

POSTKOLONİ ÜZERİNE

ACHILLE MBEMBE

HECE

eleştiri

Türkçesi: Merve Yalçın - Mesut Yalçın

Achille Mbembe:1957'de Kamerun'da doğan Achille Mbembe filozof, siyaset kuramcısıdır. 1982-1986 yılları arasında Fransa'da tarih okudu. 1989'da Panthéon-Sorbonne Üniversitesi'nde doktorasını yaptı. Daha sonra Afrika'ya dönmeye karar verdi. 1996-2000 yılları arasında Senegal'de Sosyal Bilimler Araştırmaları Konseyi'nde İdari Sekreter olarak görev yaptı. Ardından Johannesburg'a gitti ve 2001'den beri Witwatersrand Üniversitesi'nde ders vermektedir. Mbembe ayrıca Yale ve Harvard gibi Amerika'nın önde gelen üniversitelerinde misafir profesör olarak ders vermiştir. Achille Mbembe'nin başlıca araştırma alanları sosyal bilimler ve Afrika tarihi ve siyasetidir. *Postkoloni Üzerine, Düşmanlık Politikaları, Zenci Aklın Eleştirisi* de dahil olmak üzere toplam dokuz kitabı bulunmaktadır.

Merve Yalçın: 1991'de İzmir'de doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini İzmir'de tamamladı. Hacettepe Üniversitesi, Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Bölümü'nden lisans derecesi ve Sanat Tarihi Bölümü'nden de yan dal derecesi bulunmaktadır. Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Fotoğrafçılık ve Kameramanlık bölümü mezunu olup, çeşitli sergilere ve çalıştaylara katıldı. Üniversite yıllarında Amerika'da fotoğrafçı olarak çalıştı ve İngiltere'de Avrupa Birliği'nin düzenlediği projelerde görev aldı. 2014-2016 yılları arasında farklı kurumlarda İngilizce öğretmenliği yaptı. Şu an özel bir hava yolu şirketinde kabin memuru olarak çalışmakta; çeviri ve fotoğraf çalışmalarına serbest olarak Antalya'da devam etmektedir.

Mesut Yalçın: 1963'te Kahramanmaraş'ta doğdu. Tüm eğitim hayatı İstanbul'da geçti. Marmara Üniversitesi Yabancı Diller Yüksek Okulu İngilizce Bölümü'nden mezun oldu. Hava Kuvvetleri Komutanlığı'na İngilizce öğretmeni olarak görev yaptı. Tüm profesyonel yaşamı boyunca pilotlara ve uçuşla ilgili teknik personele İngilizce öğretti. Avrupa ve Amerika'da katıldığı yabancı dil eğitimlerinde üstün başarı dereceleri bulunmaktadır. Hava Kuvvetleri'nin en gözde yabancı dil eğitim kurumunda eğitim yöneticiliği yaptı ve daha sonra buraya komutan olarak atandı, bilahare aynı kurumdan emekli oldu. Uzaktan yabancı dil eğitimi projeleri ve serbest çeviri çalışmalarına İzmir'de devam etmektedir.

Ahmet Sait Akçay: İstanbul Bilgi Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde lisans ve YTÜ Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladıktan sonra Cape Town Üniversitesi Afrika Çalışmaları Bölümü'nde MPhil derecesi aldı.

Postkoloni Üzerine

Achille Mbembe

Ahmet Sait Akçay'ın Önsözüyle

Çeviri:
Merve Yalçın/Mesut Yalçın

Hece Yayınları: 591

Eleştiri

Orijinal Adı:

On The Postcolony by Achille Mbembe

© 2001 by the Regents of the University of California

Published by arrangement with University of California Press

©Hece Yayınları

Editör

Ahmet Sait Akçay

Birinci Basım

Ocak 2021

Kapak Tasarımı

www.sarakusta.com.tr

Teknik Hazırlık

www.hece.com.tr

ISBN: 978-605-7547-87-3

Baskı

Emsal Matbaa Tanıtım Hizmetleri San. ve Ltd. Şti.

Sertifika No: 46753

HECE Basın Yayın Reklamcılık San. Tic. Ltd. Şti.

Konur Sokak No: 39/1-2 Kızılay-Çankaya/Ankara

T: (0 312) 419 69 13 F: (0 312) 419 69 14

e-posta: hece@hece.com.tr

Sertifika No: 17672

İçindekiler

Önsöz / Ahmet Sait Akçay	vii
Giriş: Akıp Giden Zaman	3
1. <i>Buyruk</i> Üzerine	31
2. Şahsi, Dolaylı Hükümet	85
3. Kabalığın Estetiği	131
4. Nesne ve Varyasyonları	183
5. Dünya Dışı	219
6. Tanrının Fallusu	269
Son Dönemeç	297
Kaynakça	309

ÖNSÖZ

Ahmet Sait Akçay

Achille Mbembe şüphesiz günümüzün en önemli sosyal teorisyenlerinden birisidir. Postkolonyal ve sosyal teoriye katkılarıyla tanınan, özellikle Afrika konusunda kuramsal sahada söz sahibi olan Mbembe, çağdaş kıta felsefesinden konuşan ancak yapıbozumcu yaklaşımlarıyla, çok güçlü söylem analiziyle dikkat çeker.

Mbembe bir söyleşisinde¹ postkolonyal teorinin işlevselliğini ve kapasitesini şöyle anlatır:

Şüphesiz postkolonyal teori pekçok biçimde sosyal bilimlerde ve diğer disiplinlerde Batı hegemonyasının “maskesini düşürmesine” kararlı biçimde katkı sunmuştur. Benlik ve öteki, fark ve değişim, ve tikellik/evrensellik üzerine Batı söylemlerini hesap vermeye zorlamıştır. Süreç içinde postkolonyal teori, Batı epistemolojilerinin şiddetini ve insanı tanımlamanın merkezinde yer alan insanlıktan çıkarıcı dürtüleri ortaya çıkardı.

Mbembe bu tarz şiddet epistemolojisini ortaya çıkarma görevinin/eyleminin sona ermediğini, hatta günümüzde, emperyal egemenliğinin nihai ifadesi, kimin yaşayacağını ve kimin öleceğini belirleme kapasitesinin geniş ölçüde yaygınlaştığını, bu tarz kritiklerin daha elzem olduğunu ifade eder.

¹ <https://www.laits.utexas.edu/africa/ads/1528.html>, Mbembe ile söyleşi, Christian Hoeller, erişim tarihi 11 Kasım 2020.

Postkoloni Üzerine bu açıdan bakıldığında daha yayımlanır yayımlanmaz toplum bilimleri ve sosyal teori alanında sarsılmaz bir yer edindi. Yalnız Mbembe'nin "postkoloni" üzerine geliştirdiği kavramsallaştırma, sosyal bilimlerin Afrika'ya yaklaşımı üzerine bir tenkit, bir kritik olmaktan ziyade iktidar kavramını, iktidar biçimlerinin Afrika bağlamında sömürgecilik ve sömürgecilikten çıkış *decolonisation* süreçlerinde nasıl yeniden üretildiğini, felsefi, ekonomik, siyasal, kültürel ve tarihsel dinamikleriyle ortaya koymayı amaçlar.

Ato Quayson'un dediği gibi, *Postkoloni Üzerine*, "felsefi bir risale" ve "retorik ve söylemsel tarzların bir başyapıtıdır." Mbembe, iktidar biçimlerine getirdiği felsefi/eleştirel okumayla sosyal teoride kavrama dair tartışmalara da önemli katkı sunar.

Mbembe, Afrika'nın "tarihsizleştirilmesi" ve "insandışı" olarak icat edilmesinin mimarı olan Afrika söylemini analiz ederek başlar. Kitabın, Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği*'nde yer alan Afrika'yı insani değerinden koparan betimlemesiyle başlaması boşuna değildir. *Karanlığın Yüreği*'nde Afrikalı siyahları gözlemleyen anlatıcının tavrını gösteren şu pasaj Afrika söyleminin boyutunu göster:

Tarihöncesi adam bize sövüyor, tapınıyor, ya da hoş geldin diyordu —kim bilebilirdi ki? ... Anlayamıyorduk, çünkü çok uzaktaydık ve hatırlayamıyorduk; çünkü neredeyse hiçbir izi ve hatırası kalmamış olan o ilk çağların gecesinde, ilerliyorduk.

Romanda siyahlar "tarihöncesi adam" diye çağrılır, zamansa "ilk çağ" olarak belirtilir. Afrika'yı modern zamanın ötesinde görme alışkanlığı, görme disiplini demek lazım, Afrika söyleminin, Afro-romantizmin icat ettiği bir varsayımdır. Afrika'ya gitmek, kıtayı konuşmak bir çeşit zaman yolculuğu fikrini beraberinde getiriyor nedense. Çünkü insansız ya da "primitif" bir Afrika'nın ya da günümüzde de geçerli olan Afrika söyleminin gerçekliği, sömürgeciliğin de temelini oluşturuyordu.

Conrad hızını alamaz, daha ileri gider, siyahlar hakkında fikrini anlatıcı Marlow'un şahsında iler sürer:

Hayır, insanlık dışı değildiler. En kötüsü de buydu zaten, insan

olma ihtimalleri. Bu duygu yavaş yavaş çörekleniyordu içine. Uluyarak sığıyor, oldukları yerde dönüyorlardı, korkunç yüzlerini gösteriyorlardı.

Hatta şu noktaya bile varır, bu “vahşi ve harareтли” çığırtkanlarla uzaktan da olsa akraba olma ihtimali romanın anlatıcısı Marlow’un korkusu haline gelir.

Başka bir örnek de Fransız romancı, gezi yazarı Pierre Loti’den verilebilir. Afrika’da geçen *Le Roman d’un spahi* [Bir Sipahinin Aşk Macerası] romanında Loti, ırkçı yaklaşımını pervasızca sergiler. Roman kahramanı genç bir asker olan Jean Payrel. Flört ettiğı siyah kölesi ve metresi Fatou-gaye’yi “maymuna” benzetir: “Elleri maymunun korkunç, soğuk pençeleri gibiydi, bir şey hissedemiyordu. ... Avuç içlerinin renksizliğı ve rengini atmış parmakları korkunç görünen bir insan dışılığı barındırıyordu.”²

Görüldüğü gibi Loti de Afrikalıya insan olma vasfını bile vermez, şüphesiz bu “insanlık dışı olma” yakıştırmasında yalnız değıldir.

Gerek Loti’nin gerekse Conrad’ın betimlemeleri şüphesiz Mbembe’nin aşağıdaki saptamasını hayli doğrular:

Afrika’nın, “insan doğasının” tam anlamıyla bir parçası olan koşullara ve özelliklere sahip olduğı asla düşünülmez. Sahip olduğı düşünülse bile, bu koşullar ve özellikler çoğunlukla daha az değerli, önemsiz ve düşük niteliklidir. Afrika’yı tüm dünyanın en yetersiz, en çirkin ve en kaba insanların yaşadığı kıta yapan şey işte bu iptidailik ve ilkeliktir; kıtanın tarihi, insanlık serüveninde yaşanan birtakım başarısızlıklara indirgenmektedir (3).

PEKİ AFRİKA SÖYLEMİ NEDİR?

Edward Said’in *Şarkiyatçılık* çalışmasının önsözünde ‘şark’ için söylediklerini Afrika’ya uyarlayarak kelimesi kelimesine buraya almakta bir beis görmüyorum: Afrika, “Avrupa’nın maddi uygarlığı ile kül-

² Hargreaves, Alec. *The Colonial Experience in French Fiction: A Study of Pierre Loti, Ernest Psichari and Pierre Mille*. Springer, 1981, 23.

türünün bütünleyici bir parçasıdır.” Afrika, “bu bütünleyici parçayı, kültür, hatta ideoloji düzleminde, bir söylem biçimi olarak –bu söylemi destekleyen kurumlarla, sözcük dağarcığıyla, araştırmalarla, imge dağarcığıyla, öğretilerle, hatta sömürge bürokrasileri ve sömürge biçemleriyle birlikte– dile getirir, temsil eder.”³

V. Y. Mudimbe'nin “sömürge kütüphanesi” *colonial library* olarak tarif ettiği söylemsel sistemi anmak zorundayım. Sömürge kütüphanesi, Afrika'yı bir öteki olarak icat eden temsilleri ve metinleri kapsayan tarihsel bir arşivdir; bu arşivin işlevi sadece kayıt tutmak değil, Afrika halklarını zihinsel esaret altına almak için epistemolojik kolonyalizmin de ana arterini oluşturur. Zira Mudimbe fiziksel kolonyalizmin epistemolojik kolonyalizm ile başat gittiğini iddia eder.

Mudimbe, sömürge kütüphanesi'nde gösterdiği gibi, söylemlerin sosyokültürel kökenlerinin meşruiyetini epistemolojik bağlamlarından aldıklarını söyler. Mudimbe, Afrika düşüncesinin sömürgecilik sürecinde Afrika-merkezcilikten Avrupa-merkezciliğe kaydığını iddia eder. Ona göre, Afrika'nın yeniden yapılandırılması süreci üç aşamada gerçekleşmiştir: Toprakların sömürülmesi, yerli halkın evcilleştirilmesi ve yerel ekonominin Batı'ya entegrasyonu.

Mudimbe, Afrika'nın her zaman için salahiyet söylemine tabi kılındığına işaret ederken kıtanın yeterliliğini kanıtlamasının neredeyse imkânsızlığına da parmak basar.

Sanırım sömürgeciliğe meşru zemin hazırlayan “uygarlık misyonu” *civilizing mission* işleyişiyle sömürge kütüphanesi arasındaki uyuma da dikkat çekmek gerekmektedir. Ancak bu uygarlık misyonunun yerine gelip gelmediği tartışma konusudur. Biodun Jefiyo, Batı'nın uygarlık projesinin başarısız olduğunu iddia eder. Çünkü Jefiyo'ya göre Afrika halkları Batı'nın dayattığı “medeni” olmayı reddetmiştir. En azından Fransızların asimilasyon emelleri sonuca ulaşmamıştır ve güçlü bir direnişle karşılaşmıştır. Sömürge-

³ Bkz. “Önsöz”, Edward Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Yıldırım, Metis Yayınları, 1999.

cilik modernitenin gerisinde kalırken, modernitenin de bilinçdişına tekabül ettiğini söyler⁴ Jeyifo. Ona göre modernite ve sömürgecilik arasında güçlü bir bağ vardır. Bu paralelliği orantısız da olsa modern sömürge devlet yapısında açıkça görüyoruz.

Roland Barthes, Said ve Michel Foucault'dan önce Afrika söyleminin yapısının kıtaya ilişkisinden çok Fransızların, dolayısıyla sömürgecilerin görme biçimiyle, zihniyetiyle ilişkisine dikkat çeker. Afrika'yı tanımlayan sözcük dağarcığının tamamen "varsayım" olduğunu saptayan Barthes, bu dilin bir yasa kurucu olarak hareket ettiğini ve kelimelerin içerikleriyle bağlantısının olmadığı ve kozmetik olduğunu savlar. Barthes bu saptamasıyla söylemsel yapıların işleyişiyle ilgili önemli ipuçları vermektedir.

Said, "Afrika'yı tasavvur etmek Afrika üzerine savaşa girmektir," der. Afrika'yı konuştuğunuz andan itibaren sömürgeci söylemin bir parçasına dönüşüverme riskiyle karşı karşıya kalırsınız, demektir. Aslında Said'in çarpıcı saptaması, Afrika'yı konuşmanın belki imkansızlığını salık veriyor.

Mbembe'nin şu önemli tespiti, Afrika söyleminin yapısal boyutunu izah eder: "Bir Afrikalının, Afrika ile ilgili yapacağı herhangi bir yorumun temelinde, Afrika dair önceden belirlenmiş bir söylem vardır."

Söylemler güçlü dominant yapılarıdır. Burada söz konusu Afrika olunca, Afrikalıların kendileri bile Afrika'yı konuşmaya başladıklarında, o dışlandıkları ve öteki olarak görüldükleri söylemin içine hapsolurlar. Burada başka bir Afrika'nın olmadığı, ya da gerçek Afrika'nın bu olmadığı meselesinden çok Afrika üzerine oluşturulan söylemin içinden konuştuğu disiplindir asıl mesele. Bu da Batı değerler sistemidir. Stuart Hall'un dediği gibi, Batı'yı konuşmaya başladığımızda Batının üstünlüğünü kabul ederek başlarız söze.

Dolayısıyla Afrika söylemiyle gerçek arasında ontolojik bir bağ yoktur. Söylem epistemolojik temellere dayanır.

⁴ Jeyifo, Biodun. "In the wake of Colonialism and Modernity." *Anglophobia/Caliban* 7 (2000): 71-84.

Foucault söylemin kurumsallaşmış bir düşünme biçimi olduğunu, iktidarın, bilginin ve söylemin bizleri belirli bir özne olarak üretmek için birlikte hareket ettiğini söyler.

Buradan yola çıkarak Afrika söyleminin karmaşık olduğu kadar evrenselleştiğini de söylemek pek tabiidir. Daha da açıklamak için Mbembe, Afrika'nın bir "mağara" olarak tasavvur edildiğini söyler:

Cinnet geçirme tehlikesi olan; merkez, hiyerarşi ya da istikrar kavramlarından bihaber ve kellesi kesilmiş bir figür olan Afrika, tüm kıstas ve farklılıkların büyük bir karmaşayla bir araya geldiği, muazzam bir karanlık mağara olarak tasvir edilmektedir (6).

"Afrika'nın yıkıcı ve uydurma işlevler içermeyen bir tanımı yoktur," der Mbembe.

Afrika insanının söylediklerinin tercüme edilemez çünkü "Afrika, Batı'nın kendi bilinçaltına boyun eğmesini ve halka kendi öznelliğinin hesabını vermesini sağlayan araçtır" (7).

Mbembe kendisine yönelen eleştirilere cevap verdiği bir yazısında Afrika söylemini şöyle izah eder: "Afrika üzerine herhangi bir söylem bir arkeyazının⁵ [arche-writing] mevcudiyetini dikkate almak zorundadır."

Mbembe'ye göre, esas ve kurucu şiddet olarak arkeyazının görevi "Afrika'yı bir farklılaşma ve sınıflandırma sistemine" dahil etmek olduğu sürece, zaten kendi başına bir gasptır.

Sahraaltı Afrika'nın, akademik çalışmalarda "cehennem çukuru" ve mantıksızlık üzerinden yeniden üretildiğinden yakınan Mbembe, Afrika siyaset ve ekonomisinin sosyal teori sahasında sadece bir noksanlık üzerine bina edildiğini iddia ediyor. "Sosyal teori, her zaman evrensel gramerler oluşturma kapasitesini vurgulayarak kendisini onaylatmaya çalışmıştır," (17) der Mbembe.

⁵ "Derrida'ya göre, arkeyazı, bir yandan, dil olanağını yaratan bir dizgeyken, öte yandan dışarıda olduğu varsayılan dil dışı gerçekliği temsil etme olanağını bütünüyle yadsır. Burada yine söz-merkezciliğe (logocentrism) karşı bir tavrı söz konusudur. Derrida, bir bildirim/anlamlandırmanın (signification), genel tasarımıda, daima başka göstergeye gönderdiğini ve sadece kendine gönderen bir göstergeye asla ulaşamayacağını kanıtlamaya çalışır. Başka bir deyişle, Derrida'ya göre, kendisi gösteren olmayan aşkın bir gösterilene ulaşmak olanaksızdır."Türkan Fıncı Orman, "Jacques Derrida Düşüncesinde "Dil", *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2015/1.

Şüphesiz Mbembe, kaynakları geniş bir felsefi ve teori coğrafyasından beslenir. Kıta felsefesinin içinden konuşan ancak genellemeci ve indirgemeci yaklaşımı kritik ederek iktidar kavramının Afrika kıtasındaki soykütüğünü ve biçimselliğini, değişkenlerle dönüşümsel yapısını sorguluyor.

Mbembe çalışmasında, kıtayı, insanını ve tarihini değersizleştiren sistematik yapılara, epistemolojiye karşı “anamlı eylemlerle” var olan Afrika öznelliğini, siyasi haritasını ve insani yönünün belirgin biçimde ortaya çıktığı iktidar yapılarını çözümlüyor.

SÖMÜRGE VE POSTKOLONİDE *BUYRUK*

Mbembe, sömürgecilik ve sonrasında iktidar ilişkilerini analiz ederken “*buyruk/commandement*” kavramını kullanır. Gerek sömürgeci iktidarı tanımlarken gerekse postkolonide fetiş haline gelen iktidarın yüceliğini ve keyfilliğini anlatırken *buyruk* stratejik öneme sahiptir.

Buyruk, bir yönüyle yönetsel bir erki ifade eder, iktidarın bir aracı olarak da okunabilir.

Buyruk, Afrika’nın sömürge iktidarının özgül deneyimi olarak okunabilir, özellikle, yabancı sömürge yapıları, sömürge sonrası iktidar yapılarına, yani postkoloniye, bir şekilde yüceltildi. *Buyruğun* postkolonideki işleyiş mekanizması sömürgecilikten bağımsız okunamaz.

Sömürgecilik spesifik bir dil yaratmıştı, bu dilin kendini yeniden üretmesi tam da *buyruğun* etkin olmasıyla mümkündür.

Sömürgeci iktidar gibi, postkolonyal iktidar da dünya hakikatlerinin üretiminde yer alır ve bu nedenle bu hakikatleri uygulamak için şiddet ve vahşeti kullanır. Ancak, bu gerçeklerin içeriği değişen tek şeydir.

Dolayısıyla, Mbembe’in vaka analizini yaptığı Kamerun, diğer Afrika ülkelerinden farklı bir “gerekli gerçekler” kümesine sahip olabilir, ancak yapısal ve epistemolojik olarak sömürgeciliğin grameri sömürge geçmişine sahip diğer ülkelerde de üretilmiş oluyor.

Sömürgeciliğin mirası, bu nedenle, kendini örtbas etmesine derinlemesine yatırım yapıyor. İnsanların yeni bir hakikat olduğunu düşünmesini istiyorsunuz, ancak yeni hakikatin dayatılma yolları aynıdır.

Şunu söyleyebilirim, *buyruk* bir hükmetme “aracıdır”, bir amaç değil kesinlikle. *Buyruk*, postkolonide iktidar tarafından sömürge iktidarından öğrenilen bir süreçtir.

Burada, Judith Butler’ın Mbembe’nin *buyruk* kavramına getirdiği yoruma bakmakta yarar vardır: “Mbembe postkolonyal öznelerin *buyruğun* emirlerini taklit etmenin nasıl bir şey olduğunu düşünmemizi ister, ancak *buyruğun* kendi kendini yüceltmesinin ve üretmesinin sömürgeci iktidarın dayatmaları tarafından *buyruk* altına alınan ırksallaşmış cinsiyetin simülasyonlarını nasıl yeniden çalıştırdığına, yeniden kaydettiğine, ele geçirdiğine dair kelime hazinesini öğrenmiyoruz. Çünkü, kendi kozmogonik iddialarının tersine, *buyruğun* iktidar olarak ifade edeceği şey, kendisinden kaynaklanmayacaktır; gerçekte, *buyruğu* kendi anlamlarını üreten iktidara isnat etmek, Mbembe’ye göre, *buyruğa* tebaasından çıkarmaya çalıştığı türden bir yetki gücü vermektir.”⁶

“POSTKOLONİ”

Mbembe, postkoloni kavramsallaştırmasında Batının evrensel diline alternatif olarak yeni bir Afrika dili yaratır. Postkoloninin ruhunun [Zeitgeist] bir dizi maddi pratikler, göstergeler, figürler, batıl inançlar, imgeler ve kurgulardan oluşan bir “yaşam dili” olduğunu söyler Mbembe.

Mbembe sosyal teorinin ve Batı felsefi paradigmasının Afrika’yı insansız, durağan bir nesne olarak yansıttasının Aimé Césaire’in dediği “insanlıktan çıkartma” mekanizmasının nasıl bir icat ürünü olduğunu da kanıtlar.

⁶ Butler, Judith. “Mbembe’s extravagant power.” *Public Culture* 5.1 (1992): 67-74.

Mbembe bu yaklaşım tarzını “yer değiştirme” ve “dolaşıklık” kavramlarıyla açılar. Afrika söz konusu olunca zamanın, mekânın yerinden edilmesinin yanı sıra Afrika kimliği ve öznelliğinin de yer değiştirmesi “postkolonin” temellerini oluşturan değişken, oynak, otoriter iktidar yapısını anlamamızı sağlar.

Mbembe postkolonide bir “çağ” algısından ziyade birbirine kenetlenmiş geçmiş, bugün ve geleceklere söz edilebilirliğinden bahseder. Çünkü tarihin doğal akışı yerinden edilmiştir. Farklı tarihler, dönemler, karşıtlıklar eşzamanlı olarak, içi içe ve sürekli dönen biçimde karşımıza çıkar.

“Postkoloni” düşüncesinin eşzamanlı olarak bir çarpışmayı doğuran “oluşma” ve “çözülme” süreci olan “zamanmekan” a tekabül ettiğini söyleyen Mbembe, amacının “çağdaşlığın” gücünü ve içkin değerlerini ciddiye alırken, bir yandan mevcut olanın, bugünün çok sayıda zamansallıkları kapsadığını göstermek olduğunu söyler.

Mbembe Batı egemen epistemolojisinin ikili karşıtlıklar üreten modeline karşı çıkarak, tıpkı Derrida gibi şiddetin anatomisini Afrika bağlamında hem içerden hem dışardan çözümler. Çünkü postkolonide yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkinin “tanıklıkla” anlaşılabilirliğini iddia eden Mbembe, yönetici ile yönetilenin aynı yaşamsal alanı paylaştığını ifade eder:

“Postkoloni” kavramı, özellikle, belirli bir tarihsel yörüngeyi, yani yakın zamanda sömürgecilik deneyimlerinden ve sömürgecilik ilişkisinin içerdiği şiddetten ortaya çıkan toplumları tanımlamaktadır. Şüphesiz, postkoloni düzensiz bir şekilde çoğulcudur; bununla birlikte, içsel bir tutarlılığa da sahiptir. Postkoloni, özel bir göstergeler sistemi, özel bir simulakrum üretme veya stereotipleri yeniden oluşturma yöntemidir. Yine de, iktidarın özdeşleşmiş bir şekilde yansıtıldığı ve tasavvur edildiği bir göstergeler ekonomisinden ibaret değildir (132).

“Postkoloni” der Mbembe, “kendine özgü bir siyasal doğaçlama tarzı, aşırıya kaçma eğilimi ve oransızlık ve aynı zamanda kimliklerin çoğaltıldığı, değiştirildiği ve tedavüle koyulduğu farklı yollar ile

karakterize edilir” (132).

Postkolonin sömürgeci sistem gibi bir şiddet rejimi olduğunu ve kamusal alanlardan müteşekkil siyasi bir sistem olduğunu belirtir Mbembe.

Michael Hardt ve Antonio Negri *İmparatorluk* çalışmasında postkolonyal liberal düşüncenin muğlak olduğunu söyler. Negri ve Hardt postkolonyal ulus, “ulusal kimlik, güvenlik ve güvenlik adına iç farklılıkları ve muhalefeti bizzat bastırarak, içerde eşit ama ters yönde bir baskı uygulayan hâkim bir güç olur”⁷(122) der.

POSTKOLONİDE YÖNETENLER VE YÖNETİLENLER

Mbembe postkoloninin diğer egemenlik rejimlerinden bir yanıla ayrıldığını yöneticiler ve yönetilenler arasındaki ilişkinin belirli bir uygulamayla –simulakrum (*le simulacre*)– şekillendiğini iddia eder:

Diktatörlerin, sadece kendilerini pohpohlayan methiyeleri dinleyerek uykuya dalabilmelerinin ve uyandıkarında altın buzağularının paramparça edildiklerini ve kendi yasalarının değiştirildiğini görmelerinin sebebi işte budur. Dünün şakşakçıları, bugünün lanet okuyan yolsuz çetelerine dönüşmüştür. Başka bir deyişle, işte bu simulakrum sayesinde, kimliklerine bir dereceye kadar el konulan insanlar, parçalanmış kimliklerini bir araya getirebilmişlerdir. Bürokrasinin göstergelerini ve dilini kullanarak hem kavramsal evrenlerini yeniden mitleştirmiş hem de bu süreçte sömürgeci güçleri bir tür zombiye dönüştürmüşlerdir. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu süreç boyun eğmenin boyutunu ya da direniş seviyesini arttırmaz; hem yöneticiler hem de yönetilenleri güçsüz (*impouvoir*) kılar. Bu süreç aslında büyüldür; her ne kadar *buyruğun* sınırlarını aydınlığa kavuştursa ve hatta sözde meşruiyetini sarssa da, onların kurallarına aykırı davranmaz. En fazla, *buyruğun* dengesini bozacak itaatsizlik çukurları açabilir (146).

⁷ M. Hard t& A. Negri, *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 8.baskı.2015.

Cinsellik, fantezi, zevk ve savurganlık postkolonide “fallus-merkezci” bir yapıyı öne sürmektedir. Mbembe, postkolonide Afrika özneliğinin cinsellik üzerinden nasıl üretildiğini, hiyerarşik olarak erkeklığın sürekli üretildiği metinler olarak karşımıza çıkarır, sözgelemi aşağıdaki pasaj fallusun merkezi rolünü çok iyi özetler:

Dahası, erkek yöneticiler için yetki kullanmak, herkesin gözü önünde yemek ve içmekten zevk almak ve yine Labou Tansi'nin tabiriyle, zamanlarının çoğunu, “genç kızların kalçalarına yağ basmakla” geçirmek demektir. Erkek yöneticinin aktif bir penise sahip olduğu için hissettiği gurur, emrindkiler üzerinde sahip olduğu cinsel haklarla dramatize edilmelidir. Kadınların erkek memnuniyeti ilkesine koşulsuz olarak tabi olması, fallus merkezli bir sistemin yeniden oluşmasını destekleyen bir dayanak olmaya devam etmektedir (144).

Postkolonide *buyruk* soyutlanmış değildir. Bilakis despotun vatandaşlarıyla arasında bir yakınlık inşa eder. O sadece devlet başkanı değildir, aynı zamanda halktan biridir de.

Mbembe'nin, sömürgeci söylemi analiz ederken, sömürgeci/sömürgeleştirilen tebaa arasındaki ilişkiyi hayvan metaforu üzerinden okuması, Batı epistemolojisinin şiddet dilini rasyonelleştirmesi olarak okunabilir.

Postkolonyal kritiklerden Homi K. Bhabha sömürgecilikte arzunun, taklit etmenin çift boyutlu tarafını bize gösteriyordu. Çünkü sömürgeciliğin kendisinin bile orjinalitesi yoktu, yani, sömürgeci de sömürgeleştirilen de bir başkasını taklit eder. Tebaa ve yöneticiler/vatandaşlar arasındaki davranışlarda özentili ve arzuyla iç içe geçen müphemlik durumunu açıklamak için Bhabha'nın *mimicry*⁸ olarak nitelediği “özentili taklit” stratejisine bakmakta fayda vardır. Bhabha'ya göre, Sömürgeci taklit, yeniden düzenlenmiş, tanınabilir Ötekiyi “handiyse aynı ancak tam değil”in karşılığı olan bir farkın bir öznesi olarak arzulamaktır. Benim “özentili taklit” olarak ifade

⁸ Bkz. Bhabha, Homi, 1984. “Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse”, *October*, vol: 28.

ettiğim *mimicry* müphemliğin etrafında inşa edilir. Bhabha, özentini içeren bu taklidin etkili olması için sürekli olarak kendi farkını durmadan üretmek durumundadır, der. Bu fark aynı zamanda bir patinaj olarak da görünür. Bu kuramsal yaklaşımda Öteki sürekli arzu edilen, özentini duyulan olduğu sürece sürekli “neredeyse aynı ancak tam değil” durumu kararsızlıkla birlikte sürekli sekteye uğrayan ancak asla tam olamayan bir öznellik durumu üretir.

Mbembe, Frantz Fanon ve Bhabha'nın psikanalitik yaklaşımlarının ötesinde Fransız filozof Georges Bataille ve Hegel üzerinden sömürgeci söylemin yaklaşımını tetkik eder. Mbembe, “Bataille’in de dediği üzere, “eğer kendimizi aşamıyorsak”, hayvanlıkla yetinmeliyiz,” der. Çünkü Bataille’a göre, “kendilik-bilinci/self-consciousness” ve dış dünyanın bilincinde olmayan insandan bahsedemeyiz. Dolayısıyla Mbembe Batı geleneğinde “ben” diyemeyen bilinçli bir özne olamayacağına göre, hayvan için geçerli olan her şey yerliler için de geçerlidir, yargısına varır. Mbembe’ye göre, yenilgiye uğramış bir tarihin de ancak bir hayvan süreci olur. Sömürgeci de burada avcıyla eşdeğerdir. Sömürgede tebaa olmak sadece “suret sahibi” olmaktır, başka türlü olamaz, bir “hiçtir” çünkü.

Mbembe’ye göre, sömürgeci var olmak için kendi öz-bilincine hizmet edecek hayvan olarak yerlilere ihtiyaç duyar:

Bu açıdan sömürgeleştirmek, yok etmek ve yaratmak, yok ederek yaratmak, yıkım yaratmak ve yaratımı yok etmek, yaratmak için yaratmak ve yok etmek için yok etmek gibi iki yönlü hareketi eyleme geçirmektir. Bu nispette, sömürgeleştirmek, mükemmel bir şekilde, bedava ve sebepsiz bir eylemdir. Sömürgeleştirmek aynı zamanda herhangi bir sınırdan arınmış bir öznellik, kendisini mutlak olarak gören, ancak, bu mutlakı deneyimlemek için, daha önce var olmaya çağırdığı şeyi ve hayvanı yaratarak, imha ederek ve arzulararak sürekli olarak kendisine göstermesi gereken bir öznellik yaymaktır. Fethedenin bakış açısından, sömürge sınırsız öznellik dünyasıdır. Bu açıdan, sömürgeleştirme eylemi bir mucizeye benzemektedir (243).

Dikkat edersek, sömürgeci için yerliler/sömürgeleştirilenler bir yapboz tahtası gibidir.

Sömürgecilik sınırsız bir özgürlük ve keyfilik bağışlar. Sömürgeci/sömürgeleştirilen ilişkisini mutlak öznenin âtil olarak gördüğü öteki, yani yerli yeni hayvan olarak aynada yansıyan “hiçşey”. Sömürgeciliğin yerli/hayvan üzerinden arzuyu yeniden üretmesi bir çeşit *buyruğun* gücünü, keyfilikliğini ve sınır tanımazlığını göstermesi demektir.

Sömürgeciliğin bir şiddet rejimi olduğunu sıklıkla vurgulayan Mbembe, sömürgeci *buyruğun* sosyo-ekonomik işleyişini şöyle özetler:

Sömürgecilik, büyük ölçüde yerlilerden daha fazla yararlanmak amacıyla, onların vücutlarını disipline etme yöntemiydi çünkü ne kadar uysal olurlarsa o derece üretken oluyorlardı (149).

Partha Chatterjee, *Ulus ve Parçaları*⁹ adlı çalışmasında sömürgeci iktidar yapılarını “sömürgeci fark yönetimi” [*rule of colonial difference*] olarak kavramsallaştırır. “Fark yönetimi” bir anlamda Mbembe’nin *buyruk* olarak andığı sömürgeci bir yönetim biçimidir. Chatterjee sömürge yönetimlerinde yasanın düzenlenmesi ve bürokrasinin rasyonelleşmesinin yanı sıra iktidarın aynı zamanda doğal çevrenin arkeolojik, coğrafi, jeolojik, botanik, zoolojik ve meteorolojik özelliklerini bilimsel olarak incelemek ve halkın ekonomik, dilsel, tarihsel, demografik ve epidemiyolojik özelliklerini sınıflandırmak ve sıralamak için uzmanlaşmış teknik hizmetlerin tüm tertibatını da rasyonelleştirdiğini söyler.

Sömürgeci yönetimlerin işleyiş mekanizmasını Güney Afrika özelinden yola çıkarak değerlendiren Mahmood Mamdani *Citizen and Subject*¹⁰ [Vatandaş ve Tebaa] çalışmasında sömürgeci devletlerin tek merkez tarafından idare edilen “çift taraflı devlet sistemi” [bifurcated state] olduğunu söyler. Hegemonik iktidarın altında

⁹ Chatterjee, Partha, 1993. *Nation and Its Fragments*, New jersey: Princeton University Press.[Ulus ve Parçaları, İletişim Yayınları, 2002.]

¹⁰ Mamdani Mahmood, 1996. *Citizen and Subject*, New jersey: Princeton University Press.

yer alan iki iktidar biçiminden bahseden Mamdani'ye göre, şehirde sivil haklar ve sivil toplum dili hâkim iken kırsal kesimde yürürlüğe konan “örfi hukuk” [customary law] sadece tebaanın kontrolünü sağlamak içindi. Mamdani'nin formüle ettiği bu ikili yapı sadece Güney Afrika'ya has değil, bütün Afrika kıtasında sömürgeciliğin tebaayı kontrol altında tutmak için izlediği bir yoldu.

Mbembe'nin gösterdiği aslında sömürgeciliğin tebaası üzerinde yarattığı imajın kendisidir. Mbembe'nin önemli bir saptaması da “sömürgecinin fallus sayesinde dış dünyaya bağlantı kurabildiğidir”. Bu fallik sembol bir anlamda sömürgeci şiddetin keyfilğini çizdiği gibi postkolonide iktidarın önemli özelliği olarak anılır. Bu sembol aynı zamanda *buyruğun* da önemli özelliklerindedir. Çünkü *buyruk*, kendisini bir kozmoloji, dahası bir fetiş olarak tanımlar.

Bu “fetiş, diğer şeylerin yanı sıra kutsal olmak isteyen bir nesnedir; iktidara ihtiyaç duyar ve kendisine sahip olanlarla yakın ve samimi bir ilişki kurmaya çalışır”(146).

Mbembe postkolonide fetiş olarak iktidarın sadece otokratlara değil *buyruğun* tüm ağına, –partiler, polisler, askerler, yöneticiler ve yetkililer, araçlar ve tüccarlara– yatırım yaptığını söyler.

Postkolonyal otokrati alkış, iltifat, yalanlarla beslenen bir nesneye dönüştürür. Otokratta ve otokrasinin temsilcilerinde somutlaşan fetiş, ham güç kullanarak özerk bir varoluşa bürünür ve hesap verme yükümlülüğünden uzaklaşır (146).

Şüphesiz Afrika, Mbembe'ye göre, Hegelci paradigmanın bir kurbanı olmuştur. Çünkü Hegel'e göre kıtanın tarihi bir değeri olmadığı gibi, insanı bir “hayvan örneği” gibidir. “Zenci, bütün vahşiliği ve kuralsızlığıyla bir hayvan adam örneğidir ve eğer onu gerçekten anlamak istiyorsak, Avrupalı tutumumuzu bir yana bırakmalıyız,” der Hegel.

İşte Mbembe'nin kritik ettiği Hegel ve Aydınlanma filozoflarının ürettiği “zenci grameri” bugün siyahları tarihsizleştiren ve insanlık dışı bırakan Afrika söyleminin bizatihi kendisidir.

Postkoloni Üzerine

GİRİŞ

Akıp Giden Zaman

Hayır, insanlık dışı değildiler. Yani, aslında en kötüsü de buydu –insan olma ihtimalleri. Bu şüphe yavaş yavaş sizi ele geçirecekti. Onlar ulurlar, sıçrarlar, etrafınızda dönerler ve size korkunç yüzlerini gösterirlerdi; onların insan olduğu düşüncesi –tıpkı sizin gibi– ve bu vahşi ve harareтли çığırtkanlarla uzaktan akraba olma ihtimaliniz sizi korkutmaya yeterdi.¹

Afrika ile ilgili gerçekçi konuşmak şimdiye kadar kolay olmamıştır. Hele de milenyumun değıştiğı bu dönüm noktasında, hiç kolay değildir.² Çünkü tüm dünyada Afrika'ya yönelik en saçma ve küçümseyici önyargıları hedef alan çoğı radikal eleştirisinin arka planında imkânsızlık, başaramama ve “başka bir kılıf altında daha öncekileri tekrar etme riski yer almaktadır.”³Burada neler oluyor?

İlk olarak, günümüzde Afrikalıların yaşam deneyimlerinden sadece *olumsuz bir yorum* ile anlaşılabilcek bir deneyim olarak bahsedilmektedir. Afrika'nın, “insan doğasının” tam anlamıyla bir parçası olan koşullara ve özelliklere sahip olduğu asla düşünülmez. Sahip olduğu düşünülse bile, bu koşullar ve özellikler çoğunlukla daha az değerli, önemsiz ve düşük niteliklidir. Afrika'yı tüm dünyanın en yetersiz, en çirkin ve en kaba insanların yaşadığı kıta yapan şey işte bu iptidailik ve ilkeliktir; kıtanın

¹ Marlow, in J. Conrad, *Heart of Darkness* (New York: Dell, 1960), s.70.

² Bkz. A. Mbembe, “Écrire l'Afrique à partir d'une faille,” *Politique africaine* s.53 (1993)

³ J. Bouveresse, *Rationalité et cynisme* (Paris: Minuit, 1984), s.118; J. Derrida ve yapısöküm felsefesiyle ilgili olan yorum.

tarihi, insanlık serüveninde yaşanan bir takım başarısızlıklara indirgenmektedir.

Başka bir açıdan bakıldığında, Afrika ile ilgili söylenenler, hemen hemen her zaman *hayvanla* –hatta daha doğrusu *canavarla*– ilgili bir meta metin çerçevesinde (veya aşırı uçlarda) sarf edilmektedir: canavarın yaşamı, dünyası ve görünüşü. Bu meta metinde, Afrikalıların hayatı iki kategoriye ayrılır.

Birincisi, varoluşlarının sempatik bir boyutu olduğuna inansak bile, sürekli bizden kaçınan ve kaçan garip ve anormal yaradılışlılardır. Kıtanın durumunu keşfetmeye yönelik girişimlerde bulunmaktadır ve görünüşe bakılırsa, bunun için ilk olarak kendi mana âlemimizden vazgeçmek gerekmektedir. Mutlak vahşet, cinsel sertbestlik ve ölümlerle ortak kökenlere sahip Afrika'yı hiçbir zaman tam olarak anlayamayacak mıyız?

Afrika yaşantısının yorumlandığı günümüz söyleminin diğer başlığı ise samimiyettir. Kendilerini “insan olmaya” yakınlaştıran ve kendini imâ eden bir yapıya sahip olsalar da, Afrikalıların, bir dereceye kadar, bizim kavrayamayacağımız bir dünyaya ait olduğu sanılmaktadır. Aslında onlar bize çok benzerdir. *Canavarın* ruhani yaşamını nasıl anlayabiliyorsak, kendisini de çözebiliriz. Bir evcilleştirme ve eğitim süreciyle, Afrikalıları, bir insanın yaşamdan aldığı zevkin tamamını alabileceği bir noktaya bile getirebiliriz. Bu açıdan bakıldığında da, Afrika aslında üzerinde deneyler yapabileceğimiz bir nesne konumundadır.

Böyle bir durum için yapılabilecek en ufak bir açıklama yoktur. Öteki'nin yaşadıklarının veya Öteki'deki ve kendimize uzak hissettiğimiz insanlardaki “benlik” sorununun, Batının felsefi ve siyasi geleneğine yönelik devasa sorunlar teşkil ettiğini asla aklımızdan çıkarmamalıyız. İster Afrika'da ister Avrupalı olmayan diğer toplumlardaki bu gelenek, uzun bir süre boyunca kendisinin dışında hiçbir “benlik” kavramını kabul etmedi. Fiziksel ve genel anlamda aynı tene sahip olduğumuz fikri her zaman ırk, dil ve kültür açısından farklı olan insanlara ait oldu ve Husserl'in,

“Benim benim herkeste olan bir ten/benim benimle senin tenin aynı dili konuşuyor,” şeklindeki sözleri bazıları için sorun teşkil etti.⁴ Teori ve pratikte, “yabancıların” beden ve tenlerinin benim benim ve bedenimin aynı olduğu kabul edilmesi, *insanoğlunun ortak doğası ve paylaşımlarda bulunan bir insanlık fikri*, Batı için uzun zamandır var olan bir problemdi ve öyle olmaya da devam ediyor.⁵

Yine de, Afrikalılardan çok “ötekileştirilen” bir insan topluluğu daha yoktur. Bir düşünce, bir kavram olarak Afrika’nın, tarih boyunca ve günümüzde, Batı’nın gözü dönmüş bir şekilde dünyanın geri kalanından farklı olduğunu kanıtlama arzusuna yönelik polemik yaratan bir argüman olarak işlev gördüğü yaygın olarak kabul görmektedir.⁶ Birçok açıdan, Afrika hala, Batı’nın kendi normlarının kökenini temsil ettiği, bir öz-imağ geliştirdiği ve bu imajı, kendi kimliği olması gerektiğini savunan bir takım gösterenlere dâhil ettiği metaforlardan birini oluşturmaktadır.⁷

Batı’nın, temsil ve işaret ettiğini sandığı şeyle, aslında olduğu şey arasındaki o farktan dolayı, Afrika sadece imgesel anlamların *bir parçası* değil, bu anlamlardan *biridir*. İmgesel anlamlarla, “icat edilen bir şeyin” paradoksal açıdan gerekli bir hal almasından bahsediyoruz çünkü “o şey” hem Batı’nın kendisi için oluşturduğu dünyada hem de Batı’nın özür dilemeyle ilgili kaygılarında ve ötekilere yönelik dışlayıcı ve acımasız eylemlerinde önemli bir rol

⁴ Konuyla ilgili çok sayıda çalışma vardır, örneğin: ortak bir eser olan *The Representation of the Black in Western Art* (Cambridge: Harvard University Press, 1989); O. Patterson, *Slavery and Social Death*, D. Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* (Ithaca: Cornell University Press, 1970).

⁵ Bu sorunun felsefi açıdan çözümüne yönelik girişimler, M. Scheler, M. Heidegger, K. Jaspers ve daha sonra E. Levinas ve P. Ricoeur’un eserleri ile ilk kez ciddi anlamda başladı. Ayrıca bkz. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945) [*Algının Fenomenolojisi*, çev. C. Smith, London: Routledge & Kegan Paul, 1962] ve J.P. Sartre, *Uetre ve arkadaşları: L’Être et le Néant: Essai d’Ontologie Phénoménologique* (Paris, Gallimard, 1943) [çev. H. E. Barnes, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, London: Methuen and Co., 1957]. Bu eserler bile, çoğu kez, Batı solipsizminin temellerini sarsmayan çoğulcu bir idealizmle sonuçlanır

⁷ Bkz. V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa* (Bloomington, Indiana University Press, 1988) ve *The Idea of Africa* (Bloomington: Indiana University Press, 1994).

oynamaktadır.⁸

BİTMEYEN DOGMATİK UYKU

İster gündelik söylemde ister sözde akademik anlatılarda olsun, kıta, tam anlamıyla “tuhaf” kelimesini temsil etmektedir. Jacques Lacan’ın kullandığı şekilde “baş harfi büyük yazılan o ulaşılamaz Öteki” ile benzerdir. Yeryüzünün bu uç noktasında, iddialara göre mantık daimi olarak köşeye sıkışmıştır ve bilinmeyen ise zirveye ulaşmıştır. Cınnet geçirme tehlikesi olan; merkez, hiyerarşi ya da istikrar kavramlarından bihaber ve kellesi kesilmiş bir figür olan Afrika, tüm kıstas ve farklılıkların büyük bir karmaşayla bir araya geldiği, muazzam bir karanlık mağara olarak tasvir edilmekte ve trajik ve üzücü insanlık tarihinin ihtilafları ortaya çıkmaktadır: yaradılışı yarıda kalan ve eksik, tuhaf göstergelerin, sarsıcı eylemlerin bir karışımı –kısaca her şeyin gürültü çıkardığı, birbirinden farklılık gösterdiği ve ilkel kaosun hâkim olduğu dipsiz bir çukur.

Ancak, Afrika’nın söylediği hiçbir şey, insanoğlunun konuştuğu herhangi bir dile tercüme edilemez olduğundan, kıtanın bu sözüm ona ulaşılmazlığının sebebi ne girişimlerin zorluğu, ne bu girişimlerde görülen ve duyulanlar ne de gizlenen gerçeklerdir. Bu ulaşılmazlık, Afrika’ya dair neredeyse hiç bir söylem olmasından kaynaklanmaktadır. Batının anayasasının, dilinin ve amaçlarının belirlediği üzere, Afrika ile ilgili söylem her zaman başka bir şey, başka bir yer, başka insanlar hakkında yorumda

⁸ C. C. Castoriadis, oldukça yerinde bir şekilde bize şunu anımsatıyor: “Toplum müessesesi, her durumda, bir anlamlar dünyası olarak adlandırabileceğimiz ve adlandırmamız gereken toplumsal bir hayali anlamlar magmasıdır... Toplum, bir anlamlar dünyası meydana getirir ve bu dünyaya atıfta bulunarak varolur. Toplum, yalnızca, bu anlamlar dünyasıyla ilişkilidir çünkü bir toplumun ‘birliği’ ve ‘kimliği’ –yani benliği– nedir; bir toplumu bir arada tutan şey nedir gibi soruların cevaplarına dair derinlemesine düşünemediğimiz her durumda, bizim tarafımızdan meydana getirilir. Bir toplumu bir arada tutan şey, topluma ait anlamlar dünyasının bir arada olmasıdır.” Bkz. *L’institution imaginaire de la société* (Paris: Seuil, 1975), s.480-481. [Çev. K. Blarney, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge: Polity, 1987, s.359].

bulunmak için bir bahane olmuştur. Daha açık bir ifadeyle, Afrika, Batı'nın kendi bilinçaltına boyun eğmesini ve halka kendi öznelliğinin hesabını vermesini sağlayan aracıdır.⁹ Dolayısıyla, bu söylemin ne ifade ettiğini anlamaya çalışmak gereksiz; aslında bu, en iyi ihtimalle kendini kandırma, en kötü ihtimalle de sapıklıkla ilgilidir.

Bu teşhisin acımasızlığı sizi şaşırtmasın. Ancak, neredeyse evrensel olarak, basit ve dar görüşlü önyargının, Afrikalı toplumsal oluşumların belirli bir kategoriye, yani sıradan toplumlar ya da geleneksel toplumlar kategorisine ait olduğu konusunda ısrar ettiği unutulmamalıdır.¹⁰ Son zamanlarda yapılan eleştirilere bakılacak olursa, bu tarz bir önyargının gerçekliğini yitirmiş olması kesinlikle hiçbir fark yaratmayacak gibi gözüküyor; ceset, toprağa her gömüldüğünde ayağa kalkmaya devam ediyor ve her yıl, gündelik dil ve görünüşte akademik birçok yazı çoğunlukla bu varsayımın esiri oluyor.¹¹

Geleneksel toplumları tanımlarken üç temel özellik karşımıza çıkar. Birincisi, *gerçeklik* ve *keyfilik* olarak adlandırılabilen kavramlardır. Gerçeklikten kasıt, Hegel'in sözleriyle, "nesne vardır ve bu sadece var olduğu içindir. . . . ve bu basit sezgi nesnenin

⁹ Bkz. C. Miller, *Blank Darkness* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

¹⁰ Sözde bütüncül toplumlar ve bireyci olduğu söylenen diğer toplumlar arasında üç aşağı beş yukarı benzer bir karşıtlığın temelinde, çoğu kez, "kendine benzeyen" ile "ötekini" dışlayıcı bir tutumla ayrıştırmaya dayanan bu yaklaşım vardır. Sözde bütüncül toplumların önemle üstünde durdukları şey, "en önemlisinin, düzen ve dolayısıyla her bir unsurun bütündeki rolüyle olan uyumu; kısaca bir bütün olarak toplum," olduğudur. Bireyci olduğu iddia edilen toplumlar ise bir birey olarak insanın üzerinde durur, "bize göre, her bir insan, tüm insanlığın bir yansımasıdır ve ve bu yüzden herkes eşit ve özgürdür." Bkz. L. Dumont, *Homo Aequalis: Genèse et épanouissement de L'idéologie économique* (Paris: Gallimard, 1985), s.12. [İlk baskının İng. Çev., *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*, London: University of Chicago Press, 1977]. Ayrıca bkz. Dumont'un *Homo Hierarchicus: Le système des castes et ses implications* (Paris: Gallimard, 1966). [Çev. M. Sainsbury, B. Gulati, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.]

¹¹ Bu tip bir sınıflandırma için bkz. G. Balandier, *Le Dédale: Pour en finir avec le XXe siècle* (Paris: Fayard, 1994), s.25. Bunun amacı, kısmen, bu düşüncenin doğruluğunu sarsmak ve bu toplumlara, son zamanlarda yapılan pek çok çalışmanın, bu toplumların "icadı" sorusuna yönelik önemli vurguladığı tarihsel bir boyut vermektir.

gerçekliğini oluşturur.”¹² Böyle bir durumda, savunulacak hiçbir şey yoktur; nesnelere ve gelenekler her zaman var olageldiğinden, *onların orada bulunduğu gerçeğinden* başka bir zemin aramaya gerek yoktur. Keyfilik kavramıyla ifade edilmek istenen ise, Batı’da ön planda olan mantığa zıt olarak, geleneksel toplumlara ait mit ve masallar düzen ve zamanı simgeleyen şeyler olarak görülür. Mit ve masallar, nesillerin gücünü ifade ettiği için, yukarıda da belirtildiği gibi bu toplumlarda hiçbir şey haklı çıkartılmaya ihtiyaç duymaz ve açık tartışmalar pek sık görülmez; ortaya çıkış zamanlarını hatırlatmak yeterlidir. Dünyayla ve kendileriyle olan ilişkilerinde sadece sezgilerinin etkisinde olan bu tür toplumlar, evrensel olanı dile getirmekten acizdirler.

İkincisi, bu toplumların, geleneklere körü körüne saplanıp kaldıklarına; büyülerin, sihirlerin ve mucizelerin yükü altında yaşadıklarına ve değişime dirençli olduklarına inanılmasıdır. Zamanın –“her zaman vardı,” “ezelden beri,” “onu görmeye geldik”– durağan olduğu sanılmaktadır: bu nedenle tekrarlama ve döngülerin önemli olduğu; cadılık ve kehanet geleneklerinin de merkezi olduğu iddia edilir. İlerleme düşüncesinin bu toplumlarda olmadığına inanılır –kırk yılın başında bir de olsa, değişim olduğu takdirde, izlenen patika son durağı kaos olan bozuk bir yörünge ve tesadüfi bir yoldur. Son olarak, bu toplumlarda “kişi,” “bireyden” üstün kabul edilir ve “kesinlikle Batı’nın bir eseri” olarak görülür. Üretimin yerini sihirli sözlerin ve ruh çağırmanın aldığı, fantezi ve karpisin felaket ihtimali ve felaket gerçekliğiyle bir arada var olduğu afsunlu ve gizemli bir evrenin ortasında, bireylerin yerini, varlıklar ve büyüleri işaretlerin tutsakları almıştır.

Batı’nın, “yokluk,” “eksiklik,” “var olmama,” kimlik ve farklılık, olumsuzluk –kısaca, hiçlik– olgularıyla ilgili takıntısının ve

¹² G. W. F. Hegel, *Rubun Fenomenolojisi*, İnç. çev. A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977), s.58-59. Eğik yazılar Hegel’e aittir.

dolaylı söylemlerinin merkezinde Afrika yer almaktadır.¹³M. de Certeau'nun görüşünün aksine, sorun, Batılı düşüncenin, *benliği* (öz kimliği) *ötekinden* farklı bir yere koyması değildir.¹⁴Sorunu, doğru ve yanlış arasındaki basit zıtlığa ya da mantık ile masal – hatta delilik– olarak adlandırılan saçmalık arasındaki çatışmaya da indirgeyemeyiz.¹⁵Aslında, burada bir dil ve sınıflandırma sistemi söz konusudur ve bu ilkeye göre, bir şeyden ya da birinden farklı olmak, sadece ona *benzememek* değildir, aynı zamanda hiçbir şekilde *varolmamaktır* (hiçlik). Dahası, bu, *hiçbir şey olmamaktır* (değersizlik). Dünyayı yorumlayan bu sistemler, ihtimalleri ya da akla yatkınlığı hiçe sayarak belirli bir yetki kullanmaya çalışırlar ve bunu Afrika'ya öyle bir gerçekdışı nitelik yükleyerek yaparlar ki kıta işe yaramazlık ve değersizliğin somutlaşmış haline dönüşür: ayırt edici özelliği, hiçbir şey olmamak olan o hiçliğin dışavurumu.

Bir Afrikalının, Afrika ile ilgili yapacağı herhangi bir yorumun temelinde, Afrika dair önceden üretilmiş bir söylem vardır. Bir Afrikalı tarafından Afrika hakkında yapılan her yorum, birçok Afrikalının, gerçekleşmesini önlemek uğruna hayatlarını harcadığı o çilelerin kökünü kazımaya, bu çileleri onaylamaya veya görmezden gelmeye yönelik olmalıdır –çoğu zaman kendi zararlarına da olsa. Amaçları, dili ve sonuçlarıyla, bu kitapta bir araya getirilen çalışmaların bölümleri, bu şiddetin ve bu aşırılığın teorik ve pratik etkilerinin geniş kapsamlı sonuçlarını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Onlar, *çağdaşlık* temasıyla başlayarak, bugün hem Afrika'daki siyasi tasavvurun, hem de politik, sosyal

¹³ Parmenides'e kadar geri gitmeden, bkz. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1947) [çev. A. Bloom, *Introduction to the Reading of Hegel*, Ithaca: Cornell University Press, 1980]; J. P. Sartre, Varlık ve Hiçlik; M. Heidegger, *Questions I et II* (Paris: Gallimard, 1968).

¹⁴ Bkz. M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1975, böl. 5). [Çev. T. Conley, *The Writing of History*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1988.]

¹⁵ Bkz. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Gallimard, 1972). [Abridged translation of first ed. by R. Howard, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, London: Tavistock, 1967]; B. Mouralis, *L'Europe, L'Afrique, et la folie*, (Paris: Presence africaine, 1993), s.15-74.

ve kültürel gerçekliğin bazı yönlerini, hem içsel değerlerinin hem de toplumların karşılaştırmalı bir çalışmasının perspektifinde, mümkün olduğunca açık bir şekilde anlaşılmasını amaçlıyorlar. Asıl mesele bunu J.F. Bayart'ın "Afrika toplumlarının gerçek tarihselliği"¹⁶ olarak tanımladığı şekilde yapmaktır –yani, "gerçek yasallıkları," "var olma nedenleri" ve "kendilerinden başka hiçbir şeyle ilişki kurmamalarının" sebepleri. Bu tarz bir girişim, metodoloji ve tanımlamaya dair bir çok sorun doğurur.

Bu sorunlardan ilki, Afrika'daki siyaset bilimi ve ekonomi literatürünün akıl almaz eksikliği ve dil, yöntem ve muhake-me sorunlarıyla ilgilidir.¹⁷ Sorun, hiçbir şeyin başarılamamış ya da kayda değer ilerlemelerin gerçekleşmemiş olması değildir.¹⁸ Diğer disiplinlerin eksik ve zayıf yönlerinin daha az olması da değildir.¹⁹ Gerek bir kez yaşanan ve tekrarlanamayan olayları gerek sembolik temsilleri açıklamakla ilgilenen ve Foucaultcu ve neo-Gramscici yaklaşımlardan veya postyapısalcılıktan ilham alan yakın zamandaki tarih yazımı, antropoloji ve feminist eleştirisi, kişiliklerin yaratılış biçimiyle –"icat edilmiş," "melez," "kararsız," "arabulucu"– ilgili her şeyi sorunsallaştırmaktadır. Otoritenin tek etkenli açıklamalarından kaçınma bahanesiyle, bu disiplinler söylemlerin ve temsillerin önem arz ettiğini unutarak devletin karmaşık fenomenlerini ve iktidarı, "söylemlere" ve "temsillere" indirgemıştır. İkincil öznenin yeniden keşfedilmesi ve onun yaratıcılığına yapılan vurgu, sürekli olarak "hegemonya," "ahlaki iktisat," "temsil" ve "direniş" kavramlarına başvurma biçimi-

¹⁶ J. F. Bayart, *L'État en Afrique: la politique du ventre* (Paris: Fayard, 1989). [İng. ed., *The State in Africa: The Politics of the Belly*, London: Longman, 1993.]

¹⁷ Bu soruların değinildiği eserler, J. F. Bayart, A. Mbembe, and C. Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique noire: Contribution à une problématique de la démocratie* (Paris: Karthala, 1992.), s.9-64, s.233-56.

¹⁸ Özür mahiyetinde yazılan eserde geçen araştırma için bkz. R. Bates, V. Y. Mudimbe, and J. O'Barr, *Africa and the Disciplines: The Contribution of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities* (Chicago: University of Chicago Press, 1993). Çeşitli alanlarda yazılmış mükemmel Fransızca çalışmalar da mevcut.

¹⁹ Konuyla ilgili yapılan ilk eleştirilerden biri için, bkz., F. Cooper, "Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History," *American Historical Review* 99, 5 (1994): s.1516-45.

mini almıştır. Çağdışı bir Marksist geleneğe takılı kalan birçok akademisyen, yaşamın iktisadi ve maddi koşulları, bir öznenin bilincinde gayriihtiyarî bir karşılık ve ifade buluyormuşçasına çalışmaya devam etmektedir; yapısal belirleyiciler ve bireysel eylem arasındaki gerginliğe bir açıklama getirmek adına da en geniş kapsamlı Parsoncu işlevselciliğine dalmaktadırlar.

Dolayısıyla, aslında var olmayan ihtilaflardan yola çıkarak, eyleme tabi olan sömürgeleştirilmiş insanlar, kadınlar, köylüler, işçiler, kısaca hükmedilenlerden oluşan tebaanın– ancak otorite ve yasaya maruz kaldıkları ve kendilerine yapılan baskılara meydan okuyabildikleri zaman zengin ve karmaşık bir bilince sahip olacakları düşünülür; bütünsel olmaktan çok uzak olan bu otorite, “kurbanları” tarafından sürekli tartışılır, zedelenir ve yeniden ele geçirilir.²⁰ Marksizmin, analitik bir araç ve tüm toplumu kapsayan bir proje olarak çöküşü ve sömürgecilik teorilerinin sona ermesi sayesinde, gaddar ve merhametsiz bir niteliğe sahip dış baskılarla meydana gelen çağdaş, sosyal ve politik olaylar neredeyse sona ermiş ve tüm mücadeleler temsil mücadeleleri haline geldi. Artık harç, sömürü, angarya, vergi, haraç ve baskı yok. Weber etkisinin azalmasıyla, her şey “ağ” haline gelmiş durumda ve yerleşik uygulamalar koşullara bağlı ve şiddet içerikli olduğu için artık hiç kimse piyasa ve kapitalizm hakkında soru sormuyor.²¹ Farklı toplumların izledikleri yolları ve günümüzde

²⁰ Bu, söz konusu iddiaların kesinlikle yanlış olduğunu söylemek değil, Afrika hakkında kümülatif bir bilgi tabanı oluşturacak bir projenin, gerçeği tehlikeli bir şekilde çarpıtmadan bu tür zayıf hipotezlere dayanamayacağını öne sürmektir. Her şeyi “direnmeye” ya da ölçülebilir hesaplamaya indirmek, Afrika’daki insan eyleminin niteliksel çeşitliliklerinin sonuçlarını göz ardı etmektir.

²¹ Bkz. Max Weber, *Histoire économique. Esquisse d’une histoire universelle de l’économie et de la société*, Fra. çev. C. Bouchindhomme (Paris: Gallimard, 1992). [İng. çev. S. Hellman and M. Palyi, *General Economic History*, London: G. Allen and Unwin, 1927.] şirketler ve zenginlik oluşumuyla ilgili yapılan, son zamanlardaki en iyi çalışmalar da birer istisna değildir; bilhassa, bkz., Y. A. Faure, *Petits entrepreneurs en Côte d’Ivoire: Des professionnels en mal de développement* (Paris: Karthala, 1994); E. Gregoire and P. Labazee, ed. *Grands commerçants d’Afrique de l’Ouest: Logiques et pratiques d’un groupe d’affaires contemporains* (Paris: Karthala, 1993); J. Ellis, Y. A. Fauré, ed., *Entreprises et entrepreneurs africains* (Paris: Karthala-Orstom, 1995).

yaşanan çelişkili olayları açıklamak için, nadiren *uzun tarihsel süreçlerdeki* etkilerine başvurulur ve sonuç olarak, yapıların nesneliliği ile temsillerin özneliliği arasındaki yanlış ikilem devam eder –kültürel ve sembolik olan her şeyin bir tarafa, ekonomik ve maddi olanın diğer tarafa konulmasına izin veren bir ayırım. Felsefi bakış açısı o kadar şiddetle reddedilir ki, Afrika toplumları ve tarihlerine dair bir temel teşkil eden her türlü fikir meşruiyetten yoksundur. Günümüzde egemen olan araçsalcı yaklaşım, Afrika'daki sosyal gerçekliğin doğasına değinen temel sorunları açıklığa kavuşturamayacak kadar indirgemecedir.

Bu kitapta öne sürülen kavramlar yapılan iki gözleme dayanır. İlki, Sahraaltı Afrika'da toplumsal gerçeklik olarak kabul edilen şeyin, toplumsal olarak üretilmiş ve nesnelleştirilmiş bir dizi uygulamadan oluştuğu iddiasıdır. Dünyanın varoluşsal deneyimi sembolik olarak dil tarafından yapılandırılrsa da, bu uygulamalar, her yerde olduğu gibi, sadece söylem ve dil meseleleri değildir; Afrikalı benliğin dönüşlü bir özne olarak oluşturulması yapmayı, görmeyi, duymayı, tatmayı, hissetmeyi ve dokunmayı da içerir. Söz konusu benlik ve öznenin oluşturulmasında yer alan herkesin gözünde, bu uygulamalar *anlamli insan ifadeleri* olarak adlandırılır. Dolayısıyla, Afrikalı özneler diğer insanlar gibidir: Onlar da *anlamli eylemlerde* bulunur. (Bu anlamli insan ifadelerinin herkes için aynı anlamı ifade etmeleri pek mümkün değildir.) İkinci gözlem ise, Afrikalı öznelerin, toplumsal gerçekliği yaratan eylemlerin veya tabiri caizse, *anlamla dolu* uygulama süreçlerinin dışında var olmamalarıdır.

Kitabın sonraki bölümleri iki yönde birden ilerleyecek. Bölümler, bir yandan, postkolonyal Afrika'daki bu sürecin, öznel bireyselleşmeye nasıl bağlı olduğunu gösterirken, anlam üreten bazı anları ve yerleri inceleyecek. Öte yandan, tarih ve gündelik hayattan alınan örneklerle bu özneliliğin oluşturulma şekillerini anlamaya çalışacak.

Siyaset bilimi ve kalkınma ekonomisi literatürüne dönecek

olursak, bu disiplinlerin Afrika'nın ekonomik ve politik gerçeklerini anlama olasılığını azalttığı açıktır. Toplumsal evrimcilik teorileri ve kalkınma ve modernleşme ideolojileri üzerine yapılan sayısız eleştiriye rağmen, bu disiplinlerdeki akademik sonuçların tamamına yakını bu iki teleolojiye bütünüyle esir olmaya devam etmektedir.²² Bu esaretin, Afrika'daki bu disiplinlerin amaçlarının anlaşılmasına, nesnelere kavranmasına ve yöntemlerinin seçimine yönelik sonuçları olmuştur. Doğrudan doğruya çıkar sağlanan mercilerin taleplerine saplanıp kalmış, "iyi yönetim" ve piyasa ekonomisiyle ilgili neoliberal dini öğretilerin o kısır ufkuna hapsedilmiş, "sivil toplum," "çatışmaların çözümü," ve sözde "demokrasiye geçiş" modasıyla hırpalanan bu tartışma, alışıldığı üzere, Afrika'daki siyasi atmosferi anlamakla veya genel anlamda bilgi üretmekle değil, öncelikli olarak toplum mühendisliği ile ilgilidir. Genel bir kural olarak, belirtilen şey dogmatik açıdan program niteliğindedir; yorumlar neredeyse her zaman küçümseyici ve argüman olarak kabul edilenler ise neredeyse daima indirgemecedir. Afrikalı aktörlerin geçerli kabul ettikleri kriterleri, kendi tayin ettikleri rasyonellikleri dâhilinde değiştirme nedenleri birçok insana göre önemsizdir. Afrikalı aktörlerin *harekete geçme nedenleri* olarak ileri sürdükleri, *mantığa uygun davrandıklarını* iddia ettikleri (haklı olduklarına dair genel bir iddia olarak), eylemlerini kendilerine göre anlaşılır kılan şeyin araştırmacılara göre neredeyse hiçbir önemi yoktur. Modeller kendi kendilerine yeterli göründüklerine göre, tarih diye bir şey gerek yok. Antropolojiye de. Bu ekonominin, bu geleneklerin, evrensel ve hayırlı kabul edilen normlar bazında işleyebilmesi için ekonomiyi sonsuza kadar devletin prangalarından "kurtarma" ve gökten inme gelenekleri düzeltme ihtiyacını şu veya bu

²² Bu konuda yapılan eleştiriler için, bkz. J. Ferguson, *The Anti-Politics Machine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

şekilde kabul etmek yeterli olacaktır.²³

Saha çalışması, kaynakların giderek azaldığına dikkat edilmelidir. Herhangi bir kuramsal ve felsefi anlayış için hayati öneme sahip olan yerel diller ile ilgili yapılan çalışmalar gereksiz görülmektedir. Son zamanlardaki akademik çıkarımlara dayanarak konuşacak olursak, nüfuz edilemezlik örtüsüne sarılmış Sahraaltı Afrika, mantığın kara deliğine, güçsüzlüğü gözler önüne serilmiş bir cehennem çukuruna dönüşmüştür. Sebatkâr, dikkatli, geniş kapsamlı araştırmalar yerine, kimsenin nasıl ortaya çıktığını ve neye dayanarak elde edildiğini bilmediği doğaçlama betimlemeler, herkesin kullandığı fakat kökeni kesinlikle bilinmeyen kavramlar –Kant’ın o meşhur ifadesiyle, “diğerleriyle aynı oranda aldatıcı olanlara yönelik temelsiz iddialar– her zaman olabilir.”²⁴ Bu körlüğün bir sonucu ise, Afrika siyaseti ve ekonomisinin sosyal teoride sadece bir eksikliğin işareti olarak görülmeye mahkûm edilmesi olmuş ve siyaset bilimi ve kalkınma ekonomisi söylemi, bu eksikliğin nedenleri için bir arayışa dönüşmüştür. Grotesk bir dramlaştırmanın temelinde, Afrika’daki siyasi hayal gücünün anlaşılmasız, patolojik ve anormal olduğu söylenir. Savaşın izlerine her yerde rastlanmaktadır. Muazzam, narin, fevkalade bir kütle olan kıta, büyük çaplı bir intihara kalkışmış, yetersiz bir varlık olarak görülmektedir. Muhakemeden bağımsız olduğu düşünülen kıtadaki insan davranışları aptalca ve delice görülmektedir.

Kıta, güllük gülistanlık değildir. Korkunç eylemler, trajedi ve soykırımı destekleyen ve düzenleyen yasalar, ölüm ve mahrumiyet kılıfına bürünen tanrılar, pusuya yatan canavarlar, akıntıyla sürüklenen cesetler, şeytani güçler, her türden tehditler, terk edilmişler, karşılıksız kalan olaylar, iğrenç birliktelikler, gizli işler, imkânsız yollar, her gün insanoğlunu, hayvanları, bitkileri ve

²³ Bkz. B. Hibou, “The Political Economy of the World Bank’s Discourse: From Economic Catechism to Missionary Deeds (and Misdeeds),” *Les Études du CERI* 39 (1998).

²⁴ E. Kant, *Critique de la raison pure*, üçüncü baskı, (Paris: Presses Universitaires de France, 1990), s.45. [çev. J. M. D. Meiklejohn, *Saf Aklın Eleştirisi*, (New York: Colonial Press, 1900), s.14.]

varlıkları yaşam alanlarından koparan ve onları ölüme mahkûm bırakan kötü güçler: kıtada bunların hepsi mevcut. Ancak, çıkmaz sokaklar, sıradan gözlemler ve yanlış ikilemler (Afro-merkezçiliğe karşı Afrikanizm) şöyle dursun, radikal sorgulamalardan eser yoktur. Bir kavram olarak Afrika'ya dair en çok şüphe uyandıran şey, sosyal teorinin milletlerin yıkılış sorunlarına, bocalama ve titremelerine, geriye çark etmelerine ve sahte kılıklarına, sessizlik ve mırıldanmalarına şimdiye dek hiç yansımamış olmasıdır. Sosyal teori, çok sayıda tarihçinin hayranı olduğu istikrar ve değişim gibi gereksiz kategorilerin ötesinde, eş zamanlı veya art zamanlı olarak değil, varlığı ve yokluğu, çeşitliliği ve eş anlılığı açısından, *yaşananlara* da bir açıklama getirememiştir.

Böylesine kati bir rasyonelliğin hiçbir zaman algılayamadığı şey, tüm insan topluluklarının, beklenmedik virajlar, dolambaçlı yollar ve plan değişiklikleri bakımından zengin bir *karmaşık* düzene dâhil olduğu ve bu düzenin bir merkezin yokluğunda kaçınılmaz olarak ortadan kalkacak olduğudur. Bir şeyleri yerine getirmemenin ve eksikliğin sebep olduğu ıstırap ve yaşanan karışıklıklar kesinlikle Afrika'nın özellikleri değildir. Dalgalanmalar ve belirsizlikler, düzen eksikliği anlamına gelmek zorunda değildir. İstikrarsız bir topluma ait tüm temsiller gözü kapalı bir şekilde “kaos” başlığı altında toplanamaz. Ancak, tahammülsüzlük ve cehalete indirgenen ve sözel hezeyanla, sloganlarla ve dilsel yetersizlikle –sadece Fransızca veya İngilizce bilen ve yerel dilleri konuşabilen bazı araştırmacılarla– sürüklenen edebiyat, tekrara ve edebi hırsızlığa dönüşmekte; dogmatik iddialar, ukala yorumlar ve sığ tekrarlar moda olmaktadır. Sebep ve sonuçlar arasında ayırım yapan, eylemlerin öznel anlamını sorgulayan, gelenek ve bağlantılı olduğu pratiklerin oluşumunu belirleyen etnografik bir tanım yapılırken, çoğu zaman yanlış ve daima doğaçlama ifadelerle dolu anlık yargılar baz alınır. Ekonomizmin standart kuralcı söylemi, belirli bir siyasi aktivizmin teşvik edilmesi ve toplumsal elçiliği ile birleştirilmektedir. Sonuç olarak, şu anda