



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

HANİF KUREİŞİ'NİN *THE BUDDHA OF SUBURBIA* VE
ZADİE SMİTH'İN *WHITE TEETH* ROMANLARINDA GÖÇ,
KUŞAKLARARASI TRAVMA VE İKİNCİ KUŞAK KİMLİĞİNİN
TEMSİLİ

Mariam HAJOMAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Yasemin BAYSAL

Bingöl – 2026

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

**HANİF KUREİŞHİ’NİN *THE BUDDHA OF SUBURBIA* VE
ZADİE SMİTH’İN *WHITE TEETH* ROMANLARINDA GÖÇ,
KUŞAKLARARASI TRAVMA VE İKİNCİ KUŞAK KİMLİĞİNİN
TEMSİLİ**

Mariam HAJOMAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Yasemin BAYSAL

Bingöl – 2026

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ	I
TEZ KABUL VE ONAY	II
ÖNSÖZ.....	III
ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR	VI
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KURAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE

1.1. Britanya’da Göçün Tarihsel Arka Planı.....	8
1.2. Diaspora ve Kimlik	12
1.3. Travma Kuramı: Cathy Caruth ve Dominick LaCapra	16

İKİNCİ BÖLÜM

KARŞILAŞTIRMALI ANALİZ: *BEYAZ DIŞLER* VE *VAROŞLARIN BUDA’SINDA* KUŞAKLARARASI TRAVMANIN TEMSİLİ

2.1. <i>Beyaz Dişler</i>	29
2.2. <i>Varoşların Buda’sı</i>	33
2.3. Karşılaştırmalı Analiz	36
SONUÇ.....	83
KAYNAKÇA	87
ÖZGEÇMİŞ.....	92

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım “*Hanif Kureishi’nin The Buddha of Suburbia ve Zadie Smith’in White Teeth Romanlarında Göç, Kuşaklararası Travma ve İkinci Kuşak Kimliğinin Temsili*” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etik ilkelere ve akademik kurallara özenle uyduğumu; tez içinde yer alan tüm bilgi, değerlendirme ve yorumları bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi; bu çalışmada doğrudan ya da dolaylı olarak yararlandığım tüm kaynaklara uygun biçimde atıf yaptığımı ve yararlandığım eserleri kaynakçada gösterdiğimi beyan ederim.

28/08/2026

Mariam HAJOMAR

TEZ KABUL VE ONAY
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Mariam HAJOMAR tarafından “*Hanif Kureishi ’nin The Buddha of Suburbia ve Zadie Smith’in White Teeth Romanlarında Göç, Kuşaklararası Travma ve İkinci Kuşak Kimliğinin Temsili*” başlıklı bu çalışma, 04/08/2026 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda oy birliğiyle başarılı bulunarak jürimiz tarafından İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Danışman	: Dr. Öğr. Üyesi Yasemin BAYSAL	İmza:
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Erol GÜLÜŞTÜR	İmza:
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Fatma Gamze ERKAN	İmza:

ONAY

Bu Tez, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun .../.../20.. tarih ve sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Emrah AKYÜZ
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Bu bölümü yazma aşamasına gelmek, akademik yolculuğumun en anlamlı ve derin anlarından biridir. Bu çalışmanın bir gün bugünkü haliyle meyve vereceğini hiç hayal etmemiştim. Bu noktada, bu tezi tamamlama sürecinde bana destek olan ve yanımda duran herkese içten şükranlarımı sunmaktan onur duyarım; bu süreç, tezin bugünkü haline gelene kadar sürekli bir gözden geçirme, derinlemesine düşünme ve geliştirme gerektirmiştir.

Danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Yasemin Baysal’a, bana gösterdiği sarsılmaz destek ve paha biçilmez akademik rehberliği için en içten şükran ve minnettarlığımı sunmak isterim. İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölüm Başkanı Doç. Dr. Önder Çakırtaş’a da içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, saygıdeğer hocalarıma da içtenlikle minnettarım.

Sürekli desteği ve cesaretlendirmesi için eşime, duaları için anne babama ve kardeşlerime en içten teşekkürlerimi sunarım. Son olarak, bu aşamaya gelmemi ve tezimi tamamlamamı sağlayan gücü ve fırsatı bana bahşeden Allah’a şükranlarımı sunarım. Başlangıçta ve sonunda tüm övgü O’na aittir.

Bu tezi, yalnızca kaynakçada belirtilen birincil ve ikincil kaynakları kullanarak, tamamen kendi başıma hazırladığımı beyan ederim.

04/08/2026

Mariam HAJOMAR

ÖZET

Tezin Başlığı : Hanif Kureishi'nin <i>The Buddha of Suburbia</i> ve Zadie Smith'in <i>White Teeth</i> Romanlarında Göç, Kuşaklararası Travma ve İkinci Kuşak Kimliğinin Temsili
Tezin Yazarı : Mariam HAJOMAR
Danışman : Dr. Öğr. Üyesi Yasemin BAYSAL
Anabilim Dalı : İngiliz Dili ve Edebiyatı
Bilim Dalı : İngiliz Dili ve Edebiyatı
Kabul Tarihi : 04.08.2026
Sayfa Sayısı : VI (ön kısım) + 93 (tez)
Bu çalışma, Cathy Caruth'un travma kuramı ile Dominick LaCapra'nın "acting out" ve "working through" kavramları çerçevesinde, Zadie Smith'in <i>Beyaz Dişler</i> ve Hanif Kureishi'nin <i>Varoşların Buda'sı</i> adlı romanlarındaki kuşaklararası travmanın temsillerini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın temel argümanı, göç, sömürgecilik sonrası kırılmalar, kültürel yabancılaşma ve tarihsel bellekle ilişkili travmatik deneyimlerin yalnızca birinci kuşak göçmenlerle sınırlı kalmadığı; aksine, ikinci kuşak göçmen karakterlerin öznelik inşasını, kimlik süreçlerini ve aidiyet arayışlarını derinden biçimlendiren aktarımsal bir yapı kazandığıdır. Bu bağlamda tez, söz konusu romanlarda travmanın kuşaklar arasında nasıl devredildiğini, ikinci kuşağın benlik algısı ile kültürel ve ulusal aidiyet konumlarını nasıl etkilediğini, ayrıca karakterlerin travmatik geçmişle yüzleşme, onu yeniden üretme ya da aşma süreçlerinin hangi anlatısal ve psikolojik dinamikler aracılığıyla kurulduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Irie ve Jamila'nın aile içinde yaşadıkları miras alınan travmayı ve bu travmalarla baskın Batı toplumu içinde nasıl başa çıktıklarını analiz etmeyi amaçlamaktadır. İkinci nesil göçmen karakterlerin yaşadığı miras alınan travmaları yorumlayarak, seçilen romanlarda travmanın derinlemesine bir analizini sunmaktadır.
Anahtar Kelimeler: Postkolonyal Teori, Diaspora Anlatıları, Kimlik Temsili, Kuşaklararası Travma, İkinci Kuşak Göçmenler.

ABSTRACT

Title of the Thesis : The Negotiation of Second-Generation Identity, Migration and Intergenerational Trauma in Hanif Kureishi's <i>The Buddha of the Suburbia</i> and Zadie Smith's <i>White Teeth</i>	
Author	: Mariam HAJOMAR
Supervisor	: Assist. Prof. Dr. Yasemin BAYSAL
Department	: English Language and Literature
Sub-field	: English Culture and Literature
Date	: 04.08.2026
Number of Pages : VI (preliminaries) + 93 (thesis)	
This study aims to examine the representations of intergenerational trauma in Zadie Smith's <i>White Teeth</i> and Hanif Kureishi's <i>The Buddha of the Suburbia</i>, drawing on Cathy Caruth's trauma theory and Dominick LaCapra's concepts of "acting out" and "working through" as a framework. The central argument of the study is that traumatic experiences associated with migration, post-colonial ruptures, cultural alienation and historical memory are not confined to first-generation immigrants. Rather, these experiences become transmissible structures that profoundly shapes the subject formation, identity negotiations and the sense of belonging among second-generation immigrant characters. In this context, the thesis seeks to demonstrate how trauma is transmitted across generations in the selected novels, how it influences the second generation's self-perception and their cultural and national sense of belonging, and through which narrative and psychological dynamics the characters confront, reproduce, or work through their traumatic pasts. Furthermore, the study aims to analyse the inherited trauma experienced by Irie and Jamila within their families and explore how they cope with these traumas within dominant Western society. By interpreting the inherited traumas experienced by second-generation immigrant characters, this thesis offers an indepth analysis of trauma in the selected novels.	
Keywords: Postcolonial Theory, Diaspora Narratives, Identity Negotiation, Intergenerational Trauma, Second-Generation Immigrants.	

KISALTMALAR

ABD	Amerika Birleşik Devletleri
s.	Sayfa
ss.	Sayfalar
ed.	Editör
eds.	Editörler
çev.	Çeviren
vb.	Ve benzeri

GİRİŞ

Travma kavramı, çağdaş edebi ve kültürel eleştiride dünyayı algılama, tarihlendirme ve düşünme biçimlerinin merkezine yerleşmiştir. Özellikle 1980'lerdeki etik dönüşümün üzerine inşa edilerek 1990'ların ortalarında bağımsız bir disiplin olarak kristalize olan travma çalışmaları, çağdaş kültürü ve onun anlatılarını yorumlamada en kurucu alanlardan biri haline gelmiştir. Bu doğrultuda çağımız, travmanın bireysel klinik psikolojinin sınırlarını aşarak kolektif, tarihsel ve kültürel boyutlara uzanan geniş bir acı deneyimi yelpazesini kapsadığı bir dönem olarak nitelendirilmektedir. Çağdaş küresel bağlamın çok katmanlı karmaşıklığı ile süregelen bir kriz durumunda yaşamaya dair diasporik kaygılar, geçen yüzyılı domine eden travmatik zaman ruhunun metropolde de devam etmesine neden olmuştur. Ancak travma kavramını evrenselleştirme ve acı hiyerarşilerini ortadan kaldırma çabalarına rağmen, travmayı kendine özgü tarihsel ve sosyopolitik bağlamı içinde analiz etme ihtiyacı, travma çalışmalarında merkezi bir epistemolojik mesele olmayı sürdürmektedir (Balaev, 2008, s. 149).

Söz konusu bağlamsal zorunluluk, travmatik bir deneyimi neyin oluşturduğu ve onun edebi metinde nasıl temsil edilmesi gerektiği konusunda sürekli bir yeniden değerlendirme sürecini gerekli kılar. Bu süreç, travma olgusu, postkolonyal göç ve diaspora bağlamlarında incelendiğinde hayati bir analitik netlik kazanır; çünkü diasporik özneye ait deneyimler yalnızca bireysel psikolojik tepkilerle değil, aynı zamanda makro-tarihsel sömürgeci koşullarla da şekillenir. Bu tür bağlamlarda travma, tekil ve ani bir şok olayına indirgenemez; aksine yerinden edilme, kültürel kopma ve aidiyet üzerine yürütülen sürekli sorgulamalar yoluyla zaman içinde gelişen, katmanlı ve zamansız bir olgu olarak ortaya çıkar. Travmaya ilişkin bu genişletilmiş anlayış, göç anlatıları içindeki gündelik mikro-deneyimleri incelemenin önemini vurgular. Egemen beyaz toplumla kurulan günlük etkileşimler, kurumsal dışlanmalar ve oryantalist yanlış anlamalar, diasporic özne için ince ama sürekli birer psikolojik gerginlik kaynağı olarak işlev görür. Zamanla biriken bu görünmez duygusal çatışmalar, bireyin aidiyet duygusunu ve kimliğini, geleneksel olarak tanınan büyük ölçekli felaket travmaları kadar radikal bir biçimde sarsar (Craps, 2013, s. 2).

Bu kuramsal genişleme doğrultusunda, Cathy Caruth'un sömürgeci şiddetin dilsiz ve kalıcı tortularını açıklayan "sahipsiz deneyim" (unclaimed experience) kavramı ile Dominick LaCapra'nın geçmişe saplanıp kalmayı niteleyen "dışavurma" (acting-out) ve geçmişle araya eleştirel mesafe koymayı ifade eden "işleme" (working-through) modelleri, ikinci kuşak göçmenlerin miras aldıkları travmatik deneyimleri çözümlemede kurucu birer metodolojik araç sunmaktadır. Birinci kuşak göçmen ebeveynler, yerinden edilme şoku nedeniyle katı ve homojen bir bütünlük duygusundan uzak, parçalanmış ve amnezik kimliklere sahipken; metropol doğumlu ikinci kuşak çocukları, bu dilsizleştirilmiş mitsel geçmişi tam olarak kabul edemez ya da onunla bütünleşemezler. Karakterler bunun yerine, Britanya'nın baskın kültürel yapısı içinde kendi özlemleriyle uyumlu, melez, esnek ve akışkan kimlikler geliştirme eğilimindedirler. Kültürel travma, bir grubun acı verici bir tarihsel deneyimi toplu olarak kolektif kimliğinin kurucu özü olarak yorumlaması ve bu şokun ortak anlatılar ile kolektif hafıza aracılığıyla sonraki nesilleri şekillendirmesine izin vermesiyle üretilir (Alexander, 2004, s. 1). *Beyaz Dişler* ve *Varoşların Buda'sı* romanlarında ikinci kuşak karakterler, babalarının sömürge geçmişindeki acı dolu sessizlikleri ile mevcut metropoliten gerçeklikleri arasında bir uzlaşma sağlamaya çalışırken bu kültürel travmayı bizzat kendi bölünmüş öznelliklerinde somutlaştırırlar (Alexander, 2004, s. 10). Dolayısıyla karakterlerin yaşadıkları kimlik çatışmaları, hem miras alınan toplumsal travmanın psikik yükünü hem de günlük yaşamlarını felç eden çelişkili kültürel beklentileri yansıtır; bu da postkolonyal bağlamda kültürel travma ile ailevi sessizliklerin nesiller boyunca nasıl sarmal bir biçimde kesiştiğini ortaya koymaktadır (Alexander, 2004, s. 22).

Bu bağlamda tez, hem birinci hem de ikinci neslin deneyimlediği ve kuşaklararası aktarıma zemin hazırlayan kültürel ve ailevi travma türlerini metodolojik olarak mercek altına almaktadır. İki veya daha fazla heterojen kültürel sistem arasındaki yapısal uyumsuzluktan doğan kültürel çatışma, diasporik karakterler üzerinde kalıcı ve kronik bir kimlik krizine yol açmaktadır. Söz konusu kriz ve anksiyete durumu, birinci neslin sömürge geçmişinde bıraktığı dilsizleştirilmiş gerçeklik ile ikinci neslin metropolde deneyimlediği, yeniden yorumladığı ya da psikik olarak miras aldığı geçmiş arasındaki gerilimden beslenmektedir. Öte yandan ailevi travma, bireysel bir patoloji olmanın ötesine geçerek ailenin tüm üyelerini kapsayacak

şekilde genişlemekte; aile içi ilişkilerde, iletişim kanallarında ve duygusal dengede yapısal kırılmalara neden olmaktadır (Hirsch, 2012, s. 36). Sonuç olarak bu çalışma, söz konusu kültürel ve ailevi travmaların kuşaklararası aktarım mekanizmalarını, seçilen romanlardaki ikinci kuşak karakterlerin anlatısal dönüşümleri ve performatif direnç alanları üzerinden biçimsel düzeyde incelemektedir.

Geleneksel klinik psikolojide travma, zihnin savunma mekanizmalarını felç eden, tam olarak kavranamayan ve bireyin ruh sağlığına ani bir darbe vuran ekstrem bir olay olarak anlaşılmıştır. Ancak postkolonyal diaspora bağlamında travma, yalnızca aşırı, ani veya tekil bir şok olayına verilen bir tepki olarak sınırlandırılmaz. Aksine travma, istikrarsız, dışlayıcı veya sıkıntı verici metropoliten koşullara tekrar tekrar maruz kalma yoluyla kademeli ve sinsi olarak gelişebilir. Bu anlamda travma, yalnızca büyük ölçekli tarihsel bir kriz anından değil; aynı zamanda uzun süreli belirsizlik, güvensizlik, kurumsal ırkçılık ve duygusal gerginlik deneyimlerinin birikmesinden de kaynaklanabilir. Bu genişletilmiş travma anlayışı, öznelere genellikle tek bir tanımlanabilir felaket anından ziyade gündelik, sinsi ve sürekli baskılara maruz kaldığı göç coğrafyalarında kurucu bir analitik netlik kazanır. Sömürge sonrası metropolde travma, daha az görünür hale gelerek gündelik hayatın normlarına sızmakta; ancak daha kalıcı bir niteliğe bürünerek zamanla bireyin kendine, bedenine ve çevresine ilişkin ontolojik algısını kökten şekillendirmektedir. Cathy Caruth'un temellendirdiği üzere travma, “zihnin bir yarası—zihnin zaman, benlik ve dünya deneyiminin bozulması” ve “tam olarak anlaşılamayacak kadar erken, beklenmedik bir şekilde yaşanan bir olay” olarak tanımlanır (Caruth, 1996, ss. 3-4); bu kriz, gecikme, kompulsif tekrarlama ve unutma ile hatırlama arasındaki yorucu bir psişik mücadele ile karakterize edilir.

Marianne Hirsch'ün postbellek kavramı, çalışmanın kuramsal çerçevesinin temel unsurlarından birini oluşturur. Hirsch'ün temellendirdiği üzere ikinci kuşak, bizzat deneyimlemedikleri tarihsel ve coğrafi travmaları ebeveynlerinin sessizlikleri, mitsel anavatan hikayeleri ve aile anlatıları yoluyla psişik olarak miras alır. Bu estetik ve kuramsal sentez, diasporik topluluklar içindeki kimlik oluşumunu, kolektif bellek kopukluklarını ve aidiyet krizlerini tarihsel bağlamına oturtmayı mümkün kılmaktadır (Hirsch, 2012, s. 5).

Klasik psikanalitik yaklaşıma göre travmatik bellek, parçalı doğası ve bilinçli doğrusal anlatımdan kopuk olması nedeniyle sıradan hafıza süreçlerinden radikal bir biçimde ayrışır. Sigmund Freud'un belirttiği üzere, travma yaşamış özne bu ilk şok deneyimini tam anlamıyla "sahiplenemez"; ancak onu tutarlı bir yaşam öyküsüne ve dilsiz geçmişine entegre edemeden, şimdiki zamanda semptomlar ve sanatsal performanslar üzerinden tekrar tekrar yaşar (Freud, 1955, s. 13). Travmanın bu gecikmeli geri dönüşü, Freudcu ertelenmiş etki (*Nachträglichkeit*) kuramıyla açıklanmaktadır. Bu kavrama göre bir olay, meydana geldiği ilk anda değil; ancak daha sonraki bir deneyimin ona psikolojik ve tarihsel bir anlam kazandırmasının ardından retroaktif olarak travmatik bir niteliğe bürünür. Travma, anında anlaşılmaya direnen ve tekrarlama zorlantısı, geriye dönüşler ya da kompulsif anılar yoluyla gecikmeli olarak geri dönen psikolojik bir deneyimdir. Olay meydana geldiği sırada tam olarak işlenemediği için normal hafıza süreçlerini kesintiye uğratar; bilinçli kavrayışın dışında kalarak daha sonra tekrarlayan kabuslar, somatik çöküşler veya duygusal sıkıntı şeklinde yeniden ortaya çıkar (Rabelhofer, 2019, s. 58).

Göç süreci de çoğunlukla kişinin vatanından, ailesinden, anadilinden ve alışık olduğu kültürel çevreden radikal bir biçimde ayrılmasını içerir. Bu yerinden edilme deneyimleri ilk anda bilinç tarafından travmatik olarak kodlanmayabilir. Ancak *Nachträglichkeit* kavramının da işaret ettiği üzere, birinci kuşak göçmenler ev sahibi ülkede açık ırkçılık, kültürel yabancılaşma ve etnik kimlik duvarlarıyla karşılaştıklarında, geçmişteki o dilsiz sömürge mirasının psikolojik etkileri metropolde gecikmeli olarak patlak verir (Rabelhofer, 2019, s. 62). Bu ertelenmiş travma, ebeveyn neslin iletişimsel sessizlikleri vasıtasıyla ikinci kuşağın iç dünyasına aktarılarak onların melez kimlik oluşumlarını belirleyen kurucu bir anksiyete kaynağı haline gelir.

Son yıllarda anlatı stratejileri, travma edebiyatının biçimsel ve tematik özelliklerinin şekillenmesinde kilit bir rol oynamıştır. Bu estetik araçlar, teorik ve psikanalitik yorumlarla birleşerek psikolojik travmayı anlamaya yönelik bütüncül bir yaklaşımın yerleşmesine katkıda bulunur. Travma çalışmalarının postkolonyal teorilerle kesişmesi, özellikle Batı dışı ve diasporik bağlamlara uygulandığında, geleneksel travma teorisinin evrenselleştirici merkezci varsayımlarını yapıçözümüne uğratar. Bu kuramsal karşılaşma, postkolonyal kimliklerin incelenmesine yönelik daha

incelikli, melez ve bağlama duyarlı yaklaşımlar geliştirmeyi amaçlayan kurucu bir epistemolojik süreci başlatır. Caruth'un belirttiği üzere, travma farklı topluluklar arasında alternatif bir iletişimsel köprü işlevi görebildiğinden; göç ve yerinden edilme koşullarında travmatik deneyimler nedeniyle kimlik duygusu yaralanmış diasporic öznelerin incelenmesi, sömürge sonrası edebiyat eleştirisi için hayati bir önem taşımaktadır (Caruth, 1996, s. 2).

Smith'in *Beyaz Dişler* ve Kureishi'nin *Varoşların Buda'sı* romanları, Britanya'daki diaspora topluluklarının sosyo-psikolojik gerçekliklerini ön plana çıkaran göç romanlarıdır. Bu eserler; göç, yerinden edilme ve kültürel asimilasyon baskılarıyla karşı karşıya kalan, köklerinden kopmuş ve kültürel miraslarının ev sahibi ülkede yok olmaması için mücadele eden heterojen göçmen karakterler etrafında şekillenir. Yazarların anlatım tarzları, savaş ve sömürgeciliğin tarihsel tortularını yaşamış birinci nesil göçmen karakterlerin kişisel mikro-tarihlerini makro jeopolitik bağlamlar içinde konumlandırır. Bu karakter tasvirleri aracılığıyla iki romancı, sömürgeci şiddetin travmatik etkilerini ve bu travmanın aynı aile yapısı içinde sonraki kuşaklara nasıl miras bırakıldığını estetik düzeyde ifşa eder. Kureishi, melez kimliğin psikolojik yükünü ve kuşaklararası uzlaşmaz çatışmaları vurgularken; Smith, kimliği sürekli şekillenen akışkan bir süreç olarak kurgular. Her iki romancı da çokkültürlü Britanya'yı tasvir ederek homojen ulusal kimlik mitlerine meydan okur. Bu bağlamda travma, yalnızca tematik bir dekor değil, aynı zamanda anlatı biçimini dönüştüren yapısal bir unsur olarak işlev görür. Yazarların kullandığı hafıza parçalanmaları, iletişimsel sessizlikler, kronolojik zaman kırılmaları ve değişken bakış açıları gibi anlatısal stratejiler, dilsizleştirilmiş travmatik deneyimlerin edebi form düzeyinde temsil edilmesini sağlayan kurucu mekanizmalardır (Gilbert, 2001, s. 218).

Araştırmanın odağını *Beyaz Dişler*'deki Irie Jones ile *Varoşların Buda'sı*ndaki Jamila ve onların aile yapıları oluşturmaktadır; bu odaklar farklı kültürel ve kuşaksal geçmişleri temsil ederek, kuşaklararası travma ve direnç mekanizmalarını incelemek adına zengin bir karşılaştırmalı çerçeve sunar. Irie, karma kökenleri üzerinden sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyetin kesiştiği bir figürken; Jamila asimilasyon baskıları ile politik direnç alanları arasındaki gerilim hattında konumlanarak kimlik inşasının çok katmanlı yapısını görünür kılar. Özellikle Jamila ile babası Anwar arasındaki çatışmalar, miras alınan travmanın ve geleneksel beklentilerin yarattığı psikik

karmaşıklığı sergilemektedir; araştırma, bu kurucu karakterlerin yanı sıra Karim, Millat ve Magid gibi diğer özneleri de kapsayarak farklı göç modellerinin ve tarihsel süreçlerin travma aktarımı üzerindeki belirleyici rolünü soruşturur. Bu analitik hedefler doğrultusunda şekillenen tezin genel yapısı üç ana bölümden oluşmaktadır: “Kuramsal ve Tarihsel Çerçeve” başlıklı ilk bölüm, İkinci Dünya Savaşı sonrası Britanya göçünü sosyo-politik bağlamı içinde ele alıp Caruth ve LaCapra’nın travma teorilerini tanıtarak tezin kavramsal altyapısını kurar; “Kuşaklararası Travmanın Temsili ve Karşılaştırmalı Analiz” başlıklı ikinci bölüm, romanlardaki karakterlerin travmatik geçmişle yüzleşme biçimlerini, iç tutarlılığa ulaşma çabalarını ya da tekrarlama döngüsüne hapsolme süreçlerini metinsel yakın okumalarla çözümler. “Sonuç” bölümü ise her iki yazarın göç, bellek, sessizlik ve melezlik politikalarını tasvir etme biçimlerindeki yapısal benzerlik ile farklılıkları özetleyerek tezin temel araştırma sorularına nihai yanıtlar sunar.

BİRİNCİ BÖLÜM

KURAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE

Göç, uzun zamandır İngiliz tarihinin ayrılmaz bir parçası olmuştur; ancak II. Dünya Savaşı sonrası dönem, ülkenin sosyal ve kültürel yapısında önemli bir dönüşüme işaret etmiştir. Bu bölüm, göçü izole bir olgu olarak ele almak yerine, onu İngiltere'nin imparatorluk ve sömürge sonrası tarihinin daha geniş bağlamında inceleyerek, günümüz göçünün imparatorluk mirasına derin bir şekilde kök saldıgını savunmaktadır. Sömürgeciliğin etkileri tarihsel geçmişin ötesine uzanır ve İngiliz toplumunu, çokkültürlülüğü ve göçmen topluluklarının deneyimlerini şekillendirmeye devam eder (Panayi, 2010, s. 89). Dolayısıyla, çağdaş İngiliz kurgusunda göç, kimlik ve psikolojik travma arasındaki ilişkiyi incelemek için bu tarihsel arka planı anlamak hayati önem taşır.

Göç, yalnızca coğrafi bir hareket değil, aynı zamanda karmaşık bir sosyal, kültürel ve psikolojik süreçtir. Bireyler genellikle güvenlik, istikrar ya da daha iyi yaşam koşulları arayışıyla göç etseler de, göç aynı zamanda alışılmadık kültürel değerler, diller ve sosyal yapılarla başa çıkmayı da gerektirir. Bu deneyimler sıklıkla yerinden edilme hissi, kimlik çatışması ve psikolojik sıkıntıya yol açar; bunların etkileri nesiller boyu sürebilir. Bu nedenle bu bölüm, göçü postkolonyal ve diaspora çalışmaları gibi daha geniş alanlar içinde ele alarak, *Beyaz Dişler* ve *Varoşların Buda'sı* romanlarında göç ve sonuçlarının nasıl temsil edildiğini anlamak için gerekli tarihsel bağlamı sunmaktadır.

Bu konuları incelemek amacıyla, bu bölümde Cathy Caruth ve Dominick LaCapra'nın travma teorileri temel analitik çerçeve olarak benimsenmiştir. Bu yaklaşımlar, göç, travma, hafıza, sessizlik ve kimlik arasındaki ilişkiyi analiz etmek için teorik bir temel sağlarken, aynı zamanda travmanın nesiller arası aktarımını anlamak için de bir zemin oluşturmaktadır. Bu bölümde sunulan tarihsel ve teorik perspektifler, bir araya gelerek sonraki bölümlerde gerçekleştirilecek karşılaştırmalı analiz için kavramsal bir çerçeve oluşturmaktadır.

1.1. Britanya’da Göçün Tarihsel Arka Planı

Modern tarihin en büyük imparatorluklarından biri olan Britanya İmparatorluğu, gücü Asya, Afrika ve Amerika kıtalarına yayılırken, etkisi altındaki bölgelerde yaşam biçimlerinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. İngiliz sömürgeciliği, kolonilerdeki ekonomik ve sosyal yapıları öncelikle imparatorluğun çıkarlarına hizmet edecek şekilde yeniden şekillendirmek için çalışmıştır. İmparatorluğun yatırımları ve ekonomik sömürüsü, yerel halk üzerinde derin psikolojik ve sosyal etkiler bırakmış, yerinden edilmeye sebep olmuş ve birçok durumda çok sayıda insanı göç etmeye itmiştir (Panayi, 2010, s. 20). Dahası, sömürge sonrası göç, genellikle kimlik kaybı hissi, kültürel kopukluk ve ırkçılığa maruz kalma gibi zorlu psikolojik deneyimlerle birlikte gelmiştir (Gilroy, 1987, s. 46; Solomos, 2003, s. 53).

II. Dünya Savaşı’ndan sonra, İngiliz hükümeti, hem siyasi zorunluluk hem de ekonomik talep nedeniyle şekillenen dönemde, özellikle Güney Asya, Afrika ve Karayipler’den gelen eski kolonilerinden gelen göçmenlere kapılarını açmıştır (Spencer, 1997, s. 24). Bu göçmenler, savaş sonrası Britanya’nın yeniden inşasında kritik bir rol oynamış ve çok kültürlü bir İngiliz toplumunun oluşumuna önemli katkılar sağlamıştır (Hansen, 2000, s. 19). Bununla birlikte, göçün olumlu yönlerine rağmen, göçmenler için bir dizi olumsuz sonuç da beraberinde getirmiştir. Thompson ve Fedorowich’in belirttiği gibi, “Göç, doğası gereği dönüştürücüdür. Bireylerin ve geride bıraktıkları ailelerin sosyal ve siyasi alanlarını algılama biçimlerini değiştirir ve böylece göçü kimliklerinin belirleyici bir unsuru haline getirir” (Fedorowich ve Thompson, 2013, s. 15). Bu dönüşüm aynı zamanda gerilim, istikrarsızlık ve kimlik parçalanmasına da yol açabilir.

Birçok göçmen, İngiltere’yi nihai varış noktası olarak görür; her şeyin belirsiz görüldüğü bir ortamda istikrar ve hayatta kalma umudu vaat eden bir yer olarak değerlendirir. Ancak herkes bu inancı paylaşmaz. Bazıları, İngiltere’nin tek geçerli seçenek olduğu fikrine karşı çıkarak, bu inancın son derece yanıltıcı olabileceğini savunur. Onlara göre asıl mesele, yalnızca İngiltere’nin ya da göçmenlerin anavatanlarının sunduğu fırsatlar veya zorluklarda değil, aynı zamanda İngiltere’nin buraya yerleşenlere dolaylı olarak yüklediği kültürel yükümlülüklerde yatmaktadır (Gilroy, 1987, s. 46; Solomos, 2003, s. 61). İngiltere genellikle “en iyi ülke” olarak

hayal edildiği için, yeni gelenler sık sık, bazen açıkça, kültürel kimliklerinin bir kısmından vazgeçmeleri için baskı hissederek. Bu baskı, çocukların, genellikle egemen kültürel beklentilerle uyumlu, açıkça tanımlanmış kabul edilebilir norm standartlarına göre belirli değerlere göre yetiştirilmesinin beklendiği günlük yaşamda belirgin hale gelir (Panayi, 2010, s. 218).

Genel olarak, on dokuzuncu yüzyıldaki göç, hem nüfus yoğunluğunu hem de etnik yapıyı etkileyen hızlı demografik değişikliklere yol açmıştır. Dışlanma deneyimleri, mahkumların nakli, işgücü sömürsü ve çocukların yerinden edilmesi, göçün önemli sonuçları arasındadır. 1869 ile 1939 yılları arasında, 100.000’den fazla göçmen çocuk, suç ve serserilik riski altında kabul edilmiştir. Dünya çapında resmi ve gayri resmi göçmen karşıtı politikaların varlığı, göçmenlerin ruh sağlığını önemli ölçüde etkileyen koşullar yaratmıştır. Birçok göçmen, sürekli bir kimlik kaybı hissi, ırksal marjinalleşme, entegrasyon ve uyum zorluklarının yanı sıra psikolojik dengesizlik ve kaygı yaşamaktadır (Fryer, 1984, s. 193). Bu koşullar genellikle göçün uzun vadeli psikolojik etkilerini yoğunlaştırmaktadır.

1970’ler, İngiltere’de istikrarsızlık ve refah eksikliğinin damgasını vurduğu bir dönem olmuştur. Bu on yıl, yaygın grevler, artan işsizlik ve giderek tırmanan toplumsal huzursuzlukla kendini gösteren şiddetli bir ekonomik krizle karakterize edilmiştir; bu durum, dönemin “yönetilemez yetmişler” olarak anılmasına yol açmıştır. Bu dönemin başında, Muhafazakar Parti lideri Edward Heath başbakanlık görevini üstlenmiştir. Görev süresi boyunca, özellikle enflasyonun yükselişiyle birlikte ekonomik zorluklar daha da belirgin hale gelmiştir. Enflasyon, büyük ölçüde hükümetin Keynesçi ekonomi politikalarını yanlış uygulaması ve para arzının genişlemesi nedeniyle, daha önce görülmemiş seviyelere ulaşmıştır (Hall et al., 1978, s. 218).

Bu dönemde İngiltere, enflasyon ve işsizlikte eşzamanlı bir artış yaşarken, grevlerin sıklığı da artmıştır; özellikle de çoğu göçmen olan kömür madencileri tarafından yürütülen grevler öne çıkmıştır. 1972 ve 1974 yıllarında ülke çapında düzenlenen madenci grevleri büyük başarı elde etmiş ve ülkenin kömür endüstrisine olan ağır bağımlılığını ortaya koymuştur. Kenneth O. Morgan, İngiltere’yi “Avrupa’nın hasta adamı” olarak nitelendirerek bu gerilemeyi tanımlamaktadır. 1973-

1974 petrol krizi, büyük ölçüde Kuzey Denizi'ndeki petrol ve doğalgaz kaynakları sayesinde İngiltere'yi diğer ülkeler kadar şiddetli etkilemese de, enflasyon yine de 1919'dan beri görülmemiş rekor seviyelere ulaşmıştır. Aynı dönemde sendikalar daha yüksek ücretler talep etmeye devam ederken, işsizlik giderek daha acil bir sorun haline gelmiştir. Ekonomik durgunluk, doğum oranlarında önemli bir düşüşe ve toplum içinde emekli maaşına bağımlı yaşlıların oranının artmasına da yol açmıştır (Morgan, 2001, s. 342).

Genel olarak, bu dönem İngiltere genelinde yaygın bir ekonomik durgunluk ve toplumsal huzursuzlukla karakterize edilmiştir. Yerli İngiliz nüfusu ile göçmenler arasındaki ilişkiler oldukça gergin seyretnmiştir. Özellikle, Enoch Powell'ın 1968'deki "Kan Nehirleri" konuşmasının ardından, göçü sert bir şekilde eleştirmiş ve olası sonuçları konusunda uyarıda bulunmuştur. Powell, işçi sınıfından bir adamla ilgili bir anekdotu örnek göstererek, gelecekte sosyal güç dinamiklerinde yaşanacak bir değişim konusunda endişelerini dile getirmiştir. Ayrıca, gerekli çözümler olarak göçün kısıtlanmasını ve geri dönüşün teşvik edilmesini savunmuştur (Panayi, 2010, s. 253).

Zaman içinde, Birleşik Krallık'ın göçmenlik politikaları önemli değişikliklere uğramıştır. İkinci Dünya Savaşı ve Britanya İmparatorluğu'nun çöküşünün ardından, ülke, başta Karayipler ve Hint Yarımadası olmak üzere İngiliz Milletler Topluluğu ülkelerinden gelen göçmen akınına sahne olmuştur. Bu dönemde, ekonomik büyüme ve kilit sektörlerdeki işgücü eksikliği nedeniyle göç teşvik edilmiştir (Spencer, 1997, s. 53). Ancak, bu yaklaşım 1960'lar ve 1970'lerde, en önemlisi 1971 Göçmenlik Yasası olmak üzere düzenleyici mevzuatın yürürlüğe girmesiyle değişmiştir. Bu yasa, çalışma izinlerine daha katı sınırlamalar getirmiş ve "vatandaşlar" kavramını ortaya koymuştur (Solomos, 2003, s. 69). John Solomos'un işaret ettiği üzere, bu yasal ayırım, Britanya ile güçlü bağları olan kişilere diğerlerine kıyasla ikamet hakkı tanıyarak onları kayırmıştır. Bu yasal değişikliklerin yanı sıra, göçmenlerin entegrasyonuna yönelik tutumlar da değişime uğramıştır. Tarihsel olarak, göçmenlerin kendi kültürlerini terk edip ev sahibi toplumun kültürünü tamamen benimsemelerini gerektiren asimilasyoncu yaklaşım hakim olmuştur (Gilroy, 1987, s. 74). Aslında, Birleşik Krallık'ta bu yaklaşım, daha çokkültürlü bir bakış açısına yerini bırakmıştır.

İrkçılık, okul, iş yeri veya sosyal yaşam gibi günlük etkileşimlerde bir bireyin ten rengi, kökeni, dini veya kültürel geçmişi nedeniyle farklı muameleye maruz kalması şeklinde ortaya çıkan bir ayrımcılık türüdür (Solomos, 2003, s. 72). Aşağılık duygusu, dışlanma hissi ya da sözlü veya fiziksel istismara maruz kalma durumu genellikle tek bir olaydan kaynaklanmaz; aksine, bunlar tekrarlanan ve birikmiş olumsuz deneyimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Zamanla bu tür deneyimler, kimlik ve aidiyet duygusunu derinden etkileyen kronik psikolojik travmaya dönüşebilir. Bu açıdan ırkçılık, çokkültürlü toplumlarda hem bireysel hem de toplumsal düzeyde psikolojik travmanın oluşumuna katkıda bulunan temel bir faktör olarak anlaşılabılır.

Üstelik ırkçılığın etkileri her zaman anında ortaya çıkmaz ya da gözle görülür değildir. Çoğu durumda, bu etkiler tekrarlanan dışlanma ya da marjinalleştirilme deneyimleri yoluyla yavaş yavaş birikir. Bu deneyimler, bireylerin kendileriyle ilgili olumsuz algıları içselleştirmelerine yol açabilir ve bu da yabancılaşma duygusunu daha da şiddetlendirebilir. Edward Said, *Oryantalizm (Orientalism)* adlı eserinde, Doğu'ya yönelik kalıplaşmış temsillerin ve söylemlerin, bireylerin kimlik algısını egemen söylem ve iktidar ilişkileri çerçevesinde şekillendirdiğini vurgulamaktadır (Said, 1978, s. 205). Zamanla bu içselleştirme, bireylerin kimliklerini ve toplumdaki yerlerini algılama biçimlerini etkileyebilir. Sonuç olarak, ırkçılık yalnızca toplumsal düzeyde değil, aynı zamanda derin bir psikolojik düzeyde de etki gösterir.

Göç, insanları yerinden edilmeye, mülteci olmaya veya istemsiz göçmen olmaya zorlayan bağlamlarda sosyal travmayla da ilişkilendirilebilir; bu tür koşullar başlı başına travmatik olabilir. Bireylerin transit ve varış ülkelerinde gördükleri muamele de bir travma kaynağı haline gelebilir ve psikolojik sıkıntı, bozulmuş bağlar, köklerinden kopma ve daha geniş kapsamlı sosyal ve siyasi dönüşümler şeklinde ortaya çıkan kuşaklar arası etkiler bırakabilir.

Göçmenler arasında kimlik meselesi, göç deneyiminin kendisiyle yakından ilgilidir; zira tanıdık bir kültürel bağlamdan yabancı bir bağlama geçiş, farklı bir değerler sistemi, dil ve sosyal normlar dayatmaktadır. Buna bağlı olarak, “asıl kimlik” ile ev sahibi toplumda “kazanılan kimlik” arasında ortaya çıkan gerilim, sıklıkla bir kimlik krizine yol açar. Bu kriz, özellikle ikinci kuşak göçmenler arasında, vatan

özlemiyle birleşen, asıl ailenin değerlerini ev sahibi toplumun değerleriyle uzlaştırma çabalarından kaynaklanır (McLeod, 2000, s. 215). John McLeod'un sömürgecilik sonrası diaspora anlatılarında vurguladığı iki dünya arasında kalma çıkmazı, genç karakterlerin aidiyetsizlik travması yaşamalarına yol açmaktadır. Bu bağlamda karakterler, kendilerini hiçbir yere tam anlamıyla ait hissedememekte ve kimliklerini inşa etme sürecinde çeşitli zorluklarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu anlamda kimlik, hem miras alınan kültürel hafıza hem de güncel sosyal gerçeklikler tarafından şekillendirilen bir uzlaşma alanı haline gelir.

1.2. Diaspora ve Kimlik

Bir göçmen, basitçe kendi ülkesi veya menşe yeri dışında geçici olarak ikamet eden kişi olarak tanımlanabilir. Buna bağlı olarak, göç deneyimi ile ev sahibi toplumun sosyal yapısı arasındaki karmaşık etkileşim, genellikle göçmenler arasında bir sosyal kimlik krizinin ortaya çıkmasına yol açar (Omole, 2024, s. 7). Ancak bu kriz, sabit veya tamamen olumsuz bir durum olarak anlaşılmamalıdır; aksine, melez veya ikili bir kimliğin oluşumuyla sonuçlanan bir geçiş aşamasına, ya da orijinal kültürün unsurlarını koruyan bir kimliğe, ya da iki kültür arasındaki ara bir alanda var olan bir kimliğe dönüşebilir. Bu tür kimlik oluşum süreçleri özellikle diaspora topluluklarında gözlemlenebilir. Göçün sonuçları ve bu topluluklar üzerindeki etkisi bu nedenle çok yönlü ve karmaşıktır; zira bazı aileler uzlaşma ve uyum süreçlerine girerek, sonunda bir tür melez kimlikle ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, diğer aileler ise sömürgeciliğin kalıcı mirasının yarattığı ağır yükü ve yoğun kültürel gerilimi kaldıramadıkları için dağılabilir, yok olabilir veya parçalanabilir (Cohen, 2008, s. 142).

Melez kimlik, aynı anda birden fazla kültürel çerçeveye etkileşim halinde olan bireyler arasında ortaya çıkan karmaşık bir benlik oluşumunu ifade eder (Bhabha, 1994, s. 34). Bu kavram, sürekli bir dönüşüm sürecinden geçmesine rağmen varlığını sürdüren çeşitli sembolik ve kültürel sistemlerin etkileşimi ile karakterize edilir. Melezlik, çokkültürlü bağlamlarda sosyal değişimi anlamak için anahtar bir kavram olmasının yanı sıra, benlik algısı ile dışsal kategorizasyon arasındaki süregelen etkileşimi de ifade eder (Young, 1995, s. 28). Bu kimlik biçimi, doğası gereği dinamik ve aidiyetin sürekli yeniden değerlendirilmesini içerir. Birinci nesil

göçmenler menşe ülkelerine güçlü bir bağlılık duyarken, ikinci nesil bireyler birden fazla kültürel bağlamda sosyalleşmeleri nedeniyle genellikle ikili veya çoklu aidiyet duygusu geliştirirler (Bhabha, 1994, s. 36).

Bu tür kimliklerin öne çıkan bir özelliği, bireylerin bağlama göre farklı kimlik konumları arasında geçiş yapmalarını sağlayan kültürel kod değiştirmedir. Bu akışkanlık, onları sabit sosyal gruplar içinde sınıflandırmayı genellikle zorlaştırır ve bazen sosyal algıda güvensizliğe veya belirsizliğe yol açar. Bazı durumlarda, bireyler, yaşadıkları deneyimi tam olarak yansıtmayan kültürel kimliklerle ilişkilendirildiklerinde marjinalleşmeye maruz kalabilirler. Aynı zamanda, bazı bireyler sabit kültürel aidiyetlerin ötesine geçerek kozmopolit bir kimlik benimserler ve kendilerini geleneksel ulusal kategoriler yerine daha geniş, ulusötesi perspektifler aracılığıyla tanımlarlar (Vertovec, 2009, s. 15). Göçle ilgili zorlukların üstesinden gelmek için göçmenler, hem menşe ülkeleriyle hem de ev sahibi toplumla olan ilişkilerinin şekillendirdiği kimliklerini yeniden inşa etmek üzere çeşitli stratejiler kullanırlar. Bu stratejiler arasında tam asimilasyon, geçmişe duyulan nostaljik bağlılık, kültürler arası melez bir uzlaşma ya da kozmopolit bir bakış açısının benimsenmesi sayılabilir. Bu yaklaşımların her biri, özellikle aidiyet ve psikolojik istikrar bağlamında kendine özgü avantajlar ve zorluklar barındırır. Sonuç olarak, hem melez hem de kozmopolit kimlikler akışkanlık ve çok yönlülükle karakterize edilir; bu da bireyleri katı kategorilerin ötesine, ya/ya da biçimindeki karşıtlıkların yerine hem/hem de mantığını benimseyen bir “ara” alana yerleştirir (Wagner, 2016, ss. 244-245).

Göçmenler arasında birden fazla kimliğin bir arada var olması, İngiliz toplumunun Asyalıları tam anlamıyla İngiliz olarak kabul etmekte isteksiz kalmasına katkıda bulunmuş ve bu da onların entegrasyonuna karşı bir direnişle sonuçlanmıştır (Brah, 1996, s. 183). Bu bakış açısı, siyasi liderlerin tutumlarına da yansımıştır. Özellikle Margaret Thatcher, göçmenlerin ve onların İngiltere doğumlu çocuklarının ulusal aidiyetlerini sorgulayarak, özellikle Asya topluluklarından gelen göçmenlere karşı sert bir tutum sergilemiştir. O, sadece İngiltere’de doğmanın gerçek İngiliz kimliğini kazandırmadığını vurgulamıştır (Gilroy, 1987, s. 51). Thatcher, İngiltere’de doğup büyüyen göçmenlerin (ikinci nesil) çocuklarının “tam anlamda İngiliz” olarak kabul edilemeyeceği fikrini savunmuştur; çünkü bu çocuklar hâlâ evlerinde Asya kültürü, dini ve dillerini korurlar. Thatcher, kültürel olarak tamamen entegre olan

(uyum sağlamamış) kimsenin coğrafi olarak orada doğduğu için gerçek bir İngiliz olamayacağını iddia etmiştir. Bu bakış açısıyla, Asyalıların topluma entegrasyonunu istenmeyen ve toplumsal uyuma zarar verebilecek bir durum olarak görmüştür (Solomos, 2003, s. 68). Dolayısıyla, göçü İngiliz toplumunun istikrarına ve yapısına yönelik bir tehdit olarak değerlendirerek, göçün kısıtlanmasını savunmuştur. İngiliz toplumunun göçmenlere karşı sergilediği dışlayıcı tavrın, göçmenlerin yaşadığı zorluklara ve varoluşsal krizlere katkıda bulunduğu açıktır. Göçmenler, kendilerine yöneltilen düşmanlık nedeniyle, kendilerini sık sık aidiyet ve aidiyetsizlik arasında belirsiz bir durumda bulmuşlardır.

Birleşik Krallık'taki göçmenler, yalnızca kimlikle ilgili zorluklarla karşılaşmamış, aynı zamanda onları toplum içinde "Öteki" konumuna yerleştiren marjinalleşme süreçlerine de maruz kalmıştır. Hakim beyaz nüfus, göçmenleri yabancı olarak algılayarak onları nesiller boyu tam olarak kabul etmeyi sıklıkla reddetmiştir. Bu durum, "ötekileştirme" kavramı ile anlaşılabilir; bu kavram, Ben'in üstün, Öteki'nin ise aşağı olarak algılandığı hiyerarşik bir ilişkinin inşasını ifade eder (Said, 1978, s. 3). Bu tür süreçler, göçmenlerin topluma sağlıklı bir şekilde entegrasyonunu engeller ve dolayısıyla onları baskıcı bir asimilasyona zorlar. Aynı zamanda ırk ayrımcılığını pekiştirir ve sık sık yaşanan düşmanlık ve şiddet eylemlerine katkıda bulunur (Gilroy, 1987, s. 46).

Ötekileştirme süreci, şüphesiz ırk ve ten rengi temelli algılara dayanmaktadır. Bu algılar aracılığıyla göçmenler, egemen beyaz nüfustan doğuştan farklı olarak görülmektedir. Etnik köken de merkezi bir rol oynamaktadır; zira Birleşik Krallık'ta doğmamış bireyler genellikle tam bir ulusal aidiyetten mahrum bırakılmakta ve yabancı olarak değerlendirilmektedir (Panayi, 2010, s. 95). Bu süreç tamamen tek taraflı değildir; göçmenlerin kendileri tarafından da pekiştirilebilmektedir. Göçmenler, İngilizlere karşı kültürel veya dini bir üstünlük duygusu benimsemektedir. Bazı durumlarda, göçmenler İngiliz yaşam tarzını istikrarsız veya eşdeğer bulmazlar ve bu da onların asimilasyona direnmelerine yol açar. Ancak, bu karşılıklı farklılık algısı, karşılıklı bir ötekileştirme sürecine katkıda bulunur ve böylece sosyal entegrasyonu zorlaştırır ve sınırlar (Wagner, 2016, s. 245).

“Arada kalma”, “bağlanma” ve “ait olma” kavramları arasındaki gerilimleri daha derinlemesine incelemek için, tereddüt, ikircikliliğin (ambivalans) vazgeçilmez bir biçimi olarak ortaya çıkar. Bu terimin kullanımı, söz konusu tereddütleri sömürgeci ile sömürgeleştirilen özneler arasındaki ilişkide bir ikirciklilik durumu olarak yorumlayan Homi K. Bhabha’dan başlayarak postkolonyal teoriyle uyumludur. Bhabha, “Spectral Sovereignty, Vernacular Cosmopolitans, and Cosmopolitan Memories” başlıklı makalesinde üç tür kozmopolitizmi özetler: “spektral egemenlik”, “yerel kozmopolitler” ve “kozmpolit anılar”. Bunlar; geçmişin gelecekle çatıştığı, tarihsel adaletsizliklerin ve baskıcı politikaların sistemin dayattığı hızlı bir modernleşme ve ilerleme söylemiyle karşı karşıya geldiği, bireyi aynı anda hem geçmişin travmasında hem de şimdiki zamanın gerçekliğinde (çift zaman çerçevesi) yaşamasını sağlayan çok katmanlı bir hafıza yapısı oluşturur. Yazar, bu hafıza biçimlerini postkolonyal edebi metinler aracılığıyla inceler; postkolonyal travmayı kozmpolit bağlamlara yerleştirir ve zaman ile mekan arasındaki gerilimi, bunların kimlik ve aidiyet üzerindeki etkisini araştırır (Bhabha, 2017, s. 142).

“Yabancı” (the unhomely) kavramı, yuva kavramının daha geniş bir alan içinde yeniden şekillendirildiği ve aidiyet duygusunun yeniden değerlendirildiği diasporik varoluşu karakterize eden yabancılaşıma hissini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bhabha, yuva ile dünya arasındaki sınırların bulanıklaşmasından kaynaklanan ve bu iki kavram arasındaki ilişkiyi karmaşıklaştıran bir yabancılaşıma hissini tanımlamak için bu kavramı ortaya atmıştır. Ayrıca, pek çok kişiyi sınır ötesi yaşamlara sürükleyen yerinden edilme durumuna da değinerek, hem ev içinde hem de evin ötesinde aidiyet meselesini ve bireylerin değişen dünyada kendilerine nasıl bir yer bulduklarını sorgular. Bhabha, bu tür koşullar altında, özel ve kamusal alanların kesişmesiyle aralarındaki ayrımın belirsizleştiğini ve bunun hem bölünmüş hem de kafa karıştırıcı bir deneyim yarattığını açıklar (Bhabha, 1994, s. 11). Ayrıca, sürgünde ve diasporada yaşayanlar arasında ortak bir durum olarak “yabancı” kavramını ortaya atar; pek çok kozmpolit özne, kendilerini dünyada birer yabancı olarak algılar (McLeod, 2000, s. 214).

Göçmenler için “yurt” kavramı doğası gereği istikrarsız bir hal alır ve toplumsal bellek ile paylaşılan travma aracılığıyla kamusal alana bağlanır. “Yurt”, çok sayıda tarihsel bağlamda kültürel farklılıkların temsiline girmeden, “yurtdışı” olmaktan ayrı

olarak düşünülemez. Geniş kapsamlı siyasi kırılmaların, bireysel travmatik deneyimlerin psikolojik karmaşıklıklarıyla tam da bu sınır hattında kesişmektedir. Böylece, Bhabha'nın "evsizlik" kavramı, tarihsel travmaların ve dışlanma deneyimlerinin "ev" anlayışımıza dahil edilmesine işaret eder. Birikmiş travmalar ve tarihsel yüklerle şekillenen geçmişin bu sürekli varlığı, şimdiki zaman üzerinde ağır bir baskı oluşturur. Bu baskı, öznelde bir tereddüt hissi yaratarak geleceğin nasıl hayal edildiğini ve kararların nasıl alındığını doğrudan şekillendirir (Bhabha, 1994, s. 12).

Diaspora toplulukları, asıl vatanlarının dışında yaşayan ancak ortak bir kolektif hafıza aracılığıyla kültürel kimliklerini (dil, gelenekler ve görenekler dahil) korumaya çalışan ve böylece vatan ile ikamet ettikleri ülke arasında sembolik ve duygusal bir bağ sürdüren göçmen gruplarıdır. Bu toplulukların üyeleri, birden fazla kültürel çerçeve içinde yaşamının getirdiği baskıları yansıtan karmaşık bir kültürel, psikolojik ve sosyal deneyimler yaşarlar. Bu anlamda, diaspora toplulukları kimlik kavramını sabit ve tek bir yere bağlı olmaktan çıkıp çok boyutlu ve ulusötesi bir yapıya dönüştürürler. Dolayısıyla, bir diaspora topluluğu içinde yaşamak, iki farklı kültürel sistem arasında var olmayı gerektirir; bu durum, aidiyet, özgünlük ve kendini tanımlama ile ilgili zorlukları sürekli beraberinde getirir. Bu koşullar, psikolojik gerginlik veya travma şeklinde de ortaya çıkabilir; bu durum sadece bireyleri etkilemekle kalmaz, aynı zamanda diaspora toplulukları içinde nesiller boyu sürebilir. Bu da kimlikle ilgili gerilimlerin sürekliliğini pekiştirir.

1.3. Travma Kuramı: Cathy Caruth ve Dominick LaCapra

Travma, bir kişinin dayanma veya tam olarak kavrama kapasitesini aşan acı verici ya da ani bir olaya maruz kaldığında ortaya çıkan güçlü bir psikolojik ve fiziksel tepkidir. Bu olay, savaş, afetler veya sevilen birinin kaybı gibi doğrudan bir tehdit şeklinde olabileceği gibi, göç bağlamlarında sıklıkla gözlemlenen çaresizlik, korku ve güvenlik kaybı duyguları uyandıran zorlu bir deneyim şeklinde de olabilir (Starrs ve Békés, 2025, s. 244). Bu anlamda travma, yalnızca olayın doğası ile değil, aynı zamanda bireyin olayın meydana geldiği anda bu deneyimi işleyememesi veya bütünleştirememesiyle de tanımlanır.

Travmanın belirtileri, acı verici anıların tekrarlanması veya sürekli olarak akla gelmesinin yanı sıra, kaygı, korku ve uyku güçlüğü şeklinde ortaya çıkar. Vatan kaybı veya istikrarsızlık gibi travmatik deneyimler, psikolojik travma ile yakından ilişkili olan ve derin ve kalıcı psikolojik etkiler bırakan, kültürel travma olarak bilinen duruma yol açabilir (Alexander, 2004, s. 8). Göçmenler bazen yer, dil ve sosyal ilişkilerle bağlantılı kimliklerinin önemli parçalarını kaybettiklerini hissedebilirler ve bu da acı verici deneyimlere karşı yoğun duygusal tepkilere yol açar. Bu da göçmenler arasında travmanın psikolojik boyutlarının karmaşıklığını artırır ve çok boyutlu doğasını vurgular (Starrs ve Békés, 2025, s. 246).

Travma, yalnızca acı verici bir olaya verilen bir tepki değildir; daha ziyade, bireyin psikolojik yapısında meydana gelen derin bir dönüşümü ifade eder. Etkileri uzun süre devam edebilir ve psikolojik, duygusal, bilişsel ve davranışsal dengeyi bozabilir. Travma, sessizlik, korku ve derin travmatik olay sona erdikten sonra bile üzüntü devam edebilir. Ayrıca kişinin düşünme biçimlerini ve kendini algılama şeklini değiştirebilir; bazen de onu başa çıkma mekanizması olarak sağlıklı davranış kalıplarını benimsemeye itebilir (Herman, 1992, s. 51). Kimlik ise bir kişinin kendini nasıl tanımladığını ve gelecekteki rolünü ve amacını nasıl şekillendirdiğini yansıtır. Travmatik bir olay, bu gelecek yönelimlerini bozabilir ve istikrarsızlaştırabilir. Travma, fiziksel semptomlarla da kendini gösterebilir ve bu da travmanın bedensel boyutunu daha da vurgular. Bu semptomlar zamanla devam edebilir ve olay sanki sürekli tekrarlanıyormuş gibi acı verici anıların kalıcı olduğu, travma sonrası stres bozukluğu (PTSD) olarak bilinen duruma dönüşebilir. Bu bağlamda travma, geçmişle sınırlı kalmaz, bireyin yaşam deneyiminde aktif olarak varlığını sürdürür (Herman, 1992, s. 53).

Geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki bu süreklilik, travmatik deneyimlerin tek bir anla sınırlandırılmasının zor olduğu göç bağlamlarında özellikle belirgindir. Bu deneyimler, farklılıklarla ve kültürel çelişkilerle karşılaşılacak gündelik yaşamda yeniden canlanmaktadır. Göçmen birey, genellikle geçmişteki kayıp deneyimlerinin şimdiki uyum sorunlarıyla birleştiği bir alanda yaşar. Bu durum, kalıcı bir psikolojik gerilim yaratır. Bu tür durumlarda travma, sadece yaşananların bir anısı olarak değil, aynı zamanda algıyı, davranışı ve duygusal tepkiyi şekillendiren süregelen bir durum olarak da varlığını sürdürür. Travmanın bu zamansal uzaması, birey sürekli olarak

yerinden edilmeyeyle ilgili hatırlatıcılarla karşı karşıya kaldığı için, bu süreci kapatma olasılığını zorlaştırır (Caruth, 1996, s. 7). Bu dil engelleri, toplumsal dışlanma ya da kimlikle ilgili iç çatışmalar yoluyla ortaya çıkabilir. Sonuç olarak, travma izole bir psikolojik olay olmaktan ziyade günlük yaşamın bir parçası haline gelir.

Bazı kişiler, acı verici anılardan uzaklaşmak için bir savunma mekanizması olarak sessizliğe başvurabilir. Dolayısıyla travma, bireyin kimlik oluşumunu önemli ölçüde etkileyen sonuçlar doğurabilir. Bu bağlamda kimlik, travma ile travma sonrası stres belirtileri arasında kilit bir aracı faktör olarak işlev görebilir. Bu durum, geçmiş deneyimler ile şimdiki benlik algısı arasındaki süregelen etkileşimi yansıtmaktadır (Starrs ve Békés, 2025, s. 247).

Travma, kişinin acı verici olayı kavrayabilme kapasitesinin ötesine geçtiğini hissettiği bir “sessizlik” durumuna da yol açabilir; bu durum, söz konusu deneyimi kelimelerle ifade etmeyi veya anlatmayı zorlaştırır. Bu durum, Caruth’un travmayı tam olarak temsil edilemeyen ve bilinçli anlatıma kısmen aktarılamayan bir deneyim olarak tanımlamasıyla örtüşmektedir. Bu bağlamda sessizlik, travmatik deneyimin ezici doğasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Birey, yaşadıklarını aktarmak için dilin yetersiz olduğunu hissedebilir veya sözlü ifade yoluyla acının yeniden canlanmasından korkabilir. Sonuç olarak, sessizlik travmatik anılarla yüzleşmekten kaçınmak için geçici bir strateji işlevi görebilir. Ancak, travmayla ilgili sessizlik iyileşmenin bir işareti olarak anlaşılmamalıdır; aksine, zamanla psikolojik travmanın etkilerini uzatabilecek ve yoğunlaştırabilecek bastırılmış acının bir göstergesi olarak yorumlanabilir (Caruth, 1996, s. 11).

Göç süreçleri ve göçmenlerin ev sahibi ülkelerdeki varlığı, erkekler, kadınlar ve çocuklar üzerinde farklı psikolojik etkiler yaratmaktadır. Kuşaklar arası travma olarak da adlandırılan nesiller arası travma, travmanın bir nesilden diğerine aktarım biçimlerini tanımlamaktadır. Dolayısıyla bu kavram, ebeveynlerin ve büyükanne-büyükbabaların yaşadıkları deneyimlerin, çocukları ve torunları üzerinde, bu sonuncular orijinal travmatik olaya doğrudan maruz kalmamış olsalar bile, kalıcı etkisini ifade etmektedir. Bu anlamda travma, bireysel deneyimin ötesine geçer ve ailevi ve toplumsal yapılara yerleşir. Bu kavram, özellikle bellek, bastırma ve

çözülmemiş psikolojik çatışmanın sürekliliği ile ilgili olarak Freud tarafından ortaya atılan fikirlerle ilişkilidir (Rabelhofer, 2019, ss. 114-115).

Travma, ebeveynlik tarzları da dahil olmak üzere çeşitli mekanizmalar yoluyla ebeveynlerden çocuklarına aktarılabilir. Travma yaşamış ebeveynler, bunun psikolojik etkilerinden muzdarip olmaya devam edebilir ve bu durum çocuklarıyla olan etkileşimlerine yansiyabilir. Örneğin, aşırı koruyucu davranışlar sergileyebilir, aşırı sert davranabilir ya da bu iki tutum arasında gidip gelebilirler. Bu tür ebeveynlik kalıpları çocuklarda güvensizlik hissi yaratır ve özgüveninin azalmasına neden olur (Herman, 1992, s. 104). Bu durum, çocuğun duygusal ve psikolojik gelişimini kalıcı bir şekilde etkiler.

Alternatif olarak, travma sessizlik yoluyla da aktarılabilir. Ebeveynler geçmiş hakkında konuşmaktan kaçındıklarında, bu kaçınma çocuk için belirsizlik ve yersiz bir korku ortamı yaratabilir. Acı verici olaylarla dolu dönemler hakkında aile içinde açık bir tartışma yapılmadığında, çocuklar olumsuz varsayımlar veya hayali senaryolar oluşturabilir; bu da duygusal iletişimde aksaklıklara, kaygıya ve güvensizliğe yol açabilir. Dolaylı biyopsikolojik aktarımın yanı sıra, travmanın etkileri ebeveynlerden çocuklarına ince ve genellikle açıkça ifade edilmeyen etki biçimleri yoluyla da geçebilir. Aktarımın belirlenimci (deterministic) olmadığını, aksine aile bağlamında meydana gelebilecek potansiyel ve koşullu bir süreci temsil ettiğini vurgulamak önemlidir. Dahası, travmanın etkisi hemen bir sonraki nesli aşarak sonraki nesilleri de etkileyebilir. Bu durum, duygusal ve psikolojik gerginlik döngülerini pekiştirir (Schwab, 2010, s. 12).

Michelle Balaev, “dışsal ve çoğu zaman korkutucu bir deneyimin tetiklediği benliğin dönüşümünü, benlik ve dünya hakkındaki yeni algıları şekillendiren hafızanın dinamikleriyle yüzleşme sürecini aydınlatan bir olgu” olarak tanımlamaktadır (Balaev, 2008, s. 150). Bu bakış açısıyla Balaev, benlik ve dünya arasındaki dinamik ilişkiyi vurgular:

Herhangi bir kopma ya da travmatik olay, birey üzerinde doğrudan bir etki bırakır ve hem benlik hem de çevreye dair farkındalıklarında bir kaymaya yol açar. Bireyler şiddet biçimleriyle veya istikrarsız ortamlarla karşılaştıkça, kimlikleri sürekli bir yeniden yapılanma sürecinden geçer ve dünyaya dair algıları giderek daha karmaşık ve istikrarsız hale gelir (Balaev, 2008, s. 163).

Zorunlu göç gibi bağlamlarda, birey bir yandan aidiyet kaybı, diğer yandan ise yeni bir aidiyet kurma arzusu arasında bir gerilim yaşarken, aidiyet duygusu akışkan hale gelir ve yeniden tanımlanmaya maruz kalır.

Diaspora edebiyatı, travmanın bireyler ve topluluklar üzerinde nasıl bir etki yarattığını analiz etmenin yanı sıra, travmanın mirasının kültürel kimliğin, ilişkilerin ve psikolojik iyilik halinin şekillenmesine nasıl katkıda bulunduğunu anlamak için önemli bir çerçeve sunar. Zadie Smith ve Hanif Kureishi gibi yazarların eserlerini inceleyerek, diaspora toplulukları içindeki kuşaklararası travmanın derin ve birbiriyle bağlantılı boyutlarına dair bir fikir edinilebilir.

Travmatik olayları ve hayatta kalanların bu olayları yeniden yaşama, bunlarla başa çıkma ve bunlara katlanma biçimlerini betimleyerek, kurgusal anlatılar geçmişini düşünmek ve anlamlandırmak için kişisel bir alan yaratır. LaCapra'nın da belirttiği gibi "Kurgu, özellikle gerçek ve kurguyu karıştırdığında, referans notları olmayabilir" (LaCapra, 2001, s. 6), Kurgu romanları ve edebi dil, acı geçmişini özgür, yaratıcı ve empatik bir şekilde yeniden deneyimlemeyi sağlar. Ayrıca, resmi tarihsel anlatımlar ve belgesel kanıtların dayattığı katı kısıtlamaları hafifletmek için de geçmişini daha iyi anlamaya yardımcı olur (LaCapra, 2001, s. 6).

Ayrıca, aidiyet duygusunun kişinin hem yerel hem de küresel alanlarla olan ilişkisi üzerindeki etkisini incelemektedir. Bu bağlamda, tereddüt, göçten etkilenen bireylerin karşı karşıya kaldıkları farklı seçenekler arasında yaşadıkları içsel bir kararsızlık durumu olarak anlaşılabilir; bu süreçte travma ve deneyimler bastırılarak rahatsızlık hissi yaratılır. Göçmenler, ilerlemeye karar verebilir, travmatik olayı unutmayı ve ondan kopmayı seçebilir ya da tereddüt ve belirsizlik içinde sıkışıp kalabilirler. Bu durum, hem geçmişin hem de şimdiki zamanın şiddetinin yükünü taşıyan, algısı ve tepkisi kişiden kişiye değişen bir girdap ya da çıkmaz, askıda kalmış bir an olarak tanımlanabilir.

Travma, bireyi savunmasız bir konuma sokar ve çoğu zaman onu güvenlik ve aşinalık hissinden uzaklaştırır. Travmaya uyum sağlama süreci, keder ve acıyla başa çıkma süreçleriyle yakından bağlantılıdır. Bu ilişki, bazı eleştirmenler tarafından travma ile tereddüt arasında kurulan bir geri besleme döngüsü olarak tanımlanmıştır. Mekaui'ye göre, "travma tereddüde yol açarken, tereddüt de travmanın çözülmesine ve ele alınmasına yardımcı olur, böylece bir geri bildirim döngüsü oluşturur" (Mekaui,

2024, s. 82). Buna karşılık tereddüt, hem travmaya bir tepki hem de bir başa çıkma mekanizması olarak işlev görür. Ayrıca travmatik anıları yönlendirmenin bir aracı olarak da hizmet eder. Anlatılarla birlikte, travmatik tarihsel deneyimleri birbirine bağlamak mümkündür ve bu da bir Sömürgecilikten Kurtulma aracı işlevi görür. Travma teorisi, kültürel duyarlılık ve kapsayıcılığa dayandığında ve dünyanın farklı bölgelerindeki insan acılarının tanınması ve dikkatli bir şekilde değerlendirilmesiyle birleştirildiğinde, olumlu değişimi teşvik etmek için etkili bir araç olarak hizmet edebilir (Mekau, 2024, s. 83).

Caruth'un çalışmaları, travmatik deneyimlerin ve travma yaşamış bireylerin incelenmesinde son derece etkili kabul edilmektedir. Holokost'tan kurtulanlar gibi sosyal ya da siyasi düzeylerdeki travma mağdurları söz konusu olduğunda, Caruth'un travma teorisi, sabit ya da evrensel olarak kabul görmüş bir çerçeve içinde işlemeyişinden dolayı geleneksel olmayan bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Bunun yerine; bu teori, travmayı bütünleştirmeye ve tamamen çözüme kavuşturmaya çalışan geleneksel yaklaşımlara meydan okumakta, özellikle edebiyat ve kültürel çalışmalar alanlarında travma kavramını genişletmektedir. Bu bakış açısını temel alan Caruth'un çalışmaları, travmanın ve bunun bireyler üzerindeki derin ve kalıcı etkisinin anlaşılmasına önemli katkıda bulunmaktadır. Travmayı "anlam krizi" olarak tanımlamaktadır; bu tanım, bir bireyin başına gelen ancak tam olarak kavranamayan ya da mevcut bilişsel ve duygusal çerçevelere entegre edilemeyen bir olayı ifade etmektedir (Caruth, 1996, ss. 3-4).

"Gecikmeli tepkiler" kavramına gelince, Caruth, travmatik deneyimin hemen işlenmek yerine ertelenen bir tepkiyi tetiklediğini ve bunun etkilerinin daha sonra "korkunç geçmiş" ve "bastırılmışların geri dönüşü" şeklinde beklenmedik biçimlerde ortaya çıktığını savunur. O, "beklenmedik veya ezici şiddet içeren olaylara ya da meydana geldiklerinde tam olarak kavranamayan, ancak daha sonra tekrarlanan geçmişe dönüşler, kabuslar ve diğer tekrarlayan fenomenler şeklinde geri dönen olaylara verilen tepki" olduğunu savunur (Kumar, 2025, ss. 3-4). Birçok akademisyenin savunduğu gibi, göçmenlerin sessizliği, sesin sistematik olarak reddedildiği bağlamlarda hayatta kalmayı ifade eden bir söylem biçimi işlevi görebilir. Bu sessizlik, Caruth'un travmayı ifadeye dirençli, yankılanan bir olgu olarak anlamlandırma biçimi olarak işlev görebilir (Caruth, 1996, s. 8). Dolayısıyla,

göçmenlerin sessizliği bir yokluk olarak değil, seslerini sistematik olarak bastıran yapılar içinde hayatta kalmayı işaret eden bir söylem biçimi olarak yorumlanabilir. Bu görüş, göçmenlerin deneyimlerine de uygulanabilir; zira travma anında sessizlik, salt estetik ya da stratejik bir anlatı tercihi olmaktan ziyade, çözülmemiş travmanın bir belirtisi olarak benimsenir; bu, dilin yetersizliğinden değil, travmanın devam ettiğinin bir kanıtı olarak gerçekleşir.

Caruth'un bakış açısına göre, travma doğası gereği tam olarak anlaşılmaya ve çözülmeye dirençlidir; travmatik deneyimler ise karmaşık, gecikmeli ve anlaşılması zor bir yapıya sahiptir (Caruth, 1996, ss. 4-5). Dahası, Caruth travmayı, "bireyin ifade etmekten korktuğu ve direndiği, ancak sürekli geri dönen ve benlik algısını şekillendiren" bir "sahipsiz deneyim" olarak yorumlar. Bu anlamda travma basitçe unutulmaz, aksine tekrar tekrar ortaya çıkmasıyla aktif kalır. Travmayı gizlemek ve ifade etmekten kaçınmak, onun varlığını ortadan kaldırmaz; aksine, varlığını daha da derinlemesine pekiştirir (Caruth, 1996, s. 12).

Caruth, *Unclaimed Experience* kitabının girişinde şöyle savunur:

"... edebiyat, psikanaliz gibi, bilmek ile bilmemek arasındaki karmaşık ilişkiyle ilgilenir; ve tam da bilmek ile bilmemenin kesiştiği bu noktada, travmatik deneyime dair psikanalitik teori ile edebiyatın dili bir araya gelir" (Caruth, 1996, s. 3).

Bu ifade, özellikle parçalanmış bilgi ve gecikmiş anlayış bağlamında, travma teorisi ile edebi temsil arasındaki içsel bağlantıyı vurgulamaktadır. Bu bağlantı aynı zamanda, edebiyatın diğer söylem biçimlerinde tam olarak ifade edilemeyen şeyleri ifade etmek için eşsiz bir alan sağladığını da göstermektedir. Metafor, sembolizm ve anlatı boşlukları aracılığıyla edebi metinler, doğrudan temsil edilemeyen deneyimlere yaklaşabilmektedir. Bu anlamda edebiyat, travmayı sadece betimlemekle kalmaz, aynı zamanda onun karmaşıklığını ortaya çıkarmaya da katkıda bulunur. Edebiyat, basit açıklamalarla ulaşılamayan duygusal ve psikolojik durumların keşfedilmesine olanak tanır.

Göçmen anlatıları, Caruth'un "sahipsiz deneyim" olarak tanımladığı olguya özgü bir alan olarak değerlendirilebilir; bu, travmatik deneyimin yaşandığı anda tam olarak kavranamayacağı, ancak daha sonra bir anlayışa ulaşma çabası olarak takıntılı bir tekrarlama, sessizlik ya da parçalı bir anlatım biçiminde geri döndüğü anlamına gelir. Göç, yalnızca coğrafi bir hareket değildir; daha ziyade, ayrılık ve kayıp deneyimlerinin, tanıdık bir kültürden, tarihten ve aidiyet duygusundan kopma ile

kesiştiği, karmaşık ve çok yönlü bir travmatik süreçtir ve bunların tümü, anında kavranmaya ve tutarlı bir anlatıma direnir.

Bu deneyimler zamanla birikir; bu süreç, zorla gn tarihsel kökenini oluşturan sömürgecilikte ortaya çıkan g öncesi travmayla başlar; buna yoksulluk, baskı ve şiddet de eşlik eder. Bunu, transit travması ve ardından vatan ve dil kaybı, ırkçılık ve entegrasyon zorluklarında somutlaşan göç sonrası travma izler. Bu birikimsel süreç, tam anlamı ertelendiği için travmatik deneyimi meydana geldiği anda ‘talep edilmemiş’ hale getirir. Söz konusu durum; göçmenlerin yaşadığı zamansal parçalanmayı, dağınık anıları ve anlatı kaymalarını açıklamaktadır. Bu bağlamda metinler, göçmen karakterler aracılığıyla travmatik hafızanın ve çözülmemiş tarihlerin taşıyıcıları olarak yorumlanabilir. Göçmen anlatıları ‘sahipsiz deneyim’ merceğinden okunduğunda, geçmişi tam anlamıyla geri kazanmayı ya da aşmayı amalamadıkları; aksine, henüz dile getirilmemiş olanlara ses vermeye çalıştıkları ortaya çıkar. Dolayısıyla anlatı, tamamlanmış ya da çözüme kavuşturulmuş bir eylem değil, anlam arayışının devam eden bir sürecidir. Bu anlamda g, yalnızca bir geçiş değil, hem bireysel hem de toplumsal kimlikleri şekillendiren sürekli bir travmatik durumdur (Mekauı, 2024, ss. 33-34).

Göçmen anlatıları, hâlâ “biz” ile “onlar” ikilemiyle yapılandırılmış olduğu iddia edilen çokkültürlü toplumlarda (ait olma/olmama) politikasını daha da derinlemesine sorgulamaktadır (Zapata, 2021, s. 13). Postkolonyal travma romanları, özellikle de Siyah İngiliz anlatıları, tam anlamıyla çoğulcu değil, bölünmüş diasporik kimlikleri, temsil eksikliklerini ve köklü ile rizomatik öznellikler arasındaki gerilimleri tasvir eder. Bu gerilimler, sömürgeci geçmişleri hatırlama ile unutma arasındaki belirsiz alanda ortaya çıkar ve aynı zamanda postkolonyal şimdiki zamanla uzlaşmaya çalışır.

Dahası, göçü srekliplik arz eden bir durum olarak ele alan bu anlayış, Caruth’un travmanın gecikmeli ve tekrarlayıcı doğasına yaptığı vurguyla örtüşmektedir. Göçmen zne, sadece bir istikrarlı kimlikten diğerine geçmez; aksine, kimliğin sürekli yeniden şekillendiği bir süreç içinde askıda kalır. Geçmiş asla tam olarak geride bırakılmaz ve şimdiki zaman hiçbir zaman tamamen güvenli değildir. Bu istikrarsızlık, kimliğin kısmi anılar, sessizlikler ve çözülmemiş deneyimler aracılığıyla inşa edildiği parçalanmış bir benlik algısı yaratır. Göçmen edebiyatının anlatı yapıları, genellikle doğrusal olmayan zamansallık, anlatımdaki boşluklar ve bakış açısındaki değişiklikler

yoluyla bu durumu yansıtır. Bu özellikler sadece stilistik tercihler değildir; travmanın kendisinin biçimsel temsilleri olarak işlev görürler (Mekau, 2024, s. 35). Bu şekilde, Caruth'un çerçevesi, anlatı biçimi ile psikolojik deneyimin nasıl kesiştiğine dair daha derin bir anlayış sağlar ve travmayı, göç anlatıları içinde hem tematik bir konu hem de yapısal bir ilke olarak ortaya çıkarır.

Birçok akademisyenin de belirttiği gibi, göçmenlerin sessizliği, sesin sistematik olarak engellendiği bağlamlarda hayatta kalmayı ifade eden bir söylem biçimi işlevi görebilir. Bu sessizlik, Caruth'un travmayı "ifade edilmeye direnen" bir olgu olarak tanımlamasıyla (Caruth, 1996, s. 8) örtüşerek, başlı başına bir ifade biçimine dönüşebilir. Dolayısıyla, göçmenlerin sessizliği bir yokluk olarak değil, sesin sistematik olarak engellendiği yapılar içinde hayatta kalmayı işaret eden bir söylem biçimi olarak okunabilir. Bu anlamda sessizlik, sadece bir anlatı stratejisi olarak değil, çözülmemiş travmanın bir belirtisi olarak da ortaya çıkar. Bu, dilin yetersizliğini değil, travmanın kendisinin kalıcılığını ve sürekliliğini yansıtır.

Caruth, travmayı, meydana geldiği anda tam olarak anlaşılamayan, ancak daha sonra farkına varılan bir olay olarak tanımlar (Caruth, 1995, s. 4). Sonuç olarak travma, bilincin sürekliliğini bozar ve ancak bir zaman geçtikten sonra ortaya çıkar; bu nedenle genellikle geleneksel anlatı biçimleri içinde doğrudan ifade edilmeye direnir (Caruth, 1995, s. 11). Bu durum, deneyimi dile getirmenin ne kadar zor olduğunu yansıtır (Whitehead, 2004, s. 12).

Dominick LaCapra, 1998 yılında verdiği bir röportajda, bireylerin yerinden edilme ve yeniden yerleşmeyle ilgili olanlar da dahil olmak üzere travmatik deneyimlerle yüzleşmelerinde kullandıkları iki temel yol belirlemiştir:

dışavurum ve işleme. Birey, acı dolu geçmişi tekrar tekrar yaşayabilir ve ona psikolojik olarak bağlı kalarak eleştirel bir mesafe kuramayabileceğinden, bu dinamik travmatik deneyimin merkezinde yer alır. LaCapra, dışa vurma ve içselleştirmenin hafızadan tamamen ayrı olarak anlaşılması gerektiğini, aksine bunların tek bir süreç içindeki birbiriyle ilişkili anlar olduğunu belirtmektedir. Ayrıca, tekrarlama travmatik anımsamanın ayrılmaz bir parçası olduğu için, ikincil tanıklar ve tarihçiler için sınırlı bir dışa vurma biçiminin kaçınılmaz olabileceğini de belirtmektedir (LaCapra, 1998, s. 4).

LaCapra, bireyin travmatik geçmişi sanki hâlâ yaşanıyormuş gibi zorlayıcı bir şekilde yeniden yaşadığı "dışavurum" ile, bireyin travmayı silmeden geçmiş ile şimdiki zaman

arasında eleştirel bir mesafe kurmasını sağlayan “işleme” arasında ayırım yapmaktadır (LaCapra, 2001, s. 21).

LaCapra, *Holokost: Tarih, Teori, Travma* adlı kitabında, “Travma ve semptomatik dışavurum ile tekrarlama zorlantısına, ‘toplamlaşma, tam bir kapanış ve kurtarıcı bir anlam’a dair hayali bir umuttan başka bir alternatifin olmadığına dair ısrar” edildiğini belirtmektedir (LaCapra, 1994, s. 185). LaCapra’nın dışavurum kavramı, “bir şeyi kompulsif bir şekilde tekrar etme eğilimi” olarak tanımlanır; bu durumda özne, travmatik bir olayın tekrarlayan anısını yaşar. Öte yandan, onun işleme kavramı ise “bir tür dengeleyici güç”e atıfta bulunur; bu, öznenin sorundan kaçmak için çaba gösterdiği ve geçmiş ile şimdiki zaman arasında ayırım yapabildiği anlamına gelir (LaCapra, 1994, s. 186).

Bu nedenle LaCapra, dışavurumu, öznenin geçmişe bağlı kalıp eleştirel bir mesafe kuramadığı, travmatik deneyimlerin zorlayıcı bir şekilde tekrarlanması olarak tanımlar. Buna karşılık, işleme süreci, öznenin geçmiş ile şimdiki zaman arasında ayırım yapmaya başladığı, bir ölçüde irade ve yansıtıcı farkındalık kazandığı bir süreci ifade eder. LaCapra’nın vurguladığı gibi, “işleme” tam bir çözüm veya kapanış anlamına gelmez; daha ziyade, travmanın tamamen hakimiyeti altına girmeden onunla yüzleşmeye yönelik süregelen bir çabayı temsil eder (Whitehead, 2004, s. 112).

Buna karşılık LaCapra, travmatik deneyimlerin bireysel hafızada ve tarihsel temsil içinde nasıl varlığını sürdürdüğünü anlamak için analitik araçlar olarak “dışavurma” ve “işleme” kavramlarını bir arada ele almaktadır. Çözümlememiş travmatik deneyimler kompulsif bir şekilde tekrarlanabilirken, “işleme” süreci geçmişin etkisini silmeden onunla eleştirel bir şekilde yüzleşmeyi mümkün kılar (LaCapra, 2001, ss. 21-22). Bu çerçevede, travmayı yeniden üreten anlatılar ile onu işlemeyi amaçlayan anlatılar arasında bir ayırım yapılmasını sağlar (LaCapra, 2001, s. 143).

Caruth ile LaCapra arasında travmanın doğasını ve bunun üstesinden gelme olasılığını yorumlama konusunda teorik farklılıklar bulunmasına rağmen, ikisi de birçok kavramsal temeli paylaşmaktadır. Her ikisi de travmanın, hafıza ve kimlik üzerinde derin bir etki bırakan yıkıcı bir olay olduğunu ve meydana geldiği anda tam olarak sindirilemeyeceğini kabul etmektedir (Caruth, 1995, s. 4). Ayrıca, travmanın

daha sonra hafıza, anlatı ve temsil yoluyla yeniden ortaya çıkararak öznenin geçmişle olan ilişkisini şekillendirdiği konusunda da hemfikirdirler. Dahası, her iki yaklaşım da travmanın bireysel psikolojik deneyimin ötesine uzandığını ve daha geniş kültürel ve tarihsel bağlamlar içinde işlediğini kabul etmektedir (Luckhurst, 2008, s. 13).

Bununla birlikte, bu ortak varsayımlara rağmen, travma ve öznenin travmaya tepki verme sürecindeki rolüne dair anlayışları farklılık göstermektedir. Caruth, travma geçirmiş öznenin büyük ölçüde travmanın yapısı içinde hapsedildiğini öne sürerken (Caruth, 1996, s. 13), LaCapra dikkatini öznenin travmayla nasıl yaşayabileceği ve ona nasıl tepki verebileceği sorusuna yöneltir. LaCapra, travma geçirmiş öznenin “işleme” süreci yoluyla kısmi bir iyileşme imkânını elinde tuttuğunu vurgular (LaCapra, 2001, s. 23). Bu nedenle, LaCapra’nın yaklaşımı daha pratik ve etik odaklıdır; özneliği ve eleştirel katılımı vurgular; oysa Caruth’un yaklaşımı, travmanın gecikmiş ve çoğu zaman ifade edilemez doğasına odaklanarak, esas olarak analitik kalır. Dahası, her iki yaklaşım da travmanın öznenin psikolojik deneyiminin ötesine uzandığını kabul eder; bu da, hafıza, tarih ve kimlik arasındaki ilişkiyi anlamak için travmanın kültürel ve tarihsel bağlamlardaki etkilerini incelemeyi zorunlu kılar. LaCapra, travmanın tam olarak anlaşılmaya direnen bir deneyim olduğu yönündeki vurgusunda Caruth ile hemfikirdir; ancak dikkatini, travma geçirmiş kişinin bu travmayla nasıl yaşayabileceği ve hayatta kalabileceği sorusuna yöneltir. Bu eserler, göçmen kimliğinin sabit bir ulusal çerçeveden daha karmaşık ve melez bir biçime doğru geçirdiği kademeli dönüşümü ortaya koyarken, aynı zamanda sömürge sonrası Britanya’daki kuşaklar arası gerilimleri de ön plana çıkarmaktadır (Schwab, 2010, s. 42).

Dolayısıyla, kuşaklar arası travma, aile yapıları, sessizlik ve kültürel beklentiler aracılığıyla işleyen, görünmez ancak kalıcı bir süreç olarak anlaşılabilir. Travma, ilk neslin deneyimiyle sınırlı kalmaz; aksine, dönüştürülmüş ve çoğu zaman fark edilmeyen biçimlerde çocuklara ve torunlara da yayılır. Bu bölüm, Caruth’un “talep edilmeyen deneyim” kavramının ve LaCapra’nın “dışa vurma” ile “işleme” arasındaki ayrımının, çağdaş göç anlatılarında travmanın aktarımını analiz etmek için nasıl verimli bir çerçeve sağladığını göstermiştir. Bir sonraki bölümde daha ayrıntılı bir karşılaştırmalı analiz geliştirilecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

KARŞILAŞTIRMALI ANALİZ: *BEYAZ DIŞLER* VE *VAROŞLARIN BUDA'SINDA* KUŞAKLARARASI TRAVMANIN TEMSİLİ

Edebiyat eserleri, göçmenlere, mültecilere, marjinalleştirilmiş kişilere ve psikolojik travma yaşamış kişilere ses vererek, postkolonyal edebiyatın amaçlarını ifade etmeye kalıcı bir katkı sağlar. Bu eserler, yalnızca bu bireylerin mücadelelerini değil, aynı zamanda kimlik parçalanmasıyla yüzleşme çabalarını ve göçün acı verici gerçekleri karşısında sessizliğe bürünme eğilimlerini de yansıtmaktadır. Bu tür temsiller, bireylerin genellikle çelişkili kültürel ve psikolojik baskılar arasında sıkışıp kaldığı göçmen deneyiminin karmaşıklığını vurgular. Bu bireyler, yerinden edilme ve kökenleriyle olan bağlarının giderek zayıflaması nedeniyle sıklıkla bir kimlik krizi yaşarlar. Diasporik kimliklerin bu gerilimlerle başa çıkmaya ve uzlaşmaya çalıştığı mekanizmalar, travma teorisi perspektifinden daha etkili bir şekilde anlaşılabilir.

Smith ve Kureishi, kuşaklar arası travmayı ele alırken, kargaşa ve kafa karışıklığına yol açan ve karakterleri çeşitli şekillerde etkileyen, miras alınan tarihsel olayları ve eylemleri incelikli bir şekilde betimler. Örneğin, ikilemler aracılığıyla bir dünya kurgusu oluşturarak, kahramanları kusurlu insanlar olarak tasvir ederler, bu karakterlerin tereddütleri, şimdiki zamanda yaşadıkları sürekli şüphe ve tereddütlerde açıkça görülmektedir. Bu karakterler, siyasete karşı ikircikli tutumlarına rağmen duygularıyla boğuşmakta ve siyasi öznellikleri somutlaştırmaktadır. Romanlar, sömürgeci ve sömürge sonrası deneyimlerin yanı sıra cinsiyet ve sınıf meselelerinin aidiyet duygusunu nasıl sarsıcı bir hale getirdiğini göstererek karmaşık gerçeklikleri betimlemektedir.

Edebiyat, baskı, travma ve yerinden edilmeye ilgili toplumsal deneyimleri anlamak ve analiz etmek için etkili bir araç işlevi görür; zira kurgusal anlatılar, travmaya karşı insan tepkilerinin çeşitliliği üzerine çoklu bakış açılarını sunmak için verimli bir alan sağlar (Vickroy, 2015, s. 130). Laurie Vickroy, travmanın, deneyimi hissetme, hatırlama, sindirme ve nihayetinde onarmayı içeren dinamik bir süreç içinde ortaya çıktığını öne sürer (Vickroy, 2015, s. 131). İki romanda da karakterler tarihsel geçmişle yüzleşir ve travmaya farklı şekillerde tepki gösterir; bazıları sessizliğe bürünürken, diğerleri iyileşme yolunda deneyimlerini anlatmayı ve paylaşmayı tercih

eder. Yazarlar ayrıca travmayı farklı boyutlar (duygu, hatırlama, özümseme ve isyan) üzerinden betimleyerek, travmanın tek ve tekdüze bir şekilde yaşanmadığını veya hatırlanmadığını, aksine kişiden kişiye farklılık gösterdiğini vurgular.

Edebi betimlemeler aracılığıyla, marjinalleştirilmiş bireylere, egemen tarihsel ve toplumsal anlatılara karşı çıkabilecek bir ses ve bakış açısı kazandırılır. Bu durum, mülksüzleştirme deneyimi yaşamış kişiler için özellikle önemlidir; zira onların anlatıları, tarihlerinin silinmesine karşı direnç gösterir. Andrea Davis, siyah kadın yazarların anlatıyı sadece bu tür silinmelere karşı koymak için değil, aynı zamanda Siyah varlığını kutlamak ve onaylamak için de kullandıklarını, Siyah göçmenleri, Siyah deneyimine ilişkin devlet merkezli anlayışlara meydan okuyan bakış açıları sunan “muhataplar ve yolcular” olarak konumlandıklarını açıklamaktadır (Davis, 2022, s. 33). Zorunlu göçün travmalarını inceleyerek, bu anlatılar küresel bir yankı bulmakta ve devam eden istikrarsızlık koşullarını şekillendirmektedir.

Beyaz Dişler ve *Varoşların Buda'sında* travma, sessizlik, bastırma ve dolaylı iletişim biçimleri aracılığıyla bir nesilden diğerine aktarılır ve ikinci kuşak bireyler üzerinde ebeveynlerin kültürel baskılarını daha da yoğunlaştırır. Bu bölüm, miras alınan travmanın, “yokluğun yankısı” olarak adlandırılabilir bir süreç aracılığıyla kimliği nasıl şekillendirdiğini inceler; bu süreçte, dile getirilmeyenler, ifade edilenler kadar etkili hale gelir (Whitehead, 2004, s. 88). Ayrıca, bu dinamiklerin göçmen aileler içinde travmanın nesiller arası aktarımını nasıl kolaylaştırdığını da ele alır.

2.1. Beyaz Dişler

Bu konuyla ilgili bir örnek, çokkültürlü Britanya’da göç ve melez kimlik üzerine yapılan edebi araştırmayı genişleten *Beyaz Dişler* (2000) adlı romanda karşımıza çıkmaktadır. Roman, çok sayıda göçmen aileyi tasvir etmekte ve kimliklerin nesiller arasında nasıl yeniden inşa edildiğini göstermektedir. Birinci nesil göçmenlerden torunlarına kadar travmanın devamlılığını izlerken, aynı zamanda kültürel farklılıkların günlük yaşamda nasıl yönetildiğini de vurgulamaktadır. Bunu yaparken, daha geniş tarihsel gelişmeleri, özellikle de yirminci yüzyılın ortalarından itibaren Britanya’da ortaya çıkan kültürel melezliği yansıtmaktadır (Perfect, 2014, s. 78).

Zadie Smith, İngiliz bir baba ve Jamaikalı bir annenin kızı olarak Londra’nın Willesden ve Kilburn semtlerinde büyümüştür; bu deneyimini daha sonra romanında

yansıtmıştır. Kendisini bir göçmen olarak görmemesi de dahil olmak üzere, İngiliz kimliğine oldukça bağlı görünmektedir. 2000 yılında verdiği bir röportajda Smith, karakterleri hakkında tarihsel veya etnografik araştırma yapma fikrini reddetmiş; dahası, Bengal, Hint veya Jamaika kültürel ve siyasi bağlamları hakkında kapsamlı bilgiye sahip olduğunu da reddetmiştir. Yazılarının büyük ölçüde hayal gücünün ürünü olduğunu iddia etmiştir (Tew, 2010, s. 35). Ancak, göç etmiş ve bir bölünmüşlük hissi yaşamış kişilerle çevrili olması nedeniyle, iki kültür ve kimlik arasında yaşamının yarattığı gerilimi sık sık yansıtmaktadır. *Beyaz Dişler* (2000) romanında Irie, İngiliz bir baba ve Jamaikalı bir anneye sahip, karışık kökenli bir gençtir. Bu durum, onun kimlik mücadelesini daha karmaşık hale getirir; çünkü bu mücadele sadece ikili mirasına dayanmakla kalmaz, aynı zamanda ailesinin geçmişini çevreleyen tarihsel belirsizlik ve sessizlikler tarafından da yoğunlaştırılır. Bu netlik eksikliği, kökleriyle olan bağını zayıflatır ve belirsizlik hissini derinleştirir. Sonuç olarak Irie, Jamaika ve İngiliz aidiyetlerini uzlaştırmanın bir yolu olarak melez bir kimliğe yönelirken, bu parçalanma içinde psikolojik ve kültürel bir denge kurmaya çalışır (Tew, 2010, s. 53).

Kuşaksal travma, sonraki nesillerin orijinal travmatik olayları doğrudan yaşamamış olsalar bile, psikolojik acının gizli bir miras biçimi olarak bir nesilden diğerine aktarılmasını ifade eder. Aktarılan şey anının kendisi değil, görünürde bir nedeni olmaksızın öfke, korku veya endişe gibi duygularla kendini gösterebilen duygusal etkileridir. Travma, davranışlar, aile kalıpları, sessizlik ve konuşulmayan tarihler yoluyla olduğu kadar, daha geniş psikososyal mekanizmalar aracılığıyla da aktarılabilir (Starrs ve Békés, 2025, s. 245). Birinci bölümde tartışıldığı gibi, nesiller arası travma, göçmen aileler içinde miras alınan sessizlik, kimlik karmaşası ve kültürel kopukluk gibi biçimlerde kendini gösterir.

Beyaz Dişler romanındaki Irie Jones karakterinde travmanın yol açtığı sessizlik, sessizliğin acı verici anıları tutarlı bir anlatıya dönüştürememenin bir ifadesi olarak işlev gördüğü travma teorisi aracılığıyla anlaşılabilir. Irie, sömürge sonrası Britanya bağlamında Karayip kökenli karma mirasının şekillendirdiği bir kimlik krizi yaşar. Annesi Clara, aile tarihinin bazı yönlerini paylaşmayı reddettiği için, Irie'nin sessizliği hem ailevi hem de kişisel düzeyde kendini gösterir. Irie, Hortense ve annesinin doğum öyküsüyle ilgili parçalı detaylar dışında geçmişi hakkında çok az şey bilmektedir. Clara'nın katı dini yetiştirilme tarzını ve Jamaika kökenlerini reddetmesi, Alfred

Archibald (Archie) Jones ile evlenmesi ve İngiliz kültürüne asimile olması, Irie'nin kültürel tarihine erişimini fiilen engellemektedir.

İkinci Dünya Savaşı'na katılmış olmasının yol açtığı psikolojik travma ile boğuşmaktadır. Yaşadığı deneyim, bir Nazi bilim insanının hayatını bağışlayıp bağışlamama konusundaki ahlaki ikilemi içermektedir; bu ikilem, yazı tura atılarak çözülmüş olsa da, onu suçluluk duygusu ve kararının yarattığı tereddüt onu rahatsız etmeye devam etmektedir. Bu ahlaki kaçışını hiçbir zaman tam olarak sindiremez ve onu ruhunun derinliklerinde gömülü bırakır. Bu çözülmemiş travma, pasif ve yönsüz yaşamında kendini gösterir. Sonuç olarak Archie, savaş zamanındaki deneyimlerini gizler ve aile öyküsünde bir sessizlik ve boşluk yaratır. Irie bu sessizliğin farkına varır ve bu durum, onu aile geçmişinden daha da uzaklaştırır.

Clara, tarihsel araştırmaları önemsememesi ve dişini kaybettiği kaza da dahil olmak üzere travmatik anılardan kaçınmasıyla bu sessizliği daha da pekiştirir. Kendi “sahiplenilmeyen deneyimi”, onu büyükannesi Ambrosia'nın İngiliz subayı Durham ile olan ilişkisi gibi geçmişini anlatmaktan kaçınmaya yöneltir. Görünüşte “çocuksu” olan dili, bastırmanın sözsüz bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Bu durum, travmanın aktarılmasına ve Irie'nin aile tarihini anlamasındaki boşluklara katkıda bulunur.

Clara'nın yaşadığı travma, kültürel kopukluk ve bilginin saklanması döngüsünü sürdürerek Irie'nin sessizliğine katkıda bulunur. Her iki ebeveynin de kaçınma tutumu, Irie'nin geçmişini anlamasında bir boşluk yaratır. O, parçalar ve sırlar gözlemler, ancak bunları yorumlamak için gerekli bağlamdan yoksundur. Sonuç olarak, Irie kültürel hafızasını yitirir ve özgüveninde azalma yaşar. Bu miras alınan boşluk, travmayı içselleştirilmiş bir kimlik krizine dönüştürür (Schwab, 2010, s. 74). Bu durum, travma teorisinin, konuşulmayan geçmişin nasıl bir köksüzlük hissi yarattığına yaptığı vurguyu yansıtmaktadır (Mekau, 2024, s. 46).

Irie'nin diş hekimliği okumaya karar vermesi, sembolik olarak kimliğinin “köklerini” ortaya çıkarma ve aile geçmişindeki, özellikle de silinmiş Karayip mirasıyla ilgili gerilimleri çözme çabası olarak yorumlanabilir. Bu karar, miras alınan sessizliğe karşı bir tür irade göstergesidir. Ancak, geçmişini yeniden inşa etme çabası hâlâ eksik kalır; zira Irie, kendi geçmişinin basitleştirilmiş ya da idealize edilmiş bir versiyonunu hayal eder. Roman, nihayetinde Irie'nin kimliklerin belirsizliği içinde

doğum yapmasıyla sona erer. Babası kim olduğu belirsiz olan isimsiz çocuğu, Jones ailesinin sessizlik döngüsünün çözülmesinden ziyade devamını simgeliyor olabilir. Böylelikle, “sahipsiz deneyim”, Irie’nin sessizliğinin Clara’nın sessizliğini yansıtır sürdürmesiyle nesiller arası bir travmaya dönüşmektedir. Bu durum, istikrarlı bir kimlik oluşumundan ziyade, bir tür karma belirsizlikle sonuçlanan bir döngüyü sürdürmektedir.

Beyaz Dişler’de Irie’nin travması, LaCapra’nın “dışavurum” kavramı aracılığıyla anlaşılabilir. Aile öykülerini idealize etmesi ya da annesine karşı hayal kırıklığıyla tepki vermesi gibi duygusal ve davranışsal tepkileri, geçmişi tutarlı bir kimliğe entegre edemediğini göstermektedir. Travma çözülmeden kaldığı için, aile tarihine dair istikrarlı bir anlatı oluşturma girişimleri sonuçta başarısız olur. Bu çözülmemiş durum, duygusal patlamalarında ve Hortense’in evine çekilmesinde kendini gösterir; bu da geçmişin işlenmediğini, bunun yerine tekrarlayan ve parçalı biçimlerde geri döndüğünü düşündürür (LaCapra, 2001, s. 21). Kökünden kopmuşluk hissi, hem psikolojik çatışmada hem de bedensel tepkilerde görünür hale gelir.

Sonuç olarak, Irie’nin karakterinde işleme süreci tamamlanmamış kalır ve bu da sürekli bir dışavurum döngüsüne yol açar. Geçmişe dair idealize edilmiş yeniden kurguları, ailevi gerilimlerini çözemez ve travma ifade edilememiş olarak kalır. Bu durum, travmatik olayın tam olarak anlaşılamadığı veya bütünleştirilemediği Caruth’un “sahipsiz deneyim” kavramıyla örtüşmektedir. Benzer bir dinamik, takma dişleri gibi sembolik araçlar ve basitleştirilmiş, neredeyse çocuksu bir ifade biçimi aracılığıyla geçmişini gizleyen Clara’nın karakterinde de gözlemlenebilir. O, sessizliğin içinde hapsolmuş kalır ve bu çözülmemiş travmayı, işleme sürecine girmeden kızına aktarır (Mekau, 2024, s. 52).

Benzer şekilde, üçüncü kuşak bir torun olan Irie, bu sessizliği hem miras almakta hem de yeniden üretmektedir. O, bunu kültürel kimliğine dair parçalanmış bir anlayışla şekillenen, İngiliz toplumu içindeki bir yabancılaşma biçimi olarak yaşamaktadır. Irie, Karayip mirasına sınırlı erişime sahip ve esas olarak normalleştirilmiş bir İngiliz kültürel çerçevesine maruz kalır; bu durum, iç çatışmasına ve “pembe” bir ten arzusu gibi egemen ideallere uymak istemesine katkıda bulunur (Procter, 2003, s. 125). Bu anlamda Irie, tam bir bilinçli farkındalık olmaksızın

çözülmemiş travmanın tekrarlanmasını yansıtmaktadır. Dahası, Irie'nin kendi geleceğiyle olan ilişkisi bu tekrarlama örüntüsünü pekiştirmektedir. Çocuğunun biyolojik babası konusunda, Millat mı yoksa Magid mi olduğu konusunda endişe duymaması, kökenlerinden miras alınan kopukluğun bir devamı olarak yorumlanabilir. Kararlı bir kimlik duygusu oluşturmakta zorluk çeken o, çözüm için aktif olarak çaba göstermez. Bu durum, kendi deneyimini şekillendiren aynı boşlukları yeniden üretir. Bu şekilde travma sadece miras alınmakla kalmaz, aynı zamanda bilinçdışı bir tekrarlama biçimi olarak yeniden sahnelenir. Çocuğun belirsiz babalık durumu, sessizlik ve belirsizliğin yeni bir katmanını ortaya çıkarır. Bu durum, başka bir “gizli” aile öyküsü yaratır. Bu belirsizlik, nesiller arası travmanın devamını simgeleyebilir; zira net kökenlerin yokluğu, önceki nesillerin çözülmemiş geçmişini yansıtmaktadır (Schwab, 2010, s. 74). Böylece, travma döngüsü, nesiller boyunca sessizliğin, parçalanmanın ve belirsiz kimliğin aktarılmasıyla devam eder. Bu devamlılık, travmanın sadece doğrudan deneyim yoluyla değil, aynı zamanda aile içindeki yapısal kalıplar yoluyla da aktarıldığını gösterir. Bu kalıplar arasında sessizlik, kaçınma veya çözülmemiş çatışmaların tekrarı yer alabilir (Mekau, 2024, s. 55). Bu anlamda travma, belirli olaylarla sınırlı kalmak yerine günlük etkileşimlere yerleşir. Net iletişimin yokluğu belirsizliği pekiştirir ve bu belirsizlik sonraki nesiller boyunca aktarılmaya devam eder. Sonuç olarak, travma sabit bir anı olarak değil, ilişkileri ve kimlik oluşumunu şekillendiren süregelen bir durum olarak varlığını sürdürür (LaCapra, 2001, s. 21).

2.2. Varoşların Buda'sı

Varoşların Buda'sı (1990), çağdaş İngiliz edebiyatında önemli bir yere sahiptir. Roman, özellikle 1970'lerin Londra varoşlarındaki ikinci nesil karakterler aracılığıyla, çokkültürlü bir ortamda kimlik oluşumunu dinamik bir şekilde ele almaktadır. Bir ergenlik öyküsü olarak kimliği, travma, ırk, sınıf ve kültürel aidiyet tarafından şekillenen, istikrarsız ve sürekli gelişen bir süreç olarak sunar. Roman, hem kişisel bir öykü hem de postkolonyal bağlamda göçmen kimliklerini çevreleyen belirsizliklere dair daha geniş kapsamlı bir kültürel yorum sunar.

Jamila, Pakistanlı göçmen Anwar'ın kızı olarak ikinci kuşak travmayı somutlaştırır. Anwar'ın travması, göç, sınıfsal marjinalleşme ve ırk ayrımcılığı

tarafından şekillenmiştir. Bu travma, Jamila ve annesi Jeeta'ya yönelik şiddet tehditleri de dahil olmak üzere, ataerkil otorite ve zorlama biçimlerinde kendini gösterir. Anwar, kültürel sürekliliği koruma sorumluluğunu Jamila'ya yükler. Değişen toplumsal bağlamlara rağmen, Jamila'nın geleneksel beklentileri yerine getirmesi gerektiği konusunda ısrar eder. Bu şekilde, katı kültürel normlar 1970'lerin Britanya'sındaki göreceli sosyal özgürlüklerle çatışmaya girerken, Jamila babasının travmasını miras alır (Moore-Gilbert, 2001, s. 76). Sonuç olarak, Jamila melez ve dirençli bir özne olarak ortaya çıkar. Aile evini terk ederek, bir komüne katılarak ve beyaz ev arkadaşı Simon ile bir ilişkiye girerek ataerkil beklentilere meydan okur; bu da hamileliğine yol açar (Ranasinha, 2002, s. 49). Ancak, hasta çocuğunu babasına bakması için götürme kararı ve buna eşlik eden suçluluk duygusu ("Buna Mvrebeldon neden oldu"), direnişinin miras alınan travmanın yapılarından tamamen kurtulamadığını gösterir. Bunun yerine, travma nesiller boyunca aile çevresi içinde yeniden üretilir.

Jamila, babası Anwar'ın travmasını dönüştürerek bu süreci kısmen aşmayı başarır. Changez ile görücü usulü evliliği kabul ettirmek amacıyla yaptığı açlık grevi, çözülmemiş kültürel ve psikolojik gerilimin somut bir ifadesidir (Kaleta, 1998, s. 80). Jamila başlangıçta bu evliliğe boyun eğse de, daha sonra Simon ile olan ilişkisi de dahil olmak üzere bağımsız seçimleriyle direnmeye başlar. Anwar'ın otoritesini ve acısını herkesin gözü önünde sergilemesine tanık olan Jamila, deneyimlerini daha açık bir şekilde anlatma yeteneği kazanır. Bu süreç, melez bir kimliğin oluşmasına katkıda bulunur ve ailenin sessizlik döngüsünü bozmaya başlar (LaCapra, 2001, s. 143).

Jamila'nın babasıyla olan, hem bağlanma hem de korku ile karakterize edilen karmaşık ilişkisi, ailevi travmayı işleme sürecinde merkezi bir rol oynamaktadır. Babasının ölümünden sonra bile devam eden korku duygusu (örneğin, tedbir olarak su kovaları bulundurması), travmayı işleme çabalarının yanı sıra dışavurumun bazı unsurlarının da devam ettiğini gösterebilir. Bu durum, travmanın tam olarak çözülmediğini, aksine hafızanın sınırları içinde aktif kalmaya devam ettiğini ortaya koymaktadır. Bir sonraki nesil dünyada sürekli kaygı ve güvensizlik belirtileri şeklinde çözülmemiş "ebeveyn yüklerinin" devam etmesi, nesiller arası aktarım modellerinin tipik bir yansımasıdır (Schwab, 2010, s. 83). Bu dinamik, Caruth'un "sahipsiz deneyim" kavramıyla da örtüşmektedir; bu kavramda travma, asıl olayın üzerinden uzun zaman geçtikten sonra bile özneyi etkilemeye devam eder.

Bu bağlamda gelenek, travmayı bireysel bir deneyimden kolektif bir mirasa dönüştürür. Gelecek nesillere, çoğu zaman kişisel özerkliği feda etmek pahasına, “otantik bir kimliği” koruma sorumluluğunu yükler. Romanda, Güney Asya’ya, özellikle de Pakistan’a özgü kültürel gelenekler, Anwar’ın travmatik dünya görüşünün şekillenmesinde merkezi bir rol oynar. “Bizim yolumuz kesin. Benim dediğimi yapmak zorunda, yoksa ölürüm” (Kureishi, 1990/2001, s. 58). şeklindeki ifadesi, geleneğin duygusal zorlama ve psikolojik baskı ile nasıl iç içe geçtiğini yansıtmaktadır. Bu gelenekler, ev sahibi toplumda algılanan erozyondan kültürel kimliği korumaya yönelik savunma mekanizmaları işlevi görebilir. İlk nesil için Anwar’ın bu geleneklere bağlılığı, kültürel sürekliliği korumanın bir aracı olarak hizmet eder; ancak aynı zamanda travmanın yeniden üretilmesine de katkıda bulunur. İkinci kuşak olarak, bu süreç bireylerin birbiriyle bağdaşmayan değer sistemleri arasında sıkışıp kaldıklarını hissettikleri bir kültürel kopukluk hissi yaratır (McLeod, 2000, s. 215). Jamila, babasının katı beklentileri ile İngiliz toplumunun sunduğu özerklik imkânları arasında sıkışıp kalır ve bu durum, kimlik konusunda sürekli bir iç ve dış çatışmaya yol açar.

Romanın sonunda, açlık grevinin fiziksel sonuçları nedeniyle Anwar’ın ölümü, önemli bir dönüm noktasıdır. Bir bakıma bu olay, baba otoritesinin çöküşünü ve zorlayıcı geleneklerin sınırlarını temsil eder. Ancak bu, travmayı çözmez; aksine onu yeni psikolojik biçimlere dönüştürür. Jamila, direnişinin babasının ölümüne katkıda bulunup bulunmadığını sorgulayarak bir suçluluk duygusu miras alır. Sömürge sonrası döneminin ana şehirlerinde geçen ilk neslin trajik vedaları, ikinci neslin dünyasındaki geçmişin gölgelerini silmemekte; aksine, ebeveynlerin çektiği bitmek bilmeyen evsizlik acıları kalıcı olarak bir sonraki neslin psikolojik gerçekliğine karışmaktadır (Schwab, 2010, s. 79). Bu çözülmemiş gerilim, travmanın asıl olayın ötesinde nasıl varlığını sürdürdüğünü ve hafıza ile kimliği şekillendirmeye nasıl devam ettiğini göstermektedir.

Jamila’nın travması, çocuğu aracılığıyla daha da genişleyerek nesiller arası aktarımın işleyişini ortaya koymaktadır. Bu süreklilik hem sembolik hem de davranışsal biçimlerde kendini göstermektedir (Mekau, 2024, s. 67). Çocuğun hastalığı, çelişkili kültürel beklentilerin yarattığı baskıyı yansıtan, kalıtsal gerginliğin somatik bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Dahası, Jamila’nın daha önceki çatışmalar

bağlamında bile çocuğunu Anwar’a emanet etme kararı, çözülmemiş travmanın bir tekrarı olarak okunabilir. Bu eylem, geçmişin eleştirel bir şekilde işlenmek yerine kompulsif bir şekilde tekrarlandığı Dominick LaCapra’nın “dışavurum” kavramıyla örtüşmektedir (LaCapra, 2001, ss. 28).

Aynı zamanda, Jamila’nın kısmi direnişi ve deneyimlerine dair bir anlatı oluşturma becerisi, her ne kadar eksik de olsa, bir tür “işleme” sürecinin unsurlarını ortaya koymaktadır (LaCapra, 2001, s.143). Bu ikilik, travmanın ne tamamen çözüldüğünü ne de tamamen tekrarlandığını, ancak tekrar ile eleştirel bir yaklaşım arasındaki gerilim içinde var olduğunu göstermektedir. Bu dinamik, Caruth’un “sahipsiz deneyim” kavramıyla da örtüşmektedir; bu kavramda travma kısmen ifade edilememiş halde kalır ve sonraki nesilleri etkilemeye devam eder (Caruth, 1996, s. 4).

Bu kendine özgü anlatıları inceleyerek, küresel felaket deneyimleri ile aidiyetsizlik duyguları arasında bir bağ kuran kalıpları ve tepkileri ortaya koyuyorum. Bu bağlantı, travmatik deneyimlerin tamamen homojenleştirilmesi olarak anlaşılmamalıdır; zira her birey, topluluk, aile ve diaspora, acıyla başa çıkma ve hayatta kalma konusunda kendine özgü bir yol geliştirmiş olduğundan, bu anlatılar acı deneyimlerini yansıtmaktan öte, şefkat ve empatiye dayalı bir direniş ve dönüşüm alanı yaratır. Bu kuşaklar arası anlatılar, ister ailevi, ister ulusal ya da toplumsal olsun, farklı aidiyet biçimleri arasında yolunu bulmaya çalışırken ortaya çıkan belirsizliği ve tereddütleri irdeleyerek aidiyet kavramını yeniden ele alır. Smith ve Kureishi, eserlerinde soy kütüklerini anlatılarına ustaca işleyerek, nesiller boyu süren yerinden edilmeye yol açan şiddetli kopuşların şekillendirdiği göç öykülerini ön plana çıkarmaktadırlar. Karakterler, savaşın gerçeklerine ve kalıcı etkilerine tanıklık ederken, aynı zamanda diaspora ve göç deneyimlerini de yansıtmaktadırlar.

2.3. Karşılaştırmalı Analiz

Günümüz siyahi-İngiliz edebiyatı, sömürge sonrası göç olgusunu kurgusal düzlemde ele alırken, salt coğrafi yer değiştirme ya da etnik kimlik kalıplarının ötesine geçen kozmopolit bir “siyahi deneyim” tasavvuru inşa eder. Bu bölümün temel argümanı, Birleşik Krallık’ta doğup büyüyen yazarlar Zadie Smith ve Hanif Kureishi’nin, metropolü sömürgecilik tarihinin yapısal tortularıyla yüzleşilen

heterojen birer çatışma alanı olarak yeniden kurguladığıdır. Yazarlar, sömürge sonrası öznenin psikolojik ve sosyolojik bölünmelerini merkeze alarak, göçmen anlatılarını geleneksel mağduriyet söyleminden çıkarır; bunun yerine emperyal merkezdeki kültürel karşılaşmaların doğurduğu hibrit kimlik modellerini sorunsallaştırırlar. Söz konusu kimliksel dönüşüm ve kentsel mekanın yeniden üretimi, postkolonyal teorinin metodolojik araçlarıyla doğrudan ilişkilidir. Homi K. Bhabha'nın öne sürdüğü, sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki mutlak dikotomileri yıkan “üçüncü mekan” ve kültürel melezlik kavramları, Smith ve Kureishi'nin kentsel mekan tasavvurlarını anlamlandırmada teorik bir zemin sunar (Bhabha, 1994, s. 37). Benzer şekilde, Stuart Hall'un (1997), kimliği sabit bir olgu olarak değil, sürekli bir “oluş” ve konumlanma süreci olarak ele alan kültürel kimlik kuramı, karakterlerin metropol içindeki aidiyet krizlerini açıklamaktadır (Gilroy, 1987, s. 42). Britanya İmparatorluğu'nun çöküşünün ardından yaşanan göç dalgaları, Londra gibi emperyal merkezleri dönüştürürken; Bhabha ve Hall'un teorik yaklaşımları bu dönüşümün psikososyal haritasını çıkarmaya olanak tanır. Bu teorik arka plan doğrultusunda bölüm, Smith ve Kureishi'nin seçili romanlarını soyut genellemelerden kaçınarak sistematik bir yakın okuma yöntemiyle incelemeyi amaçlar. Yazarların üslupları, karakterizasyon teknikleri ve mekânsal metaforları, sömürgecilik tarihinin gündelik yaşam pratikleri üzerindeki sürekliliğini gösteren birer metinsel kanıtlar olarak ele alınacaktır. Bu bağlamda, her iki yazarın metinlerinde makro-tarihsel tortuların mikro-düzeyde karakterlerin diline, mekânsal sıkışmışlıklarına ve kuşaksal çatışmalarına nasıl sirayet ettiği, doğrudan edebi referanslar ve analitik pasaj incelemeleriyle temellendirilecektir.

Bu bölüm, postkolonyal İngiliz toplumu içinde göçmenlerin ve sonraki nesillerin maruz kaldığı dışlanma baskılarını ve kimlik inşa süreçlerini, Smith'in *Beyaz Dişler* ve Kureishi'nin *Varoşların Buda'sı* romanları üzerinden karşılaştırmalı olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Her iki eserde de diasporik öznenin deneyimi, salt sosyo-ekonomik bir uyum mücadelesi değil; temeli sömürge geçmişine ve göç travmasına dayanan psişik bir kopuş olarak kurgulanır. Bu doğrultuda bölüm, romanlardaki travma temsilini üç temel analitik eksenle sorunsallaştırmaktadır: travmanın nesiller arası aktarımı ve bu süreçte işleyen sessizlik, hafıza mekanizmaları, kültürel kimlik krizleri, ve travmatik deneyimin öznel tarafından dışavurulması ile içselleştirilmesi

arasındaki gerilim. Bu yapı, göçmen deneyiminin farklı kuşaksal ve kültürel bağlamlarda edebiyatta nasıl temsil edildiğini sistematik olarak ortaya koyacaktır.

Her iki romanda da diasporik kimlik oluşumu, travmanın özneyi tutarlı bir aidiyetten mahrum bırakarak sürekli bir “sınır durumuna” hapsettiği kurucu bir güç olarak işlev görür. Sömürgeci miras ile metropoliten dışlanmanın kesişim noktalarından beslenen bu süreç, James Procter’ın dikkat çektiği gibi, coğrafi ve mekânsal yerinden edilmenin karakterlerin iç dünyasında psikolojik ve kültürel birer parçalanmaya dönüşmesiyle paralellik gösterir. İlk kuşağın maruz kaldığı dilsel ve kültürel kopuşlar, çocuklarında (ikinci kuşakta) gecikmeli krizler ve tekrarlayan kimlik çatışmaları olarak tezahür eder (Procter, 2003, s. 112). Stef Craps’ın postkolonyal travma teorisinde kavramsallaştırdığı bu durum; kimliğin doğrusal bir tarihsel anlatı değil, psişik ve tarihsel kesintiler yoluyla inşa edildiğini kanıtlar. Bölümün ilerleyen sayfalarında metinsel kanıtlarla temellendirileceği üzere, bu süreksizlik ve aidiyetsizlik hissi, karakterleri bir yandan derin bir bunalıma sürüklerken, diğer yandan Homi Bhabha’cı anlamda yeni ve melez kimlik imkânlarının doğuşuna zemin hazırlar (Craps, 2013, s. 28).

Beyaz Dişler ve *Varoşların Buda’sında* travma; doğrusal bir tarihsel anlatıdan ziyade sessizlik, bastırma ve dolaylı iletişim kanalları vasıtasıyla kuşaklararası bir nitelik kazanır. Bu durum, ikinci kuşak diasporik öznelere üzerinde ebeveynlerin kültürel ve psikolojik baskılarını derinleştiren kurucu bir unsurdur. Anne Whitehead’in travma anlatılarında dile getirilmeyenlerin, ifade edilenler kadar kurucu bir güç olduğunu savunan teorik yaklaşımı, her iki romandaki aile içi iletişim krizlerini anlamlandırmada anahtar bir rol oynar. Ebeveynlerin sömürge geçmişine ve yerinden edilme deneyimlerine dair inşa ettikleri sessizlik duvarı, çocukların dünyasında “yokluğun yankısı” olarak cisimleşir. Dolayısıyla ilk kuşağın bastırdığı tarihsel travmalar, ortadan kaybolmak yerine, ikinci kuşağın psikolojik olarak miras aldığı ve anlamlandırmak zorunda kaldığı yapısal boşluklara dönüşür (Whitehead, 2004, s. 88).

Söz konusu sessizlik mirası, birinci nesil göçmenler ile çocukları arasında derin bir varoluşsal gerilim yaratır. Zadie Smith *Feel Free* başlıklı deneme derlemesinde bu ilişkiyi, ikinci nesil tarafından sadece kısmen idrak edilen veya çarpık şekilde içselleştirilen bir inançlar ve gelenekler bütünü olarak tanımlar (Smith, 2018, s. 239).

Philip Tew'in vurguladığı üzere, bu diasporik aile dinamiğinde ebeveynler, yalnızca biyolojik birer figür değil; aynı zamanda geçmişin, tarihsel travmaların ve kültürel otoritenin sembolik taşıyıcılarıdır. Bu bağlamda genç karakterler, kendilerini çözümsüz bir ikilemin ortasında bulurlar: Ya tüm tarihsel ve travmatik yükleriyle birlikte ebeveynlerinin sunduğu esaret altındaki kimliği benimseyecekler ya da metropolün sunduğu yeni kültürel çerçeveler içinde alternatif, melez kimlikler inşa edeceklerdir. Bu gerilim, yirminci yüzyıl sonu Britanya toplumundaki makro-kültürel dönüşümlerin aile içi mikro-kozmostaki edebi yansımasıdır (Tew, 2010, s. 73).

Bu kuşaksal ve travmatik krizin *Beyaz Dişler*'deki en somut edebi temsili Irie Jones karakteridir. Clara ve Archie'nin evliliğinden doğan Irie, sömürgeci Jamaika geçmişi ile beyaz İngiliz tarihinin birleşimini bedeninde taşıyan, ancak hiçbir sabit ırksal veya kültürel kategoriye sığmayan yeni nesil melezliği simgeler. Romanda Irie'nin maruz kaldığı diasporik travma ve aidiyetsizlik hissi, onun “Kimseye ait olmak istemiyorum. Sadece kendime” (Smith, 2000, s. 401) şeklindeki isyanıyla metinsel bir kanıtı kavuşur. Bu beyan salt bir ergenlik isyanı değil; geçmişin travmatik belirlenmişliğine karşı geliştirilen bir öznellik arayışıdır (Güven ve Aldemir, 2025, s. 98). Irie'nin romanın sonunda babanın kimliğini muğlak bırakarak çocuk sahibi olma kararı, anlatıcının ifadesiyle “çocuğu doğurmaya ve babasını tarihin seçmesine izin vermeye” (Smith, 2000, s. 433) dayanır. Bu radikal hamle, kimliğin soykütüksel bir travma mirası tarafından dikte edilmesine karşı bir dirençtir; Irie, geçmişin determinist yükünü reddederek geleceği kendi tanımladığı özerk bir alan olarak yeniden inşa eder.

Beyaz Dişler'de Irie, sömürgeci geçmişin ve diasporik yerinden edilmenin nesiller boyu hem doğrudan hem de dolaylı olarak aktarılan sessizlik yükünü devralır. Bu sessizlik, onun kültürel kökenlerini tutarlı bir şekilde kavramasını engelleyen yapısal bir kafa karışıklığı ve ontolojik güvensizlik yaratır. Irie'nin Karayip mirasıyla kurduğu ilk ve parçalı bağ, büyük büyükannesi Ambrosia Bowden ile sömürgeci Kaptan Durham'ın eski bir fotoğrafı üzerinden gerçekleşir. Philip Tew'in belirttiği gibi, hem zamansal hem de anlatısal boşluklar bu emperyal geçmişi Irie için çözümsüz bir bilmeceye dönüştürür (Tew, 2010, s. 77). Bu bağlamda Irie, Caruth'un travma teorisinde kavramsallaştırdığı “sahipsiz tarih” deneyimini yaşar. Bu tarih, öznenin şimdiki zamanında bir hayalet gibi mevcut olmasına rağmen, sömürgeci şiddet ve aile

içi bastırma mekanizmaları nedeniyle entelektüel ve psişik olarak asla tam anlamıyla kavranamayan, dilselleştirilemeyen bir travmatik tortudur (Caruth, 1995, s. 4).

Bahsedilen sahipsiz tarihin yarattığı psikolojik sıkışmışlık, romanda Irie'nin içsel monologlarında çarpıcı bir şekilde tasvir edilir. Karakter, ebeveynlerinin ve geçmişin üzerindeki sis perdesini şu sözlerle sorunsallaştırır:

“Gizli geçmişler, size hiç anlatılmamış hikâyeler, tam olarak ortaya çıkaramadığınız tarih, asla çözemediğiniz söylentiler [...] Bu ebeveynler, bilmek istediğiniz ama duymaya korktuğunuz bilgilerle doluydu [...] Asla tüm gerçeği öğrenememekten bıkmıştı. Gönderene geri dönüyordu” (Smith, 2000, s. 379).

Anne Whitehead'in travma edebiyatı çerçevesinde vurguladığı üzere, bu tür köksüzlük ve anlatsal süreksizlikler, diasporik özneyi psikolojik bir savunma mekanizması olarak geçmişin “hayal ürünü” versiyonlarını üretmeye zorlar (Whitehead, 2004, s. 91). Irie'nin, büyükannesi Hortense'ı ziyaret etmek için çıktığı yolculuk, bu kayıp kültürel bilgiyi geri kazanmaya yönelik bilinçli ve eylemsel bir çabadır. Ancak bu girişim, Hortense'ın Yehova'nın Şahitleri inancı üzerinden dayattığı dini ideoloji tarafından baltalanır. Hortense, dini dogmaları bir filtre olarak kullanarak Ambrosia'nın sömürgeci travmalarla yüklü geçmişini sansürler, yeniden düzenler ve böylece kurumsal sessizliği yeniden üretir (Walters, 2008, s. 142).

Öte yandan, annesi Clara'nın kendi geçmişine dair ördüğü sessizlik duvarı, kızını dinin ve sömürge geçmişin baskıcı gücünden korumayı amaçlayan bir bastırma biçimidir. Ne var ki Irie, bu iyi niyetli korumacılığı köksüz bırakan bir ikiye bölünmüşlük olarak algılar ve sömürge tarihindeki boşlukları Karayip tarihi üzerine kitaplar okuyarak, entelektüel düzeyde kapatmaya çalışır (Medlock, 2018, s. 48). Karayipler'in acı çeken göçmenler ve sömürge kurbanlarıyla dolu tarihsel gerçekliğiyle yüzleşen Irie, bu parçalardan sığınabileceği mitsel bir “vatan” vizyonu inşa eder. Romanın sonunda Irie'nin geçmişin izini sürerek Karayipler'e taşınması ve büyük büyükannesi Ambrosia ile aynı adada yaşamayı seçmesi, bu kurgusal aidiyet arayışının mekânsal bir tezahürüdür. Ancak sömürge geçmişinin determinist bağlarından kurtulmak adına doğacak çocuğunun biyolojik babasını gizleyen Irie, paradoksal olarak annesi Clara ile aynı korumacı bastırma mekanizmasına sığınır. Gabriele Schwab'ın nesiller arası travma döngülerinde tanımladığı üzere Irie, çocuğu tarihin yıkıcı yükünden korumak isterken, ona yeni bir “bilinmezlik ve sessizlik” miras bırakır. Böylece roman,

travmanın metropoldeki yıkıcı etkisinden kaçma çabasının, coğrafi olarak sömürge kökenlerine dönülse dahi, sessizlik döngüsünü postkolonyal özne üzerinden nasıl kaçınılmaz olarak yeniden ürettiğini gözler önüne serer (Schwab, 2010, s. 65).

Irie'nin maruz kaldığı sahipsiz tarihin kökenleri, annesi Clara'nın kölelik, sömürgeci şiddet ve ırksal bastırılmışlıkla damgalanmış Jamaika geçmişiyle kurduğu travmatik ilişkide aranmalıdır. Clara için bu soykütüksel miras, metropoliten alanda bir utanç ve bilinçli bir bastırma nesnesine dönüşür. Romanın anlatıcısı, bu tarihsel silinmeyi ve sömürgeci zihniyeti ironik bir dille betimler: Anavatan Jamaika, “Kolomb’un onu keşfedip var etmesine” (Smith, 2000, s. 332) kadar adeta tarihin ve varoluşun dışına itilmiştir. Bu ideolojik amnezi (bellek kaybı), Clara'nın kendi travmatik kökenlerini hem kızı Irie'den hem de beyaz İngiliz üst-orta sınıfının ve kurumsal hegemonyanın sembolü olan komşusu Joyce Chalfen'den gizleme dürtüsünü besler.

Clara'nın sömürge geçmişini anlatma konusundaki bu köklü isteksizliği ve savunma mekanizması, Joyce Chalfen ile girdiği mikro-kültürel çatışma anında açıkça ortaya çıkar. Joyce'un, Irie'nin akademik potansiyelini kast ederek yönelttiği, “Sence Irie zekasını kimden almış?” (Smith, 2000, s. 293) sorusu, beyaz metropolün siyahi özne üzerindeki oryantalist ve genetik denetleme arzusunu ifşa eder. Clara, bu tehditkâr soru karşısında kendi Jamaikalı ve siyahi soyunu tamamen görünmez kılar ve Irie'nin entelektüel mirasını ironik bir biçimde beyaz sömürgeci atası Kaptan Charlie Durham'a atfeder. Bu eylem, sömürgeci şiddetin failini entelektüel bir köken olarak meşrulaştıran ve diasporik özneyi kendi tarihinden mahrum bırakan derin bir psikşik bölünmenin göstergesidir.

Clara'nın bu kasıtlı sessizliği ve tarihi çarpıtma girişimi, her ne kadar Irie'yi sömürgeci geçmişin yıkıcı psikolojik yükünden korumayı amaçlayan bir savunma mekanizması olarak işlev görse de, paradoksal olarak tam tersi bir sonuç doğurur. Caruth'un travmanın doğasına dair öne sürdüğü, travmatik deneyimin doğrusal bir şekilde değil, aksine gecikmeli ve dolaylı olarak; boşluklar, sessizlikler ve parçalanmış anılar aracılığıyla geri döndüğü tezi bu noktada doğrulanır (Caruth, 1996, s. 17). Clara'nın ördüğü sessizlik duvarı, travmayı kontrol altına almak veya yok etmek yerine, onu daha da akut hale getirerek bir sonraki nesle aktaran bir araca dönüşür

(Whitehead, 2004, s. 96). Doğrudan anlatım yoluyla söze dökülemeyen şiddet ve yerinden edilme hikâyeleri, Irie'nin dünyasında aşılmaz bir "yokluk" olarak cisimleşir. Caruth'un "sahipsiz deneyim" olarak adlandırdığı bu yapısal boşluk, tam olarak bilinemediği için şimdiki zamanı hayalet gibi sabote etmeye devam eder (Caruth, 1995, s. 4). Nesiller arası aktarım modelinde belirttiği gibi, sessizlik burada hafızanın bizzat kendisi haline gelir; çözülmemiş postkolonyal travmanın nesiller boyunca varlığını sürdürmesini sağlayan negatif bir taşıyıcı rolü üstlenir (Schwab, 2010, s. 71).

Smith, *Beyaz Dişler*'de İkinci Dünya Savaşı sonrası Britanya'sına göç eden karakterlerin heterojen geçmişlerini merkeze alırken, sömürge sonrası metropolü köklü kimlik dönüşümlerinin yaşandığı kriz merkezleri olarak kurgular. Birinci nesil göçmenlerin yaşadığı bu varoluşsal bölünme, sadece sosyo-kültürel değil, aynı zamanda doğrudan bedensel travmalar üzerinden edebi bir temsile kavuşur. Örneğin Clara'nın maruz kaldığı ve tüm dişlerini kaybetmesine neden olan kaza, onun geçmişle olan bağına radikal bir biçimde koparan kurucu bir fiziksel ve psikolojik travmadır. Clara'nın bu kazanın ardından sergilediği davranışsal dönüşüm, kişilik değişimleri ve metropoldeki yeni yaşam tarzı, sömürge sonrası öznenin maruz kaldığı yerinden edilme ve asimilasyon baskılarının bedensel düzlemde somutlaşmış birer yansıması olarak okunabilir (Whitehead, 2004, s. 82).

Birinci kuşağın bu bedensel ve psikolojik travmatik mirası, ikinci kuşak karakterler olan Irie, Magid ve Millat'ın kimlik mücadelelerinde kültürel melezliğin, karmaşık dinamiğini tetikler. Geleneksel köken anlatıları ile İngiliz modernitesinin baskıları arasında sıkışan bu karakterler içinden Irie, tekil ve dayatmacı bir kültürel kimliği benimseme zorunluluğuna radikal bir biçimde direnir. O, ne tamamen Jamaikalı ne de tamamen İngiliz olmayı kabul eder; aksine Homi Bhabha'cı anlamda bir "üçüncü mekan"ı mesken tutar. Karakterin bu iki arada olma durumu, romandaki şu edebi kesitte somutlaşır: "Bir yanda İngiltere, bir yanda Jamaika vardı. Ve bir de Irie vardı, ikisinin arasında bir yerde süzülürken, karaya çıkmaya hazır" (Smith, 2000, s. 266). Bu mekânsal ve kültürel süzülme eylemi, Irie'nin tarihe bakışını da dönüştürür; karakter kurumsal ve doğrusal tarih anlatılarının aksine, geçmişin "tesadüfler ve tuhaflıklarla dolu, uzun ve dolambaçlı bir hikâye" (Smith, 2000, s. 312) olduğunu fark eder. Irie, LaCapra'nın travma teorisinde kavramsallaştırdığı, sömürgeci şiddet ve yapısal yabancılaşma nedeniyle psikolojik travmaya maruz

kalmış “sömürgeleştirilmiş özne” modelini yıkar. O, travmanın getirdiği parçalanmışlığı akışkan ve çokkültürlü bir kimlik inşasının kurucu unsuru haline getirmeyi başarır (LaCapra, 1994, s. 206).

Ne var ki, Irie’nin metropolde geliştirdiği bu akışkan melezlik stratejisi, anne figürü Clara’dan devraldığı nesiller arası travmanın gecikmeli etkilerinden tamamen bağımsız değildir. Irie; savaş, sömürgeci göç, terk edilme ve ata figürü Ambrosia’nın tarihsel kopukluklarıyla doğrudan yüzleşmek yerine, bu travmatik anlatıları entelektüel düzeyde sindirmeye çalışır. Bu sindirememe hali, göç deneyimlerinin karakterlerin şimdiki zamanında acı verici bir biçimde ısrarla tekrarlanmasına neden olur. Samad Iqbal gibi karakterlerin somutlaştırdığı “tarihsel hayal kırıklıklarını” gözlemler ve radikal bir hamleyle “herkesin eski tarihsel yükünü” (Smith, 2000, s. 514) reddederek annesi Clara’nın korumacı, bastırmacı zihniyetini benimser. Ancak bu reddediş, tam bir kurtuluş değil; aksine nesiller boyunca kaçınılmaz olarak aktarılabilecek çözülmemiş anlatıların ve sessizlik döngüsünün paradoksal olarak onaylanmasıdır. Irie, doğacak çocuğunun hem yeni zorluklarla hem de yeni melez olasılıklarla karşılaşacağını bilincine varırken, geçmişin determinist yükünü geleceğe taşımama adına yeni bir anlatısal boşluk yaratır. Böylece Smith’in metni, travmadan kaçış çabasının dönüp dolaşıp ebeveyn neslin savunma mekanizmalarını yeniden üretmekle sonuçlandığı döngüsel bir psikik harita çizer (Tew, 2010, s. 89).

Irienin romanın sonuna doğru kökenlerine dair aktif tarihsel bilgi arayışından vazgeçmesi, sömürge sonrası travmanın çözüme kavuşmasından ziyade LaCapra’nın travma teorisinde kavramsallaştırdığı “dışavurum” evresine geçişi işaret eder (LaCapra, 1994, s. 188). Karakter, sömürgeci şiddetin ve aile içi sessizliklerin yarattığı psikik boşluklarla yüzleşmek yerine, metropoliten alanda Joshua Chalfen ile birlikte geçmişe dair romantikleştirilmiş ve mitsel bir “vatan” anlatısına sığınır. Her türlü tarihsel çelişkiden arındırılmış bu hayali coğrafya, Irie’nin zihninde sembolik bir sığınak olarak kurgulanır: “Kurgu yok, efsane yok, yalan yok, karmaşık ağlar yok; Irie vatanını işte böyle hayal etmiştir. [...] Ve vatanın kendine özgü büyüğü, Irie üzerindeki özel etkisi, bir başlangıç gibi gelmesiydi” (Smith, 2000, s. 402).

Irie’nin Bowden ailesinin tarihini gerçekçi bir zeminde yeniden inşa etme girişimi, kökensel travmalar yapısal olarak ele alınmadığı için başarısızlıkla sonuçlanır. Bu başarısızlık, karakteri travmatik geçmişini kurgusal mitlerle maskelediği

tekrarlayan bir dışavurum kalıbına hapseder. Clara'nın geçmişi gizleme stratejisine benzer şekilde Irie de tarihsel boşlukları ve gizemleri hayatın kaçınılmaz bir parçası olarak kabullenmeye başlar (Whitehead, 2004, s. 118).

Bu doğrultuda hem Clara'nın hem de Irie'nin deneyimlerinde, LaCapra'cı anlamda travmanın yasını tutma ve onu aşma anlamına gelen "işleme" süreci radikal bir kesintiye uğrar. Her iki kuşak da sömürge sonrası metropolün baskıları karşısında sessizliğe ve travmatik tekrara mahkum olur. Nesiller arası aktarım modelinde belirttiği gibi, geçmişle bilinçli bir yüzleşme gerçekleştirilemediğinde, travmatik tortular içselleştirilemez ve çözülemez; aksine bir sonraki nesle devredilmek üzere ertelenir (Schwab, 2010, s. 78). Bu durum, Irie'nin kimlik krizinin davranışsal bir tepkiye dönüştüğünü kanıtlar. Çözumsuz kalan nesiller arası travma, bilinçli bir arındırma veya politik bir çözüm yoluyla değil, ebeveyn neslin korumacı ve bastırmacı reflekslerinin aynen tekrarlanması vasıtasıyla şimdiki zamanda yeniden su yüzüne çıkar (Whitehead, 2004, s. 121).

Irie'nin maruz kaldığı bu psikolojik travma ve kimlik krizleri, post-çokkültürlü Londra'daki egemen beyaz iktidar yapılarının ve ırkçı söylemlerin diasporik beden üzerindeki hegemonik baskılarından soyutlanamaz. Etnik kimliğin marjinalleştirilmiş Siyah özneler üzerinde beyaz sömürgeci estetik normlar tarafından şekillendirilmiş bir kurgu olduğunu gözler önüne seren Smith, Irie'nin fiziksel görünümünü metropoliten bir çatışma alanı olarak tasvir eder. On beş yaşındaki bir genç kız olarak Irie, hegemonik ve klişeleşmiş İngiliz güzellik standartlarına asimile olma arzusu taşımaktadır; zira ulusal aidiyet duygusu metropolde saç dokusu, kilo ve ten rengi gibi görünür ırksal işaretlerle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Karakterin beyaz akranlarının vücut hatlarına sahip olma isteği, beyaz toplum tarafından tam anlamıyla kabul görme arzusunun bedensel bir dışavurumudur (Procter, 2003, s. 124). Ancak Irie'nin genetik mirası, bu asimilasyoncu normları yapısal olarak reddeder:

"Clara'nın vücudundaki Avrupa özellikleri bir nesil atlamış, onun yerine büyükannesi Hortense'in ananas, mango ve guava ile dolu iri yapılı Latin vücudunu miras almıştı; kızın vücudu dolgun; iri göğüsler, iri popo, iri kalçalar, iri uyluklar, iri dişler" (Smith, 2000, s. 265).

Bu metinsel kesit, Irie'nin bedeninin beyaz metropolün asimilasyon çabalarına karşı direnen, sömürge geçmişinin ve Karayip coğrafyasının tüm ağırlığını üzerinde taşıyan bir hafıza mekânı olduğunu gösterir.

Irie, romanın başlarında sömürge sonrası iki arada kalmışlık durumunu mitsel bir zenginlik olarak değil, kurtulunması gereken bir yalıtılmışlık ve aidiyetsizlik kaynağı olarak deneyimler. Akranlarından farklı olmama ve egemen İngiliz kültürüne tamamen eklemlenme arzusu, onu bedensel normlara müdahale etmeye zorlar. Bu asimilasyon dürtüsünün en somut edebi ve fiziksel dışavurumu, Irie'nin ırksal kimliğinin ve Karayip mirasının görünür bir işareti olan Afro saçlarını kimyasal yöntemlerle düzleştirmek amacıyla kuaföre gitmesidir. Diasporik özneleri kendi bedensel gerçekliklerine yabancılaştırırken, Irie'nin saçına yönelik bu müdahalesi, beyaz hegemonik estetik kalıplara duyulan asimilasyonist özlemin ve maruz kalınan örtük ırksal travmanın bedensel bir dışavurum ("enactment") pratiğidir (Procter, 2003, s. 121).

Karakterin bu uyum sağlama ve kendi kökenlerinden kaçma arayışı, lise müdürünün zorlamasıyla dahil olduğu Chalfen ailesinin eğitim programında yeni bir boyut kazanır. Beyaz, rasyonel ve üst-orta sınıf İngiliz entelektüalizmini simgeleyen Marcus Chalfen'in düşünce dünyası, Irie üzerinde cezbedici bir otorite kurar. Kendi ailesinin sömürgeci geçmişle damgalanmış kaotik ve bastırılmış yapısından kurtulmak isteyen Irie, Chalfen ailesinin temsil ettiği düzen ve normatif "İngilizlik" içinde erimek ister. Karakterin bu psişik teslimiyeti ve sömürge sonrası öznenin hegemonik güçle kurduğu tehlikeli özdeşleşme arzusu, romanda çarpıcı bir içsel monologla görünür hale gelir: "Chalfenlerle birleşmek, tek bir beden olmak istiyordu; kendi ailesinin kaotik, rastgele bedeninden ayrılmak ve bir tür garip, başka bir hayvanla birleşmek istiyordu. Yeni bir tür" (Smith, 2000, s. 342). Bu metinsel kesit, Irie'nin maruz kaldığı kimlik krizinin ve kuşaksal travmanın derinliğini gösterir; karakter kendi soykütüksel "bedenini" rasyonel beyaz iktidarın potasında eriterek asimilasyonu nihayete erdirmeyi arzulamaktadır.

Ne var ki, Chalfen ailesinin mikro-kozmosu Irie için tam bir asimilasyon alanı sunmaz; aksine onun melez ve "öteki" kimliğini yeniden üreten oryantalist karşılaşmalara sahne olur. Joyce Chalfen'in, Irie ve Millat'a yönelttiği klişeleşmiş ve

dışlayıcı “Peki... çok egzotik görünüyorsunuz. Sakıncası yoksa sorabilir miyim, aslen nerelisiniz?” (Smith, 2000, s. 328) sorusu, metropolün liberal çokkültürlülük maskesini düşürür. Bu mikro-saldırı Irie’de tersi bir psikolojik etki yaratarak onu sabit ve dayatılmış İngilizlik kavramlarını sorgulamaya ve İngiliz-Jamaika kökenlerini araştırmaya iter. Bu eğitim programı vasıtasıyla Chalfenlerin de kökeninde göçmenlik, Yahudi mirası, olduğunu fark eden Irie, egemen İngiliz kimliğinin homojen bir yapı olmadığını ve kendi kökenlerinden utanç duymaya devam ettiği sürece özerk bir öznellik geliştiremeyeceğini idrak eder (Tew, 2010, s. 97).

Bu dönüşüm doğrultusunda Smith, roman boyunca ironik bir biçimde eleştirdiği liberal şimdiki zamanın “Mutlu Çokkültürlü Ülke” (Smith, 2000, s. 398) retorikleriyle ilgilenmez. Aksine anlatı, sömürge sonrası travmaların ve köken takıntılarının tarihsel birer yük olmaktan çıkacağı ütopyik bir geleceğin izini sürer. Irie için romanın sonunda geçmiş, mutlak belirlenimci gücünü yitirerek “hiçbir önemi yok” (Smith, 2000, s. 515) derecesine indirgenir. Smith, karakterin dönüşümü üzerinden köklerin artık bir aidiyet hapishanesi olarak işlev göremeyeceğini edebi bir manifesto ile ilan eder: “Kökler artık önemsizdir, çünkü önemsiz olmalıdırlar, çünkü çok uzundurlar ve çok dolambaçlıdırlar ve çok derine gömülmüşlerdir” (Smith, 2000, s. 450). Irie Jones’un bu nihai farkındalığı, sömürge sonrası öznenin nesiller arası aktarılan travmatik ve soykütüksel yükleri tamamen reddederek, metropolde melez, akışkan ve geleceğe yönelen özerk bir öznellik inşa etme çabasının edebi düzeydeki en radikal kanıtıdır (Sakiz, 2023, s. 29).

Irienin hegemonik İngiliz güzellik standartlarına asimile olma dürtüsü, kuaför salonunda maruz kaldığı amonyak kazasıyla yıkıcı ve absürt bir bedensel travmaya dönüşür. Yanlış uygulama sonucu tüm saçlarını kaybeden Irie’nin yaşadığı derin umutsuzluk, ironik bir biçimde kökensel bir bağın kopmasından değil, metropolde görünmez olmasını sağlayacak estetik aracın imhasından kaynaklanır. Irie’nin kendi “siyahi tellerini” radikal bir kimyasal şiddetle reddetmesi, ulusal ve kültürel kimliğin kaybını ironik bir düzlemde ifşa eden travmatik bir dışavurumdur. Ancak karakterin bu travmayla yüzleşmek yerine, yoksulluk nedeniyle saçını satmak zorunda kalan Pakistanlı bir kadının düz saçlarından yapılan peruğu hiçbir empati göstermeksizin benimsemesi, metropoliten yabancılaşmanın boyutunu gözler önüne serer. Siyahi beden, sömürge sonrası metropolün sunduğu bir başka “öteki” coğrafyanın (Pakistan)

estetik metası üzerinden yapay bir melezlik inşa eder. Irie'nin bu takma saçla görünüşünü değiştirmekten memnuniyet duyması, onun maruz kaldığı olumsuz benlik algısının ve egemen beyaz idealler tarafından biçimlendirilmiş psişik bölünmenin bir göstergesidir (Kara, 2025, s. 399).

Bu yapay bedensel dönüşüm, Irie'nin çok sayıda ve genellikle birbiriyle çelişen kültürel beklentiler arasında yolunu bulmaya çalışan “sömürgeleştirilmiş özne” pozisyonunu derinleştirir. İngiltere doğumlu bir birey olmasına rağmen Irie, egemen toplumun dayattığı dışlayıcı ikili karşıtlıkları içselleştirir ve derin bir bedensel ve psikolojik tatminsizlik yaşar. Göç and sömürge tarihinin kimlik oluşumu üzerindeki uzun vadeli etkileri, kendisini metropolün iki arada kalmışlık geriliminde hissettirir (Procter, 2003, s. 119). “O hem siyah hem de İngiliz olmak istiyordu, ama görünüşe göre ikisi birden olamazdı; birini seçmek zorundaydı” (Smith, 2000, s. 266). Smith'in anlatısı bu iç çatışmayı statik bir mağduriyet olarak sunmaz; ayrıntılı karakter tasvirleri ve hiciv kullanımı aracılığıyla kimliğin nasıl sürekli olarak yeniden şekillendiğini ortaya koyar (Tew, 2010, s. 106). Irie'nin yaşadığı bu doğrusal olmayan deneyimler, Caruth'un travma teorisinde belirttiği gibi geçmiş ile bugünü krizli bağlarla birbirine bağlar. Karakterin kimliği, tek bir kökene nostaljik bir dönüşle değil; sömürgeci miras ile metropoliten şimdiki zaman arasındaki travmatik uzlaşma süreçleri yoluyla, akışkan bir biçimde inşa edilir (Caruth, 1996, s. 25).

Romanın nihayetinde Irie, kökenlerin getirdiği esaret altındaki belirlenmişliği aşarak çokkültürlü, kozmopolit ve tarihsel olarak emperyalist Britanya toplumunun hibrit bir ürünü haline gelir (Perfect, 2014, s. 61). Bu aşamada onun hamileliği, sadece biyolojik ya da kişisel bir mesele değil; tarihsel yüklerin, melez arzuların ve kuşaklar arası çatışmaların bir sonraki nesilde nasıl harmanlanacağını gösteren kurucu bir anlatı aracıdır. Travma edebiyatı çerçevesinde vurgulandığı gibi, Smith gerçekçiliği keskin bir postkolonyal hiciv ve ironi ile harmanlayarak, travmanın metropoldeki seyrinin hem yıkıcı hem de zaman zaman absürt, saç kaybı ve peruk örneğinde olduğu gibi, olabileceğini kanıtlar. Irie, geçmişin travmatik ve çözülmemiş anlatılarını tamamen ortadan kaldıramasa da, doğacak çocuğu üzerinden bu mirası doğrusal olmayan, çok sesli ve ucu açık bir geleceğe doğru esnetmeyi başarır (Whitehead, 2004, s. 135).

Irie'nin metropoldeki sürekli kimlik temsili, sömürge sonrası alanda sığınabileceği sabit referans noktalarının yokluğu nedeniyle varoluşsal açıdan daha da karmaşık bir boyut kazanır. Karakterin kendini tanımlama çabaları, birbiriyle tam olarak uyuşmayan çelişkili ideolojik etkiler tarafından kesintiye uğratılır. Irie, bir yandan baskın beyaz kültürün asimilasyonist beklentilerine maruz kalırken; diğer yandan ebeveyn neslin sessizlik duvarı nedeniyle parçalanmış, travmatik ve tutarsız bir kültürel geçmişin kalıntılarıyla karşılaşır. Bu geçmiş unsurları korunaklı ve doğrusal bir bütün oluşturmadığı için karakterin iki arada kalmışlık hissini daha da yoğunlaştırır. Sonuç olarak Irie için kültürel melezlik, postkolonyal teorinin iyimser yaklaşımlarının aksine, ilk aşamada özgürleştirici bir güçlenme alanı olarak değil; kimliğin kalıcı bir çözümsüzlüğe ve psişik bir istikrarsızlığa mahkum edildiği bir belirsizlik hapishanesi olarak deneyimlenir (Perfect, 2014, s. 61).

Bahsedilen bu varoluşsal istikrarsızlık, Irie'nin dünyasında süregelen bir bedensel ve kültürel yabancılaşma üretir. Karakterin fiziksel görünüşünden, özellikle de ırksal mirasını ifşa eden saç dokusundan ve vücut hatlarından duyduğu derin memnuniyetsizlik, beyaz olmayan öznelere marjinalleştiren egemen İngiliz estetik normlarının psikolojik bir yansımasıdır. Diasporik ikinci kuşak kadın karakterlerin hegemonik beyaz güzellik standartları karşısında yaşadığı bedensel yabancılaşmanın tipik bir metropoliten tezahürüdür. Aile tarihinin sömürgeci travmalar nedeniyle çocuktan gizlenmesi ve sınırlı bir şekilde aktarılması, Irie'nin tutarlı bir benlik algısı oluşturmasını engelleyerek bu yabancılaşmayı daha da şiddetlendirir. Karakter, metropolün dışlayıcı hiyerarşileri ile geçmişin dilsizliği arasında sıkışarak, istikrar ve aidiyet sunabilecek alternatif alanlar aramaya zorlanır (Perfect, 2014, s. 59).

Bu arayış doğrultusunda Irie, aidiyet krizini aşmak adına mitsel bir geçmişe ve coğrafyaya yönelir. Ancak Smith, karakterin kökleriyle kurduğu bu krizli ve nostaljik ilişkiyi şu sözlerle betimler: “Jamaika ona her zaman bir gizem olmuştur; hem tanıdık hem de bilinmeyen bir şeydi” (Smith, 2000, s. 315). Büyükannesi Hortense’ı ziyaret etmek için çıktığı yolculuk, İngiliz toplumunun ırksal hiyerarşilerinin ötesinde bir aidiyet kazanma çabasını temsil etse de, metropolün gerçekliği bu mitsel sığınma arzusunu boşa çıkarır: “Bir yanda İngiltere, bir yanda Jamaika vardı ve aralarında büyük bir uçurum vardı” (Smith, 2000, s. 327). İki coğrafya ve zaman dilimi arasındaki

bu aşılmaz uçurum, diasporik kimliklerin tam anlamıyla uzlaştırılmasının imkânsızlığını ortaya koyar.

Beyaz Dişler'de melez kimlik kavramı, salt kurgusal bir unsur olmanın ötesine geçerek çağdaş göç ve postkolonyal sosyoloji teorileriyle doğrudan bağlantı kurar. Smith, doğrusal olmayan anlatı stratejilerini kullanarak durağan olmayan, parçalanmış ve sürekli yeniden şekillenen bir postkolonyal kimlik modeli inşa eder (Craps, 2013, s. 56). Yazar, bu karmaşık diasporik deneyimi aktarırken mutlak ve didaktik bir siyasi çözüm sunmayı reddeder; bunun yerine metindeki göçmen travmalarının çelişkili doğasını hem ciddiyetle hem de keskin bir mizahla sorunsallaştırır. Bu komik üslup ve postkolonyal hiciv, anlatıya estetik bir denge kazandırır. Bu estetik tercih, küreselleşmiş dünyada kültürel kimliğin değişen yapısı üzerine yürütülen sosyolojik tartışmaları kuru birer kuramsal metin olmaktan çıkararak, travmanın absürtlüğünü ve gündelik yaşam pratiklerindeki trajikomik yansımalarını görünür kılar (Perfect, 2014, s. 89).

Bu doğrultuda Smith, romanda sıkça geçen “Mutlu Çokkültürlü Ülke” (Smith, 2000, s. 384) retoriklerine körü körüne bir iyimserlikle yaklaşmaz. Aksine bu kavramsallaştırma, liberal metropolün toplumsal bölünmeleri, örtük ırkçılığı ve sınıfsal dışlanmaları örtbas etmek için kullandığı ideolojik bir yanılsama olarak parodiye tabi tutulur. Roman, bu ışıltılı çokkültürlülük söyleminin altında yatan kuşaksal travmaları, tarihsel hayal kırıklıklarını ve “toplumsal imgelem”in karşı karşıya olduğu riskleri ifşa eder. Bununla birlikte anlatı, çokkültürlülüğün statik bir proje değil, kaçınılmaz ve geri döndürülemez bir tarihsel gerçeklik olduğunu da kaydeder (Smith, 2000, s. 385). Smith’in de belirttiği gibi, metindeki melez aile yapıları “milenyumun sonunda Britanya’nın mikroskobik bir görüntüsünü” (Smith, 2000, s. 53) sunmaktadır. Sonuç olarak *Beyaz Dişler*'de Irie üzerinden somutlaşan diasporik deneyim; sömürgeci geçmişin travmatik tortuları ile metropoliten geleceğin melez olasılıkları arasında sıkışmış, ancak bu sıkışmışlığı akışkan bir öznelliğe dönüştürmeyi başarmış bir postkolonyal varoluş mücadelesidir (Perfect, 2014, s. 53).

Irie’nin *Beyaz Dişler* boyunca sergilediği dönüşüm eğrisi, asimilasyonist arzular ile kültürel mirası koruma içgüdüsü arasında doğrusal olmayan, aksine son derece krizli ve çelişkili bir melezlik temsiline sahne olur. Bu melez kimlik inşası anlık ya da

istikrarlı bir uzlaşa değil; aile içi dilsizlikler ve metropolün dışlayıcı mekanizmalarıyla beslenen kademeli bir psikik süreçtir. Diaspora toplulukları içindeki postkolonyal travmanın kuşaksal sonuçları homojen değildir. Metropolde bazı özneler melez kimlikleri esnek ve özerk birer direnç alanı olarak inşa etmeyi başarırken, diğerleri miras alınan tarihsel travmaların, sömürgeci geçmişin tortularının ve kültürel çatışmaların ezici baskısı altında psikolojik bir parçalanma veya varoluşsal çöküş deneyimleri (Schwab, 2010, s. 51).

Smith, sömürge sonrası metropoldeki bu parçalanmışlığı ve dengesizliği, romanın estetik yapısına gömdüğü kasıtlı karakter zıtlıkları ve uyumsuz eşleşmeler aracılığıyla gözler önüne serer. Yazar, batı rasyonalizminden kopmuş eğitilmiş Müslüman Samad ile sömürge sonrası amneziyi (bellek kaybını) simgeleyen naif İngiliz Archie'yi savaş meydanından metropole uzanan krizli bir dostlukta yan yana getirir. Bu kuşaksal zıtlık, Archie-Clara ve Samad-Alsana evliliklerindeki yaş ve kültür uçurumlarıyla derinleşirken, doğrudan ikinci kuşağa da miras kalır. İkiz kardeşlerden Millat, Bengal ataerki düzeninin ve metropoliten dışlanmanın öfkesini kuşanarak asgari düzeyde ehlileşmiş asi bir figüre dönüşürken; Magid, İngiliz eğitim ve bilim sisteminin asimilasyonist rasyonalizmini uç noktada içselleştirerek disiplinli bir entelektüel profili somutlaştırır. Smith, bu radikal kimlik bölünmelerini keskin bir postkolonyal hiciv ve komik üslupla işler. Buradaki mizah, travmanın ciddiyetini gölgelemek bir yana, sömürge sonrası gerçekliğin absürtlüğünü ifşa etmenin ve gerçeği kurguya entegre etmenin kurucu bir aracıdır. Katı, homojen ve geleneksel edebi biçimlerden bu bilinçli uzaklaşma, anlatının bizzat kendisini Bhabha'cı anlamda melez bir estetik forma dönüştürür (Meyer, 2017, s. 119).

Söz konusu kimlik çatışmaları, ikinci kuşak diasporik öznelerin maruz kaldıkları kimlik krizlerini aşmak adına geliştirdikleri ideolojik savunma mekanizmalarında da kendini gösterir. İkizlerden Millat, metropoldeki dışlanmışlık travmasını ve aidiyetsizlik hissini köktendinci, teolojik bir çerçeveye sığınarak aşmaya çalışır; kimliği ilahi bir otorite tarafından önceden belirlenmiş mutlak bir sığınak olarak konumlandırır. Buna karşılık Magid, kimliği seküler sosyal değerler ve rasyonel batı biliminden türetirken; Irie, kimliğin soykütüksel dayatmalardan bağımsız olarak özne tarafından sürekli yeniden üretilen akışkan bir olgu olduğunu savunur. Din, diasporik gençlik için ideolojik ve manevi bir aidiyet alanı sunsa da (King, 2003, s. 4), Smith

anlatıda bu teolojik kesinliği parodileştirerek karmaşıklaştırır (Sande ve Manyanga, 2020, s. 68). LaCapra'nın travma kuramında vurguladığı gibi, bu tür katı dini ve ideolojik aidiyetler, içsel bir psikolojik istikrarın kaynağından ziyade, metropoliten yerinden edilmeye ve ırksal dışlanmaya karşı geliştirilmiş reaktif birer savunma mekanizmasıdır (LaCapra, 1994, s. 186). Dolayısıyla roman, katı köken doktrinlerine dayanan kimliklerin kırılganlığını ifşa ederek, travmanın ancak Irie'nin somutlaştırdığı akışkan ve melez uzlaşmalar yoluyla göğüslenebileceğini gösterir.

Beyaz Dişler, diasporik kimlik krizlerini sorunsallaştırırken, İslamiyet ve dini aidiyet pratiklerini de statik coğrafi sınırların ötesinde yeniden kurgular. Romanda Alsana Iqbal, dini ilkeleri Batı metropolünün asimilasyonist unsurlarıyla krizli bir biçimde harmanlayan oğlu Millat'ın ideolojik ikiyüzlülüğünü ifşa eden dengeli bir figür olarak konumlandırılır. Buna karşılık eşi Samad Iqbal, İslami kimliği üzerindeki her türlü metropoliten yozlaşmayı engellemek adına biyolojik ve kültürel bir determinizme sığınır; ancak bu determinizmi meşrulaştırmak için paradoksal olarak doğanın döngülerine başvurur. Smith, sömürge sonrası dünyada Müslüman özneleri sabit bir coğrafi kimliğe hapsedilmiş figürler olarak değil, inancın mekânsal kökenlerin ötesinde de icra edilebileceğini gösteren devingen aktörler olarak tasvir eder. Bu durum, Hindistan veya Bangladeş gibi köken coğrafyalarda nesiller boyu yaşamalarına rağmen hâlâ “yabancı” veya işgalci olarak marjinalleştirilen toplulukların metropoldeki hakiki ve akışkan varoluş mücadelesini edebi düzeyde görünür kılar (Güven ve Aldemir, 2025, s. 108).

Söz konusu diasporik alanda İngiliz ulusal kimliği ile etnik azınlıkların kimlikleri, durağan birer kurgu olarak var olamazlar. Anlatı, ırksal saflığı radikal bir biçimde reddederek, hegemonik İngiliz kimliğinin ve sömürge sonrası yeni diasporik öznelerin homojen, değişmez ve süreklilik arz eden birer öz olduğu iddiasına meydan okur. Smith, çokkültürlülüğe yönelik hicivci yaklaşımıyla, ulusal kimliklerin “saf” temellere dayandığına ilişkin yerleşik yanlış algıyı sorgular (Perfect, 2014, s. 65). Bu bağlamda “orijinal saflık” kavramı, Alsana Iqbal'ın *Reader's Digest Encyclopedia*'daki “Bangladeş” maddesini okuduğu ironik kırılma anında somutlaşır:

“Bangladeş nüfusunun büyük çoğunluğunu, binlerce yıl önce batıdan ülkeye göç etmeye başlayan ve Bengal'de çeşitli etnik kökenlere sahip yerli gruplarla karışan Hint-Aryanların soyundan gelen Bengaliler oluşturmaktadır. Etnik azınlıklar arasında, Chittagong Hill Tracts

bölgesinde yaşayan Moğol kökenli Chakma ve Mogh halkları; çoğunlukla bugünkü Hindistan'dan gelen göçmenlerin torunları olan Santal halkı; ve bölünmeden sonra Hindistan'dan göç eden Bengal kökenli olmayan Müslümanlar olan Bihari halkı bulunmaktadır” (Smith, 2000, s. 236).

Bu ansiklopedik veri, Alsana'nın kendi köken coğrafyasının dahi binlerce yıllık göçler, yerinden edilmeler ve etnik melezlenmelerle kurulduğunu ifşa ederek sömürgeci homojenlik anlatısını kökten sarsar.

Alsana, tarihin bu karmaşık ve melez yapısını idrak ettiği an, metropolün sözde saf “İngilizlik” iddiasına karşı postkolonyal edebiyatın en çarpıcı ve ironik başkaldırılarından birini gerçekleştirir: “Ne kadar geriye gidersen git, yeryüzünde tek bir saf insanı, tek bir saf inancı bulmak, doğru Hoover torbasını bulmaktan daha zordur. Sence kimse İngiliz mi? Gerçekten İngiliz mi? Bu bir masal!” (Smith, 2000, s. 236).

Alsana'nın bu içselleştirilmiş monologu, ne “saf bir İngilizlik” ne de “saf bir Bangladeşlilik” olduğunun edebi düzeydeki manifestosudur. Romanın anlatı yapısı incelendiğinde, bu felsefi otoritenin sadece her şeyi bilen dış anlatıcıya değil, doğrudan etnik azınlığa mensup bir kadın karaktere (Alsana) devredilmesi, anlatının merkezsizleşmesine katkıda bulunur. Post-postkolonyal dünyada şekillenen bu melez topluluğun komik ama bir o kadar da keskin portresini çizerken gündelik hayatın içindeki yapısal ırkçılığı resmeder (Moss, 2003, s. 15). Smith, evsel bir nesne olan “Hoover torbası” metaforu ile makro-tarihsel saflık söylemini absürtleştirerek, çokkültürlü Britanya tarihinin mirasını ve kimliğin statik olamayacağı gerçeğini gözler önüne serer.

Beyaz Dişler'in anlatı yapısı ve biçimsel üslubu, sömürge sonrası travmanın karakterlerin öznellikleri üzerindeki yıkıcı etkilerini ve bu etkilere karşı geliştirilen direnç mekanizmalarını ortaya koyan kurucu bir estetik düzlemdir. Smith'in anlatım teknikleri, sömürge sonrası öznenin psikolojik bölünmelerini yansıtacak şekilde kasıtlı olarak çelişkili ve parçalı bir yapıda kurgulanmış olup, geleneksel Victoria dönemi doğrusal gerçekçiliğiyle açıklanamaz. Smith, metnin merkezinde yer alan diasporik kimlik krizlerini ve sömürgeci tortuları görünür kılmak adına postkolonyal ironi ile psikolojik gerçekçiliğin hibrit bir karışımını kullanır. Zaman, mekân ve nesiller arasında çoklu bakış açıları sunarak ilerler. Bu biçimsel tercih, tarihsel travmanın

miras alınan kolektif hafızayı nasıl parçaladığını; pürüzsüz ve tutarlı bir aile soykütüğü yerine, kronolojik olarak dağınık, kırılğan ve travmatik bir geçmiş-şimdiki zaman algısı yarattığını biçimsel düzeyde kanıtlar (Tew, 2010, s. 104).

Smith'in bu merkezsiz ve dağınık anlatım tarzı, çağdaş travma teorisinde kavramsallaştırılan edebi semptomları yansıtır. Caruth'un travmanın doğasına dair öne sürdüğü, deneyimin ilk anda idrak edilemeyip ancak zamansal kırılmalarla geri döndüğü tezi, romanda geriye dönüşlerin ve gecikmeli tanıklıkların anlatısal birer strateji olarak kullanılmasıyla estetikleşir (Caruth, 1996, s. 22). Yazar, katı bir determinizm, determinist bir nedensellik ve doğrusal bir olay örgüsü sunmak yerine; metni tesadüflerle, kazalarla, Clara'nın diş kaybı gibi, tarihsel ironilerle ve birbiri içine geçen sayısız yan hikâyeye örer. Bu anlatısal dallanma, travmanın edebi düzeydeki yapısal karşılığıdır. Savaşın makro-şiddeti, gündelik ırkçılık, aidiyetsizlik ve metropoliten yabancılaşma gibi etkenlerin karakterlerin psişik dünyalarında yarattığı sarsıntı, ancak bu tür doğrusal olmayan, parçalanmış ve sürekli ertelenen bir edebi form vasıtasıyla estetik bir hakikate kavuşturulabilir (Whitehead, 2004, s. 128).

Irie için kimlik, geçmiş ve şimdiki zaman, vatan ve ev sahibi toplum arasında sürekli travmatik bir uzlaşma eylemine dönüşür. Irie'nin bedeni, saçları ve mekânsal yolculukları üzerinden sergilediği bu asimilasyon baskısı, nesiller arası travma aktarımı ve iki arada kalmışlık sorunsalı, bu bölümün karşılaştırma nesnesi olan Kureishi'nin *Varoşların Buda'sı* romanında da simetrik bir analitik eksenle yankılanır. Smith'in kadın diasporik özne üzerinden tartıştığı bu psişik parçalanma ve melezlik arayışı; Kureishi'nin anlatısında erkek diasporik özne olan Karim Amir'in Londra banliyölerinden merkeze uzanan bedensel, sınıfsal ve cinsel kimlik temsillerinde benzer yapısal tortularla yeniden üretilir (Craps, 2013, s. 31). Irie üzerinden tartışılan iki arada kalmışlık ve nesiller arası travma aktarımı, Kureishi'nin *Varoşların Buda'sı* romanında yön değiştirerek ikinci kuşak diasporik öznelerin daha proaktif birer eylemlilik ve bireysel inisiyatif sergilediği analitik bir zemine taşınır. Karışık ırksal kökene sahip olan anlatıcı-karakter Karim Amir, 1970'lerin çokkültürlü ama bir o kadar da kurumsal ırkçılıkla katmanlara ayrılmış Britanya toplumunda melez kimliğin getirdiği psişik ve toplumsal karmaşıklığı bizzat bedeninde somutlaştırır. Karim'in banliyöden metropolün merkezine uzanan deneyimleri, salt kişisel bir büyüme hikâyesi değil; Britanya'daki emperyalist sömürge tarihinin tortuları ile

dönemin gündelik ırkçı şiddeti arasında sıkışmış diasporik özneye ait gerilimlerin edebi haritasıdır (Moore-Gilbert, 2001, s. 67).

Karim ile aynı kuşaktan olan Jamila ise, diasporik alanda ataerkil sömürge mirasına ve köken baskılarına karşı geliştirilen radikal feminist direncin en somut temsilcisidir. Kendisine dayatılmaya çalışılan Hint-Müslüman kültürel geleneklerini reddeden Jamila, kimlik krizini evrensel ve aşılabilir bir öznel alanı olarak konumlandırır. Jamila özellikle cinsel özgürlükler bağlamında beyaz İngiliz akranlarıyla eşit hakları savunarak, metropolün liberal ve seküler imkânlarını proaktif bir biçimde kendi lehine kullanır (Ranasinha, 2002, s. 48). Babası Anwar'ın dayattığı görücü usulü evlilik baskısına, Hindistan'dan getirilen Changez ile evlenerek kısmen boyun eğmesi, sömürge sonrası travmanın yarattığı bir çöküş değil; aksine ataerkil otoriteyi kendi kurallarıyla sabote eden stratejik bir uzlaşıdır. Evliliğin ilk gününden itibaren Changez ile aynı yatağı paylaşmayı reddetmesi, onun metropoliten göçmen kadın kalıplarına karşı geliştirdiği bedensel ve mekânsal direnişin en güçlü kanıtıdır. Jamila, İngiltere'de doğup büyümenin getirdiği akışkan çokkültürlü refleksleri kuşanırken, Doğu ile Batı arasında sürekli dönüştürülen ve uyarlanabilen melez bir kimlik modeli inşa eder (Xiaoyan, 2018, s. 9).

Buna karşılık, baba figürü Anwar'ın zihniyeti, metropolün dinamizmine tamamen kapalı, Hint köken mirasına ve anakronik bir gelenekselciliğe sabitlenmiş durumdadır (Azeem, Sangi ve Ansari, 2020, s. 162). Anwar için görücü usulü evlilik mekanizması, göçmen yaşamının metropoldeki yabancılaşma ve asimilasyon korkusuna karşı geliştirdiği reaktif, korumacı ve statik bir savunma aracıdır. Bu ataerkil korumacılık ve soyu devam ettirme arzusu, romanda Karim'in gözlemleriyle ironik bir netliğe kavuşur:

“Anwar'a kalırsa Jamila hemen hamile kalacaktı, çok geçmeden de küçük Anwarlar her yerde koşuşturuyor olacaktı. Anwar çocukların kültürel gelişimiyle ilgilenecek, onları okula ve camiye götürecekti, Changez de herhalde o arada dükkânı elden geçirecek, kutuları taşıyacak, sevgilim Jamila'yı yeniden hamile bırakacaktı” (Kureishi, 1990/2001, s. 76).

Bu metinsel kesit, sömürge sonrası birinci kuşak göçmen erkeğin metropolün merkezinde kurduğu kurgusal ve döngüsel bir mikro-imparatorluk fantezisi. Anwar'ın hedeflerinin merkezinde yer alan aile soyunu mekanik olarak devam ettirmek, mitsel dini değerleri dükkân ve cami ekseninde korumak ve aile işini

döngüsel fikirler, nesiller arası travma kuramında tekrarlama zorlantısının sosyolojik tezahürüdür (Schwab, 2010, s. 42). Anwar geçmişin travmatik yerinden edilme etkisini, sonraki neslin öznelliğini yok ederek ve onları kendi geçmişinin birer kopyasına dönüştürerek kontrol altına almaya çalışır. Ancak Jamila'nın bu döngüyü radikal cinsel ve entelektüel eylemliliklerle kırması, Kureishi'nin metninde travmanın nesiller arası aktarımının her iki romanda da tek tip işlemediğini, aksine ikinci kuşakta güçlü direnç alanları yarattığını gösterir (Vickroy, 2015, s. 89).

Jamila'nın İngiliz kültürel ve dilsel normlarını üst düzeyde içselleştirmiş olması, onun 1970'ler Londra'sının hegemonik beyaz iktidar yapıları tarafından kalıcı bir biçimde "öteki" olarak etiketlenmesini engellemez. Avrupa düşüncesiyle şekillenmiş bir Müslüman kadın olarak sahip olduğu bu keskin özfarkındalık, onun sömürge sonrası konumunun getirdiği melezliği daha da karmaşık hale getirir. Bu bağlamda hem Jamila hem de anlatıcı-karakter Karim Amir, Bhabha'nın postkolonyal teoride kavramsallaştırdığı "Üçüncü Mekân" düzlemini paylaşırlar (Bhabha, 1994, s. 53). Üçüncü mekan, ulusal ve etnik kimliklerin sabit ya da homojen birer öz olmaktan çıktığı; sömürgeci merkez ile sömürgeleştirilen özne arasında sürekli olarak yeniden üretilen, şekillenen ve parçalanmışlıkların dönüştürüldüğü krizli bir ara kesittir. Jamila için bu alan, ne nostaljik bir Doğu aidiyeti ne de tam bir Batı asimilasyonudur; o, bu iki kutup arasındaki uçurumu entelektüel bir direnç mekanizmasına dönüştürür (Vertovec, 2009, s. 84).

Söz konusu kimlik temsili, banliyönün yoksul sınıfsal katmanlarından sıyrılmaya çalışan Jamila'nın entelektüel gelişim sürecinde bir çatışma alanı olarak belirir. Karim'in onu "her zaman öne eğilerek durur, tartışır, karşısındakini ikna ederdi" (Kureishi, 1990/2001, s. 51) şeklinde betimlemesi, Jamila'nın erken yaşta kazandığı ideolojik eylemliliğin göstergesidir. Karakterin on üç yaşındayken kütüphaneci Miss Cutmore vasıtasıyla Baudelaire, Colette ve Simone de Beauvoir gibi Avrupa edebiyatı ve feminist felsefesinin kanonik isimleriyle tanışması, onun zihninde kurucu bir kırılma yaratır. Ancak Jamila, bu liberal rehberliğin arkasındaki örtük asimilasyonist ve sömürgeci refleksleri deşifre ederek Miss Cutmore'un kendisini "entelektüel olarak sömürgeleştirmeye" çalıştığını savunur. Karim ise sömürge sonrası öznenin bu bilinç düzeyini idrak edemez ve Jamila'nın bu radikal duruşunu naif bir nankörlük olarak yorumlar:

“Bayan Cutmore’un kendisini kullandığını da ekleyip beni iyice deli etti, çünkü Jamila tanıdığım en iradeli insandı, kimse onu kullanamazdı. Neyse, nankörlerden hiç hoşlanmıyordum. Bayan Cutmore olmasaydı, Jamila ‘sömürge’ sözcüğünü kimden öğrenecekti? ‘Bayan Cutmore ufkunu açtı,’ dedim ona” (Kureishi, 1990/2001, s.52).

Karim’in bu gözlemi, sömürge sonrası iki arada kalmışlığın iki farklı kuşaksal ve karakterolojik tepkisini belgeler (Reichl, 2007, s. 148). Karim, Batı eğitim sistemini sorgusuz sualsiz bir yükseliş aracı olarak görürken; Jamila, kendisine sunulan egemen kültürel sermayeyi kabul ederken bile onun “sömürgeci” doğasını yapıçözümüne uğrattır. Jamila, sömürgecinin dili ve felsefesiyle, bizzat sömürgeci söylemin kendisine meydan okuyan bilinçli bir postkolonyal özneye dönüşür.

Jamila, Miss Cutmore’un temsil ettiği Avrupa merkezci rasyonalizmi aşmak adına, metropoliten ırkçılığa ve yabancı düşmanlığına doğrudan politik yanıtlar üreten Angela Davis, Malcolm X ve James Baldwin gibi radikal Siyah yazarların teorik külliyatına yönelir. Gündelik hayatta maruz kaldığı kurumsal ırkçılık karşısında pasif bir mağduriyet ya da birinci kuşağın ürettiği korumacı bir sessizlik duvarı inşa etmeyi reddeden karakter, entelektüel birikimini bedensel bir savunma pratiğiyle birleştirir. Kureishi, Jamila’nın metropoldeki ırksal şiddet karşısında yaşadığı psikik travmayı ve geliştirdiği reaktif direnci şu sözlerle aktarır:

“Jamila, Angela Davis’in etkisiyle her gün spor yapmaya başlamıştı, karate ve judo öğreniyor, sabah erken kalkıp esneme hareketleri yapıyor, koşuyor, bedenini çalıştırıyordu. Bir düşte gibi yuvarlanıp gidiyordu, Jamila; karda koşa hiç iz bırakmazdı. Beyazların sonunda siyalara ve Asyalılara karşı tavır alıp onları gaz odalarına ya da delik botlara tıktıkları gün çıkacak gerilla savaşına hazırlanıyordu” (Kureishi, 1990/2001, s. 55).

Bu metinsel kanıt, Jamila’nın bedenini metropolün ırksal faşizmine karşı bir savaş alanına dönüştürdüğünü kanıtlar. Jamila, *Beyaz Dışlar*’deki Irie’nin aksine, beyaz güzellik ve uyum standartlarına asimile olmak için saçını düzleştirmeyi değil; egemen beyaz iktidar yapılarının fiziksel tehditlerine karşı bedenini kasıtlı olarak militarize etmeyi seçer (Vickroy, 2015, s. 94). Böylece Kureishi, sömürge sonrası travmanın ikinci kuşakta her zaman sessizlik veya içselleştirilmiş bir yabancılaşıma üretmediğini; Jamila örneğinde olduğu gibi, metropolün ırksal hiyerarşilerini sarsmayı hedefleyen proaktif, militan ve melez bir direnç modeline de zemin hazırlayabileceğini gösterir (Moore-Gilbert, 2001, s. 98).

Jamila'nın Siyah radikalizmi ekseninde geliştirdiği güçlü politik bilinç, metropoliten alanın kültürel ve sanatsal kurumlarındaki örtük ırkçılığı deşifre eden ideolojik bir silaha dönüşür. Karakter, sömürge sonrası ikinci kuşağın maruz kaldığı asimilasyon baskılarına karşı Karim'i aktif bir direnç göstermeye ve Ulusal Cephe, yürüyüşlerine katılmaya zorlar (Moore-Gilbert, 2001, s. 94). Bu bağlamda Jamila, beyaz bir yönetmen tarafından sahneye konulan ve Kipling'in emperyalist metnine dayanan *Orman Kitabı* (*The Book of the Jungle*) oyunundaki ırkçı kodları anında fark ederek tiyatroyu “tamamen neo-faşist” bir ideolojik aygıt olarak nitelendirir. Karim'in metropolde görünürlük kazanmak ve ekonomik güç elde etmek adına beyaz izleyicinin oryantalist fantezilerine hizmet eden karikatürize bir Hintli karakteri oynaması, Jamila tarafından sömürgeci klişelerin yeniden üretimi olarak görülür. Jamila, Karim'in bu etik ve profesyonel duyarsızlığını, postkolonyal edebiyatın en sert ve sarsıcı hesaplaşmalarından biriyle yüzüne vurur:

“İğrençti işte, aksanın, üstüne sıvanmış o boklar. Bütün o önyargıların pezevenkliğini yapmışsın işte. [...] Hintlilerle ilgili beylik düşüncelerin yani. [...] Tanrım, nasıl yaptın bunu? Sen de utandın herhalde, ha? [...] Aslına bakarsan sende de hiç ahlak yok be! Sonradan edineceksin herhalde, bir fırsatını bulunca” (Kureishi, 1990/2001, ss. 142-143).

Bu kesit, Jamila'nın etnik kökeni nostaljik bir esaret veya sömürge piyasasında satılık bir meta olarak görmeyi reddettiğini kanıtlar. Karakter, ırksal önyargıların aşıldığı melez ve eşitlikçi bir toplumsal düzen tahayyül ederken (Ranasinha, 2002, s. 59), Karim'in sahnede gerçekleştirdiği bu, travmanın ve ırkçılığın komik taklitlerle dışavurulması, eylemini diasporik özneye yönelik bir ihanet olarak konumlandırır.

Söz konusu kimlik krizleri ve temsiliyet çatışmaları, her iki romanda da karakterlerin içine doğdukları makro-toplumsal çevre tarafından sürekli olarak tetiklenir ve derinleştirilir. Michael Perfect'in de vurguladığı üzere, sömürgeci sömürü tarihinin metropoldeki tortuları; polis teşkilatı, eğitim sistemi ve dışlayıcı gençlik kültürü gibi ideolojik kurumsal aygıtlar vasıtasıyla şimdiki zamanda yeniden üretilir (Perfect, 2014, s. 87). Hem *Beyaz Dişler*'deki Irie, hem de *Varoşların Buda'sı*ndaki Jamila ve Karim, bu kurumsal dışlanma mekanizmaları nedeniyle kalıcı bir tarihsel ve kültürel yoksunluk deneyimler. Birinci kuşağın göç ve yerinden edilmeye bastırıldığı sömürge travması, ikinci kuşak üzerinde ağır birer psikolojik yük ve duygusal tortu haline gelir. Bu durum, genç karakterlerin metropoldeki varoluşsal dengesizliklerini

ve kimlik parçalanmalarını kronolojik ve doğrusal olmayan gecikmeli semptomlar olarak normalleştirir.

Bununla birlikte Jamila, bu kuşaksal travmanın kendisini pasif bir kurbana dönüştürmesine izin vermez; ataerkil sömürge mirasının en ağır yaptırımı olan görücü usulü evlilik mekanizmasını kendi feminist eylemliliği doğrultusunda içeriden sabote eder. Babası Anwar'ın mutlak itaat talep eden ölümcül açlık grevini sonlandırmak adına Hindistan'dan gelen Changez ile evlenmeyi kabul etmesi, geleneksel bir boyun eğme değil; stratejik bir direnç hamlesidir. Londra'ya sömürgeci ve geleneksel kodlarla adım atan Changez'in ataerkil beklentileri, Jamila'nın finansal bağımsızlığını koruması ve ev içi mekânı radikal bir biçimde yeniden yapılandırmasıyla sarsılır. Jamila, Changez ile kurduğu ilişkiyi hiyerarşik bir evlilikten ziyade, Hindistan siyaseti üzerine tartıştıkları melez bir entelektüel arkadaşlık zeminine çeker (Kaleta, 1998, s. 83). Karakterin kocasına karşı kullandığı ironik ve mesafeli dil, bu hiyerarşiyi darmadağın eden bir göstergedir: “Hey, Changez, koca mısın nesin işte, hapse atılan o bunak politikacıyla ilgili yeni bir şeyler anlatsana” (Kureishi, 1990/2001, s. 91)! Jamila'nın bu dilsel saygısızlığı, Changez'in sevgilisi Shinko ile kurduğu dayanışmacı ve alternatif arkadaşlık bağıyla birleştiğinde evliliğin kurumsal ve ataerkil yapısını tamamen işlevsiz kılar. Sonuç olarak Jamila; hem Güney Asya'nın feodal ataerkilliğine hem de Batı metropolünün dışlayıcı toplumsal cinsiyet normlarına aynı anda meydan okuyan, travmayı radikal bir politik dirençle alt eden melez ve öncü bir feminist figür olarak konumlanır (Xiaoyan, 2018, s. 12).

Beyaz Dişler'de Irie üzerinden kurgulanan soykütüksel belirsizlik ve köksüzlük hissinin aksine, Jamila etnik kökeni ve kültürel geçmişi konusunda psişik bir muğlaklık yaşamaz. Karışık ırklı bir aileden gelmeyen ve Hintli göçmen bir annesinin kızı olan Jamila için temel ontolojik kriz, sömürge sonrası metropolde aidiyet zeminlerinin yokluğu değil; miras aldığı katı feodal gelenekler ile içinde yaşadığı çağdaş İngiliz toplumunun özgürlükçü talepleri arasındaki aşılabilir mesafedir. Jamila, melezliği pasif bir savrulma ya da belirsizlik olarak deneyimlemez. Aksine o, ev sahibi topluma özerk bir özne olarak uyum sağlayabilmek amacıyla, miras aldığı Güney Asya kökenleri ile sonradan edindiği metropoliten İngiliz kültürünü rasyonel bir potada eriten “bilinçli ve stratejik bir melez kimlik” modeli inşa eder (McLeod, 2000, s. 215).

Kureishi'nin anlatı evreninde karakterler, sömürgeci söylemin dayattığı homojen göçmen klişelerini yıkan, kendi iç çatışmalarıyla var olan birer birey olarak resmedilir (Ranasinha, 2002, s. 63). Bu bağlamda, baba figürü Anwar ile kızı Jamila arasında patlak veren gerilim, salt biyolojik bir nesil farkından ya da masum bir kültürel uyumsuzluktan kaynaklanmaz. Söz konusu çatışma, dinin kurumsal otoritesi, ataerkil denetim ve kadın bedeni üzerindeki cinsel özgürlükler gibi modern Batı toplumunun en radikal kriz merkezleri tarafından şekillendirilir. Kureishi, çokkültürlü ve çok inançlı evliliklerin, aile içi mikro-çatışmaların ve ebeveynlerin bastırılmış travmalarının sonraki kuşaklar üzerindeki psikik etkilerini analiz ederken; birinci kuşağın metropolde uğradığı asimilasyon korkusunu, ikinci kuşağın bedensel ve entelektüel özerklik arayışıyla karşı karşıya getirir (Vickroy, 2015, s. 98).

Bu doğrultuda *Varoşların Buda'sı*, *Beyaz Dişler*'deki örtük ve dilsiz travma aktarımının aksine, aile içi açık çatışmalar, eylemsel direnişler ve psikolojik şiddet yoluyla somutlaşan farklı nesiller arası travma modelini açığa çıkarır. Anwar'ın, Jamila'nın Batılılaşmış ve özgürleşmiş melez kimliğine karşı geliştirdiği katı ve tahripkar reaksiyon, birinci neslin diasporik alanda kontrolü kaybetme paniği ile ikinci neslin bireysel özerklik savaşı arasındaki radikal uçurumu belgeler. Jamila'nın ataerkil değerlerden saptığını ve tamamen kontrolden çıktığını düşünen Anwar, bu kayıp kültürel egemenliği yeniden tesis etmenin arkaik bir yolu olarak görücü usulü evlilik mekanizmasını ve açlık grevini birer şiddet unsuru olarak devreye sokar. Kureishi, aile içindeki bu despotik ve otoriter şiddeti, birinci kuşak göçmen öznenin sömürge sonrası süreçte ev sahibi beyaz topluma karşı duyduğu güvenin sarsılmasını ve metropolde maruz kaldığı ırksal dışlanmışlığı telafi etmeye yönelik reaktif bir çabası olarak betimler. Anwar'ın aldığı bu radikal ve yıkıcı kararlar, özünde diasporada kültürel kimliğin ve ataerkil mülkiyetin tamamen yitirilmesine dair beslenen derin, kronik ve sömürge sonrası kolektif bir travmanın metropoldeki travmatik bir dışavurumudur (Kaleta, 1998, s. 79).

Jamila'nın metropolde inşa ettiği stratejik ve özerk melez kimliğe karşı Anwar'ın geliştirdiği otoriter direnç, romanda sömürgecilik tarihinin ironik bir biçimde ters yüz edildiği trajikomik bir manipölasyon ve psikolojik şiddet mekanizmasına dönüşür. Kızının evlilik dayatmasına karşı çıkması üzerine mutlak itaat talep eden Anwar, sömürge sonrası edebiyatın en çarpıcı parodilerinden birini

gerçekleştirerek kendi despotik arzusunu makro-tarihsel bir antikolonyal direniş eylemiyle (Gandi ile) meşrulaştırmaya çalışır. Anwar, açlık grevini ev içi alanda totaliter bir silaha dönüştürdüğü o kırılma anında niyetini şu sözlerle beyan eder: “Gandi aç kalarak İngilizleri Hindistan’dan çıkardığına göre ben de aynı şekilde ailemin bana itaat etmesini sağlayabilirim” (Kureishi, 1990/2001, s. 58). Bu metinsel örnek, kuşaklar arası çatışmanın ve diasporik sıkışmışlığın boyutunu çarpıcı bir biçimde ortaya koyar. Anwar, sömürgecinin tahakkümüne karşı geliştirilmiş ahlaki ve siyasi bir direniş yöntemini (açlık grevini), metropolün ortasında kendi kızının bireysel özgürlüğünü sömürgeleştirmek ve onu ataerkil yapıya tabi kılmak için manipülatif bir araç olarak kullanır. Dolayısıyla Kureishi, travmanın ve baskının sadece sessizlik yoluyla değil; sömürge geçmişine ait mitlerin ev içi alanda reaktif birer iktidar ve tahakküm aracı olarak sahnelenmesi vasıtasıyla da aktarıldığını kanıtlar (Craps, 2013, s. 32).

Söz konusu aile içi güç savaşlarını ve travma aktarım kanallarını karmaşıklaştıran bir diğer kurucu aktör ise anne figürü Jeeta’dır. Kocasının mutlak ve ölümcül otoritesi ile kızının militan direnişi arasında sıkışan Jeeta, *Beyaz Dişler*’deki Clara’nın utanç ve amnezi temelli sessizliğinden çok daha farklı bir “sessizlik politikası” üretir. Jeeta için dilsizlik, pasif bir kurbanlık statüsü ya da korumacı bir bastırma mekanizması değil; ev içi hiyerarşide denge kurmayı ve kriz anlarını yönetmeyi hedefleyen dolaylı bir iletişim ve aktif bir müzakere aracıdır. Anne figürünün bu stratejik dilsizliği, Anwar’ın intiharvari açlık grevini sonlandırmak adına Jamila’nın evliliğe isteksizce rıza göstermesinde katalizör rolü oynar. Travma anlatılarında vurguladığı üzere sessizlik, burada ataerkil yapılar içinde işleyen aktif ve dönüştürücü bir mekanizma olarak işlev görür; ikinci kuşak kadın öznenin kararlarını, evlilik sınırlarını ve kimlik kurgularını şekillendiren negatif bir taşıyıcı rolü üstlenir (Whitehead, 2004, s. 97).

Ne var ki, Jamila’nın bu evlilik dayatmasını kabul ederek babasının otoritesine rıza göstermesi, onun sömürgeci ve ataerkil yapılar karşısında psikolojik bir çöküş yaşadığı anlamına gelmez. Karakterin sergilediği itaat, feodal bir boyun eğme eylemi değil; ebeveyn neslin ölümcül travmasını engellemeye yönelik bilinçli ve geçici bir stratejik tepkidir. Evliliğin gerçekleştiği andan itibaren Jamila’nın Güney Asya geleneklerinin dayattığı tüm eşlik rollerini reddetmesi, özellikle de heteronormatif

cinsel normlara uymayı kesin bir dille geri çevirmesi, onun direnç mekanizmasını metropolün merkezinde evlilik kurumunun içini boşaltarak sürdürdüğünü gösterir. Kureishi'nin anlatısında sömürge sonrası travma, zorlayıcı ideolojik aygıtlar ve kuşaksal manipölasyonlar aracılığıyla aktarılmaya çalışılırken; ikinci kuşak kadın özne tarafından radikal isyan, cinsel eylemlilik ve kimliği baştan tanımlama pratikleriyle sürekli olarak sarsılır, yapıçözüme uğratılır ve mutlak egemenliği elinden alınır (Craps, 2013, s. 41).

Buna karşılık, *Varoşların Buda'sı*, sessizlik ile hafıza arasında bedenleşme, tanıklık ve kısmi ifade yoluyla şekillenen farklı bir ilişki ortaya koyar. Jamila'nın görücü usulü evliliği kabul etme kararı, ilk bakışta onun iddialı karakteriyle çelişkili görünse de, aslında aileye bağlılık ile kişisel özerklik arasındaki stratejik bir uzlaşmayı yansıtmaktadır. Onun davranışları, İngiliz toplumu içindeki hem kültürel yükümlülüklerinin hem de bireysel haklarının farkında olduğunu göstermektedir (Moore-Gilbert, 2001, s. 78).

Varoşların Buda'sı, Zadie Smith'in *Beyaz Dişler*'de kurduğu sessizlik ve hafıza ilişkisinden farklı olarak; travmanın sömürge sonrası metropolde bedenselleşme, dolaylı tanıklık ve performatif eylemler yoluyla dolaşımı girdiği radikal bir psişik evren inşa eder. Bu somatik travmanın en trajik edebi temsili baba figürü Anwar'dır. Anwar'ın Güney Asya'dan göç etme kararı, tarihin en kanlı kitlesel yerinden edilmelerinden biri olan 1947 Hindistan Bölünmesi'nin yapısal ve psikolojik şiddetine dayanır. Ne var ki Anwar, bu makro-tarihsel yıkımı dilsel düzeyde aktarmayı kesin bir şekilde reddeder; maruz kaldığı dehşeti sömürge sonrası amneziye sığınarak "Hindistan kokuşmuş bir ülke" (Kureishi, 1990/2001, s. 62) ifadesiyle geçiştirir. Bu anlatısal ifadeyi ve dille temsil edilmeyi reddetme tutumu, travmanın doğasındaki dilsizlikle doğrudan uyuşur. Anwar için dil, geçmişin yükünü taşıyamayacak kadar yetersizdir; bu nedenle çözülmemiş sömürgeci şiddet, dilde değil, karakterin bizzat kendi bedeninde performatif eylemler vasıtasıyla görünürlük kazanır (Whitehead, 2004, s. 102).

Anwar'ın kızına görücü usulü evliliği dayatmak adına başlattığı ve Jamila rıza gösterdikten sonra bile takıntılı bir biçimde sürdürdüğü ölümcül açlık grevi, sömürge sonrası travmanın yıkıcı bir canlandırması olarak okunabilir. Bu radikal eylem,

LaCapra'nın travma kuramında kavramsallaştırdığı “dışavurum” mekanizmasının somut birer edebi kanıtıdır (LaCapra, 2001, s. 29). Anwar, geçmişin yasını tutup onu rasyonel düzeyde aşmak yerine; Bölünme döneminde maruz kaldığı kontrol kaybını, açlığı ve yok olma tehdidini metropolün ortasında kendi bedenini aç bırakarak yeniden yaşar ve yaşatır. Karakterin sergilediği fiziksel çöküş ve intiharvari inat, sömürgeci tarihsel şiddetin ve yerinden edilmenin metropoliten alandaki somatik birer yansımasıdır. Birinci kuşak göçmen özne, sömürge sonrası Britanya’da uğradığı kurumsal ve kültürel görünmezliği, kendi bedenini bir tahrip nesnesine dönüştürerek telafi etmeye çalışır (Vickroy, 2015, s. 101).

İkinci kuşak bir kadın özne olan Jamila ise, bu miras kalan travmatik tortuyla *Beyaz Dişler*’deki Irie Jones’tan çok daha farklı ve eylemsel bir düzlemde yüzleşir (Sakiz, 2023, s. 31). Irie, sömürge geçmişindeki boşlukları mitsel ve romantize edilmiş vatan kurgularıyla kapatmaya çalışırken; Jamila, geçmişin travmatik şiddetiyle şimdiki zamanda doğrudan bir “tanık” olarak karşılaşır. Ailenin banliyödeki dükkânı olan *Paradise Stores*’a yönelik National Front (Ulusal Cephe) tarafından gerçekleştirilen yangın bombalamaları, kundaklamalar ve ırkçı vandalizm eylemleri, metropolü sürekli bir savaş ve tehdit alanına çevirir (Fryer, 1984, s. 391). Bu gündelik ırksal şiddet deneyimleri, Anwar’ın dilsizlikle sakladığı 1947 Bölünme dehşetinin çağdaş Britanya sokaklarındaki edebi ve tarihsel sürekliliğidir. Bu bağlamda, metinde sözel anlatımın yerini dolaylı ve performatif bir tanıklık alır. Jamila, babasının geçmişte maruz kaldığı yerinden edilme hikâyesini dilsel olarak duymaz; ancak sömürgeci şiddetin ve ırkçı faşizmin psikofiziksel etkilerini şimdiki zamanın metropoliten gerçekliğinde, bombalanan dükkân vitrinlerinde ve babasının çöken bedeninde somutlaşmış olarak tecrübe eder (Hirsch, 2012, s. 5).

Jamila’nın metropoliten alandaki ırkçı şiddete ve babasının somatik dayatmalarına karşı geliştirdiği bu somut ve performatif tanıklık, onun travmatik geçmişe salt pasif bir tekrarlama ile değil, bilinçli bir eylemlilik vasıtasıyla yanıt vermesini sağlar. Karakterin kültürel, dinsel ve feodal-ataerkil kısıtlamalara karşı sergilediği bu militan direniş, sömürge sonrası travmanın nesiller arası döngüsel aktarımının radikal bir biçimde kesintiye uğradığının göstergesidir. LaCapra’nın travma teorisinde kavramsallaştırdığı üzere Jamila’nın bu proaktif tepkileri, mutlak ve pürüzsüz bir iyileşme henüz ulaşamaz olsa bile, geçmişe karşı entelektüel bir

farkındalığın ve eleştirel bir mesafenin inşa edildiği “işleme” sürecine doğru atılmış kurucu bir adımdır. Karakter, sömürgeci travmanın kendisini felç etmesine izin vermez; aksine, maruz kaldığı baskıları politik ve entelektüel bir bilinçlenme evresine tahvil eder (LaCapra, 2001, s. 154).

Ne var ki Jamila’nın geliştirdiği bu feminist ve politik bağımsızlık, miras alınan sömürgeci kalıplardan bütünüyle azade, mutlak bir kopuş anlamına gelmez. Karakterin rıza gösterdiği stratejik evlilik ve babasının trajik otoritesiyle sürdürdüğü kaçınılmaz bağlar, Bölünme travmasının şimdiki zamanda yapısal bir tortu olarak varlığını koruduğunu belgeler. Anwar’ın diasporik alanda maruz kaldığı ırksal dışlanma ve kontrol kaybı o kadar derindir ki, bu kriz onun açlık greviyle birlikte hem fiziksel hem de psikolojik imhasına yol açar. Anwar’ın ölümü, sömürge sonrası öznenin metropol hiyerarşileri karşısında kendi kendisine uyguladığı somatik bir şiddetin ve intiharvari bir dışa vurma eyleminin nihai sonucudur (Kaleta, 1998, s. 85). Babasının bu yıkıcı ölümü karşısında Jamila “ikili bilinç” geliştirir. Caruth’un Freud’un metinlerinden hareketle vurguladığı üzere, “ölümle ve travmatik kayıpla yüzleşme, insan bilinci tarafından tam olarak kavranamayacak kadar erken, ani ve beklenmedik bir şekilde gerçekleşir” (Caruth, 1996, s. 101). Jamila babasının birikmiş sömürgeci travmasının tüm yükünü omuzlarında hissederken, bu zamansız kaybı psişik düzeyde ilk anda tam olarak sindiremez. Ancak LaCapra’nın yas teorisinde belirttiği gibi karakter, bu melankolik kilitlenmeyi aşarak kaybın tarihsel nedenlerinin farkına varmaya ve onu rasyonel bir düzeyde kabullenmeye başlar (LaCapra, 1994, s. 191).

Sömürge sonrası öznelere metropolde ileriye doğru adım atabilmeleri, geçmişin travmatik kısıtlamalarından ve ebeveyn neslin ürettiği reaktif savunma mekanizmalarından kurtulabilmeleri adına bu “işleme” süreci analitik bir zorunluluktur. Jamila’nın sergilediği tüm radikal toplumsal eylemler, özellikle de Miss Cutmore’un liberal kanonunu aşarak yöneldiği Siyah radikalizmi ve babasının anakronik ideolojisini kesin bir dille reddetmesi, miras aldığı bu tarihsel acıyı aşma mücadelesidir. Jamila’nın feminist, cinsel ve entelektüel bağımsızlığı, sömürge sonrası geçmişle pısrık bir dilsizlik içinde yaşamak yerine, o geçmişi şimdiki zamanın politik gerçekliğinde cesurca göğüsleme ve yeniden yorumlama çabasının edebi düzeydeki en güçlü kanıtıdır (Moore-Gilbert, 2001, s. 84).

Jamila'nın miras aldığı kuşaksal travmayı ve metropoliten ırkçılığı aşma mücadelesi, onun sömürge sonrası alanda pasif bir kurban olmaktan sıyrılarak rasyonel ve etik bir özneye dönüşmesini sağlar (Xiaoyan, 2018, s. 12). LaCapra'nın travma edebiyatı çerçevesinde vurguladığı üzere, travmatik geçmişin “işlenmesi”, öznenin kendi yaralarıyla arasına eleştirel bir mesafe koyabilmesiyle doğrudan ilişkilidir:

“Bu süreçte kişi, bir soruna eleştirel bir mesafe kazanmaya, geçmiş, şimdiki zaman ve geleceği birbirinden ayırt edebilmeye çalışır. Mağdur için bu, kendine ‘Evet, o zamanlar başıma bu geldi. Bu üzücü, bunaltıcıydı... ama ben şu anda buradayım ve bu, o zamankinden farklı.’ [...] işleme süreci sayesinde kişi etik bir aktör olma olasılığını elde eder” (LaCapra, 1998, s. 2).

Bu kuramsal çerçeve doğrultusunda Jamila; babası Anwar'ın somatik çöküşünü ve maruz kaldığı feodal evlilik dayatmasını şimdiki zamanını felç eden mutlak birer kilitlenme noktası olarak görmeyi reddeder. O, geçmişte yaşanan tarihsel ve ailevi travmaları saptayarak şimdiki zamanın metropoliten gerçekliğinden ayırır. Karakter, sömürgeci geçmişin yıkıcı belirlenimciliğine karşı geliştirdiği bu zamansız ve mekânsal mesafe sayesinde, kendi geleceğini kendi seçimleriyle inşa edebilen rasyonel ve politik bir “etik aktör” pozisyonu kazanır. Bununla birlikte LaCapra “işleme” mekanizmasının mutlak ve pürüzsüz bir iyileşme ya da geçmişin izlerinden tamamen arınmış radikal bir kopuş olarak romantize edilmemesi gerektiği konusunda uyarıda bulunur. Aksine bu kavram, travmanın yapısal tortularını ve psişik yarasını hâlâ bünyesinde barındırabilen, sınırlı, kırılabilir ve ucu açık bir yeniden şekillenme sürecidir (LaCapra, 1994, s. 186). Jamila'nın durumunda feodal geçmişin bazı dogmatik yönlerini geride bırakması, bu sancılı “işleme” sürecine doğru atılmış bilinçli ama kısmi bir adımdır. Sömürge sonrası travma onun öznelliğini metropoliten alanda kısıtlamaya ve ırksal ve cinsel duvarlarla kuşatmaya devam ederken, Jamila bu yapısal kısıtlamalar içinde teslim olmak yerine kendi özerk konumunu tayin etmeye çalışır. O, ne travmadan naif bir biçimde tamamen kaçabilir ne de Anwar gibi onun somatik bir esiri olarak yok olur; aksine, bu kısmi uzlaşma evrelerini yansıtan eleştirel bir farkındalık, keskin bir entelektüel mesafe ve politik bir eylemlilik düzeyine doğru istikrarlı bir ilerleme kaydeder (Craps, 2013, s. 46).

Sömürge sonrası metropolde diasporik özne için hakiki bir benlik algısı oluşturmaının önündeki en büyük engel, egemen beyaz iktidar yapılarının dayattığı aşırı dar, kısıtlayıcı ve oryantalist kalıplara hapsedilmektir (Said, 1978, s. 204). Özne, bu dışlayıcı tanımlamalar karşısında derin bir entelektüel ve psişik iç gözlem sürecinden geçmediğı takdirde, marjinalleştirilmiş kimliğini ne tam anlamıyla onaylayabilir ne de reddedebilir; sonuç olarak kalıcı bir ontolojik belirsizliğe mahkum olur. Jamila'nın sergilediğı entelektüel bağımsızlık ve feminist başkaldırı, bu tür bir iç gözlem sürecinin edebi dışavurumudur (Moore-Gilbert, 2001, s. 114). Karakter, maruz kaldığı sömürgeci ve ataerkil baskıları eleştirel bir süzgeçten geçirerek kendi kimliğini egemen yapıların sınırları dışında, melez ve özerk bir zeminde yeniden tanımlamayı başarır. Jamila, geçmişin dilsiz ve dayatmacı acısıyla yüzleşip onu şimdiki zamanın politik diliyle yeniden yorumlayarak, sömürge sonrası travmanın ezici kısıtlamalarından kurtulan ve anlamlı bir benlik anlatısı inşa eden öncü bir diasporik kadın modeline dönüşür (Omole, 2024, s. 6).

“Çift zaman çerçevesi”, tereddüt anlarının konumlandırılabilceğı kavramsal bir alan haline gelir. Analiz ettiğim temsiller, geçmişin sıklıkla şimdiki zaman ve gelecekteki gidişatlarla çatıştığı ve birçok karakterde kararsızlık yarattığı çağdaş kimliğin karmaşıklığını ortaya koymaktadır. Bu kararsızlık, “arada kalma” durumuna yerleşebilir. İncelenen iki romanda da, eve ve daha geniş dünyaya olan bağlılık kararsız olarak nitelendirilmektedir. Bu durum, tarihsel şiddet ve tekrarlanan yerinden edilme ve parçalanmanın duygusal yüküyle daha da karmaşık hale gelebilir (Bhabha, 2017, s. 144).

Kureishi, *Varoşların Buda'sı* romanının ana anlatıcı-karakteri Karim Amir'in banliyöden metropolün merkezine uzanan büyüme yolculuğunu kurgularken, sömürge sonrası öznenin kendi benlik anlatısını inşa etme sancılarını felsefi bir sorunsal olarak merkeze alır. Butler'ın *Giving an Account of Oneself* adlı eserinde temellendirdiğı, etik yaşamın ve sorumluluk üstlenme görevinin, bireyin sınırlı özfarkındalığı nedeniyle kaçınılmaz olarak karmaşıklaştığı tezi, Karim'in kimlik arayışını anlamlandırmada kurucu bir kuramsal çerçeve sunar. Benlik, her zaman kişinin kontrolü dışındaki sosyal çevre, tarihsel tortular ve sömürgeci söylemsel yapılar tarafından şekillendirildiğı için onu tam ve homojen bir biçimde kavramak imkânsızdır (Butler, 2005, s. 7). Karim, bu kuramsal çıkmazı bizzat kendi parçalanmış anlatı

sesiyle somutlaştırır. Kendini kurumsal ve ırksal bir dille tanımlamaya yönelik her girişimi, onu kaçınılmaz olarak Britanya metropolünün dışlayıcı toplumsal bağlamıyla yüzleşmeye ve öz-yansıtma mekanizmalarını çalıştırmaya zorlar (Hallhagen, 2016, s. 6).

Söz konusu öz-yansıtma süreci, Karim'in ebeveyn neslin travmatik dilsizliklerinden sıyrılarak kendi özerk varoluş tarzını inşa etme çabasıyla netliğe kavuşur. Roman, kahramanın banliyö boğuntusundan kurtulma arzusunu dönemin psikofelsefi atmosferiyle ilişkilendirerek aktarır: “Londra’da psikologlar insanlara yaşamınızı kendinize göre, kendi seçtiğiniz biçimde sürdürmelisiniz, ailenizin istediği gibi değil, yoksa aklınızı oynatırsınız diyorlardı” (Kureishi, 1990/2001, s. 60). Bu psikolojik uyarıya rağmen, birinci kuşak göçmen ailesinin sömürge geçmişiyle kurduğu krizli bağlar, Karim'in iç dünyasında kronik bir istikrarsızlık ve kimlik çatışması üretir. Karakterin kendini algılayışı kalıcı bir biçimde akışkandır; o, metropolün ırksal hiyerarşileri içinde bazen hegemonik İngiliz kimliğiyle özdeşleşirken, bazen de marjinalleştirilmiş Hint kökenlerine savrulur. İngiltere’de doğup büyümüş olmasına rağmen romanın hemen başında bu aidiyetten “gurur duymadığını” (Kureishi, 1990/2001, s. 8) itiraf etmesi, ulusal aidiyet aygıtlarının diasporik özneye olumlu ya da tutarlı bir benlik algısı sunamadığının kanıtıdır. Ne var ki Karim'in yaşadığı bu aidiyetsizlik ve iki arada kalmışlık durumu, pasif bir teslimiyet veya felç olma hali değildir; aksine Butlerci anlamda öznelliğin sürekli yeniden üretildiği, akışkan ve dönüştürücü bir performatif potansiyeldir (Butler, 2005, s. 51).

Karim'in, kendi ebeveynlerini eski hikâyelerden beslenen ve anakronik bir tarihsel dönemin tortuları olarak tanımlaması, sömürge sonrası metropoldeki radikal bir kuşaksal kopuşu belgeler. Birinci kuşak göçmenlerin asimilasyon paniğiyle sığındıkları geleneksel değerleri kesin bir dille reddeden Karim, “bu sokaklardan ve insanlardan kaçıp Londra’da yeni bir yaşam kurma hevesimden vazgeçmemem gerektiğini hatırlamak bana iyi geldi” (Kureishi, 1990/2001, s. 94) diyerek melez geleceğe yönelir. Bu arayış sürecinde karakter, banliyönün boğucu atmosferine karşı alternatif bir mikro-kozmos olarak işleyen Anwar'ın ailesine ve özellikle onun militan kızı Jamila'ya derin bir psişik yakınlık duyar. Ancak iki karakterin metropoliten ırkçılıkla yüzleşme stratejileri arasında derin bir farklılık mevcuttur: “Ben Jammie’ye göre, militanlık anlamında, ödleğin tekiydim. İnsanlar yüzüme tükürünce bana yerdeki

balgamı verip çiğnetmedikleri için onlara bir teşekkür etmediğim kalıyordu. Jamila'nınsa saldırganlık doktorası vardı" (Kureishi, 1990/2001, s. 53). Bu kıyaslama sömürge sonrası ikinci kuşağın maruz kaldığı ırksal travma karşısındaki iki farklı davranışsal tepkisini açığa çıkarır. Karim, sokaktaki Ulusal Cephe faşizmiyle karşılaştığında dehşet içinde donakalırken ve bedensel olarak şiddetle titrerken; Jamila bu ırkçı şiddete fiziksel ve militarize bir savunmayla yanıt verir. Jamila, Karim'in sosyal ve kültürel çatışmalarına yön veren proaktif bir kimlik modeli sunarken; Kureishi'nin anlatısı, bu iki karakterin zıt refleksleri üzerinden nesiller arası uçurumu ve diasporik öznenin heterojen, doğrusal olmayan yapısını çarpıcı bir biçimde ortaya koyar (Xiaoyan, 2018, s. 11).

Kureishi, *Varoşların Buda'sında* kuşaksal travmanın ve yerinden edilmenin yarattığı psişik boşlukların sadece ikinci kuşakta değil, birinci kuşakta da radikal kimlik dönüşümlerini tetiklediğini gösterir. Baba figürü Haroon Amir'in Batı rasyonalizmi ile Doğu dinsel pratiklerini harmanlayarak yapay bir Budizm inancı inşa etmesi, sömürge sonrası edebiyattaki en çarpıcı ruhani melezleşme örneklerinden biridir. Haroon, metropolün banliyölerinde sıkışıp kalmış beyaz orta sınıfın egzotizm ve mistisizm arayışını keşfederek, kendi marjinal kimliğini hegemonik birer dinsel ve kültürel sermayeye dönüştürür (Said, 1978, s. 322). Bu dinsel melezleşme süreci sömürge sonrası özne için iki farklı kültürel sınırın ötesine geçerek çoklu kimlikleri içsel bir gücün ifadesi olarak kabul etmenin ve kişisel kimliği özgürleştirmenin performatif bir aracı haline gelir (Ranasinha, 2002, s. 54). Ancak Haroon'un bu mistik "Buda" rolü, pürüzsüz bir aydınlanmadan ziyade, birinci kuşağın metropolde uğradığı sınıfsal ve ırksal görünmezlik travmasına karşı geliştirdiği yapay, ironik ve performatif bir dışavurum stratejisidir (Meyer, 2017, s. 118).

Haroon'un bu performatif Doğu mistisizmi ve İngiliz toplumunun örtük ikiyüzlülüğü, anlatıcı-karakter Karim Amir'in iç dünyasında derin bir ontolojik kafa karışıklığı ve aidiyetsizlik hissi üretir. Karim, ne bütünüyle Hint mirasına ne de kendisini tam anlamıyla kucaklamayan İngiliz kimliğine ait hissedebilir. Karakterin romanın başlarında Hint kökenlerine karşı beslediği içsel hoşnutsuzluk ve asimilasyon arzusu, onu kendi tarihsel köklerini baskılamaya yöneltir. Ancak banliyönün boğucu sınırlarından kurtulup Londra'nın merkezine taşındıktan ve metropoliten alandaki açık ırk hiyerarşilerine tanık olduktan sonra Karim, çokkültürlü kentsel mekanın

devingenliği içinde bastırıldığı Hint kültürünü ve geleneklerini yeniden keşfetmeye başlar (Ball, 2004, s. 194). Kendisini dilsel ve davranışsal düzeyde homojen bir İngiliz olarak kurgulamaya çalışsa da, gündelik yaşamında geleneksel Hint mutfağına ve kıyafetlerine duyduğu örtük ilgi, onun melez doğasının bastırılamaz göstergeleridir. Bu kırılma evresinde Jamila ile sürdürdüğü entelektüel arkadaşlık, Karim için hem atalarının dilsizleştirilmiş geçmişiyle bağ kurmasının hem de kökensel travmanın yıkıcı etkilerini hafifletmesinin psikolojik bir kanalı haline gelir (Vertovec, 2009, s. 91).

Bu doğrultuda hem Karim hem de Jamila, birinci nesil göçmenlerin yerinden edilme ve asimilasyon baskılarıyla örülü psikolojik travmalarını devralmış olsalar da, bu mirasa pasif bir melankoli veya sessizlikle yanıt vermeyi kesinlikle reddederler. Karakterlerin İngiliz hegemonyasıyla kurdukları ilişki, mutlak bir boyun eğme değil; aksine Bhabha'cı anlamda seçici, ironik ve stratejik bir ilişki biçimidir (Bhabha, 1994, s. 86). Bu stratejik melezlik ikinci kuşak öznenin metropolün dışlayıcı sosyal yapıları içinde yollarını bulurken, egemen kültüre karşı eleştirel bir mesafe koruyabilmelerini sağlar (Ranasinha, 2002, s. 51). Karim'in anlatısında Jamila'nın konumunu betimlerken kullandığı şu felsefi kesit, bu bilinçli stratejinin edebi düzeydeki en net göstergesidir: "Jamila [...] beyazların İngilteresi'nde iyi bir yaşam sürmek isteyen Hintli bir kadın olarak hamlesini yaparken feministliği ve onun beslediği benlik ve mücadele duygusu, düşünceleri, planları, ilişkileri [...] bilmek zorunda olduğunu düşündüğü şeyler ve bunun getirdiği kavrayış yolunu aydınlatıyordu" (Kureishi, 1990/2001, s. 195). Bu kesit, ikinci kuşak diasporik öznenin hem kendi kültürel konumunun hem de beyaz metropolün dayattığı ırksal kategorizasyonların ve kısıtlamaların tamamen farkında olduğunu doğrular. Tıpkı *Beyaz Dışlar*'deki Irie'nin romanın sonunda köklerin mutlak belirlenimciliğini reddederek akışkan bir geleceğe yönelmesi gibi; Kureishi'nin karakterleri de travmanın döngüsel aktarımını rasyonel uyum stratejileri, mekânsal yer değiştirmeler ve performatif direnç alanları yaratarak bozmayı, aşmayı ve yeniden anlamlandırmayı başarırlar (Wagner, 2016, s. 242).

Karim'in banliyönün boğucu sınırlarından Londra'nın kozmopolit merkezine taşınma serüveni, Haroon'un sömürge coğrafyasında daha önce maruz kaldığı makro-tarihsel yerinden edilme deneyiminin mikro düzeydeki mekânsal bir tekerrürüdür (Ball, 2004, s. 36). Bu coğrafi yer değiştirme, 1970'ler Britanya'sındaki ırksal

hiyerarşilerin ve dışlanma mekanizmalarının hem çevre banliyölerde hem de metropolün merkezinde kurumsal olarak varlığını sürdürdüğünü gösterir. Karim'in tiyatro yönetmeni Shadwell ile kurduğu krizli etkileşim, bu yapısal ırkçı stereotipleri radikal bir biçimde görünür kılar. Sırf Hint kökenleri nedeniyle *Orman Kitabı*'nda (*The Jungle Book*) Mowgli rolüne seçilen Karim, egemen beyaz bakışın oryantalist taleplerini karşılamak adına yapay bir "otantik" aksan benimsemeye ve ten rengini kimyasal malzemelerle koyulaştırmaya zorlanır. Karim'in doğal ten renginin yeterince "etnik" bulunmaması nedeniyle kahverengi makyaj yapmaya mecbur bırakılması derin bir postkolonyal ironi barındırır (Ranasinha, 2002, s. 52). Bu "otantiklik", sömürge sonrası öznenin doğuştan getirdiği özsel bir hakikat olmaktan çıkar; beyaz hegemonya tarafından piyasa için kurgulanmış, metalaştırılmış ve sahnelenmesi zorunlu performatif bir kurguya dönüşür. Bireysel kimliğinden soyulan Karim, egemen kültür endüstrisi tarafından ırksal bir sembole indirgenir (Said, 1978, s. 208).

Ne var ki Karim, beyaz yönetmenin bu oryantalist dayatmaları karşısında pasif bir kurban pozisyonuna sığınmaz; maruz kaldığı bu ırksal travmayı metropolde sınıfsal bir yükseliş ve kariyer fırsatı elde etmek adına pragmatik birer araca dönüştürür. Karakter, Bhabha'cı anlamda iki kültür arasında felç olmak yerine, her iki aidiyetin sunduğu imkânları da kuşanarak aralarında akışkan ve performatif bir geçişlilik sağlar (Moore-Gilbert, 2001, s. 102). Karim'in sömürge pazarında kendi etnik kökenini "satışa çıkarması", Eva'nın oğlu ve üvey kardeşi Charlie'nin maddi kazanç ve şöhret elde etmek adına punk kültürü üzerinden "İngiliz kimliğini" ticarileştirmesiyle simetrik bir analitik paralellik gösterir. Karim, metropoliten medya piyasasında etnik kimliğin nasıl ticarileştirildiğini şu çarpıcı monologla ortaya koyar:

"Ama bu teklifin önemini kavramam iki gün aldı. Neydi gerçekte olan? Bana en heyecanlı ve güncel konular üzerine kurulu bir pembe dizide bir rol verilmişti; bunlar kürtaj, ırkçı saldırılar gibi insanların başından hep geçen ama televizyona pek konu olmayan şeylerdi. Teklifi kabul edecek olursam Hintli bir bakkalın asi, öğrenci oğlunu oynayacaktım. Bu dizileri milyonlarca insan izliyordu. Çok para kazanacaktım. Ülkenin her köşesinde tanınacaktım. Yaşamım bir gecede değişecekti" (Kureishi, 1990/2001, s. 234).

Bu kesit, sömürge sonrası metropolde hem etnik azınlık mirasının hem de hegemonik ulusal kimliğin mitsel değerlerinden arındırılarak kapitalist sistem içinde tüketilen birer sahne metasına dönüştüğünü kanıtlar. Karim ve Charlie, maruz kaldıkları

yabancılaşmayı ve sistem baskılarını, kimliklerini birer “performans nesnesi” olarak kurgulayıp pazarlayarak aşmaya çalışırlar (Xiaoyan, 2018, s. 11).

Karim’in sergilediği bu performatif melezliğe paralel olarak, baba figürü Haroon Amir de asimilasyon krizlerini aşmak adına döngüsel ve yapay bir dönüşüm eğrisi çizer. Başlangıçta beyaz İngiliz toplumuna rasyonel düzeyde kabul edilmek amacıyla Hint mirasını tamamen bastıran ve bir daha asla Hindistan’a dönmeyeceğini iddia eden Haroon, metropolün banliyölerinde uğradığı ırksal dışlanmışlığı aşmak adına geçmişe dair nostaljik bir “mit” inşa eder. Haroon, yaşadığı derin hayal kırıklığını ve kontrol kaybı travmasını şu sözlerle dile getirir: “Biz eski Hintliler bu İngiltere denen yeri giderek daha az sever olduk, hayali bir Hindistan’a dönmek istiyoruz” (Kureishi, 1990/2001, s. 70).

Haroon’un zihnindeki bu mitsel anavatan (homeland) kurgusu, onun Eva vasıtasıyla metropolün merkezinde ruhani bir guru olarak kurduğu yeni hayatta yapay bir melez inanç sistemine dönüşür. Gençliğinde İngilizleri “üstün varlıklar” olarak gören sömürge piyonu psikolojisinden sıyrılmaya çalışan Haroon, ömrünün sonunda şu radikal ve gecikmeli itirafta bulunur: “Yaşamımın büyük bölümünü Batı’da geçirdim, burada da öleceğim, ama her şeyimle, ne olursa olsun Hintli kalacağım. Hintliden başka bir şey olmayacağım” (Kureishi, 1990/2001, s. 238).

Haroon romanın sonlarına doğru kendi Hint aksanını kasıtlı olarak abartmaya, karikatürize etmeye ve kültürel mirasını göz önünde sergilemeye başlar (Schwab, 2010, s. 78). Bu abartılı aksan politikası, sömürge sonrası öznenin maruz kaldığı asimilasyon travmasına karşı geç de olsa geliştirdiği reaktif bir savunma mekanizmasıdır Haroon, sömürgecinin gözünde bir engel olarak kodlanan etnik kökenini, ruhani pazar için kurucu bir “kaynak” ve direnç alanı olarak yeniden kurgular. Tıpkı *Beyaz Dişler*’deki Irie’nin sömürge geçmişindeki boşlukları kapatmak adına mitsel bir Karayip adası fantezisi kurgulaması gibi; Haroon da metropoliten yabancılaşmayı “hayalindeki Hindistan” mitini ve “Buda” rolünü sahneleyerek göğüsler (Cohen, 2008, s. 142).

Hem Haroon’u hem de Karim’in metropoldeki varoluşunu biçimlendiren kroniğe dönüşmüş memnuniyetsizlik ve aidiyetsizlik hissi, kuşaklararası travma teorisi ekseninde netliğe kavuşur. Birinci kuşak göçmen olan Haroon, İngiliz toplumu

içindeki ırksal dışlanma, görünmezlik ve tanınmama travmasını psişik dünyasında içselleştirir. Bu durum, onun banliyö yıllarında kendi kültürel kimliğini radikal bir asimilasyon arzusuyla baskılamasında kendini gösterir. Bu korumacı strateji ona sahte bir aidiyet vaadi sunsa da, kökenselel yarayı çözmede başarısız olur ve Haroon, ataerkil otoritesini korumak adına Karim'e, "Benden aldığın zekâyı kullansana" (Kureishi, 1990/2001, s. 30) diyerek geçmişin entelektüel mülkiyetini dayatır. Karim ise bu çözülmemiş travmayı daha karmaşık, dolaylı ve parçalı bir biçimde miras alır. Kendisini homojen bir göçmen olarak değil, diasporanın iki arada kalmış bir parçası olarak kurgulayan Karim için Hindistan, Urduca veya Pencapça gibi diller, egemen beyaz kültürün dışlamalarına karşı sığındığı mitsel ve hayali özdeşleşme nesneleridir. Sömürge sonrası travmanın kuşaklararası aktarımı doğrudan deneyim aktarımıyla değil; ebeveyn neslin ürettiği psikolojik savunma kalıpları, kültürel sessizlikler ve miras alınan kimlikselel kaygılar yoluyla şimdiki zamanı sabote eder (Schwab, 2010, s. 82).

Karim'in romanının sonunda Amerika Birleşik Devletleri'nden Londra'ya geri dönüşü, gelenekselel bir gelişim romanı (*Bildungsroman*) çizgisindeki fizikselel bir yeniden entegrasyondan öte, radikal bir öz farkındalık ve dönüşüm anıdır. Babasının somatik zayıflığını ve mitsel guru rolünün sınırlarını Karim, banliyönün o huzursuz, keyfine düşkün ve asimilasyonist gençlik dönemini aşmayı başarır. Mekânsal seyahatleri ve tiyatro deneyimleri sayesinde kendi melez kimliğini ve çok sesli bir metropoliten dünyadaki özerk konumunu çok daha derinlemesine kavrar (Moore-Gilbert, 2001, s. 105). Hanif Kureishi, çağdaş çokkültürlü Britanya'yı keskin bir postkolonyal hicivle sorunsallaştırarak sömürgeci klişelere meydan okur. Çektiği bayraklar ve trompetler gibi karnavalesk imgeler, anlatıda katı hiyerarşileri yıkan ve diasporik özneye eylemlilik kazandıran metaforik birer özgürlük alanına dönüşür (Ball, 2004, s. 42). Her iki roman da, sömürge sonrası "tireli" azınlık yazarları üzerinde kurulan "kendi etnik topluluklarının mutlak ve didaktik birer temsilcisi olma" yönündeki kurumsal baskıyı parodileştirir. Metinler, marjinalleştirilmiş gruplar adına steril bir siyasi dille konuşmak yerine; keskin bir mizah ve postkolonyal ironi vasıtasıyla metropoldeki absürt ırksal ve sınıfsal durumları edebi düzeyde görünür kılar (Perfect, 2014, s. 92).

Kültürel kimliğin bu akışkan ve melez biçimlere dönüşümü, sömürge sonrası Londra'yı çok sesli ve postmodern birer kriz mekânına çevirir (McLeod, 2000, s. 84). Kureishi, *Varoşların Buda'sında* geleneksel edebi formları deforme ederek, romanın sahnelerinin hızlı devingenliğine dayanan ve katı bir kronolojiyi reddeden doğaçlama ve parçalı anlatı yapısını, sömürge sonrası metropolün radikal sosyal değişimlerini içselleştiren karakterlerin parçalanmış psikolojik durumlarının estetik bir yansıması olarak kurgular. Bu doğrusal olmayan anlatım stratejisi, Caruth'un travma teorisinde kavramsallaştırdığı parçalanmış hafıza yapısıyla doğrudan ilişkilidir. Irkçılık, ekonomik istikrarsızlık, sınıfsal dışlanma ve aile içi ikiyüzlülük gibi kurumsal travmalara maruz kalan diasporik öznelere psikik dünyası, ancak katı bir nedensellik sırasına ve doğrusal olay örgüsüne direnen bu tür parçalı, doğaçlama ve merkezleştirilmiş bir postkolonyal anlatı formu vasıtasıyla edebi bir hakikate kavuşturulabilir (Caruth, 1996, s. 28).

Kureishi, *Varoşların Buda'sında* sömürge sonrası travmanın ve marjinalleşmenin yıkıcı etkilerini aktarırken, toplumsal belgesel detayları aile içi işlev bozukluklarıyla harmanlayan keskin ve ironik bir anlatım üslubu benimser. Anlatı, makro-toplumsal şiddeti ve mikro-kozmostaki psikik çatışmaları absürt bir komedinin unsurlarıymışçasına sahneler. Kureishi'nin yazınsal stratejisini kuran bu hicivsel gerçekçilik, metropoliten travmayı hafifletme, onun felç edici etkisini yumuşatma ve acıyı doğrudan melankolik bir dille haykırmak yerine ironik mesafelerle ima etme yöntemi olarak okunabilir (Gilbert, 2001, s. 113). Karim için tiyatro sahnelerinde elde ettiği sınıfsal ve sanatsal yükseliş, ilk bakışta geleneksel bir uyum ve bütünleşme uğrağı gibi görünse de; bu görünürdeki doğrusal ilerleme ani üslup değişiklikleri, karnavalesk kırılmalar ve anlatısal kesintilerle baltalanır. Bu biçimsel estetik, hem karakteri hem de okuyucuyu metropolün kolayca aşamayacak ırksal, cinsel ve sınıfsal dışlanma duvarlarıyla yeniden yüzleştiren travmatik birer hatırlatıcı rolü üstlenir (LaCapra, 1994, s. 218).

Bu doğrultuda roman, Karim Amir'in banliyö boğuntusundan Londra'nın kozmopolit merkezine uzanan coğrafi ve psikik yolculuğu vasıtasıyla klasik Viktorya dönemi gelişim romanı (*Bildungsroman*) türünün yapısal kodlarını takip ederken, aynı zamanda onu sömürge sonrası melezlikle altüst eder (Buckley, 1974, s. 19). Kureishi'nin İngiliz bir anne ve Pakistanlı bir babanın çocuğu olarak taşıdığı krizli

aidiyet haritası, metinde tam anlamıyla otobiyografik bir sığığa düşmeden, Karim karakterinin bölünmüş anlatı sesinde sanatsal bir derinliğe kavuşur. Tekil ve homojen bir İngilizlik iddiasını radikal bir biçimde reddederek Londra'yı ne tamamen ulusal ne de tamamen küresel olan, sürekli ertelenen kozmopolit bir “ara mekân” olarak kurgular (Ball, 2004, s. 39). Karim de bu kentsel devingenlik içinde kendi öznelliğini inşa etmek adına hegemonik beyaz toplumun dayattığı tüm ırksal, sınıfsal ve cinsel sınırları performatif olarak ihlal eder. Mizahın toplumsal gösterişi ve kurumsal ikiyüzlülüğü deşifre etmek adına bir silah olarak kullanılması, sömürge sonrası yerinden edilme travmasını hafifleten ve onu statikten çıkarıp akışkana dönüştüren kurucu bir öznellik üretir (Ranasinha, 2002, s. 55).

Karakterin yaşadığı bu kimliksel dönüşüm, ırksal ve cinsel sınırları aşan melez öznelğin sınırlarını çizerken; romanın daha ilk satırında birinci şahıs anlatıcının gerçekleştirdiği o görkemli ve felsefi manifesto ile somut bir kanıtla dönüşür: “Adım Karim Amir, doğma büyüme İngilizim, yani sayılıyım. Herkesin komik bulduğu bir İngilizim aslında, iki köklü tarihin arasından kopup gelen bir yeniyetmeyim” (Kureishi, 1990/2001, s. 8). Bu kesit, sömürge sonrası edebiyatta egemen beyaz kimlik politikalarının ve sömürgeci homojenlik masallarının yapıçözümüne uğratıldığı en radikal kırılma anıdır. Karim, kendisini “neredeyse” İngiliz olarak konumlandırırken, sömürgecinin asimilasyonist dilini taklit eder ama taklit ederken onu bozar. İki eski tarihin, İmparatorluk Britanya'sı ve sömürgeleştirilmiş Hindistan, çarpışmasından doğan “iki köklü tarihin arasından kopup gelen” olduğunu ilan eden Karim; tıpkı *Beyaz Dişler*'in sonunda Irie'nin köklerin mutlak esaretini reddederek akışkan ve ucu açık bir geleceğe yönelmesi gibi, geçmişin travmatik belirlenimciliğini metropolün merkezinde performatif bir melezlikle göğüslemeyi, aşmayı ve kendi adına dönüştürmeyi başarır (Perfect, 2014, s. 92).

Smith ve Kureishi'nin anlatı dünyalarında sömürge sonrası varoluş temeli etnik miras ile baskın kültürel hegemonya arasındaki çatışmaya dayanan bir kimlik krizi ve travma döngüsüdür. Her iki romanda da karakterler, dini ve kültürel koordinatlarla kuşatılmış farklı dünyalar arasında sürekli bir denge arayışı içindedirler. *Varoşların Buda'sında* Haroon'un ilişkileri, İngiliz kültürel yapısına dâhil olma dürtüsünü yansıtırken; oğlu Karim de bu arayışı İngilizlik arzusu ile kökenleri arasındaki psikik salınımlarında yeniden üretir. Sömürge sonrası alanda bu kimlikleri birbirinden ayıran

katı bir sınır yoktur; aksine aidiyetler her zaman devingen ve “bulanık” birer ara kesittir (Bhabha, 1994, s. 89). Bu yapısal aidiyet eksikliği diasporik özne için yabancılaşma üretse de; melezliği bir gerçeklik olarak kabul etmek, özneye direnç gösterme ve yaratıcı eylemlilik geliştirme imkânı sunarak zihinsel iyi oluşa katkıda bulunabilir (Elaref ve Alkhalifah, 2025, s. 313).

Romanlar, yabancı düşmanlığını sadece dışsal saldırılar üzerinden değil, korku ve anksiyetenin altında yatan örtük psikolojik faktörler üzerinden de araştırır. Yazarlar; aile bağlarının, komşuluk ilişkilerinin ve eğitim sisteminin, kuşaksal travmanın metropolde nasıl canlı tutulduğunu gösteren mikro-sosyal koşullarını inceler. Anwar’ın Batı modernitesine karşı geliştirdiği katı protesto biçimleri veya Samad Iqbal’ın çocukları üzerindeki kontrol arzusu, sömürge sonrası göçün nesiller boyu süren travmatik yankılarıdır (Craps, 2013, s. 50). Hem *Beyaz Dişler* hem de *Varoşların Buda’sı*, travmatik deneyimlerin yoğunluğunu dengelemek adına mizah ve ironi dilini kullanır. Ancak bu bilinçli estetik tercih, travmatik yaraları gizlemek yerine, karakterlerin acılarını doğrudan dile getiremedikleri anlarda sığındıkları bir dışavurum biçimi olarak bu yaraların derinliğini daha da belirginleştirir (Luckhurst, 2008, s. 168).

Her iki yazar da eserlerinde, kültürel hegemonya tarafından sessizleştirilen travmaların izlerini ortaya çıkararak onlara anlatsal bir güç kazandırır. Anlatılar; sömürge tarihi, ırkçılık ve yerinden edilmenin yaralarının birinci kuşak göçmenlerle sınırlı kalmayıp sonraki nesillere aktarıldığını belgeler (Craps, 2013, s. 67). Hortense ve Anwar gibi birinci nesil karakterler, deneyimlerini ya çocuklarına aktarır ya da gizlemeyi seçer; sonuç olarak travma hem hatırlanır hem de miras bırakılır. Buna karşılık Irie ve Jamila gibi ikinci nesil karakterler, metropolde İngiliz kimliğiyle büyürken ebeveyn neslinin sessizliklerini ve parçalanmış anılarını miras alırlar. Orijinal travmatik olayları doğrudan yaşamamış olsalar da, kültürel kafa karışıklığı ve yabancılaşma hissi üzerinden bu geçmişi kendi kimlik krizlerinde yeniden tecrübe ederler (Balaev, 2008, s. 162).

Beyaz Dişler’in finalinde Irie Jones’un hamileliği ve karnındaki doğmamış çocuk, Smith’in anlatı evreninde sömürge sonrası geçmişin determinist sınırlarını aşan kurucu birer zamansal metafora dönüşür. Irie’nin dilsel düzeyde tam olarak ifade

edemediği iki arada kalmışlık krizi, henüz doğmamış bir insanı niteleyen “fetüs” teriminde biyolojik ve ontolojik bir kesinliğe kavuşur. Bu sembolik embriyo, geçmişin travmatik yüklerinden arınarak kendini gelecekte gerçekleştirmeye doğru ilerleyen ucu açık bir postkolonyal zamansallığın başlangıcıdır (Craps, 2013, s. 72). Irie, doğacak bebeğin biyolojik babasını (ikizler Magid mi yoksa Millat mı olduğunu) net olarak bilmemenin getirdiği soykütüksel boşluğa rağmen, odağını mitsel geçmiş arayışından çekerek geleceğin melez olasılıklarına diker. Bu radikal zihinsel kayma, sömürge sonrası edebiyatta babanın kimliği ve soykütüğün saflığı gibi kurucu ataerkil sorunsalları parodiye tabi tutarak boşa çıkarır; kimliğin katı aile tanımlarının ve sömürgeci mirasın ötesinde, özerk bir biçimde inşa edilebileceğini gösterir (Wagner, 2016, s. 248).

Smith ve Kureishi, çağdaş Londra metropolündeki ikinci kuşak kadın öznelere bedenlerini ve evlilik dışı hamilelik pratiklerini, geleneksel kodları darmadağın eden “dördüncü kuşak birer melezlik anlatısı” olarak kurgularlar. *Beyaz Dişler*’de Irie’nin, Bengal mirasını taşıyan ikiz kardeşler Magid ve Millat ile arka arkaya yaşadığı tek gecelik ilişki, babalık yasasını ve ırksal sınırları radikal bir biçimde sabote eden bir hamilelikle sonuçlanır. Doğacak bu çocuk; Jamaika-İngiliz, Bangladeş-İngiliz ve beyaz İngiliz kökenlerinin sarmal olarak iç içe geçtiği, romanın makro düzeydeki karmaşık kültürel melezliğini bizzat etinde taşıyan somut bir kanıttır (Wagner, 2016, s. 251). Benzer şekilde, *Varoşların Buda*’sında Jamila’nın feodal evlilik bağlarını kopararak radikal bir komün içinde yaşamaya başlaması ve orada beyaz bir erkekten hamile kalması, kuşaklar arası travmatik döngüyü ve ataerkil kontrolü tamamen yıkan eylemsel bir isyan biçimidir. Her iki romanda da kadın karakterlerin evlilik kurumu dışındaki bu melez hamilelikleri, birinci kuşağın mitsel soy devamlılığı ve kültürel saflık fantezilerini biyolojik düzeyde geri dönülemez bir biçimde felç eder (Bhabha, 1994, s. 97).

Bu biyolojik ve kültürel başkaldırı, birinci kuşak ebeveynlerin çocuklar üzerindeki otoriter denetim mekanizmalarını (ebeveyn otoritesini) tamamen işlevsiz kılar ve babaların statik asimilasyon ya da köktendincilik beklentilerini boşa çıkarır. Kureishi’nin metninde Karim Amir’in, ilk sahne performansının ardından babası Haroon’un yüzleştiği oryantalist hayal kırıklığını ifşa eden, “Doktor olmadığımı seviniyorsun, değil mi?” (Kureishi, 1990/2001, s. 142) şeklindeki ironik sorusu, bu

kuşak çatışmasının göstergesidir. Birinci nesil, çocuklarının tekil veya geleneksel kimlik kalıplarına sığınmak yerine metropoliten melezliği proaktif birer avantaj olarak benimsemelerini birer “başarısızlık” olarak kodlar. Ne var ki, egemen sistemin sınıf eşitsizlikleri ve örtük ırkçılığı ikinci kuşağı kuşatmaya devam ederken; karakterlerin dilsel düzeyde belirli travmatik konulardan kaçınmaları, ifade edilmesi zor olan derin sömürge yaralarının varlığına delalet eder (Whitehead, 2004, s. 113). Her iki romandaki bu kuşaksal sessizlikler, okuyucuyu metnin satır aralarındaki sömürgeci şiddeti yapıçözüme uğratmaya davet eden negatif birer “söylenmemiş biyografi” işlevi görür (Felman ve Laub, 1992, s. 58).

Smith ve Kureishi’nin anlatılarında birinci nesil göçmen ebeveynlerin tasviri, salt sosyolojik birer figür olmanın ötesine geçerek sömürge sonrası anavatanın travmatik özünü ve mitsel geçmişini metropolde somutlaştıran kurucu birer hafıza mekânına dönüştür. Kimliğin statik bir öz değil, sürekli yeniden kurgulanan akışkan bir olgu olması, bu karakterleri kaçınılmaz olarak krizli bir melezlik deneyimiyle yüzleştirir. Kültürel açıdan heterojen kentsel mekânlarda yaşamak bu psişik bölünmeyi yoğunlaştırırken; yaşlı birinci nesil ile metropol doğumlu ikinci nesil arasında radikal bir ontolojik uçurum yaratır (Schwab, 2010, s. 89). Ulusal ve etnik kimlikler arasındaki bu sürekli etkileşim; *Beyaz Dişler*’deki Samad Iqbal örneğinde olduğu gibi, istikrarsız ve çarpık sınır hatları üretir. Birinci nesil bir baba olarak Samad, miras aldığı feodal ve dini gelenekleri çokkültürlü Londra’nın yarattığı asimilasyonist endişelerle uzlaştırmakta zorlanırken; *Varoşların Buda*’sındaki Haroon, benzer bir Güney Asyalı göçmen olarak metropolde uğradığı ırksal dışlanmışlığı aşmak adına kendi benliğinin bazı yönlerini baskılar, bazılarını ise “Buda” rolü üzerinden performatif olarak sahneye koyar (Kaleta, 1998, s. 90). Bu analitik paralellik, birinci kuşağın sömürge sonrası travmaya karşı geliştirdiği stratejilerin mutlak bir başarısızlıkla sonuçlanmadığını; aksine kimilerinde derin bir melankoli ve memnuniyetsizlik üretirken, kimilerinde ise kısmi bir entegrasyon ve gecikmeli bir kendini kabul etme olasılığı sunduğunu kanıtlar (Perfect, 2014, s. 109).

Bu geçici kurguların ortaya çıkarılmasında ebeveyn figürlerinin kurucu etkisine dikkat çeker. Samad Iqbal’ın ikiz oğulları Magid ve Millat üzerindeki totaliter denetim arzusu ile Haroon Amir’in oğlu Karim üzerindeki mistik ve krizli mirası, her iki eserin de ortak tematik kaygısını belgeler. Metinler, bu ebeveyn-çocuk ilişkilerinin psikolojik

derinliğini keşfetme biçimleri açısından farklılaşsa da, her iki romanda da aile kurumu, nesiller arasında temel bir psişik bağ olarak işlev görür (Bhabha, 1994, s. 101).

Sonuç olarak hem *Beyaz Dişler* hem de *Varoşların Buda'sı*, statik ve sömürgeci bir ulusal kimlik kurgusunu çok sesli melez kimlik modelleriyle karşı karşıya getirirken; bu aidiyetlerin farklı kentsel alanlar içindeki devingen gelişimini edebi düzeyde sunar. Metinler, söz konusu kentsel alanların kimliğin dönüşümünü, melezleşmesini ve sanatsal temsilini nasıl radikal bir biçimde etkilediğini açıkça ortaya koyar (Ball, 2004, s. 198). Paul Gilroy'un *Kara Atlas (The Black Atlantic)* adlı eserinde kavramsallaştırdığı gibi, sömürge sonrası metropolde egemen beyazlık, mitsel kültürel saflık, kurumsal otorite ve sabit kimlik doktrinleri artık hegemonik üstünlüklerini yitirmişlerdir (Gilroy, 1993, s. 37). Bunun yerine, hem beyaz İngiliz bağlamında hem de göçmen topluluklarında melezlik, çokkültürlülük ve akışkan aidiyet formları dönemin belirleyici tarihsel özellikleri olarak öne çıkmaktadır. Her iki yazar da kurguladıkları diasporik karakterler aracılığıyla, melez kimliğin hakiki boyutlarının farkına varılmasını, çok sayıda heterojen kültürel etkiyi bünyesinde barındırabilen yeni ve kozmopolit bir model olarak tasvir ederken; sömürge sonrası özne olmanın getirdiği ayrıcalıkları, direnç alanlarını ve psişik karmaşıklıkları sarsılmaz birer edebi kanıt olarak postkolonyal yazına armağan ederler (Bhabha, 1994, s. 104).

Smith ve Kureishi, sömürge sonrası metropolde kimlik arayışında olan ikinci kuşak kadın özneleri merkeze alırken, toplumsal cinsiyet ve etnisite eksenindeki baskı mekanizmalarını farklı edebi stratejilerle sorunsallaştırırlar. Smith, çağdaş İngiliz toplumu içindeki kadın seslerini, beden politikalarını ve kuşaksal travmaları *Beyaz Dişler*'de daha geniş ve katmanlı bir yelpazede sunmaktadır (Perfect, 2014, s. 118). Her iki romanda da sömürgeci geçmiş, karakterlerin şimdiki zamanını sarsıcı bir biçimde şekillendirmeye devam ederken; tarihin hegemonik anlamı ile nesnel gerçeklik ve kurgusal anlatılar arasındaki sınır, karakterlerin yorumuna açık bırakılır (Ball, 2004, s. 201). Egemen İngiliz kültürünün dayattığı resmi tarih versiyonları, diasporik alanda mutlak bir üstünlük kuramaz. Bu noktada travmanın rolü, Britanya'daki göçmen diasporası arasında kimlik oluşumunda belirleyici bir unsurdur. Edward Said'in *Oryantalizm* adlı eserinde vurguladığı üzere, egemen beyaz iktidar yapılarının siyahi özneyi "yanlış tanıması" ve klişelere hapsetmesi, başlı başına

yapısal bir psikolojik zarar ve travma kaynağı haline gelir. İkinci kuşak özneler, metropolde bu epistemik şiddetle yüzleşerek kendi öznelliklerini inşa etmek zorunda kalırlar (Said, 1978, s. 225).

Söz konusu oryantalist baskılara karşı *Beyaz Dişler*'deki Irie ile *Varoşların Buda'sındaki* Jamila'nın geliştirdikleri direnç mekanizmalarını karşılaştırmak, sömürge sonrası kadın öznelliğini anlamlandırmada kuramsal bir derinlik sunar (Perfect, 2014, s. 122). Her iki karakter de durağan ve bölünmüş bir aidiyet yerine, bütünleşik bir kimlik tasarımı inşa etme çabasıdadır. Jamila, ataerkil evlilik dayatmasını bozup radikal bir komün hayatına katılırken; dansın, cinsel özgürlüğün, sınıfsal başkaldırının ve karşı-kültürel pratiklerin devingen olduğu kozmopolit, emperyalist ve çok sesli bir metropoliten çevrede varoluşsal bir mücadele verir. Babası Anwar ise kızının bu eylemliliğine tezat olarak, kültürel kimliğin kurallarla sınırlandırılmış bazı yönlerini tam olarak hayata geçiremeden mitsel bir fantezi dünyasında korumaya çalışır. Bu bağlamda hem Jamila hem de Irie, LaCapra'nın travma teorisinde belirttiği üzere, "ikili bir kimlik" (biculturalism) yerine dinamik bir "melez kimliği" benimserler (LaCapra, 2001, s. 153). İkili kimlik, özneyi iki ayrı kültürel aidiyet arasında çözümsüz bir salınım ve felç olma halinde bırakırken; melez kimlik, bu parçalanmış unsurların dinamik, esnek ve bütüncül bir potada harmanlanmasına imkân tanır. Melezlik, sömürge sonrası özneler için hem bir psikolojik savunma mekanizması hem de rasyonel bir uyum stratejisidir; karakterlerin metropoliten yabancılaşmayı aşmalarını sağlayarak postkolonyal bağlam içinde daha tutarlı ve özerk bir benlik algısı oluşturmalarına olanak tanır (Craps, 2013, s. 55).

Her iki roman da, genç karakterlerin banliyöden merkeze, çocukluktan yetişkinliğe uzanan gelişim süreçlerini kurgularken klasik gelişim romanı türünün yapısal özelliklerini sergiler ve aynı zamanda onları altüst eder. İkinci kuşak karakterler, İngiliz kültürel hegemonyasını ve asimilasyonist normları pekiştirmek üzere işlev gören okullar ve dini kuruluşlar gibi otoriter ideolojik kurumsal yapılar tarafından kuşatılırlar. Karakterler, kendilerini egemen toplumun makbul ve itaatkar birer vatandaşı haline getirmek üzere tasarlanmış bu disipliner mekanizmalar içinde büyürler. Franco Moretti'nin *Bildungsroman* teorisinde vurguladığı gibi, modern gelişim romanının özü birey ile toplumsal kurumlar arasındaki uzlaşmaya dayansa da; postkolonyal özneler bu doğrusal entegrasyonu sabote ederler (Moretti, 1987, s. 17).

Örneğin *Beyaz Dişler*'de Magid, kurumsal batı sisteminin rasyonalizmini tamamen içselleştirirken; ikiz kardeşi Millat, KEVIN adlı köktendinci örgüte dahil olarak bu asimilasyona reaktif bir terör ve öfkeyle direnir. Benzer şekilde, *Varoşların Buda'sında* Karim'in babası Haroon, sadece biyolojik bir ebeveyn figürü değil; alışılmadık motivasyonları, performatif guru rolü ve mitsel otoritesiyle Karim'in kimlik oluşum sürecini ve gelişim çizgisini radikal bir biçimde karmaşıklaştıran sömürge sonrası bir aktördür. İkinci kuşak karakterler, Moretti'ci geleneğe uygun olarak babalarının ve metropolün dayattığı doğrusal yollara direnerek, gelişim romanı türünü melez, parçalı ve ucu açık birer postkolonyal manifesto haline getirirler (Wagner, 2016, s. 258).

Kureishi'nin karakterleri, sömürge sonrası metropolde göçmen kökenlerinden ve melez miraslarından kaynaklanan yabancılaşma duygularını aşmak adına kurucu bir aidiyet arayışına yönelirler. Bu iki roman arasındaki karşılaştırmalı analiz, her iki metnin de göçmen toplulukları içindeki sömürge sonrası travmanın kuşaksal devamlılığını tasvir ettiğini gösterir. Ancak karakterlerin bu travmatik mirasla yüzleşme, onu göğüsleme ve yapıçözüme uğratma becerilerinin derecesinde radikal yapısal farklılıklar mevcuttur (Craps, 2013, s. 61). Hem *Beyaz Dişler* hem de *Varoşların Buda'sı*, postkolonyal öznelerin İngiliz hegemonik yapısı içindeki yerlerini kademeli olarak nasıl yeniden şekillendirdiklerini izler. Bu kimliksel çözümler her ne kadar mutlak bir kurtuluş sunmayıp kısmi ve devam eden nitelikte kalsa da, özneleri felç edici melankoliden çıkararak bir özgürlük duygusuna ve olası dönüşüm biçimlerine doğru ilerletir (LaCapra, 1994, s. 231).

Söz konusu karşılaştırmalı çerçevede her iki metin de kırılğan birer umut duygusunun yanı sıra melezliği yansıtır. *Varoşların Buda'sı*, banliyö sıkışmışlığından kurtulan Karim vasıtasıyla *Beyaz Dişler*'deki dilsiz ve döngüsel aile trajedilerinden daha iyimser bir tona bürünerek kişisel gelişimi ve düşünce özgürlüğünü teşvik eder. Anlatı; feodal otoritenin ya da katı kurumsal kontrol biçimlerinin kısıtlamalarına boyun eğmeden, insan doğasındaki melezliği ve kültürel çeşitliliği yüceltir (Ranasinha, 2002, s. 68). Ne var ki, günümüz Britanya'sında her iki romanın ikinci kuşak göçmen özneleri, sömürge tarihinin makro-sonuçları nedeniyle istikrarlı bir aidiyet zemini kazanma konusunda sürekli yapısal zorluklarla karşılaşır. Kendilerini Britanyalı olarak tanımlasalar da, egemen toplumun sınırlarında

konumlanarak sürekli kriz üreten birer “ara alan” işgal ederler. Bu mekânsal sıkışmışlık çifte bir yabancılaşma yaratır:

Özneler hem beyaz Britanya toplumunun ırksal hiyerarşilerinden hem de ebeveynlerinin mitsel kültürel vatanlarından duygusal olarak uzaklaşmış durumdadırlar. Önceki nesillerin yaşadığı tarihsel travma, ikinci neslin psikolojik ve sosyal gerçeklikleri içinde gecikmeli olarak içselleştirilir; bu psişik aktarım, travmanın etkilerini metropolde tamamen aşmayı yapısal olarak zorlaştırır (Craps, 2013, s. 49).

Karakterlerin metropoldeki bu direnç ve varoluş stratejilerine paralel olarak, yazarların kendileri de sömürge sonrası edebi kanonu kendilerinden önceki gelenekleri dönüştürerek yeniden inşa ederler. Smith, klasik İngiliz edebiyat geleneği içindeki yerini sağlamlaştırırken, çağdaş Siyah İngiliz edebiyatından melez öğeleri ve çok sesli anlatı tekniklerini yapıya dahil ederek bu beyaz kanonu radikal bir biçimde yeniden şekillendirir (Ashcroft vd., 2002, s. 34). Buna karşılık Kureishi, pikaresk ve biyografik öğeler taşıyan anlatısında bireysel gelişime daha kişisel ve cinsel bir odak yerleştirerek, Güney Asya kökenli gençlerin metropoldeki öz-algısını edebi düzeyde baştan yaratır. Kureishi öncesi edebi dönemde Asya toplulukları genellikle itaatkâr, çekingen, kendilerini ifade etmekten ve sosyal etkileşimlere güvenle katılmaktan kaçınan oryantalist stereotiplerle tanımlanıyordu (McLeod, 2000, s. 212). Ancak Kureishi’nin dil kullanımı ve Karim’in asi, iddialı ve kendine güvenen anlatı sesi postkolonyal edebiyatta bir dönüm noktası olmuştur. Yazar, birinci kuşağın asimilasyonist pasifliğini radikal bir biçimde reddederek, travmayı metropolün tam merkezinde performatif birer avantaja ve melez birer direnç alanına dönüştürmeyi başarmıştır (Bhabha, 1994, s. 106).

Smith ve Kureishi’nin sömürge sonrası göç anlatıları, egemen kültüre asimile olma dürtüsü ile kökensel mirası koruma içgüdüleri arasındaki çatışmaları merkeze alırken; kuşaklararası travmanın uzun vadeli psişik etkilerine dair didaktik çözümler ya da statik stratejiler sunmayı reddeder. Metinler bunun yerine; kurumsal ırkçılıkla yüzleşmek, travmatik deneyimleri hafifleten postkolonyal birer savunma mekanizması olarak mizah ve hicvi kuşanmak gibi dinamik tepkiler önerir. Diasporik öznelerin yaşadığı ontolojik kırılganlıklar, LaCapra’nın travma teorisinde kavramsallaştırdığı üzere, geçmişin rasyonel bir biçimde aşılmasından ziyade, şimdiki zamanda performatif olarak yeniden canlandırıldığı ve sahnelendiği birer dışavurum

semptomudur (LaCapra, 1994, s. 42). Her iki yazar da göçmen ailelerin mikro-kozmosundaki dilsizlikleri ve krizleri deşifre ederek, makro-tarihsel sömürgecilik tortularının metropolde nasıl sürekli olarak yeniden üretildiğini, şekillendiğini ve dönüştürüldüğünü edebi eserlerinde ortaya koyar (Bhabha, 1994, s. 109).

Metinlerin bu travmatik içeriği, geleneksel kronolojiyi sarsan doğrusal olmayan anlatı stratejileri ve biçimsel tercihler vasıtasıyla estetikleşir. *Beyaz Dişler*'in parçalı kronolojisine benzer şekilde, Kureishi'nin *Varoşların Buda'sı* romanı da şimdiki zamandan kapı aralar ve ardından ana kahramanın geriye dönük anlatımıyla geçmişin travmatik katmanlarına doğru ilerler. Caruth'un parçalanmış hafıza kuramıyla eklemlenen bu anlatım tarzı, katı bir nedensellik sırasına direnerek sömürge sonrası öznenin psikolojik bölünmelerini biçim düzeyinde yansıtır (Caruth, 1996, s. 31). Romanın kesin ve mutlak bir kapanış yerine, ucu açık bir finalle nihayete ermesi, okuyucuyu diasporik özne için nihai varış noktasının ne olabileceğini sorgulamaya davet eden bilinçli bir edebi hamledir. Bu anlatısal açıklık, melez kimlik inşasının statik bir ürün değil; sürekli devingen, dönüşümlere gebe ve çözümü şimdiki zamanın ötesine erteleyen akışkan bir süreç olduğunu gösterir (Bhabha, 1994, s. 112).

Söz konusu karşılaştırmalı çerçeve, benzer tarihsel ve postkolonyal koşulların karakterler üzerinde tek tip değil, aksine heterojen ve öngörülemeyen psikolojik sonuçlar doğurabileceğini göstermektedir. Nesiller arası travma, sonraki kuşaklarda doğrusal bir kimlik biçimi üretmez; aksine, dilde ve davranışta “tekrarlama” ile “parçalanmadan”, “uyum” ve “kısmi çözüme” kadar uzanan geniş bir psişik yelpaze yaratır (Schwab, 2010, s. 45). *Beyaz Dişler* ve *Varoşların Buda'sı*nda karakterlerin travmatik uyaranlara verdikleri tepkilerin farklılaşması, bireysel irade, aile içi dinamikler ve metropolün sunduğu sosyal çevrenin değişkenliği ile doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla romanlar, travmayı statik bir mağduriyet durumu olarak değil; karakterlerin öznelliklerini, kentsel mekanla kurdukları ilişkiyi ve direnç alanlarını şekillendiren dinamik bir süreç olarak betimler (Luckhurst, 2008, s. 175).

Sonuç olarak, Kureishi ve Smith sömürge sonrası melezliğin getirdiği ontolojik gerilimleri ortak bir kuramsal zeminde paylaşırsalar da; karakterlerin travmayla başa çıkma ve eylemlilik geliştirme derecelerinde radikal bir analitik tezat sergilerler. Kureishi'nin doğaçlama ve karnavalesk anlatısı, melez kimliğin çelişkileriyle çok daha

devingen, proaktif ve dönüştürücü bir etkileşime imkân tanır; bu durum, Smith'in sömürgeci geçmişin esaretinden kurtulamayan ve çözümsüz parçalanma döngülerine hapsolan karakter tasvirleriyle zıtlık oluşturur. Nesiller arası aktarım modelinde temellendirildiği üzere, miras alınan sömürge mirası her iki metinde farklı analitik sonuçlar doğurur: “*Beyaz Dişler*’de geçmiş, özneleri melankolik bir durgunluğa ve dilsiz bir tekrara mahkum ederken; *Varoşların Buda*’sında metropoliten devingenlik, karakterleri yeni uyum, uzlaşma ve kısmi psişik dönüşüm olasılıklarına doğru özgürleştirir” (Schwab, 2010, s. 48).

SONUÇ

Bu çalışma, birinci kuşak göçmenlerin yerinden edilme ve asimilasyon süreçlerinde maruz kaldıkları sömürge sonrası travmanın, sonraki nesillere nasıl aktarıldığını ve ikinci kuşağın metropoliten kimlik inşasını hangi mekanizmalarla şekillendirdiğini saptamayı amaçlamıştır. Elde edilen temel bulgular, ebeveyn neslin dilsizlik, amnezi ve korumacı bastırma pratikleri üzerinden kurduğu sessizlik duvarının, çocukların dünyasında ontolojik birer boşluğa ve köksüzlük hissine dönüştüğünü göstermiştir. İkinci kuşak öznelere kimlik algısı, salt çağdaş sosyal çevrenin asimilasyonist baskılarıyla değil, aynı aile soyunda nesiller boyu dolaşımda olan bu çözülmemiş psikolojik mirasla sarmal bir biçimde inşa edilmektedir.

Söz konusu kuşaklararası aktarımın ve direnç mekanizmalarının edebi temsillerini çözümlemek adına çalışma, sömürge sonrası travma teorisinin metodolojik araçlarından kapsamlı bir biçimde yararlanmıştır. Edebi analiz sürecinde, Cathy Caruth'un sömürgeci şiddetin dile dökülemeyen kalıcı tortularını açıklayan “sahipsiz deneyim” kavramı ile Dominick LaCapra'nın travmatik geçmişin felç edici bir döngüde canlandırılmasını niteleyen “dışavurma” ve bu geçmişle araya eleştirel bir mesafe koyarak onu aşmayı ifade eden “işleme” ikili karşıtlığı kuramsal omurgayı oluşturmuştur. Bu kuramsal sentez, karakterlerin eylemlerini ve dilsel kaçışlarını sadece bireysel psikolojik krizler olarak değil; makro-tarihsel sömürge mirasının metropolün mikro-sosyal alanlarında, aile içi dinamiklerde, evlilik pratiklerinde ve kurumsal yapılarda, nasıl yeniden üretildiğini, şekillendiğini ve dönüştürüldüğünü gösteren birer edebi gösterge olarak okumaya olanak tanımıştır.

Her iki romandan elde edilen karşılaştırmalı bulgular, sömürge sonrası metropolde diasporik özne için “öz-kopuş” ve yabancılaşma olgularının kurucu birer unsur olduğunu doğrulamaktadır. Karakterlerin ailevi beklentiler, kurumsal baskılar ve beyaz hegemonyanın dışlayıcı normları karşısında yaşadıkları psikolojik mücadele, onları kendilerini bölünmüş bir bakış açısıyla algılamaya zorlamaktadır. Bu bağlamda, Caruth ve LaCapra'nın teorik modelleriyle gerçekleştirilen çözümleme, her iki yazarın da kültürel saflık mitlerini radikal bir biçimde reddettiğini göstermiştir. Ancak iki anlatının bu travmatik kopuş ve melezleşme süreçleriyle kurduğu ideolojik ilişki derin bir analitik tezat barındırır. Smith, *Beyaz Dişler*'de kültürel melezliği çelişkileriyle

birlikte kasten açıkta bırakmayı seçer; Magid ve Millat gibi ikiz karakterlerin mekânsal ve ideolojik çatışmaları üzerinden çözümsüz bir parçalanma ve tekrarlama döngüsü çizer. Buna karşılık Kureishi, *Varoşların Buda'sında* metropoliten ırkçılığın ve banliyö sıkışmışlığının yarattığı acı deneyimleri gizlemez; ancak Karim ve Jamila gibi ikinci kuşak karakterlerin bu kısıtlamalar içinde proaktif birer eylemlilik geliştirerek travmayı eleştirel bir mesafeyle işlemeyi başardıklarını ortaya koyar.

Zadie Smith ve Hanif Kureishi, çağdaş Britanya edebiyatında klasik İngiliz roman geleneğinin biçimsel mirasından beslenirken, sömürge sonrası kimlik ve travmayı ele alış tarzlarıyla bu egemen kanondan radikal bir biçimde saparlar. Her iki yazar da Viktorya dönemi doğrusal gerçekçiliğini ve geleneksel gelişim romanı (Bildungsroman) kalıplarını yapıçözüme uğratarak, sömürge sonrası metropolün çok sesli, parçalı ve doğaçlama devingenliğini yansıtan melez bir anlatı estetiği inşa etmişlerdir. Bu bağlamda, tezin odağındaki her iki romanda da birinci kuşağın istikrarsız aidiyetleri ve sömürge sonrası metropolün çoketnik bir alana dönüşmesinden kaynaklanan kültürel kopuklukları, ikinci kuşağın kimlik oluşum süreçlerini doğrudan kısıtlayan ya da tetikleyen kurucu birer aile içi otorite odağı olarak işlev görmüştür. Ancak bu karakterlerin olgunlaşma süreçleri, birinci kuşak göçmen ebeveynlerin asimilasyon ve hayatta kalma baskısıyla geliştirdikleri “ikili kimlik” stratejilerinin başarısız olduğu bir kuşaksal kriz zemininde patlak verir. İkinci nesil, ebeveynlerinin sığındığı korumacı ikiliği sürdürmeyi reddederek; sömürgeci kültürel çerçevelerin hâkim olduğu Batı metropolünde miras aldıkları geçmişi şimdiki zamanın gerçekliğiyle sentezleyen dinamik melez kimlikler inşa etmek zorunda kalırlar. Her iki yazar da bu öznel vasıtasıyla, homojen ve statik ulusal kimlik masallarının akışkan, değişken ve performatif birer kurgudan ibaret olduğunu gösterirler.

Ebeveyn nesilden miras alınan kültürün ve geçmiş anlatılarının, Batı hegemonyası karşısında tutarlılık ve özgünlük arayışında olan ikinci kuşak için “telafi edici bir yapı” işlevi görmesidir. Genç nesil üyeleri, metropolün yarattığı ontolojik güvencesizliği aşmak adına zaman zaman katı geleneksel ya da köktendinci teolojik yapılara, Millat’ın KEVIN örgütüne katılması gibi, sığınarak “daha saf” algılanan bir kültürel kimlik arayışına girerler. Bu durum, sömürge sonrası travmanın ikinci kuşakta reaktif savunma mekanizmaları ürettiğinin somut bir göstergesidir. Kuşaklararası

bakış açısı çatışmaları incelendiğinde, Smith bu gerilimleri ve aile içi dilsizlikleri romanın sonunda mühürlenene bir durgunluk, mitsel vatana kaçış ve sessizliğin döngüsel devriyle çözümsüz bırakırken; Kureishi, birinci neslin somatik çöküşüne ve ölümüne rağmen, ikinci neslin geçmişi şimdiki zamanın politik diliyle yeniden yorumlamasına ve akışkan, açık uçlu bir geleceğe adım atmasına imkân tanır. Sonuç olarak her iki metin de, hegemonik Batı normlarının sorgusuz sualsiz kabulünün bütünlük bir kimlikten ziyade parçalanmış bir benlik yaratacağını kanıtlarken; travmanın kuşaksal seyrinin *Beyaz Dişler*'de melankolik bir sürekliliğe, *Varoşların Buda'sında* ise kısmi dönüşüm ve uzlaşma olasılıklarına kapı araladığını ortaya koymaktadır.

Çalışmanın karşılaştırmalı bulguları, hem *Beyaz Dişler* hem de *Varoşların Buda'sı* romanlarında “otantik” ve özsel bir kimlik kurgusunun radikal bir biçimde sorunsallaştırıldığını ve çözüldüğünü ortaya koymuştur. Jamila ve Irie gibi ikinci kuşak kadın öznelerin metropoliten alandaki varoluş mücadeleleri, hegemonik kültürün talep ettiği “özgünlük” beklentisinin ne denli kırılğan, istikrarsız ve piyasa odaklı bir inşa olduğunu gösterir. Karakterlerin etnik aidiyetleri, korunan durağan birer değer olmaktan ziyade, sömürge sonrası toplumda stratejik kazançlar elde etmek adına performatif birer avantaja ve yeniden şekillendirme aracına dönüşür. Bu paralel anlatılar vasıtasıyla her iki yazar da, isimlerin değiştirilmesini, dillerin parodiye tabi tutulmasını ve etnik kökenlerin sahnelenmesini göçmen kimliğinin temsilindeki kurucu mekanizmalar olarak konumlandırmışlardır. Dolayısıyla, sömürge sonrası metropolde kültürel ara-durum; hafızanın, kuşaksal beklentilerin ve kurumsal ırkçılığa karşı geliştirilen performatif direnç alanlarının şekillendirdiği akışkan bir liminal koşul olarak tescillenmiştir. Dini inanç ve maneviyat boyutuna verdiği yanıtlar ekseninde, her iki romanda da dinsel pratiklerin teolojik bütünlüklerinden arındırılarak sömürge sonrası melezliğin ve kişisel çelişkilerin sahnelendiği mikro-politik alanlara dönüştürüldüğü saptanmıştır. Dini aidiyetler, diasporik özne için sabit bir liman sunmak yerine, melez kimlik süreçlerine kurucu birer belirsizlik ve akışkanlık katmaktadır.

Metinlerin biçimsel düzeydeki çözümlemesi, Smith ve Kureishi'nin sömürge sonrası travmayı ve melez bilinci okuyucuya aktarmak adına serbest dolaylı anlatım, taklit ve parodi gibi anlatım tekniklerini ortaklaşa kullandıklarını göstermiştir.

Yazarlar, bu komik ve ironik üslup stratejileri vasıtasıyla okuyucuyu karakterlerin psişik dünyasına ve bölünmüş bilinçlerine çekerek, travmanın felç edici yoğunluğunu estetik düzeyde dönüştürürler. Bu anlatısal yaklaşım sayesinde Londra; homojen, istikrarlı ve kesin bir İmparatorluk merkezi olmaktan çıkarılarak, sömürge sonrası çelişkilerle, sınıfsal çatışmalarla ve çok sesli devingenlikle örülü kozmopolit bir “ara mekân” olarak tasvir edilir. Romanların finallerinde belirginleşen ucu açıklık ve yazar sesi, metinleri sömürge tarihi, göç ve yerinden edilmenin kalıcı yaralarını taşıyan Bengal, Bangladeş ve Hint diasporik kimliklerinin heterojen yapısını postkolonyal birer manifesto olarak okumaya davet eder.

Bu araştırmanın temel kısıtlılığı, sömürge sonrası göçmenlik ve kuşaksal travma sorunsalını 1970’ler ile 1990’lar Londra bağlamı, Güney Asya, Karayip diasporası ve yalnızca iki çağdaş yazarın spesifik metinleriyle sınırlandırmış olmasıdır. Bu sınırlandırmaya rağmen çalışmanın literatüre sunduğu özgün katkı; travmanın statik bir mağduriyet döngüsü olmaktan çıkarılıp, metropoliten alanlarda nasıl melez birer eylemliliğe, hicivsel birer dirence ve stratejik birer avantaja dönüştürüldüğünü edebi biçim ve içerik düzeyinde kanıtlamış olmasıdır. Gelecek akademik araştırmalar için bu çalışma, sömürge sonrası edebiyat eleştirisinde ikinci kuşak göçmen öznel arasındaki melez kimlik oluşumu dinamiklerine, dijital diasporalara ve güncel mülteci krizlerinin ürettiği yeni travma formlarına daha fazla ağırlık verilmesini önermektedir. Bu tür kuramsal ve edebi genişletmeler, küreselleşen dünyada kültürel egemenlikle ilişkili travmatik baskıların yapısını deşifre etmeye katkıda bulunacağı gibi; diasporik bireylerin kendi tarihsel ve kültürel kökenleriyle olan hayati bağlarını koparmadan, ev sahibi toplumların çokkültürlü alanlarında nasıl özerk ve etik birer aktör olarak var olabileceklerine dair yeni entelektüel ufuklar açacaktır.

KAYNAKÇA

- Alexander, J. C. (Ed.). (2004). *Cultural trauma and collective identity*. University of California Press.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2002). *The empire writes back: Theory and practice in post-colonial literatures*(2nd ed.). Routledge.
- Azeem, M., Sangi, M. K., & Ansari, K. (2020). Critical analysis of identity crisis in Hanif Kureishi's novel *The Buddha of Suburbia*. *SJESR*, 3(4), 159–167. [https://doi.org/10.36902/sjesr-vol3-iss4-2020\(159-167\)](https://doi.org/10.36902/sjesr-vol3-iss4-2020(159-167))
- Balaev, M. (2008). Trends in literary trauma theory. *Mosaic*, 41(2), 149–165.
- Ball, J. C. (2004). *Imagining London: Postcolonial fiction and the transnational metropolis*. University of Toronto Press.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203820551>
- Bhabha, H. K. (2017). Spectral sovereignty, vernacular cosmopolitans, and cosmopolitan memories. In B. Robbins & P. L. Horta (Eds.), *Cosmopolitanisms* (pp. 141–152). New York University Press. <https://doi.org/10.18574/nyu/9781479829682.003.0012>
- Brah, A. (1996). *Cartographies of diaspora: Contesting identities*. Routledge.
- Buckley, J. H. (1974). *Season of youth: The Bildungsroman from Dickens to Golding*. Harvard University Press.
- Butler, J. (2005). *Giving an account of oneself*. Fordham University Press.
- Caruth, C. (Ed.). (1995). *Trauma: Explorations in memory*. Johns Hopkins University Press.
- Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience: Trauma, narrative, and history*. Johns Hopkins University Press.
- Cohen, R. (2008). *Global diasporas: An introduction* (2nd ed.). Routledge.
- Craps, S. (2013). *Postcolonial witnessing: Trauma out of bounds*. Palgrave Macmillan.

- Davis, A. A. (2022). *Horizon, sea, sound: Caribbean and African women's cultural critiques of nation*. Northwestern University Press.
- Elaref, A. I. A., & Alkhalifah, I. (2025). Interrogating hybridity: Approaching identity clash in Hanif Kureishi's *My Son the Fanatic*. *World Journal of English Language*, 15(5), 311–321. <https://doi.org/10.5430/wjel.v15n5p311>
- Fedorowich, K., & Thompson, A. S. (Eds.). (2013). *Empire, migration and identity in the British world*. Manchester University Press.
- Felman, S., & Laub, D. (1992). *Testimony: Crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*. Routledge.
- Freud, S. (1955). Beyond the pleasure principle. In J. Strachey (Trans.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 18, pp. 1–64). Hogarth Press.
- Fryer, P. (1984). *Staying power: The history of Black people in Britain*. Pluto Press.
- Gilroy, P. (1987). *There ain't no Black in the Union Jack: The cultural politics of race and nation*. Hutchinson.
- Güven, F., & Aldemir, N. (2025). Hybridity, identity, and diaspora in Zadie Smith's *White Teeth*. *Journal of Nusantara Studies*, 10(1), 94–113. <http://dx.doi.org/10.24200/jonus.vol10iss1pp94113>
- Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J., & Roberts, B. (1978). *Policing the crisis: Mugging, the state, and law and order*. Macmillan.
- Hallhagen, M. (2016). *The actor of suburbia: Identity and self-transformation in The Buddha of Suburbia* [Bachelor's thesis, University of Gothenburg].
- Hansen, R. (2000). *Citizenship and immigration in post-war Britain: The institutional origins of a multicultural nation*. Oxford University Press.
- Herman, J. L. (1992). *Trauma and recovery: The aftermath of violence—from domestic abuse to political terror*. Basic Books.
- Hirsch, M. (2012). *The generation of postmemory: Writing and visual culture after the Holocaust*. Columbia University Press.

- Kaleta, K. C. (1998). *Hanif Kureishi: Postcolonial storyteller*. University of Texas Press.
- Kara, M. (2025). Multiculturalism and identity erosion in Zadie Smith's *White Teeth*. *Cankaya University Journal of Humanities and Social Sciences*, 19(2), 393–405. <https://doi.org/10.47777/cankujhss.1654993>
- King, P. E. (2003). Religion and identity: The role of ideological, social, and spiritual contexts. *Applied Developmental Science*, 7(3), 197–204. https://doi.org/10.1207/S1532480XADS0703_11
- Kumar, 2025, ???
- Kureishi, H. (2001). *Varoşların Buda'sı* (A. B. Kerimoğlu, Çev.). Can Yayınları. (Özgün eser 1990'da yayımlanmıştır.)
- LaCapra, D. (1994). *Representing the Holocaust: History, theory, trauma*. Cornell University Press.
- LaCapra, D. (1998). *Acting-out and working-through trauma* [Interview by A. Goldberg]. Shoah Resource Center.
- LaCapra, D. (2001). *Writing history, writing trauma*. Cornell University Press.
- Luckhurst, R. (2008). *The trauma question*. Routledge.
- McLeod, J. (2000). *Beginning postcolonialism*. Manchester University Press.
- Medlock, A. S. (2018). *The miseducation of Irie Jones in Zadie Smith's White Teeth* [Master's thesis, Georgia Southern University]. Digital Commons. <https://digitalcommons.georgiasouthern.edu/etd/1806>
- Mekau, L. E. (2024). *Hesitant belonging: Understanding generational traumas of forced migration in Black and Palestinian diaspora contemporary transnational fiction* [Doctoral dissertation, University of Waterloo]. UWSpace. <http://hdl.handle.net/10012/20569>
- Meyer, S. (2017). *Hybrid forms and ironic stances in the contemporary British novel*. Palgrave Macmillan.
- Moore-Gilbert, B. (2001). *Hanif Kureishi*. Manchester University Press.

- Moretti, F. (1987). *The way of the world: The Bildungsroman in European culture*. Verso.
- Morgan, K. O. (2001). *The people's peace: British history since 1945* (2nd ed.). Oxford University Press.
- Moss, L. (2003). The politics of everyday hybridity: Zadie Smith's *White Teeth*. *Wasafiri*, 18(39), 11–17. <https://doi.org/10.1080/02690050308589837>
- Omole, W. (2024). Impact of migration on identity formation: A study of second-generation immigrants. *International Journal of Humanity and Social Sciences*, 2(5), 1–13. <https://doi.org/10.47941/ijhss.1883>
- Panayi, P. (2010). *An immigration history of Britain: Multicultural racism since 1800* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315834221>
- Perfect, M. (2014). *Contemporary fictions of multiculturalism: Diversity and the millennial London novel*. Palgrave Macmillan.
- Procter, J. (2003). *Dwelling places: Postwar Black British writing*. Manchester University Press.
- Rabelhofer, B. (2019). Inhabiting a time before time: Freud's concept of trauma as a psychoanalytical figure of thought. *Studia Theodisca*, 26, 57–71. <https://doi.org/10.13130/1593-2478/12279>
- Ranasinha, R. (2002). *Hanif Kureishi*. Northcote House Publishers.
- Reichl, S. (2007). Hanif Kureishi, *The Buddha of Suburbia*: Performing identity in postcolonial London. In T. Döring (Ed.), *A history of postcolonial literature in 12 and 1/2 books* (pp. 139–154). Wissenschaftlicher Verlag Trier.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
- Sakiz, E. T. (2023). Narrative and the mapping of diaspora space: Liminalities and subjectivities in the 'happy multicultural land' of Zadie Smith's *White Teeth*. *Journal of European Studies*, 53(1), 23–36.
- Sande, N., & Manyanga, D. (2020). Youth identity crisis in the diaspora: Christian Zimbabweans in the United Kingdom. *Alternation*, SP34. <https://doi.org/10.29086/2519-5476/2020/sp34a4>

- Schwab, G. (2010). *Haunting legacies: Violent histories and transgenerational trauma*. Columbia University Press.
- Smith, Z. (2000). *White teeth*. Vintage International.
- Smith, Z. (2018). *Feel free*. Hamish Hamilton.
- Solomos, J. (2003). *Race and racism in Britain* (3rd ed.). Palgrave Macmillan.
- Spencer, I. R. G. (1997). *British immigration policy since 1939: The making of multi-racial Britain*. Routledge.
- Starrs, C. J., & Békés, V. (2025). Historical intergenerational trauma transmission model: A comprehensive framework. *Traumatology*, 31(2), 243–251. <https://doi.org/10.1037/trm0000505>
- Tew, P. (2010). *Zadie Smith*. Palgrave Macmillan.
- Vertovec, S. (2009). *Transnationalism*. Routledge.
- Vickroy, L. (2015). *Reading trauma narratives: The contemporary novel and the psychology of oppression*. University of Virginia Press.
- Wagner, C. (2016). *Migration and the creation of hybrid identity: Chances and challenges* [Paper presentation]. Harvard Square Symposium: The Phenomenon of Migration, Research Association for Interdisciplinary Studies. <https://doi.org/10.5281/zenodo.999620>
- Walters, T. L. (2008). *Zadie Smith: Critical essays*. Peter Lang.
- Whitehead, A. (2004). *Trauma fiction*. Edinburgh University Press.
- Xiaoyan, W. (2018). The dilemma of identity reconstruction in Hanif Kureishi's *The Buddha of Suburbia*. *Journal of Literature and Art Studies*, 8(1), 6–12.
- Young, R. J. C. (1995). *Colonial desire: Hybridity in theory, culture and race*. Routledge.
- Zapata, B. P. (2021). *Zadie Smith and postcolonial trauma: Decolonising trauma, decolonising selves* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003187387>