



YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MEDYA VE İLETİŞİM ÇALIŐMALARİ ANABİLİM DALI

BİR “ÖTEKİ” SORGUSU: KİMLİK, ÇATIŞMA VE SURLARIÇİ

OSHAN ULUŞAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

LEFKOŞA
2019

BİR “ÖTEKİ” SORGUSU: KİMLİK, ÇATIŞMA VE SURLARIÇI

OSHAN ULUŞAN

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MEDYA VE İLETİŞİM ÇALIŞMALARI ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ DANIŞMANI
YRD.DOÇ.DR. NAİLE BERBEROĞLU

LEFKOŞA
2019

KABUL VE ONAY

..... tarafından hazırlanan “.....”
başlıklı bu çalışma,/...../..... tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda
başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans / Doktora / Sanatta Yeterlik Tezi
olarak kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

.....
Ünvan Ad Soyad (Danışman)
Üniversite Adı
Fakülte ve Bölüm Adı

.....
Ünvan Ad Soyad (Başkan)
Üniversite Adı
Fakülte ve Bölüm Adı

.....
Ünvan Ad Soyad
Üniversite Adı
Fakülte ve Bölüm Adı

.....
Ünvan Ad Soyad
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin, tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim. Tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Yakın Doğu Üniversitesinde erişime açılabilir.
- Tezimin iki (2) yıl süre ile erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde tezimin tamamı erişime açılabilir.

Tarih:

İmza:

Ad Soyad:

TEŞEKKÜR

Bu alıŐma sűresince manevi varlıklarıyla benimle birlikte olan tűm dostlarıma ve aileme ve bu tez çalıŐmasının olabirliĐine gűvenini hiç yitirmeden bana destek olan sevgili danıŐmanım Davita Gűnbay'a (Naile B.) ve bu araŐtırma için hayatlarına dokunmama izin veren tűm katılımcılara teŐekkűrlerimle...

ÖZ

BİR “ÖTEKİ” SORGUSU: KİMLİK VE SURLARIÇI

Günümüzde kimlik, üzerinde en çok tartışılan ve tanımlaması güç olgulardan biri olarak karşımızda durmakta ve bireyin kimliğini tanımlama girişimleri, gündelik hayattan, en karmaşık ilişkiler ağına kadar bireyin tüm yaşantısı boyunca sürekli yeniden üretilip, pekiştirilen bir alımlama sürecine dönüştürmektedir. Şüphesiz bugün kimliğe ilişkin tartışmalar, göç olgusu etrafında düşünüldüğünde göçmen bireylerin kimliklerine ilişkin söylemleri üzerinden, aidiyet ve mekâna ilişkin sorgulamaları, kimliğin ‘parçalanmış’ yapısını gözler önüne sermektedir.

Lefkoşa Surlarıçi bölgesi, 1974 yılının ardından yoğunlukla Türkiye’den sürekli göç alan bir mekân olarak, göç ve göçmen bireylere ilişkin birçok hikâyeyi, çatışma unsurunu ve söylemi de ihtiva etmektedir. Bu çalışmada, Lefkoşa Surlarıçi’nde yaşayan Türkiyeli göçmen bireylerin kimlik tanımlamalarına odaklanılmıştır. Surlarıçi’nde bulunan 12 mahallenin 10’unda toplamda 15 bireyle derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiş ve elde edilen veriler eleştirel söylem analizi kullanılarak analiz edilmiştir. Çalışmanın bulguları bize göstermektedir ki bugün Surlarıçi’nde kimliğe ilişkin söylemler, Surlarıçi’nin mekânsal dinamikleri etrafında şekillenmekte, birbirinden farklılaşmakta ve ayrışmaktadır. Göçmen bireylerin kimliklerini tanımlarken ürettikleri söylemler, kimlik ve aidiyete ilişkin unsurların ne kadar parçalanmış ve değişken olduğunu göstermektedir. Ortaya çıkan bulgulardan yola çıkarak denebilir ki, Surlarıçi bugün tek bir mekân algısı etrafında değerlendirilmemeli, farklı dinamiklere bağlı çatışma unsurlarının ‘politik’ uzamdan koparılmadan ancak ‘politik olanın’ manipüle etmediği bir boyuttan, söylemlerin ardındaki “anlama” odaklanan yapıcı bir diyalog üzerinden okunması elzem bir durum olarak karşımızda durmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Surlarıçi, Göç, Göçmen, Öteki, Kimlik, Söylem

ABSTRACT

INQUIRY OF AN 'OTHER': IDENTITY AND SURLARIÇI

Contemporary understanding defines identity as one of the most discussed and difficult to describe phenomena, hence attempts to define the identity of the individual turns into a continuum of perceptions of the reproductions of an entire span of life practices of the individual, from ordinary daily life routines to the most complex relationship networks the individual enters into. Undoubtedly, current debates on identity require an examination of the discourses produced by immigrant persons around belonging and place, which clearly reveals the 'fragmented' structure of identity.

This study focuses on the definition of identity for the Turkish immigrants living in the Walled City of Nicosia (Surlariçi) based on the discourses they produce. Surlariçi includes many stories, elements of conflict and discourses related to immigration and immigrant individuals, as it has been receiving frequent immigration from Turkey since 1974. 15 in-depth interviews have been conducted with individuals living in 10 different areas within Surlariçi which comprises of 12 neighbouring areas, the transcripts have been analysed using critical discourse analysis. The findings of the study demonstrate that, the discourses around identity in Surlariçi are also being shaped around the spatial dynamics of the city walls, differentiating and separating them from each other. The discourses immigrants produce while identifying their identities point towards how fragmented and variable the different features of identity and belonging are to them. Based on the findings, it can be said that, today Surlariçi should not be considered with a single and homogenised perception of space, instead it is necessary to read Surlariçi through a constructive dialogue focusing on "understanding" the narratives which are contingent upon many dimensions of conflict without separating them from the 'political' sphere, but also without subjecting them to the manipulation of the 'political' discourse.

Keywords: Surlariçi, Migration, Immigrant, Other, Identity, Discourse

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
TEŞEKKÜR	iii
ÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	vi
GÖRÜNTÜLER LİSTESİ	viii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
1.BÖLÜM	
KİMLİĞE SÖYLEM ÜZERİNDEN YAKLAŞMAK	5
1.1.Kimliği Tanımlamak	5
1.2. Bölünmüş Kimlikler ve Söylem Üzerinden Kurulan Öteki	9
1.3. Söylemi Tanımlamak	12
1.4. Söylem ve İdeoloji Kesişimi Olarak Bir Pratik: Dil	17
1.5.İdeolojinin “Kimlikli” Mekanları	20
1.6. Mekân Mücadelesi ve Kimlik	23
1.7. Simgesel İktidar Üzerinden Mekânın Kimliğe Etkisi	24
2.BÖLÜM	
GÖÇ, SURLARIÇI VE ÖTEKİ	26
2.1.Göç Olgusu	26
2.2.Türkiye – Kıbrıs Arasındaki Göçün Kısa Tarihsel Geçmişi	30
2.3. Surlarıçi ve Göç	36
2.4. Göçmen ve Öteki Olmak	40

3.BÖLÜM

YÖNTEM.....	42
3.1.Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi.....	42
3.2.Araştırmanın Yöntemi	43
3.2.1. Eleştirel Söylem Çözümlemesi	44
3.3.Neden Söylem ve Surlariçi?.....	50
3.4. Örneklem, Sınırlılıklar ve Veri Toplama Tekniği.....	51

4. BÖLÜM

ÇALIŞMA BULGULARININ ANALİZİ	56
4.1.Memleket Teması: Memleket mi? “Buradan da kaçamıyoruz. Orayı da içimde taşıyorum vatanım değil mi?”	63
4.1.1.Tam Ortada Olmak: “Ben hem oralıyım hem buralı olarak sayılıyorum”	72
4.1.2.“Kıbrıslı gibiyim ama...”	75
4.2.Farklı Dinamikler: “Gelin Gelmek”: “Göçmen demeyelim, ‘gelin’ geldim diyelim”.....	77
4.3.Kimin Ötekisi – Surlariçi’nde Kim Öteki?.....	80
4.3.1.Onlar ve Biz: Kıbrıslılar-Türkiyeliler.....	83
4.3.2.“Oralar Surlariçi’nin Teksası... Ahmet Kaya Market’in Oralar”	86
4.3.3.“Surlariçi Çukur’da olmaktır”	90
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	95
KAYNAKÇA	102
EKLER.....	102
EK 1. Yarı Yapılandırılmış Görüşme Soruları	108
İNTİHAL RAPORU	110
ETİK KURUL RAPORU.....	117

GÖRÜNTÜLER LİSTESİ

- Görüntü 1:** Lefkoşa Surlarıçı'nın surlarla kaplı tümünü gösteren yukarıdan çekilmiş fotoğrafı 37
- Görüntü 2:**Surlarıçı'nde Bazı Kareler 57
- Görüntü 3:**Surlarıçı'nin Kuzeyde Kalan Bölümü Fiziki Haritası 59
- Görüntü 4:** Abdiçavuş Mahallesi'nden "Çukur" Dizisine Ait Semboller: Aile Sembolü..... 91
- Görüntü 5:** Çukur Dizisine Ait Semboller ve Uyuşturucu Madde Tasviri..... 93

KISALTMALAR

BM: Birleşmiş Milletler

EOKA: Ethniki Organosis Kypriou Agoniston, Kıbrıslıların Millî Mücadele Örgütü

KKTC: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

KTFD: Kıbrıs Türk Federe Devleti

GİRİŞ

Etnisite, ideoloji ve söylem temelli çatışma ve meydan okuma üzerinden yükselen radikal siyasi krizlerin uğrakları bir anlamıyla demokratik siyasal sistemin kendini bir temsiliyet krizinin içerisinde bulmasına neden olmuştur. Bu kriz bir anlamıyla farklı kültürel ardalana sahip gruplar arasında dili, dini, ırkı, kökeni, cinsel tercihleri ya da bireyi oluşturan söylemlerin inşasındaki farklı konsensüslerin çatışmasında kendini görünür kılmaya başlamıştır. Bireyler arasındaki antagonistik ilişkiye dayanan yani çatışma ve anlaşmazlık üzerinden yükselen çığıllıklara karşı liberal ve ulusal söylemlerin yardımıyla örgün kimlik inşası ve toplumda bu kimlik tanımının dışında kalan kesimlerin ötekiye dönüştürüldüğü bir çıkmaz oluşmaktadır.

Buna bağlı olarak başkent Lefkoşa'nın yakın tarihten beri merkezi bir mekân inşası olarak önemini hiç yitirmemiş bir bölgesi olan Surlariçi, günümüzde, sosyo-politik ve ekonomik, kültürel ve gündelik hayat pratiklerinin sürekli bir mücadele alanı olarak yeniden kurgulandığı, üretildiği ve çatışma halinde olduğu bir kültürel kimliklerin kesişim –ya da çatışma- noktası durumundadır. Surlariçi bölgesi Türkiye'nin adaya 1974 yılındaki askeri müdahalesinin ardından şekillenen göç hareketliliği içerisinde farklı tarihsel süreçlerde Türkiye'nin köylerinden ve kasabalarından göçmenlerin adaya göç etmesiyle toplumsal, kültürel ve sosyal dinamiklerde kırılmalar, değişiklikler ve kültürel mübadeleler yaşamıştır.

Surlariçi, yeni bir hayata başlayan bireyler için, kendi kültürel kodlarını taşıyarak karşılaştıkları yeni bir kültürel mekâna tutunma pratiklerinin merkezi olmuştur. Bu açıdan Surlariçi yeni bir toplumsal ve kültürel mücadele alanı halindedir. Nitekim bu toplumsal mücadele alanı, değişen siyasal atmosferlerin ihtiva ettiği ideolojik çatışmaların etnik ve ayrımcı söylemlerin devşirildiği, etrafı sarılmış siyasal bir mekâna dönüşmüştür.

Günümüz dünyasındaki “göçmen” kavramı sürekli bir devinim halinde olmak zorunda olan, yeri yurdunun ayaklarının altından kayıp gitmesi kaygısını

içinde taşıyan bireyi imleyen bir tanıma evrilmiştir. Bauman (2001a: 117'a göre göçmenler, sürekli "antre portas" halindedirler yani göçmenler hep "kapıdakiler" -eşiğin öteki tarafındakilerdirler. Bunu destekleyen bir durum ise Kıbrıs sorunuyla ilgili çözüm arayışlarının ve müzakerelerin hız kazandığı süreçlerde medyada geliştirilen söylemler üzerinden tasvir edilebilir. Nitekim göçmenler, özellikle bahsedilen siyasetin sıcak dönemlerinde ağırlıklı olarak *kapıdakiler* olarak görülmektedirler. Göçmen bireylere yönelik bu algının genellikle siyasi iklimlerin ve söylemlerin zeminini besleyen kutuplaştırıcı atmosferlerin ekseninde belirmesi şaşırtıcı değildir.

Zira, Surlariçi'nin surlarla çevrili tarihsel mimarisiyle adeta kapatılmanın dile gelmiş bir hali durumundadır. Bölünmüş, yalıtılmış mekân algısı adeta devletin yüz çevirdiği, görmezden geldiği politikalarıyla birleşmiş, burada yaşayan bireylerin kapatılma ve dışlanmaya maruz kalmış kimlik algılarında kültürel ve etnik çatışmaları körüklemekle kalmayıp farklı boyutlarda biçimlenmesine de neden olmaktadır.

Dolayısıyla, bu çalışmada kimliği, zor ve kompleks bir olgu olarak tanımlamak gerekliydi; çalışmanın birinci bölümü buna ayrıldı. Kimliğin, ben ve ötekiyle girdiği ilişkiyi anlamak için Hall'un tanımlamalarından yararlanıldı, Mouffe ve Laclau'nun antagonist çatışma ekseninde kimlikleri kurgulayan siyasal perspektifinden kimliğe ilişkin fikirleri özellikle kimliğe dair çatışma unsurlarının tek boyutlu unsurlar olmadığını göstermesi açısından çalışmada kullanıldı. Öte yandan kimliğin Surlariçi açısından bir diğer önemli üzerinde durulması gereken kısmı mekânsal olarak tanımlanmasıydı. İlk bölümde kimliğin, birey, mekân ve mekân mücadelesi üzerinden açıklamaya gayret gösterildi.

Kimlik konusuna yaklaşırken söylem kavramının kimlikle girdiği ilişkinin ve bu iki kavramı birlikte değerlendirmenin elzem bir eylem olduğu günümüz sosyal bilimler ve kültürel çalışmalarında da görüldüğü gibi çok açıktır. Kültür, toplumsal düzen, kültürel etkileşim, göç, eşitsizlik, cinsiyet çalışmaları gibi sosyal bilimlerin günümüzde üzerinde uğraş verdiği alanların kesişim uğraklarında kimlik ve söylem ve bu iki kavramın üzerinde şekillendiği ideoloji

kavramları yer almaktadır. Bu açıdan söylem ve kimlik yaşadığımız gerçekliğin farklı ama birbirinden bağımsız olamayacak iki yüzünü temsil etmektedir. Bu iki kavramı ideolojinin birbirlerini sürekli olarak yeniden üreten ve birbiri üzerinde tahakküme dayalı çelişkiler üzerinden sarsılan fakat birbirinden asla kopamayan dinamik bir unsur olarak görmek söylem ve kimliğe eleştirel bir doğrultudan bakmayı salık vermektedir.

Çalışmanın birinci bölümünde ayrıca söylem üzerinde duruldu. Söylemin, kimlik çalışmalarındaki önemine atıf yapmak için bu bölüm geniş tutulmaya çalışıldı. Söylem analizi, teorinin ve yöntemin iç içe olduğu, birbirini beslediği bir çalışma alanıdır. Bu bölümünün geniş tutulmasının en önemli nedeni, kuşkusuz, bireylerin kimliklerine ilişkin tanımlamalarına odaklanan bir söylem çalışmasında, teorinin, yöntemle sentezlendiği bir bağlamdan ayrık görülemeyeceğidir. Bu yüzden, bu bölümde, söyleme ilişkin tanımlamalar ve yaklaşımlar bu bakış açısıyla etraflıca anlatılmaya çalışıldı.

Çalışmanın ikinci bölümü göç olgusuna ve Kuzey Kıbrıs'ın yakın geçmiş göç tarihine ayrıldı. Kuzey Kıbrıs'ta göçe ilişki çalışmaları, göç tarihini 3 ana göç dalgasına ayırmakta ve ağırlıkla jenerasyonlara bölerek, kategorize etmek yöntemini seçmektedirler. Sosyolojik ve tarihsel olarak sakıncalı ve yanlış bir yöntem olmamakla birlikte, bu araştırmanın verilerinden yola çıkarak dördüncü ve sonuç bölümlerinde de tartışıldığı gibi, Surlarıçı'ndan bahsettiğimizde, bu üç göç dalgası kategorizasyonunun o denli birbirinden bağımsız ve geçirgenliği olmayan üç farklı göç hareketi olarak görülmemeleri gerektiği ortaya çıkmaktadır. Tarihsel ve sosyolojik açıdan bu göç dalgalarını kısaca tanımlamak bu ikiliği göstermek açısından önemliydi ve o yüzden araştırmada tarihsel bir arka plan olarak ikinci bölümde bu "göç dalgaları" anlatıldı. Araştırmanın analiz kısmı ve sonuç kısmında bu ikiliğe geri dönülerek neden "göç dalgaları" ve "Surlarıçı"nin bireylerin söylemleri bağlamında bu kadar katı çizgilerle sınırlandırılmayacağı açıklandı.

Çalışmanın üçüncü bölümü yani yöntem kısmında, eleştirel söylem analizine dair metodolojiden bahsedilirken, Fairclough ve van Dijk'in kuramlarından yararlanıldı ve yöntem olarak söylem analizinin çalışmada nasıl kullanıldığı

açıklandı. Bu açıdan hem teori hem de yöntemi karşılayan bir bağlamdan, Foucault'un, Fairclough ve van Dijk'in söyleme ilişkin bakış açılarının harmanlandığı bir söylem analizinin, yöntemsel boyutuyla ilişkiselliğinin kurulması amaçlandı. Surlariçi'nde yaşayan göçmen bireylerin kimlik algılarına dair söylemlerine ve çatışma unsurlarına odaklanan bir çalışmanın, çok boyutluluğunun karşısında eleştirel söylem analizinin kurulabilmesi için çoklu-yöntem başvuruldu. Söylem çalışmalarının multi-disipliner ve çoklu bağlamlara açık yapısı, yöntemsel farklı yaklaşımları da geliştirebilmeyi de salık vermektedir. Bu bağlamda bu bölümde gerçekleştirilen görüşmeler ve yöntemsel süreç detaylandırılarak anlatıldı.

Çalışmanın son ve dördüncü bölümü Surlariçi'nde gerçekleştirdiğim görüşmeler ve topladığım verilerin analizine ve değerlendirilmesine ayrıldı. Bu bölümde, yöntem bölümünde değinilen Fairclough'un söylem yaklaşımı çerçevesinde, yalnızca metin çözümlemesine sadık kalınmadan eleştirel bir bakışla "bağlamın" yorumlanmasına da dikkat edildi.

Son olarak şuna değinmek gerek, bu çalışmanın temel kaygısı, Surlariçi'ne göç etmiş bireylerin, Surlariçi'ndeki mekânsal dinamikler etrafında hayatlarını yeniden kurar ve yeniden üretirken, kimlikleri ve aidiyetlerine dair ürettikleri söylemlerin, Surlariçi'nin dinamikleri üzerinden yansımalarını ortaya koyulması üzerinden şekillenmiştir. Şüphesiz ki Surlariçi'nin, birçok dinamiğe ve unsura bağımlı ve kırılğan mekânsal kurulumu, Surlariçi'nde yaşayan göçmen bireylerin söylemlerine yansımakta, gündelik pratikleri üzerinden yeniden üretilmektedir. Söylemin toplumsal pratiklere, mekânsal ve sosyal yapıya dokunduğu durumların açığa çıkarılması, sonuç bölümünde de değinildiği gibi, Surlariçi'ndeki bazı dinamiklerin bu dinamiklerin öznelerini merkeze alan bir açıdan ortaya konulması, göç ve kimlik gibi kompleks kavramların yeniden değerlendirilmelerinde önemli veriler sunacaktır.

1.BÖLÜM

KİMLİĞE SÖYLEM ÜZERİNDEN YAKLAŞMAK

“Kimlik... Bir mekânın, bir kişinin, bir şeyin kimliği... Kimliği nasıl tanırsınız? Kendimizin bir imgesini yaratıyoruz, bu imgeye uymaya çalışıyoruz. Bu mu kimlik dediğimiz? Kendimizle bizim yarattığımız kendi imgemiz arasındaki uyuşma? Peki, biz kimiz? Biz kentlerde yaşıyoruz. Kentler bizde yaşıyor. Zaman geçiyor. Bir kentten diğerine gidiyoruz... her şey değişiyor, hızla”

Wim Wenders¹

1.1.Kimliği Tanımlamak

Kimlik kavramının çok boyutlu bir katmanda nüfuz eden alımlamaları, kimlik alanında yapılan çalışmaları da o denli çok katmanlı ve birbirinden farklı boyutlara taşımaktadır. “Kimlik” bugün, sosyoloji, psikoloji, kültürel çalışmalar, felsefe, edebiyat, siyasal bilimler, antropoloji ve bunların her birini içerisinde barındıran alanlar için temel bir kavram haline gelmiştir. Toplumun bir öznesi olan birey için kimliğin tanımından yola çıkan farklı görüşler, kültür, siyaset ve bunların bir ağacın kökleri gibi erişebildikleri her bağlamda kurdukları sentezlerde, hayata dokunduğu, hayatı sorguladığımız her noktada, kimliği nasıl tanımladığımız, nasıl gördüğümüz ve nasıl kavradığımız ve nasıl algıladığımız üzerine önemli uğraklar sunmaktadır. Kimliği tanımlamak güç ve her zaman tamamlanamamış bir uğraş içinde olmayı gerektirmektedir.

Terim olarak kimlik (identity), aynılık ve süreklilik içeriminden türeyen, Latince "idem" kökünden gelen bir anlama sahiptir. Türkçe'de ise kimlik, "kim" soru

¹ Wim Wenders'in *Kentler ve Giysiler* adlı kısa filmde söylediklerinden bir alıntı.

kökünden türetilmiş olup aynı şekilde zorunlu bir mensubiyeti (aidiyet), aynı olmayı, tek olmayı, hangi kişi olmayı ifade etmektedir.

Şahin'e göre Keyman, kimliği üretilmiş, daimî bir kurulma süreci içinde olan ve aynı zamanda hiçbir zaman tam anlamıyla bir oluşma ve tamamlanma özelliğine sahip olmayan, sabit bir özü olmayan bu anlamda ontolojik bir varlık ya da gerçeklik konumunu karşılamayan ilişkiyel bir kurgu olarak tanımlanmaktadır. Tajfel ise kimliği benliğin belirli bir sosyal gruba ait olması hakkındaki bilgi veya bilince dayanması olarak tanımlamakta bunun da bireylerin kendilerini bir grubun üyesi içinde kategorize etmeleri ile ilişkilendirilerek oluştuğunu söylemektedir (Şahin, 2007:45).

Yani, kimlik, bireyin içinde bulunduğu mekanla, zamanla, şartlarla, gerçeklik tanımlamalarıyla, alegorik kavrayışlarıyla, gündelik pratikleriyle ile kurduğu ilişkiyi belirleyen en verili varlığıdır. Kimliklerin belirlenmesinde “zaman ve mekân eşit derecede önemlidir ve kimlikler zamansal ve mekânsal anlatılar ve tasarımların etrafında belirlenir. Kimlik zamana asılı kalmış, durağan bir nosyonu ifade etmez” (Dalbay,2018:166).

Daha önce bahsedildiği gibi kimlik kavramıyla ilgili çalışmalar, araştırmalar kimliğin sayısız tanımını ortaya koymuş yine sayısız yaklaşımların ve bakış açılarının üzerinden okumalar gerçekleştirmişlerdir. Bu açıdan kimlikle ilgili araştırmalar ve tanımlama uğraşları çoğunlukla ortak zeminde buluşmayan sorunlu alanlardır. Kimliğin, bölünen, çoğulcu ve bireysel seçimler dahilinde sürekli değişime açık ve bireylerin kişisel deneyimleri çerçevesinde şekillenen bir kavram olarak tanımı, kimliğin tanımlanırken kolektif ve değişmeyen 'belirlenmiş' kimlik tanımlamasına eleştirel bir sınır çekmek anlamına gelmektedir. Hall (1998) kimlikle ilgili bireyi sadece toplumsal bağlar ve verili kimlik kazanımlarıyla düşünmenin, bireysel kararlar alma ve bu kararların doğurduğu pratiklerin çeşitlendirdiği hayat deneyimlerinin göz ardı edilmesi olarak nitelemektedir. Ancak diğer yandan kimlik üretimi salt bir bireysel deneyimin ürünü de olarak görülmemelidir; “Bireyin kendini tanımlama sürecinde bireyselliği fazlasıyla öne çıkarmak; bireylerin kurumlar ve gruplarla oluşturdukları sosyal ilişkilerin onların kendilerini tanımlamak

üzerindeki önemini göz ardı ettiği gibi bireysel kimliğin kolektif kimliklerle de kurduğu diyalektik ilişkiyi göz ardı eder” (Şimşek, 2017:11).

Toplumun bir unsuru olarak birey, kimlik aracılığıyla yaşam pratiklerine katılmakta ve verili kimliğini yeniden inşa etmektedir; “bireyin ait olduğu toplumsal çevrenin değerlerine, normlarına, akıl yürütmesine, sanatına, diline, dinine, gelenek ve göreneklerine ve diğer kurumlarına karşı geliştirdiği bir aidiyet bilincini ifade eder. Birey kendi toplumu ve diğer toplumlar arasındaki benzerlikleri, karşıtlıkları, çatışmaları toplumsal kimliğine yüklediği anlam sınırları çerçevesinde tanır ve bu doğrultuda bir eylem stratejisi geliştirir” (Özdemir, 2001:108). Bir başka deyişle, kimlik, tamamlanmamıştır ve devam eden bir üretim süreci içinde değerlendirmek gereklidir. Kimliğin inşası, psikolojik, sosyolojik, kültürel, sosyo-ekonomik katmanları olan karmaşık bir süreçtir (Dalbay, 2018). Bir anlamıyla, kimliğin inşası, tarihten, coğrafyadan, biyolojiden, kurumlardan, toplumsal hafızadan, iktidar ve onun aygıtlarından ve dinsel ve imgesel bağlamdan gelen değerlerden etkilenen bir süreçtir.

Doğduğu andan itibaren içinde bulunduğu beşerî coğrafyanın siyasi, kültürel ve ekonomik şartlarının bir öznesi olarak var olmaya başlasa da birey, hali hazırda bir kimlikle doğmaz. “Kimlik, en genel manada, kolektif aidiyetlerden, katıldıklarımız, arzularımız, hayallerimiz, kendimizi tasavvur etme, yaşamaya dair kurma/tanınma biçimimiz gibi hayattaki duruş, yerimizi bildiren niteliklerin toplamıdır” (Bostancı,1998:54).

Bireyin kimliği, mekânsallık içinde şekillenen kültürel, ekonomik ve sınıfsal bir inşa sürecidir ve tüm bu faktörlerin etkisinde kimliğin şekillenmesinde bireyin hayatı boyunca girişeceği kimliğini anlamlandırma kaygısı onu, güç ilişkilerin bir parçası (baş aktörü olmasa bile) olarak kültürel, toplumsal olarak yeniden kurmaya maruz bırakmaktadır. Hall’un kimlik tanımlamasını biraz genişletecek olursak, küresel ya da yerel, beşeri, tarihi ve kültürel söylemler ve verili koşullar ve deneyimlerle sarmalanan bir diyalektiğin, sahip çıkılan, üstlenilen, bir yandan güven ve özdeşleşmeyi arzulayan istenciyle bunu temin etmeye yönelik olarak sabitleme/konumlama isteminin giriştiği

birlikteliğin bütünsel sonucu ortaya aidiyet tasarımı (algısı) olarak da çıktığı görülebilmektedir (Binark, 2001:75).

Castells (2006)'e de göre kimliğin inşası salt bireysel bir anlamlandırma sürecinin masum yetisi değildir;

Kimliklerin inşası, tarihten, coğrafyadan, biyolojiden, üretken ve üretmeye yönelik kurumlardan, kolektif hafızadan, kişisel fantezilerden, iktidar aygıtlarından ve dinsel vahiylerden malzemeler kullanır. Ama bireyler, toplumsal gruplar, toplumlar bütün bu malzemeyi, içinde buldukları toplumsal yapıya uzam/zaman çerçevesinden kaynaklanan toplumsal koşullara ve kültürel projelere göre işler, bütün bu malzemenin anlamını yeniden düzenler (13-14).

Kimlikler, bireysel (aile, cinsiyet, sınıf, din, bölge, millet) ve kolektif (etnik, milli bağlar) olarak iki boyutta ele alınmaktadır. Bireysel kimliklerin oluşumu ancak kişilerarası ilişkiler bağlamında mümkün iken, kolektif kimliklerin oluşumu ise ancak gruplar arası ilişkiler bağlamında söz konusudur. Bireysel ya da kolektif kimlik arayışı, büyük bir hızla değişen dünya düzeninde, güvenli bir ortamın elde edileceği sığınılacak bir liman arayışına benzemektedir (Bilgin, 2007:14).

Post-Marksist bir bakış açısından ise Laclau ve Mouffe, kimlik oluşumu ve kimlik politikalarını, büyük ölçüde, 'farklılık' algısı üzerinden tanımlarlar:

Kimlik kaygandır ve her an yeniden kurulur; sabit bir konum değil, tersine dünyayı ve kendimizi tanımladığımız geçici bir platformdur. Kimliğin oluşumunda farklılık temel bir rol oynar, çünkü kimlik ancak, başka kimliklerle olumsuzluk ilişkisi içinde, başka kimliklerle farklılıkların kalıcılaştırılması yoluyla kurulabilir. Kimlik ve kimliğin var olma koşulları birbirinden ayrılamaz. Kimliği bağlamı dışında kavramsallaştırmanın olanağı yoktur. Kimlik olumsal varlık koşullarına bağlıdır ve bu

koşullarla ilişkisini kurmadan kimliğin oluşumunu anlamının olanağı yoktur (Aktaran Işık,1994:84).

Kimlik, ‘yersel/mekânsal’ olanla da ilişkilidir. Bir anlamıyla, bu ilişkisellik, ‘yersel/mekânsal’ bir kimlik siyasetiyle de ilgilidir. “Mekânın spesifik formu belirli yaşam biçimlerinin ve farklı kültürel konumların yansıdığı birer ayna gibidir” (Urry,1999:73). Bu noktada “mekânsal olan, aynı zamanda belirli aidiyetlerin, belirli statü, sınıf ya da yaşam duruşu içinde olanların kendilerine özgü değerlerine göre biçimledikleri ve aynı zamanda kendilerini yansıtan yerler olmaktadır” (Agnew,1993:97’dan aktaran Aytaç,2007:218).

Kimliğin verili olmayan bir inşa sürecinin dinamik bir unsuru oluşu, siyasi iktidarın kimlikle giriştiği ve güç ilişkisine dayanan öznenin kimliğini konumlandırışındaki unsurların söylemsel pratikler üzerinde şekillenmekte olduğunu göstermektedir. Ancak bu, kimlik inşa sürecinin sonu değildir. “Söylemler arasındaki güç ilişkisi devam etmektedir” (Sütçüoğlu, 2009:275).

1.2. Bölünmüş Kimlikler ve Söylem Üzerinden Kurulan Öteki

İçinde yaşadığımız dönem, tek ve düzenli yapıların yerini karmaşık yapılara bıraktığı (Sözen, 1999), bölünmüş ve çoğul kimliklerin, aidiyet sorunun, bize miras kalan ulusal kimliklerin “katılığını” yitirmiş kimliklerimizle giriştiği mücadelelerden hortlayan, geçmişin sıkıntılarını bu yeni parçalanmış kimliklerimizle harmanlayarak önümüze taşıyan bir krize sahne olmaktadır. Bu bağlamda kimlik, Bauman’ının (2001b:102) *Parçalanmış Hayat* adlı kitabında üzerinde durduğu gibi “belirsizlikten kaçış” aracına dönüşmektedir. Günümüz dünyasını, akışkan bir yapıda betimleyen Bauman için kimlik, bireyin kendisinin nereye ait olduğundan kuşku duymaya başladığı yerde ontolojik bir meziyet kazanmakta ancak bu meziyet, istenenin, “olan” üzerinden yeniden tanımlanmasıyla belirsizlikten çıkışının yolunu bulmaktan geçmektedir. Yani birey, “olan”ın yarattığı belirsizliğin getirdiği kuşkuyu duyduğu zaman, kimlik üzerine düşünmeye başlamakta ve “istenen”e ulaşmak için bir anlamıyla “olan”nın belirsizliğini onaylamaktadır. Nerede duracağından, nasıl kabul edileceğinden, nereye ait olduğundan kuşkuları beraberinde taşıyan birey bu belirsizlikten kaçmaya çalışırken kimliği yeniden

kurguluyor. Nitekim, bu kaçış muğlak olan “ben” ve “öteki” arasındaki ki sorgulamayı da gri bir noktaya çekmektedir.

‘Ben ve O’, ‘biz ve onlar’ temel uğrağı üzerinden şekillenen ve siyasi, kültürel, toplumsal ve ekonomik çatışmaların yeniden ürettiğı pratikleri ve temsillerini ihtiva eden ‘ötekilik’ kavramı bir anlamıyla temsil sorunu olduğı gibi bir diğere anlamıyla da ‘biz’ ve ‘onlar’ kavramlarını yeniden okumaya yönlendiren ihtilafli bir kavramdır.

Ötekiyle olan ilişkimiz, katı bir gerçeklikle bir karşıtın varlığına ihtiyaç duyan, ‘biz’ ve ‘onlar’ temel dayanak noktaları üzerinden şekillenmektedir. Ötekinin bu iki kutbunun birbiriyle kurduğı ilişki diyalektik bir çatışma üzerinden şekillenmekte ve yeniden üretilmektedir. Bir diğere anlamıyla ötekinin var olması için ‘biz’ tarafından yeniden tanımlanması ve üretilmesi gerekmektedir.

“Biz”in dışında varlığını sürdüren “onlar”, aslında “biz”in zıttından oluşmaktadır. Öteki olarak kurgulanan, toplumsal ve tarihsel gerçeklikten ve süreçten bağımsız görülemez ve söylem bu noktada ötekinin kurgulanışında mihenk taşı görevini üstlenmektedir. Bu noktada, kimliğin ele alınmasında başvurulacak tanımlamaların ve beraberinde getireceğı tartışmaların oluşturacağı bağlamın önemi öteki/lik ile kuracağımız ne-lik ilişkisinin önemini arttırmaktadır.

Kimlik, hem söylemin üretilmesi aracılığıyla ‘öteki’ olarak kodlanmaya itilmekte diğere yandan söylem yoluyla pekiştirilen bir ‘dışlama’ edimine maruz kalmaktadır. Hall (1998)’un kimlik tanımlaması bu açıdan dikkat çekici bir tanımlamadır; ona göre kimlik, tarihi ve kültürel söylemler, deneyimler ve koşullar etrafında var edilmiş, sahiplenilme ve konumlama isteminin farklı öğeler ile giriştiğı müzakereler neticesinde ortaya çıkan dinamizmden beslenerek şekillenen bir aidiyet biçemi halidir.

Birey, kendini, içinde var olan ‘öteki’ni referans alarak tanımlamakta ve ‘biz’ için ‘öteki’nin gereksinimi daha önceden belirlenmiş bir metin dahilinde

gerçekleştirmektedir (Hall, 1998:1). ‘Ben’ ancak ‘öteki’ ile var olabilirim, “çünkü ben ‘o olmayanım’ durumu hem bireysel hem de grupsal kimlikler içinde geçerlidir. ‘Ben erkeğim/kadın değilim, ben Türküm/Alman değilim’ gibi ifadeler diğer kimlikleri reddederek sonucunda ‘beni’ oluşturur” (Türkbağ, 2003:21).

Dolayısıyla kimlik tek boyutlu bir tanımlamanın çok uzağında bir kavramdır. Söylem sosyal, kültürel bağlamın dışında var olan bir olgu olmadığına göre, üretilen ve yeniden üretilen dinamik bir sosyal yapının tahayyüllerini bize sunmaktadır. Kimlik üzerine düşünmek bir anlamıyla kimliği tanımlayan etkenleri de belirlemek işi anlamına gelmektedir. “Biz” ve “onlar” üzerine düşünmek ise, siyasal ve kültürel eklemlmelerden, söylemin, siyasal ve toplumsal bağlamından ayrıştırılamaz. Sıfatlandırmaları birer dışlama katalizörü görevi görmekte, tüm sosyal yapıyı bu dışlama edimi üzerinden yeniden kurmaktadır.

Laclau ve Mouffe (2017) birlikte kaleme aldıkları, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* çalışmalarında ötekinin kurulumu bireyin varlığındaki siyasal ve kültürel eklemlmeden yola çıkarak denebilir ki siyaset, bireylerin birlikte yaşaması için, söylem, pratik ve bunların meydana getirdiği kurumların bütünüdür. Nitekim Mouffe (2017), insanın siyasal varlığını inkâr etmez, aksine “biz” ve “onlar” kimliklerinin oluşumu için elzem olduğunu öne sürer. Ona göre, antagonizmin yani “biz” ve “onlar” ayrımından yükselen sınırların, yıkıcılığı ve düşmanlığı körükleyen yapısına karşı agonizm, siyasal demokrasinin sınırlarla çevrilmemiş, karşı çıkışın varlığına, özgür ve kendini yenileyebilme gücüne atıf yapan bir kavramdır. Bu noktada “ötekileştirmeyen demokrasi” kavramsallaştırması agonizmi karşılayan güçlü bir tanımlama olarak ben ve “öteki”nin olumsal bir birlikteliğine yaklaşmaya çalışan bir arayıştır.

Sınır çizme, politik olana sırtını dayamış bir pratiktir ve politik, çatışmacı ilişkiler temelinde bu sınırları çizer. Diğer anlamıyla, kendi doğrularını yaratmak isteyen *içeri* ile kendi ‘ters-imgesini’ temsil eden *dışarı* arasında daimî bir ilişki bulunmaktadır. Kimlik inşasının bir parçası olarak biz ve öteki

karşıtlığı, antagonizmden çıkış noktası bulur. Kimlik, belirlenen ilke ve değerler çerçevesinde aynılaştırmanın ve özdeşleşmenin ifadesidir. Hall (1998) bunu şöyle ifade eder; “bu onunla aynı şey ya da biz hepimiz aynıyız deme sürecidir”. Fakat kimlik ötekine göre konumlandırılmakta ve kurulmaktadır. Yani bir söylem olarak kimlik, *ötekinin* varlığından çıkışla anlatılabilir ve bu bakımdan yeniden üretilebilir bir sürece ait olur” (71-72).

Aslında, ‘öteki’ ve ‘biz’ karşıtlığı, birbirini tamamlayan bir ilişkiselliklerdir. ‘Ötekini’ dışlarken, ‘bizi’, ‘biz’ oluştururken de ‘ötekini’ biçimlendiren, kimlik gelişimi, ötekilere uygun yanıtlar bulabilme çabasıyla bir gerilim içerisindedir. Birey, kendini bilen bir canlı olarak, toplum içinde var olmasıyla ‘birey’ oluşunu kazanır ve aynı zamanda toplumsal birden fazla benliği barındırmaya başlar.

Bir başka deyişle birey, söylemler sonucunda yeniden yorumlanarak üretilen kültür karşısında kendisini sürekli korumak veya kaybetmek arasında gidip gelirken ‘öteki’ varlığıyla potansiyel bir tehdit ve çatışma kaynağı olarak kolektif kimliğin kendini keşfetmesini sağlar.

1.3. Söylemi Tanımlamak

Etimolojik olarak söylem terimi, Latince ‘discurrere’ (oraya buraya koşuşturma, gidiş gelişler) kelimesinden ve/veya ‘uzaklaştırma’, ‘eritme’, ‘yayıma’, ile ‘discurrere’ kelimesinden türeyen farklı kökenlere karşılık gelmektedir; “mecazi anlamda da ‘özne hakkında uzun uzadıya konuşma’, ‘bir şey hakkında iletişim’ anlamında kullanılır. Ortaçağ Latincesi’nde ‘discursus’, hararetli tartışma, “bir yörünge etrafında dönen, karşılıklı iletişim, görüşme” anlamında kullanılmıştır. Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğüne göre ise söylem terimi, “söyleyiş, söyleniş, telaffuz, kalıplaşmış, klişeleşmiş söz, ifade, bir veya birçok cümleden oluşan, başı ve sonu olan bildiri, tez” (TDK, 2019) gibi anlamlarını karşılamaktadır. Sözlük anlamları incelendiğinde “insanların birbirleriyle karşılıklı konuşması, bilgi alışverişinde bulunması, yazışması, sohbet etmesi bunlardan bazılarıdır. Kavramın nutuk, söylev, hutbe gibi karşılıkları da bulunmaktadır” (Barthes: 1993: 9, Wodak, 1996:36 aktaran Sözen, 1999: 19).

Söylem, dilbilimciler tarafından farklı biçimlerde tanımlanmakla birlikte en çok kullanılan tanım “birbirine bağlanmış ve birden çok cümleyi içeren dil parçası” şeklindedir. Söylem çoğu zaman bir boyutuyla da konuşma edimini tarif eden bir kavram olarak da tanımlanmaktadır. Sözen’e göre söylem bir dil pratiğidir; ideoloji, bilgi, diyalog, anlatım, beyan tarzı, müzakere, güç ve gücün mübadelesiyle eyleme dönüşen dil pratiklerine ilişkin süreçlerdir. Söylem konusunda teorik yaklaşımlar söylemi bir metin gibi, pratik yaklaşımlar ise insanların karşılıklı konuşmalarında ortaya çıkan anlam mübadeleleri olarak görür (Sözen, 1999: 20).

Söylemi tanımlayan en yalın anlamı dahi, söylemin sosyal yapı dışarısında olamayacağını göstermektedir. Söylem sosyal yapının içerisinde, kalbindedir. Söylem ile sosyal yapı arasındaki ilişkiye dair yapılan çalışmalar sınırsız bir kümeleme sahiptir. Söylem yalnızca biçem, anlam ve zihinsel süreç olarak ele alınamayacak kadar sosyal yapının karmaşık, hiyerarşik işleyişlerini barındırması, söylemin toplum ve kültür içerisindeki işlevlerinden bağımsız incelenemeyeceğinin bir göstergesidir. Söylem ve dil birbirinden ayrılamaz iki unsur olarak, öznenin dil kullanımları ile birlikte (yani söylemle iç içe geçmiş bir şekilde) sosyal bağlamda var olmaktadır. Söylem birbirleri ile ilişkili metinlerden oluşan, onların üretimi, anlamlandırılması ve yayılması ile bir nesne haline gelen dilsel yapılar olarak okunabilir, –diğer tanımlardan farklı olarak– Parker ise “birbirleri ile ilişkili metinlerden oluşma” şartını ileri sürerek söylemin oluşması için; birçok metnin birleşmesinin ve birbirleri ile ilişkili olmasının gerektiğini belirtmiştir” (Gür, 2013: 190).

Gee’ye göre söylem; sosyal bir kurum olarak konumlanan dilin bireysel kullanım, düşünme, değerlendirme, yorumlama, eylem ve etkileşimlerin uygun zamanda, uygun bağlamda ve uygun araçlarla ifade edilmesi ile gelişmiş dilsel yapılardır. Bu sosyal yapı ekonomik, kültürel ve güç ilişkilerinden yalıtılmış bir sosyal yapı olmaktan ziyade bunların bir araya getirdiği bağlamın bir bütünüdür (Gür, 2013: 191).

Bir söylemde sarfedilen sözcüklerin maddi kapsamı, ancak bir bağlam içinde mübadele edilebilir. Söylemler boşlukta

durmaz; bir bağlam içinde gelişir, diğer söylem ve bağlamlarla ilişkiye girer ve dışsallaşır. En temelinde söylemler, anlatımlar toplamının bir yerinden çıkarılması değil, bir sosyal bağlamda hareketi sağlayan, bağlamca belirtilen ve bağlamın varlığını devam ettiren ifadeler ve cümle gruplarıdır (Mills, 1997:11 aktaran Sözen, 1999: 27).

Stuart Hall, söylemi “dil vasıtasıyla görünürlük kazanan ve düzenlenen, hazır ve önceden kurulmuş ‘tecrübe edişler’ kümesi” (Hall 1977 aktaran Purvis ve Hunt, 2014: 22) olarak tanımlamaktadır. Hall’un tanımı, bireyin, farklı söylemler çerçevesinde kurduğu yaşantısına ve deneyimlerine vurgu yapmaktadır. Söylem, neyin, nasıl tecrübe edildiğini ve tecrübenin taşıdığı anlamını sınırlandırmak ve söyleneni, yapılacak olanı da etkileyen bir bağlamda yaratılır: “Her bir söylem, bazı şeylerin söylenmesine izin verir ve diğer bazı şeylerin söylenmesini zorlaştırır ya da engeller. Söylemler böylelikle iletişimsel eylemin gerçekleşmesini sağlayan özgül ve ayrıştırılabilir vasıtalar sunarlar” (Purvis ve Hunt, 2014:22). Söylemler sosyal inşa süreçlerinin bir parçası oldukları gibi alımlama edimlerinin de parçasıdırlar. Söylem, dünyanın anlaşılmasını ve algılanmasını sağlar, bunu diğer bireylerle paylaşır. Yani söylemin sosyal yapıyla girdiği ilişkiye dair yapılan yorumlara bakıldığında, söylemin, dilin bireysel kullanımını yaratan ve aktaran, üretildiği bağlamın hem yaratıcısı hem ürünü, sosyal ilişki, sosyal kurum ve en nihayetinde yazılı veya sözlü dilsel ürünler olduğu tanımlaması yapılabilir (Gür, 2013:191).

Söylem şüphesiz çok geniş bir anlama ve kavram tanımı kümesine sahiptir ve gündelik konuşma pratikleri içerisinde var olan, anlamsız gibi görünen ifadeler dahi bir söylem içerisinde değerlendirildiğinde düz anlamların ötesinde anlamlar ifade eden öğelerdir.

Söylemin karmaşık görüntüsünün muhteviyatını söylemin sürekli ve bağıntısız bir şekilde sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasi ortamı yeniden yaratan yani, Wood ve Kroger (2000)’in vurguladığı gibi, dil ile gündelik hayatta giriştiği birliktelik oluşturmaktadır. Bu birliktelik, dilin biçiminin

irdelenmesiyle sınırlı kalan erken dilbilim çalışmalarının yetindiği bir söylemsellik sunmamakta, sembolik ya da alalade bir birliktelik olmaktan çok uzaktadır: Dil, iletişimin basit bir tanımı ya da aracı değildir, aksine sosyal bir pratiktir, bir şeyleri yaratma sürecidir. Dil sosyal yaşamın merkezindedir ve yaşamı oluşturuca bir özelliğe sahiptir.

Günümüzde kimlik üzerine yapılan araştırmalar, toplumsal kimlik perspektifinden söylem çalışmalarına kaymaktadır. Bunun nedenlerinden biri söylemin, dilin dünyayı bir yoluyla sunan ve betimleme imkânı sunan boyutu (*dimension figurative*) ve sınıflandırıcı ulamlara ayırıcı özelliği (*dimension thematique*) üzerinden şekillenen yapısı, söylemin, sosyal bilimler ve eleştirel dil çözümleme çalışmaları üzerinde etkili bir unsur olmasını sağlamaktadır. Yani söylem bu nedenle de bir bakımıyla anlam sağlayıcı, bir anlamıyla da anlam aktarıcıdır.

Dolayısıyla söylem, dilin sosyal bir pratik olarak kurulduğu ve kullanıldığı bir alandır. Dilin sosyal yapıyla giriştiği bu birliktelik, onun bir eylem modu olduğunu göstermektedir. Söylem toplumsal ilişkileri kurar yani, bilginin, konuşmanın, argümanın, tecrübenin pratiklerinin ötesinde toplumsal olanın ve toplumsal ilişkilerin iletilebilen bir etkinlik olmasını sağlar. Fairclough (2015) bu ilişkiyi iki şekilde özetlemektedir; “birincisi, dil felsefesinin de ve dilbilimde olduğu gibi söylemin eylem formu olduğudur. Burada söylem, bir işin parçası olarak (bir mağazada tezgâhtarlık yapmak ya da ülke yönetiminde görev almak gibi), dili özgün bir şekilde kullanma şeklinde kendini göstermektedir” (174). İkincisi, söylemin toplumsal temsillerde kendini göstermesidir.

Burada önemli olan nokta, söylem ve sosyal yapı arasındaki diyalektik ilişkinin varlığıdır. Bu noktada söylem, bireyin dış dünyasının algıladığı gerçekliğinin bir temsili olmaktan çıkar. Sosyal yapı ile kurduğu diyalektik ilişki söylemi “işaret eden”, “gösteren” bir pratik boyutuna taşır. “Toplumsal aktörler...kendi pratiklerinin temsilleri oldukları kadar, diğer pratiklerin temsillerinin de ürünüdürler. Toplumsal aktörler diğer pratikleri yeniden bağlaştırırlar; yani bunları kendi pratiklerine dâhil ederler” (Fairclough,

2015:174). Söylemin kendini gösterdiği bir diğer form ise, kimliklerin oluşturulmasındaki var olma biçimidir (175).

Bu pratik boyut Fairclough (2003) için, “sosyal kimlik”, “özne durumu” ve “kendi kendilik” gibi söylemin inşa edici tiplerini oluşturmaktadır (s.64). Fairclough’un söyleme yaklaşımı, söylemi bir sosyal pratik olarak tanımlamak, söylemi saran durumlar, kurumlar ve sosyal yapılar ile özel bir söylemsel olay arasında diyalektik ilişkinin varlığını salık vermektedir. Toplumsal aktörlerler olarak bireylerin, onları özne olarak biçimlendiren “deneyimleri” birer söylemsel varlıktır. Dilin aracılığıyla kurulan söylem, mahalle yaşantısının, gettolara sıkışmış bir varoluş mücadelesinin ekonomik, toplumsal ve siyasi yansımaları olarak vücut bulabilir. Özneyi kurgulayan kimlik, sabit değildir. Zira sabit olamayacak bir diğer unsur “söylem”dir.

Dolayısıyla özneyi, özne olarak biçimlendiren “deneyimlerin” de verili söylemsel olanaklılık koşullarına ilintili olduğu bağlamından hareket edildiğinde, öznenin kurulumunun, toplumsal bağıntıların salt kökeni olamayacağı düşüncesinden bir bakışla Laclau ve Mouffe (2017),’un kimliğin ne’liği üzerinden Marksizm’e getirdikleri eleştiri de burada önemlidir. Laclau ve Mouffe, “kimliklerin de -Marksizm’de kurulduğu gibi- sabit olmadığını vurgulayarak metinlerinde “özne” kategorisini her zaman, bir söylemsel yapı içindeki “özne konumları” anlamında olduğunu belirtmişlerdir” (Şentürk, 2016:34).

Laclau ve Mouffe’nin söylem teorisi post yapısalcı bir eklem üzerinden hareket ederek aslında şunu ifade etmektedir; “Söylem dış dünyanın anlamını inşa eder ve dildeki köklü değişiklikler nedeniyle anlam sabit, değişmez ve durağan kalmaz. Hiç bir söylem kapalı bir kimlik değildir ve diğer söylemlerle temas ettikçe sürekli değişime uğrar. Bu yüzden bu teorinin anahtar kelimesi 'söylemsel mücadele'dir” (Jorgensen ve Phillips, 2002: 1-6).

Bu bakış açısı, söylem bizzat kurumlar ve sosyal yapılar tarafından şekillendirilen pratik bir boyut kazanırken bir yandan söylemsel pratiğin kimlik, sınıfsal, toplumsal, etnik ve kültürel dinamikler arasındaki ve

çevresindeki eşitsiz güç ilişkilerini ürettiği ve en önemlisi bu güç ilişkilerini yeniden üretebildiği ideolojik alan sahasına (Özer, 2018:79) dikkat çekmeyi gerekli kılmaktadır. Güç ilişkilerinin, kimlikleri kurguladığı ve söylemin pratik bir boyutta içerisinde yeniden üretildiği bir bağlamdan bahsedeceksek bu bizi hegemonya ve ideoloji kavramları irdelemeye götürecektir.

1.4. Söylem ve İdeoloji Kesişimi Olarak Bir Pratik: Dil

Dil; daha öncede de değinildiği gibi, mesajı, düşüncüyü ve en önemlisi ideolojiyi ihtiva eden karmaşık ve dinamik bir yapıdır ve bireylerin toplumsal ilişkiler içerisinde güçlü, ayrıcalıklı grupların çıkarlarını destekler yönde güdülenmesinde, ya da bunların karşılarında durarak kendi mücadele alanlarını inşa etmelerinde etken rol oynar.

“Dil gerçeğin kavramsallaştırılmasında, ideolojilerin oluşumunda ve tahakküm edilmesinde, yeniden kurulmasında ve dağıtılmasında önemli bir anlam taşıyıcısıdır. İdeoloji ise, bir gerçekliği kodlama sistemine benzetilebilir” (Devran, 2010:26). Semantik anlamda ideoloji en yalın anlatımıyla mesajı üretmek için kullanılan semantik sistem ve onun bağıntılarının meydana getirdiği, belli bir tür mesaj veya bir sınıfın sosyal söylemi olmayıp mesajların organizasyonlarının bir çok düzeyinden biridir. Yani söylemler de dahil, herhangi bir mesajda bulunan bir anlamlandırma düzeyi ideolojiyle ilgilidir.

İdeolojinin kültürel ve iletişim çalışmalarında anlamlandırma ve söylem bağlamında toplumsal eşitsizlik ilişkilerinin yeniden üretimi biçiminde vuk-u bulunduğunu ifade etmek önemli ve gereklidir. Zira eşitsizliğin olduğu sosyal, siyasi, ekonomik bir yapıda veya hayatta ideolojinin tartışılmaması absürt olacaktır. İdeoloji, günlük hayatın pratiklerine sızmıştır. İdeolojiler dil ile yeniden inşa edilmekte, iletilmekte ve böylece hegemonyanın devamı sağlanmaktadır. Başka bir ifadeyle hegemonya anlamlar veya bireylerin şeyleri anlamlandırma biçimleri üzerinde kurulduğu için, dil bu süreçte gücün ve iktidarın oluşumunda merkezi konumdadır (Matheson, 2005: 6). İdeolojik olan aynı zaman da toplumun katmanlarında da varlığını pekiştirir. Böler, birleştirir, yeniden dağıtır...

Söylem, dil içinde şifrelenmiş ideolojiyi toplumsal ve kurumsal olarak ortaya çıkarmaktadır. Söylem, dilsel olarak mümkün olanı ve olmayanı betimler, sınırlar ve koşullandırır: “İdeoloji, her özneyi, ne olduğu, neyin iyi olduğu ve neyin mümkün olduğunu fark etmeye yetenekli kılmaktadır. Böylesine bir yetenekli kılma süreci, sistem içine yaratıcı bir katılıma eşanlı olarak elverişli, belirli olası algılamaları ve eylem tarzlarını, sona erdirmesi anlamında hem sınırlayıcı hem de olanak sağlayıcıdır. Diğer bir deyişle, ideoloji hem verili bir toplumsal düzene boyun eğmeyi hem de verili bir toplumsal düzenin öznelere üretir” (Mumby, 2004:137).

İdeolojiler topluma, gündelik hayata ve dile sadece egemen grupların kullandıkları sözcüklerle yüklenmez. Bu açıdan ideoloji her yerdedir ve “total” değildir. Bir bakımıyla ideoloji, bireyin topluma dahil olabilmek için içselleştirdiği sözcükler olarak da dile yüklenmekte (Matheson, 2005:6) ve söylemleri ihtiva etmektedir. Kültürel çalışmalar ve söylem çözümlemesi üzerinde kuramcılar ve araştırmacılara göre geleneksel ideoloji tezi, toplumdaki bireylerin ideolojilere direnç gösterme gücünü hafif görmekte hatta yok saymaktadır. Kültürel çalışmalar kapsamında yapılan araştırmalar bize göstermiştir ki; toplumun egemen total bir ideoloji tarafından tek elden ve o elin araçlarıyla kontrol edildiğine dair kuramlar günümüzün parçalanmış, dolayımlanmış, çoğul/ melez kimliklerinin dünyasını analiz etmekte yetersiz kalmaktadır.

İdeolojiler dile sadece egemen grupların kullandıkları sözcüklerle yüklenmez. Aynı zamanda bizlerin topluma girebilmek için kullandığımız sözcükler olarak da dile yüklenmektedirler (Matheson, 2005: 6). Çünkü belli bir ideolojinin egemen olduğu bir topluma girebilmek için, o egemen ideolojinin etkili olduğu dili kullanmamız gerekmektedir. “Böylece egemen ideoloji yeni sözcüklerle yeniden ifade edilerek toplumun bütün bireylerinin dilinde dolaşmakta ve toplumun bütün katmanlarına kadar girebilmektedir. Belli bir konuda sürekli aynı yönde kullanılan söylem, kendisinin işaret ettiği ideolojinin yeniden üretilmesine neden olmaktadır” (Devran,2010:27).

Eagleton (2011)'da ideolojiye “en çok, kimin kime hangi amaçlarla ne

söylediğiyle ilgili” olduğu boyutuyla yaklaşır. Eagleton’ın yaklaşımı ideolojinin dil ve dilin “içeriğiyle” bağlantılı bir saptamadır. Yani daha geniş anlamıyla, dilin, söylemle ilişkisinin ideolojik olanla bağlantısından şüphe duyulmamaktadır. Hatta, söylemdeki ideolojik unsurların dilsel özelliklerde aranması yerine, söylemin “anlamında ve bağlamında” ideolojik düşüncenin nüveleri aranmalıdır (291).

Neticede ideoloji ile söylemsel pratik iliştilmiştir dolayısı ile ideoloji simgeseldir. Söylem bir diğer söylemin aracı ve çıktısı olarak işlev görebilir. İdeoloji söyleme işaret eder, altını vurgular ve aynı zamanda da onu sınırlayan bağlamı inşa eder. Bu yüzden dil ideolojiktir ve söylem dilin kodlarını hem sunan ve taşıyan hem de sosyal gerçekliğe dair sis perdesini açıklayan ve aynı anda da yaran, dolayısı ile de dünyayı kurgulayan bir araçtır.

Bu doğrultuda söylemin, mesajların yapılarına inmek, bunları oluştukları sosyo-kültürel ve tarihsel koşullar içinde değerlendirmek önemlidir. Bu nokta söylemin oluştuğu ve kodlandığı noktadır. İdeoloji kavramı tarihsel süreçte bağlamını ideolojinin gündelik hayatta ve dilsel pratikler yoluyla çözümlenmesine olanak tanıyan söylem kavramına bırakmış, kuramsal çalışmaların odağına da ideolojik öznelerin oluşum süreçlerinin çözümlenmesi yerleşmiştir.

Foucault’nun söyleme ve söylem yapılarına yaklaşımı, yıkıcı bir “kazi” olduğu gibi benlik kuramıyla kurduğu ilişkiyle özneyi iktidar yapılarıyla çözümlenme, bunu yaparken, tarihsel bir uzlamda toplumsal iktidar yapılarıyla kurduğu “bağ” açısından söyleme ilişkin önemli bir yaklaşımdır (Şahin,2017:121).

Foucault (1987), için her birey birbirinden farklıdır ve bu farklılık söylemlerin farklılaşmasını getirmektedir. Yani bireye ait söylem tarihsel bağlamda ve koşullarda birbirinden farklılaşmakta ve ancak bu tarihsel ve içerisinde yaşanan zamanın ikliminin dinamiklerinin anlaşılmasıyla bu söylemsel farklılıklara ulaşılabilir. Foucault, söylem çözümlenmesini yalnız metinlerle sınırlamak fikrine pek sıcak bakmaz, kayıp, söylemler arasındaki ilişkilere

başka bir anlatımla söylem düzeylerine kadar götürmektedir. Foucault'a göre güç söylemle yakından ilişkilidir ve bu nedenle evrensel bir gerçekliği elde etmek mümkün değildir. Söylem dışında başka bir konumdan söz edilemez ve temsilden kaçılmaz. Gerçek etkisi söylem içerisinde inşa edilmektedir (Jorgensen ve Phillips, 2002: 14).

Toplumsal bir pratik olarak söylem, gruplara aidiyeti ve gruplar arası ilişkileri inşa eder, anlamlandırır hatta meşrulaştırır. “İnsanlar belirli bir grup içinde paylaşılan inançları, temsilleri, tutumları veya grubun ideolojisini söylemler aracılığıyla inşa ederler. Bu nedenle, bir toplumda yapılacak olan belirli bir söylem analizi, bu söylemi inşa eden ideolojik arka planın nasıl bir grup aidiyeti tasavvur ettiğini bizlere gösterecektir” (Alp,2016:147). Yani bu bakımdan söylem, kimliklerin ve sosyal ilişkilerin inşasına kadar uzanmaktadır. “Bundan dolayı, belirli anlam biçim(siz)lenmelerinin ideolojik yapısının çalışılması, bu anlam biçim(siz)lenmelerini oluşturan söylemsel pratiklerin bir çözümlemesini gerektirmektedir” (Mumby, 2004:138).

İdeolojinin, kimliğin ve sosyal ilişkilerin üretildiği her alanda varlığını gösterdiğini söylemek mümkündür. Dolayısı ile bu çalışmanın dördüncü bölümünde sunulan analizin de gösterdiği gibi sosyal pratik çerçevesinde ortaya çıkan söylemsel bağlamlar da dilin ideolojik bağıntısından bağımsız değildir. Toplumsal bir pratik olarak beliren söylemler, Surlariçi'nde yaşayan göçmenler için de mekânın unsurlarının da etkin olduğu toplumsal pratiğin etrafında şekillenen “anlam”, kimlik tanımlamaları, algıları ve aidiyet duyguları etrafında “kurulan” söylemlerinin açığa çıkarılmasında önemlidir. Çünkü mekân, kimlik ve birey birlikteliğinde çevresini ören söylemler, sosyal pratik içerisinde belirginleşmektedir.

1.5.İdeolojinin “Kimlikli” Mekanları

Mekân, en temelinde toplumsaldır ve ideolojiyi barındırır. Mekânın toplumla girdiği ilişkiyi (Guy Di Meo (2002)'tan aktaran Yücel,2016:55) toplumsal – mekânsal kimlik olarak görür ve bir süreklilik inşası olarak tanımlar. Bu tanımlama, kimliğin bireyden yola çıkan bir inşa sürecinde mekân ile girdiği diyalektik ve sürekli ilişkiye dikkat çekmektedir. Mekân fiziki bir alana işaret

etmekle birlikte, bireyin kuruluşunda ve buna ait değerlerin yeniden üretiminde önemli bir rolü üstlenmektedir:

Mekân; insanın ve toplumun pratik yansımalarından biridir. İnsan ve toplum, belirli bir mekânda varlık kazanır, o mekân da oluşur ve dönüşür. İnsan ve toplumun bir yerle irtibat kurması, bir yere bağlanması bundandır. Mekân bir kimlik unsuru olduğu gibi başlı başına bir değer ve referans alanıdır (Alver,2010:11).

Mekân, sosyal, politik ve ekonomik etmenlere bağlı olarak yeniden üretilmektedir. İlk başta fiziki olarak algılanan mekân, toplumsal olaylara zemin sağlaması ile bu olaylar ve bağlamlarına yön vermesiyle hem siyasi hem de bir bakımından sosyo-kültürel bir olgudur. “Mekânın üretimi ve tüketimi toplumsal bir örgütlenmenin ve bu örgütlenmenin sosyo-ekonomik ve politik kriterleri çerçevesinde gerçekleşir” (Yırtıcı, 2011:1).

Mekânın varlığı, bireylerin mekâna verdikleri anlamla mümkündür. Yani bireylerin toplumsal ve kültürel tüm değerlerinin ve hareketlerinin içerisinde yaşandığı, anlamlı kılındığı beşeri alanı kapsayan ilişkiyel bir deneyim alanına karşılık gelmektedir. Ancak bu anlam üretimi yalnızca bireyin inisiyatifinde ve iradesinde oluşan bir üretim olarak gerçekleşmemektedir. Mekân, aynı zamanda güç ilişkilerinin var olduğu bir alandır. Bireyin mekanla ilişkisinde kurduğu anlamların, güç ilişkilerinin ekonomik ve kültürel tahakkümünün yadsınamaz varlığı ışığında algılanmadan tahayyül edilmesi, sosyo-ekonomik ve kültürel tarihsel gerçekliğin kanıksanması anlamına da gelmektedir.

Bu bağlamda, çalışma kapsamında daha önce tanımlanan kimlik inşa sürecinin gerçekleştiği uzam, mekandır. Mekân bireyin içersinde bulunduğu sosyal yapıyı saran, onunla yoğrulan, onu değiştiren, ya da değişime uğrayan bir formdur.

Mekân ne salt bir soyutlama ve nesne, ne de sadece somut, fiziksel bir şeydir. Bütün boyutları ve biçimleriyle hem kavram

hem de gerçekliktir, yani, toplumsaldır. Bu yüzden, ilişkiler ve biçimler bütünüdür. Yine, cansız, sabit, durağan değil, canlı, değişken ve akışkandır. Mekân, birçok boyutuyla, ona katılan, anlamlandırılan ve anlamlandırılmayan, algılanan ve doğrudan deneyimlenen, pratik ve teorik akışlarla üretilir. Mekân aynı zamanda, bir toplumsal üretimdir ve toplumun üretiminin hem sonucu hem de ön koşuludur. Bu süreci açığa çıkarmak, teoride yeniden kurmak için, “mevcut mekândan onu üreten, yaratan eyleme geri gitmek”, “üretim ve anlamlandırma sürecini yeniden kurmak” gerekir (Lefebvre'den aktaran Avar, 2009:8)

Bireylerin yaşadıkları mekân üzerinden, değerler inşa etmesi, o mekânın o birey için taşıdığı anlam ve kodlarla ilişkilidir. Örneğin, göçmen bir birey için yeni gelinen bir yerin değerleriyle kültürel ve sosyal bir çarpışma yaşaması olasıdır ancak bu yeni yerleşim yerinin, coğrafi ve kültürel yakınlıklar ihtiva etmesi, bu bireyin yaşam pratiklerini yeniden inşa ederken geçmişten getirdiği değerleriyle, karşılaşılan yeni değerlerin uzlaşımını kolaylaştıracaktır. Bu durum çalışmanın bulgularında da ortaya çıkmaktadır. Göçmen bireylerin, kimlikleri ile ilgili ürettikleri söylemler, benzerlik/farklılık üzerinden şekillenen bir kültürel sorgulamayı da içermektedir. Bu kültürel öğelerin Surlariçi'nin mekânsal unsurlarıyla birleşmesi de bunun bir parçasıdır. Yani, birey mekânı yalnızca verili semboller, imgeler ve görseller aracılığıyla yaşamazlar. Bir taraftan da geçmişten taşıdıkları yorumsal ve bilişsel belleklerinin yansımalarını beraberlerinde taşıyarak mekânın anlamını bir inşa sürecine evrilmesine aktif olarak katılmaktadırlar. Bir yaşam alanı için fiziksel biçimde yorumlanmadan, hissedilmeden ve algılanmadan o mekânın bir hikâyeye sahip olması mümkün değildir.

Birey, mekânla daimi bir bağ içerisindeyken bir yandan da mücadele içerisindeydir. Birey doğduğu andan itibaren bir mekân mücadelesinin uzamı haline de gelmiştir. Çünkü mekân, toplumsal yapı ve toplumsal ilişkiler bileşkesinin fiziki bir tezahürüdür ve güç ilişkilerinin dağıldığı, iktidarın kurma gücüne tekabül eden varoluş ve mücadele alanlarını da ihtiva eder.

1.6. Mekân Mücadelesi ve Kimlik

Mekân, fiziksel ve toplumsal anlamda bir insan ürünüdür. Mekânın, insan ürünü bir kurgu olması onun hem insanlardan izler taşımasını hem de bir anlamıyla yeniden kurgulanan bir inşa sürecinin parçası olarak insanları mekân-birey üzerinden kurulan anlamlandırma sürecinde etkileyen en önemli gerçeklik uzamı olmasından dolayı kimlikle bağlantısı yadsınamaz. Fiziksel boyutta kurgulanan ve düzenlenen mekanlar ilk başta insanların onlara yükledikleri anlamlarla inşa edilip, kurulurlar. Ancak insanın kendini inşa ettiği bu mekân, eşit, egemen, adaletsiz, baskıcı birçok rolü üstlenmekte ve insan yaşamının değişmez parçaları olarak hem bireysel hem de toplumsal kimliklerin inşasında baskın rollerden birini oynamaktadır.

Yani toplumsal kimlik, “kendi kimliğini mekânlara yansıtarak toplumsal gelenek ve bilinci oluşturmaktadır” (Alver, 2010:19). Mekân ile kimlik arasındaki bu ilişkiye dayanan ve mekânı anlamlandıran süreç, bireylerin aidiyetlik duygularını, güvenlik algılarını ve toplumsal ilişkilerini de kurgulamaktadır. Bir başka deyişle bireyler tarafından “kimliklendirilmeden”, “adlandırılmadan” ve “tanımlanmadan” bir yerin mekân olamayacağını anlamını taşımaktadır (Gierny, 2000: 465).

Anlam, bir kentsel mekâna kimlik kazandıran, o çevrede yaşayanların doğrudan açıklayamadıkları, ama varlığının farkında oldukları bir şeye karşılık gelmektedir. Bu nedenle anlamın modern hareket içinde saf olarak enstrümental ve belirgin işlevinin çok ötesinde olduğuna ve anlamın doğanın nasıl işlediğini algılama da merkezi bir konumda olduğuna dikkat çekilmektedir. Fiziksel çevre, kıyafetler, eşyalar, binalar, bahçeler, caddeler, limanlar vb birçok şeyin grup kimliğinin, mekân kimliğinin oluşturulmasında ve kişilerin çevresindeki kültürü kabullenmesinde etkili olduğu dile getirilmektedir (Rapoport, 1990: 15 aktaran Solak ve Görmez, 2017:79)

Foucault (2003) mekân mücadelesini, iktidar yapılarıyla ilişkilendirilerek açıklanmaktadır. Mekânı iktidar mücadelesinin parçası olarak kurgulandığı,

iktidar mücadelesinin içerisinde var olduğu bir alan olarak, Foucault için, mekân bireye yapılan vurguda önem kazanmaktadır. Onun, iktidar mekanizmasına yaptığı vurgu mekânın, bireyler üzerinde iktidar yapılarının varlığıyla ilişkilidir. Yani mekân, “bireylerin tohumuna kadar ulaştığı bedenlerine eriştiği, hal ve tavırlarına, söylemlerine, öğrenimlerine, günlük yaşamlarına sindiği kılcal var olma biçimi” (23) halini almaktadır. Bu noktada iktidar yapılarının ve buna bağlı olarak sosyal, sınıfsal mücadelenin yansımaları olarak kimliklerin kurulumu bu mücadelelerin gündelik tezahürleriyle birlikte okununca anlamlı olacaktır. Çünkü Foucault’un da vurguladığı gibi günlük yaşama sınırlanmış bu var olma biçimi, yine kendilerinin kurduğu (inşa ettiği) mekân üzerinde gerçekleşmektedir.

Mekânı bir mücadele alanı olarak gören isimlerden birisi olarak da Pierre Bourdieu’dür. Bourdieu, kültür ile ilgili yaklaşımını inşa ederken “sembolik çıkar, sembolik şiddet, sembolik sermaye üzerine olan kuramları içeren sembolik iktidarın ve gündelik toplumsal pratikleri” bir tür ekonomi politikasını geliştirmiştir (Çamlıbel,2010:394).

1.7. Simgesel İktidar Üzerinden Mekânın Kimliğe Etkisi

Simgesel iktidar kavramı Pierre Bourdieu tarafından geliştirilmiştir. Bourdieu (2001), simgesel temsiller ve toplumsal yapılar arasındaki ilişkiye odaklanan bir kavram geliştirmenin arayışıyla *simgesel iktidar* kavramını ortaya atmıştır. Ona göre, “inşacı ve yapısalcı bakış açılarının bir bileşkesi olarak gördüğü kavramsallaştırmasında, bütün simgesel sistemlerin bilişsel, iletişimsel ve siyasî boyutlarını sıkı biçimde birbirine bağlayan bir simgesel iktidar” (Doruk, 2010), 2011: 121) vardır ve bunun çözümlenmesi gereklidir. Bourdieu, simgesel iktidar kavramını şöyle ortaya koymaktadır; “Halkın görmesi ve inanması, dünya görüşünü ve böylece dünya üzerine eylemi, dolayısıyla dünyanın kendisini pekiştirmek ya da dönüştürmek adına verili olanı ilan ederek kurma gücüdür” (Bourdieu, 2014: 170)

Sosyal mücadelenin sembolik sınıflandırmalar yoluyla nasıl kırıldığını, kültürel pratiklerin nasıl bireyleri ve grupları mücadeleciler sınıf ve statü hiyerarşileri içine yerleştirdiği,

nispeten özerk çatışma alanlarının birey ve grupları nasıl kıymetli kaynaklar üzerindeki mücadelede birbirine kenetlediği, böylesi alanlarda çıkarlarına ulaşmak için aktörlerin nasıl mücadele ettiği ve ne tür stratejileri izlediği, ve böyle yaparken aktörlerin farkında olmadan nasıl sosyal tabakalaşma düzenini ürettiklerini (Swartz, 1996: 71- 85)

sorunsallaştıran bir kavramdır.

Simgesel iktidar kavramı, Laclau ve Mouffe'dan ödünç alınacak siyasal mekân kavramıyla okunduğunda antagonizmaların kimlik ve söylem üzerinden nasıl şekillendiği daha açık kavranmaktadır. Simgesel iktidar kavramı da siyasal mekân gibi sembolik bir mekân tasarrufu olabilir ve mutlak fiziki ve verili bir alanı işaret etmeyebilir. Fiziki olmayan bir mekânın fiziki etkileri olabilir. Mekân mücadelesinin simgesel iktidar gücünün tezahürlerinden kopuk olması beklenemez. Mekânsal mücadele en temelinde pratikler ve söylemler üzerinden şekillenen bir kimlik kurgusundan beslenmektedir. Laclau ve Mouffe da kimliklerin üretimini esas alarak kimliğin aslında sonradan "olumsal" olarak kurulduğuna işaret etmektedirler. Sınırlandırmalar ve dışlamalar öteki olma kimliğini şekillendirmektedir. Laclau ve Mouffe'a göre "bir mekandaki kısmı kapatılma antagonizmanın kuruluşu açısından elzemdir çünkü antagonizma bir bütünlük içinde sınırlandırma fikrinde temellenir. Antagonizmanın temelini oluşturan siyasal mekânı hem bütünlük mefhumuna hem de o bütünlük içindeki iki antagonist kampa bölünebilecek bir içselliği mümkün kılar (Dikeç, 2016). Surlarıçi'nin mekân olarak hem mimarisiyle hem de barındırdığı çoklu söylemler, pratikler, kimliklerle mekân mücadelesinin yoğun olarak yaşandığı bir bölgedir.

2.BÖLÜM

GÖÇ, SURLARIÇI VE ÖTEKİ

2.1.Göç Olgusu

Daha önce de belirtildiği gibi “kimlik” kavramı günümüzde “göç”, “göçmen” kavramlarıyla birlikte en çok tartışılan, tanımlama girişimlerine sayısız kez maruz kalan ve yeniden tanımlanan dinamik kavramlardan biri olarak karşımızda durmaktadır. Kimliğin bir sorunsal olarak algılandığı post-modern dünya düzeninde, yersiz-yurtsuzlaşma olgusunun altı kalın çizgilerle çizilmelidir. Yersiz-yurtsuzlaşma, bireyin aidiyet duygusunu ve buna bağlı aidiyet algılamalarındaki kırılmaları birer kimlik krizine dönüştürmekte ve kimliği bir mücadele alanı olmaya itmektedir. Günümüzde bu kimlik karmaşasının somut ve belirgin öznesi toplumsal bir mücadele alanı olarak toplumsal kimliğe eklemlenen göç olgusu ve göçmenlerdir.

Göç, günümüzde literatürde yaygın yer alan önemli bir çalışma alanıdır. İnsanlığın geçmişi kadar uzun bir geçmişe sahip olan göç olgusunun, tanımlanması bu denli uzun tarihsel bir sürece ve yüzlerce etmene bağlı bir uğraş gerektirmektedir. Literatüre baktığımızda, en genel anlamıyla, göçün, iki mekân arasında ya da coğrafi alanlar arasında nüfusun yer değiştirmesi olarak tanımlandığı görmekteyiz. Ancak elbette göç, günümüz dünyası için bu kadar basit ve yalın bir olgu değildir. Göç tanımlarının bugün ortak özelliği bir anlamıyla; bireylerin tüm geleceğe dönük yaşamsal kaygılarının, daha yaşanabilir bir yaşam alanı hayaliyle giriştiği gerilimde yatmaktadır.

Toplumsal değişimin neden ve sonuç ilişkiselliğiyle büyük ölçüde bağlantılı olan göç olgusu bugün, küreselleşmenin getirdiği mobilizasyonun etkisini

arkasına almış bir şekilde günümüz post-modern dünyasının en göz önünde bulunan sorunsalıdır. Günümüz küresel dünyası birçok çelişkiyle doludur. Zira seksenli yılların sonundan itibaren dünyanın neo-liberal politikalarla yaşadığı bir taraftan gelişen teknolojinin getirdiği iletişim olanakları insanları birbirine daha bağıntılı bir hale getirmeyi taahhüt etmiş ancak küresel çaptaki ekonomik adaletsizlik giderek derinleşmiştir.

Castlets ve Miller (2008), *Göçler Çağı* adlı eserlerinde göçün modern dünya üzerindeki etkilerini anlatmaya çalışmışlar ve göç kavramının, “göç veren ve göç alan, bununla birlikte çok boyutlu olması özelliğiyle toplumsal değişimlere sebebiyet veren kolektif bir eylem” olarak tanımlamışlardır (29).

Göç olgusal bir kavram olarak ele alındığında bize gösterdiği: “birçok etkenin göçe yol açabildiği, aynı etkenin farklı zaman ve mekânlarda farklı sonuçlar doğurabildiği bu nedenle de kesin sınırları olan tek bir göç tanımı yapabilmenin mümkün” (Tümtaş ve Ergun, 2016: 1348) olamayacağıdır.

Göç olgusunu tanımlarken ifade edilmesi gerekli bir diğer husus ise göçün niteliğidir. Bu noktada iki farklı sınıflandırmadan bahsedebiliriz. Birincisi bireyin kendi tercihi ile göç ettiği “gönüllü göç”, bireylerin kendi kararları ve gelecek beklentileri ışığında bir yerden diğerine göç etmeleridir. Diğer yandan zorunlu göç ise, bireylerin yaşam alanlarından yani habitatlarından zorla ve ellerinde olmayan nedenlerle ayrılmak zorunda bırakılmalarıdır. Bu durum daha çok devletlerin farklı ekonomik, siyasi, sosyal ve dış politikaların belirlediği unsurlar olarak ortaya çıkmakla birlikte çalışmanın dördüncü bölümünde detaylandırıldığı üzere ‘gelin gelmek’ gibi farklı sosyo-ekonomik ve kültürel dinamikler tarafından da şekillenmektedir.

Daha öncede değinildiği gibi göç, temelinde varoluş mücadelesinin toplumsal, kültürel, ekonomik birçok faktöre yansımalarının hem sonucu hem nedenidir. Göç, “zorunlu göç” olabileceği gibi “gönüllü göç” de olabilir. Bauman (2016) için bugün dünyada nüfus hareketlerini yaratan, hareket halinde olan “turistler” ve “aylaklar” olarak nitelendirdiği iki kutup vardır:

Turistler canları isterse hareket eder, isterse yerinde oturur. Yeni, denenmemiş fırsatlar başka bir yerden göz kırptığında, buldukları yeri terk ederler. Aylaklar, ne kadar çok isterlerse istesinler, bir yerde uzun bir süre kalamayacaklarını bilirler; çünkü büyük bir ihtimalle konakladıkları hiçbir yerde sıcak karşılanmayacaklardır. Turistler hareket halindedir, çünkü elleri altındaki (küresel) dünyayı dayanılmaz ölçüde çekici bulurlar; Aylaklar da hareket halindedir, ama elleri altındaki (yerel) mekânları tahammül edilemeyecek kadar soğuk buldukları için. Turist seyahat eder, çünkü bunu ister; aylaklar da seyahat eder, çünkü katlanılabilir başka bir seçenekleri yoktur (106).

Bauman'ın günümüz dünyasındaki nüfus hareketlerini tarif etmek için kullandığı tanımlamalar bu açıdan ilginç ve önemlidir. Çünkü Bauman, bu tanımlamayla post-modern kültürün seçimler ve özgürlükler açısından kendine nasıl yeni kahramanlar ve kurbanlar yarattığını açıkça ortaya koyan bir metafor yaratmaktadır.

Ekonomik adaletsizliğin küçük paydasını paylaşan kitleler için daha iyi bir yaşam hayalinin peşine takılmak yalnızca hayat olanaklarının iyileştirilmesine yönelik bir faaliyet değil ayrıca zaruridir. Bu göç faaliyetleri kırsaldan kente, yeni iş faaliyetlerine katılmak için olabilirken, fakir ve az gelişmiş ülkelere gelişmiş ülkelere doğru kesintisiz bir hareket de olabilir.

Göçün yayıldığı zaman dilimi ve göç edilmiş mekân ayırt etmeksizin, nüfusta değişikliğe neden olan etmenler, büyük ölçüde benzeşim taşımaktadır. Yaşam alanını ve buna bağlı olarak yaşam mücadelesini yeni bir yere taşımak isteyen bireylerde ana etmen olarak yaşadıkları coğrafyada kaynaklanan çeşitli sorunlarını varlığı, daha iyi şartların onu beklediğini düşündüğü ülkelere ne olursa ulaşma isteğiyle birleşmektedir.

Bu durum göçmenler için "itici faktörler" kavramıyla tanımlanmaktadır ve fakirlik, etnik-ideolojik-dini, siyasi baskı, işsizlik, savaş gibi sorunlar bu faktörler arasında bulunmaktadır. Diğer bir taraftan mekânsal olarak yer

değiştirmenin problemleri çözeceği ve daha iyi bir hayat sunacağı arzusundan hareketle göç edilen yerin ekonomik, toplumsal şartları ise “çekici faktörler” olarak tanımlanmaktadır. Göçmenler için göç ettikleri yerlerdeki yeni sorunlar, uyum sorunları, yerli halkın göçmenlere bakışı, kültürel farklılıklar, iktidarların göçmen politikaları gibi unsurlar, göç olgusunu çok boyutlu ilişkiler içerisinde görmeyi elzem olduğunu göstermektedir.

Göç hareketlerinin ister kitlesel ister dağınık olsun en büyük etkisi, yeni yerleşim yerlerine getirdikleri kültürel değerlerin taşınmasıyla birlikte ortaya çıkmaktadır. Göçe dair yakın coğrafyamızdaki hareketlerin sosyo-kültürel ve ekonomik etki odaklı sonuçlarına değinen birçok araştırma göstermektedir ki, göç hareketleri neye bağlı olursa olsun yalnızca insan hareketliliğe bağlı bir yer değiştirme faaliyeti değildir.

Göçmenler için yer değiştirme gidilen yerleşim yerinin kültürel ve toplumsal değerlerinin öğrenilmesi, kabul edilmesi veya reddedilmesi, kendi değerleriyle yeni yaşam alanının değerlerinin sorgulamasına gidilmesi gibi süreçleri salık vermektedir. Bu süreçler bir yıkım/yeniden üretim süreci gündelik hayata nüfuz eden siyasi ve ekonomik ilişkiler ağının bir parçasıdır. Yani içinde bulunduğu bu yeni kültürel değerlerin kendi bu bağlamda okunduğunda ve düşünüldüğünde, toplumsal yapı ve bağlamdan kopuk bir şekilde görülememektedir.

Öte yandan göçü, yalnızca insan hareketliliği olarak tanımlamak göçün farklı olan bütün toplumsal etkenlerinden yalıtılması ve soyutlanması anlamına gelmektedir. Bundan dolayı göç tanımlamakla yalnızca insan hareketliliğinin yani bir yer değiştirme olayının tanımlanması değil, göç süreciyle ortaya çıkan, gelişen, farklı toplumsal ve sosyo-dinamiklerde evrilen ve son olarak da siyasi, ekonomik, coğrafi, demografik boyutta beliren sürecin de tanımlanmasıdır.

Buradan hareketle denebilir ki göç esasında bir sosyal hareketliliktir. Ancak bu hareket ya da sosyal hareketlilik olarak tanımlansa da burada önem arz eden en önemli konu hareketliliğin nedenleri ve bu nedenlere bağlı olan bu faktörlerdir. Bu nedenlerin tarihsel bir zemine oturtulması bu tarihsel süreç

içerisinde göçmenlerin söylemlerine yerleşen değerleri anlamak için önemlidir.

2.2.Türkiye – Kıbrıs Arasındaki Göçün Kısa Tarihsel Geçmişi

Türkiye ve Kıbrıs adası arasındaki nüfus hareketliliği yakın geçmişimize olduğu kadar tarihsel bir geçmişe de uzanmaktadır. Zira coğrafi yakınlık, Kıbrıs adası ve Anadolu'da farklı tarihsel süreçlerde nüfus hareketliliğinin sürekliliğini bizlere göstermektedir. Uzak tarihlerde, kıtlık, kuralık, savaşlar gibi nedenlerle çıkan göç hareketleri, Osmanlı'nın Anadolu yarımadasındaki siyasi ve stratejik hakimiyetinin başlamasıyla, ada için yeni bir nitelik kazanmıştır. Osmanlı'nın adayı elinde bulundurduğu üç yüz yıla yakın tarihsel süreçte, adaya göçler tek yönlü bir doğrultuda, Anadolu'dan, Kıbrıs'a doğru, zorunlu iskân politikalarıyla gerçekleşmiştir. Bu tek yönlü göç hareketlerinin yeniden nitelik değiştirdiği tarih ise I. Dünya Savaşı'nın ilk zamanları yani 1914 yılıdır. Adanın Osmanlı İmparatorluğu tarafından 1878'de İngiltere'ye kiralanmasının ardından başlayan sömürge yıllarına kadar adada %30'a kadar yükselmiş olan Müslüman nüfusu bu kez adadan Anadolu'ya gerçekleşen bu yeni göç dalgasıyla yeniden azalmaya başlamıştır. Tek yönlü göç hareketi, adadaki Müslüman nüfusunda ciddi bir düşüşe neden olmuş, yaklaşık yirmi yedi bin civarında insanın Anadolu'ya göç etmesiyle sonuçlanmıştır. Ancak I. Dünya Savaşı ve ardından devam eden tarihsel süreç, göç hareketliliği bakımından Türkiye ve Kıbrıs Adası ilişkileri 1950'li yıllara kadar durgun bir seyirde devam etmiştir (Kurtuluş ve Purkıs, 2016:19).

Türkiye ile Kıbrıs arasındaki siyasi hareketliliğin yeniden kurulmaya başlaması II. Dünya savaşı sonrasında dünyanın aldığı yeni düzen, soğuk savaş, kutuplu dünya ve dünya ülkelerinin bu yeni dünya düzenine göre yeniden yapılandıkları stratejik konumları, Türkiye'yi de Kıbrıs'ın jeopolitik değerinin farkında olarak yürüttüğü bir dış politika sürecinin içerisine konumlandırmıştır. Öte yandan 1950'li yıllar adada Kıbrıslı Rumlar tarafından İngiliz Sömürgesine karşı başlayan bağımsızlık ve adayı Yunanistan'la birleştirme ideali etrafında kurulmaya başlanan milliyetçi söylemler, yerini Kıbrıslı Rumlar ve Kıbrıslı Türkler arasındaki etnik çatışmaya sürükleyecektir.

1950’li yıllardan 1974’e kadar süren süreç, Kıbrıs adasının sınırları artık fiili olarak bölünmesine kadar uzanmış, 1963 yılında artan şiddet ve çatışma iklimi özellikle Kıbrıslı Türklerin, Türkiye, Avustralya ve İngiltere’ye göçlerini arttırmıştır. Bu göç dalgası 1974 yılına kadar sürmüş ve halen bugün bu ülkelere göç etmiş ve yaşamını burada kurmuş Kıbrıslı Türklerin sayısının azımsanamayacak boyutlara gelmesinin önünü açmıştır (Kurtuluş ve Purkıs, 2016:20).

Öte yandan “iki toplumun kendi içinde de giderek radikalleşen çatışmalar, Birleşik Milletler (BM), İngiltere, Türkiye ve Yunanistan arasında diplomatik yollarla engellenememiştir” (Kurtuluş ve Purkıs,2016:20). Adada kırılma noktası 1974 yılında yaşanmış ve Kıbrıs Cumhurbaşkanı Makarios’a yapılan Yunan Ordusu kaynaklı darbenin ardından Türkiye’nin adada askeri müdahalesi “toplumlararası [fiziki] çatışmayı sona erdirmiş, ancak adanın etnik olarak ikiye bölünmesinden kaynaklanan yeni bir çözümsüzlük süreci” (Kurtuluş ve Purkıs,2016:20) yaratmış Kıbrıs ile Türkiye arasında yeni ve özgün göç hareketlerini besleyen bir yapı oluşturmuştur.

Bu süreçte, Anadolu coğrafyasında daha önce yaşadığı coğrafi ve kültürel mekânda, çeşitli sıkıntılarla – çalışma, sağlık, barınma – karşılaşan bireyler için adaya yerleşmek, hayat standartlarının iyileşmesine kapı aralayan bir unsur olmuştur. Akademik literatüre baktığımızda Kuzey Kıbrıs’a Türkiye’den bu dönemden itibaren gelişen göçe ilişkin kronolojik bir kategorizasyonun baskın olarak vurgulandığını görmekteyiz. Buna göre; 1974 ve sonrasında Kıbrıs’ın kuzeyine Türkiye’den üç farklı göç dalgası olmuştur.

Bu çalışmada, sosyo-politik ve ekonomik nedenlere bağlı gelişen bu 3 göç dalgası ayrımını kabul edilmekte ancak, çalışmanın bulgular kısmında tartışıldığı üzere, göç eden kimliğine sahip bireylerin ‘göç’ ve ‘kimlik’ tecrübelerini bu üç göç dalgasının sınırlılıkları, kısıtlayıcı ve genelleyci kategorizasyonundan uzak durulması gerektiğinin de altı çizilmektedir. Zira elde edilen bulgular, bu denli katı bir göç tarihi yazımının, “söylem” boyutunda bu denli katı bir geçirgensizlikte ortaya çıkmadığını göstermektedir. Bu, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde yeniden tartışılacaktır

ancak bu noktada hem genel fikir sunması açısından hem de göçün hangi ulamlar üzerinden tarihsel söylemde nasıl bir zemine oturtulmuş olduğunu göstermek adına göç dalgalarından bahsetmek yerinde olacaktır.

Bahsedilen, göç dalgalarının ilki, 20 Temmuz 1974 - 20 Ağustos 1975 döneminde Kıbrıs'ta görev yapmış Türkiye ordusu askerlerine veya 1974 harekâtı sırasında hayatını kaybetmiş askerlerin ailelerine tanınan yurttaşlık hakkından yararlanıp adaya gelenler ve 1975 yılında Kıbrıs Türk Federe Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti arasında imzalanan İşgücü Protokolünü takiben acil işgücü açığının kapatılması için ve azalan Türk nüfusunun yeniden tesis edilmesi için uygulanan zorunlu iskan politikasına dayanmaktadır (Kurtuluş ve Purkıs , 2016).

Tarım İşgücü Protokolü doğrultusunda azalan iş gücü ve tarım gücünü desteklemek için adaya göç edenleri kapsayan bu göç dalgası, yaşadıkları yerlerde yaşamlarını idame ettirmekte zorlanan, topraklarını kaybetmiş ve daha iyi yaşam standartları, tarımsal toprak sahibi olmak için iskan için devlete başvurmuş topraksız köylülerden oluşmaktaydı. Bu göçmenler, Türkiye sınırları içerisinde iskan beklerken, kendilerine Kıbrıs'ta iskan edebilecekleri aktarılmıştır. Bu iskan politikasının özellikle "Türkiye'deki işsizlikten çok Kuzey Kıbrıs'ın radikal iş gücü açığı ve etnik azınlık pozisyonundan kurtulma doğrultusunda göçmenlere sağladığı olanakların yönlendirildiği" görülmektedir (Kurtuluş ve Purkıs , 2016:291).

Öte yandan birinci göç dalgasıyla Kıbrıs'a göç eden göçmenler sosyal, kültürel ve ekonomik olarak "homojen" bir yapıda olmamışlardır:

Bu göç dalgası kendi içinde üç gruba ayrılmaktadır. Birincisi, 1975-76 döneminde İşgücü Protokolü ile getirilen kırsal göçmenlerden, ikincisi bu protokol dışında kalan köylerden yoksulluk ve siyasi baskılar nedeniyle gönüllü olarak göçenlerden, üçüncüsü ise Mersin ve Adana gibi kentlerden Kıbrıs'ta ortaya çıkan bazı iş olanaklarından faydalanmak üzere

göç eden vasıflı ve yarı vasıflı işgücünden oluşmaktadır (Kurtuluş ve Purkıs,2016:291-292).

Bu açıdan adaya ilk göç dalgası da kendi içerisinde iki farklı gruba ayrılmaktadır: Birinci grup yukarıda da değinildiği gibi, işgücü protokolü çerçevesinde zaten yaşadıkları yerlerde topraksızlaşmış, geçimini sağlamakta zorlandığı için yeni yerlere göç etmenin arayışı içerisinde olan köylülerden oluşmaktadır. İlk göç dalgası kapsamında adaya gelen ikinci grup ise “Tarımsal İş Protokolü ile Kıbrıs’ta iskan edilmesi belirlenen köylerin çerçevesindeki köylerden bu göçmen duyurularını duyarak protokolle gidenlere katılmak isteyen ya da kendi başlarına hareket ederek gruplar halinde Kıbrıs’a gelen protokol dışı göçmenleri” (Kurtuluş ve Purkıs, 2016: 69) kapsamaktadır:

Türkiye’nin dağlık, kırsal, orman, baraj altı kalmış, toprağı yetersiz, köy vasfını yitirmiş köylerinden olan bu insanlar devlet teşvikiyle Kıbrıs’a gitmişlerdir. Kıbrıs’a devlet desteğiyle getirilen kabileler ‘özel göçmen’ statüsü adı altında Adaya getirilmişler ve sevkیاتları devlet tarafından karşılanmıştır. Anadolu’nun muhafazakâr bölgelerinden büyük bir ümit ve aynı zamanda belirsizlik içerisinde adaya gelen bu insanların bir kısmı, iklimsel, toplumsal, siyasal, iktisadi, dini ve psikolojik nedenlerden dolayı, bir kısmı da sunulan imkanları beğenmeyerek geri dönmüşlerdir (Şahin,2013:612).

İlk dalga ile Kuzey Kıbrıs’a yerleşen göçmenlerin büyük bir bölümü tamamen boşaltılmış köylere yerleştirilmişlerdir. Başlangıçtan beri Kıbrıslı Türkler ile sosyal ve kültürel temasları zayıf bir bağıntıda gerçekleşen ve kurulan bu göçmenlerin mekânsal boyutta bu ayrışmaları da bu kültürel temassızlığı körüklemiştir:

Bu temassızlık göçün erken yıllarında göçmenlerin başka bir memlekette kendilerini yabancı hissetmelerini engelleyen olumlu bir etki yapmasına karşın, göçün ilerleyen yıllarında bu

mekânsal ayrışma, göçmenlerin içe kapalı olarak ve kendi kırsal kültürlerini muhafaza ederek yaşamalarından dolayı toplumsal uyumlarda ciddi bir engel oluşturmuştur. Bu içe kapalı ve Kıbrıslı Türklere göre muhafazakar yapı, göçmenlerin Kıbrıslılara benzemeyen öteki Türkler, TC'liler olarak sosyal dışlanmalarına yol açan nedenlerden biri olmuştur (Kurtuluş ve Purkıs, 2016:294).

Kuzey Kıbrıs'a göç dalgalarının en belirgin ve niteliksel farkı kültürel ve sosyal bağlamda yarattığı sosyo-ekonomik ve kültürel dinamiklerdeki kırılmalar etrafında şekillenmiştir. İlk dalga ile Kuzey Kıbrıs'a gelen kırsal nüfus yoğunluklu göçmenlerin, ilk etapta Kıbrıslı Türklerin tamamen boşalttığı köylere yerleştirilmişlerdir. Yeni bir coğrafyada hayatlarını kurmaya çalışan göçmenler, “başlangıçtan itibaren Kıbrıs Türk Toplumunu ile sosyal ve kültürel temasları” (Kurtuluş ve Purkıs, 2016: 293) açısında yetersiz sonuçlanmışlardır.

Bir anlamıyla bu durum, göçmenlerin kendi kültürel değerlerini adaya taşıırken “kendilerini yabancı gibi hissetmelerini[n]” (Kurtuluş ve Purkıs, 2016: 294) önüne geçen bir faktör olarak rol oynamıştır. Ancak bir yandan da bu mekânsal yalıtılmaya bağlı olarak Kıbrıslı Türkler ve Türkiye göçmenleri arasındaki ilişkilerin gelişimini zorlaştırmıştır. “Göçmenlerin, içe kapalı ve kendi kırsal kültürlerini muhafaza ederek yaşamalarından” kaynaklanan bu durum tarımsal nitelikteki işgücü ihtiyacına yönelik politikaların sönümlenmesiyle düşüşe” (Kurtuluş ve Purkıs,2016: 294) geçmiştir. Bu noktadan sonra Kuzey Kıbrıs'a göç yeni ve daha karmaşık, parçalı bir süreç halini almaya başlayacaktır.

1980'lerin ortasından itibaren yükselmeye başlayan ikinci göç dalgası, niteliksel ve niceliksel olarak yeni göç ağlarının doğmasına ve şekillenmesine neden olmuştur. Özellikle 1991 yılında Türkiye Cumhuriyeti ile KKTC arasında imzalanan “kimlikle adaya girişlerin” önünün açılması ve KKTC'de Kıbrıs Lirası yerine Türk Lirasının tedavüle girmesi gibi iki devlet arasındaki yasal düzenlemeler, “Kuzey Kıbrıs'a gelen göçmenlerin niteliği üzerinde de farklılaşmalar yaratmaya başlamıştır” (Kurtuluş ve Purkıs:2016:296). İkinci

göç dalgası olarak niteleyebileceğimiz bu nüfus hareketliliğinin “birinci göç dalgasından ayıran en önemli özelliği bu göçün kırsal alanlarda ortaya çıkan ekonomik fırsatları değerlendirmek üzere gerçekleşmesidir” (Kurtuluş ve Purkıs,2016: 297). Zira Kıbrıslı Türkler’in boşalttığı köylere yerleştirilen göçmen nüfusun yerini “kentsel sektörlerin emek yoğun kısımlarında çalışacak becerili, yarı-becerili ve becerisiz kentsel işgücü almaya başlamış, “eğitim, turizm, hazır giyim, tamirat, elektrik, tesisat, inşaat ve teknik işlerin beceri gerektiren ve gerektirmeyen bölümlerinde çalışan işgücü” oluşturmaya (Kurtuluş ve Purkıs,2016:298) başlamıştır.

Bir anlamıyla ikinci göç dalgasıyla 1980’lerin sonunda başlayan ve üçüncü göç dalgasıyla günümüze kadar sürmekte olan süreç, göç ağlarının kurulmaya başlandığı yani göçmenlerin yaşadıkları bölgelerde iş fırsatlarının azalması, hayat koşulları bakımından Kuzey Kıbrıs’ın daha cazip bir fırsat gibi görülmeye başlamasıyla derinleşmiştir. Nitekim 1980’li yıllarla itibaren Türkiye’nin Kuzey Kıbrıs’ta inşa etmeye başladığı dış ekonomi politikasının doğrultusunda Kuzey Kıbrıs’ta beliren sektörler, göçmenler için bu cazibeyi daha da görülür kılmıştır.

Özellikle Türkiye’de “radikal bir biçimde uygulanan neo-liberal politikalar ile birlikte ortaya çıkan imkanlar ve yeni kazanç olanakları, 1980’lerin ortalarından itibaren Türkiye’de yükselen mafyanın da Kuzey Kıbrıs’a yönelmesine” (Kurtuluş ve Purkıs,2016:124) ve sermayelerini Kuzey Kıbrıs’ta çeşitli sektörlerde finanse etmelerinin önünü açmıştır.

Bu durum “1997 yılında Türkiye’deki kumarhanelerin kapanması ile Kuzey Kıbrıs’a kayan kumarhane sektörünün gereksinim duyduğu işgücü, Türkiye ile KKTC arasında yapılan çeşitli anlaşmalar sayesinde kolayca Kıbrıs’ta çalışmaya başlamıştır” (Kurtuluş ve Purkıs, 2016: 296). Kırsal yoğunluklu göç dalgası artık kentsel emek yoğun ve daha parçalı bir hal almış, göçü mekânsal bağlamında, toplumsal algılanışında da değişiklikler olmaya başlamıştır.

Birinci göç dalgasıyla köylere yerleşen zorunlu göç ya da kendi isteğiyle

gelen göçmenler mekânsal anlamda Kıbrıslı Türklerle bir birliktelik kurmakta zorlanmış, bu kültürlerini ve değerlerini muhafaza etmelerinin yolunu açmışsa da bu ayrışmanın ikinci ve üçüncü göç dalgalarıyla çarpık bir nüfus hareketliliği halini almasıyla toplumsal bir karşılaşmanın da bir teyakkuz halini almasını getirmiştir. Örneğin, bu göç hareketliliği sırasında toplumsal belleğe giren bir söylem olarak “Hataylılar” söylemi özellikle Hatay’dan göç eden bireyler için neredeyse bir aşağılama olarak kullanılmış ve algılanmış, göçmen temsilinin “Hataylılık”, “Türkiyelilik” gibi “bizden olmayan” ve demografik unsurların bir “ötekilik” kurma ilişkisi üzerinden sorgulandığı bir ötekileştirme halini almıştır.

Daha öncede ifade edildiği gibi kumarhanelerin yanı sıra otelciliğin ve inşaat sektörünün büyük bir ivmeyle Kuzey Kıbrıs’ta sermaye akışını yönetmeye başlaması becerili, yarı – becerili ve becerisiz işgücü gerektiren turizm, eğlence, güvenlik ve emek gücüne bağlı sektörlerin gelişmesinin önünü açmış, kentsel emek gücü açığını karşılamak için göçmen ağı oluşturarak adaya gelen göçmenlerin yeni bir toplumsal olguyla birlikte karşı karşıya kalmalarına neden olmuştur: “Göçmenlerin, sosyal dışlanması, yoksulluk, eğitimsizlik ve muhafazakarlık üzerinden işleyen bir sınıfsal dışlama olarak seyretmektedir. Bu göçmenlerin büyük bir bölümü yüksek eğitilmiş Kıbrıslı Türklerin çalışmadığı, düşük ücretli, prestijiz ve fazla beceri gerektirmeyen emek yoğun işlerde giderek artan iş gücü açığını” (Kurtuluş ve Purkıs,2016:299) kapatmak için gerçekleşmekteyken bir yandan hayatlarını yeniden kurmaya çalışan bireylerden oluşmaktadır. Surlariçi, bu noktada içerisinde barındırdığı farklı göç hikayeleri ve hayatlarla, mekânsal mimarisiyle önemli bir kesimdir.

2.3. Surlariçi ve Göç

Bu evler yüzyıldır burada. Fakir, fukaranın sığınma yeri gibi... Zengin olanlar kalmaz burada...Fakir fukaranın dışındakiler buradaki yaşamlarından başka yaşamları olamayacağını bildikleri için buradan vazgeçemezler,bizim gibilerde... (H.İ. 60)

Kavramsal olarak göçten bahsedildiği bölümde altının çizildiği gibi, göç olgusu salt mekânlar arasında yer değiştirme sürecinden ibaret değildir, yani

bir nüfus hareketi değildir. “Göç, coğrafi bir mekân değiştirme süreci olduğu kadar; ekonomik, siyasi, kültürel ve sosyal boyutlarıyla toplumsal yapıda önemli değişiklikler ortaya çıkaran bir nüfus hareketidir” (Tümtaş, 2009: 113). Bu bağlamda toplumsal ve mekânsal yapısal kırılmalar ve ciddi bir değişim ve dönüşümün gerçekleşmesi doğaldır. Çünkü göçmenler göç hareketi ile yalnızca bedensel mevcudiyetlerini değil aynı zamanda daha önce yaşamlarını sürdürdükleri yerin sosyo-kültürel etmenlerini de göç ettikleri yere istemli ya da istemsizce taşımakta ve kültürel etkileşim döngüsünü başlatmaktadırlar.



Görüntü 1: Lefkoşa Surlarıçı'nın surlarla kaplı tümünü gösteren yukarıdan çekilmiş fotoğrafı

Yeni yaşam olanakları arayışıyla gelen ve göç hareketlerin içerisinde Surlarıçı bölgesine yerleşen göçmenler, yanlarında kültürel kimliklerine dair, gündelik hayat teamüllerini de taşımışlardır. Surlarıçı bu noktada göçmenlerin, yerli halkın ve göçmen olarak gelip yerleşenlerin tüm kültürel paydaşlarıyla bir siyasi mücadele alanı oluşturdukları mekân ve dolayısıyla sembolik bir iktidar alanı olarak kurgulamaktadır.

Surlarıçı etrafını saran tarihi surlarla birlikte, Lefkoşa'nın eski tarihlerden bu yana hep merkezi bir unsuru olmuştur. 20.yüzyılın ilk çeyreğine kadar

Lefkoşa'nın şehrinin tamamını kapsayan idari yönetimlerin yer aldığı merkezi bir alanı olan Surlariçi, Osmanlı ve İngiliz dönemlerinde de 1960 Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kurulduğu tarihlerde de idari merkezi gücünü korumuştur. Ancak Surlariçi'nin günümüzdeki toplumsal konumu, "1974'ten sonra geçirdiği dönüşüm, bu bölgenin çeşitli niteliklerdeki yeni göçmenler için bir küvez işlevi görmesine evrilen" (Kurtuluş ve Purkıs, 2016:138) sürecin ortaya çıkmasında ve Surlariçi'nin Lefkoşa'nın merkezi konumundan sıyrılıp çoğunlukla yalıtılmış, göçmen nüfusun yaşadığı farklı ekonomik ve sosyal dinamiklere sahip mahalleler bazında yoğunlaşmasıyla günümüzdeki halini almıştır.

Surlariçi'nin sosyo-ekonomik değişiminde şüphesiz kırılma noktaları, tarihsel dönemeçler ve devlet politikaları etkili olmuştur. Bu kırılma noktalarına baktığımızda, 1955'te patlak veren EOKA hareketinin gittikçe yükselen şiddet atmosferi ve adadaki etnik temelli çatışmaların gölgesinde Surlariçi, 1958'de fiili olarak bölünmüş Lefkoşa'da, Kıbrıslı Türklerin çoğunlukla sığındıkları bir bölge olmuştur. Kıbrıs adasının 1974 yılına kadar sürecektir çatışmalar ve Türkiye'nin 1974 yılında gerçekleştirdiği askeri müdahalenin ardından "Kıbrıslı" ailelerin Surlariçi'ni terk etmesi ve bölünmüş adanın kuzeyinde yeni alanlara taşınmaları, Surlariçi'nin sosyo-ekonomik, sınıfsal ve toplumsal dinamiklerinde yeni bir sayfa açmıştır. Zira "Surlariçi bölgesi, enklav (güvenli, kurtarılmış alan) olarak taşıdığı aşırı nüfus ile çöküntü haline gelmişti. Surlariçi'nin Türk Bölgesi'nde kalan kuzey yarım çemberi 1974'ten sonra hızla boşalmaya başlamış [olması ve bu durumun Surlariçi'nin], önce kentsel çöküntü alanına, sonrada Türkiyeli göçmenleri barındıracak bir kentsel yoksulluk mekân[larının] (Kurtuluş ve Purkıs,2016:141) dönüşmesine yol açmıştır.

Burada değinilmesi gereken önemli bir nokta olarak, Surlariçi, daha önce değindiğimiz Kuzey Kıbrıs ve göç yazınında sıklıkla vurgulanan, göç kuşakları Surlariçi'ni farklı nitelikler üzerinden etkilemiştir. Surlariçi, göçmen bireyler için sığınılacak bir mekân işlevi görmüş, göçmenlerin çoğu mahallede küçük ve çöküntü haldeki evlerde toplu halde yaşamalarına neden olan çarpık nüfus hareketleri, yoksulluk mekanlarının hızla artmasına neden

olmuştur. Ancak genelleyci ve yüzeysel bir bakış açısıyla, Surlariçi'ni büyük bir yoksulluk alanı olarak görmek kısıtlayıcı bir bakış olacaktır. Bunun en önemli nedeni, 1970'lerin sonundan başlayan ve 1990'lı yıllara kadar süren hatta bugün bile varlığı sürdüren “bavulculuk” faaliyetleriydi. “Bavul turizmi” olarak anılan bu durum, “Uzakdoğu ülkelerinde yaptırılan ve o dönemde Türkiye’de bulunmayan gemiler dolusu malların” (Kurtuluş ve Purkıs,2016:142) Kuzey Kıbrıs’tan Türkiye’ye taşınmasıyla gerçekleşiyordu. Adana, Hatay, Adana ve Mersin gibi coğrafi yönden adaya yakın Türkiye illerinden gelen “taşıyıcılar”, Kuzey Kıbrıs’a özellikle Surlariçi’nde bulunan ve bavul turizmine hizmet eder hale gelmiş hatta bavul turizminin beslediği dükkanlardan aldıkları malları beraberlerinde Türkiye’ye götürüp pazarlamaktaydılar. Bir anlamıyla Surlariçi, kendi iç pazarını da besleyen bir ticaret ağının parçası haline gelmiş, bavul ticareti yapan göçmenlerin yoğunlukla konakladığı mahallelere ev sahipliği yapmaya başlamıştı. Buralarda açılan bakkal, fırın, fason, lokanta gibi işletmeler hem göçmen bireyler için iş imkanı sunuyor hem de Türkiye’den gelen aile fertleri için “hemşeri işgücü” fırsatını yaratıyordu (Kurtuluş ve Purkıs, 2016: 143).

Bir diğer faktör ise “kırsal ve kentsel yerleşim alanlarında yıkılmış, yağmalanmış evlerin 1974’ten sonra yeniden inşasında yapı, tamirat ve onarım işlerinde çalışacak işçiler de bu bölge de kaldığından Surlariçi aynı zaman da bir amele pazarı olarak da işlev” (Kurtuluş ve Purkıs, 2016: 143) görmeye başlamıştı. Yani aslında yukarıda değindiğimiz değişen dinamikler Surlariçi’ni de etkilemekte, liberalleşen ekonomik faaliyetler, emek gücü açığının düşük ücretlerle çalıştırılan göçmen bireylerle giderilmesine yönelik faaliyetler Surlariçi’ni ekonomik ve toplumsal dinamikler üzerinden yeniden inşa etmekteydi.

Öte yandan Surlariçi, emek gücüne ve bavul ticaretine bağlı olmadan bölgeye göç ederek yerleşen birçok aileyi de barındırmaktadır. 1974 sonrası kendi isteğiyle birçok Türkiyeli göçmen birey Surlariçi’ne gelmiş burada yaşamaya başlamıştır. Şüphesiz bu bireylerin Surlariçi’nin görece daha yoksul mahallelerinden ayrılmış, mahallerlerde yaşamaya devam etmeleri şaşırtıcı değildir. Surlariçi “evlilik yoluyla göç” açısından hep aktif bir göç

merkezi olmuştur. Bu çalışmada da ileride değineceğimiz gibi 1974 yılından sonra evlilik yoluyla Surlariçi'ne göç sıklıkla karşılaşılan bir durum olarak görülmektedir. Öte yandan yine kendi isteğiyle Surlariçi'ne göç edip, berberlik, terzilik, ayakkabı tamirciliği gibi kendi mesleğini devam ettiren birçok birey daha sonra burada aile kurmuş ya da ailesini de Surlariçi'ne taşımıştır. Bu duruma çalışmanın bulgularında değinilmiştir.

Surlariçi bu açıdan birçok “göç” ve “göçmen hikayesini” içerisinde taşımaktadır. Barındırdığı 12 mahalle ile Surlariçi bize tek bir mekân olarak okumayı zorlaştıran birçok unsur sunmaktadır. Bu durum göçmen bireylerin kimlikleri, aidiyetleri ve kendilerini tanımlarken öteki üzerinden kurdukları ilişkiyle daha da ayırt edilebilir bir söylem evrenine taşınabilir. Böylelikle sosyo-politik bir okumanın ardındaki “hikâyelere” ulaşılabilir.

2.4. Göçmen ve Öteki Olmak

Chambers (2014)'ın da değindiği gibi, göç olgusu her an yeniden yazılabilir, üretilebilir, yeni dayanakların ve sebeplerin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Bilgi nasıl, dil aracılığıyla, inşa edilip, üretilip sürekli olarak yeniden yazılmakta, yeniden inşa edilmekte ve yeniden belleğe yerleştirilmekteyse göç de, iktidar algısıyla yeniden inşa edilip, yeniden yazılıp belleğe yerleştirilmektedir (54).

Göçmenler yerelliklerinden koptukları anda köksüzleşmeden kaynaklanan kırılğan bir durum içerisinde kalırlar. 19. yüzyıl sonlarında göç sosyolojisini derinden inceleyen Fransız ve Amerikan üniversiteleri, göçmenlerin, kökenlerinin dışında, farklı tarihe ve kültürel geçmişe sahip yerlerde yaşamaları ve o ülkenin ulusal kimliğine bürünmeleri, gelen ilk kuşak göçmenler için neredeyse imkansız olacağı, böyle bir değişim için yaratılmış olan kültürel ve sosyal mirastan hemen kurtulmanın ise mümkün olmayacağı, hele bir insan ömrünün ise böyle bir değişim için asla yeterli olamayacağı fikrini savunurlar. Sonraki yıllarda ise bütünleşme, ikinci kuşağa tanınır ama o da eğitim ve sosyal yaşantıdan aldığı egemen normlar ile aileden aldığı yerel kodlar arasında kalarak ne bulunduğu topluma ne de kendi kültürüne uyum sağlayamaz hale gelir (Beaud & Noirel, 1991:16-17 aktaran Kırılı,2010:74).

Bauman, 'öteki' tanımlamasını, dil sisteminde yer bulunan, dost-düşman, içeri-dışarı gibi karşıtlıkları yoluyla kurar. Bauman'a göre 'Öteki'nin karşıtlığı ilk anda belirsiz 'hiçbir şey'dir ve bu haliyle 'her şey' olabilir. 'Her şey' olabilen öteki, belirsizliğe yer vermeyen modernite içinde öteki, hemen karşıtlık olarak 'düşman' kategorisine yerleştirilir (Bauman, 2018:56)

'Biz'in bir kurgusu olarak beliren şey bir anlamıyla 'öteki'lik üzerinden kurgulanır yani bu kurgunun belirlediği nedenler ile birlikte değerlendirilir. Bir toplumun oluşumunu ve devamlılığını; "yasa, gelenek, kültür ve toplumsal normlar vasıtasıyla 'düzen' ve 'dirlik'" (Özçalık, 2008:257) ile kurgulanabildiğine yönelik vurgudur. Yani, 'Biz' ne kadar düzeni ve istikrarı koruyabilme gücümüz var ise 'öteki' de bir o kadar düzeni bozan, istikrarsızlığa neden olan, yasa ve geleneksel normlara karşı gelen olarak tanımlanmaktadır. Düzeni bozma potansiyeline sahip 'öteki' başka bir ülkede doğmuş olan, sonradan gelen, devlete yabancı, vatansız, konuk, ait olmayan mülteci ya da turisttir yani 'biz'den olmayandır (Özçalık, 2008).

Kurgulanmış söylemlerden 'öteki'nin 'öteki'leştirilme süreci, tamamıyla önyargı ve kategorileştirme ile gerçekleşir. Burada bir yandan, kategorileştirme bilinmezi bilir kılarak bireyin gündelik yaşantıyı yönlendirmesini, nesnelere ve deneyimleri tanımasını sağlarken, diğer yandan da genelleştirmeyi, gruplar arası ayrılıkları vurgulamayı ve olumlu olumsuz değiştirilemeyen yargıları üretmeyi sağlar (Schnapper, 2005:154).

'Öteki'nin bu şekilde kurgulanmasıyla, toplum içindeki zorlukları bir başka grubun üzerine atarak 'biz'in, birlik ve beraberliğini garanti altına almış oluruz. Toplumdaki sorunların sebebini 'öteki' sayılan grubun üzerine atmak, toplumun diğer unsurları için birleştirici bir unsur halini alır.

Bu açıdan "göçmen" ile kurulan ilişki, "göçmen"nin kendi kimlik inşasıyla kurduğu ilişki bir anlamıyla toplumla ve ötekiye dair kurguladığı söylemlerle ilişkilidir.

3.BÖLÜM

YÖNTEM

3.1.Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Bu çalışmada, Lefkoşa Surlariçi'nde yaşayan Türkiye göçmeni bireylerin kimlik algılamaları ve bu kimlik algılamalarına dayanan gündelik pratiklerinin, söylem ve dilde nasıl ve hangi biçimlerde ortaya çıktığı, mekânsal bağlamda nasıl göçmen kimlikleriyle inşa edildiği ve yeniden üretildiği ile bu inşa sürecinde hangi çatışma unsurlarını belirginleştirdiği üzerine bir söylem çözümlemesi amaçlanmıştır. Araştırmanın söyleme dair vurgusu, sosyal dünyayı yapılandıran aynı zaman da açıklayan bir gerçeklik olarak söylemin, gücüne yaslanmaktadır. Çünkü söylemin inşa ettiği “anlam bir dünya görüşü yaratmakta ya da varolan bir dünya görüşünü değiştirmektedir. Bu durum sosyal kimliklerin ve sosyal ilişkilerin inşasına kadar uzanır” (Devran, 2010:61).

Buradan hareketle çalışmanın temel amacı, Lefkoşa Surlariçi'ne çeşitli tarihsel süreçler ve etkenlerle göçmen olarak gelmiş yaşamını devam ettiren bireylerin kimlikleri üzerine kurdukları söylemleri saptanması ve bunların tartışılmasıdır. Bu tartışmayı Surlariçi'ni bir mekân örüntüsü içerisinde algılayıp, bu mekânın sosyo-dinamiklerine, göçmen bireylerin söylemleri üzerinden yaklaşmak, söylemin ardındaki “anlam”ı ortaya çıkarmaktır. Ayrıca eleştirel söylem analizi sayesinde farklı söylemlerin çözümlenmesi tarihsel ve kültürel uğrakların üzerinden okunmasıyla, kimlik, göç, göçmenlik olgularını Lefkoşa Surlariçi mekânı üzerinden ortaya çıkacak bulgular ışığında oluşacak yeni bir söylem havuzunu oluşturabilmektir.

Buradan hareketle çalışmanın araştırma soruları şunlardır;

-Lefkoşa Surlarıçi bölgesi farklı tarihsel süreçlerde birbirinden farklı göç dalgaları yaşamıştır. Farklı zaman dilimlerinde ve süreçlerde Surlarıçi'ne yerleşen bireyler arasında da kimlik ve aidiyete yönelik söylemler farklılaşmakta mıdır?

-Surlarıçi'nde yaşayan göçmen bireyler kimliklerini hangi söylemler üzerinden tanımlamaktadırlar?

-Surlarıçi'ndeki bireylerin aidiyet ve kimliklerine ilişkin söylemleri mekânsal uzam üzerinden nasıl şekillenmektedir?

3.2.Araştırmanın Yöntemi

İçinde yaşadığımız çağ, tek ve düzenli yapıların çok uzağındadır, kaotik ve kompleks yapılardan söz ettiğimiz bir küresel iklime doğru evrilmeye devam eden dünya algısı birey olarak sahip olduklarımız, kimliğimiz, toplumsal varlığımız, gündelik ilişkilerimiz gibi birçok unsuru da parçalamaktadır. Sosyo-kültürel ve siyasi hayatta parçalanan bu çoklu yapı ve karmaşıklaşmış küresel iklimde, günümüzde toplumlar kendi içlerinde dinamiklere ayrılmıştır. Bu dinamiklerin karşısında yapısalcıların ve modernistlerin tekil nedensellikleri günümüzün kaos iklimini ve kırılğan kimlik algılarının açıklanmasını beklemek neden-sonuç ikiliğinde önemli nosyonlardan uzak bir tahlil olacaktır. Bu nedenle yapısalcılarda ve modernistlerde olan tekli nedensellik yerine; günümüz dünyasının karmaşıklığını, düzensizliğini, çoklu yapısını inceleyip açıklayabilecek, çoklu nedensellikleri çözümleyecek yöntemlere ihtiyaç duyulmaktadır.

Dolayısı ile, bu tez çalışmasında eleştirel söylem çözümlemesi kullanılmıştır. Eleştirel söylem çözümlemesinin birçok disiplinden ve düşünürden etkilenmiş multi-disipliner yönü dikkate alındığında söyleme ilişkin birçok farklı bakış açısı, tutum ve görüş ortaya çıkmaktadır. Bu araştırmanın şekillendiği kimlik sorununu birçok açıdan ortaya koyabilmesi bakımından araştırmada, bu çalışmanın 2. Bölümünde detaylandırıldığı gibi Fairclough, van Dijk, Glee ve Foucault'un söyleme ilişkin düşüncelerinden devşirilecek bir eleştirel söylem analizi üzerinden şekillenmesi en uygun görülmüştür. Aslında söylem analizi

temel haliyle dilin yakından incelenmesi ve dildeki kalıpların aranması olarak ifade edilebilir. Diğer bir ifadeyle söylem analizi dilin, “fenomeni” nasıl meydana getirdiğini inceleyen bir yöntem olarak söylemi, sosyal dünyanın en verili unsuru olarak görmekte ve sosyal dünyanın ancak söylemin irdelenmesiyle anlaşılabilirliğinden hareket etmektedir (Philips ve Hardy, 2002). Söyleme yönelik bir analizde, dünyayı anlamlandırma çabamızda hangi açıklamaları, nasıl inşa ettiğimiz irdelenir. Bu açıdan söylem analizine teori ve problem birbirine geçmiştir ve birbirini karşılıklı olarak etkilemektedir (van Dijk, 1997).

3.2.1. Eleştirel Söylem Çözümlemesi

Söylem çözümlemesi sosyal yapısalcı bir çözümlerdir: Bizim bilginiz ve dışımızdaki dünyanın temsilleri orada duran gerçekliği birebir temsil etmemektedir. Sadece bizim dünyayı nasıl kategorize ettiğimizin bir ürünü veya eleştirel söylem çözümlemesinin ifadesiyle söylemin ürünleridir. Söylem sosyal bir eylem biçimidir ve sosyal dünyayı (bilgi, kimlik ve sosyal ilişkileri) inşa etmeye yarar. Bizim dünyayı algılama biçimimiz sosyal işlemler neticesinde olmaktadır. Bilgi, sosyal etkileşim sonucunda yaratılır ve bu etkileşim neticesinde ortak doğruyu inşa ederiz; doğru ve yanlış arasında karşılaştırma yaparız. Belli bir dünya görüşü içerisinde bazı eylem biçimleri doğal hale gelir; dünyaya ilişkin farklı anlayışlar, farklı sosyal eylemlere yol açar ve bu yüzden bilginin ve doğrunun sosyal olarak inşası sosyal sonuçlara yol açar (Devran, 2010:61).

“Dil/konuşma eylemleri, Habermas’ın eleştirel teorisi ile de yakından ilişkilidir. Habermas’a göre söze dökülmüş şeyler kısacası söylenenler hiçbir zaman basit birer cümle ya da söz dizini değillerdir...Söylem ve konuşma eylemlerinin anlamı, içinde yapılandığı özneler-arası içerikten türemektedir” (Cohen, Manion ve Morrison, 2005; aktaran Çelik ve Ekşi, 2013:101). Söyleme dair çalışmalar daha önce de değinildiği gibi burada önem kazanmaktadır: Söylem çözümlemesi, söylemi üreten ve devamını sağlayan kural, yapı ve durumları ortaya koymayı amaçlar. İncelenen olay ya da konuyu daha derinlemesine bir anlayışla ele alarak, insanla ilgili olguları daha

bütüncül ve bağlamıyla incelemesi nedeniyle tercih edilmektedir (Fairclough, 2003).

Söylem çözümlemesinin akademik ve bilimsel alanda, multi-disipliner, farklı doğrultular için uygulanması ve daha önemlisi söylemlerin verili sabit olgular olmaması, söylem çözümlemesi alanında çalışanlar için salt tekil bir söylem analizi deseninden bahsetmeyi olanaksız kılmaktadır. Söylem çözümlemesi içinde disiplinler-arası yaklaşımlarla gelişen ve ideoloji yüklü dilsel yapıları dilbilimin yöntemlerinden yararlanarak sosyo-kültürel, tarihsel ve siyasi süreçlerden okuyan bir gözle açıklamayı amaçlayan çalışmalar günümüzde eleştirel söylem çözümlemesi olarak adlandırılmaktadır (Büyükkantarcioglu, 2012:166).

Söylem çözümlemesinin multi-disipliner bağlamda kapladığı nüfuz ve daha önce değinildiği gibi söylem analizin yöntemsel tek bir desene bağlı kalmayan, yöntemsel zenginliği, söylem alanında çalışan akademisyenler, araştırmacılar için çok yönlü bir düşünsel çeşitlilik sunmanın yanı sıra, araştırma soruları uyarınca tutarlı ve uyumlu farklı metodolojileri de birlikte kullanabilme imkanı sağlamaktadır. Eleştirel söylem analizin, geleneksel söylem çalışmalarından ayrık duruşu onun, “güç, egemenlik, hegemonya, ideoloji, sınıf, toplumsal cinsiyet, ırk, ayrımcılık, çıkar, yeniden üretim kurumlar, sosyal yapı ve sosyal düzen” (van Dijk, 2012: 468) gibi kavramlarla ve bunların sosyal hayatla girdikleri mücadelenin kesişim noktalarıyla giriştiği ilişkide aranmalıdır.

Eleştirel söylem çözümlemesi, söylemi egemenlik ilişkileri ve tarihsel boylamdan bağımsız göremez. Söylem, egemenlik tarafından yapılandırılmış ve tarihsel olarak üretilmiştir. Bu egemenlik yapıları, güçlü grupların ideolojileri tarafından meşrulaştırılır, gündelik dile kadar yayılır. Eleştirel söylem çözümlemesine salt bir dil analizin ötesine geçerek, aynı zamanda bir baskıya direnme aracına dönüşür. Çünkü baskıyı çözümlerken, eşitsiz güç ilişkilerine direnme pratiklerinin de yolunu aramaya çalışır. Bu doğrultuda, “egemen yapılar, yani anlamın üretimindeki ideoloji ve gücün etkileri gizlenir ve böylece doğal formlar haline dönüşür. Direnme ise yaratıcılık eylemleri

içinde sabit söylemsel pratiklerin” (Özer, 2018: 21) ortaya çıkarılması ve kırılması ile mümkün olabilir.

van Dijk (1997), söylemin, güç ile giriştiği toplumsal boyutu, söylemin ideolojilerin yeniden üretiminde ve gelişmesinde gruplar ve kurumlar arasında ne tür grup ve ilişkilerin var olabileceği sorunsalı üzerinden kurmaktadır. Ona göre ideolojilerin söylemle birlikteliği, ideolojilerin gündelik pratikler ve dilsel etkinliklerimizi düzenlemesi, söylemi nasıl algıladığımız ve toplumsal etkinliklerde söylemin yeniden üretiminin nasıl gerçekleştiğiyle ilgilidir. Neticesinde ideolojinin söylemlerimize nasıl yerleştiği, bireysel ve toplumsal ilişkilerimizin içerisinde nasıl yer aldığı ideolojik bir sorunsaldır ve ideolojilerin etki ettiği dil ve söylem, toplumsal pratiğinin paydalarıdır.

van Dijk, eleştirel söylem yöntemine ilişkin bakış açısını ağırlıklı olarak toplum-bilişsel modeli üzerinden kurgulamıştır. Bu modelde, ideolojiler toplumsal aktörlerin zihinlerinde belli temsil şemaları oluşturmaktan sorumludurlar ve bu “bilişsel temsil şemalarına göre, toplumsal ya da etnik kimliklere, davranış, algılama ve değerlendirme biçimlerine, amaçlar ve diğer pratiklere ilişkin normlar oluşarak bireysel ve toplumsal tutumları” (Büyükkantarcıoğlu, 2012:178) ortaya çıkarır. Tutumlar söylemde vücut bulur yani bireyin bilişsel varlığı yapılandırdığı ideolojik çerçeve ile birlikte söylemle bütünleşir. Yani van Dijk için söylemin analizi bu kognitif (bilişsel) yapının çözümlemesi anlamına da gelmektedir.

van Dijk'ın söylem çözümlemesini üzerinden kurduğu iki boyuttan bahsedebiliriz; Birincisi; ideolojinin toplumsal uzamı yani ideolojilerin üretiminde, (aynı zamanda yeniden üretiminde) gruplar ve kurumlar arası ne tür ilişkilerin yer aldığını açıklamaya çalışan boyutu, ikincisi ise ideolojinin söylem boyutu yani ideolojilerin gündelik pratiklerimizi, bireysel etkinliklerimizdeki nasıl etkilediğini, ideolojik söylemi nasıl algıladığımız ve bu algılamamızın gündelik pratiklerde kendini pekiştirerek toplumsal boyutta söylemin yeniden üretim sürecine nasıl eklemlendiğini açıklamaya dönüktür.

Söylemin yapısında bulunan söz dizileri, imgeler, tonlamalar, tutarlılık,

varsayımlar, metaforlar gibi ‘anlamanın’ farklı unsurlarında ‘ideoloji’nin barınma şekli söylem ile sosyal boyut arasında bir köprü kurmaktadır. van Dijk (1997), söylemleri kontrol altında tutan ve yönlendiren kişileri, sembolik seçkinler olarak adlandırmaktadır. Söylemlerin “kamunun genel söylemi” yönlendirdiğini, metinlerin içeriklerini (semantik makro yapılar) sembolik seçkinlerin belirlediğini ve kontrol ettiğini belirtir. Bu bağlar hem hemşerilik, akrabalık gibi durumlarla hem arkadaşlık ilişkileriyle hem de parçası olunan cemaat ve cemiyet yapıları yoluyla edinilebilir.

Teun A. van Dijk söylemi, toplumsal bir bağlamda bir “dil kullanımı” olarak ele alır, iktidar ve dil arasındaki bağı ve ilişkiselliği öncüller. Bu nedenle, söylemin ideolojiden bağımsız düşünülmemesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre iktidar ve iktidarın unsurları, onun dışında kalan “insanlara ve gruplara” hükmetmekle ilgilidir ve sadece diğer insanların eylemlerini ya da özgürlüklerini kontrol etmekle tamamlanmaz. Yani “nasıl ve ne düşündükleri bilgi kavramları, tutumları, düşünce ve ideolojileri üzerinde de” (Alp, 2016: 148) denetim sağlamayı amaçlar. İşte bu noktada söylemin önemi ve iktidarla arasındaki ilişki ortaya çıkar. Çünkü van Dijk, toplumda zihinsel denetimi sağlamak için söylemi denetlemek ya da bizzat üretmek gerektiğini ifade eder. Söylemi denetlemenin ön koşulu ise söylemin bağlamını denetlemektir. İnsanlar bilgi, tutum ve ideolojileri söylem yolu ile benimserler.

T. van Dijk, söylem ve sosyal boyutu arasındaki ilişkiyi “zihinsel modellerce gerçekleştirildiğini savunurken, Fairclough, bu görevin söylem uygulamaları yani metin üretimi ve tüketimi” (Karaduman,2017:39) tarafından kurulduğunu söyler. Ancak Fairclough için metin, söylemi ihtiva eden her düzeyde bulunabilir. Fairclough’un eleştirel söylem çözümlemesi, söylemsel pratiği, metin ve sosyal pratik arasında analitik bir ayrımın belirlediği bir bakış açısıyla okunabilir: Söylemi bir pratik olarak tanımlamak, onu saran durumları, kurumları ve sosyal yapıları ile özel bir söylemsel olay bütününde diyalektik bir ilişkiyi içermektedir. Söylem, durumlar, kurumlar ve sosyal yapılar tarafından şekillendirilir ancak söylem de onları şekillendirir. “Söylemsel pratik, sosyal sınıflar, toplumsal cinsiyet grupları ve etnik, kültürel çoğunluk ve azınlık tarafında eşitsiz güç ilişkileri üretebildiği gibi yeniden üretebildiği

için ideolojik etkilere sahip olabilir” (Özer, 2018: 78-79). Bu noktada değinilmesi gerek bir konuda Fairclough’un özellikle Althusser’in özneyi pasif ideolojik özneler olarak algılamasına katılmamasıdır, bu durum Fairclough’un eleştirel söylem çözümlemesini aynı zamanda bir değişim, yapıcı bir güç olarak da konumlandığıının altını vurgulamaktadır.

İdeolojinin varoluşu ile bireylerin özne olarak çağrılmaları ve adlandırılmaları bir ve aynı şeydir. “İdeoloji ebedi olarak ele alındığında, insanları özneler olarak” (Özer, 2018: 81) tanımlamayı salık verecektir. Yani Althusser özneyi, bireyin her zaman zaten özne konumunda olduğuna dayandırması ve dolayısıyla pasif bir özne inşa etmesi Fairclough’un özneye bakışıyla çelişmektedir. Ona göre ideolojiyi güç ilişkileri etrafında var olan bir güç mücadelesinin birleşkesi olarak yorumlamak;

verili bir tarihsel ana ait söylemsel pratikler, olgular ve metinlerle daha geniş toplum bilimsel ulamlar olan toplumsal ve kültürel yapılar, ilişkiler ve süreçler arasında örtük olan nedensellik ve belirleyicilik bağıntılarının sistematik bir biçimde açığa çıkarmayı; bu pratiklerin, olguların ve metinlerin güç ilişkileri ve güç mücadelesiyle nasıl biçimlendiğini araştırmayı ve toplumu oluşturan öznelerarası bu güç ilişkilerinin söylem aracılığıyla nasıl örtükleştirildiğini ve bu nedenle egemen söylemin bizzat kendisinin bir güç ve hegemonya aracı olduğunu açıklamayı (Karaduman,2017: 39)

amaçlamaktadır.

Fairclough’un söylemi çözümlemek üzere geliştirdiği perspektif, üç boyutuyla şöyle özetlenebilir:

Bir metin olarak söylemler, metin içerisinde ya da konuşmada farklı düzeylerde açıklanabilir. Yani, metinlerin söylem çözümlemesini farklı düzlemde gerçekleştirmek mümkündür. Bunlar, kelime seçimlerindeki tercihler ve şekiller -bunlar metaforlar olabilir- gramer unsurları -dile ait kipler, yapılar-, cümleyi meydana getiren ve cümle yapısı kuran dizginin sistematik

olarak kurulumu gibi ögeler olabilir. Sözcük seçimine dayalı çözümlenmelerde, sözcüklerin paradigmatik doğasına yönelik bir bakış geliştirmek, metni oluşturan sözcük yapılarının ona hangi anlamları kattığına yönelmek ya da bir diğer deyişle, hangi değer ve kanaatleri metne taşıdığı üzerinde durulmaktadır.

Söylemsel pratik olarak söylem, toplumda inşa edilen, dolayımlanan, yayılan, dağıtılan ve tüketilen bir pratiktir. Fairclough, süreci özellikle dilbilimsel nesnelerin yayılması ve dağıtılması açısından ele alır ve sosyo-linguistik bağlamın üzerinde az durur. Söylemi söylemsel bir pratik olarak ele almak, sözcük, gramer, cümlelerin birbirine bağlanması ve metnin yapısını çözümledikten sonra ilginin konuşma eylemlerine, metinlerarası ilişkiye, uyuma verilmesi anlamına gelmektedir. Fairclough, açık metinlerarasılık ile yapılaştırmacı metinlerarasılık ve söylemlerarasılık arasında bir ayrım yapmaktadır.

Açık metinlerarasılığın önemli bir yönü söylem temsilidir. Yani, kullanılmak için seçilen veya alıntı yapılan ifadelerin nasıl seçildiği, değiştirildiği ve nasıl bir bağlam içerisinde yerleştirildiğidir. Sosyal pratik olarak söylemin, içerisinde işlediği ideolojik etki ve hegemonik işlem, hegemonik güçle ilişkilendirilmektedir. Bu güç ise ittifaklar inşa etmekle, sınıfları ve grupları rıza ile topluma entegre etmekle başarılmaktadır. Bu yüzden hegemonik mücadelede söylemlerin inşa edilip ifade edilmesi ve tekrar tekrar dile getirilmesi hegemonya mücadelesi bakımından önemlidir (Devran, 2010: 63-64).

Bu çalışmada Fairclough'un üç aşamalı eleştirel söylem çözümlemesi kullanılmıştır. Daha önce de bahsedildiği gibi söylemi eleştirel bir yaklaşımla merkezine alan çalışmalarda öne çıkan olgu güçtür. İdeoloji ve söylem arasındaki birliktelik, tek uzamlı ve boyutlu bir ilişki olmamakla birlikte, bireyin gündelik konuşmalarında, pratiklerinde, bu çok boyutlu ideolojik nüveyi yakalayabilmek söyleme, toplumsal, kültürel, politik süreçlerde güç ile giriştiği ilişki ağına yaslanmayı gerektirir. Bir başka deyişle, eleştirel söylem çözümlemesi, "toplumsal bir araç olan dilin; toplumdaki sosyal etkileşimler,

güç, güç dağılımı, kurumlar ve bilginin oluşum ve paylaşım aşamalarında nasıl bir işlevi olduğunu anlamaya çalışır. Bunu yaparken de dilin; güç ilişkileri, fayda ve önceliğin belirlenmesinde, nasıl aracı ve zemin olduğunu araştırır” (Gür,2013: 192).

3.3.Neden Söylem ve Surlariçi?

Çalışmanın ana odak unsuru olan Lefkoşa Surlariçi bölgesinde yaşayan bireylerin “kimlik” ve toplumsal varoluşlarına yönelik söylemlerinin, sosyal yapının içerisinde sosyo-politik yansımalarını ortaya çıkarmaktır. Yani daha öncede değinildiği gibi bireyin, söylemi, hangi farklı toplumsal ve tarihsel bağınıta gerçekleşiyor olursa olsun, tarihsel kökleri ihtiva etmeye devam eder. Bu tarihsel kök, içerisinde yaşanılan mekanla bütünleşir. Birey içerisinde bulunduğu gündelik hayatını idame ettirirken tüm sosyo-politik ve ekonomik devinimlerini mekanla paylaşır. Yeniden tanımlanır, yeniden yorumlanır ve söylemle kurulan ilişki toplumsal olanla kurulan ilişkidir.

Toplumsal olanla kurulan ilişki güç ile kurulan ilişkiye tekabül eder ve toplumsal olan gündelik hayatta yeniden üretilir. Surlariçi’ndeki göçmen bireylerle gerçekleştirilen bu çalışmada Surlariçi’nin onlar açısından mekânsal alımlaması ve kimlikleri nasıl kurguladıkları, göçmen kimlikleri etrafında şekillenmekte ve gündelik hayata yansımaktadır. Bunu ortaya koyacak veriler söylemin ışığında yeniden irdelenmekte ve tarif edilmeye çalışılmaktadır.

Söylem, bireyin içinde bulunduğu her şeyle var olan dinamik bir olgudur. Surlariçi’nde gerçekleştirilen ve bir sonraki bölümde bu çalışmada kullanılan bir diğer yöntem olarak detaylandırılacak olan derinlemesine görüşmeler sırasında içinde bulunulan mekanların, evlerin, iş yerlerinin, sokakların kendi içlerinde taşıdıkları detaylar, örneğin bir evin duvarında asılı olan bir aile fotoğrafı, o fotoğraftaki hikaye ya da bir detay, araştırmacının bununla araştırmasında kurabileceği, kültürel, sosyal bağlamlar küçük ama çok önemli detaylar olarak bu araştırmada kullanılmıştır. Bu imgeler, objeler kişinin söylemleriyle bütünleşip yeniden kurulduğu gibi çelişkiler de gösterebilmektedir. Söyleme yönelik bir çözümlemede yazılı metinler

kullanılabildiği gibi, gündelik konuşma dilinin (aslında söylemi en dolayimsız olarak ifa edebilecek gündelik pratiğin içerisinde gerçekleşen dilin) konuşmanın gerçekleştiği ana, mekâna ve koşullara göre en detaylı yazılmış hali (transkripsiyonu) kullanılmaktadır. Buna ek olarak soyut metinler (iletiler, anlamlar) önem kazanmaktadır. Söyleme bu açıdan bir yaklaşımdan bakmak, Surlariçi'nin mekânsal bağlamının önemini ve söylemin bu bağlamla ilişkisini yorumlamakta faydalı olmaktadır.

3.4. Örneklem, Sınırlılıklar ve Veri Toplama Tekniği

Söylemin analiz edildiği bir çalışmada veri toplama süreci, çalışma sürecinin önemli ve kilit aşamalarındandır ve bu süreç birçok veri toplama yönteminin kullanıldığı dağınık bir sürece kolaylıkla evrilebilmektedir. Bu noktada düzenli ve tutarlı bir veri toplama metodunun geliştirilmesi önemlidir. Bu çalışmada veri toplama yöntemi olarak bir nitel veri toplama yöntemi olan derinlemesine görüşmeler düzenlenmiştir. Derinlemesine görüşme bir veri toplama tekniği olarak; açık uçlu soruların sorulması, etkin dinlenmenin yapılması, cevapların kaydedilmesi ve ilişkili ek sorularla araştırma konusunun detaylı şekilde incelenmesinin yapıldığı bir veri toplama şeklidir. "Derinlemesine görüşme yoluyla sosyal dünyada görünür halde bulunan birçok olgu, süreç ve ilişkinin görünümünden çok özüne inilmesi, bunların ayrıntılarının yakalanması ve bütünsel bir şekilde kavranması olanaklı kılınmaktadır" (Kümbetoğlu,2005, 71-72). Bu açıdan derinlemesine görüşme, bir görüşme tekniği olduğu kadar sosyal bir faaliyet süreci olarak görüşme becerisi, duyarlı olma, odaklanabilme, empati kurma, içe bakış ve disiplin gerektiren bütünsel bir veri toplama yöntemidir. Dolayısıyla gündelik konuşma bütününe dahil olarak araştırmacının görüşmeyi yönlendirdiği, zaman zaman çeşitli sorularla konuyu derinleştirdiği, görüşülen kişinin kendisini rahatça ifade edebildiği bir süreç yaşanması ön görülmektedir.

Araştırmacı, geleneksel görüşme tekniklerinde, dışarıdan gelen ve belirlediği sorunsal üzerine sorular soran araştırmacı vasfından sıyrılma gayretini, araştırmanın veri toplama sürecinde bütünüyle hissetmektedir. Söylem çözümlemesindeki tutarlılık kaidesi, dilin düzen kalıplarını tanıyabilme arzusunu genişletebilmek açısından önemlidir. Söylem çalışmalarında

örneklem gruplarının geleneksel çalışmalara nazaran az bir sayıda belirlenmesinin en büyük nedeni, geniş veri gruplarının araştırmayı bağlamından koparacak durumların ortaya çıkmasından kaçınılmasıdır. Söyleme yönelik çalışmalarda sınırlı sayıda söyleme yoğunlaşmak ve izole söylem gruplarında araştırma yürütmek faydalıdır. Yani bir başka deyişle, geleneksel görüşme tekniklerindeki veri tutarlılığını sağlayana kadar yürütülen veri toplama süreci söylem çözümlemesinde yerini veri çeşitliliğinin sağlanmasına bırakmaktadır.

Araştırmaya katılan bireylerin görüşmeler sırasında içinde buldukları mekânsal bağlam bu yüzden büyük önem taşımaktadır. Mekânsal uzam, sosyal, siyasi, ekonomik hayatın içinde yaşanıldığı ve değerlerin inşa edildiği, söylemlerin yeniden üretildiği alanlardır. Araştırmacı derinlemesine görüşme tekniğiyle veri toplarken içinde bulunduğu mekânsal bütünlükten kopuk olmamalıdır. Araştırmacı farklı bir sosyo-kültürel bağlamdan gelen bir birey olsa dahi derinlemesine görüşmeler yürüttüğü ve veri topladığı alanın kültürel dokusunun, siyasi, kültürel, ekonomik konjonktürün ve mekânsal değerlerinin dışında bir bakışla yer almamalıdır.

Çalışmanın evrenini Lefkoşa Surlarıçi bölgesi oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini oluşturan grup ise Lefkoşa Surlarıçi bölgesinde bulunan 10 mahallede (Mahmutpaşa, İbrahim Paşa, Arabahmet, İplik Pazarı, Abdiçavuş, Karamanzade, Akkavuk, Selimiye, Yenicami, Haydarpaşa) yaşamlarını sürdüren ve Surlarıçi'ne farklı tarihlerde ve amaçlarla göçmen olarak gelmiş ve yerleşmiş 15 göçmen birey oluşturmaktadır.

Bu bireylerin saptanmasında, bölge muhtarlarıyla görüşmeler düzenlenmiştir. Muhtarlar ve mahalleleri iyi tanıyan diğer bireyler bölgenin sosyo-kültürel hayatının en yakından tanığı ve üyesi olarak çalışmaya katılan gönüllü bireylere ulaşma konusunda yönlendirici unsur olarak önemli bir konumda yer almışlardır. Söylem çeşitliliğini sağlamak ve farklı mahallelerden katılımcılara ulaşabilmek adına bölgedeki tanınan kişilerle ön-görüşmeler yapılmış araştırmanın önemi ve amacı anlatılmış ve bu doğrultuda çalışmaya katılacak bireylerle ilgili görüşmeler tasarlanmıştır. 1 Şubat – 1 Mart 2019 tarihleri

arasında bu bireylerle derinlemesine görüşmeler yürütülmüş, bu görüşmeler sırasında söylemsel veri tutarlığını elde etmek için araştırmacının yarı yapılandırılmış görüşme soruları tasarlanırken katıldığı gündelik hayatın olağan şartlarından soyutlanmamış mülakatlar yapılmaya özen gösterilmiştir.

Öte yandan bu söylem çalışması, Surlarıçi'nde farklı mahallerde yaşayan göçmen bireyleri evrenine almakta ve Surlarıçi'nin 10 mahallesinde yapılan 16 görüşmeyle sınırlılık göstermektedir. Bu görüşmelerden 1 tanesi görüşülen bireyin isteği doğrultusunda ² elenmek zorunda kalmış ve araştırmaya dahil edilmemiştir. Göç ve göçmenlerle ilgili akademik yazın coğrafyadan coğrafyaya, farklı sosyo-ekonomik ve kültürel şartlara değişmekte ve farklı okumaları beraberinde getirmektedir. ³ Bu açıdan Lefkoşa Surlarıçi'ne yönelik yapılan bu çalışmada araştırmacının konuşulan bireylerin ve dokunulan hayatların etrafında şekillendiği ve bir kimlik algısını tarif ettiği söylenebilir. Bu noktada Surlarıçi'ne yönelik yürütülen bu araştırmada Surlarıçi'nin bölgelerinde birçok mahalleye ulaşılmaya oradaki bireylerle görüşmeler yapılmaya özen gösterilmiştir.

Araştırmada 2 bölgeden (Ayyıldız ve Kafesli) bireylere ulaşılamamıştır. Bu bölgelerin çalışmaya katılmaya gönüllü olmamaları, tekil anlamda bu bölgelere yoğunlaşacak, demografik saha araştırmalarıyla analiz edilebilir. Çalışmanın ana evrenini oluşturacak sayıda veriye ulaşıldığı ve söylemsel olana dair tutarlılık sağlandığı için bu iki bölge araştırmaya dahil edilmemiştir. Öte yandan bu iki bölgedeki mahallere odaklanan başka araştırmaların yapılması, mahalle dinamiklerinin anlaşılması ve bireylerin yaşadıkları mahalle ve mahalle değerleriyle ötekiyle kurdukları ilgili tutumlarının analizi açısından da faydalı bilgiler sunabilir.

² Görüşülen birey isminin saklı tutulması halinde dahi araştırmaya katılmak istemediğini görüşme sonrası belirtmiştir.

³ Şüphesiz ki Lefkoşa Surlarıçi'nin, sosyal, toplumsal, kültürel mekansal kurulumu içerisinde barındırdığı bir çok ayrışma ile birlikte karşımızda durmaktadır. Bu ayrışmanın sosyo-ekonomik tasarruflarının sınıfsal bağlamdan kopuk olması beklenemez. Bu çalışma, sınıfsal bağınların varlığını yoksaymadan kültürel ve toplumsal pratikler üzerinden bir söylem analizini dert edinmektedir. Katılımcı bireylerin söylemlerine yoğunlaşan bu çalışmada, sınıfsal ayrışmayı "söylem" üzerinden okuyucuya aktarmak daha uygun bulunduğu düşünülmüştür. Bu anlamda bu çalışmanın bir sınırlılığı olarak görülebileceği gibi, söylemler üzerinden sınıfsal çatışmaya, ayrışmaya ipucular sunan bu çalışma yeni çalışmalar için de yol gösterici olabilir.

Örnekleme içinde yer alan katılımcıların anlattıklarından çok bilinen ve çok tekrarlanan kısaca ortaklık gösterenler kısmen ayrı tutulup özellikle araştırma konusunu temellendirebilecek ölçüde veri sunmaya dönük konuşmalarla bilgi aktaranların konuşmaları, özgünlüğü de korumak adına bire bir aktarılmıştır. Aynı zamanda görüşmeler deşifre edilirken içerik, ifade ve vurgulara hiçbir şekilde müdahale edilmemiş, görüşmeler olduğu gibi aktarılmıştır.

Katılımcılarla iletişime geçme, onlara ulaşma evresinde bölgeyi iyi tanıyan bireylerden ve muhtarların yönlendirmesinden faydalanmak, araştırmayı rastgele bir örneklem kümesi yaratmasından ziyade mahallelerin iç dinamiğini bilen, sosyo-ekonomik ve kültürel bağlamıyla iç içe olan muhtarların araştırmanın çeşitlilik anlamında amacına ve önemine uygun bireyleri, aileleri, mekanların saptanmasında önemli bir faktör olmuştur. Bu noktada katılımcılarla birebir görüşmeler yapıp, çalışmanın amacı, önemi hakkında bilgilendirmeler yapılmış, gönüllü bireylerin saptanması, araştırmaya katılmaya rızalarının alınması, onlarla görüşmelerin yapılacağı zaman ve mekanların belirlenmesi gibi süreçlerin ardından saptanan bireyler için görüşmeler yürütülmüştür.

Derinlemesine görüşme/gözlemin her sürecinde de yer alan araştırmacı aktif olarak veri toplama sürecine dahil olmakla kalmayıp, çalışmasını farklı ve bağlam dışı yönlere kayacağı durumları algılayıp yönetebilecek, yönlendirici bir konuma gelir. Yani, araştırmacı araştırmasına aktif olarak katılan bir özne halini alır.

Görüşmeler sırasında katılımcıların evlerine konuk olunmuş, yanı sıra mahallerin farklı bölgelerinde görüşmeler yürütülmüştür. Görüşmeler sırasında araştırmacı tarafından not edilen mekâna ait unsurlar, detaylar not edilmiş, görüntülenmiştir. Bu noktada, bu uygulamanın yalnızca ses kaydıyla yakalanamayacak olan, soyut iletileri ortaya çıkarması, içinde bulunulan mekânın simgesel detaylarıyla, dilin pekişmesini sağladığı görülmüştür.

Söylem çözümlemesine dayalı çalışmaların önemli avantajı bu çalışmaların her birinin birer doğal kayıt ve belge niteliği taşıyor olmalarıdır. Lemke (1998:112) “konuşulan dil asla doğrudan analiz edilemez. Hatta konuşulan

dilin video ve ses kayıtları alınsa bile bunların yazıya aktarılarak dökümünün yapılmaksızın analizleri gerçekleştirilmiş sayılamaz” demektedir. Yani söylem çözümlemesi, yalnızca metni yazılı bir ürün olmaktan öteye taşımakta söylemi, söylemin üretiminde kullanılan her türlü görsel, sözlü, yazılı ve işaretler olarak kabul ederek bağlamını derinleştirmektedir.

Görüşmeler sırasında, katılımcılar isminin kullanılmasına izin vermiyorsa bunlar kapatılmış ve değiştirilerek analize dahil edilmiştir. Ardından, kodlama aşaması verilerin işlenmesi ve analiz edilmesinin bir önceki evresidir. Bu noktada katılımcıların ‘kimlik’ unsuru etrafında hangi söylem temalarına ve kalıplarında birleştiği ya da ayrıştığı ‘temalaştırılarak’ kategorize edilmiş ve araştırmanın analizi için veriler ayrıştırılmıştır.

Göçmenlerin kimliklerine ilişkin söylemlerinde 2 ana temanın ortaya çıktığı görülmektedir. Birincisi “Memlekete” dair söylemler, ikincisi öteki üzerinden kurulan “Biz ve Onlar” temasıdır. “Biz ve Onlar” teması kendi içinde farklı alt başlıklara ayrılmıştır. Göçmenlerin kimlikleri ilgili söylemlerinin öteki üzerinden kurulan bir ikilikte ve bu ikiliğin mekânsal bağlamda ayrışma ya da bütünleşmeyi yordalayan söylemlerde belirlediği görülmektedir.

Katılımcılara yöneltilen sorular yarı yapılandırılmış bir düzende planlanmıştır. Görüşmelerde hangi söylemlerin ne zaman, hangi bağlamda ortaya çıktıkları, bu söylemlere dair hangi açıklamanın hangi zeminde inşa edildiği ve önemli bir unsur olarak katılımcıların bu söylemleri inşa ederken kendilerini nasıl konumlandıkları izlenmeye çalışılmıştır.

Ortaya konulan verilerin ışığında eleştirel söylem analizi ışığında saha araştırmasıyla farklı söylemlerin çözümlenmesiyle, göçmenlerin kimliklerine ve mekânsal algılamalarına dair söylemlerini analiz etmek bir anlamda Lefkoşa Surlarıçi bölgesindeki kimlik etrafındaki çatışmanın nüvelerini sunacak, yapıcı ve diyaloga açık bir Surlarıçi tahayyülünün önünü açacaktır.

4.BÖLÜM

ÇALIŞMA BULGULARININ ANALİZİ

Göç hiçbir zaman, salt anlamıyla yalnızca göçmenleri ilgilendiren bir süreç değildir. Göçmenler mevcudiyetleriyle göç olgusuna ve göç olgusuna dair etmenleri bir arada tutan parçaların, görünen ve en çok hareket halinde olan unsurlarıdır. Bu açıdan göçmenlerin kendi kimliklerini tanımlarken ürettikleri söylemleri analiz etme kaygısı, bireylerin içinde buldukları sosyo-dinamiklerden ayrı tutulamayacağı gibi, üretilen bir unsur olarak “mekan”dan da ayrı tutulamaz.

Surlarıçi’ndeki çeşitli mahallelerde yaşayan göçmen bireylerin kimliklerini nasıl tanımladıkları, kimliklerini tanımlarken hangi söylemleri ürettikleri, bu söylemlerin Surlarıçi’nin mekânsal bağlamıyla yani mekânın, fiziki ve simgesel gücünün ne şekilde söylemlerle örgütlendiğinin açığa çıkarılması bu çalışmanın ana eksenini oluşturmaktadır. Daha önce de değinildiği gibi Surlarıçi’nin kültürel dinamikleri hem mekânsal bir ayrışmanın hem de tarihsel faktörlere bağlı etnik bir ayrışmanın etkisiyle o kadar değişken ve parçalanmış ki, alanda topladığım verileri elde etme sürecinde bu parçalanmışlık ve bireylerin öteki olarak tanımladığına yönelik içsel tepkilerini hissetmemek olanaksızdı. Bu durumu bireylerin söylemlerinde de rahatlıkla gördüğümü ifade etmem gerekir. Bir başka deyişle alandan veri toplama, söylemlerin açığa çıkarılması, yalnızca gidip göçmen bireylere sorular sorularak veriler elde edilebilecek bir süreç olarak gelişmemeliydi. Bu noktada Fairclough’un söylemsel analize getirdiği eleştirel bakış açısına sadık kalmak gerekiyordu. Daha önce de değindiğim gibi söylemin ortaya çıkarılması ve onların çözümlenmesini ve hemen ardından yorumlama sürecini takip eden yapıcı bir inşa sürecinin hem yıkım hem de yeniden inşa

sürecine denk gelmesi gerekmektedir. Eleştirel bir yorumlama geliştirmek, özellikle de kimlik unsurunun farklı söylemler üzerinden tanımlandığı ve var olduğunu Surlariçi açısından önemli bir noktanın altını çizmekteydi. Bu açıdan çalışmaya veri toplamaya başlamak, mahalleleri, yani mekânsal unsurun dinamikleri olan fiziki ve sembolik güç ilişkilerinin dolaymlandığı, görülmeyen sınırları algılayabilmek ve hissedebilmek önemli bir sınav haline dönüştü. Surlariçi'nin kültürel ve ontolojik varlığının her mahallede yeniden etrafınızda dolaymlandığını, değişen unsurların etrafınızda işlemeye başladığını hissetmemek mümkün değil.



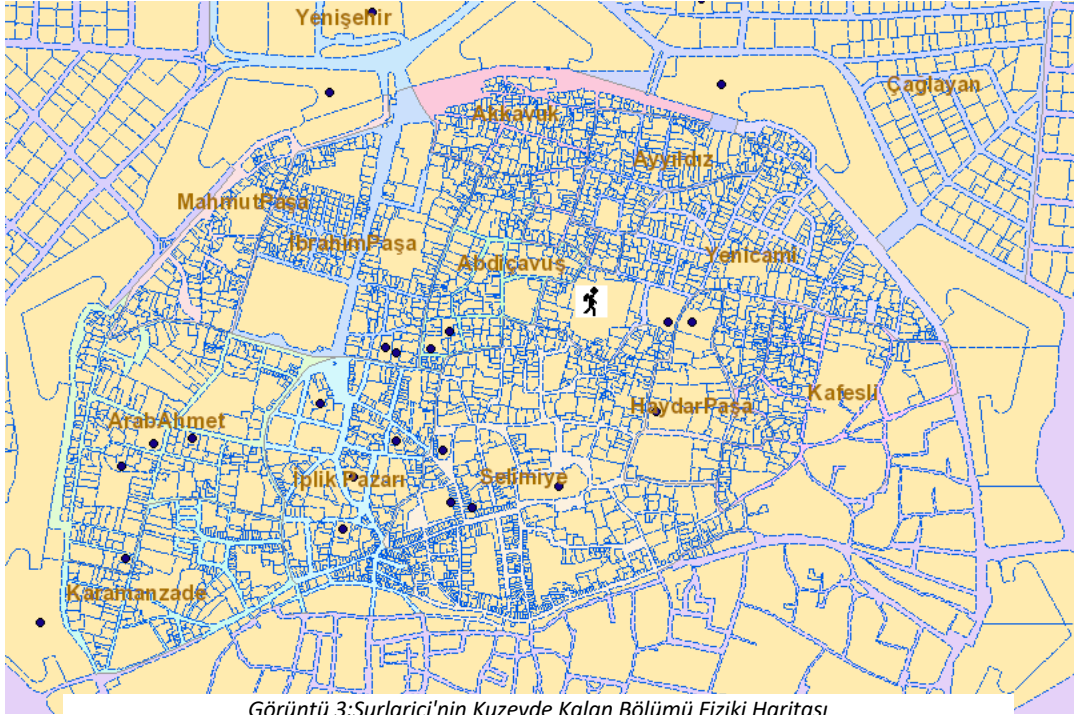
Görüntü 2:Surlariçi'nde Bazı Kareler

Bir anlamıyla çalışmada veri toplamak, söylemlere ulaşmak, o bölgede yaşayan bireylerin kendilerini tanımladıkları değerlerle mekânsal unsurların birlikteliğini anlamak için araştırmacı için ayrı bir çabanın geliştirilmesi anlamına da gelmektedir. Bu bir bakımla daha önce de değindiğimiz gibi eleştirel söylem çalışmalarının sosyal ve toplumsal yapıdan bağımsız olamayacağı gerçeğini araştırmacıya hatırlatmaktadır. Bu nedenle Surlariçi'nde veri toplamaya başladığım süreçte kendimi, görüşmeleri

gerçekleştirdiğim mahallerin, mekanların, atmosferlerin bir parçası olarak algılamaya, oranın değerlerini anlamaya ve yabancı bir unsur olarak tanımlamamaya çalıştım. Şüphesiz bunu uygularken araştırmacı vasfının da unutulmaması, görüşmeleri çalışmanın doğrultusu yönünde rayında tutmak açısından önemliydi. Surlariçi'nde 10 mahallede gerçekleştirdiğim görüşmelerin bazıları önceden planlanmış ve ayarlanmış yarı yapılandırılmış görüşmelerdi. Öte yandan araştırma evrenine sonradan katılan bireyler ve mekanlar da oldu. Alanda veri toplama sırasında özellikle Arapahmet, Selimiye, Mahmutpaşa, İplikpazarı ve Abdiçavuş mahallelerinde gerçekleştirdiğim görüşmelerde, göçmen bireylere ulaşma ve görüşmelerin planlanması süresince herhangi bir sorun yaşamadım. Bu noktada özellikle bölgeyi iyi tanıyan, muhtar, esnaf ve bölge insanının araştırmaya katılacak bireylere ulaşılmasında faydalandığını belirtmek gerekir. Ancak diğer mahallelerle ilgili birtakım sıkıntılar meydana geldi, bunların en başında yine bu araştırmanın en başından beri aslında kendine dönük bir sorgulamaya da evrilmesiydi. Görüşme için girdiğim, dolaştığım birçok mahallede Kıbrıslı Türk kimliğimin sorgulandığını hissettim. Kimliğimin bir önyargı ya da dışarıdan göçmen bireylere yöneltilmiş bir üst bakış olarak görülmesinin önüne geçmek için fazladan bir gayret geliştirmek de önemliydi. Evlerine konuk olduğum çaylarını içtiğim, çalıştıkları yerlerde zamanlarını bana harcayarak araştırmaya katılan bireyler oldu. Öte yandan araştırmaya katılmaya temkinli yaklaşan, kabul etmeyen hatta sorgulayan bireyler de oldu. Onların isimleri, bilgileri veya söyledikleri herhangi bir şekilde kaydedilmedi ve araştırmaya izinleri olmadan eklenmedi. İki mahallede Ayyıldız ve Akkavuk mahallerinden, yöntem bölümünde bahsedildiği gibi veri toplanamadı.

Daha önce de değindiğim gibi farklı dinamiklerin, farklı söylemlerin ve farklı aidiyet algılamalarıyla karşılaşacağım Kuzey Kıbrıs'ta doğmuş büyümüş biri olarak ön-varsayım olarak hep mevcuttu ancak Surlariçi'nde veri toplamaya başladıktan ve bireylerle gündelik hayatlarının çok kısa bir kesitinde bu görüşmeleri gerçekleştirdikten sonra bile Surlariçi'ndeki bireylerin gündelik pratiklerinin, Türkiye'den ya da başka bir ülkeden göç edip buraya yaşamaya gelmiş "göçmen" kimliğinden daha fazlasıyla muktedir olduğunu gördüm.

Bu nedenle, bu çalışma, Surlariçi'ndeki 10 mahallenin evreninden elde edilmiş 15 bireyin kimliklerine, aidiyetlerine, Surlariçi'ndeki mekânsal pratiklerine ilişkin söylemlerine, yani bir anlamıyla kendilerini tanımladıklarının ötesinde geçen öteki olarak tanımladıklarına da değinmek kaygısını da taşımaktadır.



Görüntü 3:Surlariçi'nin Kuzeyde Kalan Bölümü Fiziki Haritası

Çalışma kapsamında görüşülen kişiler arasında 1974'ten hemen sonra adaya kendi isteğiyle gelmiş bireyler de vardı, öte yandan işsizlik, ekonomik nedenler yüzünden adaya göç ettiğini söyleyen E.M. (36) gibi adaya gelmeyi bir kurtuluş ümidi olarak görenler de. Burada altının çizilmesi gereken nokta, Surlariçi'nin mahallelerinin kendi farklı dinamiklerini ihtiva etmekte olduğu ve bu dinamiklerin bireylerin söylemlerinde belirginleşmesidir. Bunun en belirgin örneklerinden biri Arapahmet mahallesinde konuştuğum H.İ(60)'nin ifadelerinde görülebilir: 45 sene önce Surlariçi'ne "turist" olarak gelip burada kalmaya karar verdiğini anlatırken, "Peki neden Surlariçi?" diye sorduğum zaman "Burası (Arapahmet) Surlariçi değil ki... Biz Surlariçi'nin dışındayız..."

Surlariçi dediğin zaman oralar, o, bozulan taraflardır" cevabını aldım. Yani aslında bu bir Türkiyeli-Kıbrıslı kimliği ya da göçmen kimliğinin bağlamında ayrıca mekânla girilen ilişkiye de dayanan bir söylemdi. Bu noktada mekânsal

yalıtılma/ayırışma, göçün nedenlerine bağlı farklılıklar, göçün niteliği ve bireylerin söylemlerine yansıyan farklılar daha da önem kazanmaya başladı.

Surlariçi'nin mekân tasviri bireylerin söylemlerinde adeta bir kapatılmanın da betimlenmesi gibi görünebilir. Zira tarihi mimarisi surlarla çevrili, içindeki merkezi kötücül dış tehditlerden korumak için tasarlanmış tarihi bir kapalı sur mimarisidir. Bu mimari adeta bir metaforik unsura dönüşmüş ve bireylerin söylemlerine de yansımıştır. H.İ (60)'da kendini bu kapatılmış/ayrık Surlariçi tasvirinden “dışarıdaki” olarak tanımlarken, Surlariçi'nin “kötücül” söylemler üzerinden tanımlanan unsurlarını, kendinin dahil olmadığı bir “ötek” üzerinden görmektedir. Arapahmet'te görüştüğüm B.D. (55)'de benzer bir söylemi dillendirmektedir: “Sen gez bakalım gezebilirsen gece o taraflarda? Hep “kapılar” yüzündendir, ben de Hatay'lıyım ama “kapılarda” denetim yok... Giren çıkan belli değil, oralar o yüzden öyledir”. Görüştüğüm bireylerin kendi kimliklerini tanımlarken genellikle aidiyetleri üzerinden geliştirdikleri söylemler, ötekiyle kurdukları ayırışma/dışallık ve farklılıklar üzerinden şekilleniyordu.

Öte yandan bu durum ağırlıkla böyle görünmesine rağmen birçok unsura göre de değişiklik gösterdiği ve farklı söylemlerin ortaya çıktığını da gözlemledim. İlerleyen bölümlerde örneklendirileceği üzere, özellikle Surlariçi'ne geliş hikayeleri ve hangi tarihsel zaman diliminde (bu tarihsel ölçeğin o dönemki sosyo-dinamikleriyle birlikte) Surlariçi'ne geldikleri, kimliklerini tanımlarken yeniden ürettikleri söylemlerin, Surlariçi'ndeki gündelik pratikleriyle birlikte yeniden üretildiklerine ve tanımlandıklarına şahit oldum. Birinci, ikinci ve üçüncü kuşaklar olarak niteleyebileceğimiz göç jenerasyonlarının düşündüğüm kadar katı bir gerçeklikte var olmadıklarını gözlemledim. Yani adaya çeşitli nedenlerle farklı zaman ve unsurların etkisiyle gelen bireylerin, Surlariçi sosyo-dinamikleriyle bütünleşen söylemleri onların kimliklerini yeniden üretmekteydi. Göç kuşakları açısından, bütünlüklü bir bakışla Surlariçi'nin mekânsal dinamikleri düşünüldüğünde çalışmanın birinci bölümünde de değinildiği gibi kimliğin bölünmüş yapısı ve kuşaklara göre kategorize edilemeyecek parçalanmış söylemlere ulaştığımı vurgulamak yerinde olacaktır. Yani çalışmanın birinci bölümünde de değinildiği üzere

Bauman'ın da vurguladığı gibi, kimlik katı değildir. Aksine kimlik, tarihi ve kültürel söylemler, deneyimler ve koşullar etrafında var edilmiş, sahiplenilme ve konumlama isteminin farklı öğeler ile giriştiği müzakereler neticesinde ortaya çıkan dinamizmden beslenerek şekillenir. Surlariçi'nin mekânsal kurulumuyla tüm bu öğeleri taşıyan “kodları” da ihtiva eder.

Öte yandan göçmen bireylerin kuşak farkı olmaksızın kimliklerini tanımlarken daha fazla “memleketlerine” dair anekdotlar kullandıklarını ve Kuzey Kıbrıs'taki hayatlarıyla, doğup büyüdüğü yerlerin dinamiklerini bir ikilik içerisinde tanımladıklarını gördüm, yani aslında kendilerini göçmen olarak tanımlamayan ve bunun karşısına yaşadığı kültürle bütünleşmesinin getirdiği “Kıbrıslılık” kimliğine duyduğu aidiyeti vurgulayan bireylerde dahi kendi kimliklerini tanımlarken doğup büyüdüğü “memleketleri” üzerinden kurulan tanımlamalar yaptıkları gözlemlerim. Diğer bir unsur ise, Kuzey Kıbrıs'ta doğup büyümüş bireylerde farklılaşmaktaydı. O zaman da karşıma “hem oraya hem buraya ait olamamaya” dair söylemler çıktı. Yani parçalanmış aidiyet duyguları, kimliklerini tanımlarken bireyler için Surlariçi'nin mekânsal dinamikleri üzerinden yeniden biçimleniyordu. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki Kuzey Kıbrıs'a ait göç tarihsel zeminde kuşaklara ayrılabilir, bu kuşaklar tarihsel sürecin anlaşılmasını ve göçün tarihsel doğrultuda nasıl nitelik değiştirdiğini sosyo-ekonomik açıdan anlamak için önemli olabilir ancak bu çalışmada ele alındığı şekliyle Surlariçi örneği, bu göç skalasının parçalı ve birinci, ikinci ve üçüncü kuşak diye niteleyebileceğimiz kendi içerisinde homojen bir yapıda olmadığını göstermiştir. Bu nedenle Surlariçi'nde bireylerin söylemlerine yaklaşırken kimliğin havada asılı bir olgu olmadığını, onun parçalı, birden çok farklı dinamiğe bağlı kompleks bir yapıda olduğunun ayırıcılığı olarak yaklaşmak önemlidir.

Veri toplamaya öncelikle Arapahmet mahallesinden başladım. Araştırmanın başlarında mahallelerin herhangi bir önem sırası ya da önceliği yoktu. Ancak Arapahmet'ten başlamam bana araştırmanın gidişatı için birtakım nüveler sundu. Arapahmet mahallesi, özellikle 25-30 yılı aşkın olarak orada yaşayan bireylerin daha fazla olduğu bir mahalle olarak karşıma çıktı. Buradaki bireylerin birbirilerini tanımaları, komşuluk ilişkileri ve esnafla olan diyalogları

esnasında edindiğim notlar, diğer mahallelerde yaşayan bireylere karşı Arapahmet'teki "mahalle huzurunun" korunmasına yönelik kaygının içselleştiğinin göstergesiydi. Arapahmet'teki diğer mahallerde yaşayan bireylere yönelik tepkinin nedeni kendi mahallelerinin adli olaylarla anılacağından veya "mahalle huzurunun" bozulacağına dair korkunun yansımaları olarak ortaya çıkmaktaydı. Bu açıdan Arapahmet mahallesinde gerçekleştirdiğim görüşmelerde mekânsal dinamiklerin söylemlerin üretilmesinde etkili olduğunu gördüm. Arapahmet mahallesinden görüşmelere başlamak mahalleler arasında çatışma unsurlarının söylemlere yansımalarını göstermesi açısından etkili oldu.

Arapahmet mahallesi eski yapılara yönelik restorasyon çalışmaları ve çeşitli eğitim kurumlarının bölgedeki yatırımlarıyla nispeten canlanmış bir konumda, bu sebeple bölgede yaşayan bireylerin söylemlerine de bu yansımış durumdadır. Örneğin E.B(23), yaşadığı mahalleyi nitelerken "Burası diğerlerine göre daha iyidir çünkü okullar açıldı, burası daha canlıdır, kötü insan çok yoktur, birbirimizi tanırız diye..." derken aslında bunu ifade etmekteydi.

"Mahalle olmak" durumunun yansıdığı bir diğer unsur, bireylerin söylemlerinde tersyüz olmuş bir şekilde Abdiçavuş mahallesinde gerçekleştirdiğim görüşme esnasında yaşadım. Abdiçavuş mahallesi, Selimiye, İbrahimpasha ve İplikpazarı gibi kültürel ve etnik kimliklerin birbiriyle daha fazla farklılaştığı mahallelere örnek teşkil etmektedir. A.E.(27), için mahalle, kendi yaşantısının bir tasviri rolünü üstlenmekteydi. Onun için mahalle kirlenmiş ve korunması gereken (uyuşturucu kullanan gençleri ifade ederek) bir şeydi: "*Sen şimdi geldin soruyorsun çukur ne demek diye. Çukur işte gördüğün, etrafındaki şeylere bak. Bugün burada kavga çıkar, gençler bonzai içer, kimse gelip bizimle ilgilenmez. Polis buraya girmek istemez.*" Ancak bu "yozlaşmanın" sorgulamasını kendi içerisinde yapamıyordu. Ona göre kirlenmiş durumdan sorumlu devlet ve devletin güçleriydi. Bunu tersine çevirmek için "bekçilik" görevini kendine şiar edinmişti. Çünkü kendine referans aldığı "Çukur" dizisinin sunduğu nüveler, onun "çaresizlik" ve "mazlum" olanın saflığıyla kurduğu aidiyet ilişkisini milliyetçi söylemler

üzerinden destekleyecek kadar güçlüydü. Bu konu bölümün ilerleyen kısımlarında ayrıca detaylandırılacaktır.

Bireylerin aidiyete ve kimliklerine yönelik tanımlamalar yapmalarını istediğim içinde bulunduğum görüşmeler sırasında, birçok nüve olarak, bazen duvarda asılı olan bayrak, duvardaki bir çizim, bir fotoğraf bir tonlama bir vücut dili olarak bana geri döndü. Bunları not etmek, hatırımda tutmaya gayret gösterdim. Çünkü söylem, onlar olmadan mekânsal bağlamın doldurulmasında eksiklikler ihtiva edecekti. Çalışmayı görüşmeleri kurguladığım yarı yapılandırılmış sorular eşliğinde başlattım, bu çoğu zaman farklı konulara, farklı bağlamlara kaydı. Gündelik yaşamdan, pratiklerden kopmamak adına bunlara izin verdim ancak kimliklerine ilişkin söylemlerin elde edilmesine yönelik görüşmeyi yönlendirdiğim anlar da oldu. Bunun neticesinde öncelikle kimliklerini tanımlarken göçmen bireylerin aidiyete ilişkin tanımlamaların öne çıktığı söylemler elde ettiğimi fark ettim. Bu doğrultuda ikinci ana başlık olarak da ötekiyle kurdukları ilişkiydi. Bu ilişkiyi de genellikle mekân üzerinden bir okumayla görmeye gayret ettim. Çünkü Surlariçi dinamikleri, kültürel ve sosyal anlamda soyutlanamayacağı gibi mekânsal bağlamda da kopartılarak ifade bulamazlar.

4.1.Memleket Teması: Memleket mi? “Buradan da kaçamıyoruz. Orayı da içimde taşıyorum vatanım değil mi?”

Surlariçi, farklı zaman dilimlerinde farklı faktörlere göre şekillenen göç hareketleriyle birlikte yaşayan ve kurulan bir mekân olarak burada yaşayan bireylerin zihinlerinde de sürekli yeniden kurulan, imgelenen, farklı mekânsal imgelerin zemininin oluşturulduğu ve tanımlandığı bir yerdir.

Mekân üzerinden kurulan söylemin aslında pratiklerin ve kimliğe dair söylemlerin anlatsal taşıyıcısı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu söylemler, pratiklerin kendilerini ya da metaforlarını ve dolayısıyla içerdikleri bilgiyi de ihtiva ederler. Bu nedenle de Surlariçi'nde yaşayan göçmen bireylerin kimlik algılayışlarına, bu algılamaların mekânsal boyuttaki yansımalarına ve çatışma unsurlarına eğilmek için, söylemlerin gündelik

hayattaki pratiklerine dair bilginin taşıyıcılığı bağlamında edindiği rolün altının çizilmesi ve vurgulanması gerekmektedir.

Lefebvre (1994)'e göre mekânın doğal ve coğrafi yönü tekrarlanamaz. Yani doğal mekân ve tüm mekân türlerinin ve mekân duyularının kökündedir. Surlariçi göçmenlerin, mekânsal imgelemlerinde, mekânın ekonomik, kültürel ve coğrafik yapısının büyük yer tuttuğu görülmektedir. Yani bir anlamıyla üzerinde yaşanan doğal mekânın olanaklarının ya da olanaksızlıklarının, zihinde kurulan mekânsal imgeyle birlikte, yeni göç edilen ve daha önce görülmemiş mekanların imgelenmesinde önemli bir rol üstlendiği çıkarımı yapılabilir. Yani aslında Surlariçi, bu çalışmayı hazırlarken görüştüğüm tüm bireyler için kimliklerini tanımlarken kullandıkları söylemlerin, içerisinde yeniden inşa edildiği bağlamdı ve bu bağlam farklı göç dinamiklerinin de etkisiyle yeniden kurgulanıyordu. En önemlisi de bu söylemlerin tek bir doğrultuda ve basit bir yapıda olmadıkları, kompleks ve farklı dinamiklere göre şekillenen söylemler olduğunu gördüm. Daha sonra da değinileceği gibi Surlariçi, bireylerin gündelik pratiklerinin, hayatlarının kurgulandığı, yeniden üretildiği bir mekân olarak varlığının altını çizse de bu mekân üzerinden kurgulanan söylemler, başka unsurlarla birlikte farklılaşmaktadır. Bu açıdan öncelikle mekâna ve görüştüğüm bireylerin Surlariçi'ne geliş hikayelerinden çıkarımlar yaparak başlamak yerinde olacaktır.

Lefebvre'nin (1994) de belirttiği gibi, doğal mekân, biricik ve bireysel bir varoluşun eseridir, dolayısıyla tekrarlanamazdır. Yani bir anlamıyla Türkiye'nin farklı bölgelerinden Kuzey Kıbrıs'a göç etmiş bireyler için Surlariçi ve onun imgelemesine zemin oluşturan Türkiye'de doğup büyüdüğü (doğal mekânın) mekanların tezahürü değil, Surlariçi'ne yönelik kurdukları imgelemlerinin o coğrafya ve doğal mekâna bağlı oluşturduğu arkaplandır.

Buraya (Surlariçi) Mardin, Midyat'tan geldik. 22 yıl oldu. Mardin'le Kıbrıs hiç benzemiyor. İnsanı olsun, havası olsun, toprağı olsun... Ama burada kurduk bir şekilde hayatımızı. Ekonomik durumlarımız iyi değildi. Burada daha kolay iş bulabileceğimizi öğrendim. Memleketimi bırakmak zor oldu... Memleket bırakılır mı? Sen bırakır mısın? Ama

buradan da kaçamıyoruz. Orayı da içimde taşıyorum vatanım değil mi? Benzeyen yanları da var yani şimdi yalan söylemeyeyim... (S.D, 45, Erkek)

S.D'nin söyledikleri, Surlariçi'ni tasvir ederken kendi doğup büyüdüğü coğrafyanın özellikleriyle birlikte düşünmek yukarıda bahsettiğimiz imgeleme bir örnektir. S.D. 22 yıldır Surlariçi'nde yaşamakta "memleketi" Mardin'i ekonomik şartların zorluğu yüzünden "bıraktığını" söylemektedir. Onunla görüşmem sırasında sıklıkla Kıbrıs, Surlariçi ve Mardin üzerinden ikilikler kurarak söylemler üretti. "Memleketi" kavramı onun için oradan uzakta yaşansa dahi bir anlamıyla "bırakılamayacak" bir olguydu. Surlariçi'ndeki yaşamının, Mardin'deki doğup büyüdüğü yerdeki hayat standartlarından daha iyi olması bu ikiliği daha da besliyordu. Yani bir taraftan memleketi onun için bırakılamayacak istese de içinde taşıyacağı neredeyse "romantize" edilmiş vatan özlemine dönüşmüştür. Bir taraftan da hayat şartlarının zorladığı gündelik hayat pratikleri Kuzey Kıbrıs'a gelince düzeleceği yönündeki vurgu, "buradan da kaçamıyoruz" söylemi ile desteklenmektedir. Kaçmak, bir yerden kurtulmak, hayatını kurtarmak bağlamında düşünüldüğünde, Surlariçi'ndeki yaşamını da "sıkışıp kaldığı" bir yer olarak gördüğü ortaya çıkmaktadır. S.D. için "kaçmak", daha iyi gelir ve ekonomik durumun kazanılmasının karşısında "memleketiyle" girilen mücadele alanı olarak durmaktadır.

Geliş hikayesi olarak, o dönem memleketin hali [1980 öncesi Türkiye'deki siyasi atmosferden bahsediyor] belliydi zaten! İş açısından da düzgün şartlar yoktu. Burası daha iyiydi yani ekonomik açıdan da, burası daha iyi geliyormuş onlara, kalktılar geldiler sonra da ailelerini getirdiler. Gönüllü olarak kendileri geldiler. Zaten orada da yapacakları başka bir şey kalmamıştı. Öyle bir durum yoktu. Aslında zorunlu gibi gelmediler. Köydü ve o kadar iş falan yoktu. İnsanın memleketinden ayrılması zor herhalde ama ne yapacaklardı... (A.Y,34, Kadın)

A.Y, Surlarıçı'ne ailesinin 1974 sonrası göç etmesiyle burada doğmuş ve büyümüş bir birey olarak, ailesinin Surlarıçı'ne göçünü yine S.D gibi "bir kurtuluşun, yeni bir yaşam fırsatının" imkanı olarak tanımlamaktadır.

Bizim taraflarda her şey zordu... Ben kendim geldim, önce dayımlar geldi. Bizim oralarda insan çok... Biz okumadık, ailemiz de okumuş insanlar değildi. Kıbrıs'ta o zamanlar iş bolluğu vardı diye konuşulduğunu biliyorum. Gidip gelenler çoktu... Surlarıçı'ne geldim, dayımların yanına yerleştim. Bu mahalledeyim yıllardır. Çok işte çalıştım. Son da işte bu, dayımlarla açtık bu atölyeyi (E.M. 36, Erkek).

Mekanları yaşanabilir kılan şartlar, özellikle göçmenlerin "memleketim" söylemi üzerinden kurguladıkları Türkiye ve oradaki ekonomik sıkıntılar üzerinden "memlekete" olan "özlem" olarak cisimleşmektedir. E.M'nin "Bizim taraflar", doğup büyüdüğü, "ait hissettiği" coğrafyayı imgelerken Surlarıçı'nde kurduğu yeni hayatını, "ben kendim geldim" diyerek almak zorunda olduğu nihai bir karar olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Mekanları yaşanabilir kılan bazı faktörler vardır. Bunlardan biri de inançlar üzerinden şekillenen ve zihinlerde imgeler yaratan neredeyse "mitsel" sayılabilecek söylemlerdir. Bu söylemler zihinsel bellekte birer boş oda açmakta ve örneğin "memleketim" olarak niteledikleri tanımlanmış doğal mekanların dışında bireyselleşebilen, öznel alanlar yaratmaktadır. Bu "boş oda" metaforu de Certau (1984)'ya göre yerleri yaşanmaz veya yaşanır kılan göstergeler sistemi içinde çatlaklar oluşturur.

Bizim akrabalar önce Lefke'ye taşındılar... Sonra Lefkoşa'da buraya gelmişler (Surlarıçı) iş bulamıyordum, ilkokulu okumamışım, Ağır işçilik de çok yordu çocukluktan beri... Bizim akrabalar dediğim gibi haber ettiler, sonra ben de geldim çalışma iznini aldım. Mersin'deyken takip ediyordum, bir taraftan da iş arıyordum... Buraya gelmek nasipmiş... Kıbrıs hakkında çok şey bilmiyordum. (T.M, 32,Erkek)

T.M. kendi ifadesine göre, çocuk yaştan beri inşaatlarda çalışmış bir bireydi

ve Kıbrıs onun için daha iyi iş bulmanın bir yolu gibiydi. Buraya göç etmek, Surlarıçi'ndeki hayatını anlatırken yaşadığı zorluklar üzerinden bir söylem geliştirmesinin yolu açmıştır. Bu noktada “göç ağlarına” ilişkin vurgun da önem kazanmaktadır. T.M'ye benzer biçimde E.M'nin ifade ettiği gibi Surlarıçi'ne önce dayıları yani akrabaları yerleşmiş ve ardından kurulan iletişim ağıyla kendisi de buraya göç etme kararını almıştır. Sosyal bir varlık olan birey, çeşitli yollarla diğer bireylerle bağıntısını kurmaktadır. Bu bağıntı konuştuğum bireyler arasında özellikle ilk kuşak yani 1974 sonrası gelen ilk kuşağın hemen ardından kendi isteğiyle gelen bireyler arasında geliş hikayelerini sorduğumda belirginleştiğini gördüm.

Bir anlamıyla bireyler, “memleketlerinden” ayrılıp Kıbrıs'a göç eden akraba ve dostlarıyla bağlarını koparmadıklarını da bize göstermektedir. Bu noktada değinilmesi gereken, Surlarıçi her ne kadar göç dalgalarının kendine has niteliklerinin birbiriyle çeliştiği veya kesiştiği birçok ‘hikayeye’ sahip olsa da, özellikle 1974 yılının hemen sonrasında ve herhangi bir iskan politikasına bağlı olmadan Surlarıçi'ne göç eden bireylerde bu bağların etkisi görülmektedir. Örneğin K.D'nin akrabaları Türkiye ile varılan iskan anlaşmasına bağlı olarak Tatlısu Köyü'ne göç etmişlerdir. Ancak K.D, akrabalarının yanına değil, mesleğini devam ettirmek için Surlarıçi'ne yerleşmeyi tercih etmiş ama akrabalarıyla sosyal bağıntısı hiç koparmamıştır.

Kurulan bu bağlar toplamı “bireyin sosyal sermayesini” oluşturmaktadır. “Bu bağlar hem hemşerilik, akrabalık gibi durumlarla hem arkadaşlık ilişkileriyle hem de parçası olunan cemaat ve cemiyet yapıları yoluyla edinilebilir” (Altınkoz,2016:29). İşte göç ağlarının kurulumunda bu sosyal sermaye önemli bir nitelik kazanarak, çoğu zaman göçün niteliğini etkileyen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. “Göç sürecinde, göçmenin sosyal sermayesi, gideceği ülkede bağlantıda kalabileceği diğer göçmenler sağlayabileceğinden ve daha da önce süreci yaşamış göçmenlerin tecrübelerinin aktarımlarını tesis edebildiğinden, göçmen ağlarının oluşmasını kolaylaştırmaktadır (Altınkoz,2017:29).

Göç ve göçmenlerle ilgili akademik yazınında, göçmenlerin, göç ederek

geldikleri ülke ile “memleket” olarak niteledikleri ülkeleriyle olan bağlantılarının kopacağı ve asimile olabileceklerinin kaygısını da içlerinde taşıdıklarını ve kimliklerini bunun üzerine inşa ettiklerini değinen araştırmalar bolca mevcuttur. Bir diğer açıdan değinilmesi gereken konu ise asimile olma korkusunun kimlikler üzerinden nasıl söyleme yansıdığıdır. Görüşmelerde, özellikle “memleket” ve “Türkiye” ile ilgili söylemlerde ortaya çıkan bir olgu olarak “kök duygusu” karşımıza çıkmıştır. Geçmiş ve günümüz, “kök duygusu” ve aktüalite tarafından işlenen ve yorumlanan söylemleri barındırır.

Skrbis (1999), doğup büyüdüğü ülkeden uzakta yaşayan göçmenler üzerine hazırlandığı çalışmada, teknoloji ve iletişimin gelişmesinin uzak mesafelerden, “memlekete” gerçekleşen gelişmelerden haberdar olunmasının önünü araladığı vurgular ve Skrbis’e göre, göçmenler, “memleketlerinden” gelen haberlere karşı aşırı yüksetilmiş bir duyarlılığa sahiptirler. Bu duyarlılık göç ettikleri ülkede, bağlarını koparmadıkları “memleketlerine” ilişkin aidiyet duygularının canlı kalmasına ve bir anlamıyla göç ettikleri ülkenin değerlerine tam olarak adapte olamamalarına da yol açan bir sorgulamaya dönüşebilir. Öte yandan göç ettikleri ülkenin kültürel dinamiklerine uyum sağlama ve benimsemenin getirdiği kültürel farklılaşma, “memleketlerini” uzun yıllar sonra ziyaret ettiklerinde kendi doğup büyüdüğü yerlere karşı “marjinalleşmeyi” doğurabilir.

Hatay’a birkaç defa gittim. 30 sene olmuş Hatay’a gitmeyeli... Yıllar sonra ilk kez gitmişim. Oturuşum, kalkışım, her şeyim değişmiş. Güçlük çektim. Ama insanın memleketidir. Ne kadar Kıbrıs’a alıştık amma oraya gittiğimizde de kültürümüzü unutmayız. (A.T,53,Erkek)

A.T için bu durum gençliğinden beri gitmediği Hatay’a gittiğinde ortaya çıkmıştır. Hatay ile bağını hiç koparmadığı, kültürünü unutmadığına vurgu yapsa da Kıbrıs’ta geçirdiği 30 yıl onu “değiştirmiştir.” Kendi ifadesiyle “Kıbrıs’a alışmıştır”, “alışmak zorunda kalmıştır”. “Oturuşum, kalkışım değişmiş” olarak ifade ettiği aslında örtük bir anlamıyla Kuzey Kıbrıs’ın toplumsal ve sosyal yapısına yönelik bir betimlemedir. Aslında burada da bir

ikilik mevcuttur. Kıbrıs'a alışmasının karşısında kültürünü “unutmama” kaygısı eşlik etmektedir.

Bu noktada, vurgulamak istediğim, asimile olma kaygısı bireylerde, yurt kavramını ve etnik ve kültürel farklılığa ait olanın içini dolduran söylemleri seçme ve bir araya getirme yoluyla hayat bulabilmesinin imkansızlığıdır. Zira en net örneklerinden biri E.M ile yaptığım görüşme sırasında ilginç bir betimleme ile karşıma çıkmıştır.

Ne yapsan şive değişir... Bak en güzel ne diyeyim sana. Türkiyelilerin kahvesi ayrı Kıbrıslıların kahvesi ayrı. Onlara da gideriz ama onların kültürü hep kahve Nescafe biz de hep çay... Çayı çok sevmezler, çay bizim kültürümüzde önemlidir ama onlar da öyle öğrendiler herhalde... Oturup konuştuğumuz zaman bir sorunumuz yoktur. Ama ne yapsan da ben 30 senedir buradayım. Buranın kültürünü sever, sayarım ama kendi kültürümü de burada yaşamak isterim. Kıbrıslılar kültürlerine sahip çıkan insanlar... Bize geldiğinde bizim kültürümüz neden hep kötü anlaşılıyor? (E.M,36,Erkek)

Kahvehaneler, esnaf lokantaları, berberler ve bakkallar, Surlarıçi'nde yaşayan bireylerin hala sıklıkla bir araya geldikleri ve iletişim kurdukları kamusal alanlar olarak varlıklarını sürdürmektedir. Bu alanlar Surlarıçi'nin kültürel yansımalarının en belirgin görüleceği noktalardandır. Bu açıdan söylemlerin de çeşitlendiği, farklılıkların daha belirginleştiği, alanlara örnek teşkil etmektedirler.

Surlarıçi'nde 10 yıldır yaşayan E.M için kültürel temsiller “göçmen” benliğiyle birleşmiştir. Seçme ve dışlama yoluyla bazı değerleri ve imgeleri kendine ait hale getirirken, diğerlerini dışlamakta yani bir anlamıyla atıl bırakmaktadır. Seçilen temsiller ve söylemler üzerinden kurulan Türkiye imgesi bir diğer deyişle “memleket”, “vatan” imgesi oluşur. Yukarıdaki katılımcının ifadelerinden yola çıkarsak, kültürel değerler, toplumsal bellek, kültüre ait normlar, gündelik pratiklerden türeyen söylemlerle birleştiği görülmektedir. “Çay tüketmek”, “Türkiyelilere” özgü bir toplumsal pratik iken, Kıbrıslı Türkler,

“Nescafe ve kahve içenler” olarak temsil edilmektedir. Kendisi “kendi kültürüm” olarak nitelediği kültürel değerlerini Surlariçi’ndeki gündelik pratikleri üzerinden imgelemekte ve içkinlik kurmaktadır. “Nescafe” bir taraftan Kıbrıslılık kültürü üzerinden yöneltilen bir seçme ve dışlama mekanizmasının görünür kırıldığı basit ama bir o kadar da ilginç bir betimlemedir.

Bu örnek, temsillerin söylem boyutunda bireylerin kendilerine sunulan biçemlerde değil, kullanım ve dolaşım boyutuyla da bireyden bireye farklılaşmasını ve dönüşümünü göstermektedir. Seçme ve dışlama kültürel öğeler üzerinden etnik tanımlamalar bağlamında da şekillenebilmektedir. Bu seçme ve dışlama göçmen bireyin yabancılaşma hissi üzerinden kültürel kimlik algısı üzerinden direnç göstermeye evrilebilir. Tıpkı gördüğüm bir göçmen bireyin ifade ettiği gibi bir sorgulamaya yönelebilir: *Kıbrıslılar kültürlerine sahip çıkan insanlar... Bize geldiğinde bizim kültürümüz neden hep kötü anlaşılıyor? (E.M,36,Erkek)*. Bu sorgulama bir anlamıyla yabancıların algılanma biçimiyle ilişkilidir.

Ben kendimi göçmen olarak görmem ama hissettirirler... Yani biz hissetmesek de o hissi bize verirler maalesef. Bir şey olur mesela hemen “Türkiyeli”... Kıbrıslılar mesela kullanır “Türkiyeliler” diye... Çok iyi anlamda söylenmiyor... Hep artı yanını değil de, eksi yanlarını vurgularlar.. Göçmen olduğumuzu unutturmazlar. Onların düşünceleri farklı kültürlerimiz farklı... Bu çatışmayı hiç unutturmazlar sana (F.E, 43,Kadın).

Zira kendi doğup büyüdüğü ülkelerini çeşitli sebeplerle terk edip yeni yerlere göç eden bireyler arasında kendini “yabancı” olarak tanımlamak yaygın bir davranış biçimi olarak karşımızda durmaktadır. Nitekim bunun bir çok değişkeni ve unsura bağlı etmeni vardır: Çalışmanın ikinci bölümünde de değindiğim, Hall’ın dediği gibi kimlik, bölünen, çoğulcu ve bireysel pratikler etrafında sürekli değişime uğrayan dinamik bir kavramsa, bireyin gündelik pratiklerinin yansımalarına ve kültürel kurulumunun farklı sosyal yapıların etkileriyle bireyin, kendini katıldığı toplumun, farklılıkları üzerinden algılayarak

o toplumda kendini yabancı olarak nitelemesi ve bunu göçmen kimliğiyle neden bağdaştırdığını anlamak açısından önemlidir. Birey, kendini “göçmen” olarak görmemeye çalıştığını ifade etse de etnik temelli ayrımcılığın “göçmen” söylemi üzerinden şekillendiğini vurgulamak istemektedir. “Göçmen” kavramı burada edilgen bir konuma çekilmiştir. F.E’ye göre, “göçmen” olmak ona göre toplumda yaşadığı bireylerden kendini hakir ve yabancı görmesinin tanımlaması haline gelmiştir. Göçmen olmak, gündelik hayatında maruz kaldığı kötücül bir sıfat, bir deneyim haline gelmiştir. Bu duruma ilişkin duyduğu kaygıyı Türkiyeli-Kıbrıslı söylemi üzerinden kurgulamakta, Kıbrıslı Türklerin, “Türkiyeliler” söylemi üzerinden onu örtük bir anlamda “buraya ait olmayan” olarak imlediklerini vurgulamaktadır.

Yani “göçmen” olmak onun için negatif bir kavram halini almıştır. Bu durumu “kültürlerimiz farklı” olarak yorumlanmak bir anlamıyla “Nescafe” ve “Çay” örneğinde olduğu gibi “Türkiyelilik” ve “Kıbrıslılık” söylemlerinin nesneleştirilmesini ve tanımlanmasını da güçleştiren bir bağlama oturtulmasını da kolaylaştırmaktadır. Böylelikle F.E’yle görüşmem sırasında kendini Türkiyeli olarak tanımlarken daimi bir “savunma psikolojisi” geliştirmesinin de nedeni bu olarak açıklanabilir. Çünkü onun için göçmen olmak Kıbrıslılık ve Türkiyelilik kimlikleri üzerinden cisimleşmiş iki zıt ve bağdaşmaz, ortak yönü olmayan aidiyetlerdir ve çatışma zaten vardır. F.E. her ne kadar kendini göçmen olarak tanımlamayarak bu çatışmadan kaçınmak istese de onun için “kültürel farklılıklar” bu çatışmanın varlığını hatırlatmaktadır.

Bu durumun ters yüz olmuş ve daha karmaşıklaşmış bir olgu olarak karşımıza çıktığı durum, göçmen bireylerin Surlarıçi’nde doğmuş çocuklarıyla gerçekleştirdiğim görüşmeler esnasında ortaya çıktı. Göçmen ailelerin çocuklarında yani (göçmen ailelerin ikinci, üçüncü kuşak sayılan çocuklarında) ailelerinin kökenlerine yönelik hissedilen yabancılık duyma, ait hissedememe olarak da cisimleşebilir. Surlarıçi’nde doğmuş ailesi göçmen bireylerin göçmen olmakla ilgili tanımlamaları ve kökenleri ile ilgili söylemleri daha parçalı ve karmaşık yapıdadır.

Aidiyetin karmaşık ve çoklu, kompleks bağıntıları her durumda birden fazla yere ait olunduğunun göstergesi değildir. Aksine bu durum, hiçbir yere ait olmama veyahut ne orada ne de burada kendini tam olarak tanımlayamama durumuna da eş değer olabilir. “Ben hem oralıyım hem buralı olarak sayılıyorum” diyen E.D’nin “buralı” ve “oralı” olmak üzerinden kurduğu ilişki bu durumu bize göstermektedir.

4.1.1.Tam Ortada Olmak: “Ben hem oralıyım hem buralı olarak sayılıyorum”

Özellikle bireyin, ailesinin kültürel değerleriyle çelişen değerlere sahip olması bireyde aidiyet duygusunu sorun haline getirebilir. Görüştüğüm kişilerden biri için ailesinin kökeni olan Mardin ile kendi doğup büyüdüğü Surlariçi, birçok açıdan, daha önce değindiğimiz “kök duygusunu” ve “memlekete” dair bağları daha önce değindiğimiz bireyler gibi kuramamasına ve aidiyetine ilişkin hislerindeki gerilimde açıkça görülmektedir.

Babam daha önceden geldi, yani ben doğma büyüme buralıyım. Babam 74’ten sonra geldi buraya ama ben doğma büyüme buralıyım, yani buralıyım. Ben burada, Surlariçi’nde doğdum. Çocuğum da burada doğdu büyüdü. Kocam da burada, ama aslında bizim köydedir aslında... Burada tanıştık... 6 yıl oldu geleli o da. Ben doğma büyüme buralıyım. Bir yandan nasıl diyeyim. İnsanın doğup büyüdüğü yer nerede? Yabancı kaldığı yer nerede? Yani gerçekten doğup büyüdüğün yerde yaşadığın için orası çok farklı geliyor sana (Mardin). Ayrımcılık falan yapmıyoruz. Ama kesinlikle bir fark oluyor. Mesela oraya gittiğinde (Mardin) ille ki bir fark oluyor. Konuşman olsun, şeyin olsun. Bayağı bir hatta... Ben bir kere gidebildim, Mardin’e ama memleketim diyemedim yani... Yalan konuşmayayım şimdi... Ailem duysa üzülür herhalde... (gülüyor) (E.D, 23, Kadın)

E.D’nin, ailesi Mardin’den 1974’ten iki yıl sonra adaya Mardin’den göç etmiş ve Surlariçi’ne yerleşmiştir. Yani, birinci kuşak göçmen olan ailenin çocukları burada doğmuştur. Kendini ve geliş hikayesini anlatırken sıklıkla “ben buralıyım” ve “burada doğdum” vurgusunu yineleme ihtiyacı duymaktadır.

Mardin, onun için “yabancı kalınan” gidilip görölse de büyüdüğü yer olan Surlarıçi’nde ki hayatı kadar “memleket” değildir. Kökeni göçmenliğe dayanıyor olsa da ailesinin göç ederek geldiği ülkede doğan ve sosyal sermayesini oranın kültürel değerleriyle inşa eden ve oranın vatandaşı olarak doğmuş olan göçmen çocuklarının durumu ailelerinden farklıdır.

Bu noktada hibrit kimlik kavramına değinmek faydalı olacaktır. Hibrit kimlik kavramı, günümüzün parçalı küresel dünyasında göç ve göçmen kavramlarından bağımsız düşünölemeyeceği gibi bu çalışmadaki görüşölen Kuzey Kıbrıs’ta doğmuş ailesi göçmen bireylerin kimliklerini tanımlamak için kullandıkları söylemleri bir zemine oturtulmasında önemlidir. Hibrit kimlik, “Smith’e göre yerel ve küresel arasındaki refleksif bir ilişki olarak inşa edilmektedir. Kimlikler bireyler tarafından bilinçli olarak asimilasyon sonucu oluşmamıştır ancak bunun yerine kültür unsurları yeni bir hibrit kültür yaratmak için sürece dahil edilmiştir” (Çağırkan,2016:2619).

Çağırkan (2016)’ya göre: “Hibrit bakış açısı bireylere kendi özgür alanlarını yaratma imkânı sunmaktadır. Göçmen gruplar zaman içinde uyum ve alışma sürecini tamamlamaktadırlar fakat kendilerini tanımlama sorunu en zor aşamalardan biridir. Kimlik arayışı bireyleri farklı olgu ve kavramlar üzerinde bir inşa sürecine götürmektedir” (2617).

Bu açıdan, “hibritizasyon süreci, asimilasyon sürecinden farklı olarak, bireylere kendilerine ait benzersiz bir kimlik yaratma imkanı vermektedir. Yeni bir kültür üyeliği alırken bir önceki kültürel üyeliğini koruyan katma özdeşleşmeler ve katma asimilasyon ortaya çıkar. Katma kimlik kavramı ve çoklu tanımlamaların uyumlu olabileceği fikri giderek daha yaygın hale gelir. Bununla birlikte, birden fazla kimlik aynı zamanda farklı anlayışlar ve aidiyet arasındaki gerilim veya çatışmaları da ortaya çıkarabilir” (Çağırkan,2016:2617).

Sadece kültürel veya etnik farklılıklar açısından değil bir taraftan bireyin, kendini diğer bireylerden – buna bireyin kendi ailesi dahi sığdırılabilir – “farklı” olarak tanımlandığı şeyler, yabancılık hissi üzerinden de kimlik üretebilir. E.D

ile görüşmem sırasında özellikle vurgulayarak "aslında bizim köydendir aslında" derken bir "bizim" olarak tanımladığı ailesinin kökeni yani Hatay'dır. Yukarıda söylemlerine değindiğim bireylerden farklı olarak bu ikili aidiyet yani katma kimliğe bağlı çoklu tanımlamalar, E.D'de kimliğini tanımlarken kullandığı örtük anlamları ortaya çıkarmaktadır. Ailesinin kökenine karşı hissettiği aidiyet karşısında doğup büyüdüğü Surlarıçi üzerinden kimliği tanımlarken refleksif bir duruşa dönüşmekte yani yukarıda değindiğimiz gibi kimlik E.D için, bilinçli olarak asimilasyon sonucu oluşmamış, doğup büyüdüğü Surlarıçi'nin kültürel öğeleriyle yoğunlaşarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada, ailevi ve kültürel boyutlar önem kazanmakta ve göçün niceliksel tarihsel arkaplanından öteye mekân ve kültürel bağlamla girilen formlar önem kazanmaktadır.

E.D'nin söylediklerinde aidiyet duygusuna yönelik bir boşluk varmış gibi görünse de bu boşluk, İnsanın doğup büyüdüğü yer nerede? Yabancı kaldığı yer nerede? ifadesiyle anlam kazanmaktadır. Yani kimlik, değindiğimiz gibi, farklı anlayışlar ve aidiyet arasındaki gerilim veya çatışmaları ortaya çıkarabildiği gibi, bunların etkisiyle de parçalanabilir.

Ben hem oralıyım hem buralı olarak sayılıyorum. Ben mesela tam olarak Kıbrıslıca konuşmuyorum. Ama anlıyorum. Yani şeyden de değil dili olsun kültürü olsun hepsinden kaldı. Buralı mıyım? Değilim aslında. Ama köken olarak oralıyım. Kendimi göçmen olarak görmüyorum. Doğma büyüme buralıyım. Asıl oranın yabancısı gibiyim.... Mersin'e birkaç kere gittim. Gittiğimde yabancısın... Bildiğin bir yer ama yabancısın. Çok garip ama yabancısın... Kimlik dediğimde bir ailemin kimliği bir de buranın benim kimliğim aklıma geliyor. Benim Türkiye kimliğim var ama dışarıda olsun başka yerde olsun ben buranın kimliğini kullanıyorum (F.Y, 26,Erkek).

F.Y, kimliğini "hem orada hem burada olmak" üzerinden tanımlıyor. E.D gibi o da Türkiye ile "kökleri" ile güçlü bir bağ kuramıyor, orada doğmamış ve yaşamamış olmasından dolayı kendisini ailesi ya da Türkiye'de doğup büyümüş göçmen bireyler gibi etnik kimlik bağıntıları üzerinden değil, sosyal

ilişkileri ve gündelik pratikleri üzerinden yani sosyal pratiklerini geliştirdiği, kurduğu ülke ve Surlarıçi'ndeki hayatı ile tanımlamaktadır.

4.1.2.“Kıbrıslı gibiyim ama...”

Göçmen ailelerin Kuzey Kıbrıs'ta doğmuş çocuklarının kimlik tanımlamalarına karşılık, ekonomik şartlar, işsizlik, evlilik yoluyla göç gibi unsurlarla göç etmiş bireylerin kimliklerini tanımlarken “memleketleri” üzerinden kurdukları ilişki açıkça görülmektedir. Bu açıdan göçmenlerle gerçekleştirdiğim görüşmelerde, kimliklerine ilişkin sorulara genellikle kökenlerinden, ailelerinin kökenlerinden bahsetmeye başlamaları üzerinde durulacak bir konudur. “Kök duygusu” burada yeniden karşımızda belirlemektedir. Buradaki “kök duygusu” yabancılaşma duygusunun karşısında bir savunma mekanizması görevini üstlenmektedir.

Ben Kıbrıslı gibiyim... Ama Amasya'lıyım aslen, Amasya'nın oralar bir zamanlar çok güzeldi... Şimdi gitsek her yer değişmiştir. Yani ben aslında Amasya'dan turist olarak geldim, yakınlarım vardı burada, iş bulursam da çalışırım dedim. Savaştan iki yıl falandı... Tek geldim ben buraya ailem Amasya'da kaldı. Eşimle burada tanıştım. Amasyalı tanıdıklarım da vardı Kıbrıs'a daha önceden yerleşmiş, akrabalar da vardı... Çok yabancılaşma çekmedim. Bizim tanıdıklar da olunca (H.i, 60, Erkek).

Aidiyete ilişkin tanımlamaların, bireyin yaşamına hangi anlamlarda değerler yükledikleri ve nasıl anlamlandırdıklarıyla direkt olarak ilgili ve önemlidir. Bireyin kimlik algısı, inançları, değerleri ve pratikleri aracılığıyla şekillenen bu durum, bireyin sosyal etkileşimleri üzerinden temellenir. Yani bir diğer deyişle yukarıdaki göçmen bireyin de söyleminde olduğu gibi “bireylere kim olduğu sorulduğunda; baba-anne, eş, arkadaşlar; bir ulusun, etnik grubun veya özel bir topluluğun üyesi gibi insanlardan ve ülke, bölge, kent, mahalle türü farklı ölçeklerdeki mekânsal birimlerden, yerlerden söz ederek kendilerini tanıtmaları” (Turut ve Özgür, 2018: 159) göçmen bireylerin aidiyet bağları kurma ve Surlarıçi'nin mekânsal dinamikleriyle birlikte, “farklı gruplara ve ağlara bağlanırken veya bu gruplardan ayrılırken, devam eden sosyal

etkileşim ve bütünleşme sürecinde yeni bağlantılar kurarak veya eskilerinden kurtularak diğerlerine göre kendini yeniden” (Turut ve Özgür, 2018:159) konumlandıkları görülmektedir.

Zira H.İ'ye görüşme sırasında kendinizi neden “Turist olarak tanımladınız?” diye sorduğumda verdiği yanıt: *“Geldiğim zaman kendimi gerçekten turist olarak hissediyordum, kendi isteğimle gelmiştim. Hem iş bulmak hem de hayat kurmak için elverişli olduğunu görmeye başlayınca... Bir de üzerine burada eşimle tanıştıktan sonra, o da Kıbrıslı... Burada kalmaya karar verdim.... Turisttim evet ama bir anda buraya göç etmeye karar verdim.”* (H.İ.60,Erkek) olmuştur. Daha önce de değindiğimiz gibi turist kavramını Bauman'ın metaforik bir anlamda yeniden tanımladığı ifadelerinden yola çıkarak anlatacak olursak, “turistler canları isterse hareket eden, isterse yerinde oturan, yeni, denenmemiş fırsatlar başka bir yerden göz kırptığında, buldukları yeri terk eden” ve hareket halinde olan bireylerdir.

Göç her zaman olumsuz faktörlere dayanan etmenlere bağlı değildir. Özellikle 1974 hareketinin hemen ardından kırsal alanlara yönelik iskân politikalarının yanında birçok Türkiye vatandaşının adaya turist olarak gelmeleri ve yerleşmeleri teşvik edilmiş, öte yandan Kıbrıs'ta görev yapan ordu mensuplarına birçok ayrıcalıklar tanınmıştır. Bu da göç hareketlere ilişkin farklı gruplara ve ağlara bağlı yeni yolların açılması anlamına gelmektedir. H.İ'de. 1974 harekâtından hemen sonra adaya gelen ilk kuşak bireylerdendir. Adaya geldiğinde yabancılık çekmediğini çünkü Kıbrıs'ta yaşayan tanıdıkları olduğunu söylemektedir. Yani Lefebvre (2015)'ün deyimiyile “talep edilen” pratik biçimlerini dönüştürücü gücü, anlık fırsatların değerlendirilmesi yoluyla gerçekleşmiştir. Bellekte bekleyen [akrabalarından bildiği Kıbrıs] zamanda doğru an ve doğru noktada beliren bilgi dağarcıkları, göçmenlerin zihninde Kıbrıs'a dair taşıdıkları mekânsal imgede, Surlarıçı'nın, göçmenlerin yerleşmelerine uygun bir yer olarak tasarlanmış olmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Yani aslında, bireyler “farklı gruplara ve ağlara bağlanırken veya bu gruplardan ayrılırken, devam eden sosyal etkileşim ve bütünleşme sürecinde

yeni bağlantılar kurarak veya eskilerinden kurtularak diğerlerine göre kendini yeniden konumlandırmaktadır” (Turut ve Özgür, 2018: 159). Bu tanımlama, “değer ve duygusal önemiyle birlikte, sosyal üyeliği bilgisinden türetilen ve bireyin kendisini algılamasının bir parçası olarak tanımlanmaktadır” (Turut ve Özgür, 2018: 159) ve ayrıca bireyler, “kendilerini başkalarına göre benzer veya farklı yönleriyle gruplandırmak isterken içinde yaşadıkları yerler, bu gruplandırmada dolayısıyla sosyal kimlik inşasında önemli bir işlevi yerine” (Likki, 2008’ten aktaran Turut ve Özgür, 2018:159) getirebilmekte ve aidiyet duygusunu geliştirebilmektedir.

4.2. Farklı Dinamikler: “Gelin Gelmek”: “Göçmen demeyelim, ‘gelin’ geldim diyelim”

Yukarıda da bahsettiğim gibi kimlik, farklı anlayışlar ve aidiyet arasındaki gerilim veya çatışmaları ortaya çıkarmakta bir taraftan da bu çatışmaların etkisiyle kimlikleri de parçalayabilmektedir. Bu tanımlamadan hareket ederek bu noktada, gerçekleştirdiğim görüşmeler sırasında Surlarıçi’ne göç ederek gelmiş ve hayatlarını kurmuş kadın bireyler arasında bir söylemin tekrar ettiğinin altının çizilmesi gereklidir. Özellikle Arapahmet, Selimiye ve Mahmutpaşa bölgelerinde gerçekleştirdiğim görüşmeler sırasında göçmen bireylerin evlerine konuk olunmuş ve kendileri hakkında anlattıklarına tanık olunmuş ve Kıbrıs’a geliş hikayeleri de dahil olmak üzere kimliklerini nasıl tanımladıkları üzerine sohbetler gerçekleştirilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde de değindiğim gibi bireyin kimliği, hegemonik bir güç hiyerarşisi içinde şekillenen kültürel, ekonomik ve toplumsal bir inşa sürecidir ve tüm bu faktörlerin etkisinde kimliğin şekillenmesinde bireyin hayatı boyunca girişeceği kimliğini anlamlandırma kaygısı onu, güç ilişkilerin bir parçası olarak kültürel, toplumsal olarak yeniden kurmaya maruz bırakmaktadır. Gelin gelmek söylemi kadın bireylerde göçmen kimliklerini tanımlayan aynı zaman da parçalayan bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Göç ve göçe bağlı hareketliliğin yaşamsal farklılaşmalara ve değişikliklere yol açan önemli bağıntılarını özellikle sosyo-demografik ve sosyo-kültürel bir unsur olarak evlilik yoluyla gerçekleştirilen göç oluşturmaktadır. “Evlilik göçü,

dendiğinde, evlenen eşlerden birinin veya her ikisinin birden, evlilik öncesinde yaşadığı yerden, eşinin yanına veya farklı bir yere taşınması akla gelmektedir” (Özgür ve Aydın,2010:21). Bu durum evlilik göçünü bir itme - çekme ilişkisinden ayrı, sosyo-kültürel bir dinamik üzerinden okunmasının gerektiğinin altını çizmektedir. Surlariçinde veri topladığım süreçte alanda olduğum saat dilimi günün sabah ile öğlen sonrası saatleri olarak planlanmıştır. Bu zaman dilimi, konuştuğum kadınlar için, çoğunlukla eşlerin işe gittikleri, onların da “ev işleri”, komşuluk, alışveriş gibi pratiklerini gerçekleştirdikleri saatleri kapsıyordu. Bu açıdan bu saatlerde kadınlarla gündelik pratikleri arasında görüşmeler planlanmaya özen gösterildi. Çalışmaya katılan ve görüştüğüm 6 kadından yalnızca 2 tanesi iş sahibi ve ekonomik bağımsızlığı olan bireylerdi ve bu kadınlardan 4 tanesi kendini göçmen yerine gelin olarak tanımlıyordu.

Ben çocuk geldim buraya, gelin geldim. Ben ailemi unutmuştum geldiğimde... Çok iyi insanlardı. Ben buraya geldiğimde eşim burada Surlariçi'nde yaşıyordu. Ailemi bırakıp buraya geldim. Yabancılık çekmedim. Buraya gelin olarak gelmiştim. Kendini göçmen olarak görür müsün diye soruyorsun... Hayır ben gelin gelmişim buraya, hiç bilmediğim bir ülkeye. Göçmen demeyelim, gelin geldim diyelim... Kıbrıs benim için isteyerek geldiğim bir yer midir? Bak bu kadar zaman olmuş... Mutluyum Allah büyük...Ama ben kendimi göçmen göremem. Gelin etmişler yollamışlar beni (R.D.50,Kadın)

Gelin geldim diyen kadınların için Surlariçi'ne geliş kararları kendilerinin almadıkları çoğu zaman da bu karara ortak bile olmadıkları anca sonuçlarına katlanmak zorunda bırakıldıkları bir göç süreci şekilde işlemiştir. Kadınların söylediklerinden bu göç sürecinin ataerkil yapı ile girdikleri çatışma unsurlarını taşıdığı görmekteyiz. Zira akraba evliliği, baskıyla evlilik, töre ya da görücü usulü evlilik gibi ataerkil talepler göç ile birleştiği zaman toplumsal cinsiyete dayanan çatışmaların ortaya çıktığı görülmektedir. Çocuk yaşta evlendirilen ve Surlariçi'ne göç ederek yaşamaya başlayan R.D'de kendini göçmen kimliği üzerinden değil gelin kimliği üzerinden tanımlamaktadır.

Ben 1996'da geldim. Ben buraya gelin geldim. Gelin geldim buraya. Muşlu'yum aslen... Doğuluyum yani... Kocam dayımın oğlu olur... Bizim taraflarda böyle çok olur... Doğuda yani...O da Muş'lu yani... Onlar bizden önce geldiler. Onlar buradaydı. Büyüklerimiz karar verdiler bu evliliğe... Nişan olduk evlendik. Buraya gelin geldim. Direkt bu eve geldik. Üst katta kayınbabamgil otururlardı bu evde. Onlarla beraber yaşamaya başladık. Onlar gelmişlerdi zaten buraya. (K.E.46,Kadın)

K.E, "Bizim taraflarda böyle çok olur... Doğuda yani" derken "doğulu" olmak üzerinden tanımladığı kimliğini, ona dayatılan akraba evliliğini üzerinden doğulu olmasıyla bağdaştırmaktadır: ataerkile bağlı eşitsizlik kendini toplumsal cinsiyet rollerinin çarpıklığında gösterdiği gibi erkeğin kadın üzerindeki tahakkümünü meşrulaştıracak ve daim kılacak pratikleri de yeniden üretir. Bu yeniden üretim kadının kendini koruma ve kurmak için erkeğe bağımlı bir role bürünmesine hatta bu ataerkil rollerin çocuklarına, diğer kadınlara öğretilmesine var ataerkil düzene girilen çaresiz iş birliğine varır.

Benim kocam Kıbrıslı ben Türkiyeliyim, Erzurum'luyum. Dedem albaymış iki üç sene burada kalırlar, oradan Antalya, İzmir gezerlermiş, tayinleri çıkmış. Ben anne baba evlendirince mecbur oldum evlendim...Yoksa onu da evlenmeyecektim (gülüyor). Gelin olup, buraya geldim. Burada düğünümü yaptım, 1995'te. Surlarıçi'nde evlendim ama kaynanam görümcelerim bana karşı çok iyidiler... Bana hiç aileme aratmadılar. Ama kocam öldükten sonra ellerini ayaklarını çektiler. Dedim zamanında da güzel davranmasaydınız... Ben de size yakınlaşmazdım size ısınmazdım... Eşimi 2000'de kaybettim. Eşimi kaybettikten sonra beni istemediler... (İ.K,45,Kadın)

Kocasının "Kıbrıslı", kendini ise "Türkiyeli" olduğunu vurgulayarak söze giriyor, ardından da Erzurumlu olduğunu söylüyor. "Gelin geldim" söylemini kullanan kadınların hepsinde ortaya çıkan bu durum, evliliğe dair

tanımlamalarının eşleri, aile fertleri ve kökenleri üzerinden kurgulanan bir söylem düzenini bize gösteriyor. Bu kadınlar için evlilik, kendi kararlarıyla alınmış bir sürecin değil dış unsurların tetiklediği ve göçe kadar giden bir yolun tasviri haline geliyor. Aslında ataerkilleşmiş bir göç tanımından bahsediyoruz.

Ataerkil pratikler güç ilişkileri içerisinde yeniden üretilir ve toplumsal cinsiyet rolleri ile erkeğin kadın üzerindeki iktidarına meşruluk katacak, daim olmasını mümkün kılacak pratikleri öğretir. Eşitsiz toplumsal cinsiyet rolleri, kimliğe ilişkin rolleri, algıları, pratikleri şekillendirirken bir yandan da parçalar. İ.K'nin anlattıkları gibi, kadın “erkeğin uzantısı” haline getirilir ve göçmen kimliği dolayısıyla kadının sahip olabileceği bir kimlik olmaktan çıkar. Gelin gelmek söylemi bir anlamıyla aslında tam anlamıyla göç sürecinin baş aktörü konumuna oturtulmayan kadının, göçmen kimliğini örttüğü bir perdeye dönüşür. Surlariçi’ndeki yaşamlarıyla bu parçalanmış kimlikleri arasında pratikler “gelin” söylemi üzerinden yeniden üretilir. Bu noktada “gelin geldim” söyleminin bağlamını dolduracak unsurlar, K.E’nin dediği gibi “doğulu olmak” gibi “memleket” söylemi üzerinden desteklenerek, meşrulaştırılır.

4.3.Kimin Ötekisi – Surlariçi’nde Kim Öteki?

Mekân, kimliğin üretilmesinde ve yeniden üretilmesinde önemli bir rolü üstlenmektedir. Bireyler mekânı düzenleyerek ve yeniden üreterek bir araya getirir, o mekânda köklerini salar ve kimlik oluşturarak kendi değerleriyle kendinin kılmaya çalışır. Kimlik inşa süreci, temelinde mekânsal bir sürece karşılık gelmektedir. Kimliğin inşasında etkili olan etmenlerden biri de mekâna ait bir aidiyet geliştirebilmek ya da buna direnç göstermektir. Yani mekân bir mücadele alanı olarak var olurken, bunu önemli kılan nokta, mekân duygusu ve aidiyet üzerinden şekillenen mekâna ait değerlerin içselleştirilebilmesi ve mücadele içerisinde var olabilmesidir.

Surlariçi’nin mahalleleri, bölünmüş ve ötekiyi içinde barındıran “merkez ve ben” e dair birçok söylemi içinde taşımaktadır. Yani Surlariçi orada yaşayan bireyler için yalnızca Kıbrıslı-Türkiyeli söyleminden meydana gelen bir çatışmayı ihtiva etmemektedir.

Farklılık, kimliğe değinen işaretlere, kimliğin ayrıksı unsurlarına işaret ederken, mekân ile mekânın içerisinde oluşan kimliğin birbiriyle dolayımlandığı görülmektedir.

Çoğu insan Hataylıları hiç beğenmiyor. Ben çok severim. İlk gelenlerin arasında vardı kötüler. Ama insandan insana fark var. Sonradan gelenlerin arasında daha çok kötüler. Adanalılar... Hataylılar... Her evde 7-8 kişi otururlar... Mersinliler çok iyiler mesela (K.E,44,Erkek)

Kimliği kurarken ve yeniden üretirken çoğunlukla kendimizi “öteki” üzerinden alımlayan bir karşıtlık üzerinden tanımlarız. Etnik kimliğe dayalı benzer yargılar, sosyal inançlar ve normlar bireyleri bir araya getirip bütünleştirir ya da ayırıştırır. Yani birey kendini bir etnik kimlik üzerinden tanımlarken, tüm inançları, değerlerini bir mekânsal uzam üzerinden de kurgular. Bu da diğer etnik ya da kültürel kimliklerin ötekileştirilmesine neden olabilir. “Sonradan gelenler” kültürel entegrasyona uyum sağlayamamış bireyler olarak damgalanırlar.

Bangladeşliler geliyor şimdi, kaçak çalışmaya... Devlet hiç sormuyor. Bunlar nereye geldi? Ne yapıyor Bangladeşliler? Geliyor 6 ay sonra kaçıyor. Kaçak çalışıyor... Surlariçi’de buna ön ayak oluyor. Gel Surlariçi’ne akşam kaç tane olduklarını görürsün. Bangladeşli’nin kafasını kes, lokantada yemek yemez... Marketten su alıp içmez... Kendi yemekleri yapar kendileri yerler... Onların derdi burada yaşamak değil... Para kazanıp gitmektir. Bu insan Kıbrıs’a ne verebilir? Aldıkları para direkt bankada... Birikim... Ama kaçaktırlar... Bu devletin suçudur yani... (B.D.55,Erkek)

B.D, bu çalışmaya, başka bir birey ile görüştüğüm sırada kendi isteğiyle katıldı. K.E’nin “Hataylılar” için söylediklerine kulak misafiri olmuş ve onu rahatsız etmişti. Onun için “temel sorumlu” devlet ve devletin yozlaşmış göç politikalarıydı. Çünkü uzun yıllardır Surlariçi’nde Arapahmet mahallesinde yaşayan B.D için kültürel ve toplumsal entegrasyon tamamlanmıştı:

Ben hiç ayrı görmüyorum kendimi, İnanır mısın? Ben kendimi Kıbrıslı görüyorum. Hatay'a gidiyorum. Yabancılık çektim. Hataylı gibi hissedemedim kendimi. Araba süremedim orada. Yani ne biliyim, doğmuşum büyümüşüm burası sanki benim vatanım artık. Velhasıl, aramızda var bazı, örnek bilmeyen laf konuşur. Sen kara sakalsın ben gülüp geçiyorum (B.D.55,Erkek)

Onun kimlik ve mekân üzerinden problem olarak kurduğu bağlam “sonradan” gelenler ve “kültürel olarak uzak olanlar” üzerinden cisimleşmekteydi. “Bangladeşliler” olarak tanımladığı bireyler, Surlarıçı'nın yoksul mahallelerinde yaşayan ve buraya Türkiye'den emek gücüne bağlı işlerde çalışmak için gelen göçmenlerden daha ucuz ve kaçak işlerde çalışarak hayatlarını devam ettiren bireylerdi. Buna izin veren ise “devlet” idi. B.D'nin evinin kapısının hemen girişinde, evin dış cephesiyle büyük oranda orantısız ve devasa duran “Türkiye Bayrağı” asılıydı. Dolayısı ile, karşılaşacağım tepkiyi biraz da tahmin ederek takiben sorduğum: Devleti suçlu bulduğun için mi, K.K.T.C bayrağını Türkiye bayrağının yanına asmadın, sonuçta kendini Kıbrıslı olarak gördüğünü ifade etmiştin biraz önce?” sorusuna aldığım yanıt: “Ben kendimi Kıbrıslı gibi hissediyorum ama “Türkiye” bayrağı KKTC'yi de temsil etmez mi? Anavatan olarak? Ben şimdi KKTC bayrağını oraya asarım ama benim için bir şey ifade eder mi? Türkiye, buraya da el atmalı, bu yabancılar gitmeli buradan. Hep onlar yüzünden oluyor”

Tarihsel bellek ve milliyetçi söylemler, “ortak ötekine” karşı “Hataylılar” ve anavatan söylemi üzerinden kurulan bir bütüne ekleme çabası ön plana çıkmaktadır. Ötekileştirme sürecinin mekân üzerinden de ayrıştıran, tetikleyen ve besleyen en büyük unsurlardan biri de kuşkusuz adanın genelinde hâkim olan siyasi atmosfer, siyaset anlayışı ve geçmiş atmosferlerin belirlediği tarihsel dilsel bellek havuzudur. Bu tarihsel bellek dehlizinden çıkan söylemler mekân üzerinden yorumlanır ve yeniden üretilir. Tıpkı “Hataylılar”, “Türkiyeliler”, söylemlerinde olduğu gibi buradaki “dışarıdan” olan “öteki” olan örüntüsü, neredeyse kemikleşmiş bir ezbere denk gelmektedir. B.D'nin Surlarıçı'ne ve kimliğine dair kendi içerisinde

yaşadığı sorgulama “dışardakine”, mekânsal olarak ayrışmaya işaret ediyor. Bu ayrışma ilk etapta zihinde ardından güç ve iktidar ilişkileri bağlamında mekân üzerinden şekilleniyor.

B.D için, Bangladeş’ten Surlariçi’ne göç etmiş, burada “kaçak”, “düşük ücretlere” çalışan bireyler, yani daha önce çevresel ve marjinal olan kimlikler artık merkezde ve yanı başındadır. Ötekinin radikal başkalığını tanıdığımızda, artık dünyanın merkezinde olmadığınızı kabul etmeye başlarız. Merkez ve varlık duygularımız değişirken, buna paralel, tarihsel, kültürel kurulan özneler olarak bireyler, olarak öteki olarak tanımladığımızı dair, alımlamalarımız parçalanır. Farklılığa ve bizden olmayana dair algımız biçimlenir.

Surlariçi mekânsal dinamikleriyle bir bütün olarak bu mücadelenin varlığına dair imgelerin oluşmasında temel rol oynamaktadır. Mekân mücadelesinin güçten ve iktidar mücadelesinin tezahürlerinden kopuk olması beklenemez. Mekânsal mücadele en temelinde pratikler ve söylemler üzerinden şekillenen bir alanken bir yandan da Laclau ve Mouffe’un ifade ettikleri gibi antagonizmanın kuruluşu mekandaki kapatılma ve ayrıştırmaya mevcut olabilmektedir ve en temelinde antagonizma bütünlüğün içindeki sınırlandırma fikrinde kendini gerçekleştirir.

4.3.1.Onlar ve Biz: Kıbrıslılar-Türkiyeliler

Bir yerden başka bir yere yerleşme, en nihayetinde yalnızca yer ile sınırlı değildir. “Göçmenler sadece bir yere ait olmaktan ziyade, eş zamanlı olarak, hem ‘orada’ hem de ‘burada’dırlar. [Doğup, büyüdüğü yere] ve yaşanılan ülkeye dair duygu ve düşünceler [H.İ’nin Amasya ve Surlariçi’ni karşılaştırması gibi] de birbirine girmiştir, birbirine girme hali kişinin aidiyet duygusunu etkileyen en önemli öğedir” (Uysal,2015:29) ve “derin bir duygu olan köklerin bir yere ait olması, göçmenlerin köklerini oluşturan ve anavatana dair duygu ve düşünceler göçmenlerin ontolojik [olarak onlara yüklenen] varlıklarıyla ilgilidir. Anavatan veya köken, çoğu göçmen için varlık sebebi [olarak görülse de] göçmenler göç ile beraber, birçok yerden etkilenmeye başladıkları için bu etkileşim yeni yerlere dair duygular oluşturur”

(Uysal,2015:72). Yani bir başka deyişle, “anavatana” hissedilen duygular, yeni bir mekânda farklı dinamikler içerisinde kurgulanır. Kurgulanan bu pratikler bir çatışma söylemi üzerinden kurgulanabildiği gibi uyum/entegrasyon sürecinin de parçası olabilir. Bunun en çok görünür olduğu söylem Kıbrıslılık-Türkiyelilik olarak veri topladığım süreçte karşımıza çıkmıştır.

Köken olarak Türkiyeli olan komşularıyla aramda bir fark hissetmem mümkün değil. Ne kadar da uğraşsak köken aynı.. Kıbrıslılarla o ayırım olur. Ne kadar da istesen tam olarak yakalayamazsın. Ben bu kültüre ait olduğumu düşünmüyorum. Doğduğun yer ve doğduğun yer derler ya. Orası kültürümüz, burası paramız. Yani, orası daha ağır basar.
(K.E,46,Kadın)

Brah (1996), “ben” ve “biz” in kültürel ve politik pratikler tarafından sürekli işaretlenen oluşumlar olduğunu belirtir. Bireyin bir olayın nasıl olduğunu algılaması ve kavraması, onun kültürel olarak “o” olarak nasıl kurulmuş olduğuyula ilişkilidir. Brah’a göre pratik her zaman yorumdur. Bu pratiklere göre; “biz”in inşa halinde olduğu ve farklılaşma akslarına göre kurulduğu düşüncesi vurgulanmalıdır. Brah’ın düşüncelerinden hareketle; “biz”in her farklılık aksına göre yeniden belirleneceği ve “ötekilerin” her farklılık aksına göre yeniden kurulan gruplar olacağı düşünülebilir. Dolayısıyla göçmenlerin; Kıbrıslılık-Türkiyelilik üzerinden kurgulanan söylemleri, zihinsel bir mekân tasarrufu etrafında farklı ölçeklerde “biz” ve “ötekiler” üzerinden bir sorgulamaya dönüşür.

Kıbrıslı, Türkiyeli ayrımcılık oluyor illa ki oluyor. Çünkü baktığında Kıbrıslılar birbirine daha yakın. Türkiyeliler de birbirine daha yakın. Kim ne derse desin var. Bu okulda da var devlette de var. Nasıl Türkiye’de Kürt-Türk ayrımı var ya burada da bu var. Maalesef var. Yarattılar mı bu ayrımı bilmiyorum ama bu ayırım var... Türkiyeliler de çok mu masum hayır. Eli kolu uzun olan da var bizim gibi gariban olan da var
(E.M, 36,Erkek).

Zihinsel mekan tahayyülü üzerinden şekillenen bir “Kıbrıslı” ve “Türkiyeli” çatışmasını E.M'nin söylediklerinde bulmak çok zor değil, “Türkiyeli” olanların “Türkiyeli” olanlarla yakınlık kurmalarını, Türk ve Kürt olmak gibi etnik bir mesele olarak tanımlıyor. Kendi de Kürt kökenli bir birey olarak Türkiye'deki etnik kimlikleri de bir ayrışma ve çatışma üzerinden okuyor. Kürt ve Türk kimliklerine sahip olmak bir ayrışmanın yerini tutuyor onun için. Kıbrıslı-Türkiyeli söylemini de bunun üzerinden kurguluyor.

Kıbrıslılık ve Türkiyelilik söylemleri de birbirlerinin karşısında iki zıt kutbu imleyen kalıplar gibi görünseler de birbirlerinden ayrı okunamayacak söylemlerdir. “Türkiyelilik” söyleminin bağlamı, Kuzey Kıbrıs'ın göç ve göçmenlere ilişkin kültürel belleğinin içerdiği yorumlamalarının bir muhteviyatını sunmakta gibidir. Yani “Türkiyeli”, negatif bir konuma indirgenmiş, göçmenlerin entegrasyon ve uyum sorunlarıyla ilgili zeminden beslenen bir söylemdir. “Türkiyeliler”, “Kıbrıslıların” kültürel değerlerini yozlaştıran ve bozan, kendi kültürel ve toplumsal değerleriyle değiştirmeye çalışan ötekiler olarak cisimleşmektedirler.

Brah'ın bahsettiği “biz”in farklılaşma aksı, Kıbrıslılık-Türkiyelilik söylemi üzerinden tanımlanan, değer gruplarına bir örnek olabilir. Kimliğin yapısına dair tanımlamaların yapıldığı çalışmanın birinci bölümünde de değindiği gibi ötekiyle kurduğumuz yani “biz”in dışında kalanla kurduğumuz ilişki, “biz” ve “onlar” üzerinden kurgulanırken birçok dayanak ve çatışma noktası üzerinden şekillenir. Yani farklılaşma aksı, ötekiyle olan ilişkimizin “biz” üzerinden şekillenen ve katı gerçeklikte karşınının varlığıyla beslenen bir kimlik algısı ve söylemler yaratır. En basit anlamıyla ötekinin var oluşu “biz” tarafından yeniden tanımlanan ve üretilen değerler aracılığıyla olur.

Bana nerelisin diye sorduklarında hep Türkiyeliyim dedim. Bana hep sen buradan oldun artık dediler ama ben dürüst olayım. Aslını inkâr eden soysuzdur yani. Ben Türkiye'de doğdum, Türkiyeliyim yani... Değişmez bu... Ama baktığında konuşma tarzı olsun, uyum sağlama olsun burayla ilgili bir sorun yok (K.E,44,Erkek).

Yani, sadece kültürü, tarihi ve farklılıkların yansımaları olarak kalmayıp aynı zamanda onları üreten dil beraberinde romantik dünya fikrinden kopmayı da salık verir. K.E, Kuzey Kıbrıs'taki "kültüre" uyum sağladığını söylemektedir. Surlarıçi'ndeki hayatı onun için uyum sağladığı "egzotik", "doğalın" ve "yerlinin" dünyasıdır. Onlar ve biz üzerinden şekillenen Kıbrıslı ve Türkiyeli söylemi, yalnızca "ötekinin" güçlü ve sembolik bir dışlanması değildir. Farklı iktidarlar, tarihler sınırlar ve dillerin kazındığı diyalog koşulları neticesinde oluşmuştur.

4.3.2. "Oralar Surlarıçi'nin Teksası... Ahmet Kaya Market'in Oralar"

Surlarıçi'nin mahalleleri kendi başlarına birçok farklı dinamiği ve farklı "öteki"leri barındırmaktadır. Özellikle Arapahmet mahallesinde gerçekleştirdiğim görüşmelerde, Arapahmet'te yaşayan bireyler için mahalleleri, özellikle Surlarıçi'nin farklı etnik kökenlerden gelen, mevsimlik ve yoğun emek gücü gerektiren işlerde çalışan işçi bireylerin yaşamlarını sürdürdüğü daha yoksul ve "karışmış" mahalleler açısından korunacak bir mekân olarak tarif edilmektedir. Kültürel entegrasyon göçmen bireylerde yerleşik topluma bağlı, birbirleriyle diyalog içerisinde, kültürlerine saygı gösteren ve kültürel alışveriş, etkileşim ve iletişim yoluyla birbirlerinin sosyo-kültürel varoluşlarına saldırmadan ve tümünden yok etmeden bir senteze varma sürecine denk gelmektedir. Bu açıdan Arapahmet, Mahmutpaşa mahalleleri benim gözlem notlarımda entegrasyon açısından daha ılımlı ve çatışma unsurlarının daha az olduğu mahallelerdir. Bunun nedenlerinden biri entegrasyon sürecinin bu mahallelerde daha farklı dinamikler üzerinden şekillenmesiyle ilişkili mekânsal uzamın daha farklı dinamiklerle üretilmesi olabilir. Zira mekânsal ayrışma, yalnızca fiziki uzam üzerinden değil kültür, dil, tarihsel belleğin ihtiva ettiği söylemler, ekonomik farklılıklar üzerinden de biçimlenen bir segrerasyona dönüşmektedir.

Dışlandılar... hep dışlandılar ve hırçınlaştılar... Sen beni dışla dışla ne olurum? Bizim bölgemiz (Arapahmet) daha oturmuş bir düzen... Buradaki insanlar birbirini tanıyor. Ve buraya gelen insanlar daha daha eskiden buraya gelmiş insanlar. Buraya gelen ilk insanlar dürüst insanlar kendileri ispatladılar... Kızlarını verdiler Kıbrıslılar sevdiler o

insanları... Dürüst olmayanlar itildiler zaten. O mahallelerde olan insanlar onlar...İtildiler ve dışlandılar (H.İ,60,Erkek).

Kendi mahallesini bir sınır çizerek diğerlerinden keskin hatlarla ayırıyor. Bu keskin ayırımın sorumlusu olarak da dışlanan ve hırçınlaştıkları için onları dışarıya itilmesi gereken “yabanileşmiş” ötekiler olarak kurguluyor.

Bu bağlamda değinilmesi gereken bir konu olarak, göçmen bireyler arasında çatışmanın bir unsuru olan “beyaz kimliğe” sahip olup olmama da önemli bir yer tutmaktadır. “Beyaz Kimlik”, KKTC Devleti’nin göçmen bireylere, ülkeye giriş-çıkışlarla sorun yaşatmayacak, her yıl çalışma izni almalarını koşut koymayacak birtakım haklar veren, 2015 yılında “Daimi İkamet Yasası” adı altında yürürlüğe geçirilen kararların bir parçası olarak göçmen bireylere verilen kimliktir. Bu açıdan Surlariçi’ndeki mekânsal ayrışmanın kimlikler boyutunda yaşandığı bir durum da “Beyaz Kimlik” sahipliğidir. Özellikle emek gücüne bağlı yoğun göç alan mahallerde yaşayan bireyler için “Beyaz Kimlik” sahibi olmak ekonomik ve sosyal olarak neredeyse imkansız, geçici, sigortasız işlerde çalışan bireyler için çalışma izni almak ve yenilemek kolay olmamaktadır. K.E.’nin de görüşmemiz sırasında söyledikleri buna bir örnek teşkil etmektedir:

Bizim dayımgillerin çocukları gelip döndüler iki defa, ben KKTC vatandaşım ama onların çalışma izinleri sorun oldu. Bunu devlet dairelerinde çok görürüz. Yani ne yapsan aynı olmaz. Benim KKTC kimliğim var, çok çalıştım, Allah’a şükürler olsun kimseye muhtaç değilim ama onlar çok sıkıntı çeker, bilirim (K.E,46,Kadın)

Bir anlamıyla, H.İ’nin, başkalarının dışlamasıyla “dürüstlüklerini kaybedenler” olarak gördüğü göçmenlere karşı düşüncelerinin “düzenin” bozulacağı kaygısıyla birleşmesi, yukarıda değindiğimiz “Beyaz Kimlik, KKTC vatandaşlığı” üzerinden de tartışılabilir. H.İ ve K.E Surlariçi’ne görece olarak daha erken tarihlerde göç etmiş ve sahip oldukları kimliğin hem hukuki hem de sosyal imtiyazlarına belli bedeller ödeyerek sahip olduklarını düşünmektedirler. H.İ için bu “dürüst olmak, kendini ıspatlamak, uyumlu

olmak” üzerinden şekillenirken K.E için “çok çalışmak” üzerinden okunmaktadır.

Soyut bir kavram olarak “dürüstlük” kendilerinden daha sonra Surlariçi’ne göç edip hayatlarını kuran bireylere yönelik negatif bir söylem üzerinden kurgulanıyor. Kendini bir anlamda göçmen kimliğinden kopararak, dıştan, üst bir konuma yerleştiriyor. Bir anlamıyla, “düzeni bozan” ötekilerinin bu düzen bozuculukları dışlanmış olmalarından kaynaklanıyor. Bu dışlanmanın koşutu olarak “dürüst olma” kaidesini görüyor. Bir başka deyişle aslında bu “dışlamayı” kendi yeniden üretiyor. Ve bunu meşrulaştıracak “damgalamalar” yaratmaya çalışmakla H.İ aslında kendi söylemlerine örtük bir şekilde kendi ötekileştirme mekanizmasını geliştiriyor. “Beyaz kimliğe” ya da “vatandaşlığa” sahip olamayacak koşullarda yaşayan göçmen bireylerin “düzeni” bozacağı kaygısı kendini direkt olarak mekansal unsurlar üzerinden de gösteren bir ayrışmaya, çatışmaya çeviriyor.

Goffman’ın “damgalama” olarak tanımladığı bu mekânsal uzam üzerinden de şekillenen sosyal ilişki biçimi, Surlariçi’nde yaşayan bireylerin mekânsal ayrışmalar üzerinden tanımlanmalarına neden olmaktadır. Bireyin yaşadığı mahalle, o mekânın toplumsal bellekteki söylemler üzerinden şekillenen tahayyülü ile var olur. Yani eğitim durumu düşük, toplumsal konumu bakımıyla öteki olarak kurulan ayrıştırmaya yönelik bir “dışlamaya” maruz kalır (Göker,2015:81).

Göçe açık ve göç neticesinde farklı dinamikler tarafından örgütlenen mekanlarda toplumsal tabakalaşmanın, ayrılmış alanlardan ve belli grupların yaşadığı yerlerde belirginleşmesi şaşırtıcı değildir. Bu antagonist kırılmalar Surlariçi’nin mekânsal dinamiklerinin ana hatlarını çizmektedir. Yani daha önce de değindiğimiz gibi, Surlariçi’ne yalnızca Türkiyeli – Kıbrıslı ikilemi üzerinden yaklaşmak, bu bağlamını dar bir koridora hapsetmek olacaktır.

“Bangladeşliler” söyleminde olduğu gibi mekanların ayrışması birçok neden bağlı olduğu gibi bunlar genellikle söylemlerde “sorunlu bölgeler” olarak

kurgulanan alanlardır.

“Ahmet Kaya Market’in” oralar da var. Orası Teksas... Oraya getirdiler... Oraya girilmez... Televizyon söyler ki Surlariçi’nde hırsız var, cinayetçi var, tecavüzcü var... Tamam var kötü insanlar ama hepimiz de kötü değiliz yani... Burası diğer taraflara göre daha sakin daha iyi... Surlariçi’ni diğer taraflara göre daha da kötülüyorlar. Her şey buradaymış, bütün pis işler buradaymış... Zaten var ya, bu mahalle diğer taraflara göre daha sakin (Arapahmet). Bir yerler var, bu Abdiçavuş... (K.E,46,Kadın)

Bizim bu mahalle olduğu için mutluyum. Bura bambaşka benim için. Burası sakin. Birbirimizi tanır, biliriz. Kötü olan yerler vardır. Yok değildir. “Ahmet Kaya Market’in” oralar... Oralarda daha çok hırsızlık olur, daha çok kötü olay olur. Bilmiyorum ama oralara gidilmez çünkü baya tehlikelidir. Oralarda yaşayanlara sorarsan belki onlar için öyle değildir çünkü onlar oralarda yaşadılar bilirler. Ama bize sorarsan bizim için oralar tehlikelidir. Ben kendi adıma seviyorum bu bölgeyi. Belki diğer mahalleler deseniz oralarda duramam, kaçır gidemem. (H.İ,60,Erkek)

H.İ’nin söylediklerine benzer bir şekilde, K.E’nin söyledikleri de bu antagonist ayrışmayı destekleyecek şekilde örgütleniyor. Ancak görüşme sırasında başka bireylerden de duyacağım, “Ahmet kaya Market’in oralar” tanımlamasını işitiyorum. Burada ayrışmanın mekânsal olarak tasviri yapılıyor ve kesin hatlar yeniden çizilmiş oluyor. “Ahmet Kaya Market’in oralar” olarak tanımlanan alan aslında kendileriyle – öteki arasında çizilen sınır demek... K.E, Surlariçi’nin medyada ve yazılı basındaki kötü imajından rahatsız olduğunu belirtirken bu imajın “kötü” olanlar tarafından inşa edildiğini kendilerine mal edilmemesi gerektiğini vurgularken bir taraftan da kendi yaşadığı mahalle üzerinden bu düşüncesini kurguluyor.

Ekonomik ve sosyal açıdan farklı (Surlariçi’ndeki göçmen bireyler de buna dahil) konumda bulunan bireylerin belirli mekanlarda yoğunlaşması bir

tarafından onlara yönelen dışlamayı körükleyecek söylemleri üretirken, bir yandan da kendi içlerinde kenetlenmelerine ve dayanışma duygusu içerisinde olmalarına neden olur. H.İ'nin söylediği, “Oralarda yaşayanlara sorarsan belki onlar için öyle değildir çünkü onlar oralarda yaşadılar bilirler” cümlesi bizim için bu noktada önemli bir bulguyu daha tekrarlar: Antagonizmanın temelini oluşturan mekan, hem bir bütünlük mefhumuna hem de o bütünlük içindeki iki antagonist kampa bölünebilecek ayrışmaları taşıyan söylemlere sahip olabilir.

Mekân, edilgin bir öge olarak değil yani salt anlamda toplumun değil, bireylerin de kurucu baş aktörlerinden biridir. Mekân, politika ve ideoloji ile yüklüdür ve toplumsal yaşantıdaki mekânsal pratikler, çoğu zaman soyut iktidar ilişkileri tarafından sarmalanmıştır. Gündelik pratikler, politik ve mekânsal pratikler, hiçbir koşulda tarafsız olamazlar ve belirli bir ideolojinin taşıyıcısı olarak biçimlenirler: “Bu yüzden, mekâna dönük kimlik ve farklılık imlerinin oluşmasında, sadece, mekânın tekil iktidar örgüsü üzerinden bir biçimleme söz konusu değil, egemen iktidar söylemi ve onun düzenleyici gücüne dayalı tasarruflar çok daha belirleyicidir” (Aytaç, 2013:152).

Bu bölümünün son alt-başlığı olan “Çukur” metaforuna ilişkin bulgular da bu noktada anlamlı kılınır: Çukur, ayrışmanın dile gelmiş hali olarak, bahsettiğimiz yoksul mahallelerde ideolojiyle dolu sembollerde yeniden üreterek hayat bulmaktadır. Bu bir anlamıyla ayrışmaya ve dışlamaya karşı geliştirilen refleksif bir duruş olarak karşımıza çıkar.

4.3.3. “Surlarıçi Çukur’da olmaktır”

Çalışmaya katılan bireylerle görüşmelerin yapıldığı mekanların belirlenmesi sırasında ve çeşitli izlenimler sonucunda Surlarıçi'nin birçok mahallesinde bugün “Çukur” dizisine ait sembollere ve duvar yazılarına rastlanılmıştır. Şüphesiz bu duvar yazılarının ve sembollerin mekânsal bağlamda örtüştükleri birçok söylem ve algılayış biçimlerine sembolik araçlar oldukları görülmektedir

Türkiye televizyon kanalları ve televizyon dizileri Surlarıçi'nde ağırlıklı olarak

evlerde izlenmekte ve takip edilmektedir. Konuştuğum bireyler arasında en çok izlenen dizi olarak “Çukur” öne çıkmaktadır. Zira Surlarıçı'nın sokaklarında gerçekleştirilecek ufak bir gezintide bile duvarlarda “Çukur” dizisine ait sembollerin göze çarpacağı görülecektir. Gerçekleştirdiğim görüşmeler sonrasında bu durumun, göçmenlerin kimliklerine kurulumlarından ve yeniden ürettikleri sosyal ve ekonomik ilişkilerinden ayrı olarak değerlendirilemeyeceğini gördüm.



Görüntü 4: Abdiçavuş Mahallesi'nden "Çukur" Dizisine Ait Semboller: Aile Sembolü 22 Mart 2019

Çukur dizisi temelinde isminde taşıdığı metaforik çağrışımla, örtük bir “çaresizlik” vurgusu yapmaktadır. Çukurda olmak bireyin ışığı sürekli gördüğü ancak çukurdan yukarıya tırmanarak çıkamadığı, tüm hayatını bu metafor üzerinden sorguladığı bir gönderme olarak karşımıza çıkmaktadır. Dizinin genel anlamıyla konusu da bu metafor üzerinden biçimlenmektedir.

İstanbul'un suçla özdeşleşmiş mahallesi Çukur'un kontrolü Koçova ailesinin elindedir. Suçla bu kadar içli dışlı olsa da ailenin kendine göre kuralları vardır. Bu kurallardan bir tanesi de uyuşturucu

yasağıdır. Çukur'da uyuşturucu üretilmez, kullanılmaz, satılmaz. Fakat oyuna yeni dahil olan bir grup bu yasağı delmeye karardır. Önce Koçovalılarla anlaşma yoluna giderler, olmayınca ise var güçleriyle mahalleye ve aileye saldırırlar. Tam aileyi diz çöktürdüklerini düşündükleri sırada öngöremedikleri bir gelişme olur. Kartlar yeniden dağıtılacaktır (Çukur Dizisi, Tanıtım Bülteni).

Bu bağlamda “Çukur” bir metafor olarak ve örtük birçok sosyal dışlanmanın, kapatılmanın ve devlet organlarına karşı hıncın bir yansıması olarak ortaya çıkmaktadır. Çukur metaforunu anlamak için öncelikle “alan” ve “mekân” arasındaki ontolojik farka bakmak gereklidir. “Alan” (space), ontolojik olarak bakıldığında önceden verili ve değişmeyen sınırlara sahip bir anlayışı ifade etmemektedir. Alanın mekanla girdiği ontolojik farklılıklar burada belirlemektedir. Çünkü alan ile mekân kavramları arasındaki önemli farklara bakmak onları yeniden tanımlamak anlamına da gelir. “Alan” hem maddi hem de “söylemsel” düzlemde ortaya çıkan davranış, eylem, tutum ve sözler ile birlikte üzerinde yaşanan sınırları ve yeri imleyen bir kavramdır.

“Alan”, maddi mekânın ötesinde haritada görülmeyen özneler, aileler, kurumlar, işletmeler, ağlar, imajlar, semboller, figürler, diller, sesler, söylemler, sanatlar, ritüeller bütünü kapsamaktadır. Bir başka deyişle, “mekân” ontolojik olarak önceden vardır ancak “alan” özneler tarafından inşa edilir ve zaman içerisinde değişime uğrar. Surlariçi'nde Abdiçavuş Sokak'ta karşılaştığım Çukur dizisine ait semboller ve diziden alınan repliklerin duvarlara bu sembollerle birlikte çizilmesi bir anlamıyla bahsedilen “alan” inşasına popüler bir örnek teşkil etmektedir.

Çukur'u biliyorsun, bizim mahallede çok seyredilir, bizim bütün aile Çukur'u seyrediyor. Mahallede anlatırız. Yamaç (Baş rol) çok delikanlı bir Onun kardeşleri, mahallesi için yaptıklarını bugün hanginiz yapar? Bu mahallede girişi çıkışı bizden sorulur. Kimsenin bonzai içmeye de yetkisi olamaz. Görüyoruz... Bu mahallede değil çünkü biz izin vermeyiz! Ama diğer mahallerde bonzai, bally kullanan genç arkadaşlarımızı görüyoruz. Fakir, fukaralar çoktur buralarda... Onlara

gereken uyarılarımızı da yaptık. Burası kimsenin istediğini yapacağı yer değildir. (A.E. / Erkek,27)



Görüntü 5: Çukur Dizisine Ait Semboller ve Uyuşturucu Madde Tasviri - 22 Mart 2019

A.E'nin dile getirdiği gibi aslında kurduğu “delikanlı”, “biz”, “mahallemiz” gibi kelimeler “Çukur” dizisinin inşa ettiği söylemsel kalıpların, katılımcı tarafından kendi mahallesine uyarlanmış halidir. Söylemin inşa sürecinde kendinin içerisinde bulunduğu şartları, yani Surlariçi'ndeki mahallesinin şartlarını dizideki baskın “ataerkil” aile yapısı üzerinden kurgulamakta ve mahallesinin “değerlerine” sahip çıktığını vurgulayan “biz” söylemi üzerinden anlatmaktadır.

Çukur, çukurda olmaktır. Yani sen şimdi geldin soruyorsun çukur ne demek diye. Çukur işte gördüğün, etrafındaki şeylere bak. Bugün burada kavga çıkar, gençler bonzai içer, kimse gelip bizimle ilgilenmez. Polis buraya girmek istemez. Anladın mı? Girer bir bakar, kaçır. (A.E, Erkek,27)

Burada, bir yönüyle “göçmen kimliğinin dışlanmışlığı” ve Surlariçi’ndeki gündelik yaşantısının ona sunduklarıyla bir münakaşa içerisindedir. “Kendini” ve “mahallesini”, “biz” söylemi üzerinden üretirken karşıtını da onun “çukur”da olmasına neden olarak gördüğü devlet ve polis üzerinden üretmektedir. Ona göre yoksulluğunun ve adaletsizliğin temel nedeni kendinin “çukur”da yani daha aşağı bir tabakada olmasıdır. En temelinde bu aşağıda oluşu onu göçmen kimliğiyle birleştirdiği bir söyleme ulaştırmaktadır. Bunun söylemsel yansımaları da yukarıda değinildiği gibi inşa edilen “alan” üzerinden okunmaktadır. Semboller, duvar yazıları dilsel yapıların birer göstergesel uzantısı olarak mahallede duvarlarda yer almakta ve söylemi mekânsal bağlamda da pekiştirmekte yeniden inşa etmektedir.

“Çukur” dizisine ait semboller, değerler, kalıpyargıları, imgeler aslında Surlariçi’ne yeni bağlamlar üzerinden bağlanarak oluşmamıştır. Bu imgeler, ideolojik bağıntılarından, mekânın daha önce değindiğimiz parçalanmış yapısından bağımsız değillerdir. Ayrıştırılan, dışlanan mahallelerdeki bireyler bu ayrışmayı popüler olan üzerinden biçimlendirerek kendilerine yakın gördükleri imgeler üzerinden aidiyetleri ve kimlik algıları aracılığıyla mekânsal bağlamda yeniden üretmektedirler.

Surlariçi’ndeki bu semboller kimliklerin yansıması olarak “Çukur” dizisi üzerinden şekilleniyor. Bu semboller aslında Surlariçi’ndeki pratiklerin, deneyimlerin, çatışmanın dışavurumu olarak tarihin bu “anında” kendine Çukur dizisi üzerinden bir çıkış noktası buluyor. Çukur dizisinde “aile” olmayı sembolize eden değerler ve imgeler, Surlariçi’nde dışlanmış, ayrılmış, yoksul bireyler için kendilerini ifade edecekleri bir imgelem havuzuna dönüşüyor. “Çukur” dizisine ait semboller ve imgeler, bir anlamıyla Surlariçi’nin öteki olarak kurulana karşı vücut bulan bir çığılığı gibidir. Çukur dizisi bugün popüler metinler ve kalıplar üzerinden şekillenen bir dizi (metin) olsa da onun ihtiva ettiği değerler ve imgeler, Surlariçi’nin, görece daha yoksul ve sosyal ve kültürel çatışmanın daha yoğun olduğu mahallelerinde zaten hali hazırda var olan dinamikleriyle eklemlenmektedir. Aslında “Çukur” dizisinin bir anlamıyla kimliklerinin dışavurumu, yalıtılma ve dışlanmışlık hislerinin soyut bir tanımlaması görevi gördüğünü söyleyebiliriz.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Stuart Hall (1989)'un ifade ettiği gibi "kimlik, 'dillendirilemeyen' öznellik hikayelerinin tarihsel ve kültürel anlatılarla buluştuğu istikrarsız noktada biçimlenir" (44). Bu "istikrarsız nokta", bugün kimliğin, birden fazla boyutlu, parçalanmış, mekânsal unsurlarla beraber eklemlenerek dönüştüğu, hareket halinde yeniden tanımlandığı, sürekli yeniden kurularak, yeniden yıkıldığı bir yeniden üretim sürecine eşlik etmektedir. Kimlik, bir mekân mücadelesinin parçası olduğu gibi onun aktörü de olabilmektedir.

Bu çalışmada, Lefkoşa Surlarıçı'nda yaşayan Türkiye göçmeni bireylerin, kimlik algıları, bu kimlik algılarına dayanan çatışma unsurlarının belirlenmesi, göçmenlerin kimlik algılarına dayanan söylemlerinde kendilerini Surlarıçı'nın mekânsal bağlamı içinde nasıl tanımladıkları, eleştirel söylem teorisi doğrultusunda açıklanmaktadır.

Bu doğrultuda, bu çalışma, Surlarıçı'nda yaşayan, 1974 yılından sonra Türkiye'den farklı göç dinamikleri etrafında adaya gelmiş ve Surlarıçı'nda yaşamaya başlamış göçmen bireylerin sosyo-politik, kültürel ve sosyal açıdan kimliklerine ve aidiyetlerine yönelik tanımlamalarını hangi söylemler üzerine inşa ettiklerine odaklanmıştır. Bu noktada çalışmada Surlarıçı'ne odaklanılmış ve buradan veriler toplanılmıştır.

Bu çalışmanın merkezine aldığı Surlarıçı, 1974 yılından itibaren farklı tarihsel süreçlerde nitelik değiştirerek devam eden Türkiye'den Kuzey Kıbrıs'a göç hareketlerinin bağlamında önemli bir mekân niteliği taşıdığı görülmektedir. 1974 askeri müdahalesinin üzerinden 45 yıl geçmiştir. Bu süreçte Kuzey Kıbrıs, Türkiye'nin çeşitli bölgelerinden göçler almış, yakın tarih ve

günümüzde süren göç hareketliliğinin sosyo-ekonomik, kültürel ve sosyal bağlamlarda şekillenen göç ve göçmen dinamiklerinin oluşmasına ev sahipliği yapmıştır.

Araştırma bulgularına dayanarak şunu da kolaylıkla söyleyebiliriz ki, Kuzey Kıbrıs'ta göç olgusuna yönelik akademik yazın literatürü bize niceliksel veriler dışında alana odaklanan niteliksel veriler vermekten hep bir adım uzak olmaktadır. Göç hareketliliği şüphesiz ki yalnızca yaşadıkları yerlerde zorunlu göç politikaları ya da ekonomik sıkıntılar, yaşamsal kaygılar gibi nedenlerle 'tutunamayan' bireylerin yer değiştirerek, başka bir yerde yaşamaya başlamasından ibaret değildir. Bu araştırmanın bulgularının söylemlere yoğunlaşması ve alandan elde edilen verilerin niteliksel veriler sunması bu yönden Hall'un bahsettiği tarihsel ve kültürel alanın bulunduğu "istikrarsız noktayı" sezinleyebilmemize kolaylık sağlamaktadır.

Surlariçi, mekânsal kurulumu itibariyle araştırma boyunca kimliğe, aidiyete, öznelliğe dair hikayelerin farklılaştığı, söylemlerde ortaya çıktığı bir bağlamı sunmaktadır. Söylem boyutunda ortaya çıkan bu bağlamlar, yalnızca bireylerin kimliklerine ait tanımlamaları değil Surlariçi'nin mekânsal parçalanmışlığını da gözler önüne sermektedir.

Çalışma kapsamında konuşulan bireyler arasında kimliklerine dair alımlamaların "memleket" vurgusu üzerinden şekillendiği görülmektedir. Göçmen bireyler için Surlariçi'ndeki yaşamları, farklı doğup büyüdüğü yere olan "memleket" imgesi üzerinden şekillenmektedir. Bu durum, göçmen ailelerin Surlariçi'nde doğan çocukları için daha parçalanmış bir kimlik algısına dönüşmekte ancak "memleket" vurgusunun tam anlamıyla söylemlerden soyutlanmış olmadığı görülmektedir.

Bu çalışmada karşımıza çıkan "Memleket" ve "kök"e dair söylemler göçmenlerde farklı mekân ve yaşam koşullarına göre değişen pratikler üzerinden şekillenmektedir. Göçmenler, bu pratikler yoluyla "göçmen kimliğini" tanımlarken "seçme" ve "dışlama" edimine başvurumaktadırlar. Yaşadıkları sosyal ve toplumsal bağlama tam anlamıyla kültürel değerlerini

taşımamışlar ama kendi kültürel değerleriyle, Surlariçi'nin kültürel pratiklerini bir çatışma içerisinde algılamaktadırlar. Bu durum, Surlariçi'nde yaşayan bu bireyler için kimliğe ilişkin çatışma unsurunun kurulduğu ilk çatı olarak tanımlanabilir. Zira “kök” duygusu, Surlariçi'ndeki hayat pratiklerinin her noktasında bireylere eşlik etmektedir. Kök duygusunun dayandığı Kıbrıslı-Türkiyeli söylemi üzerinden de şekillenen söylemler, etnisite tartışması üzerinden şekillenmektedir. Kimlik ile kültür arasındaki kompleks ve bağımlı etkileşim etnisiteye bağlı söylemlerin ortaya çıkmasında etkili olmaktadır.

Göçmen ailelerin çocuklarında ise “kök” duygusunun daha kompleks ve karmaşık hali görülmektedir. Etnik temelli söylemlerin yerini, gündelik hayatın pratikleri ve deneyimlerine dayanan söylemlerin aldığı görülmektedir. Göçmen çocukları kimlik oluşumlarını açıklarken kendilerini keskin bir etnik doğrultudan tanımlayamamaktadırlar. Ailelerinin kökeninden dolayı iki veya daha fazla kültürel alan ile bağdaşım içerisinde olan göçmen çocuklarının “ne orada ne burada olmanın” parçalı yapısını deneyimledikleri görülmektedir. Bu “tam ortada kalmak” söylemi kimliği ve kültürü, etnisiteye indirgeyen bir anlayışı imlemekten öteye geçmekte ve bize kimliğin, sabit, değişmez, birbirleriyle karışamaz unsurlar olmadıklarını hatırlatmaktadır.

Çalışma neticesinde elde edilen bir diğer bulgu ise, göçmen kadınlarla yapılan görüşmelerden elde edilen “gelin gelmek” söylemidir. “Gelin gelmek” kadınlar için kimlik algılarını üzerine inşa ettikleri bir çatıya dönüşmüştür.

Surlariçi'nin parçalı ve ayrılmış mekânsal yapısı, kültürel, sosyal, ekonomik olarak ayrılmakta ve bu ayrışma mahaller boyutunda daha görünür olmaktadır. Surlariçi'nde tek bir öteki'den bahsetmek mümkün değildir. “Öteki” üzerinden beliren çatışma, varlığı inkâr edilmeyecek olsa da geleneksel anlamda medyada ve literatürde sıkça dillendirilen Türkiyeli-Kıbrıslı söylemine hapsedilemeyeceği görülmektedir.

Surlariçi'nde yaşayan göçmen bireylerin kimlik ve aidiyet algılarına yansıyan parçalı ve kompleks söylemler, mekânsal ayrışma üzerinden de okunabilmektedir. Surlariçi'nde tek bir “öteki”nden bahsetmek indirgemeci ve

çatışmaya dair tüm nüveleri tek bir “ötekiye” kanalize eden bir bakış geliştirmek anlamına gelmektedir. Aksine araştırma bulguları bize göstermektedir ki, göçmen bireyler arasında da sosyal, kültürel, ekonomik bir parçalanma meydana gelmiştir. Bu parçalanma Surlarıçı'nın farklı mahallerinde deneyimlenen ve kurulan pratikler etrafında şekillenmekte ve yeniden üretilmektedir.

“Çukur” dizisine ait imge ve sembollerin Surlarıçı'nın “ayrışmış” mahallerinde daha görünür olması tesadüf değildir. Çukur dizisine ait sembol ve imgelemin Surlarıçı'nın duvarlarında kendine yer bulması, Surlarıçı'ni tek bir mekân algısı üzerinden tanımlamanın imkansızlığını ve mahalleler arası unsurların sosyal, kültürel, ekonomik farklılıklar üzerinden parçalanarak giderek derinleşerek, en yakınında bulunduğu popüler imgeler üzerinden nasıl duvarlara bir gösterge olarak yerleştiğini de göstermektedir. Derinleşen bu unsurlar kendini yeniden meşrulaştıracak söylemleri de yeniden üreterek pekiştirmektedir.

Toplumsallaşmış mekan olarak mahalle olgusu, toplumsal ve kültürel kimlik anlamında parçalanmış, ötekileştirilmişlerin varolma ve kültürel varlıklarını anlamlandırma süreçlerinde örgütlenmelerinin pratiklerini sunması açısından önemlidir. Surlarıçı'nın mahallelerinin duvarları bize “Çukur” dizisinin sembolizmini kullanarak hem bu noktanın altını ısrarla belirginleştirmekte hem de Surlarıçı'nın kendi ötekilerini yaratma dinamiklerinin, bireylerin, varolma güvensizliği ve parçalanmış kimlik algıları üzerinden “popüler bir imgelemi” nasıl inşa ettiklerini göstermektedir. Zira bugün “Çukur”a ait imgelemem yerini başka popüler imgelere, sembollere, metinlere kolaylıkla bırakacaktır. Ancak Surlarıçı'nın dinamikleri süregelen süreçlerde kendine yeni çıkış noktaları bulmakta zorlanmayacaktır.

Surlarıçı'ndeki mekansal ayrışmanın sonuçlarından biri de araştırma bulgularının da bize ısrarla hatırlattığı gibi, Surlarıçı'ni mekânsal bağlamda homojen bir bağlama oturtulamayacağıdır. Çalışmanın başında belirtildiği gibi “Kıbrıs Sorunu” on yıllardır adadaki neredeyse her sosyal, kültürel ve toplumsal olguyu politikleştirmekte, politik bir doğrultudan okunmasını elzem

kılacak kodlar üretmektedir. Buradaki doğrultu “politik olan”dan kaçış değil, politik olanın “gölgede bıraktığı” hikayelerin yeniden tartışılmasıdır. Güç ve tahakküm ilişkilerinin sarmalında kurulan ilişkiler ağı, toplumun, bireyin tüm çatışma noktalarında ortaya çıkar ve onu yeniden üretim sürecinin bir parçası haline getirir. Benim burada “politik olandan” vurguladığım konu, araştırma bulgularıyla okunduğunda da görüldüğü gibi bireyin, kimliğine dair tanımlamalarının tek boyutlu bir açıdan ele alınamayacağıdır. Zira yazılı ve sözlü basının yoğunlukla yeniden ürettiği “sorunlu alan” tanımlaması Surlarıçı’ni, homojen gören bir üst bakışın, politik olanı yeniden ürettiği bir iş birliğinden ibarettir.

Şüphesiz ki, bu çalışmada alandan toplanan veriler, yukarıda değindiğim perspektifte, araştırmanın seyrini ve analizini büyük oranda şekillendirdi. Araştırmanın en ilginç verilerinden biri, aslında Surlarıçı’nin “politik olanın” adeta bir sinizm halini almış yansımasının söylemler üzerinden şekillenmesiydi. Kuzey Kıbrıs ve göç birlikte düşünüldüğünde siyasi tezahürlerin ve siyasi söylemlerin üzerinden okunan bir sürecin bütünü uzun yıllardır politikacılar, sivil toplum kuruluşları, gazeteciler tarafından yeniden üretilen bir siyasi bir sürece dönüşmüş olması, bireylerin kimlik ve aidiyetlerine dair söylemlerinin altını çizmenin önemini daha da vurgulamak anlamına gelmekteydi. Böylelikle homojen bir üst bakıştan kurtularak, mekânın ve söylemlerin bize söylediklerine odaklanabilmek mümkün oldu. Zira söylemi eleştirel boyutta ele alan bir çalışmanın kaçınması gereken en önemli unsurlardan biri Hall’un dediği gibi kimliğe ilişkin dillendirilemeyen hikayelerin kesişimi yakalamak onların anlamlarına odaklanmaktır.

Çalışmanın araştırma sorularından biri olan “farklı zaman dilimlerinde ve süreçlerde Surlarıçı’ne yerleşen bireyler arasında da kimlik ve aidiyete yönelik söylemler farklılaşmakta mıdır?” sorusu da cevabını bulmaktadır. Bir anlamıyla araştırmanın ön varsayımları arasında olan bu düşünce, araştırmanın sonunda sapmaya uğrayarak bir bulguya dönüşmektedir. Zira birinci, ikinci veya üçüncü olarak niteleyebileceğimiz tarihsel kronolojik göç dalgası tanımlamaları, söylemlere bu denli bir katılımda yansımamakta, daha

ziyade bireylerin, Surlariçi'nin hangi sosyal ve mekânsal dinamikleri içerisinde, hangi kodlarla hayatını kurdukları üzerinden şekillenmekteydi.

Çalışma bulgularının bize gösterdiği şey, Surlariçi'nin parçalanmış mekân algısı üzerinden yükselen “parçalı söylemler” ve kimliklere ilişkin tanımlamalardır. Surlariçi'nde yaşayan Türkiye göçmenlerinin kimlik ile aidiyet algıları ekseninde ele alınan bu çalışmada, bireylerin tarihsel süreç içerisinde bir takım kimlik ve aidiyetlerine ilişkin tanımlamalarında kırılma, yakınlaşma ve ayrışma unsurlarını besleyecek söylemlerin ortaya çıktığını ortaya koymaktadır. Surlariçi'nin mekânsal boyutuyla kimlikleri, çoğul kimlikler ekseninde şekillendirdiği ve çoğul, kompleks, parçalanmış kimlik algılarının “göçmen” kimliğinin sosyal ve toplumsal unsurlarıyla eklemlenerek yeniden üretildiğinin de işareti anlamına gelmektedir.

Göçmen bireylerin kimliklerine ait söylemleri, “ne orada ne de burada olma” durumunu yansıtmakta bir anlamıyla söylemin kurulduğu zeminin ayaklarının altında ufalanmasına neden olmaktadır. Ancak bu durum “memlekete” ve doğulan yere karşı duyulan aidiyet hissini azaltmamakta bir bakımıyla bu aidiyet hissi “göçmen” olmanın farklı yorumlarıyla birleşerek şekillenmektedir.

Surlariçi, medyada ağırlıklı “sorunlu bölge” olan lanse edilen ve mekânsal kurulumu bakımıyla tek bir mekân algısı etrafında inşa edilemeyecek kültürel, sosyal ve ekonomik kimlikleri ve ayrışmış unsurlarıyla tüm çalışma boyunca karşımızda belirlemektedir. Surlariçi'nin çatışma dinamikleri, orada yaşayan bireyler için egemen hakim görüşün aksine salt anlamda yalnızca Kıbrıslı-Türkiyeli söyleminden meydana gelen bir çatışmayı ihtiva etmemektedir. Surlariçi'nin mekânsal ayrışmaya bağlı mekân mücadelenin varlığını ihtiva eden her parçası ötekiye dair kurulan imgelerin oluşmasında ve ötekinin inşasında yer almaktadır. Yani en başta belirttiğimiz gibi Surlariçi, mücadelenin ister sosyal ister ekonomik ister de sosyo-politik unsurların her alanına dağıldığı bir hem var olma hem de bireyi mekânsal kodlarıyla yeniden üreten bir alansa, ötekinin varlığı her yerdedir.

Yine bu noktada daha önce değindiğimiz bir noktaya dikkat çekmekte fayda

var: Antagonizmin yani “biz” ve “onlar” ayrımından yükselen sınırların, yıkıcılığı ve düşmanlığı körükleyen yapısına karşı agonizm, siyasal demokrasinin sınırlarla çevrilmemiş, karşı çıkışın varlığına, özgür ve kendini yenileyebilme gücüne atıf yapan bir kavram olarak karışımızda durmaktadır. Surlariçi’nde yer alan tüm mahalleler kendi içlerinde tek tek irdelenecek farklı dinamikler etrafında kurulmuş yapılardır. Tek başına bir mahalleyi merkezine alacak bir araştırma bize yeni veriler sunacağı gibi söylemlerin ortaya çıkmasında aracılık yapabilir. Öte yandan yukarıda bahsedilenlerin ışığında şunu rahatlıkla sorabiliriz: “Surlariçi, süregelen “Kıbrıs Sorunu” etrafında şekillenen siyasal atmosferlerin bir kurbanı olarak, surlarla çevirili yapısıyla uyum içinde bir algılayışla, gözümüzün önünde ama görmek için farklı gözlükler takmak zorunda olduğumuz bir yaraya dönüşmemiş midir?”

Bugün, Surlariçi’nde çatışma unsurları, bir mekân mücadelesinin kimlik ve aidiyete dair söylemler üzerinden farklılaşarak belirdiği görülmektedir. Bu durum tek boyuttan ele alınamayacak ve tek bir “öteki” üzerinden idealize edilemeyecek kadar karmaşık bir durumda görünmektedir. Mekânsal ayrışma, toplumsal pratik ve ideolojik nüveleriyle gündelik pratikler üzerinden bu denli söylemler yoluyla biçimleniyorken, bu durum bize “söylemlere”, “söylemlerin ardındaki anlama”, bunları anlamaya, toplumsal ve sosyal olanı yorumlarken çatışmayı, kötücül bir unsur olarak görmeden, çatışmanın varlığını kabul etmenin, onun sosyal, toplumsal hayatın her noktasında olan doğal bir unsur olduğunu fark etmek Surlariçi’ne bakışımızı değiştirecektir.

Çatışma verileri, kötücül bağlamdan beslenen ideolojinin, antagonist duvarında çatlaklar yaratmak, kimliklerimizin kompleks ve yapılanmış doğasının farkına varmak, bize başka olanakların kapısı aralayacak bir anahtar da (Chambers,2014:44-45) sunmaktadır. Bir anlamıyla birey olarak, öznellik hikayelerimizdeki öteki hikayeleri görmek, modern bireydeki görünür tamamlanmışlığındaki tutarsızlığı, yabancılaşmayı, yabancı tarafından açılan ve onu tahrip ederek içimizdeki yabancı sorununu tanımaya zorlayan gediği keşfetmektir.

KAYNAKÇA

- Alp, H. (2016). Çingenelere Yönelik Nefret Söyleminin Ekşi Sözlük'te Yeniden Üretilmesi. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi İlef Dergisi*, 3(2), 143-172.
- Altınkoz, O. (2017). *Almanya'da Yaşayan Türkiye Kökenli Göçmenlerde, Göçmen Kimliğinin İnşasında Alman İmgesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi): Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Althusser, L. (2003). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. İthaki Yayınları.
- Alver, K. (2010). *Steril Hayatlar*. Hece Yayınları.
- Arslan, Z. (2001). Postmodern Söylem ve İnsan Hakları. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 1(1), 1-22.
- Avar, A. A. (2009). Lefebvre'in Üçlü - Algılanan, Tasarlanan, Yaşanan Mekan Diyalektiği. *TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi Yayını*.
- Aytaç, Ö. (2007). Kent Mekanlarının Sosyo-Kültürel Coğrafyası. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(2), 199-226.
- Aytaç, Ö. (2013). Kent Mekânları ve Kimlik/Farklılık Sorunu. *İdeal Kent Dergisi*(9), 138-169.
- Büyükkantarcıoğlu, N. S. (2012). Söylem İncelemelerinde Eleştirel Dilbilimsel Boyut: Eleştirel Söylem Çözümlemesi ve Ötesi. Ö. Ömer içinde, *Haberî Eleştirmek* (s. Literatürk Yayınları).
- Bauman, Z. (2001a). *Bireyselleşmiş Toplum*. Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2001b). *Parçalanmış Hayat*. Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2016). *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*. Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2017). *Sosyolojik Düşünmek*. Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2018). *Akışkan Modernite*. Can Yayınları.
- Bilgin, N. (2007). *Kimlik İnşası*. Aşına Kitaplar.

- Binark, M. (2001, Ekim). Kadının Sesi Radyo Programı ve Kimliği Konumlandırma Stratejisi. *Toplumbilim Dergisi*(14), 75-91.
- Bostancı, N. (1998). *Siyaset, Medya Ve Ötesi*. Vadi Yayınları.
- Bourdieu, P. (2001). *Pratik Nedenler*, Kesit Yayınları
- Bourdieu, P. (2014). Neoliberal Şehirlerde Marjinallik, Etnisite Ve Cezalandırma: Analitik Bir Kartografya. S. Torlak, & Ö. Kulak (Dü) içinde, *Mekan Meselesi* (s. 115). Tekin Yayınevi.
- Brah, A. (1996). *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. Routledge.
- Castells, M. (2006). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür* (Cilt 2). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Castlets, S., & Miller, M. J. (2008). *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Chambers, I. (2014). *Göç, Kültür, Kimlik*. Ayrıntı Yayınları.
- Çağırkan, B. (2016). Göç, Hibrit Kimlik ve Aidiyet: Yeni Toplular, Yeni Kimlikler. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5(8), 2613-2623.
- Çamlıbel, D.(2010). Pierre Bourdieu: "Düşünümsellik/Habitus/Entellektüeller", Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar, Doğu Batı Yayınları
- Çelik, H., & Ekşi, H. (2013). Söylem Analizi. *Eğitim Bilimleri Dergisi*(27), 99-117.
- Dalbay, R. S. (2018). "Kimlik" ve "Toplumsal Kimlik" Kavramı. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(31), 161-176.
- De Certau, M. (2009). *Gündelik Hayatın Keşfi: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*. Dost Kitapevi.
- Devran, Y. (2010). *Haber, Söylem, İdeoloji*. Başlık Yayın Grubu.
- Dikeç, M. (2016). Siyaset Üzerine Düşünme Tarzı Olarak Mekan. *Cogito Dergisi*(84), 56,57.

- Doltaş, D. (2009). Söylem ve Yazın. A. Kocaman içinde, *Söylem Üzerine*. ODTÜ Yayıncılık.
- Doruk, Ç. (2010). Pierre Bourdieu: Düşünümsel-lik/Habitus/Entelektüeller. H. O. İnce içinde, *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar*. Doğu Batı Yayınları.
- Doyuran, L. (2018). Medyatik Bir Çalışma Alanı Olarak Eleştirel Söylem Çözümlemesi. *Erciyes İletişim Dergisi*, 5(4), 301-323.
- Eagleton, T. (2011). *Estetiğin İdeolojisi*. Doruk Yayınları.
- Fairclough, N. (2003). *Analysing Discourse*. Psychology Press.
- Fairclough, N. (2012). *Critical Discourse Analysis*.
- Fairclough, N. (2015). Dil ve İdeoloji. B. Çoban, & Z. Özarslan içinde, *Söylem ve İdeoloji* (s. 121-134). Su Yayınları.
- Foucault, M. (1987). *Söylemin Düzeni*. Hil Yayınları.
- Foucault, M. (2003). *İktidarın Gözü*. Ayrıntı Yayınları.
- Göker, G. (2015). *Göç, Kimlik, Aidiyet: Kültürlerarası İletişim Açısından İsveçli Türkler*. Literatürk Yayınları.
- Gür, T. (2013). Post-Modern Bir Araştırma Yöntemi Olarak Söylem Çözümlemesi. *Journal Of The World Of Turks*, 1(5).
- Gür, T. (2013). Post-Modern Bir Araştırma Yöntemi Olarak Söylem Çözümlemesi. *Journal of World of Turks*, 1(5), 185-202.
- Gierny, T. (2000). A Space for Place in Sociology. *Annual Review of Sociology*(26), 463-496.
- Hall, S. (1989). *Identity : The Real Me : Postmodernism and the Question of Identity*. London, England: Institute of Contemporary Arts.
- Hall, S. (1998). Kültürel Kimlik ve Diaspora. J. Rutherford içinde, *Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık*. Sarmal Yayınevi.
- Işık, O. (1994). Mekanın Politikleşmesi, Politikanın Mekansallaşması. *Toplum ve Bilim Dergisi*(64-65), 7-38.

- Ünal, S. (2012). Kimliğin Tarihsel ve Kültürel Ortak İnşası: Türkiye'de Balkan Göçmenleri. *Milli Folklor Dergisi*, 24(94).
- Jorgenson, M., & Philips, L. J. (2012). *Discourse Analysis as Theory and Method*. Sage.
- Kümbetoğlu, B. (2005). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. Bağlam Yayıncılık.
- Kırlı, F. (2010). Göçmen Kimliğinin "Otobüs" Filminde Temsili. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*.
- Karaduman, S. (2017). Eleştirel Söylem Çözümlemesinin Eleştirel Haber Araştırmalarına Katkısı ve Sunduğu Perspektif. *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 4(2), 31-46.
- Kurtuluş, H., & Purkıs, S. (2016). *Kuzey Kıbrıs'ta Türkiyeli Göçmenler*. Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*. İletişim Yayınları.
- Lefebvre, H. (2015). *Mekanın Üretimi*. Sel Yayınları.
- Lemke, J. (1998). Multiplying meaning: Visual and verbal semiotics in scientific text. *Multiplying meaning: Visual and verbal semiotics in scientific text*.
- Matheson, D. (2005). *Media Discourse: Analysing Media Text*. Open University Press.
- Mumby, D. (2004). İdeoloji ve Anlamın Toplumsal İnşası :Bir İletişim Bakış Açısı. *Doğu Batı Dergisi: İdeolojiler*(30).
- Özçalık, S. (2008). Bugünü Anlamak. *Ötekileşme ve İşlevleri*. içinde Karaburun Bilim Kongresi.
- Özdemir, C. (2001). Kimlik ve Söylem. *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(2).
- Özer, Ö. (2018). *Gökyüzüne Çılgılık*. Literatürk Academia Yayıncılık.

- Özgür, M., & Aydın , O. (2010). Türkiye'de Kadın Evlilik Göçü. *e-Journal of New World Sciences Academy*, 5(1), 18-31.
- Philips, N., & Hardy, C. (2002). *Discourse Analysis: Investigating Processes of Social Construction*. Sage Publications.
- Purvis, T., & Hunt, A. (2014, Mayıs). Söylem, İdeoloji, Söylem, İdeoloji, Söylem, İdeoloji. *Moment Dergisi*.
- Sözen, E. (1999). *Söylem: Belirsizlik, Mücadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*. Paradigma Yayınları.
- Sütçüoğlu, B. (2009). Türkiye'de Ulusal Kimliğin Tanımını Değiştirme Çabası: Devlet Katında Nazım Hikmet'in Değişen İmgesi. G. Pultar içinde, *Kimlikler Lütfen*. ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayınları.
- Schlesinger, P. (1987). On national identity: some conception and misconceptions criticised. *Social Science Information* (s. 219-264). içinde
- Schnapper , D. (2005). *Öteki İle İlişki / Sosyoloji Düşüncesinin Özünde*. İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Skrbis, Z. (1999). *Long-Distance Nationalism: Diasporas, Homelands and Identities*. Routledge.
- Solak, S. G., & Görmez, K. (2017). Kentte Mekan Kimlik Etkileşimine Dair Bir Çözümleme. *Paradoks Ekonomi, Sosyoloji ve Politika Dergisi*, 13(1), 65-84.
- Swartz, D. (2011). *Kültür ve iktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi* İletişim Yayınları.
- Şahin, İ., & Öztürk, M. (2013). Barış Harekatı Sonrasında Türkiye'den Kıbrıs'a Yapılan Göçler Ve Tatbik Edilen İskan Politikası. *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(7), 599,630.
- Şentürk, B. (2016). Özne, İdeoloji ve Söylem: Post- Marxism ve Laclau Üzerine Eleştirel Bir Deneme. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(1), 27-41.

- Şimşek, D. (2017). *Ulusaşırı Kimlikler: Londra'da Kıbrıslı Türk, Kürt ve Türk Göçmen Çocukları*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tümtaş, M. S., & Ergun, C. (2016). Göçün Toplumsal Ve Mekansal Yapı Üzerindeki Etkileri. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 21(4), 1347-1359.
- Türk, B. (2003). İdeoloji. T. Mümtazer içinde, *Siyaset*. Lotus Yayınevi.
- Türkbağ, A. U. (2003). *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*. Der Yayınları.
- TDK. (2019). *Türk Dil Kurumu*. Türk Dil Kurumu: <http://www.tdk.gov.tr> adresinden alındı
- Turut, H., & Özgür, M. (2018). Bir Kente Göçün Hikâyesi: Süreçler, Bütünleşme ve Aidiyet. *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 1(16), 153-180.
- Urry, J. (1999). *Mekanları Tüketmek*. Ayrıntı Yayınları.
- Uysal, A. (2015). Londra'daki Türklerde Aidiyet ve Mekan İlişkisi. *Coğrafya Dergisi*, 1(30), s. 61-78.
- van Dijk, T. (1997). The Study Of Discourse. T. A. Dijk içinde, *Discourse As Structure and Process*. SAGE.
- van Dijk, T. A. (2012). Discourse and Knowledge. J. P. Gee, & M. Handford içinde, *Handbook of Discourse Analysis*.
- Wacquant, L. (2014). Marginality, ethnicity and penalty in the neo-liberal city: an analytic cartography. *Ethnic and Racial Studies*, 37(10), 1687–1711.
- Wood, L., & Kroger, R. (2000). *Doing Discourse Analysis: Methods For Studying Action In Talk And Text*. SAGE.
- Yücel, H. (2016). Varoşun Üç Hali: "İç Varoş", "Parçalanmış Varoş ve "Bütünleşik Varoş". *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 4(1), s. 53-84.
- Yırtıcı , H. (2011). *Çağdaş Kapitalizmin Mekansal Örgütlenmesi* . İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

EKLER

EK 1. Yarı Yapılandırılmış Görüşme Soruları

A. DEMOGRAFİYE YÖNELİK SORULAR

1. Yaşınız?
2. Doğum Yeriniz?
3. Medeni Durumunuz?
4. Eğitim Durumunuz?
5. Mesleğiniz?

B. SURLARIÇİ'NE- YÖNELİK SORULAR

6. Kuzey Kıbrıs'a hangi tarihte geldiniz?
7. Kuzey Kıbrıs'a geliş hikayeniz?
8. Ne kadar süredir Surlariçi'nde yaşıyorsunuz?
9. Surlariçi'nde yaşamaktan memnun musunuz?
10. Surlariçi'nde oturma'nın size getirdiği olumlu/olumsuz etkiler nelerdir?

C. KİMLİK ALGISINA YÖNELİK SORULAR

11. Sizden kendinizi tanımlanmanız/anlatmanız istense aklınıza gelen ilk değer/yönünüz ne olurdu?
12. Kimlik denildiğinde aklınıza gelen ilk şey/şeyler nedir? Tarif edebilir misiniz?

13.Kendinizi bu ülkede yaşayan özgür bir birey olarak görüyor musunuz?

14. Kendinizi göçmen olarak nitelendiriyor musunuz? Göçmen denildiğinde aklınıza ne geliyor?

15.KKTC ve TC kimliklerine sahip olmak arasında sizin için ayrıcalıklı ya da dezavantajlı hangi noktalar var?

16.KKTC'de doğmuş büyümüş bireylerle aranızda herhangi bir ayırım olduğunu düşünüyor musunuz?

İNTİHAL RAPORU

Bir 'öteki' sorgusu: Kimlik, çatışma ve Surlarıçi

ORIGINALITY REPORT

13%

SIMILARITY INDEX

12%

INTERNET SOURCES

4%

PUBLICATIONS

9%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	docs.neu.edu.tr Internet Source	1%
2	dergipark.gov.tr Internet Source	1%
3	www.dieweltdertuerken.org Internet Source	1%
4	ilef.ankara.edu.tr Internet Source	1%
5	www.itobiad.com Internet Source	1%
6	neu.edu.tr Internet Source	<1%
7	www.researchgate.net Internet Source	<1%
8	Submitted to Kocaeli Üniversitesi Student Paper	<1%
9	sbedergi.sdu.edu.tr Internet Source	<1%

10	Submitted to Bartın University Student Paper	<1%
11	acikerisim.selcuk.edu.tr:8080 Internet Source	<1%
12	acikerisim.ticaret.edu.tr Internet Source	<1%
13	adudspace.adu.edu.tr:8080 Internet Source	<1%
14	www.turkishstudies.net Internet Source	<1%
15	archive.org Internet Source	<1%
16	www.journals.istanbul.edu.tr Internet Source	<1%
17	journals.manas.edu.kg Internet Source	<1%
18	www.webmgon.com Internet Source	<1%
19	www.madde14.org Internet Source	<1%
20	linguistics.humanity.ankara.edu.tr Internet Source	<1%
21	www.kirmizilar.com Internet Source	<1%

22	iibfdergi.sdu.edu.tr Internet Source	<1 %
23	www.scribd.com Internet Source	<1 %
24	kameraarkasi.org Internet Source	<1 %
25	Submitted to Pamukkale Üniversitesi Student Paper	<1 %
26	www.ismsymposium.org Internet Source	<1 %
27	Submitted to Marmara University Student Paper	<1 %
28	Submitted to The Scientific & Technological Research Council of Turkey (TUBITAK) Student Paper	<1 %
29	Submitted to Dicle University Student Paper	<1 %
30	studylibtr.com Internet Source	<1 %
31	Submitted to Ondokuz Mayıs Üniversitesi Student Paper	<1 %
32	Submitted to European University of Lefke Student Paper	<1 %

33	kulturelcogulcugundem.org Internet Source	<1%
34	kavramveduyum.blogspot.com Internet Source	<1%
35	Submitted to Turkiye ve Orta Dogu Amme Idaresi Enstit Student Paper	<1%
36	tez.yok.gov.tr Internet Source	<1%
37	media.web.britannica.com Internet Source	<1%
38	bireyvetoplumdergisi.com Internet Source	<1%
39	Submitted to TechKnowledge Turkey Student Paper	<1%
40	dergipark.ulakbim.gov.tr Internet Source	<1%
41	www.acarindex.com Internet Source	<1%
42	www.anatoliajournal.com Internet Source	<1%
43	Submitted to Middle East Technical University Student Paper	<1%

44	www.sosyalarastirmalar.com Internet Source	<1%
45	Submitted to Beykent Universitesi Student Paper	<1%
46	kirmizilar.com Internet Source	<1%
47	acikerisim.deu.edu.tr Internet Source	<1%
48	yahyakaratas.blogspot.com Internet Source	<1%
49	www.cerkesarastirmalari.org Internet Source	<1%
50	issuu.com Internet Source	<1%
51	Submitted to Hacettepe University Student Paper	<1%
52	www.cevrekentlesmedonusum.com Internet Source	<1%
53	YÜKSEL, Yakup. "NECMETTİN ERBAKAN'IN KUR'AN KISSALARI BAĞLAMINDA TEMSİLİ SÖYLEMİ", Erzincan Üniv. Fen Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bl., 2017. Publication	<1%

remokaya.blogspot.com

54	Internet Source	<1%
55	www2.ufuk.edu.tr Internet Source	<1%
56	Submitted to Konya Necmettin Erbakan University Student Paper	<1%
57	Submitted to Bahcesehir University Student Paper	<1%
58	Submitted to Mersin Üniversitesi Student Paper	<1%
59	vdocuments.site Internet Source	<1%
60	www.sosyalbil.selcuk.edu.tr Internet Source	<1%
61	www.cnnturk.com Internet Source	<1%
62	Schaefer. Encyclopedia of Race, Ethnicity and Society Publication	<1%
63	docplayer.biz.tr Internet Source	<1%
64	www.journalagent.com Internet Source	<1%

65	Submitted to Uludag University Student Paper	<1 %
66	Submitted to Ege Üniversitesi Student Paper	<1 %
67	www.ejer.com.tr Internet Source	<1 %
68	Submitted to Anadolu University Student Paper	<1 %
69	ÇİÇEK, Atıl Cem and ÖNALP, Gökbörü. "MAHALLE MUHTARLARINDAKİ DEMOKRASI ALGISI ÜZERİNE BİR SÖYLEM ANALİZİ: KARS ÖRNEĞİ", Kafkas Üniversitesi, 2017. Publication	<1 %
70	www.earticle.net Internet Source	<1 %
71	Submitted to Yakın Doğu Üniversitesi Student Paper	<1 %
72	Submitted to Ataturk Üniversitesi Student Paper	<1 %

Exclude quotes Off
Exclude bibliography On

Exclude matches < 5 words

ETİK KURUL RAPORU



YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ

BİLİMSEL ARAŞTIRMALAR ETİK KURULU

05.02.2019

Sayın Oshan Uluşan

Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu'na yapmış olduğunuz YDÜ/SB/2018/326 proje numaralı ve “**Bir ‘Öteki’ Sorgusu: Kimlik, Çatışma ve Surlarıçi**” başlıklı proje önerisi kurulumuzca değerlendirilmiş olup, etik olarak uygun bulunmuştur. Bu yazı ile birlikte, başvuru formunuzda belirttiğiniz bilgilerin dışına çıkmamak suretiyle araştırmaya başlayabilirsiniz.

Doçent Doktor Direnç Kanol

Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu Raportörü

Not: Eğer bir kuruma resmi bir kabul yazısı sunmak istiyorsanız, Yakın Doğu Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu'na bu yazı ile başvurup, kurulun başkanının imzasını taşıyan resmi bir yazı temin edebilirsiniz.