

KUZEY KIBRIS'TA MEDYA VE TEMSİL

Derleyenler
Hanife Aliefendioğlu, Nurten Kara





Kuzey Kıbrıs'ta Medya ve Temsil
© Dipnot Yayınları
ISBN: 978-975-9051-72-3
Sertifika No: 824

Dipnot Yayınları 67
Yeni Zamanlar: 8
1. Baskı 2009 / Ankara
Kapak Tasarımı: Sinan Solmaz
Kapak Resmi: Omid Kalantar Motamedi
Düzeltili: Memet Çeviz



Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd.Şti
Baskı: Mattek Matbaacılık Bas. Yay. Tan. Tic. San. Ldt. Şti.
GMK Bulvarı No 83/32 Maltepe / Ankara



Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No: 82/32 Kızılay / Ankara
Tel: (0 312) 4192932 / Faks: (0 312) 4192532
e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com

(ÜVEY)ANA-YAVRU VATAN DİYALOĞUNUN KUZEY KIBRIS'TAKİ DEĞİŞEN TEMSİLLERİ*

Tuğrul İlter ve Sevda Alankuş

“Öteki hiç bir zaman dışımızda, ötemizde değildir; kültürel söylemler içerisinde tam da en kendi özelimizde, mahremiyetimiz, “kendi aramızda” konuştuğumuzu düşündüğümüzde zorla beliriverir. *Homi K. Bhabha (1990b: 4)*

Garip bir biçimde yabancı içimizde yaşar; kimliğimizin saklı yüzüdür, yer gelir içine sığındığımız yuvayı, an gelir duygudaşlığımızı ve karşılıklı anlayışı çökertir. Bize içkinliğini tanıdığımızda ondan kendisi olarak tiksinden kurtuluruz. Tam da “biz”i sorunlu kılan bir semptom. *Julia Kristeva (1991: 1)*

Giriş

1974'den bu yana fiziksel olarak da bölünmüş bulunan Kıbrıs'ın bir çok “birleştirici” çözüm planına konu olduğu biliniyor. Bunlardan (şimdilik) sonuncusu BM Genel Sekreteri Kofi Annan'ın inisiyatifiyle ve 2000 yılında gündeme geldi. Kıbrıs sorununu nihayetlendirerek adanın bir bütün olarak AB üyeliğini hedefleyen Annan Planı 24 Nisan 2004 yılında Kıbrıs'ın iki tarafında referanduma sunuldu, ancak Kıbrıslıların hayır demesi nedeniyle hayata geçemedi. Kıbrıslı Türk toplumunun 1963 yılından itibaren 1960 Anayasası'nın kendisine tanıdığı siyasi ve idari temsilden vazgeçmesiyle, meşruiyetini kısmen kaybetmiş olmasına rağmen uluslararası alanda tanınması süren KC, 1 Mayıs

* Bu yazı “The Changing Configurations of Self-(M)other Dialogue in North Cyprus” adlı makalenin kısaltılmış ve Türkçeye çevrilmiş halidir. Bkz. <http://scm-rime.tees.ac.uk/VLE/DOMAIN/CSeArch/TABS/Search.asp>

2004 yılında bu “eksik” haliyle AB üyesi oldu. Buna karşılık, 1983 yılında ilan edilmiş olmakla birlikte, o günden bu yana uluslararası toplum tarafından tanınmadan varlığını sürdüren, aslında tanınması hiç bir zaman resmi politika haline gelmeyen, pek muhtemelen tanınmadan tarihe karışacak olan KKTC, Türkiye’nin takviyesiyle varlığını sürdürüyor. Annan Planı’nın asıl önemi, çözüme değilse bile Kıbrıs’ın gerek Kuzey’inde gerekse Güney’indeki statükocu siyasal iktidarların değişmesine yol açması oldu. Böylelikle bölünmüşlüğü kısmen İngiliz Sömürge yönetiminin politikalarına, esas olarak da Helen ve Türk milliyetçiliklerine borçlu olan adanın tarihinde yine ilk defa olmak üzere, Marksist bir geçmişten gelen, hatta iki toplum arasındaki ilişkilerin bütünüyle kesilmek zorunda kaldığı dönemde belirli bir süre, birbiriyle ilişki içinde hatta “bir” olmakla suçlanmış, muhalefette oldukları bütün bu dönem süresince çeşitli inisiyatiflere öncülük ederek, barış ve çözümden yana söylemin ve sivil girişimlerin temsilcileri olmuş, kendilerini hala “sol” olarak nitelermeye devam eden iki parti, CTP ile AKEL, iktidara geldi. Bu yazının yayına hazırlandığı sıralarda, bu partilerin geçmişteki liderleri, şimdi ise tanınmış KC Cumhurbaşkanı sıfatıyla Dimitri Hristofyas ile tanınmamış KKTC Cumhurbaşkanı Mehmet Ali Talat iki toplumun seçilmiş liderleri olarak 2008 Eylül’ünde ilk defa olarak bu kadar “içerden” bir inisiyatifle desteklenen barış görüşmelerini yürütüyorlar.

Bu çalışmada ise, Annan Planı’nın gündeme gelmesiyle birlikte, adanın Kuzeyinde o zamana kadar görülmüş en geniş tabanlı sivil toplum hareketi niteliği taşıyan *Bu Memleket Bizim Platformu*’nun barış/çözüm yönündeki eylemlerinin kitleselleşmeye başladığı 2000 ve 2001 yıllarına odaklanıyoruz. Bu bir yıllık dönemin çalışmanın sorunsalı açısından önemli özelliği ise, çözümden yana siyasal muhalefet ile, yıllardır “çözumsuzlük çözümdür” politikasıyla hareket etmiş olan resmi söylemin yeniden-biçimlenip, birbiri karşısında tekrardan konumlanmaları anlamında dikkate değer bir nitelik taşıması. Araştırmamız, çeşitli kültürel medya metinleri —gazete haberi, fotoğraf, karikatür, ders kitabı ve siyasal gösteri gibi— üzerinden sömürgecilik sonrası zihniyet dünyasında Kıbrıslı Türk muhalif kimliğinin ve milliyetçi hegemonik ideolojinin karşılıklı ilişki içinde —süreklilik ve yarılmalarla— yeniden üretilişinin izini

sürüyor, adadaki bu özgül “deneyim”den yola çıkarak, “ben/biz ve öteki/onlar” ilişkisine dair bir demokrasi ve etik tartışması açıyor.

Çalışmamızın bir iddiası, sadece Türkiye tarafından “Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti” olarak telaffuz edilmekle birlikte, ironik olarak —Türkiye başta olmak üzere— bütün bir uluslararası topluluk tarafından dışlanan, yok sayılan, marjinalleştirilmiş bulunan ve kendisinden eğer “sözde devlet” değilse bile —en “tarafsız” ifadeyle— “Kuzey Kıbrıs” olarak söz edilen bu eşliğimsi (*liminal*) oluşumda —muhalif ve hegemonik— kimliklerin, aslında *en fazla* “merkez” coğrafyalardaki, varlıkları “hukuki” ve “gerçek” sayılan kimlikler kadar “kurgusal/tahayyül edilmiş” olduklarıdır. Kıbrıslı Türk kimliğinin, aşağıda örnekleyeceğimiz tekil anlatılar içinde tahayyüllerinin bütün diğer kimlikleri anlamamızı sağlayacak genellikte bir örnek oluşturduğunu düşünüyoruz. Diğer yandan tıpkı “diğer” kimliklerde olduğu gibi Kıbrıslı Türk kimliğinin yeniden-tahayyüllerinin, ötekine karşı şiddet ve adaletsizlik anlamında istisna oluşturmadıklarını söylüyoruz.

Böylelikle Kıbrıs sorunun çözümüyle ilgili tartışmaların temelini esas olarak adadaki iki “ulusun”—sayısal anlamda çoğunluğu oluşturan *Kıbrıslı Rumlar* ve azınlığı oluşturan *Kıbrıslı Türkler*—ya da iki “halkın,” “topluluğun” kimlik sorunlarının oluşturduğu düşüncesini paylaşıyoruz. Bir yandan muhalif ve hegemonik/resmi söylemsel konumlar içinde önemli bir nüans taşıyacak şekilde “Kıbrıslı Türk,” “Kıbrıs Türkü” veya “Türk Kıbrıslı” biçimlerinde karşımıza çıkan kimlik tahayyüllerinin belirli gösterenleri üzerine odaklanıyoruz.

Diğer yandan her nasıl söyleniyor/yazılıyor olursa olsun, Kıbrıslı Türklerin kimlik kurgularına, bütün özgüllüğü içerisinde farklı siyasal, ontolojik, etik sorunları birbirine düğümleyen bir “yoğunlaşma noktası” olarak yaklaşıyoruz.¹

1 “Yoğunlaşma noktası” (“point of condensation”) veya “düğüm noktası” (“nodal point”) kavramları için bkz. (Freud, 1953: 283).

Kıbrıs'ta Kimlik(ler) Sorunu ve Kıbrıslı Türk Kimliklerine Dair

Kıbrıs'ın modern tarihine Avrupalı/modern bir kimlik kurgusu olarak milliyetçiliğin damgasını vurduğu söylenebilir. Milliyetçiliğin bir özelliğinin ise, ulusal kimliği, içerisinde ancak asimile edilebilen, icazetli farklılıklara/ötekilere yaşama şansı verilen bölünmez bir birlik olarak tahayyül etmek olduğu bilinmektedir.² Ancak milliyetçiliğin kimlik kurgusu içerisinde kabul gören “icazetli öteki” ile “icazetsiz öteki” (“iç düşman”) arasındaki sınır her zaman müphem ve tekinsizdir. Nitekim uluslararası alanda adanın hukuki/meşru/tek siyasal varlığı sayılmakla birlikte egemenlik alanı Kıbrıs'ın güneyi ile sınırlı olan Kıbrıs Cumhuriyeti tarafından “sözde” devlet sayılan KKTC'de yaşayanların gündelik hayat/kimlik deneyimlerinde sınırların bu iddia edilen müphemliğine ve geçişkenliğine dair pek çok örnek bulunabilir.³ Bugün 1974 yılında bölünmesinden sonra yurtları *de facto* adanın Kuzeyi haline gelen Kıbrıslı Türklerin çoğunluğu, Kıbrıslı Rumların *de facto* yurdu niteliğindeki KC'nin pasaportunu taşımaktadır. Bu da paradoksal biçimde, Kıbrıslı Türklerin bir yandan KC'nin siyasi ve idari kurumlarından dışlanmaları devam ederken, ona *de jure* olarak Kıbrıslı Türkler ve Kıbrıslı Rumların ortak evi/yurdu olarak görülmesini olanaklı kılan meşruiyeti sağlamada destek oldukları anlamına gelmektedir. Başka türlü söylenirse, bu haliyle Kıbrıslı Türklerin varlığı başka türlü “kendisini” kolektif, bağımsız, bütünlüklü özne olarak kuramayacak olan KC'nin eksik halini tamamlayan bir dışsal ek/takviye (*supplement*) yerine geçmektedir. Böylelikle “içerdeki

-
- 2 “İcazetsiz farklılık” kavramını Zygmunt Bauman'dan ödünç alarak kullanıyoruz (1992: xvi).
 - 3 Kıbrıs'ın güneyindeki hegemonik söylemin KKTC için kullandığı “sözde” nitelemesi, onun sadece hukuk dışlığına değil, ontolojik olarak yokluğuna işaret edecek bir gönderme niteliği taşımaktadır. Bu ontolojik olarak yoksayılmanın Kıbrıslı Türklerin gündelik hayatları üzerindeki olumsuz etkileri bir yana, Kuzeyde gerçekleşen bir siyasal mitingte taşınan “Biz varız” pankartı gibi, Kıbrıs'ın yeniden birleşmesinden yana olan statüko muhalifi Kıbrıslı Türklerin bile sürekli olarak “var” olduklarını kendilerine ve ötekilere tekrarlamak zorunda hissetmelerine yol açmaktadır.

öteki” olarak KıbrıslıTürkler, KC’nin kendini bir “merkezi varlık” olarak kurmasında önemli bir rol üstlenmektedir. Bu arada da, kendilerine gerçekte artık yaşamadıkları, dahası sürgüne uğradıkları bir yurda aidiyet kuran bir nüfus kağıdı/pasaport sağlamış olmakla birlikte, KC kendisini Helen milliyetçiliğinin evi/yurdu olarak tarif ettiği ölçüde, “dışsal bir öteki” olarak değilse bile bu sefer “asimile edilebilir /icazetli bir öteki” olarak gördüğü KıbrıslıTürkleri ontolojik olarak yok saymaya devam etmektedir. Yine Kıbrıslırumlar Kıbrıs’taki egemen özne konumlarına işaret eder şekilde kendilerini bir başka sığata daha gereksinim duymadan “Kıbrıslı” olarak tanımlarken,ötekileri—KıbrıslıTürkleri—gayri-mükemmelliklerine, saf olmayışlarına işaret etmek üzere “Kıbrıslı Türk” olarak nitelemektedir.⁴ KıbrıslıTürklerin ötekilikleri, başka ifadeyle Kıbrıslırumlarla biraraya geldiklerinde ortaya çıkan ve de milliyetçi tahayyülün “bölünmez bütünlük” kurgusuna imkan vermeyen farklılıkları, aslında Kıbrıs sorununun da bir özetini oluşturmaktadır. Bu arada kuşkusuz bunun tersinin de doğru olduğu, benzer bir milliyetçi tahayyül içindeki Türk milliyetçiliğinin geçmişte ve halen (tekil, kendi içinde farktan arınmış) bir Rum (“dış düşman”) ve (Rumcu) “iç düşman” kurgusu üzerinden kendisine—dolayısıyla KKTC’ye—egemen bir özne konumu oluşturmaya çalıştığı da söylenebilir.

Bu arada, çeşitli ötekilerin, ya da ötekilikle bu türden baskılayıcı zorlayıcı ilişkinin, Kıbrıslılara hiç de yabancı olmadığını, tarihi boyunca, farklı ötekiler tarafından zapt ve iskan edilmiş bir ada olarak Kıbrıs’ta, “biz”in sınırlarının hep yeniden tanımlanmak zorunda kaldığını da eklemeliyiz. Nitekim, örneklemeye çalıştığımız, daha da örnekleyeceğimiz üzere “biz”i

4 Spyros Spyrou’nun Kıbrıslırum çocuklar üzerine çalışmasından alınılarak Papadakis, Peristianis ve Welz (2006: 10) Kıbrıslırumların kullandıkları “KıbrıslıTürk” kategorisindeki “yapısal belirsizliğe” dikkatimizi çekip nasıl o kimlikteki “arketipik barbar düşmanı” temsil eden Türk kısmının onları hepten öteki kıldığına; çocuklar Kıbrıslı’yı Kıbrıslırum olarak yorumladıkları için de öbür kısmının onları “ben” in bir parçası olarak tanımladığına, dolayısıyla KıbrıslıTürk teriminin kendi kendini iptal edip “çeliştiğine” işaret ediyorlar.

nihai olarak yeniden-tanımlama çabası, yani “has” Kıbrıslılığı, “eksik” Kıbrıslılıktan ayırmak—nafile—çabası, bugün de Kıbrıs’ ta aynı şiddette devam ediyor. Oysa biliyoruz ki, “biz”i tanımlayıp “onlar”dan ayıran sınır aslında her zaman zaten özneyi içerden bölen, kendini kendinden, kendi kendisinden, kendi içindeki ötekiden, kendinin-ötekisinden de ayıran bir sınırdır. Başka ifadeyle, *öteki(lik) ya da fark(lılık) her zaman özneye içkindir.*

Bu noktada adanın Kuzey ve Güney’indeki milliyetçiliklerin bu varlığından-rahatsızlık-duyulan-dışsal-ötekine bolca referansla kurulan “anavatan-yavruvatan” söylemi hatırlatılarak, aslında bir öteki olan “ana”ya arzu ve hasretle kurulan “yavru” kimliğinin bizzat “ben-öteki” ilişkisindeki karmaşıklığa ve karşılıklı içeri-örnek oluşturduğunu belirtmek yerinde olur. Öznellik (özne oluş), ötekine tabi olmayı içerir. Çünkü, Derrida’nın belirttiği gibi, tıpkı konuştuğumuz, yazdığımız dilin ötekiliğini kabul edişimde, tıpkı kendi kendime seçme şansım olmayıp da, bana sorulmadan takılan isimle her çağırıldığımda cevap verişimde olduğu gibi, ancak içimde bir ötekine demir attığımda, onu ağırlayabildiğimde “ben” olurum (Derrida, 1976: 107-118; 1998: 57-68).

Diğer yandan, Derrida ve Levinas’ın savunduğu gibi, etik eğer “ben-öteki” ilişkisinde yatıyorsa, ötekinin ötekiliğini sorumlulukla karşılamak, ötekini ya uzak durulması gereken bir hasım ya da uzun bir hasretten sonra dönülecek bir mahreç/menzil olarak gören bildik ikili-karşıtlık ilişkisine indirgememek durumundayız. Biz de Kuzey Kıbrıs’ta “ben-öteki” ilişkisinin değişen kurgularını inceleyip o ikili yapının halihazırdaki sökülmesini izlerken, böyle bir etik anlayıştan yola çıkıyoruz.

Kimliğin Ontolojisi ve Diasporik Tahayyül

Kimlikler her zaman belirli bir yer ve zamandan konuşur. Ne var ki, kimlikler anlaşılmaya çalışılırken zamana (tarihe) ve mekana (eve ve/veya yurda) yapılan bu gönderme, çoğu zaman kimliğin özsel olarak sabitlenmiş bir temel üzerine kurulduğunu varsaymaktadır. Nitekim etnik ve milliyetçi kimlik kavramsal-laştırmalarında tarihe gönderme yapılırken kimlik değişme halinde, tamamlanmamış, sonu/ucu olmayan sürekli bir oluş hali yerine, sabit bir teleolojik kökenden gelişi veya böyle bir teleolojik

köken arayışını anlatmaktadır. Bu tarih anlayışının teleolojik kurgusu içinde, kültürel niteliği ve sürekli inşa halinde oluşu gözlerden saklanarak kimliğe kültür dışılık, doğallık, hatta tarih dışı bir ilk-köken (*arch-origin*) atfedilmektedir. Sözkonusu kurgu içinde tarihin sürekli akışı, bir kökene ve/veya ereğe (*telos*) indirgenmekte ve tarih onun kendini gerçekleştirmesinin bir aracı olarak anlaşılmalıdır. Aynı şekilde, yine aynı kimlik anlayışı içinde mekana/yere yapılan bu göndermeyle, kimliğe sabit bir ev/yurt biçilmiş olmaktadır⁵. Böylesi bir mekansal ve zamansal gönderme Jacques Derrida'nın (1994: 82) *ontoloji* ve *topos* kelimelerini biraraya getirerek kullandığı *ontopoloji* sözcüğünün işaret ettiği gibi, kimlik için bir sabit temel oluşturmaya çalışmaktadır. Böylesi sabitlenmiş bir zemin/mesken kavrayışı, içinde kendimi bulacağım, kendimi evimde hissedeceğim, ötekiliğe savrulmadan tutunabileceğim bir kara parçasını (*terra firma*) vaat ederken, sanki ben nihayet bana-öteki metaforların dolayımı, takviyesi olmaksızın üzerinde hayat bulabileceğim bir zemine kavuşabilmişim iddiasındadır.

Ancak "kimliklerin daima belirli bir zaman ve yerden konuşması onların aynı zamanda, sınırlı, kısmi, tamamlanmamış, eksik oldukları, böylelikle ezeli ve ebedi olarak bir öteki tarafından tamamlanma, bütünlenme, gerçekleşme, takviye edilme, kısacası sürekli olarak yeniden-yerleşme/barınacak yer bulma ihtiyacı içinde olduğu anlamına gelir. Ancak geriye dönüp bakıldığında kimliklerimize ev olmuş olduğunu düşündüğümüz bütün o meskenlerin de tek tek ne kadar başka, eski, yabancı oldukları da görülmektedir. Başka ifadeyle, kimliklerimiz hem zamansal hem de mekansal olarak sürekli yeniden-yerleştirilip tanımlanmaktadır. Kültürel ve tarihsel olarak sınırlarının sürekli yeniden çizilmesi, bir yandan kimliklerin zamansal ve mekansal sınırlılıklarını sonunda tamamlayarak, bir yere demir atıp sabitlenmeleri yoluyla belirsizliklerinin, bölünmüşlüklerinin, eksikliklerinin ve değişikliklerinin, kısacası ölümlülüklerinin ve inşa edilmişliklerinin üstesinden gelmek için çabalamaktadır. Diğer yandan, sınırlarının

5 Philip Tabor, "Benlikle özdeşleştirilen bir barınaka 'ev,' benlikle özdeşleştirilen ülkeye de '(ana)vatan' denir" diye yazmaktadır (Morley, 2000: 266 içinde, dipnot: 5).

böyle sürekli yeniden tanımlanıyor olması, kimliklerin her zaman zaten öteki ve farklı oluşa, başkalığa açık olduğu anlamına gelir. Kimliğin her teyit edilmişindeki yinelenmesi—fark içeren bir tekrar olarak⁶—onun sınırlarını yeniden çizerek, tam da bu yinelemeyle kendisini farka ve başkalığa açar. Bu aynı zamanda, kimliğin kökeninin ya da köken-olarak-kimliğin aslında *metalepsis* diye anılan bir mantık hatasıyla sabitlendiği ve sonuçta ortaya çıkanın başlangıç ya da kaynak olarak görüldüğü bir yanılısamaya kapıldığımız anlamına gelir. Kimliğin çeşitli temsillerle karşımıza çıkan ilk-kökleri (*arch-origin*) aslında geçmişten gelmez, belirli bir kültürel üretimin şimdinden geriye yansıtılarak tasarlanır. Son olarak yine bütün bunlar, kimliğin ancak geçici ve bağlamsal olarak sabitlenebileceği, bu geçici sabitlenmeden kaynaklanan kendini evde/güvende hissetme halinin ise kalıcı olamayacağı anlamına gelir. Yani diasporik yerinden-oluş ve bir öteki ile takviye edilme ihtiyacından nihai bir kurtuluş hali yoktur.

Diasporik kimlik kavramı kendisini “normal kimlik” ten, yani bir sıfatla ayırılması gerekmeyen kimlikten, birinin kökeninden, has (*proper*) evinden/yurdundan edilmişliğine ya da etrafa saçılmışlığına işaret eden “diasporik” nitelemesi ile ayırır. Buna göre diasporik olmaktan anlamamız gereken yersiz/yurtsuz kalmak, “has” evinden uzak (*unhomely/unheimlich*) düşmek halidir.⁷ Ancak “evinden uzak düşmek” Homi Bhabha’nın (1994: 9) da belirttiği gibi, illa “evsiz”/ barınaksız, sokakta

6 Jacques Derrida (1988:7) bizim burada “yineleme” ile karşıladığımız ve kendisinin aynı anlama gelen *repetition* yerine kullandığı *iteration* sözcüğünün büyük olasılıkla Sanskritçe’de “öteki” anlamına gelen *iter*’den türediğini yazıyor ve nasıl tekrarın, yinelemenin fark içeren bir işlem olduğuna dikkatimizi çekiyor.

7 Türkçe’ye “tekinsiz” olarak çevirebileceğimiz Almandaki *unheimlich* sözcüğü ev/yurt anlamına gelen *heim*’ı olumsuzlayarak bu eve/yurda yabancı olanı işaret etmekte, böylece de en tanıdık ve evcil olanın nasıl da tanıdık olmayan ve ürkütücü bir yabancıya dönüştüğü süreci anlatmaktadır. Sigmund Freud’un (1955: 226) açıklamasına göre “Heimlich anlamı belirsizlik yönünde gelişip sonunda karşıtı Unheimlich ile denk düşen bir sözcüktür. Unheimlich şöyle ya da böyle Heimlich’in bir alt türüdür”.

kalmış (*homeless*) olmak anlamına gelmez. Diasporada yaşayanlar, “sokakta kalmış” değillerdir, yani çoğu zaman başlarını sokacak bir evleri vardır. Dolayısıyla diasporik kimlik ile “normal” kimlik arasındaki fark, evsiz kalmakla, evi olmak arasındaki gibi bir fark değil, “has/sahici” bir eve sahip olmakla, olmamak arasındaki bir farktır. Bu imgelemede, hasret duyulan ev, ulaşınca kadar iliştiğimiz, konakladığımız evlerden farklı olarak kimliğimizi köklendirdiğimiz yeri temsil eden, bu nedenle de kendimizi ait saydığımız, ihtiyaç duyduğumuz “esas/has” evdir. Ne yazık ki o da her zaman en az “eksik/has olmayan ev” kadar geçici, değişken ve bu tahayyüle demir atmadığımız sürece kimliğimizi kaydıran, bölen, ya da çoğaltan bir nitelik taşımaktadır. Böylelikle diasporik kimliğin “has” eve kavuşmakla tamamlanacak bir şey gibi algılanması, onun için teleolojik olarak önceden-buyurulmuş bir geri-dönüşün öngörüldüğü anlamına gelir. Dolayısıyla bu hem orijinal hem nihai olduğu varsayılan o hayali evden herhangi bir nedenle uzak düşmek, insanın halihazırda içinde yaşadığı somut evleri/yurtları kendisini kimliğinin teleolojik hedefinden geçici olarak alıkoyan dolambaçlı yollarda—kimliğini eksik kılıp yabancılaştıran ötekiler arasında—kaybolmuş hissetmesine, başka ifadeyle gerçek kimliğinin nihai konağı gibi gördüğü has evine, bir gün mutlaka yeniden geri dönebileceği sanısıyla bir sıla hasreti çekmesine yol açar.

Ancak biz, diasporik yerinden edilmişliklerdeki adaletsizliklerin giderilmesi yönündeki çaba ve kaygıyı paylaşmakla birlikte böylesi tek kültürlü, başkaldıran, farktan arınmış sabit bir kimlik özlemine paylaşıyoruz. Biliyoruz ki, her diasporik yerinden oluştan sonra geriye/eve/yurda dönüş aslında, bir yeni(ye)-dönüş, bu anlamda da bizatihi bir yeniden yerinden oluşturdur.⁸ Milleti/ulusu var eden (geçmiş) tarihi her hatırlayış, bir yeni-millet/ulus inşasıdır (Bhabha, 1990a: 311). Dolayısıyla biz diasporik kimlik-

8 “Felsefe tarafından geçici bir anlam kaybı, bakışı esas, has anlamın dairesel olarak yeniden elde edilmesi hedefine kilitlenmiş zorunlu bir dolambaç” olarak tanımlanan mecaz (metaphor) kavramını tartışırken Jacques Derrida (1982: 270) “dolambaç (detour) [geriye değil] yeni(ye) dönüştür (re-turn)” demektedir.

leri oturmuş, sabitlenmiş kimliklerin karşısı olarak görmüyor, bütün kimliklerin *her zaman zaten* kültürel ve tahayyül edilmiş olduklarını, sürekli yerinden-olup, yeniden-yerleştirildiklerini, iskan edildiklerini, dolayısıyla diyasporik kimlik farkının değışik bir yeniden yerleştirilme farkı olduğunu söylemiş oluyoruz. Şimdi artık çizilen bu teorik çerçeve içinde, Kuzey Kıbrıs'ta tam kapıların açılması ve Annan Planı çerçevesinde gerçekleştirilen Referandum öncesine denk düşen döneme yoğunlaşarak, Kıbrıslıtürklerin diyasporik kültürel pratiklerini, kimliklerini tanımlayan sınırları nasıl sürekli yeniden kurduklarını, aidiyet kurdukları coğrafyaların/yurdun sınırlarını nasıl hep yeniden-tanımladıklarını ve bunların nasıl bir hegemonik, karşı-hegemonik iktidar mücadelesi içinde gerçekleştiğini çözümlene çabasına girişebiliriz.

Diyasporik İmgelem ve Kıbrıs: Fallik Ana

Aslında daha ilgili tarih kitaplarına gözatar atmaz, Kıbrıs'ın burada sorguladığımız diyasporik imgeleme/tahayyüle çok uyan bir yer gibi göründüğünü söyleyebiliriz. Başka ifadeyle Adanın tarihini kolayca “dış” güçlerin ardarda gelen müdahaleleri nedeniyle, mevcut kimliklerin sürekli-yerinden olduğu, çeşitli eklemlemelerle yeniden-yazıldığı, böylelikle halihazırdaki kültürel farklılıkların sınırlarının sürekli değıştiğı bir yerinden oluşlar tarihi olarak okuyabiliriz. Öte yandan aynı tarih içinde Kıbrıs'ta “içeri” ile “dışarı”nın, “biz” ile “öteki”nin, “has/sahici” Kıbrıslılar ile olmayanların, Ada'yı kendilerinin evi sayanlarla, sayamayan yerleşikleri ayıran sınırların durmaksızın yeniden çizildiğini de söyleyebiliriz. Bu diyasporik tahayyül içerisinde de, Kıbrıslılık kimliğinin, sürekli yerinden-oluşlarla yeniden ve yeniden kurulan, ancak bu arada da—kopmuş olduğu annesinin bedeniyle birlik/bütünlük halinde yaşadığı döneme hasretle hep bir geriye-dönüşü arzulayan yavrununki gibi—eksik bir kimlik olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.

Diğer yandan bu hayali eve dönüşün hep yeni(lenen) bir dönüş olduğunun bilgisiyle, hasret duyulan sözde köken/zemin/kaynak olarak “has” Kıbrıs'ın, aslında her tarihsel ve kültürel dönemeçte nasıl yeniden icat edildiğini Kıbrıslılık

kimliğinin çeşitli metinlerle karşımıza çıkan temsillerinden izleyebiliyoruz. Oysa Kıbrıs'ın kültürel çeşitliliği, Kıbrıslı kimliğinin tek bir köken üzerinden açıklanamayacağının da bir göstergesi. Tam da bu fotoğraf nedeniyle, Kıbrıs aslında bir geçişkenlikler, melezlikler, başkalıklar, kültürel farklılıklar eşliğinde duruyor, dolayısıyla bu farklılıklar toplandığında ortaya yekpare bir bütün çıkmadığı gibi, Kıbrıslıları anlatırken başvurulan bütün cemaat, ulus, bölge, hatta uluslararası nitelikli bölünmez bütünlük iddiaları da sorunlu hale geliyor.⁹ Bir kez Kıbrıs'ın eşik niteliği/geçişkenliği teslim edilince, kültürel farklılık artık içerdeki kimliğimizin saflığını ve birliğini korumak için kurduğumuz sınırların berisindeki/dışardaki ötekilerin, yabancıların oluşturduğu bir tehdit olmaktan çıkıyor. Bunun yerine, Homi Bhabha'dan (1990a: 301) hareketle söylersek, *bir-bütün-olarak-toplumun ötekiliği sorunu* haline geliyor. Başka ifadeyle, kültürel farklılıkların yekpare (bir-bütün-olarak) olarak kurgulanan toplumun bizzat içinde olduğunu; böylelikle aslında bir-bütün-olarak-halktan sözedilen her durumda, her zaman bir melezliğe, ötekiye bulaşmışlık haline işaret edildiğini; melezliğin ise her biri kendi-içinde farktan, başkalıktan arınmış iki farklı kimliğin bir karışımını anlatmadığını bilmek durumundayız.

Şimdi, hegemonik ve karşı-hegemonik KıbrıslıTürk kimliğinin birbirleri ve Kıbrıslırum kimliği karşısında bürünmüş olduğu temsillere daha yakından bakabiliriz. Daha önce de belirtildiği gibi gerek Kıbrıslırum gerekse KıbrıslıTürk milliyetçiliği ulusal kimliklerini diyasporik terimlerle ve ayrı düştüklerini tahayyül ettikleri uzaktaki “sahici/öz” annelerine—Yunanistan ve Türkiye—referansla tanımlamaktadır (Bkz. Şekil 1).¹⁰ Nitekim Kıbrıs'ın

9 Eşik kelimesiyle karşıladığımız “liminal” sözcüğü, bir ara/geçiş mekanını, kültürlerarası alanı ifade ediyor. Bhabha'ya (1994: 4) göre de, “sabit kimlikler arasındaki bu geçişkenlik, aralarında herhangi bir hiyerarşi varsaymayan ya da buyurmayan farklılıklarıyla kültürel-melezliğe imkan veriyor”.

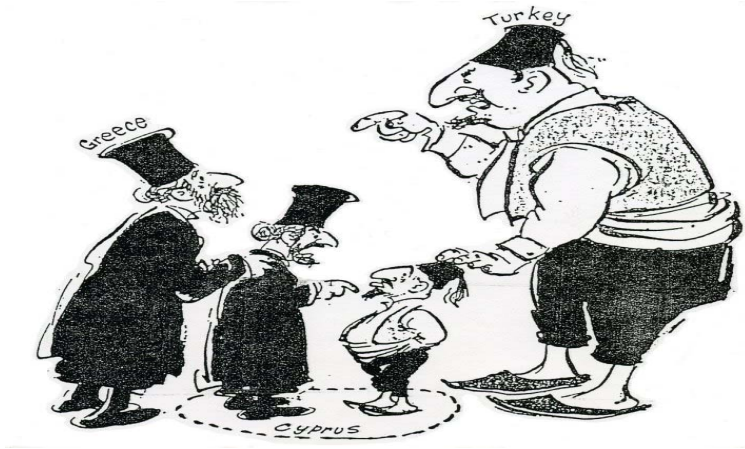
10 Kıbrıslıların kimlik tasavvurlarında aynı anda hem süreklilikler, hem de kesintilerle karşılaşılabilir. Örneğin, KC'nin AB'ye girişinden sonra artık, Kıbrıslırumların Enosis yani “anavatan” Yunanistan ile birleşme talebinin sona erdiğini, artık gündemde olmadı-

iki tarafında da, uluslararası alanda tanınmış KC ile tanınmamış olan KKTC bayraklarının yanısıra, anavatanların bayraklarının asılması, “sahici/ öz” anaların marşlarının söylenmesi yaygın bir pratiktir. Nitekim Mehmet Yaşın (2000: 4), Kıbrıs, Yunanistan ve Türkiye edebiyatlarını karşılaştırırken, Kıbrıslırumların kendilerini anavatanlarıyla ilişkilendirmek adına nasıl Kipriyaka denilen ve Helence’nin bir diyalekti olan “anadillerini” marjinalize ettiklerini anlatmaktadır. Benzer şekilde Kuzey Kıbrıs’ta TRT’nin muadili olarak yayında olan ulusal nitelikli radyo-televizyon kanalı BRT ile, ilk ve orta öğrenim kurumlarında “anavatan” Türkiye’den ithal edilen “standart” Türkçe’nin başat kılınmaya çalışıldığını biliyoruz¹¹. Böylelikle Kıbrıslılar “has” anaları tarafından “henüz erişkin” sayılmayıp, eksik görülürken, Kıbrıslıtürkler arasında da ülkelerine, ağzını açıp da konuşmaması gereken bir çocuk benzeri, utanılası-bir-eksik-ana muamelesi yapanlar görülmektedir (Yashin, 2000: 4).¹² Bütün bunlar Mehmet Yaşın’ın (2000: 1) tanımlamasında olduğu gibi, sadece anadilin nasıl bir üveyanadil haline gelebildiğini örneklemiyor, aynı zamanda, “tabiatı gereği dilde hep bir üveylik bulunduğunu” da gösteriyor. Ya da, aslında anadilimiz “zaten ötekinin dilidir” (Derrida & Dufourmantelle, 2000: 89). Çünkü bize ait olmayan, bize “has” olmayan, devraldığımız dillerle

ğını söylemek mümkün olduğu gibi, aslında bunun gerçekleşmiş olduğunu da söylemek mümkün. Nitekim, AB’ye girişinden sonra da KC’de “anavatan” Yunanistan’ın bayrağı kullanılmaya devam ediyor. Bu arada Kıbrıslıtürklerin Avrupayı nasıl kendilerine alternatif bir ana olarak kurguladıklarını ise ilerde örnekleyeceğiz.

- 11 Bu arada yakın zamanlarda BRT’de de Kıbrıs ağzının daha sıklıkla işitilmeye başlandığı, hatta sadece Kıbrıslıtürk ağzının kullanılıp, müziklerinin çalındığı yeni bir radyo (Yasemin FM) kanalının da devreye sokulduğu belirtilmelidir. Son olarak yine son yıllarda Kıbrıslıtürk ağzının “yeniden-icat edilmiş” formuyla kimi muhalif gazete köşelerine “geri-geldiğini” de söyleyebiliriz.
- 12 Nitekim Kıbrıslıtürk muhalif aydınlar arasında bile, Türkçenin Kıbrıs ağzının “bozulmuş Türkçe” olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Yanısıra buna tam karşıt bir açıklama ile karşılaşmak, Türkiye Türkçesi ile Kıbrıs ağzı arasındaki farklılığı, ikincinin “saf/bozulmaya uğramamış Türkçe” olduğunu duymak da mümkündür.

konuşuyoruz. Derrida'yı (1998: 68) izlemeyi sürdürürsek, dilin hep bir öteki için olduğunu, ötekenden geldiğini, ötekinin geliştiğini biliyoruz.



Şekil 1. Fallik Analar ya da "Benimki seninkinden büyük."

Kıbrıslı Türk toplumunun örneklenen bu deneyimlerinin de gösterdiği üzere, bir ana dil kaybetmekle, bir anadil kazanmak, aynı uluslaşma sürecinin parçalarıdır (Yashin, 2000: 7). Kıbrıslı Türklerin "anavatan-yavruvatan" resmi söylemi içinde biçimlendirilen dil deneyimleri de, "has" "anavatan" Türkçesi kazandırmak adına, Kıbrıslı Türk ağzının "bozuk," "eksik" Türkçe olarak üveyleştirilip, kaybettirilmeye çalışılmasının nasıl bir epistemik şiddet taşıdığını göstermektedir.

"Anavatan-yavruvatan" söyleminde "ana," kimliğin teleolojik kökeni, nihai sonu, ontopolojik evi yerine geçmektedir. Bu imgelem içinde, kimliği tamamlayıp onu "ben" yapacak olan, diasporik yerinden-oluş ve kopmadan sonra yavrunun anasına dönüşüdür. Diğer yandan, yavrunun, anadan ayrı bir ben olarak (yavru olarak dahi) kimliğinin gerçekleşmesi için böyle bir kopma gereklidir. Oysa diasporik kimlik söyleminde ana figürü, benin/kimliğin gerçek özüne işaret eder. Kopma böylelikle teleolojik kökene/sona (anaya) dönüşün dolayımıdır. Ötekinin ötekiliği Immanuel Levinas'ın (1969: 42-48) deyişiyle bu

“ontolojik emperyalizm” yoluyla, “aynı olanın” ekonomisine indirgenmektedir. Ancak sözkonusu söylemin bu sömürgeleştirici yaklaşımıyla ilgili olarak bir hatırlatma yapılarak, ana-yavru ilişkisinde bizatihi ananın ötekiliğinin altını çizmek gerekmektedir. Buradan, anaya dönüşün hiç bir zaman diasporik farklılığın ve ötekiliğin üstesinden gelmek, bütünlüklü, farktan ve başkalıktan arınmış bir kimliğe ulaşmak anlamına gelmediği gibi önemli bir sonuç çıkar. Nitekim, kimlik hiç bir zaman farklılıktan, başkalığa açık olmaktan kurtulamaz. Diasporik tahayyülün bizim teleolojik başımız (kökenimiz) ve sonumuz arasında geçici bir dolambaç ya da dolayım olarak anladığı şey tam tersine daha da kökenseldir çünkü kimliğimizin kurucusudur. Beni ayrı bir birey kılan bizzat anneden bu kopuş ve onun (annenin) ötekiliğinin farkına varıştır. Yani, Mehmet Yaşın’ın anadil için söylediğini burada başka şekilde ifade edersek, *her kimlikte hep gizil bir üveylilik bulunur*. Dahası bu yavru ile anne arasındaki, ya da Kıbrıs bağlamında söylersek anavatan ile yavruvatan arasındaki kurgusal-kültürel ilişki, aslında birbirleriyle rekabet halinde olan ve biri “has” öteki “üvey” olarak belirlenen iki anne arasındaki ilişkidir. Bunun anlamı, annenin kendi içinde de bölünmüş, eksik, yarım olması, başkayı/ötekini bizzat içinde taşıması, böylelikle—paradoksal biçimde—ontolojik olarak kendi kendine yetersiz olup saf/has olmayışıdır.¹³ Daha da ötesi, Kıbrıslı kimlik ontolojisinin böyle bir “has” ana üzerinden belirlenmesi, o kimlik anlayışının, kadınların kültürel farklılığının tanınması aracılığıyla yerinden oluşunu temsil etmez. Tersine, anneye yapılan bu gönderme psikanalitik anlamda “Babanın Yasası”nı güçlendirir. Böylece kadın üzerinden bir trafik aracılığıyla erkeğin üstünlüğü, egemenliği garantiye alınmış olur.¹⁴

13 “Has/öz” anne ile “eksik” anne arasındaki duygusal gidiş-geliş en iyi ifadesini Neşe Yaşın’ın şiirinde bulmaktadır: “Yurdunu sevmeliymiş insan/Öyle diyor hep babam/Oysa, benim yurdum ikiye ayrılmış ortasından/Hangi yarısını sevmeli insan?”

14 “Kadın üzerinden trafik” deyişini Gayle Rubin’den (1975) ödünç alarak kullanıyoruz. Bu arada KKTC’nin sınırlarına ilişkin olarak söylenen şu ifadeler bu kavramla ne demek istediğimizi anlatıyor:

Yavruvatanın annesi de benzer şekilde “fallik” annedir (Bkz. Şekil 1). Elizabeth Grosz’un (1992: 315) ifade ettiği gibi, fallik anne “çocuğunun herşeyini temin eden, onun arzusunun nesnesi, nihayet çocuğunu kendi nesnesi olarak arzulayan özne olarak anne fantazisidir”.

Resmi Söylemde Benliğin/Kimliğin Telosu Olarak Anavatan: Ötekinin Kolonyal Temellükü

Şimdi, Kıbrıslı Türklerin resmi ve muhalif anavatan-yavruvatan söyleminin yeniden-kurgulanışlarının izini sürerek, resmi anavatan söyleminin Kıbrıs’ı nasıl eksik ve ev-olmayan-ev (*uncanny/unhomely*) olarak kurduğunu, bu eksikliğin hegemonik söylemde nasıl anneye duyulan diyasporik arzunun kaynağı haline gelirken, muhalif söylemin ödipal isyanının anne-çocuk söylemini nasıl *katakrestik* bir yeniden eklemlemeye uğrattığını göstereceğiz.¹⁵

Anavatan-yavruvatan ilişkisine dair hegemonik/resmi söylem, Kıbrıs ile Türkiye’nin tahayyül edilmiş ontolojik birliğinin temsilleriyle doludur. Bunlardan birisinde Sabahattin İsmail (1988: 10), Kıbrıs’ın—anavatan’ı imleyen—Anadolu’nun doğal bir uzantısı olduğunu söylemektedir. Bu arada Yunanca “güneşin doğduğu yer” yani “Doğu” anlamına gelen *anatolia* sözcüğünün dönüşmüş hali olarak Anadolu sözcüğünün bu “Türkçeleşmiş” ve “anadolu” haline gelmiş halinin, onun anavatanlık statüsünü güçlendirmeye yaradığını da ekleyelim. Kıbrıs ve Anadolu arasındaki bağlantının “doğallığına” dair bu anlatı Kuzey Kıbrıs’ta ortaöğretimde kullanılan sosyal bilimler, coğrafya, tarih kitaplarında çeşitli biçimlerde tekrarlanmakta, Kıbrıs’ın bir zamanlar Anadolu’nun bir parçasıyken, nasıl ondan daha sonra

“Kıbrıs Türkiye’nin şerefidir, namusudur” (Yetiş, 2001); “Sınırlar onurumuz” ve “sınırlarımıza tecavüze hazırlan[an EOKA’lılar]” (Kıbrıs, 11 Ağustos, 1996).

15 Oxford İngilizce Sözlüğü katakresis’i (*catachresis*) “bir metafor ya da mecazın tersine çevrilmesi, bozuma uğratılması” olarak tanımlıyor. Biz ise Gayatri Spivak’ı (1993: 64-65) izleyerek “mevcut bir değer kodunu yerinden eden ve yeniden-tanımlayan (seizing) karşı-hegemonik strateji” biçiminde tanımlıyoruz.

jeolojik olarak koptuğuna dair açıklamalarla karşılaşılmaktadır (Serter:10; Yorgancioğlu, 1998: 10-11)¹⁶ KıbrıslıTürk psikiyatrist Vamık Volkan (1979: 13), kendi çocukluğundan örnekler vererek, ilk okul kitaplarında “bir zamanlar Anadolu’nun bir parçası olan Kıbrıs’ın nasıl denize defalarca gömölüp yeniden ortaya çıktığını, sonunda deniz tarafından üçüncü yutuluşunda Anadolu ile bağının koptuğunu” öğrendiklerini anlatmaktadır. Yine bu diyasporik kopmaya ilişkin imgenin nasıl, Anadolu’nun İskenderun körfezine doğru kavuşmak isteyen bir kol gibi uzanan Karpaz yarımadasını gösteren, Kıbrıs haritalarıyla güçlendirildiğini anlatmaktadır.

Anadolu/anavatan ile bu hayali coğrafı birliktelikten kopuşa dair bütün bu “bilimsel” hikayeler, beklenebileceği gibi onunla yeniden bütünleşmeye duyulan diyasporik arzu/hasrete ilişkin olanları da peşinde getirmektedir. Nitekim yine Vamık Volkan (1979: 13), bu tarih, coğrafya kitaplarında öğrendiklerinin etkisiyle küçük bir çocukken nasıl bu birbirinden zorla koparılmış iki toprağı—Anadolu ile Kıbrıs’ı—yeniden birleştirecek yeni bir deprem için dua ettiğini anlatmaktadır. Bütün bunlar, Helen ve Türk milliyetçiliğinin birbiriyle rekabet halinde gelişen diyasporik tahayyülleri içerisinde Kıbrıs’ı neden tarihsel ve mekansal olarak farklı konumlandırıdıklarını da açıklamaktadır. Moira Killoran (2000: 132), Yunanistan’da basılan coğrafya kitaplarında Kıbrıs’ın Türkiye’den uzaklığı 40 ile 44 mil arasında, Yunanistan’dan uzaklığı da 500 mil olarak verilirken, Türkiye’de basılanlarda nasıl bu ikincisinin 650 mile çıkarılarak adanın Yunanistan’dan biraz daha uzaklaştırıldığını örneklemektedir. Yiannis Papadakis’in (1998: 149) işaret ettiği gibi, coğrafı olarak sabit olmakla birlikte, Kıbrıs semantik olarak Türkiye ile Yunanistan arasında sürekli kaymakta, ya birine ya da ötekine yakınlaşmaktadır. Benzer şekilde, Türkiye ve Yunanistan’ın Kıbrıs ile ilişkilerinin tarihi, ya da bu anavatanların bıraktıkları

16 Bu arada, Kuzey Kıbrıs’ta 2005 yılında CTP ağırlıklı bir iktidar oluşmasından sonra ders kitaplarının içindeki ırkçı, cinsiyetçi, militarist öğelerin elenerek yeniden yazıldığını, Güney’de ise benzer bir girişimin tepkiler üzerine geri alındığını ve henüz başarıya ulaşamadığını ekleyelim.

tarihsel, kültürel izler gibi konularda, resmi anlatılarda söylenenler de değişikliğe uğramakta, bunlar—tıpkı coğrafi mesafelere ilişkin olarak yapıldığı gibi—azaltılıp çoğaltılmaktadır (Killoran, 2000: 132).¹⁷ Bütün bu rakam ve tarihlere atfedilen önem onların ontolojik öneminden ötürüdür ki bu önem de anne ile yavrunun kazara ve geçici olarak ayrı düştüğü diasporik tahayyülden kaynaklanır.

Türk milliyetçiliğinin ana ile yavrunun birliğine dair söyleminin bir yüzünde “çocuğundan ayrı olamayacak anavatan Türkiye” iddiası varsa, diğer yüzünde “Adanın Türkiye için jeopolitik olarak önemli olduğu” iddiası bulunmaktadır. Örneğin, Mustafa Haşim Altan (1997: 3), bir jeolojik kaza sonucu Anadolu’ dan kopmuş olan Kıbrıs’ın askeri ve jeopolitik öneminin, onun Anadolu ile olan “doğal” ilişkisine bağlamaktadır.¹⁸ Sabahattin İsmail (1988: 6) de aynı mantıkla Kıbrıs tarihinin coğrafi, kültürel, psikolojik, stratejik, demografik ve sosyo-ekonomik gerçeklerinin, adanın her zaman Anadolu’unun bir uzantısı, oradaki yaşamın bir devamı olduğunu kanıtladığını iddia etmektedir. Bütün bu iddialarda, Anadolu diye sabit ve değişmeyen, farktan arınmış bir coğrafyaya yaslanarak, tam da

17 Resmi Türk tezlerini işleyen metinlerde, bu arada turistik broşürlerde de adanın kültürel topografyasındaki Helen varlığının önemsizleştirilmeye çalışılması ya da büsbütün yoksayılması buna diğer örnektir. Sabahattin İsmail (1988), adada izlerine rastlanan çeşitli uygarlıkları sıralarken Fenikeliler, Asurlular, Persler, Ptolemiler, Romalılar, Bizanslılar, Templar Şövalyeleri, İngilizler, Luzinyanlar, Cenevizliler, Venedikliler ve Osmanlıların adını sayarken, Helenlerden isim vermeden sadece “Hititler ve Mısırlılar arasında adada hüküm sürmüş diğer kavimler” biçiminde söz etmektedir. (4). Bu arada ilginç biçimde, bu ifade kitabın İngilizce baskısından çıkarılmıştır (1997:3). Aynı eğilimle Güney’de basılan metinlerde de karşılaşılmaktadır. Örneğin, 2006 yılında basılan bir Turistik broşür “Kıbrıs’a, Tarih ve Uygarlıklar Limanına Hoşgeldiniz” başlığı altında, adanın renkli ve çalkantılı tarihinin 10 bin yıl önceye gittiğini, İÖ 1200 yılından beri adada Helen kültürünün izlerinin sürülebileceğini, Fenikeliler, Persler, Romalılar, Venediklilerin Kıbrıs’ta önemli izler bıraktıklarını yazmakta, bu arada Osmanlı/Türk varlığından hiç söz etmemeyi başarmaktadır.

18 Örnek için Bkz. "Kıbrıs'ın Stratejik Önemi" (2000: 4).

orası değişmez bir sabitlik halinde tahayyül edildiği için, kökeni henüz Türklük/Helenlik ya da Kıbrıslılık gibi mefhumların, hatta insanın dahi bulunmadığı jeolojik zamanlara kadar uzanan bir Türklük kimliği kurgulanmaktadır.

Aslında yapılan, arkaik geçmişe bugünden bakarak, Kıbrıslı Türkler için bir ilk-köken, diasporik kopuş öncesi ait oldukları ontolojik bir ev/anne hayal edilmesidir. Çünkü biliyoruz ki, bir köken olarak geçmişe dair her kurgu, her zaman günümüzün kültürel bağlamı içinden yapılan bir kurgudur. Homi Bhabha'nın (1994: 35) söylediği gibi, “şimdi anlamlandırılırken, bir şeyler gelenek adına, geçmiş kisvesi altında tekrarlanır, yeniden-tarif ve tercüme edilir ki bunların tarihsel belleğe sadık olması gerekmez, önemli olan arkaik olanın yaratılması yoluyla otoritenin temsil edilmesidir”. Arkaik geçmişin şimdiden bakarak kuruluyor olması, onun bizim ontolojik kökenimize dair *metaleptik* tahayyülden daha kökten bir yerinden-olmanın ürünü olması anlamına gelir (Derrida, 1994: 82). Ana(vatan) ve yavru(vatan) ilişkisinde yaşanan diasporik yerinden-oluş, ana ile arkaik birlik içinde tahayyül edilen yavrunun gerçek beninden ayrıldığı anlamına gelmez. Bunun yerine, daha önce de söylediğimiz gibi, benin/kimliğin bizzat anneden kopuşun bir sonucu olarak kurulduğunu gösterir.

Ulusal tarihler, özünün dingin ve homojen olduğunu iddia edebilmek için kimliği melezlik ve ötekilikten arınmış bir yerde ve zamanda sabitlenmiş olarak tahayyül ettikleri için, ulusal kimlik anlatılarında homojen ve dizinsel bir zamana başvurlar. Ne var ki, her hangi bir yerdeki dinginlik bir dinginleştirmenin ya da yerine oturtmanın sonucudur, dolayısıyla “yerel bir farkın (*differance*), bir yerinden etme aralığının hareketi zorunlu olarak başlatmış olması gerekir” (Derrida, 1994: 82-83). Anne ötekiliği bize yaşıtan—temsil, dolayım—diasporik yabancılaşmanın üstesinden gelinecek teleolojik bir köken/son oluşturmaz, bizzat kendisi ötekidir, kendisinden başka/öteki bir şeydir.

Ananın Tekinsizliği ve Muhalif Söylemin Ödipal Başkaldırısı

Şimdi de muhalif Kıbrıtlı Türk kimliğinin ontolojik yeniden-yerleşme ve kendini yeniden-tarif etme stratejilerine, uğradıkları söylemsel eklemlenmelere bakabiliriz. Araştırma yapılan dönemin en belirgin özelliği, KC'nin AB üyeliği gündemde olduğu halde, Kıbrıs sorununun çözümü için bir iradenin henüz ortada görünmemesi, tersine KKTC'de barış ve çözümden yana kesimler üzerindeki baskıların artmış olmasıydı. Bu da, Kuzey Kıbrıs'taki sol muhalif hareketin bir aydınlar hareketi olmaktan çıkarak, "anavatana şükran" üzerine kurulu hegemonik söyleme ve Türkiye'nin KKTC Hükümetleri üzerinden uyguladığı siyasal, ekonomik, askeri, kültürel müdahalelere karşı sokaklara taşan bir tepki oluşturdu. Başka ifadeyle, "yavru-vatan"ın ödipal başkaldırısı başlamış; "eksikliği" sergilenip, kadir-i mutlak maskesi düşürülerek fallik anavatan (Türkiye) bağımlılığından sıyrılmış bir Kıbrıslı kimliğinin kamusal olarak dillendirilmesinin peşine düşülmüştü. Nitekim muhalif gazetelerde 27 yaşına gelen yavrunun artık çocuk olmaktan çıktığı, dolayısıyla da annesinin onu rahat/özgür bırakması gerektiği söyleniyordu. Bunların bir kısmında "KKTC'nin/Kıbrıs'ın (yavru-vatanın) Türkiye'nin (anavatanın) koruması, sorumluluğu altında olduğu" biçiminde ve tıpkı "beyaz adamın sorumluluğu"nu (Kipling, 1899) çağrıştıracak şekilde kurulan kolonyal argümana, eğer anne çocuğunu nihayet özgür bırakır ve kendi kararlarını artık kendi başına alabilecek olgunluğa ulaştığını kabullenirse, onun bir erişkin olarak sorumluluk üstlenebileceği, hatta ekonomik kriz, insan hakları ihlalleri ve demokratikleşme sorunlarıyla boğuşan anneye faydası bile olabileceği söylenmekteydi. Yine, bunun çocuğun rüştünü isbat etmesinin, tembel, beceriksiz ve korkak bir parazit olmadığını annesine kanıtlamasının yegane yolu olduğu ifade edilmekteydi.¹⁹

Oysa, tam o dönemlerde, KKTC'nin Cumhurbaşkanı sıfatıyla Rauf Denktaş, Kıbrıslı Türklerin Kıbrıs temelli bir kimlik geliştirmelerine zemin bırakmamak için anavatan Türklerinden hiç bir

19 Bkz. Turgut Afşaroğlu'nun Avrupa, gazetesinde yayımlanan yazıları (1 Ağustos 2000; 20 Temmuz 2001; 21 Haziran 2001).

farklarının olmadığını, ayrı bir ulusal kimliklerinin olmadığını vurgulayarak, “Anavatan bizim de anavatanımızdır, milletimizdir, biz o milletin Kıbrıs’ta devlet kurmuş parçasıyız” demekteydi. Hatta daha öteye geçerek, Kuzey Kıbrıs’ta ilkokul çocukları tarafından düzenlenen halk dansları gösterisine katıldığı birgün, “Kıbrıs’ın halkoyunu diye bir oyun yoktur. Rumlar’ın bizim milli halkoyunlarımızdan çalıp kendilerine mal ettikleri yozlaştırılmış Rum oyunlarını biz biraz değiştirerek ‘milli, Türk, Kıbrıs oyunudur’ diye satmaya çalışıyoruz” iddiasında bulundu.²⁰ Bu arada iş adamı Rahmi Koç’un Denktaş’tan önce bundan daha vahimini ağzından kaçırarak, Kıbrıslı Türk diye ayrı bir kimliğin bulunmadığını, Kıbrıslı Türk denilenlerin “kendilerini yanlışlıkla Türk sayan Rumlar” olduklarını söylediğini de hatırlatalım.²¹ Ayrıca bu gibi yaygın “dil sürçmelerinin” farklı sınıflardan, eğitim düzeylerinden, kuşaklardan Türkiyelilerin, kendilerini yerleştirdikleri merkezi/kolonyal bir konumdan Kıbrıslı Türklere genel-geçer bakışını özetlemek, ileride tekrar değineceğimiz gibi resmi söylemin bir yandan Kıbrıs’ı yavru-vatan ilan ederken, diğer yandan Kıbrıslı Türkler’i nasıl—yerine göre—“eksik Türk” veya “eksik müslüman” görmeye devam eden semptomatik iki yüzölçümü ile çifte standardını tanıtlamak anlamında önemli bulduğumuzu ekleyelim.

Örneklerin bize bir kez daha hatırlattığı üzere, kültürel farklılık ve melezliğin bu yadsınması, kimliklerin aslında indirgenemez biçimde evsiz/yurtsuz/tekinsiz olduklarının unutulması, bu unutulmanın da unutulmuş olması, hani şu evcil olabilsin diye ulusu birlik ve saflık içinde tahayyül etmenin temelini oluşturmaktadır. İşte tam da bu nedendir ki, bütün milliyetçilikler kendilerini “ulus”un birliğine ve “bölünmezliğine” inandırmak ve bu “bölünmez birliği” korumak zorunda hissederler. Ancak, bu çaba ulusal kimliklerin evsiz/ yurtsuzluğunu/tekinsizliğini ortadan kaldırmaya yetmez. Nitekim bu

20 20 Nisan 2001 tarihli Avrupa gazetesi ile diğer KKTC gazetelerine bakınız.

21 21 Ocak 2001 tarihli Avrupa gazetesi ile diğer KKTC gazetelerine bakınız.

yüzden Bhabha (1994: 9), tekinsizlik anının gölgemiz gibi kendini hiç belli etmeden yanbaşıımızda bittiğini, bizi hiç terketmediğini söylemektedir. Öyleyse, KıbrıslıTürk muhalif söylemin bu ödipal başkaldırıyla yaptığının, bir yönüyle, “Anavatan” Türkiye tarafından buyurulan ulusal kimliğin de aslında evsiz/ yurtsuzluğunu/tekinsizliğini gün ışığına çıkarmak olduğu söylenebilir.

KıbrıslıTürk muhalefetin bir diğer kimlik stratejisi ise, Anavatan tarafından kendilerine atfedilen aşağılayıcı ve olumsuz nitelermeleri kendi farklılıklarının göstereni olarak görüp olumlamak, ayrıca bu farklılıkları Ana(vata)nın üveyliğini sergilemek üzere kullanmak biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Daha önce de örneklediğimiz gibi, “Anavatan-Yavruvatan” ilişkisinde, KıbrıslıTürklerle, Anavatandakilerle kıyaslandıklarında hep “eksik,” “henüz tekamül etmemiş,” “yetersiz” muamelesinde bulunmuş, bu henüz rüştünü ispatlamamış çocuk gibi tarif edilmişlikleri nedeniyle onlara, diasporik dolambaçlarında teleolojik hedefleri olan anadan uzak düşmüşlükleri ölçüsünde hep daha az güvenilmiştir. Diğer yandan bu güven eksikliğinin yukarıda değindiğimiz türden “dil sürçmelerine” konu olanlardan daha somut göstergeleri de hep olmuştur. Bunun için sadece, halihazırda, itfaiye ve polis gücünün de bağlı olduğu KKTC Güvenlik Kuvvetlerinin başındaki komutan ile Merkez Bankası yöneticisinin Türkiye’den atandıklarını örneklemek yeter.

Bu koşullar altında beklenebileceği gibi işadami Rahmi Koç’un yukarıda alıntıladığımız ve tam da ödipal başkaldırının kiteselleştiği döneme denk düşen ve KıbrıslıTürklerle karşı duyulan örtük güvensizliğin apaçık ifadesi olan sözlerini muhalif KıbrıslıTürkler de örtük olanın açık edilmesinden yola çıkarak buna “ana”nın “üveyana”lığının açık edilmesi yorumunu getirmişlerdir. Örneğin Avrupa gazetesi köşe yazarı Turgut Afşaroğlu köşesinde KıbrıslıTürklerin ta ki Rahmi Koç’un başkalarının dolaylı olarak söylediklerini apaçık ifade etmesiyle, kendilerinin Türk sanılan Rumlar olduklarını öğreninceye kadar, “ana yavrusuna bu kadar eziyet çektirmez, çektiremez aşağılamaz, aşağılayamaz” diye düşündüklerini; kendilerini “hep

komşu çocuğu ile” kıyaslayıp “bizim ne eksliğimiz var” derken “anamız, onun anasından çok daha güçlü diye” övündüklerini, “yine de komşu çocuğunun neden bizden beş kat daha zengin olduğuna akıl sır” erdirememekle birlikte, “suçun yarısı anamızda ise diğer yarısını” kendilerinde aradıklarını, her fırsat bulduklarında “şükran çekmeyi ihmal” etmediklerini anımsayıp, Rahmi Koç’un ifşaatıyla meğer kendilerinin Türk olmadıklarını, ana bildiklerinin de “gerçek anamız” olmayıp üvey-anne olduğunu, “neden bu kadar” aşağılandıklarını “şimdi” anladıklarını yazıyor.²² Böylelikle, Kıbrıslı Türklerin Anavatan-Yavru vatan söylemi tarafından belirlenen ontolojik evlerinin/yurtlarının aslında nasıl ev-olmayan-bir-ev/yurt-olmayan-bir-yurt olduğunu da göstermiş oluyor. Ana olarak Türkiye’nin yabancılığının açık edilmesi onun evcilliğini yerinden edip kendisini üvey ana olarak yeniden tanımlıyor. Ancak bütün bu anlatı içinde, “iyi öz-anne” ile “kötü üvey-anne” karşıtlığı kurularak, iyi üvey anneler bulunabileceği gibi, kötü öz annelerin de bulunabileceği, ya da iyilik ve kötülüğün aynı anda hem öz hem de üvey anne için de sözkonusu olabileceği ihmal edilmiş oluyor. Başka ifadeyle, farkın/başkalığın varlığa/kimliğe içsel olduğu gözden kaçırılarak, sadece dışsal bir öğeye indirgeniyor; evsiz/yurtsuzluğun her zaman zaten bir evli/yurdu olma haline içkinliği ve tam da bu nedenle evin/yurdun kendisinin aynı zamanda tekinsiz olduğu unutulmuş oluyor.²³

Kıbrıslı Türklerin karşı-hegemonik söylemi içinde böyle (tekinsiz) üveyliği tespit edilen Anavatan’ın Kıbrıs’taki varlığına da geçici bir şey olarak katlanılması öngörülüyor. Nitekim Kıbrıslı Türk muhalefetin önemli isimlerinden birisi olan Arif Hasan Tahsin bir konuşmasında Kıbrıs’ın tarihinde dışarıdan gelen herkesin bir gün orayı terk etmiş olduğu gibi, Türkiye’nin de bir gün terkedeceğini söylüyor.²⁴ Türkiye’ye karşı duyulan bu tepki ise kendisini “gerçek/has” Kıbrıslı Türklük kurgusu içerisinde Anavatan Türkiye’den Kuzey’e yerleştirilen, ya da orada mevsimlik, yarı-zamanlı işçi, kaçak işçi, işsiz olarak

22 Bkz. 23 Haziran 2001, Avrupa.

23 7. dipnota bakınız.

24 Bkz. 21 Ocak 2001, Avrupa.

bulunan—aslında çoğu etnik anlamda Türk de olmayan—“hakiki/has Kıbrıslı” olmayan Türkiyelilerle “hakiki/has” Kıbrıslılar arasında yapılan karşılaştırmalarda gösteriyor.²⁵ Avrupa gazetesi köşe yazarlarından Suzan Kahraman 2 Ağustos 2001 tarihli “Kıbrıs’ın İncisi Girne Bugün Bok Kokulu Girne Durumunda” başlıklı makalesinde “Girne’nin dillerden düşmeyen mendireğinde” yapmış olduğu bir gezintide kendisini “neredeyse bayılt[an]...insan dışkısının pis kokuları”ndan söz ederek “Türkiye’den buraya kimlik kartsız, beş parasız” gelen, “kılık kıyafeti dökülmüş...traş edilmeyen sakal[lı]... ter koku[lu]... avarelerin, kendigelenlerin, hırsızların, katillerin, giderayak neyini taşıyıp götürecekleri hesabında olanların... Kıbrıs’ın incisi Girne”yi bugün nasıl “bok kokulu Girne” durumuna getirdiklerini anlatıp, “gelen turistler”in “bu kim oldukları belli olmayan kişileri” görüp “Kıbrıslıtürkleri gittikleri ülkelerinde bu görüntülerle” anlattıklarını, kendilerinin “bunları hak etm [ediklerini]” yazıyor. Dolayısıyla hiç bir özeleştiril sorgulamaya gerek duymaksızın ve aslında bizzat Kıbrıslı-türklerin de, Kıbrıslırumlar karşısında mağduru oldukları Batılı tahayyülün Oryantalist/kolonyal kimlik kurgusuna başvurarak, “saf/has” Kıbrıslılara, böyle olmayan Türkiyeliler karşısında biçtikleri beyaz/Batılı (Avrupalı)/uygar, bir kimlik üzerinden benzer anlatılardan aşına olduğumuz klişeleri kullanarak bir ırkçılık ve sınıf ayrımcılığı yapıyor.

“Bu Memleket Bizim”

Kuzey Kıbrıs’taki sol muhalif hareketin iddia ettiğimiz ödipal başkaldırısının en etkili ifadesini 2000 yılında 40’ı aşkın sayıda sivil toplum örgütünün “Bu Memleket Bizim” Platformunu oluşturmalarında, bu sıfatla düzenledikleri kitlesel eylemler de ve bu eylemlerde gelişen söylemde bulduğunu söylemek mümkün. Ancak bunu önceleyenler de var. Kıbrıstaki iki toplumlu hareketin üç dilde (Türkçe, Yunanca, İngilizce) olarak yayımlanan *Hade* isimli dergide yayımlanan yazılar buna

25 Burada KKTC’nin Türkiyelilerin sadece nüfus cüzdanlarıyla giriş yapabildikleri bir yer olduğunu da hatırlatalım.

bir örnek. *Hade* dergisi “Kıbrıs’ın iki toplumlu Dergisi” altbaşlığıyla yayınlanmış olan bir dergi. Derginin logosu olabilecek bir figürde Kıbrıslıların geleneksel giysileri içindeki birbirine benzeyen ve adanın ayrılmış taraflarındaki iki erkeğin, tuttıkları halatın iki ucuna asılarak bölünmüş Kıbrıs’ı birleştirmeye çalıştıkları görülüyor (**Hata! Başvuru kaynağı bulunamadı.**). Derginin bu pilot sayısında yine Lefkoşa’daki ara bölgede bulunan Ledra Palas’ta 27-29 Eylül 1997 tarihleri arasında gerçekleşen iki toplumlu buluşmalara ait fotoğraflar, “Ortak Anavatanına Doğru” altbaşlığı ile veriliyor ve “hepimiz Kıbrıs Ananın çocuklarıyız” deniliyor. Böylelikle Kıbrıslı Türk ve Kıbrıslı Rumların milliyetçi tahayyüllerini kuran anavatanlar (Türkiye ve Yunanistan)’ın yerine birleşik Kıbrıs, bir “öz-anne” olarak tanımlanıyor. Bu tavır Kuzeyden Yurtsever Birlik Hareketi (YBH), Güneyden ise AKEL’in katılımıyla 2000 yılı Mayıs ayında gerçekleşen Barış Fuarı’nda yapılan iki konuşmada da kendisini gösteriyor. YBH Genel Sekreteri İzzet İzcan’ın *Hade*’nin üçüncü sayısında (Haziran 2000: 6-7) alıntılanan yazısında “Kıbrıs Kıbrıs’ta yaşayan bütün Kıbrıslıların ortak vatanıdır” derken AKEL Genel Sekreteri Dimitris Hristofyas, Kıbrıs’ın göçmenler, yabancı askerler ve yerleşiklerin değil, Kıbrıslıların vatanı olduğunu” söylüyor.

Bu ifadeler, içerdeki ait-olmayanları yeniden başka yerlere yerleştirmeden önceki bir ilk ulusal kimliği (burada Kıbrıslılığı) hatırlamanın nasıl bu ulusal kimliğe yeniden üye kaydetmek (*remember*) anlamına geldiğini gösteriyor. Bir kez daha kimin içeriden sayılıp, yurttaş kılınacağı, kimin dışlanıp, yerinden edileceğine karar verilmiş oluyor. Bir kez daha, diasporik yerinden edilmişliğin çaresi olarak—en azından bu listelenenler için—yeni-yerinden edilişler öneriliyor. Bu yüzden de aslında kimliklenme serüveninde mesele hiç bir zaman basitçe yerinden edilmek ile yerleşmek arasında bir seçim yapmaktan ibaret değil. Daha zoru sözkonusu: Seçim farklı yerinden-edilme deneyimlerinden biri ya da diğeri arasında olmak zorunda.

Kuzey Kıbrıs’taki muhalefetin Türkiye’nin temsil ettiği anavatan imgesine ödipal başkaldırırken referans aldığı farktan/ötekenden arınmış bir öz-vatan (Kıbrıs) tahayyülünü örnekleyen yukarıdaki alıntılar, bu tahayyüle zemin/temel aranırken geçmişin nasıl bugünden kurulduğunu gösteriyor. Ayrıca milli-

yetçi hegemonik söylemle, kendisini “yurtsever” olarak adlandırıp, bir etniklik yerine coğrafyaya aidiyet vurgusu yapmakla “ilerici” olduğunu düşünen karşı-hegemonik söylemin bir “saflik” arayışı içinde birbiriyle nasıl örtüştükleri de görülmüş oluyor. Bütün bunlar bütün ulusal aidiyetlerin ya yerinden-edilmiş bir halkın kaygılı belleği, ya da yerinden-edilme endişesinden kaynaklandığını söyleyen Derrida’yı (1994: 83) doğruluyor. Daha önemlisi, ulusal kimliği tekinsiz sayılan ötekinden, farktan, mezleklikten, başkaldıktan arınmış olarak kavramanın nasıl etik ve politik olarak sorunlu olduğu da ortaya çıkıyor. Kıbrıslı-türk ve Kıbrıslı-rum muhaliflerin söylemine egemen olan “iki-toplumluluk” motifini eleştiren Mehmet Yaşın’ın (2000: 8) söyledikleri bu bağlamda önemli. Yaşın Kıbrıs’taki “iki-toplumluluk” söyleminin, sadece iki özsel/saf toplum tanımladığını, böylelikle—Maronitler, Katolik Latinler, Ermeniler, Araplar, Britonlar gibi—öteki Kıbrıslıları, ya yoksaydığını ya da dışladığını ifade ediyor ki, bu dışlananlar listesine günümüzün “postmodern” göçmenlerini de ekleyebiliriz.²⁶

Odaklandığımız dönem süresince statüko muhalifi Kıbrıslı-türklerin “anavatan” Türkiye’ye karşı giriştikleri ödipal başkaldırının bir diğer örneği, “Bu Memleket Bizim” Platformu içinde de yeralan KTÖS’nün Türkiye’nin “anavatanlığına” karşı tepkisini dillendiren bir manifestoda bulunabiliyor. KTÖS’ün kimi gazeteler basmayı redderken, kiminin ücret karşılığı yayınladıkları 29 Ocak 2001 tarihli tam sayfa bir ilanında, Ankara’ya seslenilerek “Ne parayı, ne paketini ne de memurlarını istemiyoruz...(Kıbrıs Türkü). Bizde, kendi kendimizi yönetecek bilgi, beceri, potansiyel ve yeterlilik vardır” deniliyor, “Esir olmak istemiyoruz” diye de ekleniyor. Bu arada KTÖS’ün manifestosunun Kıbrıslı-türklerin “Bu Memleket Bizim” kitlesel mitingleriyle özgüven kazanmış oldukları bir dönemde yapılmış olması da anlamlı.

26 Bu çeşitliliğe duyarlı bir karşı görüş için Kemal Aktunç’un *Hade* dergisinde yayımlanan “Kıbrıs’ta Yabancılar Meselesi” başlıklı yazısına bakınız.



Şekil 2. Bu Memleket Bizim

Bu noktada “Bu memleket Bizim” platformunun başını çektiği eleştiri silsilesine resmi söylemin nasıl cevap verdiğine bakmak da gerek. Merkez sağ çizgideki *Halkın Sesi* gazetesinin (16 Haziran 2001) “Bu Memleket Bizim” mitinglerinin giderek kitleleştiği sıralarda yarım sayfa olarak vermiş olduğu askeri törenden alınan bir fotoğraf üzerine attığı “Bu Memleket Bizim” manşeti (Bkz. Fotoğraf 3) Kıbrıslı Türk muhalif ve statükocu söylemlerinin birbiri karşısında kazanmış oldukları konumu göstermesi açısından önemli bir örnek. Sözkonusu mitinglere ve kullanılan slogana zamanın Cumhurbaşkanı Denктаş’ın yanıtı ise, “Bu memleket bizim” derken seslendikleri “biz” değil, Kıbrıslı Rumlar olmalı” çünkü bu topraklar [zaten] bizim, Türklerin, anavatanın koruması altındaki Kıbrıslı Türklere ait biçiminde (*Kıbrıslı*, 20 Temmuz 2001).

Benzeri bir açıklama da TMT’den geliyor. Yapılan açıklamada “Biz iki devlet ancak tek milletiz. Bir bütünüz ve öyle de kalacağız. Anavatan da yavruvatan da Türklerindir. Türkiye ve Türk Ordusu bizim canımız ve kanımızdır. Eğer bundan memnun olmayan varsa, hakkettikleri yere giderler” deniliyor (*Kıbrıslı*, July 15, 2001). Bu arada “Bayrak, Vatan, Hürriyet” sloganıyla karşı-mitingler de düzenleniyor.

Şekil 4. Ordu Memlekete Sahip Çıkıyor

Anavatan-Yavruvatan resmi ontolojik söyleminin kazanmış olduğu bu yeni söylemsel konum içinde, “vatanın” sınırları her zaman çok belirgin olmamakla birlikte, en azından resmi açıklamalarda ima edildiği kadarıyla KKTC sınırlarına denk düşmektedir. Buna karşılık muhalif söylemde tercih edilen



sözcükle “yurt” adanın tümünü anlatmakta (Bkz. Şekil 4), KKTC ise resmi söylemdeki “yavru-vatan” yerine, yarı-vatan sayılmaktadır (Bkz. Şekil 5). Burada karşı-hegemonik söylemin yurt kurgusuna işaret etmek anlamında dikkate değer bir husus da, Kıbrıslı Rum/Yunan milliyetçiliği nedeniyle yıllarca enklavlarda yaşamış olan Kıbrıslı Türkler’in artık adanın bütününe dair coğrafi bir aidiyet geliştirmiş olmalarıdır. Paradoksal olarak Kıbrıslı Türk muhaliflerin böyle bir tahayyül geliştirebilmesi ancak 1974’den sonra mümkün olabilmiştir. Bunun bir nedeni “Anavatan”dan getirilen Türkiyelilerle yaşanan karşılaşma ve aralarındaki farklılıkları keşfetmeleri ise, diğer nedeni de, 1974 sonrasında Türkiye’nin adaya müdahalesinden sorumlu tutulan (anavatan) Yunanistan ile aralarına mesafe koymaya başlayan Kıbrıslı Rumların, Kıbrıslı Türklerle yeniden yakınlaşma çabalarıdır (Alankuş, 1995: 20-28; Azgın, 2000:152; Papadakis, 1998:152). Ancak yukarıda verdiğimiz örnekler, Kıbrıs’ın yurt olarak bütününe coğrafi aidiyet üzerinden

kurularak yeniden-tanımlanan Kıbrıslılık kimliği, başlangıçta kendilerine “1974 kuşağı” denilen aydınlarla, sanatçılara ait bir tahayyül iken, “Bu Memleket Bizim” hareketinin gelişimi içerisinde siyasal ve kuşak farklarını çapraz kesen bir yaygınlık kazanarak, kitlesel olarak sahip çıkılır hale geldiğini göstermektedir.



Şekil 3. Yarıvatan

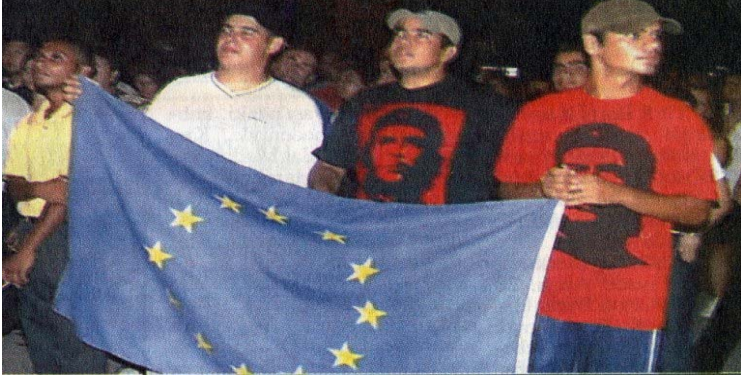
Katakresis ve Üveyini Yerinden Eden Yeni Bir “Öz”anne: Avrupa

Şimdi artık “Bu memleket bizim” platformunun gerçekleş-tirmiş olduğu eylemlere ve bu eylemlerde gelişen söyleme daha yakından bakabiliriz. YBH Genel Sekreteri İzzet İzcan’ın “Bu Memleket Bizim” platformunun ilk mitinginde yapmış olduğu ve sonradan başka ortamlarda da tekrarladığı konuşma, Kıbrıslı kimliğinin yerinden-edilmesini ve yeniden-tanımlanmasının ta-şındığı noktayı göstermek açısından önemli. İzcan konuşmasında bu memleketin, Kıbrıs’ın hepsinin, dağlarıyla, taşlarıyla, bağla-ryla, bahçeleriyle “bizim” olduğunu, bölünmesine izin vermey-ceklerini, barışla birlikte tutsak oldukları bu kamptan kurtulacak-larını belirtip “AB üyesi bir dünya devleti haline” geleceklerini söylüyor (13 Temmuz 2001, *Yeniçağ*). Nitekim bu yeni kimlik ta-hayyülünün göstereni olarak AB bayrağı “Bu Memleket Bizim” mitinglerinde sıklıkla karşımıza çıkıyor (Bkz. Fotoğraf 6). Böyle-likle Kıbrıslıtürklerin bu ödipal başkaldırı sonunda yüzünü “ana-vatan” Türkiye’den—bağımsız Kıbrıs kimliğinin esas telosu, asıl

öz anası olarak—Avrupa'ya çevirdiğini görüyoruz.²⁷ Yeni bir ötekiyle/anneyle özdeşleşme, onunla kavuşma umuduyla kurulan bu yeni kimlik tarifi, bize bir kez daha salt kendine-gönderme yapan, farktan ve başkalıktan arınmış yekpare bir kimliğin mümkün olmadığını, kültürel farkın, melezliğin, diasporik yerinden edilmenin kimliklerin kurucu ögesi olduğunu kanıtıyor. Burada gözden kaçırmamız gereken, Derrida'nın belirttiği gibi annenin öteki, yani "kökenin protezi" oluşunun yanısıra "değiştirilme, değiştirme mantık ve tehdidine tabi olmayan hiç bir analığın olmayışdır" (1998: 88). Daha ötesi, Kıbrıslı Türklerin muhalif söylemsel tahayyülünde artık üveyliği tespit ve ilan edilen Anadolu yerine konulan yeni öz-anne olarak Avrupa, bu söylemin oryantalist ontolojisine bir diğer örneği oluşturmaktadır. Mehmet Yaşın'ın (2000: 10-11) ifade ettiği gibi, bu modernist, Oryantalist söylemler, Türk ve Rumlar arasında Doğu ve Batı arasındaki ebedi sınıra tekabül ettiği ölçüde iki toplum arasında herhangi bir uzlaşma için zemin bırakmamaktadır. Bu arada Batılı Oryantalist tahayyülün daha en başından beri Helen milliyetçiliğinin Türklere bakışını belirlediği, bütünüyle Avrupalı bir ulus olabilmek için de Yunanlıların-Rumların dillerinden, edebiyatlarından, kültürlerinden, Avrupalı olmakla tezat gördükleri her türlü "Türk" ve "İslami" etkileri ayıklamaya çalıştıklarını da hatırlatmaktadır.²⁸ Sözkonusu Oryantalist tahayyül içerisinde kendilerine egemen Avrupalı özne konumu atfeden Kıbrıslı Türkler içsel farklılıklarını ötekileştirmektedir. Daha önce de değinildiği gibi Oryantalist söylemin en tipik kurgusu da Kıbrıslı Türklerin Türkiye'den Kuzey Kıbrıs'a çalışmaya gelen "Doğulu," mevsimlik, kaçak işçilere ya da yerleşiklere yönelik anlatılarında karşımıza çıkmaktadır.

27 Bu arada araştırma yaptığımız dönemde KKTC'de statükonun her türlü engelleme çabalarına rağmen en çok satılan gazetenin adını da Avrupa olduğunu, ancak bir süre sonra baskıcı yasal süreçlerden kurtulmak ve ülkenin içinde bulunduğu anti-demokratik koşulları protesto etmek üzere adını Afrika olarak değiştirdiğini, bunun da, Kuzey Kıbrıs'taki muhalif söylemin oryantalist kimlik tasavvuruna bir diğer örnek oluşturduğunu eklemeliyiz.

28 Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Azgın, 2000: 148.



Şekil 4. Che Tişörtleriyle AB Bayrağı

Bu arada “Bu Memleket Bizim” mitinglerinden birinde hiç umulmadık biçimde yeni-evin, yeni “öz-anne”nin, yani Avrupa’nın da tekinsiz olduğuna dair ironik bir gönderme taşıyan bir görüntü karşımıza çıkmıştır. Aynı fotoğraf karesine giren iki görüntüden birinde, kavuşma hayali kurulan yeni öz-annenin—Avrupa Birliği’nin—bayrağı, diğesinde ise elle çizilmiş iki pankartta Adolf Hitler ve Benito Mussolini’nin resimlerinin yanısıra çizilmiş bir gamalı haçla, “1945’de sona erdi, Kıbrıs’ta hala devam ediyor” ibaresi görülmektedir (Şekil 7). Fotoğrafla ilgili olarak ironik olan, Faşizm ve Nazizm’in de Avrupalı bir olgu olduğunun, bunun da ötesinde 1970’lere kadar İspanya ve Portekiz’de sürmüş olduğunun unutulmuş görünmesidir. Avrupa’nın böyle Faşizm/Nazizm’in karşıtı olarak temsil edilmesindeki tekinsizlik, tam da kendisinin dışına yansıttığı şeyin bastırılmış belleğinde bulunuyor olmasıdır. Ayrıca, Avrupa Birliği’nin temelinde yatan “yeni Avrupa” projesinin dahi “yeni” olmadığı hatırlatılmalı, bunun aynı zamanda Avrupa’ya Nazizm tarafından biçilmiş yerli/evcil bir projenin adı olduğu da eklenmelidir. İşte o elle çizilmiş pankartlarda afaroz edilen bu bellektir.



Şekil 7. Gamalı Haç ile Hitler ve Mussolini

Benzer şekilde, yine bu mitinglerden bir tanesinde karşılaştığımız üzerinde Üçüncü Dünyanın devrimci lideri Che Guevara'nın ünlü resmi basılı tişörtüyle AB bayrağı taşıyan genç imgesiyle (Şekil 6), Kıbrıslı Türklerin annesi/ötekisi bir kez daha yerinden edilmektedir. Çünkü hatırlayalım ki, "Üçüncü Dünya" olarak adlandırılarak "Birinci Dünya" ülkelerinden ayrı tutulan ülkeler, Avrupalıların fetih yoluyla üzerinde nüfuz kurup, ekonomik, siyasal ve kültürel anlamda kendi çıkarları doğrultusunda biçimlendirdikleri eski sömürgeleridir. Sömürgecilik ve emperyalizm, Avrupa'nın resmi dışsalının kendi oluşumuna içsel olduğunu gösterir. Nitekim Gayatri Spivak (1988: 272, 280-281, 291) günümüzde de bir "uluslararası işbölümü"nü varlığını vurgulayarak "sömürgelerdeki öznenin bir Öteki" olarak kurgulanmasındaki epistemik şiddete dikkatimizi çekerek bizi kendinden referanslı Avrupa temsiline aldanmamamız konusunda uyarıp, o temsilin Avrupa'nın aslında "nasıl emperyalist bir proje tarafından üretildiğini" gözlerden sakladığını ifade etmektedir.²⁹

Kuşkusuz bunları söylerken günümüz Avrupasının hala daha Nazi ya da Faşist olduğu iddiasında bulunmuyoruz, sadece halihazırda hayata geçirilmeye çalışılan "Yeni Avrupa" projesinin

29 Başka bir yerde Spivak (1993: 113), sömürgeciliğin Avrupa'nın hafızası içinde bizzat yazıldığını, çağdaş Avrupayı "saf" turmaya çalışmanın bu hafızadan kaçamayacağını not ediyor.

süreç olarak heterojenliğine dikkat çekmek istiyoruz. Oluşum halinde, değişmez tekil bir hedefi olamayacak bir proje olarak “Yeni Avrupa” projesinin, önceden değişmez şekilde bilinebilir, garantili, teleolojik bir sonu ya da güzergahı olmadığına işaret ediyoruz. Bu da üzülecek bir şey değil. Her zaman zaten olan ve olması gereken durum bu. Ancak bu aynı zamanda aldırmaazlığı kaldırmayan ve bizden dikkat ve sorumluluk bekleyen bir durum. Şu anda Avrupa, pek çok birbiriyle çatışan hedefin “yoğunlaşma noktası”: Avrupa merkezliliğini olduğu kadar her topluluk içinde farklılık ya da çeşitliliğin tanınmasını da; demokrasi ve insan hakları temelinde genişleme kadar farklılık ve çeşitliliğe karşı bir duvar gibi örölmüş, Oryantalist bir ben ve öteki kurgusunu da; yurttaşlarının refahı ve ihtiyaçlarına duyarlı bir devlet anlayışı kadar, “kaybedenlerin” çıkarlarına hiç aldırış etmeden küresel anlamda yaşamımızın her alanında egemenliğini kurmaya çalışan bir serbest-pazar kapitalizmini de ifade ediyor (Şekil 8). Yani tek başına hiç biri, ama—bütün oluşumsallığıyla—hepsine açık.



Şekil 8. Fallik Analar II: "Benimki daha büyük." Fransa Cumhurbaşkanı ve Alman Şansölyesi Gerhard Schröder Türkiye Başbakanı Tayyip Erdoğan'a AB'nin ne anlama geldiğini açıklıyor.

Son olarak İngiliz Sömürgeciligi en parlak dönemlerini yaşarken “Doğu Doğu, Batı da Batıdır ve asla biraraya gelemeler” diyen Rudyard Kipling’in (1999: 207) aksine biz, Batı ile Doğuyu ayıran sınırların sanılandan daha geçirgen olduğunu, her zaman Doğu’nun içinde bir Batı, Batı’nın içinde de bir Doğu bulunduğunu düşünöyoruz. Ya da Vangelis Calothychos’un (2000: 64) Türkler ve Yunanlılar hakkında söylediğini biz konumuza uyarlırsak, Kıbrıs’ta ne Kıbrıslı-

türklerin sonuna kadar Kıbrıslıtürk, ne de Kıbrıslırumların sonuna kadar Kıbrıslırum kalabilmelerinin şart olmadığını söyleyebiliriz. Derrida'nın Batı metafiziğini yapı sökümünün bize öğrettiği gibi, kimlikler hiç bir zaman sabit olmayıp, her zaman geçmişe ve geleceğe açıktırlar. Mevcut hallerinin bir oluşum tarihi vardır ve bu hal her zaman daha ötesine, sürekli gelmekte olan oluşumlarına açıktır. Kıbrıs ise her zaman farklı ve çatışan—belki de tekinsiz (*unhomely*) demeliyiz—ontopolojilere ev/yurt olmuş, bir *palimpsest* gibi, üzerine defalarca ve üst üste kimlikler yazılmıştır ve yazılmaya da devam etmektedir. Diğer yandan, bu kimliklerin hepsi olmasa da bir çoğu, sanki düz çizgisel, homojen, birbiriyle karışmadan, dizinsel bir zaman akışında birbirinin ardından ya da birbirinin yanısıra ancak hiç ötekine bulaşmamış olarak sadece kendi-kendilerine yazmışlar gibi tasavvur edilmişlerdir. Ancak üzerine tek bir şey yazılmış ve yazılan da hep aynı kalmış beyaz bir kağıttan farklı olarak Kıbrıs'ın üzerin(d)e adlarını/öykülerini yazanlar, dingilinden çıkmış, yerinden kaymış, diasporik bir zaman ve mekanda yazarak birbirleriyle melezleşmekte ve karışmaktadırlar. İyi de, bu zaten her yerde hep böyle değil midir? Eğer Kıbrıs'ın bir farklılığı varsa, bu onun teleolojik olarak buyrulmuş bir eve/ yurda dönüşünde değil, oradakilerin, geçip gidenlerin, konaklayanların kimliklerini kendilerine özgü biçimlerde yeniden-yerleştirme, yeniden-iskan-etme deneyimlerinde yatmaktadır.

Bu yeniden yerleştirmeler bizi farkı ve ötekiliği kimliğimiz için tahayyül ettiğimiz saflığa yabancı, sahte, üvey olarak gördüğümüz ve kendimizi en güvende hissettiğimiz, en kırılğan olduğumuz anda bütün tekinsizliğiyle ortaya çıkan farklı ötekileri ve ötekinin farklılıklarını temizleyip atmaya iten bir yabancı düşmanlığı yönünde hareket ettirebilir. Ancak tam da önceden buyurulmadıkları için, bu yeniden yerleştirmeler, bir diğer seçenek olarak bizi farkın ve ötekiliğin kendi kimliğimizin oluşumundaki kurucu rolünü kavrayan etik bir konumlanışla daha demokratik, çoğulcu oluşumlara da yönlendirebilir. Kültürel fark hep bizimle ve her yanımızda olduğu için, hatta *kültür fark demek olduğu için*, başka ifadeyle kültür her zaman bizzat kendisinin başkalık ve farklılık içeren oluşumu tarafından

kurulduğu için, bu seçim her zaman önümüzdedir. İşte tam da bu nedenle yıllardır (ve şimdilerde) peşinde olunan herhangi bir "nihai çözüm" Kıbrıs sorununu çözemez.

Kaynakça

- Aktunç, K. (2001) "Kıbrıs'ta 'Yabancılar' Sorunu." *Hade*.4: 28-29.
- Alankuş, S. (1995) "Kıbrıs Meselesi ve Kıbrıslı Türk Kimliği." *Birikim*.77: 20-28.
- Altan, M. H. (1997) *Atatürk Devrimlerinin Kıbrıs Türk Toplumuna Yansması*. Lefkoşa: KKTC, MEKGSB Yayınları.
- Azgın, B. (2000) "Nationalism and the Interest in the 'Other Side's' Literature." *Step-Mothertongue: From Nationalism to Multiculturalism: Literatures of Cyprus, Greece and Turkey*. (Der.). Mehmet Yashin. London: Middlesex University Press, 147-58.
- Bauman, Z. (1992) *Intimations of Postmodernity*. London and New York: Routledge.
- Bhabha, H. K. (1990) "Dissemination: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation." *Nation and Narration*. H.K. Bhabha (Der.) London and New York: Routledge, 291-322.
- Bhabha, H. K. (1990) "Introduction: Narrating the Nation." *Nation and Narration*. Ed. Homi K. Bhabha. London and New York: Routledge, 1-7.
- Bhabha, H. K. (1994) *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Calotychos, V. (2000) "(Pre)Occupied Spaces: Hyphens, Apostrophes, and over-Sites in the Literary Imaginings of Cyprus." *Step-Mothertongue: From Nationalism to Multiculturalism: Literatures of Cyprus, Greece and Turkey*. Ed. Mehmet Yashin. London: Middlesex University Press, 49-69.
- Derrida, J. (1988) *Limited Inc*. (Çev. S. Weber ; J. Mehlman): Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1982) *Margins of Philosophy*. (Çev. A. Bass). Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1998) "Monolingualism of the Other or the Prosthesis of Origin". (Çev. P. Mensah). *Cultural Memory in the Present*. M. Bal ; H. de Vries (Der.). Stanford, California: Stanford University Press.
- Derrida, J. (1976) *Of Grammatology* (Çev. G. C. Spivak.) Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1994) *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*. (Çev. Peggy Kamuf.) New York and London: Routledge,
- Derrida, J.; A. Dufourmantelle (2000) "Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond". (Çev. R.

- Bowlby). *Cultural Memory in the Present*. M. Bal ; H. de Vries (Der.) Stanford: Stanford University Press.
- Editorial. "Hade." (1998) *Hade* 1.1: 1-2.
- Freud, S. (1995[1953]) "The Interpretation of Dreams (First Part 1900)." (Çev. J. Strachey). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. J. Strachey (Der.). Vol. IV. London: The Hogarth Press, 1-338.
- Freud, S. "The Uncanny (1955 [1919])" (Çev. A. Strachey.) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. J. Strachey (Der.) Vol. XVII. London: The Hogarth Press, 217-56.
- Grosz, E. (1995) "Phallic Mother." *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*. E. Wright (Der.) Oxford and Cambridge: Blackwell Publishers, 314-15.
- İsmail, S. (1988) *Kıbrıs Barış Harekati'nin Nedenleri, Gelişimi, Sonuçları*. İstanbul: Kastaş Yayınları.
- "Kıbrıs'ın Stratejik Önemi." (2000) *Güvenlik Kuvvetleri Dergisi*. 42: 4.
- Killoran, M. (2000) "Time, Space and National Identities in Cyprus." *Step-Mothertongue: From Nationalism to Multiculturalism: Literatures of Cyprus, Greece and Turkey*. Mehmet Yashin (Der.). London: Middlesex University Press, 129-46.
- Kipling, R. (1999[1889])."Refrain From "The Ballad of East and West"" *Imperialism & Orientalism: A Documentary Sourcebook*. Barrack Room Ballads (London: Methuen 1892). B. Harlow ; M. Carter (Der.). Malden and Oxford: Blackwell Publishers, 207-07.
- Kristeva, J. (1991) *Strangers to Ourselves*. (Çev.) Leon S. Roudiez. European Perspectives. (Der.). Lawrence D. Krizman. New York: Columbia University Press.
- Levinas, E. (1969) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. (Çev. A. Lingis). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Minh-ha, T. T. (1991) *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics*. New York and London: Routledge.
- Morley, D. (2000) *Home Territories: Media, Mobility and Identity*. London and New York: Routledge.
- Papadakis, Y. (1998) "Greek Cypriot Narratives of History and Collective Identity: Nationalism as a Contested Process." *American Ethnologist* 25.,2: 149-65.
- Papadakis, Y. (1994) "The National Struggle Museums of a Divided City." *Ethnic and Racial Studies* 17.3: 400-19.
- Papadakis, Y., N. Peristianis, G. Welz (Der.) (2006) *Divided Cyprus: Modernity, History, and an Island in Conflict*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press

- Rubin, G. (1975) "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex." *Towards an Anthropology of Women*. R. R. Reiter (Der.). New York: Monthly Review Press, 157-210.
- Rushdie, S. (1991) *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*. London: Granta Books.
- Serter, V. Z. (Tarihsiz) *Kıbrıs Tarihi*. Lefkoşa: Kema Matbaacılık.
- Spivak, G. C. (1988) "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*. C. Nelson ; L. Grossberg (Der.). Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 271-313.
- Spivak, G. C. (1993) *Outside in the Teaching Machine*. New York and London: Routledge.
- Tombazos, S. (2003) "Kıbrıs Milliyetçilikleri." (Çev. M. Şahan). *Kıbrıs: Dün ve Bugün*. M. Kürkcügil (Der.) İstanbul: İthaki, 45-68.
- Volkan, V. D. (1979) *Cyprus-War and Adaptation: A Psychoanalytic History of Two Ethnic Groups in Conflict*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Yashin, M. (2000). "Introducing Step-Mothertongue." *Step-Mothertongue: From Nationalism to Multiculturalism: Literatures of Cyprus, Greece, and Turkey*. Mehmet Yashin (Der.). London: Middlesex University Press, 1-21.
- Yetiş, K. (2001) "Kıbrıs Türkiye'nin Şerefidir, Namusudur." *Türk Edebiyatı*. July: 18-20.
- Yorgancıoğlu, G. (1998) *Kıbrıs Coğrafyası*. Lefkoşa: Boğaziçi Yayınları.