

## Hanif Kureishi'nin "My Son The Fanatic" Adlı Öyküsünde Kimlik - Değer İlişkisi<sup>(\*)</sup>

Ayla OĞUZ <sup>(\*\*)</sup>

**Öz:** Kimlik politikalarının birbiriyle çatıştığı ortamlarda yer edinmek ve "öteki"leş-tirmeden yaşamak hususunda üretilen politikalar çok kültürlü ve çoğulcu toplumlarda bir arada kalabilmenin ana hatlarını ve sorunlarını oluşturmaktadır. Melez dünyalar, melez diller ve devamında oluşan melez kültürel kimlikler "öteki" ile tanışmanın ve iletişim kurmanın yeni açılımlarını çok kültürlü toplumun gösterenleri olarak belirgin kılar. Öz-cülük karşıtı kimlik anlayışı açısından kültür – kimlik ilişkisi durağan olmadığından yan-sımları da kaçınılmaz olarak kişiden kişiye değişiklik gösterir. Bu bağlamda Britanya toplumunda baskın kültür ve ikincil kültür arasında var olan kimlik-değer ilişkisi Hanif Kureishi'nin "My Son The Fanatic" teki anlatı evreninde göç, güç ve bireysel gereksinim-lere göndermelerle kodlandığı için öykü kimlik teorilerinin yanı sıra bir sömürge sonrası teorisyeni olan Homi K.Bhabha'nın kültür üzerine düşünceleri ışığında çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** melez, özcülük karşıtı, başkalaşım, Bhabha, kimlik

### Identity and Value Relation in Hanif Kreishi's Story Called "My Son The Fanatic"

**Abstract:** The policies produced in order to have a right to live far from the negative effects of othering, and in the contestable surroundings of identity constitute the outlines, and problematic of living together in the multicultural and pluralist societies. Hybrid worlds, hybrid languages and naturally hybrid cultural identities emphasize the new dimensions of meeting and communicating with the 'other' as the signals of multicultural society. As the relation of culture and identity is not static in terms of anti-essentialist understanding of identity its reflections are inevitably changed from one person to the other. In this respect, as the relation of identity and value existing between the dominant culture and subordinate culture in the multicultural British society is coded in Hanif Kureishi's narration universe in "My Son The Fanatic" with reference to migration, power and individual requirements, the story is studied in the light of identity theories as well as postcolonial theorist Homi K. Bhabha's thoughts on culture.

**Keywords:** hybrid, anti-essentialist, metamorphosis, Bhabha, identity

\*) Bu makale 12-13 Mart 2009 tarihlerinde İstanbul Üniversitesi'nin düzenlediği Akşit Göktürk'ü Anma Toplantısı'nda sunulan bildirinin tekrar incelenerek genişletilmiş halidir.

\*\*) Yrd. Doç.Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (e-posta: ayla.oguz@gop.edu.tr)

## Giriş

Kimlik, bazı insanlarla ortak olarak sahip olduğumuz şeylerle diğerlerinden sizi ayıran şeyler arasında bir bağ kurmakta olup aitlik duygusuyla doğrudan ilintili bir kavramdır. En temel anlamıyla düşünüldüğünde kimlik, bireyselliğinize dengeli bir öz verirken kişisel bir konum anlayışına da sahip olmanıza zemin hazırlar. Öte yandan kimlik, kişinin ötekilerle olan karmaşık ilişkisini şekillendirir. Bireyler ait oldukları sosyal ve kültürel kimlik bağlamında birbirine zıt kümelerin çeşitliliği içinde bir vatandaşlık paylaşımı içindeyken, erkek ya da kadın, siyah ya da beyaz, biseksüel ya da homoseksüel, Britanyalı ya da Avrupalı olarak birbirine taban tabana zıt kimliklerin varlık mücadelesini verirler. Dolayısıyla, günümüzde kimlik ve kimlik sorunu çağdaş dünyanın anahtar terimi olarak özellikle de II. Dünya Savaşı'ndan bu yana uygulanan kimlik siyaseti formlarının artması, kolonyalizm, göç ve küreselleşmenin bir uzantısı olarak sosyal bilimlerde tartışmaların odak noktası oldu. Dünyadaki ulusal özgürlük dalgaları ve etnik çatışmalar onu siyasi ajandada daha da yukarıya çekti. Çoğunlukla ırkçılığa bağlı etnik merkezizetçilik, cinsiyet ayrımcılığı, eşcinsellik korkusu gibi dışlayıcı kimlik formları ötekilere karşı yönelen ayrımcı ve kimi zaman da şiddet yaratan yaklaşımlardır. Öznellik ve kimlikle ilgili bakış açıları etnik çatışmaların sıklıkla yaşandığı Avrupa, Asya ve Afrika'da öne çıktı. Bunun görünen en belirgin yansıması incelediğimiz öyküde yer aldığı gibi İslam korkusu ve Müslüman köktendinciliğinde belirdi (Wedon, 2004:2). Ebeveynleri İngiliz bir anne ve Pakistanlı bir babadan oluşan çağdaş İngiliz yazarı Hanif Kureishi'nin Asyalı kimliği tanımlamasında din motifine ayrı bir önem verdiği görülür. Bu durum onun bir yandan Hristiyan kültürü diğer yandan Müslüman gelenekle olan bağı sorunsallaşan Asyalı tiplemesini İslami gelenekle bağlantılandırarak tanımlamasına neden olur. Bu bağlamda Kureishi, Asyalı toplumunun bir portresini çizerken toplumun değişik kesimlerinden gelen seslere duyarlılık gösterir, çünkü zıt olanları, çatışan değerleri ve kimlikleri resmetmeye çalışır (Ranasinha, 2002:47).

### A. Kimliklendirme Süreci ve Bhabha'cı Yaklaşım

Kimlik ve kültür, postkolonyal ve postmodern Batı'da en çok öne çıkan terimlerdir. Bu terimlerle bize gösterilen, içinde kimlik ve aitlik düşüncelerinin sorguya alındığı, küreselleşme süreçlerinin yanı sıra diaspora oluşumunu ve göçü kapsayan kolonyalizm kalıntılarında bir dünyadır. Cinsiyet ve sınıfın hala üstün, ırkçılığın hala canlı olduğu toplumların üretimi olan kültürel metinler gerek tarih, gerek kurgu, gerek film, gerekse televizyon olsun hala kimliklere hitap ederek onları değiştirmeye ve şekillendirmeye çalışmaktadır. İnsanlığın birbiriyle iç içe geçmesi uzun bir dönemi kapsamaktadır. Erken modern dönemden beri insanlar ve kültürler giderek artan derecelerde birbirleriyle karıştılar ve etkinliktir iletişim kurdular. Kolonyalizm, köle ticareti, Avrupa dışına beyaz ırkın yerleşmesi, savaş, batıya doğru göç ve küreselleşme yoluyla çeşitli tezahürlerde kültürlerin karşılaşması güç ilişkilerini gerektirirken aynı oranda da onları sorunsallaştırdı. Bu durumun bir başka yansıması ise insanlığın çeşitli katmanlarında uygarlığın, Hristiyanlaştırmanın, modernleşmenin, ilerleme ve gelişmenin çeşitli sınırlamaları altında ötekilerini asimile etmesine ve baskı altına almalarına yönelik teşebbüsleri çoğaltması şeklinde orta-

ya çıktı. Bu süreçler, Avrupa kökenli insanlardan daha az ileri ve farklı olan kolonileşmiş halkların derin bir ötekileştirilmesini beraberinde getirdi. Kolonyal tarihin kalıntılarından birisi olan çok etnik kökenli, çok kültürlü ve çağdaş Batı toplumlarının ırksal olarak karmaşık doğası sürekli olarak bu sorunlarla yüz yüze kaldı (Wedon, 2004:3).

Kimlikler sosyal olarak, kültürel olarak ve kurumsal olarak belirlenmiş olabilir. Kimlik formları genellikle onları alan birey tarafından içselleştirilir. Bu 'edimsel' bir süreçtir ve tekrar eden kimlik varsayımına göndermede bulunur. Judith Butler'ın (Akt., Salih, 2002:10-11) 'edimsellik' diye adlandırdığı bu süreçte kimlik kültürel işaretler, semboller ve uygulamalar yoluyla tekrar edilerek ötekilere gösterilir ve bilinir kılımlar. Britanya'ya 1950'lerde ve 1960'larda çoğunluğu Londra olmak üzere Liverpool, Bristol, Cardiff gibi liman şehirlerine göçmen akını oldu ve daha sonra da artan oranlarda renkli insanlar buralara yerleştirildiler. Özellikle de Hindistan yarımadası ve Karayipler'den gelen bu göçmenler Britanyalıların üstünlük üzerine kurulu yaşam tarzından son derece rahatsızlık duydular ve bu baskı onların farklı kimliklerinin reddedilmesi ve asimile edilmesine yönelik söylemlerin odağında ezilmelerine ve sergilenen ırkçı karşıtımlarla yüzleşmelerine neden oldu (Wedon:63). Irk kavramı kimlik, kültür, topluluk ve etnisitenin görünürdeki en eski etmenidir. Asyalı ve siyah denildiği zaman bunlardan birisinin Hindistan'dan Britanya'ya doğru insanların göç etmesinden kaynaklanan bir kimlik seçimi olarak belirlenir, bir kimliklendirme seçimi içerisinde deneyimlendiği fark edilir (Raj, 2003:100). Göç, ister istemez kimliği etkiler. Çünkü kimlikler bireyleri çevreleyen insanlar, mekânlar ve kurumların etrafında yapılanırlar (Thapan, 2005:100).

Madan Sarup, (Sarup ve Raja, 1996:47) kimliğin parçalanmışlığını tartışırken bu çeşitli parçaların bireyin öz kimliğini yarattığından bahseder. Bu parçalanmalara, gidilen ülke ile anavatan arasındaki özellikler yol açar. Göç eden insanlar, kimliklerine yeni ve alternatif parçalar edindirebildikleri gibi değiştirdikleri çevreyi de kapsayacak yenilenmiş kimliklendirme süreçlerine maruz kalırlar. Değişikliğe uğramış yeni kimlikler hem göçmenin yeni yaşam alanına yerleşmesine yardım edebilir; hem de son derece huzur bozucu olabilir. Çünkü onların kimliklerinin bazı yönleri tek bir fiziksel çevreye yerleştirilemeyebilir. Bazı kimlik parçaları aynı zamanda ötekilerle zıt olabilir. Özellikle de gönderen ve alan ülkelerin kültürleri ve toplum arasında büyük ayrılıklar olduğu zaman. Bireyler basitçe bir oluştan çok bir hale gelme sürecindedirler. Stuart Hall, kimliklendirme teriminin değişim ve rekabet için donanım sağlayan, hazırlık yapan bir kimlik oluşumunu çağrıştırdığı yerde, kimliğin sabit bir oluşu vurguladığını ileri sürerek kimliklendirme terimini önemser. Bu terim sürekli bir yeniden yapılandırma süreci olan ve buna bağlı olarak ta homojen ve sabit kalamayan kimliklerin incelenmesinde daha etkindir (Raj, 2003:6). Günümüzde ise kimlik, bir yandan insanların öznel gerçekliğine yaptığı vurgu ile diğer yandan da analitik bir kavram olarak siyasi terminolojinin merkezine kaymış durumdadır. Kimlik temelde iki sebepten ötürü ırkçı ve marjinal kimselerin merak konusudur. Çünkü marjinal gruplar öteki olarak şifrelenen yüklem kimliklerle yaşamaya mecburdurlar. Dolayısıyla günümüz yaşam düzeninde çok yüzlü kimlikle karşılaşmak düzenin gereği olarak karşımıza çıkar (Raj, 2003:181).

Sosyal teoride de aktif şekilde tartışılan kimlik sorunu yeni bir açılıma girmiştir. Eski kimliklerin sosyal dünyayı dengelediği düşüncesi artık önemini kaybetmekte ve bileşik bir özne olan modern bireyin parçalanışı yeni kimliklerin ortaya çıkışını artırmaktadır. Bu şekilde gelişen yapısal değişimin 20. yüzyılın son döneminden itibaren modern toplumları dönüştürdüğü görülmektedir. Bu dönüşüm sosyal bireyler olarak bize sabit yerler veren sınıf, cinsiyet, cinsellik, etnisite, ırk ve milliyetçilik gibi kavramların kültürel manzaralarının parçalanması şeklinde kendini gösterir. Bu dönüşümlerin bir başka yansıması da kendimizi bütünleşmiş özneler olarak algılayışımızı yerinden etmesi ve kişisel kimliklerimizi değiştirmesi olarak ortaya çıkar. Bireyi kaçınılmaz bir kimlik krizine bulaştıran da onların hem sosyal hem de kültürel dünyadaki yerinden edilmişliği ve kendi kendilerinden uzaklaşmalarıdır (Raj, 2003:249). Kültür eleştirmeni Koberna Mereer'e göre, "kimlik sabit, tutarlı ve dengeli olduğu sanılan bir şeyin kendisi kriz halindeyken belirsizlik ve şüphe deneyimiyle yerinden edildiği zaman mesele haline gelir" (Raj, 2003:244). Kimlik kavramlarına baktığımızda birbirinden ayrı üç özne çeşidi göze çarpar. Bunlar sırasıyla aydınlanma öznesi, sosyolojik özne ve postmodern öznedir. Aydınlanma öznesi tam ortada, bileşik bir insan olup ailenin, bilincin ve hareketin kapasiteleriyle bezenmiştir. Bu özne kavramı fazlasıyla bireyci olup aydınlanma dönemini temsil ettiği için daha çok erkek kimliği ile bütünleşmiştir. Bir diğer kimlik kavramının karşılığı olan sosyolojik özne ise büyüyen modern dünyanın öznesi olup, öznenin gizli benliği kendi kendinden tatkâr ve sabit değildir. Bu öznenin önemi ötekilerle ilişkisi bağlamında anlam kazanır. Bu öznenin ötekileri içinde yaşadığı dünyaların değerleri, anlamları, sembolleri ve kültürüyle özne arasında aracılık eder. Kendimizi kültürel kimlikler içinde planladığımız ve onların anlamlarını içselleştirerek bizim bir parçamız haline getirdiğimiz gerçeği, sosyal ve kültürel dünyada meşgul ettiğimiz nesnel alanla öznel duygularımızı aynı hizaya getirmemize yardımcı olur. Böylece kimlik öznelerin içinde yaşadıkları kültürel dünyaları hem karşılıklı olarak daha bileşik hem de bilenebilir hale getirerek dengeler. Fakat bu durumlar değişkenlik özelliğine sahip olduğundan öncesinde sabit bir kimliğe sahip olarak deneyim kazanan özne parçalanır, yapısal kırılmalar yaşayarak, zıtlıkları içinde barındıran kimlikler haline dönüşebilir. Kimliklendirme süreci boyunca kültürel kimliklerimizin içine fırlatılan özne daha sorunlu hale gelir. Bu parçalanmalar ve yaşanan kırılmalar hiçbir sabit, özcü ya da sürekli kimliğe sahip olamayacak şekilde kavramsallaştırılmış olan postmodern özneyi üretir (Raj, 2003:250). Bu noktada kimlik temsil edildiğimiz ya da bizi kuşatan kültürel sistemler içinde bize hitap edilen usullerle bağlantılı olarak durmaksızın biçimlendirilen ve dönüştürülen bir yapısal özellik kazanır. Özne artık tutarlılıktan uzaktır ve farklı zamanlarda, tutarlı bir benlik etrafında birleşemeyen farklı kimliklere bürünür. "İçimizde farklı yönlere giden zıt kimlikler vardır, bu yüzden kimliklendirmelerimiz sürekli olarak taraf değiştiriyor" (Raj, 2003:251). Tamamen birleşmiş, tamamlanmış, emniyetli ve tutarlı bir kimlik fantezidir. Ayrıca anlam sistemleri ve kültürel temsilin çoğalmasıyla bizler kimliklerin şaşırtıcı, kısa süren çokluğuyla yüzleşiriz ve içlerinden en azından birisiyle geçici olarak özdeşleşebilmemiz olanaklı hale gelir.

Günümüzün en önemli sorunlarından birisi de tanıdık kültürlerden kopuşun hızlanmasıdır. Üçüncü dünya, uzaklarda bir yerlerde olmaktan sıyrılıp, I. Dünyanın yaşam alanına sığındığından beri farklı kültürler, tarihler dinler ve diller çerçevesinde yaşanan karşılaşma kendi yaşamlarımız, kültürlerimiz, dillerimiz ve geleceklerimizi algılama biçimimizdeki alışılmışlığı değiştirerek tanıdık kültürden önemli bir kopuşa giden yolu hazırlamıştır. Bu bağlamda göç, kendi içerisinde geride bıraktıklarıyla gerek mekân, gerek zaman, gerekse kültürel değerler açısından sürekli kavga halindedir. Bu nedenle de modern kültüre zenginlik katan bir motif olarak karşımıza çıkar (Chambers, 1995:10-11). Bu noktada göçer dınmeyen bir arayış içindedir. Kendi kararsız kimliğini oturtacak yeni bir yer onun özlemidir. Göçmen kimliğindeki özne derin bir arada kalmışlığı deneyimler:

Başka yerlerden gelmek, "buralı" değil de "oralı" olmak ve dolaşısıyla da aynı anda hem "içeride" hem de "dışarıda" olmak, tarihlerin ve hafızaların kesiştiği yerlerde yaşamaktır; bu tarih ve hafızaların hem ilk çözülüş ve dağılışı, keşfedilen yollar boyunca yeni ve daha geniş düzenlemelere tercüme edilmesini deneyimlemektedir (Chambers, 1995:16).

Yabancı olmak her zaman başkalarının beklentilerine maruz kalmaktadır. Yabancı, geleneğin anavatanından kopmuş ve sürekli meydan okunan bir kimliğin ağırlığıyla gezinen kimsedir. Bu dağılmış tarihsel mirası ile heterojen bir şimdiki zaman arasındaki sonu gelmeyen bir tartışmada yabancından beklenen kendisini evinde hissetmesidir (Chambers, 1995:15-16). Başka bir yerde yaşamak kendinizi daima farklı kimliklerin tanıdığı, takas edildiği ve karıştırıldığı ama yok olmadığı bir dünyanın içinde bulmaktır. Burada farklılıklar karmaşıklığın işaretleri olarak ortaya çıkar. Yabancılık duygusu açılımında merkezden uzaklaştırılan kimlikler yerinden edilmişlik duygusuyla baş etmeye çalışır.

Göçmen kimliğine sahip kişilerin köksüzlük duygusu farklı dünyalar arasında yitirilmiş bir geçmiş ile bütünleşilememiş bir şimdiki zaman arasında kalmışlık duygusu yaratarak postmodern duruma uygun düşen bir metaforu imler. Egemen kültürün öteki üzerindeki baskısı farklılıkları kabullenirken bile tek yönlü çalışmış, denetim altına alındığı ölçüde farklılıkların kabulü söz konusu olabildiği. Farklı dünyalar ile karşılaşmak yaşanacaklara belirsizlik damgası vurur. Bir yandan ortak bir yaşamı paylaştığımız farklı dokularla uyum oluşturmak ortaya çıkan kimliği zorlayıcıdır. Dolayısıyla ortaklık içinde farklı dünyalarla, tarihlerle, kültürlerle ve deneyimlerle karşılaşmak çok yönlü ve gerilimli bir uygulama olmuştur ve belirsizlik yaratır (Chambers:47). Ulus, edebiyat, dil ve kimlik duygusu, metropol ve merkez duygusu gibi modernliğin kuşatıcı temalarını bozup sorgulayan unsur göçün beraberinde gelen yayılmadır. Öteki bir tür radikal başkalıktır ve onun tanınmasıyla egemen olanın dünyanın merkezindeki yeri sarsılarak merkez ve varlık duygusu değişir. Buna bağlı olarak tarihsel, kültürel ve psikik özneler olarak bireyler de köklerinden koparılır, varoluşun getirdiği hareket ve başkalaşım bağlamında tepkiler geliştirirler (Chambers, 1995:39). Göç, yeni iş modelleri gibi etkilerle insanların toplumlara

bağlılığının kırılmasıyla ve sosyal ufuklarının çeşitli özgürleştirici politik hareketlerle ya da tüketici medya kültürüyle değişmesiyle birlikte modern toplum bir karmaşaya uğramış ve bu durum kimlik politikaları formunu destekleyen durumların ortaya çıkışını kolaylaştırmıştır. Kimlik politikalarını harekete geçiren pek çok endişenin kaynağında insanları özel bir yere bağlayan ve ortak değerlerle kültürlerini damıtan geleneksel bağların yıkılışı aranabilir. Modern toplumu çok güçlü bir şekilde değiştiren dönüşümler aynı zamanda kimliği oluşturan temel anlayışın da gelişmesine katkıda bulundu. Kimlik bundan böyle doğal, dışlayıcı ya da sabit olarak algılanamaz. O her zaman ötekilerle ilişkili olarak oluşturulur. Bizim kimliğimiz onların kimliğinden farklılaştırıldığında tanımlanır. Böylece kimlik seçilmiş bir kaçına seçici olarak bahsedilen olağanüstü bir ruh ya da ilahi bir öz olmaktan ziyade tarihsel süreçlerden oluşuyor olarak görülmektedir. Bütün kimlikler değişime tabiidir. İnsanların yer aldığı sosyal bağlam devamlı olarak öncelikleri, sorumlulukları ve kimlikleri şekillendiren değişimleri etkileyecektir. Bunun içindir ki bu kimlik formu her zaman ruhsal karakterlerin önceki bir grubuyla ve değişmez kültürel ölçütlerle kodlanmaktan ziyade özel ve dinamiklerdir (Papasdergiadis, 1998:30-32).

Kimlik politikaları belli sosyal ve tarihsel koşulların kimlik temsiline etkin şekilde marjinalleştirdiği ya da olumsuzladığı gerçeğinden doğar. Öncelikli olarak yasaklanan bir kimliği keşfetmek ya da yeniden iddia etmek, bir kimlik formunu ötekilerinden ayıran, ayrıcalıklı kılan güç yapılarıyla bir yüzleşmedir (Papasdergiadis, 1998:31).

Kişisel ve siyasi olan arasındaki ilişkiyi yeniden düşünme süreci sıkıcı olsa da kimliğin her zaman oluşumsal bir süreç olduğu şeklindeki farklılığı ve kimliğin farklılığa karşı nasıl yapılandığını bu süreçte ortaya çıkar. O, belli kimlik formlarını onaylayan rollerin ve işlevlerin kuruluşunda kurumların rollerini açığa çıkarır. Eric Hobsbawm için (Akt., Papasdergiadis, 1998:32) kimlik politikaları sorunu ikiyüzlüdür. O, evrensel bir felsefeden ya da çeşitli hareketleri bir araya getirip bağladığı her şeyi kapsayan bir iskeletten yoksundur ve ikinci olarak da geliştirmeye çalıştığı konunun kendisine baskı yapar. Bir zamanlar cinsel merkezli olup, kültürel arka plan ya da ekolojik farkındalık olmasına bakılmaksızın sosyal yaşamın bir yönünün etrafında tanımlanan kimliğin yeni işlevi çoklu yolları anlama olasılığını tanımlamasıdır. “Kimliğimiz ötekilerin yaşamların içine sarmalanmıştır” (Papasdergiadis 1998:32). Özellikle feminizm ve postkolonyalizm alanlarında kimlik ve kültür, araç ve güç arasındaki içsel ilişki hararetle tartışılırken Homi K. Bhabha da çalışmalarında kolonyal rejimlerin güç ve otoritesini açıkça sergileyen metinlerin analizine yer verdi. Yakın okumada Bhabha’nın açıkladığı şey gücün bu ortaya çıkışının zıtlık ve belirsizlikle kırıldığıdır. Edward Said’den ayrı olarak en iyi bilinen kolonyal söylem teorisini Bhabha’dır. Onun analizi kolonyal söylem içerisinde melezlik, aradakalmışlık ve taklit gibi kolonyal söylemin gizli savunmasızlığını açığa çıkaran belli parçalayıcı zıtlıkları ortaya koyar (Papasdergiadis, 1998:42).

Bhabha, liberalizmin sınırlarını gören ve tutuculuğun mutlak taleplerinden korkan insanlığın nereye döneceğini sorgularken; kimliği, kültürel çeşitlilik ve kültürel farklılık

kavramlarını birbirinden ayırarak ve farklılık bağlamında melezleştirme ve dönüştürme üzerine yaptığı vurgularla uzlaşmacı bir alana yerleştirmeye çalışır. Fakat Bhabha'ya göre kültürel çeşitlilik her zaman kabul görüp onansa bile ev sahibi toplum ya da baskın kültürün koyduğu normlar dâhilinde kültürel çeşitlilik yaratımı ve farklılık geliştirme siyaseti tersine işleyerek bir engel mekanizmasını işletmektedir. Ayrıca Bhabha'ya göre çok kültürlülüğün teşvik edildiği toplumlarda ırkçılık yaygınlığını korumaktadır. Bu yüzden de çeşitliliğe izin veren evrenselci yaklaşım etnosentrik normları, değerleri ve çıkarları farklı kültürel tarihler, farklı sömürgecilik sonrası soylar ve farklı cinsel yönelimlerden oluşan ulusal nüfusun değişen doğasında var olarak paralel ve özdeş bir kimlik politikasının gereksinimini vurgular. Bhabha'ya göre, kültürel farklılık bir başkalaşıma ya da ötekilik ruhuna göndermede bulunarak bu alanları çok üretken bir alana yerleştirir. Farklı kültürler, kültürel uygulamalar arasındaki farklılıklar, farklı topluluklar içindeki kültür yapılaşmalarının farklılığı çoğu zaman kendi içlerinde ve aralarında bir kıyaslanamazlık oluşturur. Bu anlamda Bhabha, farklı kültür biçimlerini birbirine uydurmaya ve kolayca bir arada var olabileceklermiş gibi yapmanın gerçekte çok zor hatta olanaksız olduğunu da farkındadır. Bhabha bu uzlaşmayı sağlamak noktasında 'kültürel çeviri' terimini ortaya atarak kültürün bütün biçimlerinin bir şekilde birbirleriyle ilişkili olduğunu öne sürer. Ona göre; kültürlerin birleştirilmesi, içeriklerin benzerliği ya da aynılığı yüzünden değil, bütün kültürler simge üreten, özne oluşturan, sorgulayıcı uygulamalar olduğu için olanaklıdır. Ona göre çeviri aynı zamanda bir taklit yöntemidir ve zararlı, sapırtıcı bir anlam taşır (Rutherford vd., 1998:156-158). Orijinal bir şeyi böylesi bir yöntemle taklit etmek onun üstünlüğünü pekiştirmese de ona benzetilebilir, kopya edilebilir, aktarılabilir, dönüştürülebilir bir özellik katarak onu taklit haline getirir. Bhabha, asli olanın her zaman çeviriye açık olduğunu söyler ve bu yüzden de hiçbir zaman bütünleşmiş bir önceki varlık ya da anlam anına ya da bir öze sahip olduğuna inanmaz. Yani "kültürlerin yalnızca onları merkezden uzak yapılar haline getiren kendi simge oluşturma eylemlerinin içinde var olduğu ve ötekilik bağlamında oluştuğudur." (Rutherford vd., 1998:160). Bhabha, melezlik kavramını farklılık ve çeviri kuramlarına oturtarak tanımlamaya çalışır. Bhabha, kültürel çeviri hem betimleme hem taklit olarak daha önceki asli kültürün özcülüğünü reddetmesi durumunda bütün kültür biçimlerinin sürekli bir melezlik içinde olacağını ifade eder ve ona göre melezliğin diğer durumların doğmasına olanak veren bir üçüncü alan olduğunu belirtir. Melezliğin temsil ettiği bu üçüncü alan kendisini oluşturan tarihleri saptırır ve yeni otorite yapıları, yeni siyasi girişimleri ortaya çıkarır. Bu bağlamda melezlik kendisini biçimlendiren duygu ve uygulamaların izlerini taşır. Kültürel melezlik süreci farklı bir şeyin yeni bir anlam ve betimleme alanına açılmasını olanaklı kılar. Melezlikte ötekilik nesnesiyle bir özdeşleşim süreci söz konusudur. Kültürel çeviri aracılığıyla değerler ve etkiler, siyasal, toplumsal ve kültürel olsun kıyaslanamaz hale gelmiştir. Bhabha'ya göre farklılığı dile getiren ve onunla yaşayabilen bir kültür yaratma olasılığı egemen olmayan bir benlik duygusu temeli üzerine oluşabilir. Özcü kimlik biçimlerinin, özellikle de onun daha da muhafazakâr yanı olan köktendinciliğin, farklılığı reddeden tavırlarıyla ayırma ve hükmetmeye ilişkin uygulamaları ortadan kaldırma çalışmaları köktendinciliğin daha

da artmasına sebep oldu (Rutherford vd., 1998:164). Genelde köktendincilik arkaik bir geçmişe gönderilse de çağdaş, siyasi gücün ona hareket alanı yarattığı yadsınamaz bir gerçektir. Özcülük, fikir olarak kültürel kimliğin sabit olması gereğine vurgu yaparken melez alanı yaratan iki şeyden birisinin doğru olan olduğuna ısrar söz konusudur. Bu durumda melezlik ve farklılık kavramlarının daha iyi bir dünyayı köktendincilikle algılayan bireyler arasındaki uzlaşma ortamının oluşması için şart olan şey görüşmedir. Bhabha, melezliği açıklarken yeni bir durum, yeni bir ittifak kendini tasarladığında, sizden ilkelelerinizi dönüştürmenizi ve onları genişletmenizi talep edebileceğini ve bunun içinde görüşmeyi kapatmamak gerektiğini çünkü bu görüşmelerin dönüşümü hazırladığını belirtir. Bu dönüşümün sonucunda yeni kimlikler oluşmaktadır (Rutherford vd, 1998:166).

### B. “My Son the Fanatic”te Melez Gerçeklikler ve Çatışan Kimlikler

“My Son the Fanatic” (Kureishi, 1990:119-131) göçmen kökenli baba oğul olan Parvez ile Ali’nin birbirleriyle iletişimlerinde yaşadıkları kopukluk ve gerilimle beliren farklı kimlik temsillerinin sergilendiği bir kısa öyküdür. Hanif Kureishi, öyküyü iki ayrı kuşağın kimlik algılayışına indirgeyerek iki farklı kimlik türünü karşı karşıya getirmiştir. Çoğunlukla geceleri çalışan ve bir taksi şoförü olan Parvez, oğlu Ali’nin gizemli davranışlarının nedenini anlayamaz. Parvez’in ilk dikkatini çeken şey, oğlunun giderek daha düzenli bir kimse olduğu ve onlu yaşlarına ait tutumlarından vazgeçmeye başladığıdır. Bir diğer şaşırtıcı farklılık ise bilgisayar disklerini, videoteyplerini, yeni kitaplarını, yeni aldığı moda elbiselerini yırtık bir çantaya koymasındır. Ayrıca İngiliz kız arkadaşından da ayrılması, gitarını bile çalmaması Ali’ye aykırı davranışlardır. Oysaki daha öncesinde kız arkadaşını sık sık eve getirmiştir. Parvez, bütün bunların sebebini anlayamaz. Oğlunun gariplikleri onda şüphe uyandırır. Bir seferinde “Artık gitarını hiç çalmıyorsun” şeklindeki serzenişine oğlu Ali’den aldığı yanıt “yapılacak daha önemli şeyler var” (Kureishi, 1990:119) şeklinde olmuştur. Parvez Ali’nin iyi bir eğitim alması ve refah içinde yaşayabilmesi için uzun saatler boyunca çalışmaktan kaçınmaz. Oysa Ali bütün sahip olduklarını fırlatıp atmaktadır. Gitardan sonra televizyon, video, Ali’nin duvara astığı resimlerin hepsi birer birer odasından eksilmektedir. Oda çıplak gibidir. Parvez kendisi gibi Punjabi olan diğer şoför arkadaşlarıyla oğlunun durumunu tartıştığında hepsi Ali’nin uyuşturucu alıyor olabileceği noktasında onu uyarırlar. Parvez Ali’nin iyi yetişmesi için elinden geldiğince iyi olanaklar sunmuştur. O, Ali’nin yetenekleriyle hep övünmüştür. Ali krikette, yüzmede, futbolda, okulda, derslerinde mükemmel dereceler almıştır: Ali bir gün iyi bir işe sahip olacaktı ve onun İngiltere’de başarılı olma hayalleri gerçekleşecekti. “Oysa şimdi düşünüyordun nerde yanlış yapmıştı” (Kureishi, 1990:120). O zamana kadar bir baba oğul değil kardeş gibiyken şimdi oğlu tarafından incitilmektedir. Çünkü Parvez’in yaşamında Ali’nin onaylamadığı şeyler vardır. Parvez içki içmeyi seven birisidir ve alkol almakta bir sakınca görmez. Ali’nin hoşlanmadığı bir diğer şey ise babasının geç saatlerde fahişeleri taşımasıdır. Parvez’in evli olmasına rağmen bu kadınlardan Bettina ile oldukça yakın bir beraberliği vardır ve birbirlerinin yaşamlarında neler olup bittiğinden ikisi de haberdardır. Parvez oğlu ile olan sorununu ona anlatır. O kadar ki Parvez karısıy-



la konuşamadığı konuları bile onunla tartışmaktadır. Bettina'nın tavsiyesi Parvez'in bir süre oğlunu izlemesi yönündedir. Bettina Ali'nin uyuşturucu kullanması olasılığı üzerinde durur. Parvez'in takipleri sonunda anladığı şey, oğlunun sporu da bırakmış olmasına rağmen gayet sağlıklı durmasıdır. Bıyık bırakmasının dışında fiziksel olarak farklı bir şey yoktur. Ali, eşyalarını ya atmakta veya yardım kuruluşlarına bağışlamaktadır. Parvez, bir gece yarısı Ali'nin saatinin alarmını kapattığını duyar ve onu kapı aralığından gizlice izlediğinde yıkanışını ve mırıldanarak dualar edişini fark eder. Sonraki takiplerinde ise Ali eylemini günde beş kez tekrar etmiştir. Parvez'e de küçükken Kuran öğretilmiştir. Fakat hocayla ilgili hatırladıkları onu sadece İslam'dan değil, bütün dinlerden soğutmuştur. Hoca, uyuyakalırsa kolayca uyanabilsin düşüncesiyle çatıya bağladığı bir parça ipin diğer ucunu Parvez'in saçına bağlamıştır. Parvez hakaret olarak algıladığı bu davranıştan sonra, bütün dinlerden soğur. Diğer taksii şoförleri dinlerine daha saygılı olsa da onlar da sakallı hocaların takkeleriyle etrafta dolaşırken alttan alta kızları ve erkekleri şehvetle süzdüklerinden bahsederek dalga geçerler. Parvez yine Bettina'nın tavsiyesiyle Ali'nin "ruhsal boyutu" nasıl keşfettiğini öğrenmek arzusundadır. Ona Pakistan'daki ailesinden bahsetmek ister. Ne var ki oğlu ona eşlik etmek istemez. Parvez, Bettina'ya Ali'yle lokantadayken başına gelenleri anlatır. Lokantadaki garson Parvez'in her zamanki içkisinden getirmiştir. Parvez Ali'nin kötü giden okulundan, sınavlarından bahsetmek isterken oğlunun ona yönelttiği soru şu olmuştur: "Alkol almanın yanlış olduğunu bilmiyor musun?" (Kureshi, 1990:124 ). Parvez çok çalıştığını ve hiç tatile gitmediğini ve hayatta zevk aldığı birkaç şey olduğunu, insanın canı isteyince içki içmenin bir suç olmadığını anlatır. Ama Ali'nin yanıtı katı ve kesindir: "Fakat o yasak" (Kureshi, 1990:124). Aynı şekilde kumarın da günah olduğunu söyler Ali. Parvez, kontrolünü kaybederek durmaksızın içer; o içtikçe Ali'nin bakışlarındaki küçümseme ve tikslenme ve sansür giderek daha da artar. Parvez bu duruma katlanamaz; masanın örtüsünü yırtar, tabakları kırar. Fakat aslında kötü bir adam değildir. Bilinçlidir. Utanacağı birkaç şey olmuştur fakat bütün olarak saygılı bir hayat sürdürmüştür. "Kötü olmaya ne zaman zamanım oldu" (Kureshi, 1990:125). diye sorar Ali'ye Parvez. Çocuğun ona monoton bir tarzda açıkladığı şey onun iyi bir hayat yaşamadığıdır. Çünkü Ali'ye göre Parvez Kuran'ın sayısız kurallarını çiğnemiştir. Ali, buna bir örnek de babasının domuz eti yemesini gösterir. Parvez'in reddedemediği bu durumu Ali daha da ısrarla anlatır. Parvez'in karısına "köyde değilsin, burası İngiltere. Uymak zorundayız" (Kureshi, 1990:125) diyerek domuz sosis pişirmesini istediğinden bahseder. Parvez duyduğu kızgınlıkla daha da çok içki ister. Fakat oğlu pes etmez. Kendisine göre sorunun kaynağını bulmuştur: "Sorun da işte bu" (Kureshi, 1990:125) der. Gözleri uzun zamandır olmadığı kadar aydınlık ve canlıdır ve eleştirilerine şunları da ekler: "Sen Batı uygarlığına gereğinden fazla bulaşmışsın" (Kureshi, 1990:125).

Burada Pakistan kökenli iki göçmen olan baba ve oğul iki farklı kimliğin ve iki farklı bakış açısının ürünüdürler. Parvez, karşı özcü kimliğin bir yansıması olarak sabit ve değişmez kimliğe karşı bir örnek oluşturur. Onun varlığı kendi kültüründen sıyrılmış, batılı değerleri benimsemiş bir ötekinin kültürel melezliğinin ve uğradığı dönüşümün göstergesidir. İçtiği içki, yediği domuz eti ve fahişelerle görüşmesi kendi yetiştiği Müslüman

değerlerinin yasakladığı şeylerdir. Bunların dışına çıkarak miras aldığı kültürü maskeleymiş ve orijinal olana ve orijinal olanın yaşantısına öykünerek “taklit” yolunu seçmiştir. O artık ne miras aldığı kültürün temsilcisi ne de orijinal olanla aynıdır. Parvez’in geçmişle ilgili bağları ve bugünündeki tercihleri onu melez bir alana yönlendirir. O, bu melez alanda batılı dünyayla girdiği ittifakta daha önceki ilkelerini dönüştürerek kendi dönüşümünü de gerçekleştirmiş ve asimile bir kimlik haline gelmişti. “Sen Batı uygarlığına gereğinden fazla bulaşmışsın” (Kureishi, 1990:126). şeklindeki eleştirisine karşın “bulaşmış mıyım” der ve ekler: “Ama biz burada yaşıyoruz” (Kureishi, 1990:126). Fakat her şeye rağmen alt kültürü ve rengi farklı olan bu insan arada kalmış bir alanın ürünüdür. Parvez şimdi de benimsediği ve taklit ettiği batılı değer ve kültürle, kendi oğlunun köktendinci yaşam tarzı arasında sıkışmıştır. Ali’nin köktendinciliği, yani aşırı tutucu dini eğilimleri özcu kimlik anlayışıyla örtüşmektedir. Bhabha, sömürgeci ülkelerde yaşanan köktendinci İslam fanatizmini de Doğu’nun yansıması olarak stereotipleştirmiş ve onu yabancı, öteki ve kolonyal bir imajın yansıması olarak oryantalist yapılanmalar olarak görmüştür (Oswell, 2006:115). Parvez’in Ali’ye şaşkınlığı devam etmektedir. Parvez, göçün getirdiği kültürel dönüşüm ve asimilasyonu kabullenmiştir. Ali ise ötekileştirilmenin, dönüştürülmenin karşısındadır. “Batılı materyalistler bizden nefret ediyor, baba sen nasıl senden nefret eden bir şeyi sevebilirsin” (Kureshi, 1990:126). diye sorar ve babasını köktendinciliğin en ürkütücü söylemleriyle uarmaya çalışır: “İslam’ın kuralları dünyayı yönetecek, kâfirin derisi tekrar tekrar yanacak; Yahudiler ve Hristiyanlar mahvolacaklar. Batı ikiyüzlülerin, zina yapanların, homoseksüellerin, hap kullananların ve fahişelerin batağı oldu” (Kureshi:126) der ve ekler: “Eğer işkence durmazsa cihad olacak. Ben ve milyonlarca öteki memnuniyetle sonuç uğruna canlarımızı vereceğiz” (Kureshi, 1990:126).

Fundamentalist yani köktendinci anlayışa göre, tanrısız sekülerizmin de yayılması olarak değerlendirilen modernleşme, bozulmayı ve düşüşü beraberinde getirmiştir. Gelecekteki ahlaki tutuculuğu benimser. Fundamentalist yaklaşım, değerlerini kaybeden Batı toplumunu düzeltmeyi hedefler (Heywood, 2007:361). Bu durum Ali’nin benimsediği yaşam felsefesiyle örtüşmektedir. “Birey kültü ve kişisel tatmin için tutkuya yenilen batılı topluluklar, en iyi ihtimalle ahlak dışı ve en kötü ihtimalle yozlaşmış görülür. Müsamahakârlık, zina, fuhuş, eşcinsellik ve pornografi bu ahlaki kirliliğin sadece birkaç tanesidir” (Heywood, 2007:361). Burada Parvez ve oğlu Ali “onlar” ve “biz” ikiliğinin karşıt uçlarıdır: “İster sosyal, milli, ırksal temelli isterse dini ayırım temelli olsun bütün siyasi kimlik şekilleri “onlar” ve “biz” arasındaki “grup dışı” ve “grup içi” arasındaki ayrımcılıklara dayalı olma eğilimindedir” (Heywood, 2007:363).

Ali’yi İngiltere’de ve Batılı değerlere göre yaşamak yormaktadır. Nitekim babası onu bu hale getiren şeyin ne olduğunu sorduğunda ise aldığı yanıt “bu ülkede yaşamak” (Kureishi, 1990:126) olmuştur. Çünkü ona göre Batı eğitimi din karşıtı bir tutum geliştirmektedir. Parvez ise tam tersine İngiltere aşığıdır. Çünkü ona göre burası bir özgürlükler diyarıdır ve bunun önemini şöyle ifade eder: “Burada onlar her şeyi yapmana izin veriyorlar” (Kureishi, 1990:126). Parvez, cehenneme gideceğini kendi oğlunun ağzından duymaktan son derece üzgündür. Kinlenir ve oğlunun seccadesiyle beraber evinden git-

mesini isteyecektir. Bettina onu durdurur. Çünkü Bettina'ya göre birçok genç bu tür mezheplerin, grupların içine düşebilmektedir. Bettina'nın bu bakış açısı kimliklerin zamanla değişeceği düşüncesinden desteğini alır. Ona göre Parvez oğluyla konuşmalı, ona destek olmalıdır. Fakat Ali'nin babasının girişimlerini ters çevirmekte üstüne yoktur. Babasını beyazlara yaltaklanmakla suçlayarak kendisinin aşağılık olmadığını, Batı kendisini en iyi olarak görse de dünyada batıdan daha fazlasının olduğunu söyler (Kureishi, 1990:126). Parvez, Bettina'yı bir kez daha dinleyerek oğlu ile konuşmaya ve onu etkilemeye çalışır ve kendisinin ölse bile daha sonra oğlunda ve torunlarında yaşayacağını söyleyerek onu etkilemeye ve aralarındaki kuvvetli bağa dikkat çekmeye çalışır ve oğluna başkalarına zarar vermeden kendisini eğlendirmesini öğütler. Çünkü yaşamın güzelliğini babasının algıladığı anlamda Ali de tatmalıdır. Fakat Ali görüşünde katıdır ve şöyle der: "Bütün dünyada insanlarımız eziliyor" (Kureishi, 1990:126). Ali ötekilerin yanında, yanı başındadır bütün ruhuyla. Babasının yanıtı ise şaşkınlığına sinmiştir: "Bizim insanlarımızın kim olduğundan tamamen emin olmadığını biliyorum ama hayat hala yaşamak için" (Kureishi, 1990:126). Parvez'in "bizim" sözcüğünü özellikle vurgulaması dikkat çekicidir. Çünkü onun "bizim"i ile Ali'nin "bizim"i aynı kitlelere gönderme yapmaz. Parvez dönüşen kültürüyle melez bir alana kaymıştır: "Melezlik, kolonyal gücün üretkenliğinin, onun yer değiştiren güçlerinin ve değişmezliklerinin işaretidir" (Oswell, 2006:117).

Ali de Parvez de öteki olarak stereotipler. Fakat birisi azınlık olarak köktendinci eğilimlere yönelmiş bir ötekiyken, babası Parvez dönüşmüş ve çoğunluğun değerlerine göre yaşamayı tercih etmiş bir kimlik benimsemiş ve Bhabha'nın terimiyle alt kültürünü olabildiğince maskeleyen tercih etmiştir. Ali'nin kendi kimlik saptamasında bu denli sınırlarını çizebilmiş olmasının altında azınlık olma psikolojisinin yattığı görmezlikten gelinemez: "Azınlık gruplar daha güçlü bir kolektif benlik deneyimler ve onlar daha ayrıntılı, pozitif ya da negatif ben stereotiplerine sahiptirler ve doğal olarak ta grup düzeyindeki bilgiye odaklanırlar. Onlar grup içi homojenliği ve grup içi benzerliği, çoğunluk grup üyelerinden daha fazla algırlar" (Korostelina, 2007:134). Bu durum Ali'nin içinde bulunduğu köktendinci grubun bakış açısının ve öğretilerinin özcü kimliğinin Ali'de yansması olarak ortaya çıkmasıdır. Stuart Hall, kendi kimlik anlayışını değerlendirirken şöyle konuşur: "Kendi kimlik anlayışım hakkında düşündüğümde onun daima göçmen olduğu gerçeğine, benim ötekilerden farklılığın üzerine dayandığını fark ediyorum" (Oswell, 2006:11). İşte Ali de kendi göçmenliğini, ötekiliğini ve aşırılığını bu şekilde kimliklendirir.

Parvez'e göre kendi oğlu tutumlarında, dini eğilimlerinde ve katı düşüncelerinde fanatiktir. Parvez, onun aşırılıklarının önüne geçemeyeceğini acı bir şekilde fark eder. Parvez ve Bettina bir akşam arabada otururlarken caddede Ali'yi görürler. Orası kasabanın öteki kıyısıdır, iki tane caminin olduğu yoksul bir bölgedir. Bettina Parvez'i oğluyla konuşması için ikna eder. Ne var ki; Ali'nin suratı arabaya biner binmez asılmıştır. Çünkü arabadaki kadının eteği kısa, küpeleri şatafatlı, yüzü makyajlı ve parfümü taksinin her yerini dolduracak kadar keskindir. Ali, sorulması üzerine camiden geldiğini söyler. Bettina Ali'yle konuşmayı deneyerek derslerini sorar ve babasının onu ne denli sevdiğini anlatmaya ça-

lıdır. Ali Betina'ya tepkilidir; çünkü onun gibi bir fahişenin babasının bu kadar yakınında olmasını onaylaması olanaksızdır: "Sen kim oluyorsun da bu soruları bana soruyorsun" diye çıkış yaparak ikinci sorusunda "senin gibi bir kadının ona dokunmasına neden izin veriyor" (Kureishi, 1999:129). diyerek Bettina'yı ve babasını aşağılar. Baba ve oğul, eve döndüklerinde Parvez artık ne televizyon seyredecek, ne gazete okuyacak haldedir. Sini-rinden bir yerde oturamamıştır bile. İçmeye başlar ve sonrasında da kendisini Ali'nin oda-sında bulması zor olmaz. O sırada Ali dua etmekte ve babasının tarafına göz ucuyla bile bakmamaktadır. Parvez, oğlunu pataklamaya başlar ve tekmeledikçe tekmeler. Ali'nin yüzü kanlar içindedir. Ali babasından ne kendisini sakınır; ne de ona karşılık verir. Gözle-rinde hiçbir korku yoktur. Parvez, çaresizliğini anlamıştır çünkü oğlunun ulaşılmazlığının farkındadır. Tek bir şey sorar Ali, dudaklarını aralayarak: "O halde, şimdi fanatik kim" (Kureishi, 1999:131).

### Sonuç

Sonuç olarak, Kureishi, Parvez ile Ali'nin kimliğinde Doğu ile Batı'nın, gelenekle modernin, anti-özcülükle özcülüğün yansıması iki zıt inancı eş zamanlı olarak birisi res-mi diğeri gizli, birisi ilerici diğeri arkaik özelliklere büründürerek farklılık ve bölünmeyi imlerken; stereotipin kimlik imajında daima eksikliğin tehdidi altında olduğunu gösterme-ye çalışmıştır. Burada özne "kendisini eş zamanlı olarak yabancılaştıran ve böylece de potansiyel olarak çatışmacı olan bir imajla kendi benliğini keşfeder" (Bhabha, 1994:77). Dolayısıyla da kimlik politikalarının birbiriyle çatıştığı ortamlarda yer edinmek ve "öteki"leştirilmeden yaşamak deneyimi çok kültürlü ve çoğulcu toplumlarda bir arada ka-labilmenin çelişkilerini çerçeveler. Göç, Bhabha'nın bakış açısından incelediğimiz öykü-de bir metafor olarak kullanılmış ve öykünün dili, biçimi ve retorığı çift anlamlı, abartılı ve gizli anlamlara açık hale getirilmiştir. Böylece, metafor yoluyla var olması olanaklı ol-mayan düşünce ve gelenekler bir araya getirilerek melez gerçeklikler ve kimliklerin nasıl üretildiği gösterilmeye çalışılmıştır. (Rutherford vd.,1998:161). Bunun yanı sıra da özcü-lüğün sabit kimlikleri çerçevelenirken; onun tam karşısında benliğin değişebileceğini im-leyen anti- özcü kimlik anlayışının örnekleri sergilenerek kimlik anlayışındaki yaklaşım farklılıkları ortaya konulmuştur. Bunun devamında kültür – kimlik ilişkisinin durağan olamayacağı gerçeğinden yola çıkılırsa, yansımalarının da kişiden kişiye farklılık arz et-mesinin kaçınılmaz olduğu sonucuna varmak önermenin ikinci parçasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda Hanif Kureishi'nin "My Son the Fanatic" adlı kısa öyküsünde çok kültürlü toplumda baskın kültürle ikincil kültür arasında kurulması gereken kimlik –değer ilişkisi-nin göç, güç ve kişisel gereksinim bağlamında iletildiği göze çarpmaktadır. Kureishi, bu tercihinde, baba - oğul olan Parvez ile Ali'nin temsil ettiği farklı değer yargılarına yasla-narak, batılı değerleri ve açmazlarını köktendincilikle kıyasladığı ve ikili zıtlıklarla ters yüz ettiği iki farklı kimliği burun buruna yaşamaya zorunlu kılmakla kalmamış; adalet ve saygı kavramlarının çok kültürlü toplumun yarattığı sorunlar çerçevesinde nasıl egemen kültürler ve ikincil kültürler arasında esneyip daraldığını sergilemeye çalışmıştır. Ayrıca, küreselleşmenin dünya düzeninde daha derin yaralar açarak kültürün aynılaştırılmasına

ve tek tip hale gelmesine yol açması ve bunun uzantısı olarak melez dünyalar, melez diller ve devamında oluşan melez kültürel kimliklerin "öteki" ile tanışmanın ve iletişim kurmanın yeni açılımlarını çok kültürlü toplumun gösterenleri olarak belirgin kılması, göç alan ve almaya devam eden çok kültürlü toplumsal yapılarda beslenen göçmen tabanlı kişilerin yaşam tarzlarında ve yaşam felsefelerinde ayrılıkların ve çatışmaların doğmasını olağan kılmış ve bu da Kureishi'nin kısa öyküsüne olanca gerçekliğiyle yansiyarak, kimlik ve değer ilişkisinin egemen ve ezilen kimlikler arasındaki sürekli gelgitlerini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda "My Son the Fanatic"te köklerini başka dünyalarda bırakmış olan göçmenin kimliği bütünleşme, asimilasyon ve dönüşüm süreçlerinde varlık iddiası sergilemektedir. Sömürge sonrası göçmenlik durumu efendinin varlık alanında dönüşüme açık konumdaki göçmenin egemen dil ve yaşam tarzının karşısına yeniden icat ettiği dil ve yaşam tarzı ile kısmi olanı öne sürmesi ile sorunsallaşır. Buna bağlı olarak da sosyolog George Simmel'in de çerçevesini çizdiği ölçüde "kimliği başka bir yerden gelen, dili ve pratikleri yabancı olan, kavrama anlayışı taraflı olan, tarihsel varlığı ve görüntüsü sosyal bütünleşmenin temel değerleriyle mücadele eden, aykırı algılamaları ve eleştirel yargılar kuracağı farklı bir perspektifi öne süren birisi" (Akt., Papastergiadis, 1998:63-65) olarak göçmen olanca kimlik kriziyle Kureishi'nin öyküsünde merkez ve varlık duygusunu dönüşüme uğratarak ve başkalaşım ile benliğini yeniden biçimlendirerek kendisine yeni bir anlam ve değer yüklemeye çalışırken geçmiş örüntülerinin çetrefilliğine koşut olarak ulus, kimlik, dil, merkez, birlik, kültürel aynılık gibi temaları da sorgulama konusu haline getirir.

#### **Kaynakça**

- Bhabha, H. K. (1994). *Location of Culture*. London: Routledge.
- Chambers, L. (1995). *Göç, Kültür, Kimlik*. (Çev. İsmail Türkmen & Mehmet Beşikçi). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Chris, W. (2004). *Culture and Identity: Narrative of Difference and Belonging*. New York: Open University Press.
- Heywood, A. (2007). *Siyasi İdeolojiler*. (Çev. Ahmet Kemal Bayram, Özgür Tüfekçi, Hüsamettin İnanç, Şeyma Akın, Buğra Kalkan). Ankara: Adres Yayınları.
- Korostelina, K. V. (2007). *Social Identity and Conflict: Structures, Dynamics, and Implications*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kureishi, H. (1997). "My Son the Fanatic". *Love in a Blue Time*. Kent: Faber and Faber.
- Oswell, D. (2006). *Culture and Society: An Introduction to Cultural Studies*. London: Sage Publication.
- Papastergiadis, N. (1998). *Dialogues in Diasporas: Essays and Conversations on Cultural Identity*. London: Rivers Oram Press.
- Ranasinha, Ruvani. (2002). *Hanif Kureishi*. Devon. Northcote House Publishers Ltd.

- Raj, D. J. (2003). *Where Are You From? Middle Class Migrants in the Modern World*. Berkeley: University of California Press.
- Rutherford, J. Stuart, H. Parmar P. Bhabha, H. K. Hall, S. (1998). *Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık*. (Çev. İrem Sağlamer). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Salih, S. (2002). *Judith Butler*. London:Routledge.
- Sarup, M. Raja, T. (1996). *Identity, Culture and the Postmodern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Thapan, M. (2005). *Transnational Migration and the Politics of Identity*. London:Sage Publication.