoğu noktada özdeşleşerek eleştirdiği sistemin meşrulaştırıcısı konumuna düşmesidir. Ancak Butler, bu önermeye itiraz olarak kendi çalışmasının Homi Bhabha ve Gayatri Chakravorty’nin çalışmalarının kültürel araştırmalara mı yoksa eleştirel kurama mı dâhil olduğuna dair tartışmalara şöyle cevap verir: “...belki de bu tür sorular basitçe bu iki girişim arasındaki katı ayrımın artık çöktüğünü gösteriyordur” (2010:13). Butler’ın bu tespitini akılda tutmakla birlikte postkolonyal teorinin ilk ortaya çıktığı zamanlardan, yani 1980’lerin ikinci yarısından bugüne değin önemli belirsizlikler içerdiği de bir gerçektir. Dirlik’in de değindiği gibi postkolonyal eleştirmelerin “pusulası belirsiz bir yönü göstermektedir” (2005: 6). Başta emperyalizmi ve onun araçlarını eleştirdiğini iddia etse de özellikle de ‘melezlik’ tartışmaları ile çoğu yerde onu tekrar

etmiştir. Başka bir anlatımla, postkolonyal teorinin, kültürler arasında özcü mantıkla kurulan hiyerarşik ilişkileri reddetmek üzerinden başladığı tartışma neticede “kültürel olana yaslanmaya başlamıştır” (Akay, 2010: 5). Bugün küresel sistemin bütünün melez bir alan olarak algılanıyor olması ile parçalı kimlikler arasında bir bağ vardır. Nitekim küresel düzen de kendisini bu bağ üzerinden dinamik olarak yeniden üretebilmektedir. Yeni küresel düzende belli bir ulusa ya da topluluğa ait olan kültürün sınırları ihlal edilmekte, onun yerine kültür kendi başına bir değer haline dönüştürülmektedir. Bu biçim küresel sistem içindeki hegemonik ilişkilerin sürdürülebilir kılınmasını sağlarken aynı zamanda da ‘melez’ kimlik “ötekileri kimliklendirmenin bir biçimi” (Friedman, 1999: 104) olarak tezahür etmektedir. Aslında melezleşen yine ötekinin kendisidir. Bu defa da ‘öteki’ doğulu olan, Müslüman olan, siyah olan, kadın olan değil ‘melez’ olandır.

KAYNAKÇA

- Akay, A. (2010), “Önsöz”, Toplumbilim, S. 25, ss. 5-8.
- Amin, S. (2007), “Political Islam in the Service of Imperialism”, Monthly Review, December, <http://www.monthlyreview.org/1207amin.htm> (27.04.2011).
- Anderson, P. (2011), Hayali Cemaatler, İstanbul: Metis Yayınları.
- Appiah, K.A. (1995), “The Postcolonial and Postmodern”, The Postcolonial Studies Reader içinde, Der: Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, London-New York: Routledge, ss. 119-124.
- Badiou, A. (2006), Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine, İstanbul: Metis Yayınları.
- Bhabha, H. K. (1995a) “Signs Taken for Wonders”, The Postcolonial Studies Reader içinde, Ed. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, London-New York: Routledge, ss. 29-36
- Bhabha, H. K. (1995b) “Cultural Diversity and Cultural Differences”, The Postcolonial Studies Reader içinde, Ed. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, London-New York: Routledge, s.206-212.
- Bhabha, H.K. (1994a), The Location of Culture, NewYork: Routledge.
- Bhabha, H.K. (1994b), ‘Remembering Fanon: Self, Psyche and Colonial Conditions’, Colonial Discourse and Postcolonial Theory, Der: P. Williams ve L. Chrisman, New York: Colombia University Press, ss.112-123.
- Bhabha, H.K (1992) “Freedom’s Basis in the Indeterminate”, October, S. 61, ss. 46-58.

- Bhabha, H.K. (1990) "The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism." *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, Der. Russell Ferguson. New York: New Museum of Contemporary Art, ss.71-87.
- Bhabha, H.K. (1984), "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse," *Screen*, S. 28, ss.124-133.
- Bhabha, H.K. (1983) "Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism", *The Politics of Theory içinde*, Der. Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iverson, Dianna Loxley, Colchester: University of Essex, ss. 194-211.
- Bora, A. (2008), "Ortadoğu'da Kadın Hareketleri: Farklı Yollar, Farklı Stratejiler", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, S. 39, ss.55-68.
- Buden, B. (2009) "Kültürel Tercüme: Niçin Önemli ve Nerede Ne İşe Yarar?", <http://eipcp.net/transversal/0606/buden/tu> (26.03.2010).
- Butler, J. (2010), *Cinsiyet Belası*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Chakrabarty, D. (2010), "Madun Çalışmalarının Küçük Bir Tarihi", *Toplumbilim*, S.25, ss. 29-38.
- Chatterjee, P. (2002), *Ulus ve Parçaları*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Chatterjee, P. (1996), *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Chatterjee, P. (1989), "The Nationalist Resolution of the Women's Question", *Recasting Women Essays in Colonial History içinde*, Der. Kumkun Sangari, Sudesh Vaid, New Delhi: Kali for Women, ss. 233-253.

- Dirlik, A. (2005), Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- During, S. (1995), “Postmodernism or Post-colonialism Today”, The Postcolonial Studies Reader içinde, Der. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, London- New York: Routledge, ss.125-129.
- Friedman, J. (1999), “Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernliğin Parametreleri”, Postmodernizm ve İslam: Küreselleşme ve Oryantalizm içinde, Der. Abdullah Toçuoğlu, Yasin Aktay, İstanbul: Vadi Yayınları, ss.82-114.
- Foucault, M. (2001), Kelimeler ve Şeyler, İstanbul: İmge Yayınevi.
- Foucault, M. (2000), “Yönetimsellik”, Entelektüelin Siyasi İşlevi içinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss. 264-287.
- Gramsci, A. (1971) “History of the Subaltern Classes: Methodological Criteria”, Selections From The Prison Notebooks of Antonia Gramsci içinde, Der. Qution Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers, ss. 52-55.
- Hulme, P. (1995), “Including America”, Ariel, S. 21(1), ss. 117-123.
- Loomba, A. (2000), Kolonyalizm Postkolonyalizm, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Jayawardena, K. (1982), Feminism and Nationalism in the Thirld World, The Hague: Institute of Social Studies.
- Mohanty, C.T. (2008), Sınır Tanımayan Feminizm: Teoriyi Sömürgeleştirilmekten
- Morton, S. (2007), Gayatri Spivak, U.K: Polity Press.

- Mutman, M. (2010), “Postkolonyalizm: Ölü Bir Disiplinin Hatıra Defteri”, *Toplumbilim*, S. 25, s. 117-128.
- Mutman, M. (1997) “Özne: Bir Başka Arşiv”, *Toplum ve Bilim*, S. 73, ss. 5-29.
- Parla, J. (2005), *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parry, B. (1995), “Problems in Current Theories of Colonial Discourse”, *The Postcolonial Studies Reader* içinde, Der. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, London-New York: Routledge, ss.36-44.
- Said, E. W. (2006), *Şarkiyatçılık*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Schutte, O. (2000), “Cultural Alterity: Cross-Cultural Communication and Feminist Theory in North-South Context”, *Decentering the Center* içinde, Der: Narayan, U.; Harding, Bloomington: Indiana University Press, ss. 47-66.
- Spivak, G.C. (2010a), “Yeni Madun: Sessiz bir Mülakat”, *Toplumbilim*, S. 25, ss.55-66.
- Spivak, G.C. (2010b) “Akademik Özgürlüğü Cins-Kimlikli Postkolonyallik İçinde Düşünmek”, *Toplumbilim*, S. 25, ss. 67-74.
- Spivak, G.C. (2009), “Madun Konuşabilir mi?”, *Methodos: Kuram ve Yöntem Kenarından* içinde, Der. D.Hattatoğlu, G.Ertuğrul, İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Spivak, G.C. (2007), “Otuz Yıl Sonra İstanbul’da Oryantalizmi Okumak”, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, İstanbul: Şeref Ofset, ss. 13-26.
- Spivak, G.C. (2005), *Death of Disciple*, Colombia University Press.

- Spivak, G.C. (1987), “French Feminism in an International Frame”, In *Other Worlds: Essays in Cultural Politics* içinde, Der. Colin MacCabe, Gayatri C. Spivak, New York: Mechuen, ss.134-153.
- Yeğenoğlu, M. (2003), *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Yetişkin, E. (2010), “Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar”, *Toplumbilim*, S. 25, ss.15-20.
- Young, R.J.C. (2002), *Beyaz Mitolojiler*, İstanbul: Bağlam Yayınları.

EMPIRES BY CONSENT

Volkan ŞEYŞANE¹

1. INTRODUCTION

Empire is a broad concept encompassing a wide range of social, political, and economic entities that have emerged throughout history. It is generally accepted that empires have comprised larger groups of people and more expansive territories rather than those of nation-states or tribal communities. Despite their diversity in terms of the factors behind their emergence, administrative structures, and reasons for their decline, the concept of empire is, in general, an unequal relationship between one society and another (or others), referring to a form of domination by the former over the latter. As Colas (2007, p.18) argues, the core characteristics of empire include expansion, hierarchy, and order.

A fundamental question arises in this context: how have empires managed to expand and maintain their hierarchical control or sovereignty over vast territories inhabited by foreign peoples? More precisely, is the use of force the only strategy employed by all empires to establish and sustain their control over other societies? This chapter argues that, in many cases, empires have relied on strategies beyond the use of sheer force to establish and perpetuate their direct or indirect rule over foreign populations. In order to support this argument, this chapter examines several historical cases, such as the Delian League under Athenian imperial rule in the 5th century B.C.E., the Roman

¹ Assistant Professor Doctor, Anadolu University, FEAS, Political Science and Public Administration, vseysane@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0990-604X.

expansion into the Greek city-states in the 2nd century B.C.E., and, more recently, the U.S. expansion into Western Europe following the Second World War, all of which explicitly challenge the notion that the use of force is the sole defining feature common to all empires.

The chapter begins with a brief discussion of the definition of empire and the various forms of imperial governance. This theoretical overview is followed by an exploration of how alternative strategies—beyond mere military force—have been employed in the formation and maintenance of empires, drawing on examples from Antiquity to the Cold War. Finally, the chapter briefly examines the policies adopted by empires to sustain their dominance, with reference to the experiences of the Ottoman Empire and the Spanish American Empire in the 17th century.

2. THE NOTION OF EMPIRE AND DIVERSE MODES OF DOMINATION

To avoid the ambiguity that may arise from the diversity of imperial examples, it is necessary to first clarify the concept of empire, which remains a subject of scholarly debate and controversies, and to distinguish the use of force from other forms of control. As previously noted, empires are broadly understood as unequal relationships between at least two political entities. This general definition suggests a form of domination in which one political unit exercises authority over others. In this regard, empire, as a form of domination, involves coercion by the dominant power over subordinate entities. According to Michael Doyle's (1986, p.12) widely accepted definition, empire refers to "a system of interaction between two political entities, one of which, the dominant metropole, exerts political control over the internal and external policy- the effective sovereignty- of the other, the subordinate periphery." This definition is sufficiently

broad to capture the diversity of empires throughout world history.

If empire is viewed as a system of interaction, then despite its inherent inequality, it cannot always be characterized as a strictly unilateral or coercive process. Historical evidence indicates that metropolises have not relied solely on coercive methods; rather, they have also employed a range of strategies aimed at securing the consent of the peripheries throughout different phases of imperial rule. This perspective does not deny that such interaction often depends on the relative weakness of the periphery and the strength of the metropole. Rather, it suggests that each imperial case reflects distinctive examples of imperial rule and a unique constellation of dynamics, with some peripheries even inviting imperial involvement due to their weaknesses caused by external threats from other powers or because of their internal economic and political instability.

In this context, distinguishing between different types of imperial rule is critical for understanding the factors underpinning imperial control. One important typology involves the distinction between formal empire and informal empire (Kumar, 2011, p.650). In cases of formal control, the metropole exerts direct and effective authority by dispatching imperial officials who administer the periphery. Therefore, formal empire refers to “formal possession of territories in the form of settlements and colonies” (Kumar, 2011, s.650). By contrast, in informal imperial arrangements, control is exercised either through collaboration with local elites who manage the periphery on behalf of the metropole or by the pressure of a dominant state on the policies and behaviours of independent states and populations.

A similar distinction is also made between direct and indirect rule (Lieven, 2003, p.29). Under direct rule, the central authority appoints specific agents to govern the periphery.

Therefore, it requires the existence of an extensive bureaucracy that implements the policies of the ruler. In contrast, indirect rule involves delegating a significant portion of political authority to local rulers and elites, which allows traditional cultures and ways of rule (Lieven, 2003, p.29). In fact, these distinctions are not clear-cut. As such, it is important to emphasize that even in formal (direct) forms of rule, the metropole typically seeks a degree of the collaboration of local elites and sometimes incorporates them into lower levels of the imperial administration (Doyle, 1986, p.38).

To understand how force can be conceptualized and distinguished from other factors underpinning imperial rule, it is first necessary to briefly examine the different sources of power in empires. Michael Mann (1986, p.2) argues that societies, their structures, and their historical transformations can be analyzed through the interplay of four sources of social power: ideological, economic, military, and political. Expanding on this framework, Lieven (2005) introduces two additional dimensions, namely demography and geopolitics, as influential sources of imperial power.

In a narrow sense, ‘force’ refers specifically to the coercive capacity of the metropole, most directly manifested through military power. That is, imperial strategies that do not involve the active use of armed force, such as military conquest, occupation, or violent suppression of the periphery, can be understood as instances of imperial sovereignty exercised without the use of direct coercion.

3. CASE STUDIES

Following a brief theoretical overview, the chapter now turns to a series of historical case studies that exemplify how

imperial rule has, at times, been established or maintained without recourse to military force.

3.1. Empires by Invitation: Historical Examples

The expansion of empires into new territories and the subjugation of foreign populations have not always required the use of force. In certain historical contexts from antiquity to the modern era, external threats from rival powers often served as the catalyst for imperial formation or expansion. Chronologically speaking, one of the earliest examples of such a process can be found in the 5th century B.C.E., when the Persian invasion of the Greek city-states initiated the formation of the Delian League, which gradually evolved into an empire under Athenian control.

This historical development demonstrates that the establishment of imperial rule can unfold in stages and be driven by multiple factors. Initially, in response to the Persian threat, Greek city-states formed a military alliance under the command of the Spartan general Pausanias. Following the defeat of the Persians, dissatisfaction with Pausanias' authoritarian behaviour led member states to turn to Athens for leadership in continuing the campaign against the remaining Persian forces in Greece and Ionia. The Hellenic League, now under Athenian leadership, achieved a decisive victory in 466 B.C.E., liberating many territories from Persian rule. Subsequently, Athens reorganized the League, establishing a treasury on the island of Delos, to which member states contributed either ships or financial resources (Doyle, 1986, pp.55-81).

As Doyle (1986) outlines, the transformation of the Hellenic League into an Athenian Empire occurred in three stages: first, the colonization of new territories and the subjugation of foreign peoples; second, the suppression of rebellious member states (e.g., Naxos); and third, the imposition of Athenian oversight over the internal affairs of allied city-states

through appointed representatives (Doyle, 1986, pp. 55-56). If we consider these developments as a gradual process of imperial consolidation, two primary factors appear to underlie the emergence of the Athenian Empire: the external threat posed by Persia, and the subsequent internal threat from rival Greek powers, particularly Sparta.

Although Athens employed military force against certain member states that sought to secede from the League or assert greater autonomy, there is no historical evidence suggesting that all members were subjected to armed coercion. Athens possessed the largest naval fleet in the Greek world, a significant deterrent, but its rule also rested on a degree of consent. As Lieven (2003, p.9) suggests, empire often represents “the political face of a great civilization or at least of a culture of far more than purely local significance.” In this sense, Athens provided a universalistic cultural framework in which other member-states could see themselves reflected. The Athenian “democratic” empire offered a protective alliance that ensured safe commercial routes and facilitated trade for its allies, while also promoting a universal Hellenic culture grounded in Athenian institutions and values.

Furthermore, due to Athenian dominance, subordinated states largely retained their democratic political systems, despite the internal threat posed by exiled oligarchic factions, which could have destabilized local democratic regimes. In opposition to Sparta, the Athenian democratic imperialism across the League provided support for democracies in city-states against oligarchies, thereby attracting the allegiance of democratic factions in the city-states. In this light, Athenian imperialism provided both ideological and material security for city-state democracies under the internal threat of oligarchs. Economically, the Delian League also functioned as an exclusive commercial zone, from which non-members were excluded. It provided subordinate states with security for trade and commerce while

simultaneously eliminating external competitors. Moreover, the expansion of the empire opened access to new territories and markets, thereby facilitating economic opportunities for these allied states. Consequently, many other democratic city-states voluntarily aligned themselves with Athens, not by force, but out of strategic interest and mutual benefit (Doyle, 1986, p.71).

Another notable historical example is the Roman expansion into Greece. As Colás (2007, p.43) argues, Roman imperial expansion employed varied strategies depending on regional conditions. By the 1st century B.C.E., the more urbanized and culturally advanced Hellenic East was integrated into the Roman Empire largely through diplomatic alliances and collaboration with local elites. In contrast, the less developed western territories were incorporated primarily through military conquest and colonization.

By the 2nd century B.C.E., Greek states had increasingly begun to appeal to Rome for support in managing internal disputes and inter-state conflicts. Craig Brian Champion (2007) highlights this dynamic by citing an inscription from Achaean Dyme, which illustrates that during episodes of socio-economic unrest or revolutionary movements, the Greek oligarchic elites actively sought Roman intervention into the Hellenic world. This historical evidence demonstrates that Roman expansion into Greece was, to a significant extent, encouraged by Greek collaborators. These local elites framed revolutionary movements in a manner that aligned with Roman imperial ideology, thereby appealing to Roman interests. In this regard, it can be argued that Roman imperial rule was, at least partially, initiated by the conservative Greek classes. The subjugation of the Hellenic world to Roman authority was thus not merely a result of external imposition but was facilitated by interclass alliances and shared political and economic interests between the Greek elites and the Roman state.

Another more recent historical example that supports the emergence of an empire without the conduct of military force came into being at the end of the Second World War. Although it is controversial whether the United States of America (USA) constitutes an empire, this chapter adopts the assumption that it does, as the broader debate on the nature of US imperialism lies beyond the scope of this study. Since the Second World War, the USA has been a dominant actor in shaping international politics and influencing internal political systems. In this regard, U.S. policies and international developments have reflected core elements that serve as sources of power in the formation of imperial rule.

The logic and nature of this US imperial rule differ significantly from previous historical examples. Lieven's (2003, pp.72-73) arguments, which reject the characterization of the USA as an empire, are particularly contentious. He asserts that the internal political structure of the USA does not constitute imperialism, as the President governs with public consent. He also views the U.S. international position as falling short of imperial status. For him, describing the USA as a "global empire" is an exaggeration of its global strength (Lieven, 2003, p.74). However, imperial rule, even when characterized by domination, does not necessarily require pure coercion and may involve consent. Furthermore, when the international role of the USA since the Second World War is examined, it becomes evident that the country has exercised global dominance through a combination of tools, including, but not limited to, military force. Therefore, it encompasses most of the parameters outlined in the aforementioned definition of empire.

The unique position of the USA stemmed from the considerable advantages it held over other powers in terms of economic capacity, military strength, and political stability at the end of the war (Lundestad, 1986, p.264). At the same time,

American ideology in terms of both political discourse and popular culture had a profound impact on Europe, positioning the USA as the defender of the Western democratic way of life against Soviet expansion. In this context, U.S. influence in Western Europe and the formation of NATO serve as significant examples for our discussion.

Facing growing threats from the Soviet Union, Western European countries actively sought the protection of the U.S. security umbrella. Belgium, Britain, France, Luxembourg, and the Netherlands welcomed U.S. involvement in the region, recognizing its economic, political, and military power. Before the creation of the NATO in April 1949, these European powers had already signed a military alliance pact called the Treaty of Brussels, which is also known as the Brussels Pact, in March 1948. This pact became the backbone of the NATO. In this sense, US postwar role in Western Europe and in the formation of NATO provides historical evidence supporting the notion of an “empire by invitation” (Lundestad, 1986 and 1999). As Lundestad (1999, p.194) observes, “...while all empires have elements both of imposition and of invitation, the invitational side was clearly much stronger with the American than the British and the Soviet Empires.”

Although located in the southeastern part of Europe, Turkey’s foreign policy at the end of the war illustrates a parallel case to that of Western states seeking American involvement. In 1946, Turkey received diplomatic notes from Moscow demanding joint control of the straits (Rajak, 2010, p.207). Following this, Turkey promptly informed the USA and Britain, requesting their support to counter Soviet pressure. As a result, on March 12, 1947, the Truman Doctrine was announced, establishing U.S. policy to support Greece and Turkey. In the following year, Turkey’s foreign and domestic policies were

realigned with the values of the Western Bloc (Erhan, 2004, pp.525-537).

3.2. Empire Strategies of Co-optation with Bandits and Local Elites

Empires may pursue alternative methods rather than deploying armed forces in case of uprisings or collaborate with local elites to secure the consent of subject people under specific circumstances. As Karen Barkey (1995) argues in the Ottoman case, such policies can enhance state authority and lead to centralization, rather than reflecting significant weakness. In the 17th century, the primary challenge facing the Ottoman Empire was the rebellions of bandits, which emerged in various provinces of the Empire and gained control over local military forces. Eventually, these groups demanded positions within the imperial administration. While the Empire was engaged in warfare on its frontiers, it lacked the capacity to simultaneously suppress domestic banditry. Consequently, the Ottoman Empire resorted to bargaining with these groups. Through deal-making policies aimed at pacifying bandits and appointing their leaders to administrative positions, the Empire eliminate internal threats and strengthened its internal state consolidation (Barkey, 1997, pp.193-95). This case appears to support the argument that empires can adopt strategies other than military force when circumstances require.

During roughly the same period, between the 1630s and 1750s, the administrative policies in colonial Spanish America were based on negotiations with native populations through the mediation of local elites. As Lynch (1992) states, imperial rule in Spanish America was not simply a matter of obedience by subject peoples, but rather a negotiation between subjects and bureaucrats. In this context, the economic power of local elites enabled them to exert influence over the bureaucracy that derived

its authority from the legitimacy of the Crown. Therefore, to maintain the imperial rule, the Spanish America was governed by consensus among the Crown, royal bureaucrats, and local subjects. Moreover, beginning in the 1630s, the Crown initiated a process of ‘Americanization’ (localization) of the bureaucracy by selling administrative offices. However, by the 1750s, the new Bourbon dynasty of the Spanish crown began to reverse this policy by abandoning the consensus with local populations and de-Americanizing the administration in Spanish America. This shift ultimately led to the alienation of local elites, who lost their relatively strong economic positions (Lynch, 1992, pp.69-81). Nevertheless, this historical case illustrates that empires can offer concessions to subject populations in order to sustain their rule over vast territories.

4. CONCLUSION

To conclude, on the one hand, alongside military conquest of new territories, historical events from Antiquity to the Cold War era demonstrate that factors other than pure force can lead to the formation and expansion of imperial rule. The formation of the Athenian Empire from the Delian League in the 5th century B.C.E., the Roman expansion toward the Greek states in the 2nd century B.C.E., and the U.S. expansion and military deployment in Western Europe after the Second World War exemplify this point. In addition, internal political conflicts and the desire to preserve an existing political system under an imperial culture may provoke imperial expansion without the direct use of force. The case of Greek oligarchies inviting Roman intervention illustrates the former, while the Greek efforts to maintain democratic structures under Athens and Western European aspirations for U.S. involvement to protect their socio-political and economic structures against Soviet expansion confirm the

latter. Moreover, empires provide order and protection, which are essential for commerce and trade, as elaborated in the Greek case. Empires may also employ strategies other than coercion to sustain their imperial sovereignty, as demonstrated by the Ottoman and Spanish American examples. In this regard, although many empires have used force to assert sovereignty over foreign peoples, certain historical cases illustrate that empires can also adopt alternative strategies at various stages of their imperial rule without resorting to force.

BIBLIOGRAPHY

- Barkey, K. (1997). *Bandits and bureaucrats: The Ottoman route to state centralization*. Ithaca: Cornell University Press.
- Champion, C. B. (2007). Empire by invitation: Greek political strategies and Roman imperial intervention in the second century B.C.E. *Transactions of the American Philological Association*, 137(2), 255–275.
- Colas, A. (2007). *Empire*. Cambridge: Polity Press.
- Erhan, Ç. (2004). ABD ve NATO'yla ilişkiler. In B. Oran (Ed.), *Türk dış politikası: Kurtuluş Savaşı'ndan bugüne olgular, belgeler, yorumlar (Cilt I, 1919–1980)* (pp. 522–575). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Doyle, M. W. (1986). *Empires*. Ithaca, NY & London: Cornell University Press.
- Kumar, K. (2011). Imperialism. In G. Klosko (Ed.) *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy* (pp.648-660) New York: Oxford University Press.
- Lieven, D. (2003). *Empire: The Russian Empire and its rivals from the sixteenth century to the present*. London: Pimlico.
- Lieven, D. (2005). Empire, History and the Contemporary Global Order. 2005 Elie Kedourie Memorial Lecture. *Proceedings of the British Academy*, 131, 127-156.
- Lundestad, G. (1986). Empire by invitation? The United States and Western Europe, 1945–1952. *Journal of Peace Research*, 23(3), 263–277.
- Lundestad, G. (1999). Empire by invitation in the American century. *Diplomatic History*, 23(2), 189–217.

- Lynch, J. (1992). The institutional framework of Colonial Spanish America. *Journal of Latin American Studies*, 24, 69–81.
- Mann, M. (1986). *The sources of social power: A History of Power from the Beginning to AD 1760* (Vol. 1). New York: Cambridge University Press.
- Rajak, S. (2010). The Cold War in the Balkans, 1945–1956. In M. Leffler & A. Westad (Eds.), *The Cambridge history of the Cold War* (Vol. I, pp. 198–220). Cambridge: Cambridge University Press.

AKADEMİK PERSPEKTİFTEN
ULUSLARARASI İLİŞKİLER

yaz
yayınları

YAZ Yayınları
M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar / AFYONKARAHİSAR
Tel : (0 531) 880 92 99
yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com