

Cengiz Aytmatov'un *Gün Olur Asra Bedel*'inde Kimlik Oluşturma Süreçleri

Ahmet Ağır*

Öz

20. yüzyılın en önemli romancılarından olan Cengiz Aytmatov dünyanın büyük bir kısmının da yaşadığı gibi, sömürgeleştirilmiş bir coğrafyada yaşadı ve o coğrafyanın romanlarını yazdı. Özellikle *Gün Olur Asra Bedel* adlı romanda ülkesi sömürgeleştirilmiş bir kültürü, küçük bir köy halkı üzerinden tanıtır ve o kültürün sömürgeci güçlerin uyguladıkları asimilasyon politikaları sonucu ne kadar büyük trajediler yaşadığını anlatır. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sömürgeleştirilmiş toplulukların tarihini, kültürünü ve sanat alanında verilmiş eserlerini incelemek amacıyla postkolonyalizm adlı bir teori geliştirildi. Bu makalede *Gün Olur Asra Bedel* adlı roman bu teori çerçevesinde tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler

Cengiz Aytmatov, Gün Olur Asra Bedel, Orta Asya, sömürgecilik, postkolonyalizm, kimlik

Giriş

Ernst van Alphen “The Other Within” başlıklı makalesinde kimlik hakkında açıklamalarda bulunurken “kimlik ve farklılık önkoşul ya da ontolojik kategori olmaktan çok birer kurgudur” (1991: 1) der. Bu tanım doğal olarak tarihsel çağrışımlar içerir ve iç içe geçmiş birçok etkileyeni işaret eder. Yine Alphen aynı sayfada, eğer kimlik bir emperyal yayımları bağlamında uygulamaya aktarılırsa ırk veya etnisite açısından tanımlanır, tehdit altında bulunan bir sınırla ilişkilendirilirse ulusal bağlamda ele alınır, cinsiyet rolü ile bağdaştırıldığında cinsellik üzerinden açıklanır diyerek, kimlik

* Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü – Gaziantep / Türkiye
aagir@gantep.edu.tr

kavramının “kurgu” oluşundan kaynaklanan değişkenliğine dikkat çeker. Ahıska da “[k]imlik toplumsal olarak üretilmiş bir simgelemedir” (1996: 14) sözleriyle kimliğin kurguyla olan ilişkisine dikkat çeker. Ahıska'nın vurguladığı diğer önemli bir özellikse “özdeşleşme” kavramıdır. Buna göre kişi kendinde hazır bir “özellik”e sahiptir ve kendi kimliğini bu “özellik”i taşıyan diğerlerinden biri olarak niteleyerek tanımlayabilir (1996).

Kimlik tartışmalarının en güncel olanları, tartışmaların temeline *benlöteki* karşıtlığını koyan psikanaliz ve postkolonyalizm gibi yeni yaklaşımlardır. Bu yaklaşımlara göre bir kimlikten bahsetmek aynı zamanda onu (diğerlerinden) ayırıştırma anlamına gelir. Bu kullanım, klasik Freud psikanalizi ile başlar, Lacan ve postkolonyal eleştiriyle devam eder.

Bu makalenin amacı Cengiz Aytmatov'un *Gün Olur Asra Bedel* adlı romanında sunduğu teklifleri, sözü edilen çerçeve içinde kalarak analiz etmektir. Bu soruları cevaplandırırken metot olarak postkolonyalizmin verilerinden faydalanılacaktır.

Neden *Gün Olur Asra Bedel*?

Şerif Aktaş, Cengiz Aytmatov'un kurucu kimliğini ön plana çıkardığı yazısında onun “bu metinleriyle, Avrupa'da bugün millet olarak siyaset sahnesinde yer alan milletlerin teşekkülünde önemli rol sahibi olan romantik yazarlar” (1999: 39) ile olan benzerliğine dikkatleri çeker. Bu metinler bir ontolojik mesele etrafında, birden çok soruya tarihsel boyutuyla cevap aramaktadırlar. Kundera'nın deyimiyle bunlar “insan varoluşunun tarihsel boyutunu” (2005: 49) gözler önüne seren metinlerdir. Bu makalede *Gün Olur Asra Bedel*'in seçilmesinin altında yatan esas sebep, kolonyalizme maruz kalmış Orta Asya halklarının yüzlerce yıllık varoluş mücadelesini anlatmasıdır. Kolcu'ya göre bu romanda “ülkeye hâkim olan rejimin uygulamaları ile atalarından kendilerine tevarüs eden bir hayat tarzını yaşamak isteyen insanların, hemen her alanda var olmak mücadelesi terennüm edilmiştir” (2008: 95).

1980 yılında yayımlanan roman, bir gece yarısı Yedigey'e yılların arkadaşı Kazangap'ın ölüm haberinin gelmesi ile başlar ve bir gün sonrasında Kazangap'ın defnedilmesiyle sona erer. Romanın ana hikâyesi Boranlı adlı küçük bir köyde geçer. Kazangap'ın ölümü Yedigey'e zaman içinde ya yok olmuş ya da unutulmuş dinî ve kültürel değerleri hatırlatır. Bir taraftan Kazangap'ın Sovyet okullarında okumuş oğlu Sabitcan'ın hem babasının ölümüne hem de o ölüm etrafında gelişen merasimlere karşı takındığı küçümseyici ve alaycı tavrı, diğer taraftan bu yerli insanların dinî ve millî değerlerinin Sovyetler rejimi tarafından baskı altına alınması veya yok

edilmesi için geliştirdiği politikaları, Yedigey'i bir tercihle karşı karşıya bırakır. Kazangap'ın ölümü dolayısıyla düzenleyeceği merasimler sayesinde hem dinî ve kültürel değerleri genç nesillere gösterecektir hem de Kazangap'ı kültürel anlamda oldukça önemli olan Ana Beyit mezarlığına defnederek bu mezarlık etrafında oluşmuş Nayman Ana efsanesini canlı tutacaktır. Nayman Ana efsanesinde esir edilen ve mankurtlaştırılan insanların hikâyeleri dolayısıyla kendi özbenliğini unutmanın ortaya çıkardığı kimlik-sizleşme ve yabancılaşmanın doğurduğu trajik durumlar anlatılır. Yazar, Yedigey dolayısıyla bir varoluş mücadelesini anlatırken, bu mücadele süresince efsanelerin, yerel kültürün, dinî ritüellerin ve bütün bunların coğrafya ile olan münasebetlerinin ne kadar hayatî bir rol oynadığını resmetmeye çalışır. Sabitcan'ın hikâyesi vasıtasıyla da Sovyet rejiminin kendi ideolojisi doğrultusunda bu insanları eğitim aracılığıyla bir çeşit modern mankurtlara dönüştürdüğünü okura gösterir.

Emperyalizm, Kolonyalizm, Sovyetler ve Orta Asya

Sosyal bilimlerde çok sık kullanılan emperyalizm ve kolonyalizm kavramları birbirlerine çok yakınmış gibi gözükseler de aralarında ciddi nitelik farkları bulunmaktadır. Ünlü düşünür Edward Said, "Emperyalizm teori ve pratik anlamına gelmektedir ve uzak memleketleri yöneten bir metropoliten merkezin tutumudur; kolonyalizm ise hemen hemen her zaman emperyalizmin sonucudur, uzak memleketlerde yerleşim alanları oluşturmaktır" (1996: 8) cümlesiyle iki yöntem arasındaki bu temel farklılığı vurgular. Kolonizasyon, yerli insanları yönetmeyi veya onların zenginliklerini sömürmeyi ima etmez, ancak politik, dinî ve ekonomik bakımdan daha iyi bir hayat peşinden koşarken kendi orijinal kültürlerine sadakati sürdürmenin yollarını arayan toplulukların [bir başka coğrafyaya] transferidir, diğer insanları yönetmekten çok herhangi bir yere yerleşmeyi amaçlar (Young 2001: 20). Emperyalizm ise "ya doğrudan doğruya fetihlerle ya da politik ve ekonomik etkilerle gücün uygulanması ile karakterize edilir ve aslında ikisi de etkili bir şekilde benzer bir kontrol şekli anlamına gelir. İkisi de işi kolaylaştırıcı kurum ve ideolojiler aracılığıyla gücün uygulanmasını ihtiva eder" (Young 2001: 27).

Bu makaleyi terminolojik sınırların dışına çıkmaktan alıkoyacak faktör, tanımlanan bu sınırları aşmamak olacaktır. İki kavram arasındaki temel farklılıklara rağmen, Orta Asya'nın tarihî sürecini açıklamak için her iki kavram da işlevseldir. Ancak üzerinde durulması gereken önemli bir sorun daha var. İspanya, İngiltere, Fransa gibi Batılı sömürgeci güçlerin tarihlerinin postkolonyal teori çerçevesinde yeniden değerlendirilmesine rağmen Rusya veya Sovyetler'in bir kolonyal güç sayılıp sayılmayacakları, henüz

tartışılmaktadır. Bu tartışmanın nedenlerinden biri Oryantalizm'in kurucusu olan Edward Said'in temellendirdiği yaklaşımın ortaya çıkardığı muğlaklıktır: Rusya komşu ülkeleri işgal ederken Fransa ve İngiltere egemenliklerini kurmak için binlerce kilometre uzaklara, denizasıırı memleketlere yolculuk yapmışlardır (1993: 10). Said'in tanımladığı bu ayrım, Rusya ya da Sovyetler'in birer emperyalist ya da kolonyalist güç olarak ele alınmayacakları iddiasına bir çeşit dayanak olarak sunulmuştur.

Said, *Oryantalizm* adlı kitabında Fransız düşünür Foucault'nun güçle bilgi arasında kurduğu ilişkiden yararlanır: bilgi, sürekli ve etkili bir şekilde imparatorluğun hizmetindedir. Bu, gücün sürekliliğini sağlamak amacıyla kullanılan önemli bir kaynaktır. Metropol, yani imparatorluğun kültürel merkezi, Londra mesela, çevre dediğimiz kolonize edilmiş kültürlerle göre edebî, mimarî, tarihî vb. konularda kendi içinde ürettiklerinden dolayı kendisinin üstün olduğuna inanır. Bu kültürel üstünlük hem kendi özündedir hem de kendisinin dışındadır. Kendi dışındadır çünkü kolonize ettiği topluluklar hakkında elde ettiği çeşitli bilgileri, kedi çıkarları doğrultusunda kullanma yeteneklerine sahiptir. Bu bilgiler, bilgi olduklarından değil, imparatorluğun gücüne güç kattıkları için önemlidir. “[İ]dare altındaki ırklar veya Doğulular hakkındaki bilgi, onları yönetmeyi kolay ve kârlı kılan şeydir. Bilgi güç vermekte, daha çok güç daha çok bilgi istemekte ve bu olay katlamalı kârlarla bir bilgi ve kontrol diyalektiği içinde sürüp gitmektedir” (1991: 64). Said'in bu açıklamalarını kullanan Thompson da Rusya ve Sovyetler'in tarihini bu açıdan değerlendirir. Ona göre Oryantalizm ve kolonyalizmin önemli özelliklerinden biri merkezle çevre arasındaki paradoksal ilişkidir. Batılı emperyalist güçler bir taraftan askerî güçleriyle sömürgeler yaratırken diğer taraftan da Londra veya Paris gibi merkezlerden kendi varlıklarını bu çevrelerde daimi kılmak için kültürlerini bu çevrelere sürekli olarak aktarmaktadırlar. Bu özellik, Batılı merkezlerin belki de en karakteristik tarafıydı. Buna göre, Rusya ya da Sovyetler'i postkolonyal eleştirinin uzağında tutan en önemli özellik onların işgal ettiği kültürlerle merkez-çevre ilişkisini yukarıda tanımlanan çerçevede kurmamalarıdır. Yani Rusya veya Sovyetler, işgal ettikleri çevrelere, merkezden kendi kültürünü aktararak oradaki varlıklarını sağlamlaştıramamıştır. Bu farklılık, özellikle akademilerde Rusya veya Sovyetler'in tarihini postkolonyal eleştiriden uzak tutmuştur (Thompson 2000). Bir diğer önemli neden ise Rus emperyalizminin sadece ve sadece komünizm öncesi bir olaymış gibi algılanmasının ortaya çıkardığı yorumlardır (Thompson 2000: 15).

Fransız ve İngiliz uzmanlar, dilbilimciler, tarihçiler, antropologlar ya da ilahiyatçılar bu bağlamda elde ettikleri bilgileri imparatorluklarının hizmet-

tine sunmuşlardır. Rusya'nın veya Sovyetler'in tarihini bu bağlamda açıklamaya teşebbüs edildiğinde ise ciddi itirazlar ortaya çıkıyor. Bu itirazlardan biri Nathaniel Knight adlı bir tarihçiden geliyor. Knight'a göre Rus İmparatorluğu bu bağlamda ele alınamaz çünkü Rusya'nın kendisi de Oryantalizmin¹ nesnesi konumundadır (2000: 77). Ona göre Rusya, Batı kaynaklarında oryantal despotizmin önemli bir kısmı olarak resmedilmiştir. Petro'nun reformlarından sonra bile, Rusya'nın Batıya kabulü, Rus elitlerinin kendi yerel değerlerini bırakıp Batılı değerleri kabul etmesi şartına bağlanmıştır. Yani Rusya'nın kendisi de bir Doğuludur. Ona göre Oryantalizm Batıda, uzaklar ve Doğu üzerine bir çalışma alanı iken Rusya'da, Rusya'nın kendisi hakkında yaptığı çalışmalar olarak da kabul edilir. Bu açıdan Oryantalizm'in iki tür fonksiyonu vardır. Birincisi Rusya'nın yıllardır karşılıklı ilişkide bulunduğu Doğulu insanların dilleri, tarihleri ve kültürleri hakkında bilgi sahibi olma diğeri ise, Rusya'nın Batıya karşı kendi kendini konumlama veya kendi tanımlama çabasıdır. Knight, bütün bunları ispatlamak için Vasili Vasileviç Grigorev adlı bir Rus'u örnek verir. O, Orta Doğu ve Orta Asya tarih ve dilleri uzmanıdır ve 1851'de Orenburg'a gönderilir. Knight'a göre Grigorev'in bilgisi ve İmparatorluğa olan teklifleri direkt olarak politika ile ilgili değildi. Kısaca, ona göre bilgi eşittir güç değildir.

Pakistanlı tarihçi Khalid ise Nathaniel Knight'a yazdığı cevabi makalede, Türkistan'a 1877 yılında görevlendirilen Nikolai Petrovich Ostroumov'u örnek verir ve "Ostroumov örneğinin gösterdiği gibi Oryantalizm ve güç Rus İmparatorluğu'nda da oldukça verimli bir şekilde yan yana gelebilir" (2000: 695) diyerek Knight'ın tezlerini çürütmeye çalışır.

Edward J. Lazzereni de Rusya ve Sovyetler'in Kırım'da uyguladıkları politikaları incelediği yazısında, bu iki gücü kolonyalist olarak nitelendirdiği görülmektedir. Kırım'ın işgalinden sonraki rakamları karşılaştırdıktan sonra nüfustaki düşüşü "kolonyal durumun semptomu" (1997: 169) olarak ifade eder. Bu alanda yazılmış önemli makalelerden bir diğeri de G. Franger'e aittir. Franger bu çalışmasında Sovyetler öncesi dönemi anlatırken "sömürgeci Çarlık Rusya" (2010: 42) ifadesini kullanıyor. Bütün bunlardan yola çıkarak Çarlık Rusya'nın ve Sovyetler'in işgal ettikleri alanlarla olan ilişkilerinin adlandırılmasında henüz tam anlamıyla bir uzlaşma olmasa da bu iki gücü kolonyal güçler olarak tanımlamak için yeterli miktarda -diğer kolonyalist güçlere benzer- tutumları mevcuttur denilebilir.

Postkolonyalizm

Postkolonyalizm kavramı, II. Dünya Savaşı'ndan sonra özellikle tarihçiler tarafından bir ülkenin bağımsızlık sonrası durumunu tarif için kullanılmıştır. İlk başta tarihçiler tarafından kullanılmış olsa da daha sonraları, bu

kavram özellikle edebiyat eleştirmenleri için işlevsel bir konum kazanmıştır. Böylece, kolonize edilmiş toplumlarda kültürel etkileşimleri de içeren bir kavram haline dönüşmüştür. Her ne kadar postkolonyal kavramının başında bulunan *post* ön eki, eklendiği kavrama “sonra” gibi bir anlam katsa da, kavram olarak, bir toplumun kolonize edildiği ilk andan ileriye doğru olan geniş bir süreci kapsamaktadır. Diğer bir deyişle, bağımsızlığın kazanılması ile birlikte, fizikî olarak kolonize edilme durumu sona erse de bu süreç içinde kurumsallaşan ilişkilerin ortaya çıkardığı psikolojinin ve bu psikolojinin etkilerinin devam ettiğini belirtmek bir problem yaratmaz. Bu ilişkilerin ortaya çıkardığı ve çıkarmaya devam ettiği metinlerin varlığı ise bu sürecin kaçınılmaz bir sonucudur. İşte postkolonyalizm, bu metinlerin tamamı ile ilgilenir. Dolayısıyla bu kavramın önüne eklediğimiz ekin, anlam kısıtlayıcı herhangi bir işlevi yoktur. Arif Dirlik'in yaptığı tasnif ve tanımlama, postkolonyalizmi hem tarihsel hem de kavramsal anlamda daha kavranılır bir şekilde ele almaktadır:

- a. Eski kolonyal toplumlardaki koşulların harfi harfine tanımıdır; bu anlamda terimin yaptığı somut göndermeler vardır, ‘postkolonyal toplumlar’ ve ‘postkolonyal aydınlar’ gibi. Bununla birlikte şu da belirtilmelidir ki, bahsi geçen koloniler hem eskiden Üçüncü Dünya'nın içinde yer alanları hem de Birinci Dünya ile ilişkili bir biçimde, Kanada ve Avusturya'da kurulmuş yerleşimci kolonilerini kapsamaktadır.
- b. Kolonyalizm dönemi sonrasındaki küresel durumu tanımlamaktadır. Muğlaklığı açısından, yerini almak istediği Üçüncü Dünya terimiyle karşılaştırıldığında, terimin bu kullanılış şekli gönderme yaptıkları açısından, biraz daha soyut, daha az somuttur.
- c. Yukarıdaki koşullar üzerine, bu koşulların ürünü olan epistemolojik ve psikik yönelimlerin şekil verdiği bir söylemi tanımlamaktadır (2010: 101).

Kolonyal bir süreç içinde üretilmiş metinlerden biri olan *Gün Olur Asra Bedel*'in postkolonyal okuma pratiği ile yeni bir okumaya tabi tutulması ve Aytmatov'un nasıl bir kimlik inşa hesabı yaptığının tespiti kimlik tartışmalarına önemli katkılarda bulunacaktır.

Öteki

Öteki kavramı postkolonyalizmle birlikte kimlik oluşturma/edinme sürecinde oldukça yeni ve işlevsel bir paradigma olarak ortaya çıkmıştır. Sosyal bilimlerin sıkça kullandığı bu kavram, aslında psikanalist Lacan'ın bu alana getirdiği yeni yorumlar çerçevesinde kişiliğin (kimliğin) oluşum sürecinde

ortaya çıkan karmaşık ilişkileri tanımlamak üzere üretilmiştir. Lacan'ın Freudyan psikanalize getirdiği en önemli yorum, bilinçaltının dile benzer bir yapısının olduğunu ileri sürmesidir. Saussure'ün dilbilimine kazandırdığı yeni yaklaşımlar üzerine kurulan yapısalcı dilbilim, dilde asıl önemli olan şeyin söz (parole) değil, dili oluşturan nesnel yapının (langue) olduğunu ileri sürüyordu. Lacan buradan yola çıkarak bilinçaltının dile (langue) benzer bir şekilde yapılandığını iddia etmişti (2006: 594). Saussure'ün öne sürdüğü hayati tespitlerden biri dil sistemindeki göstergelerin anlamlarını farklılıklar dolayısıyla kazanmalarındır. Eagleton bu konuyu "her gösterge yalnızca diğerleriyle arasındaki fark sayesinde bir anlama sahip olur. Cat kelimesinin kendi içinde bir anlamı yoktur, cap, cad ya da bat olmadığı için anlamlıdır" (2003: 126) şeklinde açıklar. Bu dilbilimsel açıklamalar ile kişiliğin oluşum süreci arasında bağ kuran Lacan, bebeğin henüz kendisi ile dış dünya arasında herhangi bir farkın varlığından habersiz yaşadığı "imgesel" evreden sonra gelen evreyi "ayna evresi" olarak isimlendirir. *Öteki* kavramının oluşumunu ele verecek olan bu evrede "[p]işşik açıdan henüz koordine edilmemiş olan çocuk, aynada kendine yansıyan tatminkâr ölçüde bütünleşmiş bir imge görür; bu imgeyle olan ilişkisi henüz 'imgesel' olsa bile –aynadaki imge hem kendidir hem de değildir, özne ve nesne belirsizliği hâlâ geçerlidir- çocuk bir benlik merkezi kurma sürecini başlatmıştır" (Eagleton 2003: 203). Bu evrede iki tane ben vardır, ilk ben aynaya bakan diğeri ise aynadan yansıyandır. Burada çocuk sürekli benini dışarıdan başka bir şeye, bir imgeye –mesela anneye- yapıştırmaktadır. Çocuk, libidosunu narsisizm bağlamında kendisini temsil ettiğini sandığı her şeye yükler. Bu dönemdeki ayna imgesi gerçek anlamda bir ayna olmayabilir. Yerini anne imgesi alabilir ve böylece çocuk hem anneye benzerliğini hem de anneden farklılığını anne üzerinden algılar. Bunların yanında anne, çocuk için ilk aşk objesidir, ilk arzu noktası da denebilir. Bu evrenin hemen ardından *öteki* kavramını dönüştürecek olan simgesel evre başlar. İmgesel anlamda anne ile kurulan birliğin yerini başka idealler alır. Çocuk kendi gerçeklerini ve taleplerini dillendirmekten çok farklı taleplere yönlendirir. Fallusunu bir güç merkezi olarak keşfedince baba otoritesi olarak bilinen prensip ortaya çıkar. Lacan'a göre bu evrede kendi cinsiyetini fark edip dil alanına geçer (Ashcroft 2002: 222-223). Çocuk, hem kendini dil içinde yeniden üretir hem de kendinden önce var olan sembolik kurallara bağımlılığını keşfeder. Burada dilin kuralları, hukukun, kuralların ve geleneklerin bir nevi kinayesidir. Bütün bu açıklamalar bizi şu önemli noktaya götürüyor: çocuğun dünyasında önce bir arzu-haz merkezi olarak anne sonra da kuralların ve otoritenin kinayesi olan baba, çocuk için büyük *Ö* ile yazılan *Öteki* durumundadır. Çocuğun kendisi ise küçük *ö* ile başlayan *ötekidir*.

Burada amaç psikanalitik bir tartışma yapmaktan çok, *öteki* kavramının gelişim sürecini kısaca irdelemek olduğundan, bu noktadan itibaren bu kavramın postkolonyalizmde ne anlama geldiği tartışılacaktır. Bu kavram, postkolonyal teoride kolonize edilmiş insanlarla olan ilişkilerden ortaya çıkan kimlik sorunlarını ortaya koymaya yönelik çalışmaların çıkış noktası haline getirmişlerdir.

Büyük *Ö* ile başlayan *Öteki* imparatorluğu temsil ettiği gibi imparatorlukların merkezi (center) olan Londra, Paris, Moskova gibi merkezlerin yerine de kullanılır. *Ötekinin* en önemli işlevlerinden birisi *ötekini* tanımlarken hayati roller oynayan kavramları türetmesidir; böylece *öteki* kendini ancak merkez tarafından üretilen bu kavramların imkânları çerçevesinde anlamlandırır. Lacan'ın teorisinde küçük *ö* ile temsil edilen *öteki*, postkolonyal teoride emperyal diskurun marjinalleştirdiği insanları işaret etmektedir. Bu *öteki*, emperyal merkezlerden farklı oluşu üzerine kurulan bir tanımlama ile ele alınır. Emperyal benin bir çeşit otoritesinin odağı haline gelen *öteki*, kendi kimliğini imparatorluğun oluşturduğu emperyal diskursa bağımlı olarak kazanır; dolayısıyla dünyayı bu teorik bağlamda tanır. Böylece ötekileşme süreci de başlamış olur.

Bu kavramları *Gün Olur Asra Bedel*'e uyguladığımızda çok çarpıcı sonuçlar ortaya çıkabilir. Roman, Kazangap'ın ölüm haberi ile başlar. Aytmatov, Kazangap'ın ölümünü bir süre sonra bir varoluş mücadelesinin sembolü haline dönüştürür ve Yedigey'in Kazangap'ı nereye gömeceği meselesi üzerinde bir çatışma yaratarak Sovyet sömürgeciliğinin yarattığı tahribatları sembolik bir dille tartışmaya açar. Sovyetler'in varlığının ve politikalarının altını oyarak onları yavaş yavaş anlamsızlaştırır. Bu mücadele, bir süre sonra bir kimlik mücadelesine dönüşür. Aytmatov, bu varoluş serüvenini daha anlamlı bir şekilde büründürmek ve Sovyetleri daha görünür kılmak için Kazangap'ın oğlu Sabitcan'ı devreye sokar. Sabitcan'a hem *öteki* rolünü oynamak hem de bu kimliği vasıtasıyla diğer yerli insanların Sovyetler tarafından nasıl ötekileştirildiklerini somutlaştırmak gibi hayati iki rol yüklenmiştir.

Sabitcan, yatılı okuldan mezun olduktan sonra küçük bir devlet memuru olarak Sovyet sisteminin bir parçası haline dönüşür. Sabitcan'ın yatılı okula gönderilmesi, Sovyetler'in diğer kültürleri ve insanları çok etkin bir şekilde nasıl ötekileştirdiğinin ortaya konulması için kurgulanmıştır. Postkolonyal teoride eğitimin yeri çok önemlidir, eğitimi farklı bir işgal şekli gibi çalışan yapı olarak görür. Sosyal kontrol için kullanılan hayatî teknolojidir (Ashcroft 2007: 373). Altbach ise kolonyalist güçlerin kendi varlıklarının selâmeti için "kolonilerde çok nadiren uygun eğitim tesisleri kurduklarını ve hızlı bir şekilde eğitim imkânlarını kısıtladıklarını" (1971: 381-2) söyler.

Sabitcan'ın bu kimliği, ilk kez babasının cenazesi etrafında gelişen olaylarda ortaya çıkar. Kazangap'ın ölümü Yedigey için hem bir vefa göstergesidir hem de kendi kültürel ve dinî değerleri vasıtasıyla kendi kimliğini meydana çıkarabileceği bir fırsattır. Aytmatov'un deyimiyile, "Kazangap'ın bu bilgiç oğlu meğer oraya babasının cenaze töreni için değil onu hemen orada bir çukura bırakıp bu işten sıyrılmak ve bir an önce gerisin geriye dönmek için gelmiş" (2009: 431-32). Defin yeri üzerine Sabitcan ile kız kardeşi arasında çıkan çatışmayı anlamlandıramayan Yedigey, bu durumu şu ironik cümlelerle anlatır: "Ne oluyor bu çocuklara? Nasıl bu duruma geldiler? Kazangap'la birlikte onları yazın kavurucu sıcakla, kışın fırtınasında, soğuşunda, okuyup adam olsunlar, Sarı-Özek bozkırında çürüyüp kalmasınlar diye, 'Bizi gereği gibi okutmadılar, eğitmediler' demesinler diye, Kumbel'deki yatılı okula götürmemişler miydi?" (2009: 40). Ayzade babasının ölümüne ağlarken Sabitcan kız kardeşinin yaptıklarını anlamsız bulur. Sabitcan için artık babası bir an önce toprağa atılması gereken cesetten başka bir şey değildir ve onun ölüsü etrafında kurgulanan ritüeller de bu bağlamda hiçbir anlam taşımamaktadır. Onunla ve onun ima ettiği bütün anlamlarla bağı artık kopmuştur. Dolayısıyla hem Yedigey'in hem de kız kardeşinin bir cenazeye bu kadar önem atfetmelerini bir türlü kavrayamaz. Kendisi bir *öteki* olmasına rağmen, diğer insanları *öteki* olarak görmeye başlar ve bundan dolayı da büyük bir kimlik krizi yaşamaktadır.

Sabitcan'ın bu durumunu *öteki* kavramı ile açıklayabilmek için, onun tecrübe ettiği süreci yukarıda özetlenen Lacan'ın görüşleri ile ilişkilendirmek gerekir. O, Lacan'ın ayna evresinde kendini aynadan gören çocuk gibi, yatılı okulda gördüğü Sovyetler üzerinden kendini tanımlamaya çalışır. Sabitcan, burada henüz imgesel evrededir ve ilk arzu objesi konumunda olan annenin yerine Sovyetler'i yerleştirmiştir. Yatılı okul vasıtasıyla tanıştığı Sovyetler üzerinden kendini tanımlar, ona benzemek ister ancak ilişki sağlıklı işlemez, çünkü Sovyetler ikili bir rol oynar: imgesel evredeki ilk haz objesi olan anne iken bir süre sonra simgesel dönemin babasına ve babanın ima ettiği otorite, kural, tehdit gibi kavramlara dönüşür. Lacan teorisinde sağlıklı bir kimlik için atlatılması gereken bu evreler –imgesel, simgesel ve gerçeklik- Sovyetler'in bu ikili rolünden dolayı bir krize dönüşür. Baba simgesi olarak Sovyetler aslında kültürel düzenin göstergesidir. Buna simgesel bastırma da denilir. Artık gerçeklik bu simgesel bastırmanın sonunda oluşmuş bir eksik noktadır, ulaşılamayacak bir arzudur. Otoritenin, kuralların, baskının ve sömürgecinin ortaya çıkışıyla başlayan bu kriz dönemi Sabitcan'ın bilinçaltında iki önemli eksik nokta oluşturur: ilki imgesel dönemdeki ilk arzu objesinin ulaşılamayacak bir noktaya dönüşmesi, ikinci ise kendi gerçekliği yani asıl kimliği ile bir daha kuramayacağı bağıdır.

Babasının ölümü sıralamayı bozar. Sovyetler'in öğrettiği kavramlar çerçevesinde kendini tanımlarken, devreye giren ölü babanın uyandırdığı kavramlar onu ciddi boyutlarda rahatsız eder. Kazangap ise Sovyetler'in ona aşılacağı çarpıklıkların ortaya çıkmasını sağlar. Aytmatov, Sabitcan'ın bu her şeyini kaybetmiş ve ötekileşmiş durumunu, kurguladığı bir sahne bağlamında çok trajik bir şekilde anlatır. Babasının nereye defnedileceği tartışılırken: O “-Ama ölen benim babam ne yapacağıma...” der demez babasının dostlarından olan Adilbay –“Baban olmasına baban, ama sen kendinde değilsin!” (Aytmatov 2009: 38) ifadeleriyle onun kolonyalizmin ötekileştirme işlemi sonunda nasıl bir kimliksizlik yaşadığını yüzüne vurur. Sabitcan'ın bu davranışını tahlil eden Ramazan Korkmaz ise “babasının ölümü üzerine Boranlı'ya dönen Sabitcan, çağdaş mankurt kimliği ile tipik bir *öteki* örneğidir (Korkmaz 2004: 21) tespitinde bulunur.

Bu noktada Sabitcan'ın trajedisi ortaya çıkar, bir taraftan Sovyetler için kendisi *ötekidir*, diğer taraftan kendi kendine *Öteki* rolü yükler. Boranlı'nın yerli insanlarını *ötekiler* olarak görür. Onların geleneklerini, kültürlerini küçümser. Onun için *öteki* artık kendisi gibi olunmayacak bir şeydir. Kızkardeşi Ayzade'nin tavırlarını küçümsemesi bundandır. Ayzade ilkelliği, geri kalmışlığı tarih dışılığı temsil eden bir *öteki* olarak görüldüğü için küçümsenir. Bu ikili algılama doğal olarak kimlik krizinin işaretidir. Hatta krizin ötesinde bir kimliksizlik gerçeği vardır ortada.

Yer ve Yersizleştirme

Ashcroft'un “kimlik krizinin ortaya çıktığı yer” (1989: 8-9) olarak belirttiği bu kavramların, postkolonyal teoride kimlik ile ayrılmaz bir ilişkisi vardır. Ancak burada *yer* derken çok basit bir şekilde mekân veya çevre kastedilmemektedir. Mekânın/çevrenin, dilin ve tarihin çok karmaşık ilişkisini tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Kolonyalizmin önemli unsurlarından biri, bu ilişkiyi oldukça gelişmiş bir düzeyde uygulayabilme yeteneğidir. “[B]ir topluluğun ideolojik ve politik olarak hegemonyası, o topluluğun sosyal ve kişisel tecrübelerini kontrol altına alabilme kabiliyetine bağlıdır” (Harvey 1990: 227) ilkesi Sovyetler tarafından sıkı bir şekilde uygulanmıştır.

Bu hegemonya doğal olarak *yer*, dil ve tarih arasındaki devam eden ilişkinin ortaya çıkardığı durumu sekteye uğratmak için çeşitli metotlar uygular ve bu ilişkinin çeşitli sebeplerle bozulması ile birlikte kimlikte belirgin – aynı zamanda beklenen- aşınmalar meydana gelir. Göç, köleleştirme, taşınma ve gönüllü işçilik gibi etmenlerin neden olduğu *yersizleştirmelerin* yanında, kültürel aşağılamalar, yerli kimliklerin ve kültürlerin, daha üstün olduğunu varsayan ırklar veya kültürler tarafından kasıtlı ya da bilinçsizce

baskı altına alınması (Ashcroft 1989: 9) da *yersizleştirme* sonucunda kimliklerin üzerinde olağanüstü tahribatlar yapar. *Yerin* doğrudan doğruya ve sadece mekân/çevre anlamına gelmemesi gibi *yersizleştirme* de yalın anlamıyla bireyin fizikî alanından koparılmasını işaret etmiyor: bazen dil ile *yer* arasındaki uyumun tahrip edilmesinin dışavurumudur bazen de mekân/çevre, dil ve tarih arasındaki uyum eksikliğinin ortaya çıkardığı bir tanımdır. Mesela, bireyin yaşadığı *yeri* tanımlayacak ve anlamlandıracak dil ile *yeri* arasındaki ilişkinin tahrip edilmesi veya koparılması bir boşluk oluşturur ve bu boşluk “dili yeni bir *yeri* tanımlamaya yeterli olmayan, dili köleleştirme süreciyle tahrip edilen, dili kolonyalistlerin kendi dilinin kullanımı için zorlamalarla önemsiz kılınan kişiler”in (Ashcroft 1989: 9-10) hayatlarında çok daha net bir durumda ortaya çıkar.

Gün Olur Asra Bedel, bu tartışmalara ışık tutacak zengin örneklerle sahiptir. Hem fizikî mekân hem de *yerin* dil ve tarih ile arasına konan maddî engeller, romanın hemen bütününe yayılmış durumdadır. Yedigey, Kazangap öldüğünde onu kendisi, toplumu ve kültürü için çok önemli olan Ana-Beyit mezarlığına defnetmek ister ve tüm hazırlıklarını ona göre yapar. Ana-Beyit'teki ısrarının sebebi o *yerin* kendi tarihi, gelenekleri ve kimliği için taşıdığı özel anlamlarda saklıdır. Bu mezarlık onun dili, tarihi ve kültürü ile oluşturduğu bir bütünselliğin simgesidir; atalarından kalmış ve kendi kimliklerini korumak adına atalarının tarihini ve efsanelerini taşıyan yerdir. Mankurt efsanesinin mekânıdır, aynı zamanda mankurtlaştırılan oğlunu kurtarıp özgürleştirmek isteyen Nayman-Ana'dan dolayı da özgürlük çağrışimleri ile yüklüdür. Kazangap'ın nereye gömüleceği tartışılırken “[b]ırakın bu boş lafları, ne biçim yiğitlersiniz siz! Böyle bir adamı atalarının yattığı yer olan Ana-Beyit'ten başka bir yere gömemeyiz. Zaten kendisi de bunu istemişti. Bırakın konuşmayı da işimizi yapalım” (Aytmatov 2009: 30) diyen Yedigey, bu mezarlığın sadece ve sadece bir mekân, alan veya coğrafî bir parça olmadığını vurgular. Bu mezarlık *yer* ile kimlik arasında bu kadar sıkı bir bağ olduğunu örtük bir şekilde ima eder. Oysa bir *öteki* olan Sabitcan, babasının Ana-Beyit mezarlığına gömülmesinin altında yatan imaları bir türlü anlamaz ve hatta “[i]nsan ölür, hemen gömülür, bekletilmemeli” (Aytmatov 2009: 32) der. Çünkü onun için gömülecek yerin bir anlamı yoktur. Postkolonyal teorisinin ifade ettiği gibi o, çeşitli uygulamalar ile yersizleştirilmiştir, dolayısıyla da *yerinin* kendi dili, kültürü ve tarihi ile olan organik bağı kopmuştur. Ana-Beyit'in barındırdığı özel anlamlar Ana-Beyit üzerinden bugüne aktarılan kimlik öğelerini destekleyebilecek kültürel değerler ona hiçbir şekilde anlamlı gelmemektedir.

Yer ile dil arasındaki karşılıklı bağımlılığı daha net bir şekilde açıklayacak diğer örnek ise Ana-Beyit mezarlığına giderken ortaya çıkar. Mezarlık bölgesine gelindiğinde bu bölgenin dikenli tellerle çevrildiğini ve yasak bölge ilan edildiğini öğrenirler. Oranın kontrolü için konan nöbetçiye Yedigey önce ısrar eder ve olmayınca da üst rütbeli biriyle konuşmak ister. Bir süre sonra yetkili komutanın olay yerine gelişiyle birlikte postkolonyal teorinin temellendirdiği *yersizleştirme* daha da belirginleşir. Teğmenin adının Tansıkbayev olduğunu öğrenen Yedigey cesaretlenir ve hemen ana-dilinde konuşmaya başlar:

- “Biz, bizgoy karagım. Ana-Beyit’ke cetpey turıp kaldık. Kalay da bolsa yardımdeş karagım” (Aytmatov 2009: 390) cümleleriyle iletişim kurmaya çalışsa da “biz, biziz” gibi sahiplenici, kendinden bilen, sıcak anlamlar taşıyan zamirler kullansa da teğmen Tansıkbayev ona “Yabancı yoldaş”... “benimle Rusça konuşun lütfen, şu anda görevimin başındayım” (Aytmatov 2009: 390) ifadeleriyle gayet soğuk ve uzak bir cevap verir. Burası tam olarak bir kırılma noktasıdır. Bir kolonyal güç olan Sovyetler’in hem insanların yaşadığı fizikî alanları işgal ettiğini hem de bu işgali kalıcı kılmak için *yer* ile dil, tarih, kültür ve toplum arasındaki doğal ilişkiyi tahrip ederek *yersizleştirme* politikalarında tam bir kolonyal güç gibi davrandığını göstermektedir. Tansıkbayev, Rusça konuşarak sadece kolonyal bir gücün dilini kullanmıyor, aynı zamanda kendi ana dilinin çok uzun yıllardır o *yer* –Ana Beyit- dolayısıyla oluşturduğu imgeler dünyasını da reddetmiş oluyor. Uzun yılların tecrübelerini içeren ve aktaran dilin imkânlarını böylece anlamsız kılıyor. Kolonyal bir güce sadakatini gösterirken, *yer* ile kendisi arasındaki bağı da tahrip ediyor. Fanon’un bir dili konuşmak ile kolonize edilmişlerin psikolojilerine dikkat çektiği açıklamaları, Tansıkbayev’in bu sürecin neresinde olduğunu göstermesi açısından önemli ipuçları taşıyor:

Konuşmak kesinlikle ötekiler için var olmaktır... konuşmak her şeyden öte bir kültürü benimsemek, ve medeniyetin itibarını desteklemek anlamına gelir... her kolonize edilmiş kişi - diğer bir deyişle, kendi ruhunda kendi yerel kültürünün orijinalliğinin defni veya ölümü üzerinden bir aşağılık kompleksi yaratılmış her kişi- kendini medenileştirici bir ulusun dili ile; yani ana ülkenin kültürü ile - yüz yüze bulur... bir dil konuşmak bir dünyaya, bir kültüre benzemektir (2008: 8, 9, 25).

Tansıkbayev’in yerli biri olarak düşünülmesi, Aytmatov’un vermek istediği mesajı çok daha anlamlı kılıyor. Yedigey’in anadilindeki konuşmasına cevap verirken tercih ettiği Rusça herhangi bir dil olmanın ötesinde bir kolonyal gücün dilidir. Kachru’nun “İngilizce güç, baskı, elitist kimlik ve kıta boyunca iletişim aracıdır” (2006: 272) ifadesiyle açıkladığı gerçeklik Rusça için de

geçerlidir. Aytmatov, Tansıkbayev'i Rusça konuşturarak, kolonyalizmin ulaştığı noktanın dramatik boyutunu ortaya koyar çünkü kolonyal bir gücün dilini kendi anadilinin yerine iletişim aracı olarak yerleştirmek, dili iletişim aracı olma işlevinin daha da ilerisine taşımak demektir. "Dil, gücün hiyerarşik yapısının devamını sağlayan bir araç olur ve hakikat, düzen ve gerçeklik gibi kavramlar bu araç sayesinde kurgulanır" (Ashcroft 1989: 7). Tansıkbayev'in tercih ettiği dil –Rusça-, artık kendisi için kendi hakikatini, gerçekliğini ve düzenini kurmanın değil, içinde yaşadığı kendi toplumunun hakikatlerinden, gerçeklerinden ve düzeninden –kısaca yerinden- radikal bir şekilde koparak yabancılaşmanın aracına dönüşmüştür. Ana-Beyit Mezarlığı, Yedigey için kendi kimliğini barındıran ve koruyan bir yer konumundayken, Tansıkbayev için kolonyal gücün kurguladığı hakikatin, düzenin ve gerçekliğin devamı adına yerli insanları dışarıda tutan bir emirdir. Burada dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta Ana-Beyit mezarlığının hem Sabitcan hem de Tansıkbayev'e aynı şeyi ifade etmemesidir.

Önce Sabitcan'ın sonra da Tansıkbayev'in Ana-Beyit mezarlığına karşı soğuk tutumları karşısında, Yedigey tam anlamıyla bir kırılma yaşar, işte bu kırılma kendi dili, tarihi ve yeri üzerinden kurduğu hakikat, düzen ve gerçeklikler ile diğerlerinin kolonyal dil üzerinden kurdukları hakikat, düzen ve gerçekliklerin uyuşmamasından kaynaklanır. Aşağıdaki cümleler yukarıda bahsedilen kırılmaların dışavurumudur:

... [T]eğmenin yüzüne dikkatle bakan Yedigey, onun yüz hatlarından hiçbir hayrı, yardımı dokunmayacağını anlamıştı. O buraya sadece formalite gereği 'yabancı' dediği bu kişilerin şikâyetlerini dinlemek için gelmişti. Yedigey'in yüreği sıkıldı. Tansıkbayev denen bu teğmenin karşısında Kazangap'ın ölümü ile ilgili her şey, bütün hazırlıklar, merhumu Ana-Beyit'e gömmeye gençleri razı etmek için gösterdiği bütün çabalar, onu Sarı-Özek'e bağlayan bütün değerler, hayaller, düşünceler, Sarı-Özek tarihi her şey... her şey bir anda anlamını yitirmiş, sifra inmişti. Orada kalbi en ince yerinden kopmuş, kırılmış olarak, tarifsiz kederler içinde öylece duruyordu. (Aytmatov 2009: 391)

Bütün bu hayal kırıklıklarının ana sebebi Yedigey'in kendi hakikat ve gerçekliğinin bu olay ile birlikte sekteye uğramış olmasıdır. Onun hakikati ya da gerçekliğinin açık anlamı, atalarından bu yana devam eden bir geleneğin bu olay ile birlikte artık gelecek zaman ve nesillere aktarılamayacak olmasıdır. Örtük anlamı ise Nayman Ana efsanesi dolayısıyla bilinen mankurt kavramına ve mankurtlaştırılan oğlunu kurtarmak için kendi oğlunun elinden can veren Nayman Ana'nın özgürlük için verdiği mücadeleye,

Aytmatov'un yüklediği sembolik değerlerdir. Tıpkı Nayman Ana gibi Kazangap da kendi oğlu tarafında fark edilmez, yani bir hiçtir veya oğlu için bir yabancıdır; yine tıpkı Nayman Ana gibi o toprakların çocuğu olan Tansıkbayev'e o topraklar ve o topraklar üzerinde yaşayan her şey herhangi bir anlam ifade etmemektedir.

Kendi dilleri yerine Rusçayı ikame edenlerin dünyasında bir süre sonra dil ile *yer* arasında bir uyum eksikliğinin ortaya çıktığını bu örnekler çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle kolonyal gücün dili olan Rusçada anlam bulan ve tasvir edilen *yer* ile kendi anadillerinin taşıdığı ve öğrettiği *yer* arasında meydana gelen uyumsuzluğun ortaya çıkardığı *yersizleştirme* ve dolayısıyla da kimliksizleştirme süreci, Aytmatov tarafından bu örneklerle dramatize edilmiştir.

Sözlü Kültür

Aytmatov, sözlü kültürü, Sovyetler'in karşısına bir çeşit direniş noktası olarak ikame eder. İkinci olarak, sözlü kültüre böyle bir işlev yüklerken, sadece bu kültürün öneminden söz etmekle yetinmez, daha da ileri giderek yazılı kültür ile sözlü kültürün karşılaştırılmasından doğan bir çatışma alanı yaratır. Burada şunu belirtmekte fayda var. Bu çatışma alanı sadece yazılı ve sözlü kültürün kendi özerk yapılarına ait özelliklerinden doğmuyor. Bu çatışma, bu özerk yapıların Sovyetlerin bu iki yapıdan hangisinin kendi kolonyal arzularını (Ashcroft 2002: 40) gerçekleştirmek için daha işlevsel olduğunu öğrenmek istemesi ve de bunu pratik alana dökmesi sonucu ortaya çıkmıştır.

Roman boyunca yazar, ikili yapılar yaratarak bu çatışma alanlarının meydana çıkardığı gerilimleri kullanıp romandaki gerilimi sürekli canlı tutmaktadır. İlk ikili, az önce de belirtildiği gibi yazılı ve sözlü kültürlerdir. İkincisi ise kolonyal güç ile yerli kültürdür. Bu ikilikler arasında bir eşleşme yapacak olursak, yine roman boyunca yazılı kültür ile kolonyal gücün, sözlü kültür ile de yerli kültürün eşleşmiş olduğu karşımıza çıkar. Bu eşleştirilmeler tabi ki rastgele değildir. Bu iki kültürün kendi doğaları, Aytmatov'u bu tercihe zorlamıştır.

Postkolonyal teori yazılı ve sözlü kültür ilişkisinden çok etkilenmiştir. Özellikle kolonize edilmiş toplumların, daha önceki dönemlerde geliştirdiği sözlü kültürü yeniden canlandırmaya başlaması, bu teorinin temel başlıklarındandır. Bu toplumlar, her ne kadar yüksek seviyelere ulaşmış bir yazılı kültüre sahip olsalar da sözlü kültür, hâlâ hayatî önemini korumaktadır. Sözlü kültürün toplumsal ve tarihsel işlevine yönelik açıklamalarında Ruhi Ersoy, kimlik ile bu kültür arasındaki ilişkiyi yorumlarken "sözlü anlatıların sadece

uluslaşan milletler için ulusal kimliklerinin devamı adına işe koşulan malzemeler olmasının da ötesinde, bu anlatılar en ilkel yapıdan en modern yapılar kadar işlevselliklerini muhafaza etmektedirler” (Ersoy 2009: 37) der. Buradaki sözlü kültür ile klasik antropolojinin yaklaşımı kast edilmemektedir. Klasik antropolojiye göre sözlü kültür, genellikle geleneksellik olarak tasnif edildiği ve modern olanın zıddı olarak anlamlandırıldığı için geçmiş ve de değışmez diye etiketlenir. Bütün bunlar da doğal olarak sözlü kültürün değersizleştirilmesi gibi bir tehlikeyi içerir. Postkolonyal teori, sözlü kültür kavramının bu sınırlandırılmış ve sıradanlaştırılmış algılanmalarını aşmak ve bu kültürün de yazılı olan kadar karmaşık ve estetik sosyal metinler olduğunu göstermek için Türkçede henüz tam anlamı ile bir karşılığı olmayan *orature* (Ashcroft 2002: 166) gibi yeni bir terim üretmiştir.

Burada önemli olan nokta sözlü kültürün yazılı kültüre göre daha az kontrol edilebilir bir kimlik ya da özellik (özerklik) arz etmesidir. Kolonize edilmiş toplumlar, sözlü kültürün bu özelliğinden faydalanarak kendi özerk kültür ve kimliklerini yeniden kurmak amacı ile sözlü kültürü ön plana çıkararak bir direniş noktası oluşturmaktadır. Temel soru, postkolonyal eleştirmenlerin de sıkça sorduğu, bu direnişin mümkün olup olmadığıdır. Genel olarak verilen cevap ise olumludur. Yani evet, şiddete başvurmadan kolonyal güce karşı konulabilir (Ashcroft 2001: 20).

Aytmatov'un bu romanda yaptığı şey de sözlü kültürü kullanarak Orta Asyalı toplumlar için bir direniş alanı yaratmaktır. Burada sözlü kültür, hem direnişi bu halkın tarihine bağlayarak köklü oluşundan dolayı kendini daha da güçlendirmek, hem de bu tarihi yeniden yorumlayarak, direniş sonrası yerli halkı, sözlü kültürün sunduğu imkânlar dolayısı ile bir özerk kimliğe kavuşturmak için önemli bir araçtır.

Aytmatov, önce yazılı kültür ile ilgili örnekler verir romanda. Bu örneklerden ilki Sabitcan ve Tansıkbayev'in içinde bulunduğu durumdur. Bu durum daha önceki bölümlerde geniş bir şekilde anlatıldığı için, tekrar edilmeyecektir ancak yazı ve yazılı metinler aracılığıyla kendi metropoliten değerlerini okullarda yerli çocuklarına aktaran merkez, bu örneklerde görüldüğü gibi oldukça başarılıdır. Bu başarı da yazının ve yazılı kültürün daha somut ve dolayısıyla daha kontrol edilebilir karakterinden kaynaklanmaktadır. Bu durumu, kolonyalizmi psikolojik açıdan irdeleyen incelemeleri ile bilinen Fanon “Eğer psikiyatrinin amacı insanı kendi çevresine yabancı olmaktan alıkoyacak bir metotsa şunu belirtmeyi kendime borç bilirim: Bir Arap artık kendi ülkesinde kalıcı bir şekilde yabancıdır ve kesin bir kişiliksizleştirilmiş durumda yaşamaktadır... Cezayir'deki hazır durum bir bireyi ait olduğu yere yeniden koyma teşebbüslerine de hasım-

dır” (1967: 63) derken aynı durumda olan Sabitcan ve Tansıkbayev'in maruz kaldığı etkileri de anlatmaktadır.

Yazılı kültürün merkez tarafından kolayca kontrol edilebilirliğini gösteren diğer bir örnek ise romanda Abutalip adlı yerli bir öğretmenin başından geçenlerdir. Bu öğretmen, II. Dünya Savaşı'nda esir düştüğü için Sovyetler tarafından cezalandırılır ve dolayısıyla istediği yerde kendine uygun bir iş bulması imkânsızlaştırılır. Küçük bir istasyon köyü olmasından dolayı göreceli olarak merkezin kontrolünden uzakta kalmayı başarmış Boranlı'ya gelir. Burada, bozkır halkının türkülerini ve hikâyelerini derleyip yazıya dökmeye başlar. Bunu sebebini şöyle açıklar:

Zaman çarkı dönüş hızını artırıyor. Bununla birlikte, kendi kuşağımız için son sözü yine kendimiz söylemeliyiz. Atalarımız bu maksatla bazı efsaneler, masallar söylemiş ve kendilerinden sonraki kuşaklara ne kadar büyük insanlar olduklarını anlatmak, kanıtlamak istemişlerdir. Biz de bugün atalarımız hakkındaki yargımızı bu efsanelere bakarak veriyoruz. İşte, çocuklarım için benim yaptığım da bundan farklı bir şey değil (Aytmatov 2005: 185-186).

Bu satırlardan da anlaşılacağı gibi, Abutalip'in yapmak istediği şey, efsaneleri, masalları ve türkülerini yazıya dökerek gelecek nesillere bu sözlü kültür materyallerini kimlik oluşturma aracı olarak aktarmaktır. Ona göre türküler “bize geçmişimizi anlatan belgelerdir”, “her türkü tek başına bir tarih”tir. Bütün bunların yanında türküler sayesinde eskiler “yaşamaya devam” ediyorlar (Aytmatov 2005: 189). O, yeni nesiller için bunları yazıya dökmeye başlar ancak onun bu arzusu, istasyona gelen bir müfettiş tarafından sekteye uğratılır. Müfettiş, Abutalip'in notlar tuttuğunu öğrenince, notları alır okur ve Abutalip'i tutuklar. Asıl ilginç olanı müfettişin, merkezin temsilcisi olma bilinciyle ve gücüyle söyledikleridir: “Önemli olan geçmiş sözlü ya da daha önemlisi yazılı olarak, bunu bugün bizim işimize yarayacak şekilde anlatmaktır. Hiçbir yararı olmayacak yanlarını bir kenara bırakarak anlatmak... İşte bu kurala uymayanlar düşmanlık etmiş, suç işlemiş olurlar...” (Aytmatov 2005: 217).

Biz dediği elbette Sovyetler'dir, yarardan kastı ise merkezin yararadır. Böylece Abutalip'in yazdıklarına el kor ve bu yazma işi amacına ulaşmamış olur. Diğer bir deyişle, yazının ya da yazılı kültürün kontrol edilmeye daha müsait olduğu da böylece belirtilmiş olur. Abutalip'in bu teşebbüsünün başarısız olması sözlü kültürün yazılı kültüre üstün olduğu ya da tercih edildiği anlamına gelmez. Yazar, Orta Asya kültürleri gibi kolonize edilmiş kültürler için sözlü kültür ürünlerinin yazıya dökülerek gelecek nesillere

aktarılmasına kolonyal gücün müsaade etmeyeceğini anlatmak istemektedir. Dolayısıyla bu kültür sadece ve sadece dilden dile dolaşarak kendine bu kontrol mekanizmasından bağımsız bir alan üretebilecektir. Abutalip'in bu teşebbüsünden başarısız oluşu sözlü kültürün bu özerk olabilme özelliğine dikkat çekmek veya kolonyal gücün bu kültürel değerleri yazılı haliyle gelecek nesillere aktarmaya izin vermeyeceğini göstermek istemesindedir.

Sözlü kültüre ait bu önemli motifler bu sözlü geleneğin çok bilinen mankurt efsanesinden alınmış ve sembolik bir dile dönüştürülerek kimliğe ait önemli imgelerle zenginleştirilmiştir. Mankurtluk çeşitli işkencelerden sonra insanın kendini unutmaması, kendine, kültürüne ve tarihine yabancılaşmasıdır. Bir tür bilinçsizlik hâlidir. Bütün bunlardan dolayı da kolonyal dönemin insanını anlatmak için çok uygun bir simgeler taşımaktadır. Colaman, Nayman Ana'nın esir edilen oğludur. Nayman Ana oğlunu uzun çabalardan sonra bulur ama oğlu artık hiçbir şey hatırlamaz çünkü mankurtlaştırılmıştır. Nayman Ana oğluna "Adın ne senin? Peki, babanı hatırlıyor musun? Babanın adı neydi? Kimsin, kimlerdensin? Hiç olmazsa doğduğun yeri hatırla..." (Aytmatov 2005: 159) gibi kimliğe yönelik örtük anlamlar yüklü sorular sorar. Görünen anlamı ile bu sorular ümitsiz bir annenin, aklını kaybetmiş oğlunu yeniden kendine getirmek için başvurduğu yöntemler olarak değerlendirilebilir. Ancak postkolonyal yaklaşımla bu soruların amacı kontrol altına alınmış, yerinden edilmiş, yabancılaştırılmış, ötekileştirilmiş ve de köleleştirilmiş bir nesnenin durumuna dikkatleri çekmektir. Nayman Ana'nın sorduğu tüm sorular nesnenin kimliğine yöneliktir. Bu efsane ile birlikte Sabitcan'ın içine düştüğü durum hatırlatılır. Eski çağlarda birbirleri ile savaşan kabileler esir ettikleri gençlerden ekonomik anlamda faydalanmak için onları mankurtlaştırırken, Sovyetler de kolonize ettiği gençleri modern eğitim adına kayıt altına aldığı yatılı okullarda, yabancılaştırmaktadır, ötekileştirmektedir ve de kendi kültür ve insanları ile aradaki bağların tamamen kopmasını sağlamaktadır. Yani onları mankurtlaştırmaktadır.

Diğer bir sözlü kültür unsuru ise yine mankurt efsanesinin devamıdır. Oğlunu kurtarmaya çalışan Nayman Ana, mankurt oğlu tarafından öldürülür ve Nayman Ana, devesinden yere düşerken beyaz yazması havalanır ve "Adını hatırla! Kim olduğunu hatırla! Babanın adı Dönenbay! Dönenbay! Dönenbay!" (Aytmatov 2005: 167) diye gökyüzüne yükselen beyaz bir kuşa dönüşür. Nayman Ana'nın gömüldüğü yere de Ana-Beyit Mezarlığı adı verilir. İşte Yedigey'in, Kazangap'ı Ana-Beyit'e gömmek istemesinin altında yatan esas ısrarın sebebi bu hatırla(t)ma unsurudur. Ana-Beyit bir kimliktir, insana kim olduğunu hatırlatan bir kimlik. Aytmatov'un kurduğu bağlamda bu öğeler kendisi kolonize edilmiş, kültürü kontrol altına alınmış ve nesilleri

yabancılaştırılmış bir topluma, yeniden bir kimlik kazandırma ve kolonyal güce karşı bir direniş noktası oluşturma adına önemli kültürel kodlar olarak işlevsellik kazanır. Aytmatov'un bu sözlü kültür öğelerine bu kadar çok önem atfetmesinin altına yatan bir diğer sebep de sözlü kültürün diline ait özelliklerden dolayı kendi içinde taşıdığı güçtür: "Sözlü kültürlerin dili kutsaldır. Onlar gösterdikleri şey oldukları için gösterdikleri şeyin gücüne sahiptirler. Temsilden (representation) çok gösterime (presentation) daha yakındır. Dil, çevre ile konuşan arasındaki birliği ihtiva eder" (Ashcroft 2001: 79).

Sonuç

Aytmatov bu romanında, postkolonyal eleştirinin görmezden geldiği veya ihmal ettiği Orta Asya toplumlarının kolonize edilmiş süreçlerini ve bu sürecin bu toplumların kültürel ve bireysel kimliklerinde nasıl büyük tahribatlara yol açtığını, güncel olaylarla geçmişin efsanelerini kaynaştırarak sembolik bir tarz ile okura anlatır. Postkolonyal teorinin öteki, *yersizleştirme*, sözlü kültür gibi anahtar kavramlarının içeriklerine karşılık gelebilecek bireysel ve sosyal olaylar ile de Sovyetler'in, Batılı muadillerinden hiç de geri kalmayacak kadar ileri safhalara ulaşmış bir kolonyal güç olduğunu gösterir.

Postkolonyal tarih anlayışı bize şunu söyler: bir defa tarihleri yok olmuş ya da tarihsiz olarak tanımlanan insanların bir araya gelmeleri tarihin sonudur aslında. Tarih bilgisiyse bir toplumun hafızasıdır. "Toplumlar geçmişe, öncelikle kendilerini tanımlamak için ihtiyaç duyarlar" (Assmann 1997: 133). Ama romanda da gördüğümüz gibi Orta Asyalı toplumların sosyal, kültürel ve fiziksel varlıkları çok sıkı bir şekilde Sovyetler tarafından sistemli olarak kontrol altına alınmıştır. "İktidarın yönlendirme aracı ve emir iletme organı" (Assmann 1997: 262) olan yazı ve yazılı kültür, Sovyetler tarafında bu kontrolün devamlılığı uğruna araçsallaştırılmıştır. Aytmatov, bunun bilincinde olduğu için romandaki yerli kahramanlarına güç alanı ve kimliklerini koruma ve devam ettirme aracı olarak sözlü kültürü sunmuştur. Sözlü kültürün, tarihin derinliklerinden gelirken günümüze taşıdığı değerler, bu değerlerin yeni kimlik oluşumu esnasında oynayabileceği hayati rol, ek olarak da kolonyal gücün kontrol edemeyeceği bağımsız bir alanda hayatiyetini devam ettirmesi, yazılı kültür ile olan karşılaştırılmada kendisini birdenbire ayrıcalıklı bir konuma getirir. Bu konum *Gün Olur Asra Bedel* de, kolonyal güce karşı olan direniş noktasıdır veya yeniden kuruluşun başlangıcıdır.

Aytmatov bu romanda kolonize edilmiş bir toplum için kimlik oluşturma süreçlerini genel hatları ile üç safhaya ayırmıştır. İlk iki safha, bir kolonyal güç karşısında veya bu gücün kolonyalist politikaları karşısında, kolonize edilmiş toplumların hem toplumsal hem de bireysel anlamda başarılı olmayacakları alanlar sunulmuştur.

1. İlk safha, tamamen kolonyal bir gücün istek ve arzularına göre kurgulanmış bir eğitim sisteminden geçerek yerli bir kimlik oluşturmanın imkânsızlığının anlatıldığı safhadır. Sabitcan bu safha için en önemli örnektir.
2. İkinci safha ise sözlü kültüre ait değerleri yazıya dökerek kolonyal bir gücün hegemonyası altındaki toplumlara yayıp, o metinler üzerinden yerli bir kimlik kazanmanın mümkün olamayacağını anlatır. Çünkü kolonyalist güç bu yazılı metinleri çok kolay bir şekilde akamete uğratabilecek yeterli enstrümanlara sahiptir. Abutalip'in müdahale edilerek başarısız kılınan teşebbüsü bu aşama için geliştirilmiş bir yapıya sahiptir.
3. Son safha ise, Aytmatov'un en çok umutlu olduğu safhadır. Bu safha, sözlü kültürün bir kolonyalist güç tarafından kontrol altına alınamayacak kadar esnek olan özerk yapısıdır. Böylece Aytmatov, sözlü kültürün yerli kimlik inşasında hayati bir öneme sahip olduğunu gösterir. Sözlü kültür, bu romanda kolonyal bir güce karşı kolonize edilmiş insanlara en etkili araç olarak sunulur. Diğer bir özelliği ise -belki de en baskın olanı- romanda bahsedilen bu sözlü kültür ürünlerinin hiçbir şekilde, hiçbir güç tarafından sekteye uğratılmadan nesilden nesile aktarılan tek gerçek oluşlarıdır. Diğer her şey bir şekilde kolonyal güç tarafından ya kontrol edilir ya yabancılaştırılır ya da yok edilir.

Açıklamalar

- ¹ Her ne kadar oryantalizm, kolonyalizm ve postkolonyalizmden ayrı bir disiplin ve teori gibi gözükse de oryantalizmin sömürgeciliğin keşif kolu olduğu unutulmamalıdır.

Kaynaklar

- Ahıska, Meltem (1996). "Kimlik Kavramı Üstüne Fragmanlar". *Defter* 9(27): 9-36.
- Aktaş, Şerif (1999). Milli Romantik Duyuş Tarzı ve Cengiz Aytmatov'un *Gün Olur Asra Bedel* Romanı (yapı- Kültür-Anlatma Tarzı). *Doğumunun 70. Yıl dönümünde Cengiz Aytmatov*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay.
- Alphen, E. V. (1991). "The Other Within". *Amsterdam Studies on Cultural Identity*. Ed. J. L. Raymond Corbey. Amsterdam, Atlanta: Rodopi. 1-15.
- Altbach, Philip G. (1971). "Education and Neocolonialism". *The Post-Colonial Studies Reader*. London & New York: Routledge. 381-384,
- Anderson, Benedict (2004). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. Çev. İ. Savaşır. İstanbul: Metis Yay.
- Ashcroft, Bill (1989). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. New York, London: Routledge.
- _____, (2001). *Post-Colonial Transformation*. London and New York: Routledge.
- _____, (2002). *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. London & New York: Routledge.

- _____, (2007). *The Post-Colonial Studies Reader*. London & New York: Routledge.
- Assmann, Jan (1997). *Kültürel Bellek*. Çev. A. Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Aytmatov, Cengiz (2009). *Gün Olur Asra Bedel*. İstanbul: Ötüken Yay.
- Bhabha, H. Homi (1994). *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Dirlik, Arif (2010). *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*. Çev. G. Doğduaslan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay.
- Eagleton, Terry (2003). *Edebiyat Kuramı*. Çev. T. Birkan. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Ersoy, Ruhi (2009). *Sözlü Kültür Tarih İlişkisi: Baraklar Örneği*. Ankara: Akçağ Yay.
- Fanon, Frantz (1967). *Toward The African Revolution*. Harmondsworth: Pelican.
- _____, (2008). *Black Skin, White Masks*. Çev. C. L. Markmann. London: Pluto Press.
- Franger, Bert G. (2010). "Sovyet Milliyetçiliği: Orta Asya'nın Bağımsız Cumhuriyetlerine Kalan İdeolojik Miras". *Orta Asya ve İslam Dünyasında Kimlik Politikaları*. Ed. E. J. Willem van Schendel. İstanbul: İletişim Yay. 23-49.
- Harvey, David (1990). *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Huddart, David (2006). *Homi K. Bhabha*. London and New York: Routledge.
- Kachru, Braj B. (2006). "The Alchemy of English: The Spread of Functions and Models of Non-native Englishes Campaign". *The Post-Colonial Reader*. Ed. Bill Ashcroft. London and New York: Routledge.
- Khalid, Adeeb (2000). "Russian History and the Debate over Orientalism". *Kritika* 1(4): 691-699.
- Kolcu, Ali İhsan (2008). *Bozkırdaki Bilge: Cengiz Aytmatov*. Erzurum: Salkımsöğüt.
- Knight, Nathaniel (2000). "Grigor'ev in Orenburg, 1851-1862: Russian Orientalism in the Service of Empire?". *Slavic Review* 59(1): 74-101.
- Korkmaz, Ramazan (2004). *Ötekileşme Sorunu ve Dönüş İzlekleri*. Ankara: Türksoy Yay.
- Kundera, Milan. (2005). *Roman Sanatı*. Çev. A. Bora. İstanbul: Can Yay.
- Lacan, Jacques (2006). *Ecrits*. Çev. B. Fink. New York-London: W. W. Norton & Company.
- Lazzereni, Edward J. (1997). Local Accommodation and Resistance to Colonialism in Nineteenth-Century Crimea. *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*. Ed. E. J. Daniel R. Brower. Bloomington: Indiana University Press. 169-188.
- Said, Edward W. (1996). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- Thompson, Ewa M. (2000). *Imperial Knowledge*. Westport, London: Greenwood Press.
- Young, Robert J. (1995). *Colonial Desire*. London & New York: Routledge.
- _____, (2001). *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell.

Identity Formation in Cengiz Aytmatov's *A Day Lasts Longer More Than a Hunderd Years*

Ahmet Ağır*

Abstract

Cengiz Aytmatov, one of the most influential writers of the 20th century, wrote his novels based on his experiences of a colonized world – an experience from which a large part of the world population suffered for centuries. Especially his novel titled *A Day Lasts Longer More Than a Hunderd Years* focuses on the culture of a colonized people by drawing attention to the daily life of the people of a small village and explains the catastrophe that these local people experience as a result of the assimilation policies of the colonizers. The theory of postcolonialism, which was developed in the second half of the 20th century, is an effective tool to reexamine the history, culture and literature of such colonized countries. This article analyzes *A Day Lasts Longer Than a Century* in the light of postcolonial theory.

Keywords

Cengiz Aytmatov, *A Day Lasts Longer More Than a Hunderd Years*, Central Asia, colonialism, postcolonialism, identity

* Assist. Prof. Dr., Gaziantep University, Faculty of Science and Letters, Department of Turkish Language and Literature – Gaziantep / Turkey
aagir@gantep.edu.tr

«

»

Аннотация

,
»

;

,

,

»

«

Ключевые слова

,
»