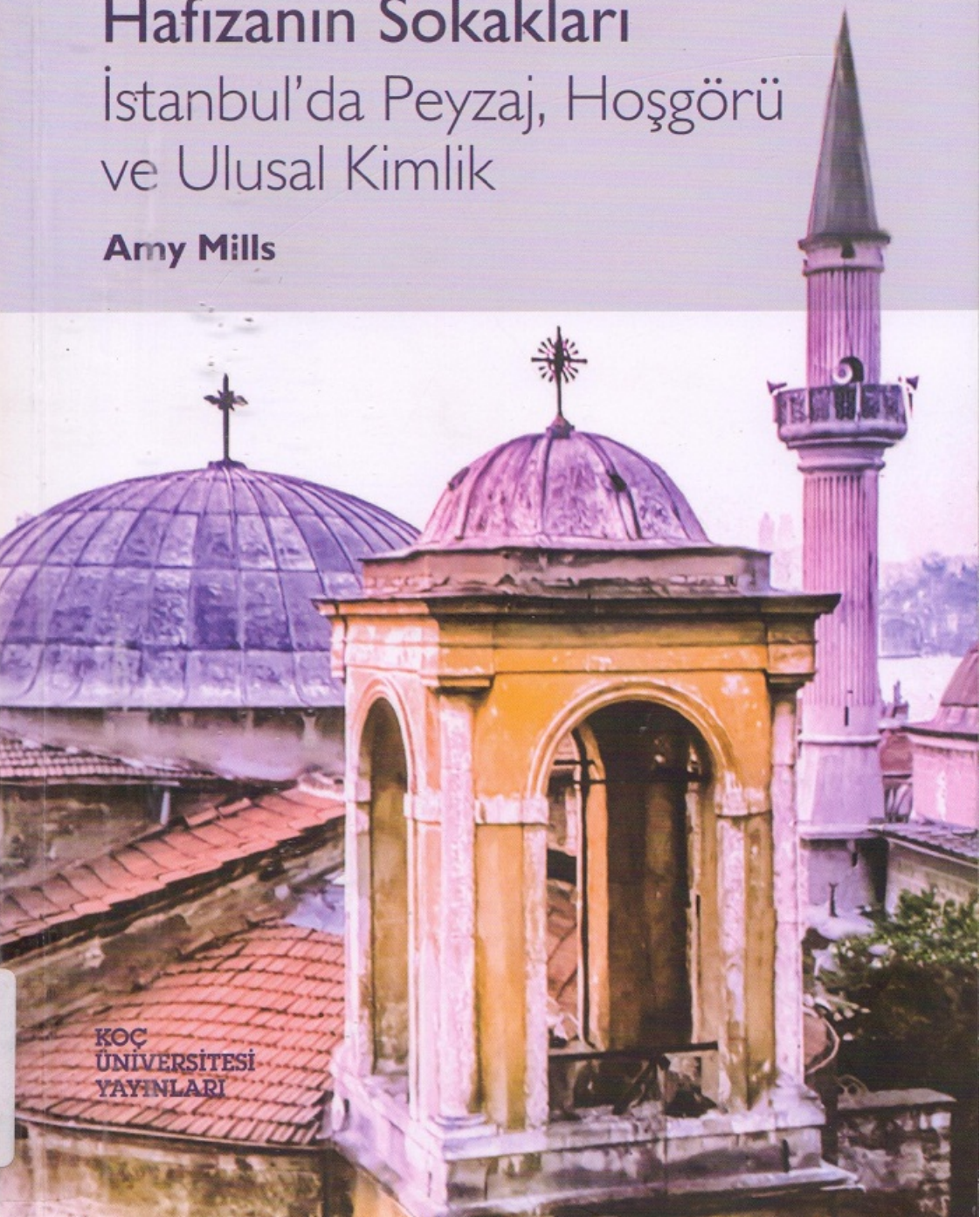
Hafızanın Sokakları

İstanbul'da Peyzaj, Hoşgörü ve Ulusal Kimlik

Amy Mills



KOÇ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI

HAFIZANIN SOKAKLARI

İSTANBUL'DA PEYZAJ, HOŞGÖRÜ VE ULUSAL KİMLİK

Koç Üniversitesi Yayınları: 40 ANTROPOLOJİ | KENT ÇALIŞMALARI

Hafızanın Sokakları: İstanbul'da Peyzaj, Hoşgörü ve Ulusal Kimlik
AMY MILLS
Çeviri: Cem Soydemir
Redaksiyon ve yayıma hazırlama: Defne Karakaya
Düzelti: Haluk Kalafat
Sayfa tasarımı ve uygulama: Sinan Kılıç
Kapak tasarımı: Cüneyt Aksay

Streets of Memory: Landscape, Tolerance, and National Identity in Istanbul
© Bu kitabın İngilizce basımı: The University of Georgia Press, ABD, 2010
© Türkçe yayın hakları: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012 (sertifika no: 18318)
1. baskı: İstanbul, Ocak 2014 ISBN 978-605-5250-24-9

Bu kitabın yazarı, eserin kendi orijinal yaratımı olduğunu ve eserde dile getirilen tüm görüşlerin kendisine ait olduğunu, bunlardan dolayı kendisinden başka kimsenin sorumlu tutulamayacağını; eserde üçüncü şahısların haklarını ihlal edebilecek kısımlar olmadığını kabul eder.

Baskı: Ofset Yapımevi (sertifika no: 12326)
Çağlayan Mahallesi Şair Sokak No: 4 Kâğıthane/İstanbul • tlf. +90 212 295 86 01

Bu kitap geri dönüşümlü kâğıda basılmıştır.

Koç Üniversitesi Yayınları
Rumeli Feneri Yolu, 34450 Sarıyer/İstanbul • tlf. +90 212 338 17 97
kup@ku.edu.tr • www.kocuniversitypress.com • www.kocuniversitesiyayinlari.com

Koç University Suna Kıraç Library Cataloging-in-Publication Data
Mills, Amy, 1972-
Hafızanın sokakları: İstanbul'da peyzaj, hoşgörü ve ulusal kimlik / Amy Mills ; İngilizceden çeviren Cem Soydemir.- İstanbul: Koç Üniversitesi, 2014.
344 pages; 15 x 21 cm
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-5250-24-9
1. Kuzguncuk (İstanbul, Turkey)-Social life and customs. 2. Kuzguncuk (İstanbul, Turkey)-Ethnic relations. 3. City and town life-Turkey-İstanbul. 4. Nostalgia-Turkey-İstanbul. 5. Cosmopolitanism-Turkey-İstanbul. 6. Landscapes-Social aspects-Turkey-İstanbul. 7. Toleration-Turkey-İstanbul. 8. Nationalism-Turkey-İstanbul. 9. İstanbul (Turkey)-Social life and customs. 10. İstanbul (Turkey)-Ethnic relations. I. Soydemir, Cem. II. Title.
DR738.5.K89 M5520 2014

Hafızanın Sokakları

İstanbul'da Peyzaj, Hoşgörü ve Ulusal Kimlik

AMY MILLS

İngilizceden Çeviren:

CEM SOYDEMİR

KOÇ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI

Bu kitabı minnet ve saygıyla tüm Kuzguncuklulara ithaf ediyorum,
onlar olmasaydı ne bu kitap ne de o yer var olabilirdi.

İçindekiler

Haritalar 9
Teşekkür 13
Türkçe Basıma Önsöz 19

GİRİŞ
Peyzajdaki Kimlik ve Kentsel Hafıza 27

BİRİNCİ BÖLÜM
Kentsel Peyzajda Türk Ulusu: Millileşen Bir Şehrin Kültürel Coğrafyaları 75

İKİNCİ BÖLÜM
Üryanizade Sokak: Kolektif Hafızanın Peyzajı 111

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Bostan Sokak: İhtilaflı Bir Yere İlişkin Anlatılar 145

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
İcadiye Caddesi: Tarihten Önce, Yuva Nostaljisi 171

BEŞİNCİ BÖLÜM
Yenigün Sokak: Komşuluk ve Aidiyet 205

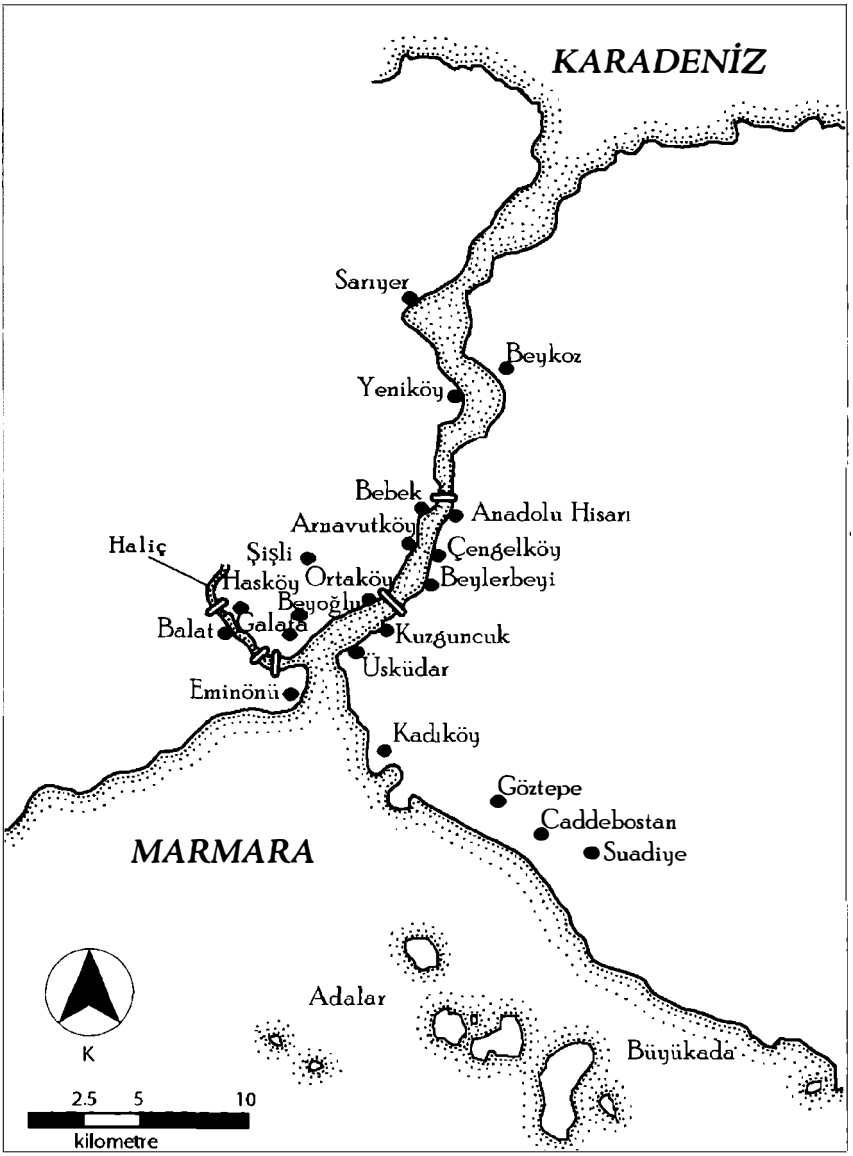
ALTINCI BÖLÜM
Yakup Sokak: Yerdeki Yahudi Kimliği 239

SONUÇ
İstanbul'da Kozmopolitizm Nostaljisi **295**

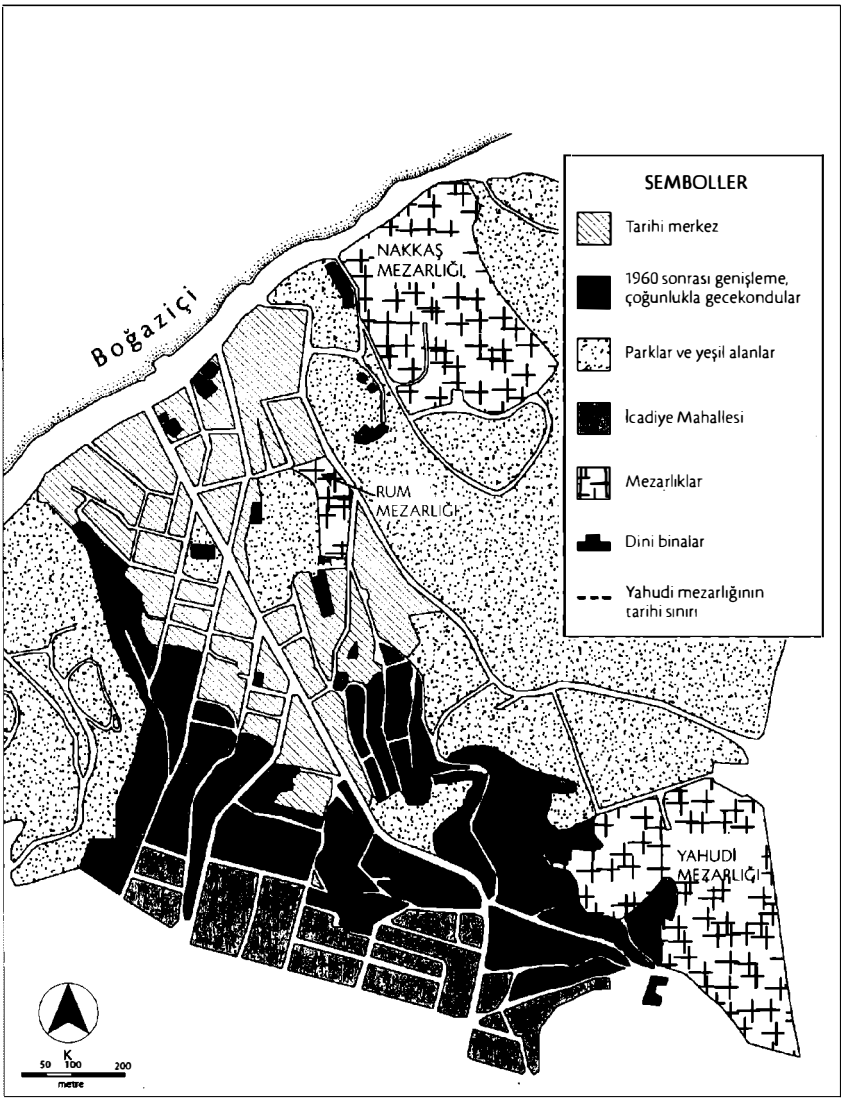
Kaynakça 309
Dizin 337

Haritalar

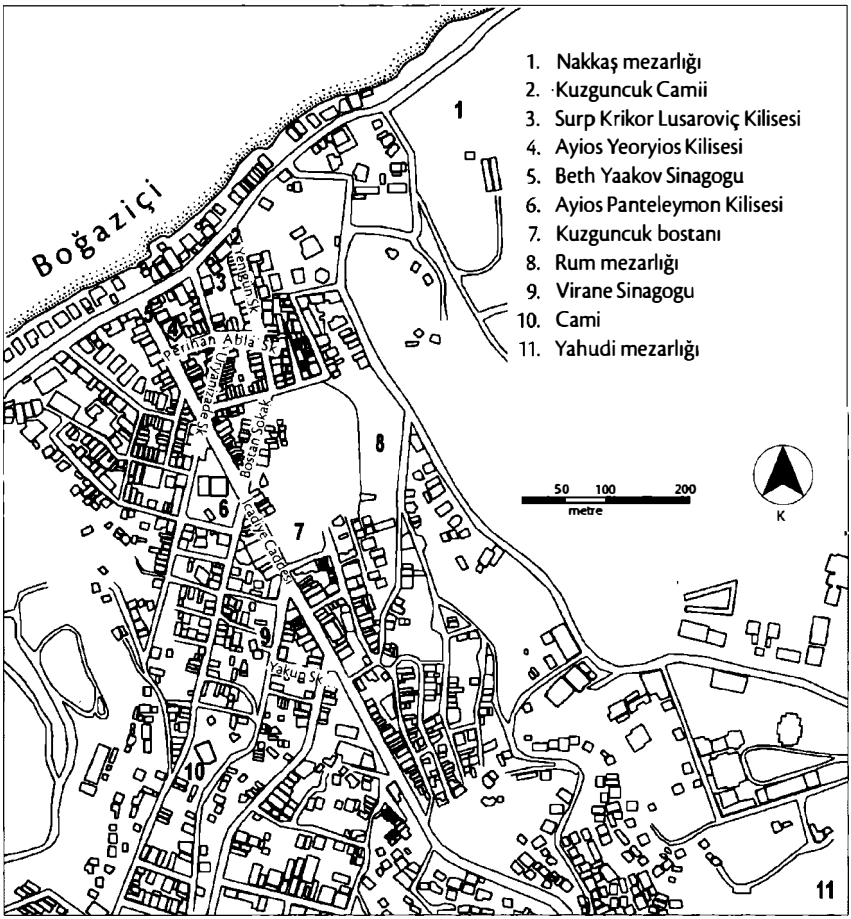
Bütün haritalar, İstanbul ve Kuzguncuk'taki yerlerin birbirine göre konumunu vererek okuyucuyu yönlendirmek amaçlıdır. Ancak, konum ve alan bilgileri yaklaşıktır ve resmi ölçüm sonuçlarına göre değildir. Haritalar güvenilir referans kaynakları olarak kullanılmamalıdır.



İstanbul'un mahalleleri. Kartograf: Kevin Remington.



Kuzguncuk'taki yerleşim örüntüleri. Kartograf: Kevin Remington.



Kuzguncuk'taki yerler ve sokak adları. Kartograf: Kevin Remington.

Teşekkür

Bu projede bana o kadar çok insan yardımcı oldu ki; kitap, geçtiğimiz birkaç yıl boyunca çalışmamın üzerinden geçerek şekillenmesine katkıda bulunan arkadaşlar ve akademisyenler topluluğunun bir armağanı gibi oldu. Tamamlanmış hali üzerindeki coşkulu çalışması için Georgia Üniversitesi Yayınevinden Derek Krissoff'a ve tabii ki çalışmamın bir kitap haline gelmesi için maharetli emeklerini esirgemeyen yayınevinin diğer mükemmel çalışanlarına teşekkür ederim. Ayrıca yayınevinin anonim düzeltmen okurlarına müteşekkirim; onların son derece faydalı yorumları, kitabın son şeklini almasına önemli bir katkıda bulundu. İçgörülü soruları ve olağanüstü desteği ile bu projenin hayata geçmesine sayısız katkıda bulunan Ian Manners'e özellikle teşekkür ederim.

Austin'de bulunan Texas Üniversitesi Ortadoğu Çalışmaları Merkezindeki fakülte, Türkiye'de araştırma yapma becerilerini ve yaptığım araştırmanın daha kapsamlı katkılarını geliştirebilmem için ihtiyaç duyduğum temel bilgiyi bana kazandırdı; doktoramı tamamladıktan ancak yıllar sonra gerçekleşen bir şeydi bu. Abe Marcus'a teşekkür ederim. Bu kitabın tohumu doktora tezimdi, dolayısıyla komitenin her üyesi bana hâlâ ilham olan, temel bir konuda katkıda bulundular: peyzaj için Steven Hoelscher'e, yer için Robin Doughty'ye, şehir için Barbara Parmenter'e ve Türk hafızası için Carel Bertram'a teşekkürler. Coğrafya Bölümünde birlikte çalıştığım lisansüstü öğrenciler benim ilk gerçek iş arkadaşlarım oldular, onlara teşekkür ederim. Ayrıca çalışmam ve yazmam için fon sağlayan kurumlara teşekkür ederim, onların maddi desteği olmasaydı gerçek anlamda bu kitap da olmazdı. Fulbright-Hays, Türk Çalışmaları Enstitüsü, Texas Üniversitesi Nüfus Araştırma Merkezi, Mellon Vakfı, Title VI FLAS burs programı ve Austin'deki Texas Üniversitesi Lisansüstü Okuluna teşekkürler.

Bir çok kişi ve kurum içgörü, bağlantı, kaynaklar ve bilgi sağladı. Tony Greenwood ve Türkiye'deki Amerikan Araştırma Merkezine önemli destekleri ve kütüphane erişimi için teşekkür ederim. İstanbul'daki Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsüne kütüphane erişimi sağladığı ve diğer yerel araştırmacılarla zihin açıcı bağlantılara aracı olduğu için teşekkürler. Mülakat yaptığım insanlar ağı ve etnografik çalışmam olarak bağlamsallaştırdığım yazılı materyal, araştırmama ilgi gösteren diğer insanlara dayanıyordu. Rıfat Bali, David Behar ve Tolga İslam'a, Atina'da bulunan Anadolu Çalışmaları Merkezine, Caroline Finkel, Tan Morgül, Leyla Neyzi, Christine Philliou, Murat Ruben, Aydan Sayın, Simurg Kitabevi, Amy Spangler ve Kızılca Yürür'e teşekkür ederim. Kuzguncuk'la ilgili öykülerini benimle paylaşan insanlara isimlerini saklı tutmaya söz verdiğim için burada ancak anonim olarak teşekkür edebiliyorum: Bununla birlikte dostluklarını ve yardımlarını asla unutmayacağım. Çok sağ olun. İstanbul'daki arkadaşlarım zor zamanlarımda ayakta kalmamı sağladılar; Linda Robinson ve Nancy Öztürk'e özellikle teşekkür ederim.

Kuzguncuk'ta yaptığım etnografik araştırmanın büyük bölümünü tezim kapsamında yapmış olsam da, müteakip yıllarda İstanbul'da araştırmama devam ettim ve Tel Aviv'de yeni bir araştırma daha yaptım. Projenin odağını büyütüp, yapacağım katkıyı zenginleştirebilmek için farklı yerlerle ve insanlarla işbirliği içinde olmam gerekti. Birçok insan ve kurum bu süreçte bana yardımcı oldu: Tel Aviv'deki yardımları için David Angel, Yaalom Bovete ve Türkiyeliler Birliğine teşekkür ederim. İşbirliği bağlamındaki fikirlerimi yenileme imkânı için Kamran Asdar Ali, Martina Rieker ve Kahire'deki Amerikan Üniversitesinde yapılan Shehr Toplumsal Cinsiyet ve Kent Alanı Atölyesi katılımcılarına teşekkür ederim. Ayrıca Georges Khalil, Stefan Weber, Modjtaba Sadria ve diğer sponsorlar ile Osmanlı İmparatorluğu ve Ötesinde Çoğulluk ve Kozmopolitizm üzerine İstanbul'da düzenlenen Uluslararası Yaz Akademisi katılımcılarına teşekkürler. Sayacağım dergilerin editörleri ve eleştirmenleri, araştırmanın bazı bölümlerinin önceki versiyonlarının akılcı okumalarını yaparak kitaba katkıda bulundular: *Cultural Geographies*; *Gender, Place, and Culture*; *International Journal of Middle East Studies ve Geographical Review*'deki çalışma arkadaşlarıma teşekkürler.

Maria Lane'e haritaların ilk versiyonlarını yaptığı ve bazı bölümlerin ilk kopyaları üzerine yaptığı oldukça içgörülü yorumlar için teşekkürler. Ayrıca, İstanbul ve ötesinde insanların ve yerlerin tarihsel ve toplumsal karşılıklı bağlılığı üzerine muazzam bilgisini benimle paylaştığı için Christine Phillious'ya teşekkür ederim. Carl Dahlman, Owen Dwyer ve Patricia Ehrkamp'a teşekkürler.

Kentucky Üniversitesi, Az Temsil Edilen Alanlarda Çalışan Kadınlar için Doktora Sonrası Araştırma Bursuna teşekkürler. Bu destek İstanbul'daki araştırma, harika kitap yığınları ile birlikte okuma ve yazma için zaman sağladı. Daha da önemlisi, Kentucky Üniversitesi Coğrafya Bölümü, fikirlerimin olgunlaşmasında yardımcı olan ve akademik yaşamın hem entelektüel olarak tatminkâr hem de kişisel açıdan değerli olabileceğini gösteren, en verimli, en nazik ve en parlak iş arkadaşlarıyla karşılaşmamı sağladı. Ana Secor'a akıl hocalığı ve arkadaşlığı için özellikle teşekkür ediyorum. Rich Schein, Karl Raitz ve Sue Roberts'a da doktora sonrası araştırma deneyimine özel katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Kariyerime South Carolina Üniversitesinde bir öğretim görevlisi olarak başladığım için şanslıyım. Gordon Smith kişisel ve profesyonel anlamda muazzam bir destek sağladı. Ona ve South Carolina Üniversitesinde Türkiye Çalışmalarının gelişmesi için finansal destek veren ve İstanbul ile Tel Aviv'deki araştırmayı destekleyen Walker Uluslararası Çalışmalar Enstitüsüne teşekkür ederim. Ken Perkins'e ve İslami Kültürler Çalışmaları arkadaşlarıma teşekkürler. Ayrıca, evdeki entelektüel cemaatim olan Kara Brown, Ed Carr, Yvonne Ivory, Ann King-Solver, Tom Lekan, Caroline Nagel ve Doyle Stevick'e teşekkürler. Haritaların son hali için Kevin Remington'a teşekkürler.

Coğrafya Bölümünde çok iyi bir iş arkadaşı grubum olduğu için şanslıyım. Will Graf'e mükemmel akıl hocalığı ve desteği için özellikle teşekkür ederim. Kitap yayımlama kararımı, kadrolu olmadığım halde destekleyen birlikte çalıştığım öğretim üyesi arkadaşlarıma teşekkür ederim; bu kararı kültürel coğrafya ve alan çalışmalarına katkım açısından çok önemli görüyorum, ancak bu her coğrafya bölümünde mümkün olacak bir şey değildi.

Bölüme ayrıca Mayıs 2008'de geçirdiğim beyin ameliyatı öncesi ve sonrasındaki yardımları için de teşekkür ederim. Çok ender görülen bir tümör çıkmıştı; Dr. Derald Brackmann ve Los Angeles'ta House Ear Kliniğindeki olağanüstü ekibine tümörü aldıkları, benimle çok iyi ilgilendikleri ve daha uzun yıllar ilginç yerlerde araştırmalarıma devam etmemi sağladıkları için teşekkür ederim. House Ear Enstitüsü Dr. Beckmann'ın, akustik nevromların alınması üzerine cerrahi tekniklerin de dahil olduğu araştırmalarını destekliyor ve bağışlarla destekleniyor. JohnsHopkins'teki Dr. Daniele Rigamonti ve Dr. Ari Shokek'e beni Dr. Beckmann'a gönderdikleri için teşekkür ederim. Tara ile Mike, Natalie, Mike, Billy, Eli, Kimberly, Sarah, Joanne, Cat ile Paul, Ed ile Lisa ve Banu'yla birlikte pek çok arkadaşıma ve komşuma Columbia'daki desteklerinden ötürü teşekkür ederim. Amy Benson ile Scott Squire, Zeynep ile Ben Kleiman, Ruth Bowers ve özellikle Lucy Griffith; sizlere de teşekkürler. Geçtiğimiz birkaç yılda bu kitap zamanımın ve dikkatmin çoğunu aldı; bu süreçte kız kardeşim Carrie Lamoureux'ye ve özellikle annem Joanne Mills'e sonsuz sevgileri, sabırları ve yardımları için teşekkür ederim. Kitabın son halini yazmak ve basılacağı yayınevini bulmak beyin ameliyatından daha zordu, her iki durumu da Leon Jackson olmadan nasıl başarırdım bilemiyorum. Hayallerimi gerçekleştirmeme yardımcı olduğu, sarsılmaz sevgisiyle sadakati ve her zaman ayaklarımı yere sağlam basmamı sağladığı için teşekkür ederim. Mango, Oscar ve Sam'le birlikte evimiz zihnimi ve kalbimi besliyor.

Beşinci Bölüm makale olarak şuralarda yayımlandı: "Gender and Mahalle (Neighbourhood) Space in Istanbul," *Gender, Place, and Culture* 14, no. 3 (2007): 335–54, telif, Routledge. Bu kitap için yapılan diğer araştırmalardan bazıları farklı şekillerde hakemli dergilerde makale olarak yayımlandı: "Boundaries of the Nation in the Space of the Urban: Memory and Landscape in Istanbul," *Cultural Geographies* 13, no. 3 (2006): 367–94, telif, Sage.

"Narratives in City Landscapes: Cultural Identity in Istanbul," "Geographical Dimensions of the New Middle East," özel sayı, *Geographical Review* 95, no. 3 (2005): 441–62, telif, American Geographical Society.

"The Place of Locality for Identity in the Nation: Minority Narratives of Cosmopolitan Istanbul," *International Journal of Middle East Studies* 40, no. 3 (2008): 383–401, telif, Cambridge University Press.

Dergilerin yayımcılarına elinizdeki kitabın hazırlanmasında bu materyali kullanmama izin verdikleri için teşekkür ederim.

Türkçe Basıma Önsöz

Hafızanın Sokakları'nın Türkçeye çevrilip yayımlandığını görmek benim için büyük bir gurur ve bu vesileyle, araştırmamı yeni bir bağlamda değerlendirme fırsatı bulduğum için mutluyum. Bu kitabı yazdığımdan beri, mutenalaştırma, kentsel planlama, kent yönetimi ve kültürel hafıza politikası ile ilgili meseleler, İstanbul'da yıllardır hayatın merkezinde olmaya devam ediyorlar. Ama 2000'lerin başlarında Kuzguncuk'un kültürel peyzajında yürürlükte olan dinamiklere ilişkin bu kitapta yer alan gözlemleri, İstanbul'un çağdaş kent kültürüne dair sorunlara uyarlayacak olursak, güç dinamiklerinin birçok bakımdan değiştiğini ve şiddetlendiğini görebiliriz.

Kuzguncuk bostanının öyküsü, devletle bağlantılı güçlü kentsel dönüşümlere karşı alınmış çarpıcı bir zafer hâlâ. Kasım 2013'te Kuzguncuklular, bostanlarında bir özel okul inşa edilmesine yönelik hukuk dışı kentsel dönüşüm planına karşı açılan davayı kazandılar. Proje, inşaat planının söz konusu alan için uygun olmadığına karar veren Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Tabiatı Koruma Komisyonu tarafından reddedildi. Bu zafer Kuzguncuklu vatandaşların kişisel gayretleri sayesinde kazanıldı: Eski ve yeni mülkiyet kanunlarını ve belediyenin idari kurullarının vb sorumluluklarını tam olarak öğrendiler, dilekçeler yazdılar, imza kampanyaları başlattılar ve medyada kentsel dönüşümü protesto etmek üzere mahalleliyi seferber ettiler. Devletin kentsel dönüşüm konusunda gücünün giderek arttığı bir bağlamda böyle bir zafer kazanılmasının ne denli önemli ve etkileyici olduğunu kelimelerle ifade etmek kolay değil. Gelgelelim, Kuzguncuk Bostanını kentsel dönüşümden sonsuza kadar korumak mümkün olmayabilir; dolayısıyla, bu yeşil alanı koruma sorumluluğu, Kuzguncuk'un müstakbel sakinlerinin haklarını sahiplenme çabalarını sürdürmelerini ge-

rektiriyor. Zira hukuka aykırı kentsel dönüşüme karşı başarılı bir protesto, İstanbul'da giderek korkutucu ve karmaşık bir iş haline geliyor.

Devletin 1915'ten sonra çıkarılan, "terk edilmiş" mülklerin kamulaştırılmasını kolaylaştıran (bunu Üçüncü Bölümde ele alıyorum) bir yasayı temel alarak Kuzguncuk Bostanını tamamen hukuka aykırı bir şekilde kamulaştırdığını öğrendiğim anı hatırlıyorum. Bu olayı, mülkleri kamulaştırılarak ellerinden alınan aileleri veya kurumları tanıyan kişilerden dinlemiştim, ama yine de, bu süreci belli mülklerle ilişkilendiren kanıtlar bulmak kolay değildi. Çoğu kişi, bu tarihi bilse de, kimse açıkça konuşmaya yanaşmıyordu, bunu yapabildiğim çok az kişi oldu. O sırada, azınlıkların mülklerine kamulaştırma yoluyla el koyulmasını ana kaynaklardan alıntılarla tartışan tek bir büyük çalışma bulabildim: bu, Ayhan Aktar'ın azınlıkların Varlık Vergisi'ni ödeyebilmek için sattıkları mülklerine ilişkin kaleme aldığı bir incelemeydi. [1] Araştırmamı sürdürürken Türk devletinin el koyduğu mülklere ilişkin kanıt bulmak ve söz konusu mülklerin hukuksal tarihini bir mekânın yaşanmış deneyimiyle ilişkilendirmek bana çok önemli geliyordu. Ama son yıllarda İstanbul'da kentsel planlama, kentsel mekânlar üzerinde uygulanan otoriter kontrolden nasibini almaya başladı; sözgelimi, ekonomik çıkar sağlama ve siyasi güç sergileme gibi amaçlarla mülklere el konulması bunun açık bir örneğidir. Kuzguncuk Bostanının etrafındaki karmaşık hukuksal mücadeleler ve Kuzguncuk'un Osmanlı dönemi evlerinin sessiz mülkiyet tarihleri, günümüzde şehri kökten ve tersine çevrilemez şekillerde dönüştüren büyük ölçekli projeler etrafındaki hukuksal mücadele ve güç dinamiklerine kıyasla küçük görünmektedir. Örneğin, Kuzguncuk'ta düzenlenen bir mahalle şenliğinde Kuzguncuklular Derneği ile ilk kez karşılaştığımda, üçüncü köprü projesine karşı imza toplayan Arnavutköylülerle de tanışmıştım. Köprü projesi askıya alındı ve projeden vazgeçilmiş gibiydi. Ama bugün yapımına yeniden başlandı. Özel gelişmeyi kolaylaştırmak amacıyla her türlü mülke muhtelif şekillerde el koyulması artık alışılmadık bir uygulama değildir (gayri menkul spekülasyonu, kuşkusuz üçüncü köprü projesinin arkasındaki büyük

1 Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

itici güçtür), zayıf mülkiyet iddiaları ile etnik kimlikler ve diğer azınlık kimlikleri arasındaki kesişmeler artık açıkça bilinmektedir. Sulukule örneği bu meseleleri günışığına çıkartarak kamuoyunda tartışmaya açtı ve devletin mülklere el koymasını ve marjinal azınlık gruplarının yerlerinden edilmesini görünür bir sorun haline getirdi.[2] Bununla birlikte, Taksim'e ilişkin dönüşüm planları ve bu planların ateşlediği Gezi protestoları, devletin otoriteciliğinin ulusal düzeyde tartışılmasını ve bizatihi devletin kendisinin uluslararası düzeyde sorgulanmasını sağladı.

Akademik bir perspektiften bakıldığında, İstanbul'daki neoliberal kentsel gelişim ilginç görünür çünkü artık şehir çapında gerçekleşecekmiş gibi bir izlenim vermemektedir; bunun yerine, belediyelerin kent planlamasında daha aktif bir rol oynamasına yol açan güçlü belediyecilik anlayışıyla ve kentsel karar verme süreçlerinin engellenmesiyle gerçekleşeceğe benzemektedir. Gerçekten de, AKP'nin başarısını temsil eden ekonomik büyüme büyük ölçüde gayri menkul ve inşaat alanındaki projelere bağlı oldu ve dolayısıyla, AKP'nin kentsel mülkleri, arazileri kamulaştırarak ele geçirme becerisine dayandı.[3] Devlet bunu başarabilmek için yeni yasalar çıkarttı ve hükümetin arazileri alabilmesi için hukuksal rejimler uyguladı. 2005 yılında çıkarılan Yıpranan Tarihi ve Kültürel Taşınmaz Varlıkların Yenilenerek Korunması ve Yaşatılarak Kullanılması Hakkında Kanun, devlet kaynaklı kentsel dönüşümde yeni bir çığır açtı; çünkü "büyük bir olasılıkla mahalle sakinlerinin mülklerini boşaltmalarına yol açacak olan büyük ölçekli yenilenme planları uyarınca 'kentsel dönüşüm' alanı kabul edilen mahallelerin dönüştürülmesi için belediyeleri yetkilerle donattı."[4]

---

2 Her ne kadar, gayri Müslim azınlıkların mülklerinin emsalsiz bir hukuksal statüsü ve tarihsel boyutu olsa da ve örneğin bir Roman mahallesi olan Sulukule gibi bir yerde mülkiyeti düzenleyen yasalardan tamamen farklı yasalara tabi olsa da, bu vakaları karşılaştırıyorum.

3 Ozan Karaman, "Defending Future Commons: The Gezi Experience" *Jadaliyya* 11 Ekim 2013: http://www.jadaliyya.com/pages/index/14547/defending-future-commons_the-gezi-experience.

4 Sarah El-Kazaz, "It is About the Park: A Struggle for Turkey's Cities" *Jadaliyya* 16 Haziran 2013: http://www.jadaliyya.com/pages/index/12259/it-is-about-the-park_a-struggle-for-turkey%E2%80%99s-citie.

Daha yakın bir tarihte, Mayıs 2012'deyse, 6306 sayılı Afet Riski Altındaki Alanların Dönüştürülmesi Hakkında Kanun, devletin kentsel dönüşüm için istediği mülkleri, normalde bu alanlarla ilgili yasal düzenlemeleri belirleyen arazi hukuku engeline takılmaksızın, hızlıca kamulaştırarak ele geçirmesini daha da olanaklı hale getirdi.

Politik bir perspektiften bakıldığındaysa, kentsel dönüşüm sürecinde devletin giderek daha saldırgan bir tutum benimsemesi önemlidir; çünkü vatandaşların yerel düzeyde belediyelerin kararlarını etkili bir şekilde protesto etmesini engellemekte, gerek yeni liderlerin seçimi gerekse kendileri de kentsel dönüşüm sürecinde aktif olamayan kentsel planlamacılarla diyalog kurma olanağı vatandaşlara tanınmamaktadır. Gerçekten de, büyük ölçekli kentsel gelişim projelerinin çoğu, halktan gizlenmekte, sadece gazetelere yeni planlar olarak bildirilmekte, böylelikle konunun toplumsal olarak tartışılmasının önüne geçilmektedir.[5] Dolayısıyla, Gezi olaylarındaki birbirinden farklı eylemcilerin, AKP'nin giderek daha otoriter bir devlet gücü uygulamasına karşı ortak bir konumda birleşmesi şaşırtıcı değildir: "Her yer Taksim!" sloganıyla, İstanbul'un kahve falına bakılarak Türkiye'nin geleceğini okumanın mümkün olduğunu ima etmektedirler. Yine de, Türkiye'de son yıllarda otoriteciliğin diğer birçok göstergesine yönelik protestolardan çok daha büyük ve çok daha örgütlü kitlesel protestoları ateşleyen tam da devletin benimsediği bu otoriteciliğin kentsel mekânları ve kentsel hayatı etkileme biçimi olmuştur.[6] Gerek Kuzguncuk'ta gerek Taksim'de kentsel gelişmeye karşı protestolar, hem duygu yüklüdür hem de şehre bağlanmanın bir yansımasıdır.

Hafızanın Sokakları'nda ele aldığım gibi, kentsel dönüşüm kültürel hafızayla karşılaştığında duygu ve bağlanma, karmaşık kimlik politikalarıyla sonuçlanır. Bunun nedeni, Türkiye'de mülkiyet hakkının sınıf, etnisite, vatandaşlık ve kişinin nereli olduğu unsurlarından derinlemesine etkilenmesidir. Hâlihazırdaki mülk kamulaştırmaları ve

5 Ayşe Öncü, "Between Ottoman Nostalgia and Dubaization: Imagining Istanbul's Future," Islam and Culture in Contemporary Turkey sempozyum sunumu, Leiden Üniversitesi, 13 Aralık, 2013.

6 Sarah El-Kazaz, "It is About the Park."

ilgili tartışmalar, sadece devlet kuruluşlarının güncel eylemlerine bağlı değildir; aynı zamanda yerlere anlam kazandıran tarihsel coğrafyalarla da bağlantılıdır. Kuşkusuz, Kuzguncuk'taki mutenalaştırmayı karakterize eden vatandaş odaklı peyzaj dönüşümü ve buna bağlı gayri menkul değer artışı, AKP'nin son yıllarda başlattığı devlet güdümlü kentsel dönüşüm projelerinden tamamen farklı aktörler ve dinamiklerle işlerlik gösterir. Bununla birlikte, İstanbul'da her mekânın ortaklaşa paylaştığı bir durum da, yeni bir peyzaj yaratan ve kira değerini yükselten her türlü kentsel projenin kaçınılmaz olarak kültürel tarihler yumağında içinden çıkılmaz hale gelmesidir. Bazı tarihler, diğerlerinden daha kolay öne çıkarılır veya sessizleştirilir: Örneğin, Sulukule'nin yıkımı, giderek artan bir kamusal farkındalıkla sonuçlanmıştır ve Roman kimliklerinin yeniden politikleşmesini sağlamıştır. Gezi Parkını ve çevresini yapmak için yıkılan Ermeni mezarlığının tarihi bilinmektedir, gerçi kesinlikle parkın kimliğini sarmalayan en görünür söylem değildir. Ancak, diğer kimliklerin politikleşmesi çok açık değildir, belki bunun nedeni, bazı insanların mevcudiyetinin toplumsal olarak rahatsızlık vermeye devam etmesidir; belki de, bazı insanların marjinalleşmesi bugün politik olarak o kadar da doğru değildir. Tarlabaşı'nın boşaltılması neden Sulukule'nin etrafında görünür, politikleşmiş kimlik politikalarını içermedi? Bugün bu tahliye nerede, kimler için ve neden gerçekleşti? İstanbul'un tarihi kamusal alanda nerede ve nasıl anılmaktadır? *Hafızanın Sokakları*'nda analizi büyük ölçüde bu sorular yapılandırmaktadır: Bugün İstanbul'da da aynı soruları sormalıyız.

Bu önsözü kitabın eski ve yeni okuyucuları için bazı açıklamalarla bitirmek istiyorum. Kitabın akademik alanda, kitap eleştirilerinde ve araştırma tebliğlerinde çok olumlu karşılandı, bu beni şaşırtan bir şeydi, zira kitaba daha kutuplaşmış bir tepki verilmesini bekliyordum. Aslında, kitaba yönelik eleştirileri yapanlar, ya azınlık meseleleriyle ilgili olarak çok daha eleştirel bir duruş bekleyen insanlardı ya da azınlıklara uygulanan baskıda ve kentsel Türkleştirmede devletin oynadığı role ilişkin olarak benimsediğim eleştirel duruşu tamamen reddeden okuyuculardı. Kitapta Ermenilerden söz edilmesini isteyen birçok kişinin arzusunu ben de paylaşıyorum. İstanbul'da yaşadığım süre boyunca aslında birçok

Ermeniyle tanıştım ve birçok yüce gönüllü kişi beni evinde, kilisesinde ağırladı. Ne var ki, Kuzguncuk'taki Ermeni tarihi hakkında bana bir şeyler anlatan/anlatabilen sadece tek bir kişi oldu. Bu nedenle, dinlediğim Ermeni öyküleri azınlık meselelerine dair anlayışıma katkıda bulunsa da, ne yazık ki, Kuzguncuk'un Ermeni tarihine ilişkin kesin bir sonuca ulaşmamı sağlamadı. Kitabın bazı okuyucuları kişisel düzeyde etkileyecek olmasına hazırlıklı değildim: Atalarının Kuzguncuklu olduğunu veya bizzat kendilerinin bir zamanlar Kuzguncuk'ta yaşamış olduğunu yazan birçok insan oldu. Kuzguncuk pek çok kişinin sahiden sevdiği bir yer. Bu da bana kitabın İstanbul'da nasıl karşılanacağını düşündüren bir konu; özellikle de kentsel meseleleri, azınlık tarihlerini ve Kuzguncuk'u iyi bilen kişilerin kitabı nasıl yorumlayacağını merak ediyorum.

Bu kitabı yazmaktaki amacımın, normalde ortak perspektiflerle karşılaşamayacak insanların empati kurmalarına yardımcı olabilmek için farklı öyküleri ve değişik bakış açılarını bir araya getirmek olduğunu bu türden okuyuculara vurgulamak istiyorum. Benzer konularda pek çok kitap aslında kentsel değişimin sadece tek bir yönüne odaklandığı için harmanladığım bu sesler ve deneyimler karışımının Türkiye'deki okuyucuya ilginç geleceğini düşünüyorum. Pek çok çalışma insanların, yerlerin ve tarihlerin gündelik hayatta birbirleriyle nasıl buluştuğunu ele almaz. Gerek yirminci yüzyıl ortasında yaşanan demografik değişimler kapsamında gerekse milenyumun hemen başında güçlenen mutenalaştırma süreci kapsamında Kuzguncuk'un geçirdiği tarihsel dönüşümlere tanık olan Karadenizli ailelerle yaşadığım deneyimlere kitapta yer vermek benim için çok önemliydi. Kuzguncuk'u saran söylem büyük ölçüde azınlık geçmişini içerdiği ve sonradan buraya taşınan insanlarca üretildiği veya vurgulandığı için de, bu fikirlerin ve anıların önemli olduğuna inanıyorum. Karadeniz kökenli Kuzguncukluların mahallelerine duydukları derin sevgiye ve Kuzguncuk'un geçmişine dair bilgilerine olan saygımı da belirtmek istedim.

Aynı zamanda, gayri Müslim azınlıklarla ilgili mümkün olabildiğince çok mülakat ve deneyime kitapta yer vermek benim için çok önemliydi, zira onların tarihleri, mahalleyi sarmalayan popüler söylemle görünür kılınıyor gibi bir izlenim vermesine rağmen aslında neredeyse tamamen

sessizleştirilmişti. Bu, azınlıkların Kuzguncuk'tan hangi koşullarda göç ettiğini bilen ve 6-7 Eylül 1955 ayaklanmaları, Varlık Vergisi gibi olayların İstanbul'un tamamında mekânları dönüştürdüğünün farkında olan insanlar için son derece önemli olmaya devam ediyor. Bu olaylar sonradan buraya kimlerin geleceğini ve nelerin yaşanacağını belirledi: Bu anlamda, bunlar azınlık tarihleri değil, İstanbullu tarihler ve bu bakımdan herkesin tarihidirler.

Son olarak, bana zaman ayırıp, mahallenizin geçmişine ve bugününe dair öyküler anlattıysanız, umarım ben de bu kitapla, gösterdiğiniz yüce gönüllülüğe bir nebze olsun teşekkür etmiş olurum. Kuzguncukla bağlantılı kişilerle geçen yüzlerce saatlik deneyim ve konuşma sonrasında, işlerin iyiye gitmesine katkıda bulunacak bir kitap ortaya çıkarabilmem için gerekli olduğuna inandığım belli anılara ve deneyimlere *Hafızanın Sokakları*'nda yer verdim. Yaşadığım deneyimlerin çoğu, hayatımda yer etmeye devam eden kişisel dostluklarla sonuçlandı. Türkiye'ye ilişkin eleştirel çağdaş araştırmalar, konuşmaya farklı sesler katılması açısından önemlidir ve İstanbullulara farklı toplumsal koşulların hüküm sürdüğü farklı yaşam dünyalarını tahayyül edebilme fırsatını sunar. Araştırmamı daha geniş bir Türk okuyucu kitlesiyle buluşturduğu için Koç Üniversitesi Yayınlarına ve özenli çevirisi için Cem Soydemir'e teşekkür ederim.

Peyzajdaki[1] Kimlik ve Kentsel Hafıza

Öğrendiğim ilk Türkçe sözcüklerden birisi "Nerelisiniz" idi. Türkler[2] birisiyle ilk tanıştıklarında söze hemen "Nerelisiniz" diye başlar: İnsanlar birisinin kim olduğunu öğrenmek için nereli olduğunu sorar. "Nerelisiniz" sorusundaki asıl amaç, kişinin ailesinin kökeninin nereye dayandığını veya kişinin nerede büyüdüğünü öğrenmektir. Bu soruya yanıt verilirken yer ismine -li eki eklenerek kişinin yere bağlı kimliği ifade edilir. "Amerikalı" veya "Brezilyalı" örneklerinde olduğu gibi, bu

1 İngilizce *landscape* sözcüğü, Türkçede genellikle peyzaj ile karşılanmaktadır. Türkçede bu sözcüğün kökeniyse Fransızca *paysage*'a dayanır. Peyzajın Türkçedeki yaygın kullanımı, "kır veya manzara resmi" (resim) ve "bahçe düzenlemesi" (mimarlık) gibi belirli alanlara özgü terminolojik bir kullanım olmuştur. Ama yaygınlaşmayan bir anlamı daha vardır: "Bir yerin doğal görünüşü." Sosyal bilimler alanında özellikle kimlik tartışmaları bağlamında, "bu yerin" genelde, toplumsal, kültürel ve psikolojik anlamlar barındıran "inşa edilmiş fiziksel çevre/ortam" olduğunu ve bu anlamda, "landscape" veya "peyzaj" ile kastedilenin, "inşa edilmiş fiziksel çevrenin 'görünüşü'" olduğunu belirtmekte fayda vardır. Dolayısıyla günümüzdeki kuramsal yaklaşımlar peyzajın ilk anlamından uzaklaşmıştır, bkz. sayfa 49—çn.

2 İnsanların büyük bir çoğunluğu dinden bağımsız olarak Müslümanlardan böyle bahsettiği için "Türk" sözcüğüyle Türkiyeli bir Müslüman vatandaşı kastediyorum. Bununla birlikte, Yahudiler ve Hıristiyanlar genellikle temelde Türk olarak adlandırılmıyor ve dinlerini veya etnisitelerini tanımlayan sözcüklerle anılıyorlar. Bu dil, Müslüman kimlik ile Türk etnisitesi arasındaki ilişkinin önemini açığa vuruyor ve genel bir kavram olan Türkiye'ye aidiyetin nasıl etnik ve dinsel terimlerle tanımlandığını gösteriyor.

ek Türkçede aynı zamanda ulusal kimliği tanımlamak için de kullanılır. Ama Türkiye söz konusu olduğunda, bu kullanım alışılmadık bir hal alır, çünkü bu kez ulusal kimliği tanımlamak için yeri ifade eden "Türkiyeli" sözcüğü değil, Türk etnisitesini ve Türk ulusal kimliğini belirten "Türk" sözcüğü kullanılır. Bu da, Türkiye'ye ulusal aidiyetin, yeri belirten terimlerden ziyade etnik-dinsel terimlerle ifade edilmesinin yaygın anlayış olarak benimsendiğini gösterir.

Milliyetçilik, etnisite, kimlik ve yer Türkiye'de özel şekillerde kesişir. Türklerin "Nerelisiniz" sorusunun derinde yatan nedeni, yeni tanışılan kişiyi genel olarak da olsa hayali bir ulus haritasına yerleştirmeye dayanır—bu yolla kişinin ille de Türkiye'deki veya İstanbul'un bir mahallesindeki kesin bir konuma yerleştirilmesi gerekmez. Ama bu soru, kişiyi bir şekilde kültür, sosyoekonomik statü, politik kimlik ve hatta etnik kimlik bakımından ulus kapsamında konumlandıran hayali bir coğrafyayla ilişkilendirir. Örneğin "Ankaralı" sözcüğü, "Ankara'dan veya Ankara'ya ait olmak" anlamını taşır—onun bir parçası olmak, onu temsil etmek, kenti iyi tanımak, orada yaşamış veya hâlihazırda yaşıyor olmak ve diğer Ankaralılarla birlikte, kelimelerle ifade edilmesi güç bir şeyin, hayali bir cemaatin parçası olmak demektir.

İstanbul on dört milyonu aşkın nüfusa sahip bir şehirdir ve nüfusun çoğunluğu başka yerlerden gelip buraya yerleşmiştir. Yeni tanıştığınız kişinin Ankaralı olduğunu öğrenince, onu bir Diyarbakırlıdan, bir Kayseriliden veya bir Trabzonludan tamamen farklı bir hayali coğrafya ile ilişkilendirirsiniz. Köyden kente kitlesel göç, insanların doğup büyüdükleri yerle (memleketleriyle) ilişkilendirilmesinin önemini artırır, gerçi insanların kimliklerini memleketleriyle ve mahalleleriyle özdeşleştirmenin kökleri Osmanlı'nın hukuksal ve kültürel pratiklerine kadar uzanır. İstanbul'daki nüfus patlaması, bizatihi "İstanbullu" sözcüğüyle ilgili kültürel bir tartışmaya ve bir kimlik krizine de yol açmıştır; insanlar şehrin ve şehirde yaşayanların gerçek kimliğinin ne olduğunu sorgulamaktadır. Aslında doğru İstanbul Türkçesine dair görüşler veya şehir için fazla taşralı veya görgüsüzce addedilen davranışlara verilen tepkiler, bir zamanlar şehrin kültürünü etkisi altına almış olmakla birlikte günümüzde sayıları büsbütün azalmış olan Hıristiyan ve Yahudi azınlıkların gelenek, görenekle-

rine, dillerine ve hayat tarzlarına dair kültürel hafızanın bir parçasıdır.[3] Türklüğün ne demek olduğuna ilişkin tartışmalar, İstanbulluluğun ne anlama geldiğine dair birbiriyle çatışan görüşler üzerinden yürür. Etnik olarak Türk, laik ve Müslüman Türkiye ülkesinde insanlar, gündelik şehir hayatında Kürtçe aksanlara, muhafazakâr İslami giysilere, yerel bir Rum veya Ermeni geçmişe dair hafızalara uyum sağlayabilmek için kendi aralarında bir çözüm bulmaya çalışırlar.

İstanbul'u tanıdıkça, kendi zihnimde şehrin bir haritasını çıkarmaya başladım ve mahallelerin isimlerinde gizlenen sosyokültürel kimliklere dair bir anlayış geliştirdim: Suadiye'nin Asya yakasındaki lüks bir alışveriş bölgesinin hemen yanında bulunan üst sınıf bir mahalle olduğu teşhisinde bulundum. Kültür merkezinin yakınında konumlanmış olan Cihangir'i ilginç bir sol geçmişi olan, mutenalaştırılmış bir mahalle olarak düşündüm. Tarihi yarımadadaki daha yoksul bir mahalle olan ve İslamcı bir kültürel-politik kimlik taşıyan Fatih'i pek tanımıyordum. Kuzguncuk'un ise, İstanbul Boğazı'nda çok küçük bir mahalle olmakla birlikte, tipik bir eski mahalle görünümüne sahip bir yer olarak, hayali şehir haritasında son derece güçlü bir imajı olduğunu, özel bir toplumsal nitelik taşıdığını ve etnik çeşitlilik sergileyen bir tarihi olduğunu hemen anladım. Kuzguncuklu olmak bütün Kuzguncukluların övündüğü bir şeydir. Ama Kuzguncuklu olmanın ifade ettiği şey ve insanların kimliklerini burasıyla ilişkilendirerek inşa etme şekilleri, hem bir yere hem de hayali bir cemaate bağlılık anlamında Türkiye'ye ulusal aidiyet anlayışının tam merkezindeki gerilimleri yansıtan karmaşık ve tartışmalı bir meseledir.

Kuzguncuk Mahallesi

Kuzguncuk'a ilk kez, Kuzguncuklular Derneğinin 2000 yılının yazında düzenlediği bir mahalle şenliğine katılmak vesilesiyle gitmiştim. Dernek, bir kentsel gelişim projesi yüzünden mahallelerindeki bostanın yıkılmasını engellemek için başlattıkları imza kampanyasına medyanın dikkatini

3 Bkz. Özbek, "Arabesk Culture." Ankara'da kırsal ve kentli kimliklerinin müzakere edilmesine ilişkin bir tartışma için bkz. Nalbantoğlu, "Silent Interruptions."

çekmeye çalışıyordu. Bir arkadaşımla birlikte Üsküdar'dan içi tıka basa dolu mavi bir dolmuşa binerek Boğaz boyunca kısa bir yolculuk yaptık. Görüşümüzün yüksek duvarlar tarafından biraz engellendiği bir yokuş çıktık. Sol tarafımızdaki duvarlar, deniz kenarındaki yalıları gizliyordu, sağdakiler de, içerisinde restore edilmiş bir on dokuzuncu yüzyıl köşkü, bir çay bahçesi ve belediye parkı bulunan Fetih Paşa Korusu'nu çevreliyordu. Yol sağa kıvrılarak aşağıya doğru inerken, duvarlar arasındaki mesafe artıyordu; dolmuş ilk durakta durdu, burası Kuzguncuk'tu. Dolmuştan indiğimde gözüm denizden karaya doğru kaydı ve tam karşımda köşe başında bulunan börekçinin içindeki ışıltılı aynalarına takıldı. İcadiye Caddesi bana küçük ve korunaklı görünmüştü; ağaçlar bir kemer oluşturarak ana caddeyi gölgeliyordu ve bu, ortama sahil yolundan daha serin ve daha sessiz bir hava katıyordu. Manavın tezgâhındaki meyvelere hayran kaldım; önünden geçerken kebapçıya ve kahvehaneye göz gezdirdim; merakımı giderebilecek kadar yavaş, ama sokakta dolaşan, oturan, kaldırımda durmuş birbiriyle sohbet eden insanları rahatsız etmeyecek kadar da hızlı adımlarla yürüyordum. Burada insanların birbirini yakından tanıdığı her hallerinden belli oluyordu, insanlar bana baktığında—kimi yanlarından geçerken gülümsüyordu—kendimi şehrin Avrupa yakasındaki kalabalık yerlerinde hissettiğimden daha yabancı hissediyordum. Bahçe Sokak'ta sola döndük ve depreme hazırlık faaliyetleri hakkında bilgi verilen bir masaya yaklaştık. Arnavutköylü bir grup, üçüncü köprü projesi önerisine karşı bir imza kampanyası başlatmıştı. İnsanlar sokağın biraz aşağısında toplanmış, eski zaman itfaiyecileri gibi giyinmiş adamların su pompası ve su tankıyla gerçekleştirdiği bir tür palyaço gösterisini seyrediyordu. Arkamda, bostanın arka duvarına parlak sarı, pembe ve yeşil renklerle, adeta bir çocuk el yazısıyla "Bostan yeşil kalmalı!" sloganı yazılmıştı. Bir şarkıcıyı dinleyen mutlu kalabalığın ortasında dikilirken, bitişiğindeki diğer eve yaslanmış, köhne ama güzel bir ahşap Osmanlı evi dikkatimi çekti. Çıkma balkonu aşağı doğru sarkıktı, bir köşesi yere doğru biraz daha eğikti, üzerinde beyazla bir rakam yazılı olan küçük ovalimsi bir kırmızı levhada evin numarası okunuyordu.

Kısa bir süre sonra, Kuzguncuklular Derneği mahallenin toplumsal uzamına giriş vizem oldu. Dernek üyeleri her hafta bir akşam bostanın

boydan boya önünden geçen ana caddedeki küçük dükkânların önünde toplanıyordu. Binanın metal parmaklıkları parlak mora boyanmıştı, pencereye gitar dersi ilanları asılmıştı. Dernek üyeleri aralarında deprem hazırlıklarını, bir mahallelinin yakındaki boş arsayla ilgili yaşadığı sorununu ve bostanlarını taslak halindeki kentsel gelişim projesinden nasıl kurtaracaklarını konuşuyordu. Tartışmalara katılanlar, muhtelif kişilerden oluşuyordu—kadınlar, erkekler, gençler ve yaşlılar. Beni çok sıcak karşıladılar, toplantılardan sonra çay içmeye evlerine davet ettiler. Kaldırımın kenarına oturup birlikte bostana bakıyorduk. Aramızdan birisi çocukken bostandan meyve toplayıp yediğini hatırlıyordu, bir diğeri bir zamanlar bostanda öten bülbülleri anlatıyordu. Mahallelerinin özel tarihiyle övünüyorlardı, zamanında bostanın sahibinin İlya adlı Rum bir adam olduğunu söylüyorlardı. Bostanı koruma altına alınmış bir yeşil alana, hatta belki çocuklara çevre konusunda eğitim veren bir merkeze dönüştürme hayalini kuruyorlardı. Daha uzun yıllar Kuzguncuk'ta yaşama planları yapıyorlardı. Konuşurken yanımızdan gelip geçen herkesi şahsen tanıdıklarını görebiliyordum; çünkü hiç durmadan karşılıklı olarak birilerine selam yolluyor, ailelerinin ve arkadaşlarının hal hatırını soruyorlardı.

Derneği ve derneğin bostanı kurtarma mücadelesini daha yakından tanıdıkça, bu özel konunun mahalledeki diğer birçok sorunla nasıl iç içe geçtiğini anlamaya başladım. Mahallenin geçmişine, şimdiki durumuna ve geleceğine ilişkin farklı perspektiflerin; etnisitenin, dinin, sınıfın, toplumsal cinsiyetin, kökenin veya mahallede ikamet süresinin bir yer olarak Kuzguncuk'a veya bir kimlik olarak Kuzgunculuğa sahip çıkma biçimlerine olan etkisine ışık tutmaktadır. Bostanın eskiden bir "Rum"un mülkiyetinde olduğunu öğrendikten hemen sonra, Rum Ortodoks kilisesinin bahçesinde bir adamla tanıştım. Başlangıçta, adamın bostanı koruma aktiviteleri konusunda heyecanlı olacağını düşünmüştüm. Ama derneğin kentsel gelişim projesini engelleme becerisine kuşkucu yaklaşmakla kalmayıp, üstüne üstlük girişimleriyle de hiçbir şekilde ilgilenmediğini öğrendiğimde çok şaşırdım. Cengiz Bektaş adında ünlü bir mimarla tanıştım (sonradan öğrendiğim üzere mahalledeki tek ünlü de değildi, burada yaşayan birçok sanatçı, yazar vardı); bana Kuzguncuk'un mahalle kültü-

rünü canlandırma ve mahalledeki toplumsal katılımı geliştirme amacıyla yaptığı etkinlikleri anlattı. Sonradan, Kuzguncuklular Derneğinin bazı üyeleri, bostanı koruma kampanyasına dönüşen başarılı örgütlenmenin Cengiz Bektaş'ın değil, kendilerinin eseri olduğunu söyledi. Başka mahalle sakinleri de, Bektaş ile onun peşinden gelip Üryanizade Sokak'taki evleri restore ettiren ve orada oturmaya başlayan diğer entelektüellerin, toplumsal olarak kendilerini dışladığını hissettiklerini söylediler. Daha sonra, araştırmam sürerken, mahallede dolaşırken tanıştığım kişilerle veya orada yaşadığım süre boyunca tanıştığım veya tanıştırıldığım kişilerle komşuluk yapmaya başladım ve derneği eleştiren başkaları olduğunu da gördüm; derneğin, üye sayısını artırmak istediğini ve katılmak isteyen herkese kucak açtığını bildiğim için bu beni epey şaşırttı. Acaba bu farklı perspektiflerin arkasında nasıl bir kültürel politika vardı?

Kuzguncuk bana karmaşık bir bulmaca gibi görünüyordu ve ben onu sorularıma bir prizma gibi tutup evirip çevirdikçe, deneyimlediğim farklı toplumsal uzamların ve dinlediğim anlatıların her biri, aynı mahallenin farklı bir yönünü aydınlatarak, tamamen farklı bir resim ortaya koyuyordu. Birden fazla Kuzguncuk tanımıştım, hepsi de birbiriyle bağlantılı ve birbirine bağımlıydı; ama yine de, herhangi birisine daha yakından baktığımda veya tarihine daha fazla gömüldüğümde, diğerleri bulanıklaşıyordu. Kuzguncuk'ta bir araştırma yapma deneyimi, orada yaşamak, arkadaşlıklar kurmak, yemeğini başkalarıyla paylaşmak ve mahalleden biri olmak anlamına geliyordu. Yaptığım alan araştırması, ekseriyetle tanıdığım insanların coşkulu ve çoğunlukla da birbiriyle çelişen bağlılıkları arasında, iki arada bir derede kaldığımı hissettiğim somut bir deneyime dönüştü. Bu kitap, birbirinden farklı sesleri birbiriyle konuşturuyor. Umarım çalışmam, bir perspektifler çoğulluğuna atıfta bulunarak, farklılığın karşılıklı olarak kabul edilmesi ve tanınmasına katkıda bulunur.

Kitabın bölümlerine Kuzguncuk'un sokak isimlerini vermemin birkaç nedeni var. Öncelikle, mahallenin peyzajını vurgulayabilmek için bunu tercih ettim. Kuzguncuk dar sokaklarıyla ünlüdür; eski evleri, dükkânları ve dini yapıları, belki de Türkiye'deki televizyon dizilerinin çekiminde en sık kullanılan yer olmasını sağlamıştır (2007'de en azından beş televizyon dizisinin çekimi Kuzguncuk'ta yapıldı). İkinci olarak da, Kuzguncuk'un

medyada sıkça konu edilen ve sakinleri için de önemli bir gurur vesilesi olan bir diğer ünlü özelliğine, komşuluğuna atıfta bulunabilmek için böyle bir tercihte bulundum. Kuzguncuk'un komşuluğu, insanları komşu olarak birbirine bağlayan gündelik etkileşimler için yarı-özel toplumsal uzamlar niteliğindeki sokaklarına dayalı yakın ve kapalı bir toplumsallıktır. Bir mahalle sakininin, mahallenin ana caddesi olan İcadiye Caddesi'nden aşağı yürüyerek otobüs durağına veya vapur iskelesine ulaşmasının tüm tanıdıklarına selam verip hal hatır sormasından ötürü yarım saat sürdüğü, sıkça dile getirilen bir "şikâyettir". Üçüncü olarak da, kitabı birbiriyle çelişen ama belirli bir yerde birleşen anlatılar etrafında yapılandırma, "sokağı bir kolektif hafıza mahali olarak"[4] inceleme arzum, kitabın bölümlerine sokak isimlerini vermeme neden oldu. Mahalle hayatına ilişkin birbiriyle çelişen hafızalar ve deneyimler, hem kitapta hem de gerçeklikte sokakta buluşur. Sokaklar üzerinde yoğunlaşmam, anıtlardan veya kasıtlı bir anımsatma niteliği taşıyan kültürel peyzajlardan ziyade, gündelik peyzajlara ilişkin bir kültürel çalışma gerçekleştirme arzumu, "gündelik hayatın iç içe geçen örüntülerinin bıraktığı fiziksel ve çağrışımsal izleri sürerek anıların aşağıdan yukarıya birikimini"[5] ele alma amacımı belli ediyor. Kuzguncuk'un sokakları, İstanbul'un daha büyük kent sürecinin kültürel, ekonomik ve politik güçler tarafından nasıl koşullandığını anlamanın yolunu açıyor.[6] Ulusal aidiyet gerilimlerine arabuluculuk edilmesinde kentsel mahalli peyzajların oynadığı rolün önemine dikkat ederek, Türkiye'de ulusal kimliğin kültürel politikasını sıradan insanların hayatları ve deneyimlerinin perspektifinden inceliyorum. Joelle Bahloul'un bir Cezayir hanesine ilişkin Müslüman ve Yahudi hafızayla ilgili olarak belirttiği gibi, "Ev, aileye benzer, kendi tarihinde aile, inşa edilmiş bir

4 Hebbert, "Street as Locus," s. 581.

5 Agy., s. 592.

6 Spiro Kostof'a ithaf ettikleri derleme kitaplarının önsözünde Çelik, Favro ve Ingersoll, muhtelif uluslararası şehirlerin belirli sokaklarının mimari karakteristiklerini toplumsal bağlamları içinde analiz ederler. Çalışmaları, Kostof'un üzerinde durduğu ve bu kitap için de önemli olan yerel mimari ve çokkültürlülük meselelerinden esinlenmiştir. Örneğin bkz. Kostof, *History of Architecture*.

yapı gibi katı görünür. Evin içinde gezinirken, hafıza sadece fiziksel uzamı tanımlamaz, ayrıca toplumsal bir tarihi de anlatır."[7] Kuzguncuk sokaklarında gezinirken, geçmişe ilişkin farklı anlatıları birleştirerek, mahalle hakkında bu kadar sık dile getirilen tarihsel etnik çeşitliliğe dayalı hoşgörü ve aidiyete dair baskın kolektif hafızaya aykırı bazı bireysel anlatılar okuyabiliriz.[8] Kültürel hafızanın kozmopolit uzamının var olduğunu yadsımak gibi bir amacım yok; daha ziyade, öykülerin niçin anlatılmaya devam edildiğinin nedenlerini inceliyorum.

Kozmopolit Kuzguncuk anıları, son yıllarda İstanbul'da azınlık tarihi ve ulusal kimlik ile ilgili hem şiddete dayalı hem de barışçıl olayların merkezinde yatan karmaşık bağlanımları ve çelişkileri su yüzüne çıkartır. Şehrin Hıristiyan ve Yahudi geçmişini hatırlamanın veya unutmanın politik ve kültürel önemi göz ardı edilemez. Tarihsel ve mevcut azınlıklara yönelik insan hakları ihlallerini tanıma girişimleri, Avrupa Birliği ile bütünleşme süreci bağlamında devam etmektedir.[9] Türkiye'nin azınlık geçmişi, milliyetçi hukukçuların şehrin çokkültürlü tarihi hakkında yazan yazarları Türk Ceza Kanunu'nun 301. Maddesi gereğince "Türklüğü aşağılamakla" suçlama girişimleri sonucunda, simgesel şiddetin nedeni haline gelmiştir.[10] Bu simgesel şiddet zaman zaman dini yapıların bombalanması ve suikast şeklinde trajik bir gerçeklik boyutuna

---

7 Bahloul, "Architecture," s. 10.

8 Bkz. Sylomovics, *Object of Memory*.

9 İçduygu, "Anatomy of Civil Society." Ayrıca bkz. Irkçılık ve Ayrımcılığa Karşı Komisyon, *Azınlık Haklarının İncelenmesi*; ABD Demokrasi, İnsan Hakları ve Çalışma Bürosu, "İnsan Hakları Pratikleri;" Avrupa Birliği Komisyonu, *İlerleme Raporu*.

10 Haziran 2005 tarihinde yürürlüğe giren Türk Ceza Kanunu'nun 301. Maddesi, Türkiye'nin, Türk etnisitesinin veya Türk devletinin aşağılanmasını yasaklayan bir yasadır. 2008 yılında yapılan yasa değişikliğine değin, söz konusu madde "Türklüğün aşağılanmasını" yasaklıyordu. Yasa değişikliğinin amacı, Türkiye'deki tartışmalı politik meselelere ilişkin olarak azınlık perspektiflerini açıkça dile getiren ünlü yazarlar, yayın yönetmenleri ve gazeteciler aleyhine dava açmaya çalışan aşırı milliyetçi hukukçuların söz konusu maddeyi kötüye kullanımını engellemeye yönelikti.

ulaşır. Azınlık kültürlerini, tarihlerini ve politik perspektiflerini tanıma jestlerinin, hoşgörülü, çokkültürlü bir Türkiye umudunu ifade etmesi de aynı şekilde önemlidir. Bir Ermeni gazetesinin yayın yönetmeni Hrant Dink'in, 2007 yılının Ocak ayında aşırı sağcı, laik, etnik Türk milliyetçisi bir grupla bağlantılı bir gencin işlediği cinayete kurban gitmesinin ardından, meydanlarda toplanan binlerce Türk, Dink'in ailesine destek vermeye ve aşırı milliyetçi şiddeti kınamaya yönelik tutkulu bir jestle "Hepimiz Hrant'ız, hepimiz Ermeniyiz" sloganını attı. Türk profesör ve köşe yazarı Haluk Şahin, bu konuda şöyle yazdı: "Cumhuriyet'i kuralı 80 küsur yıl oldu ama 'Biz kimiz' sorusu en yakıcı konularımızdan biri olmaya devam ediyor."[11]

Şehirdeki Ulus

Türkiye Cumhuriyeti'nin 1923'te kurulmasından bu yana İstanbul, Türk devletinin ulusal kimliğini beyan ve temsil etmesini sağlayan bir yer olarak benzersiz bir öneme sahip olmuştur. İstanbul'un tarihsel açıdan zengin kozmopolit şehir hayatı, Rum, Yahudi, Ermeni ve diğer gayri Müslim mukimlerin Osmanlı yönetiminde, şehir ekonomisinde ve imparatorluğun modernleşme süreçlerinde önemli roller oynadığı diğer Ortadoğu şehirlerindekine benziyordu. Yirminci yüzyılın ortasına değin İstanbul'un kültürü ve gündelik hayatı, farklılığın karşılıklı tanınması kadar kentsel uzamın paylaşımına dayalı bir kültürel sistemi de gerektiren bir diller ve kültürel pratikler çoğulluğu ile karakterize oluyordu.[12] Azınlıklar hem devlet düzeyinde hem de köyden kente göçle birlikte değişmeye başlayan gündelik hayatın toplumsal pratiklerinde giderek daha fazla önyargıya ve ayrımcılığa maruz kalırken, Kuzguncuk'taki insanların bir "mozaik" olarak hatırladığı bu kültür de, Türk milliyetçiliği tarafından yıkıldı. Mustafa Kemal Atatürk ulusu tanımlarken ana vurgusu laiklikti, ama

---

11 Haluk Şahin, "Türkiyeli, Türk, Alt-kimlik, Üst-kimlik," *Radikal Gazetesi*, 22 Ekim 2004.

12 Meijer, *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity*. Ayrıca bkz. bu kitapta Birinci Bölüm.

tanımlanan bu ulus, aynı zamanda, etnik olarak Türk ve kültürel olarak Müslümandı. (İslam, Türk kültürünün tamamlayıcı ve ayrılmaz kökeni olarak kabul edildi; bu da gayri Müslim azınlıkların ideolojik olarak dışlanmasıyla sonuçlandı. Laiklik, İslamın dinselliğinin ve dinsel pratiklerinin her şeye rağmen kamusal hayattan ayrılması, devlet tarafından katı bir şekilde tanımlanarak kontrol altında tutulması anlamına geliyordu.)[13] Bu noktada, devlet, ulusu tanımlamak için kendi etnik kategorisini—Türk—yarattı, bu kategori daha sonra aidiyetin ideal uzamı haline geldi.[14] Devlet, gücünü meşrulaştırmak için, azınlıkları etnik olarak Türk olmayanlar ve Müslüman olmayanlar şeklinde tanımlayarak, hayali bir ulusun sınırlarını çizdi.[15] Türkiye'de birçok dinsel, etnik, dilsel azınlığın ve diğer toplumsal azınlıkların bu idealden dışlanması, birleştirici bir ulusal kimliğin oluşumunu engellemeye bugün bile devam eden bir kimlik krizi yarattı. Devletin teşvik ettiği ayrımcı, dışlayıcı ulusal kimlik ile insanların kendilerini tanımlama şekilleri arasındaki gerilimlerden kaynaklanan kimlik politikası incelemeleri, Türkiye Araştırmalarının ana eğilimini oluşturur. İnşa edilmiş çevredeki modernist ve milliyetçi ideolojilerin ifade edilmesine atıfta bulunan çalışmalar ile kimliği gündelik kent hayatı deneyimlerinin üretimi olarak irdeleyen çalışmalar da dahil olmak üzere, bu araştırmaların büyük bir bölümü şehirlere odaklanır.[16]

---

13 Zürcher, *Turkey*.

14 Bauman, *Culture as Praxis*, s. xxx. Türk etnisitesini tanımlama süreci öncelikle dilsel ayrıma dayanır; anadili Türkçe olmayan azınlıkların (gayri Müslimler de buna dahildir) dışlanmasını hedefler. Bkz. Bali, "Politics of Turkification" ve Çağaptay, "Passage to Turkishness," s. 64.

15 Göçek, "Dangerous Underbelly."

16 İnşa edilmiş çevrede milliyetçilik konusunda bkz. Bozdoğan, *Modernism and Nation-Building*; Sargın, "Displaced Memories;" Wilson, "Mausoleum" ve Meeker, "Once There Was." Kent yaşamında milliyetçilik için bkz. Çınar, *Modernity*; Öncü, "Ideal Home;" Keyder, *Global and the Local*; Navaro-Yashin, *Faces of the State*; Özyürek, *Nostalgia for the Modern*. Ulusal kimlik politikasında sıradan vatandaşların rolü üzerinde yoğunlaştığım için, örneğin 1990'larda İstanbul belediyesinde iktidarda olan İslamcı siyasi partinin şehirde kent projeleri aracılığıyla modern bir İslami kimlik eklemleme şekillerini ele alan Çınar'ın

Türkiye bir sömürge bağlamından doğmuş olmasa da, Türk milliyetçiliğinin kent imajını ve tasarımını işleme şekilleri, bölgedeki diğer şehirlerinkiyle karşılaştırılabilir. Sömürge şehirlerinde Avrupa'nın gücü, mimari biçimde ve kent planlamasında temsil edilmiştir—keza bu da, Avrupalı yöneticiler ile yerli halk arasında ve yerel Hıristiyanlar, Yahudiler ve Müslümanlar arasında bir etnik ve dinsel farklılık duygusunu, toplumsal ve uzamsal ayrımcılık aracılığıyla, yeniden üreten bir sistemdir.[17] Sonuçta, sömürge sonrası ulusal kimlik de, sömürge yönetimine ve baskısına dayalı kentsel uzamlar aracılığıyla şekillenmiş, temsil edilmiş ve üretilmiştir. Her ne kadar, şehrin kendisi hiçbir zaman doğrudan doğruya sömürge yönetimi altına girmemiş olsa bile, on dokuzuncu yüzyılın sonunda İstanbul'da Hıristiyan ve Yahudi etnik azınlıklar, Osmanlı İmparatorluğu'nu zayıflatan Avrupa'nın ekonomik ve politik hâkimiyetinin simgesi haline gelmişti. Cumhuriyet'in ilan edilmesinin ardından söz konusu azınlıklar hem Türk ulus-devleti için hain addedilmiş hem de Osmanlı'nın imparatorluk geçmişini hatırlatan rahatsız edici unsurlar olarak görülmüştür. Türkiye'de Hıristiyan ve Yahudi azınlıklara resmi hukuksal eşitlik tanınmış olsa da, pratikte ayrımcılığa maruz kalmış ve binlercesi ya zorla ya da kendi rızasıyla Türkiye'yi terk etmek zorunda kalmıştır.

Azınlıkların Türkiye'deki kentsel tarihlerini unutma ve hatırlama süreçleri, dinsel kimliklerin politikleştiği Osmanlı İmparatorluğu'nun eskiden kozmopolit olan diğer şehirlerindekini andırır.[18] Örneğin, Şam'da eski şehrin nostaljik restorasyonuna şehrin kimliğiyle ilgili tartışmalar damga vurmuştur; "Şamlının kim olduğuna" dair verilen mücadele, Sünnilerin, Hıristiyanların, Yahudilerin ve Alevilerin şehirdeki tarihleri aracılığıyla ülkedeki yerlerine sahip çıkma çabalarıyla şekillenmiştir.[19]

---

tartışmasının (*Modernity*) tersine ben, devlet ideolojisinin karşıt anlatılarının kamusal alanda resmi gruplar tarafından desteklenme şekillerine ilişkin bir tartışmaya girmiyorum.

17 Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*; Çelik, *Urban Forms, Empire*; Wright, *Politics of Design*.

18 Makdisi ve Silverstein, Giriş, *Memory and Violence*.

19 Salamandra, *New Old Damascus*.

Zukak el-Balat mahallesindeki Hıristiyan ailelerin taşınmaya zorlanıp, evlerine şehre göç eden köylü göçmenlerin yerleştirildiği Beyrut'ta bu sürece ilişkin kolektif amnezi (hafıza yitimi) öylesine güçlüdür ki İstanbul'un tersine, şehrin etnik ve ulusal dönüşümüne ilişkin kamusal tartışmalar kesinlikle mümkün değildir.[20] Sonuç itibariyle, devletin desteklediği bu hafıza yitimi, dini mezhepler arasında süregiden bir düşmanlık üretir ve şehirde temsil edilmeye yönelik eski mücadeleye ilişkin birbiriyle çelişen anılar yaratır. "Uyumlu şenlik mitiyle örtük bir çatışmayı gizleyen"[21] nostaljik bir popüler hafıza gelişir. Kozmopolit hafıza, eski Osmanlı İmparatorluğu şehirlerinde kent kültürü aracılığıyla politik bir işlev görür. Kozmopolitizme duyulan güncel nostalji, kozmopolitizmin ne olduğuna dair görüşlerin hoşgörü, demokrasi, ulus-ötesicilik veya batılılaşmaya ilişkin çağdaş uluslararası söylemden beslendiği küreselleşme bağlamında yeşermez sadece, ayrıca devlet güdümlü milliyetçiliğin kentsel uzamlar ve gündelik hayat üzerindeki etkileri kapsamında temelde değişmiş olan canlı, tarihsel bir gerçeklik olarak kozmopolitizmin gerçek bir anlama sahip olduğuna inanıldığı yerel bağlamda da üretilir.[22]

Türkiye Cumhuriyeti 1923'te kurulduğunda, yeni ulusun kimliğini Anadolu'nun tam kalbinde oluşturmak ve Osmanlı şehrini simgelemekten kaçınmak için başkentin Ankara olmasına karar verildi. Eski imparatorluk şehri İstanbul, Osmanlı geçmişinin kültürel mirası haline geldi. Hıristiyan ve Yahudi azınlıkların şehirdeki hâkimiyeti, etnik olarak Türk ve Müslüman bir ulus hayalini zayıflatıyordu. İstanbul'un kozmopolit mahalleleri, şehrin toplumsal karakterini yeniden inşa etmek üzere tasarlanmış dilsel ve ekonomik Türkleştirme politikalarından etkilendi. İstanbul'un kozmopolit kentsel dokusunun yazgısı açısından en önemlisi, özellikle azınlıkların baskın olduğu ve Beyoğlu gibi şehrin kültürel ve ekonomik nabzının attığı mahallelerde azınlıkların mülklerini hedef alan politikalar ve olaylardı. Yirminci yüzyılın başlangıcında İstanbul'da gayri Müslim azınlıklar ve yabancılar şehir nüfusunun yüzde 56'lık kısmını

20 Neuwirth ve Pflitsch, "Crisis and Memory."

21 Agy., s. 17.

22 Meijer, *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity.*

oluşturuyordu; çoğu, mülk sahibi, esnaf, tüccar ve vasıflı işlerde çalışan kişilerden oluşuyordu.[23] Yirminci yüzyılın sonuna gelindiğindeyse, azınlıkların kitlesel dış göçlerinin ve köyden kente göç dalgasıyla Kürtlerin ve Türklerin İstanbul'a göç etmesinin ardından, İstanbul'daki Hıristiyan ve Yahudiler, on milyondan fazla nüfusu olan şehrin yüzde 1'inden azını oluşturur hale geldi. Ama cemaatlerinin kalıntıları mevcudiyetini korudu ve İstanbul'un kültüründe ve kentsel peyzajlarında iz bıraktı.

Kentsel peyzajda tarihin—gerçek ve hayali—katmanlarına odaklanarak, bir şehrin dönüştürülmesi aracılığıyla ulus tahayyül etme sürecinin nasıl meydana geldiğini göstereceğim. Bu bakımdan, yaptığım çalışma, yaşanılan mahalli toplumsal mekânların millileştirilmesini ve yaşayanların bu süreçteki deneyimlerini incelemek için ulusal mimari biçimler ile kent planlaması veya simgesel yapılar ile anıtlar üzerinde yoğunlaşan bir araştırmaya dayanıyor. Birinci bölümde, gayri Müslimlerle ilgili Osmanlı yönetim politikalarıyla bağlantılı, Osmanlı kent biçiminin bir unsuru olarak mahalleyi ele alıyorum. Farklı toplulukları barındıran kozmopolit mahalle kültürü, "Vatandaş, Türkçe Konuş" kampanyası gibi Türkleştirme politikaları; Hıristiyan ve Yahudi azınlıklardan orantısız bir şekilde vergi toplanmasına yönelik 1942-3 Varlık Vergisi; azınlıkların mülklerinin yağmalanması ve tahrip edilmesiyle sonuçlanan 6-7 Eylül 1955 ayaklanmaları; 1964 yılında Yunan kökenlilerin sınır dışı edilmesi gibi gelişmelerle parçalanmıştır. Bu olaylar İstanbul'da ancak çok yakın tarihlerde kabul edilmeye başlanmıştır; ayrıca kendine özgü hoşgörü kültürü sebebiyle Kuzguncuk'ta yaşandıkları neredeyse büsbütün reddedilmektedir.

Türk devletinin, azınlıkları ulus anlatısında görünmez kılma ve çağdaş kamusal uzamlardaki izlerini silme çabasına rağmen, yirminci yüzyılın sonlarına doğru, kültürel hafıza ile azınlıkların insan haklarını içeren ulusal bir tartışmada azınlık geçmişlerinin izleri güncellik kazanırken, bir ulusal hafıza krizi patlak vermiştir.[24] 1990'larda azınlıklar arasında laik bir kozmopolit mahalle hayatı hafızası oluşmaya başlar. Bu karşıt-hafıza, şehrin etnik azınlık tarihini vurgulayarak, devletin yarattığı etnik olarak

23 Bali, *Adventure in Turkification*, s. 196.

24 Grigoriadis, "*Türk* or *Türkiyeli*?"

Türklüğe ve Müslümanlığa dayalı tarihsel Türkiye anlatısına meydan okur. (Bununla birlikte, aynı dönemde, giderek büyüyen İslamcı kültürel ve politik bir hareketi desteklemek için, Osmanlı geçmişine ilişkin buna benzer, ama İslamcı bir kültürel hafıza da ortaya çıkar.)[25] Bu sadece yazılı basında, televizyonda ve filmlerde değil, İstanbul'un eski çok etnisiteli mahallelerinin restorasyonunda da üretilir.

Ulus, Hafıza ve Kentsel Peyzaj

Ulus

Ulus fikrine; dinsel, etnik ve ulusal kimlikler arasındaki ilişkilere; ulus ve devlet arasındaki ilişkiye; ulusların tarihsel ve mitsel kökenlerine dair çok kapsamlı bir literatür vardır.[26] Milliyetçilik araştırmaları, ulusal kimliğin baştan beri var olduğu görüşüne karşı çıkar ve bilakis bir süreç kapsamında üretilen bir şey olarak inceler.[27] Rogers Brubaker ulusal kimliği şöyle tanımlar: "Ulusları gerçek insan toplulukları olarak ele almaktansa, milliyet ve ulus olmaya, yani, bir pratik kategorisi, kurumsallaşmış bir biçim ve olumsal bir olay olarak 'ulus'a odaklanmalıyız. 'Ulus' öncelikle bir analiz kategorisi değil, bir pratik kategorisidir."[28] Bu alandaki en çarpıcı çalışmalardan biri, binlerce insanın yaşadıkları yeri aşan hayali bir aidiyet duygusunu nasıl paylaşabildiğini açıklamak

25 İncelememin merkezindeki laik kültürel hafızalar gibi, Türkiye'nin Osmanlı mirasının İslamcı temsilleri de geçmişteki çokkültürlülüğü idealleştirir; ama bunu gayri Müslimlerin İslami bir devlet bünyesinde korunduğu bir İslami dinsel çerçeve içinde yaparlar. Kültürel hafızanın her iki geniş kapsamlı biçimi de, laik, askeri, yönetici seçkinlerin Türkiye için yarattığı güya laik, etnik olarak Türk kimliğine karşıttır. Bkz. Çolak, "Ottomanism vs. Kemalism."

26 Bu alandaki kilit çalışmalar şunlardır: Renan, "What Is a Nation?"; Elie Kedourie, *Nationalism*; Smith, *Theories of Nationalism*; Breuilly, *Nationalism and the State*; Gellner, *Nations and Nationalism*; Anderson, *Imagined Communities*; Smith, *Ethnic Origins of Nations* ve Greenfeld, *Nationalism*.

27 Bkz. Smith, "Ethno-Symbolism."

28 Brubaker, *Nationalism Reframed*, s. 7.

için ulusu hayali bir cemaat olarak kavrayan Benedict Anderson'un *Hayali Cemaatler*'idir.[29] Anderson, kitle iletişim araçları, devlet dilinin ve eğitiminin standartlaştırılması, nüfus sayımı, ülke haritası ve müzeler aracılığıyla ulus kimliğinin üretilmesinde ve yaygınlaştırılmasında devletin oynadığı rolü ele alır. Dolayısıyla, Anderson'un kuramından esinlenen araştırmalar, devlet kuruluşlarının devletin gücünü meşrulaştırmak amacıyla nasıl ulus için tutarlı bir kimlik inşa ettiğini inceler.[30] Ulusun hayali hale gelme süreçlerinde devletin ana fail olarak oynadığı rolü irdeleyen incelemeler, kısmen ulusun yaratılmasında devletin çok önemli bir rol oynamasından dolayı Türk milliyetçiliğine ilişkin araştırmalar için önemli bir çerçeve oluştururlar.[31] Örneğin bu araştırmalar, devlet tarihçilerinin, Türkiye'nin temellerini ayırt edici bir etnik, dilsel ve kültürel Türk ve Müslüman kimliğine sahip olan Türk boylarının Orta Asya'dan göç etmesine dayandıran bir tarihsel anlatıyla Türk ulusunu tanımlama biçimlerine ışık tutar.[32] Bu anlatı, Türk ulusal müzelerinde ve Atatürk'ün mezarı Anıtkabir'in mimari üslubunda temsil edilir; ayrıca 1923 ile 1942 yılları arasında Türk üniversitelerinde Türk İnkılap Tarihi dersinde öğretilmiştir ve 1970'lerde politik karışıklığı bastırmak için kullanılmıştır.[33]

---

29 Anderson, *Imagined Communities*. [*Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları.]

30 Bu yaklaşımın bölgesel bir örneği için bkz. Davis'in Baas partisi rejiminin kültürel çoğulculuğu ve politik muhalefeti bastırma amacıyla Irak tarihini ve mirasını üretmesine ilişkin çalışması (*Memories of State*). Bu projenin başarısızlıklarını vurgulayan bir çalışma için bkz. Simon, "Imposition of Nationalism."

31 Göçek, "Dangerous Underbelly." (1997'de yazan) Mardin'e göre, Türk sosyal bilimleri, toplumsal değişimi yukarıdan aşağıya gerçekleşen projeler kapsamında kavrayan bir çerçeveyle karakterize olmaktadır ve bu da, insanların bu süreci nasıl anlamlandırdığına ilişkin aşağıdan yukarıya bir inceleme yerine devletin ulusu tahayyül etmesi üzerinde bu kadar çok durulduğunu açıklayabilir. ("Projects as Methodology").

32 Çağaptay, "Passage to Turkishness," s. 63-4.

33 Gür, "Stories in Three Dimensions;" Wilson, "Mausoleum;" İnan, "Lectures and Courses;" Burris, "Other from Within."

Hayali Cemaatler'in yarattığı etkiden beri diğer kuramsal yaklaşımlar daha çeşitli yöntemler, gruplar ve çalışma alanları içerecek şekilde analizlerinin kapsamını genişlettiler. Bu incelemeler, çağdaş yaşanmış deneyimleri anlamak için etnografyaya veya sözlü tarihe yaslanır veya bireysel anlatıların, kültürel araçların ve peyzajlar ya da anıtlar gibi maddi biçimlerin söylem analizine girişir. Çoğunun temelinde, çoğulluğa, eşitsizliğe ve hayali bir cemaat olarak ulusun kaynaştırma konusundaki başarısızlıklarına dair eleştirel bir yaklaşım vardır. Bu kitaba temel teşkil eden düşünme biçimi de, söz konusu araştırmaların geniş kapsamlı ama birbiriyle bağlantılı iki önemli katkısından beslenir.

Birinci katkı, ulusta içkin olan karmaşıklığa dikkat çekmek için ulus anlatısının bütünleştirici doğasının sorgulanmasıdır. Ulusal kimlik bölünmez addedilmez, bilakis çoklu ve birbiriyle çatışan anlamları cisimleştiren akışkan bir şeydir. Bu tarz bir yaklaşım, bireylerin ve toplumsal grupların ulusal kimlik anlayışlarını ürettiği veya bu anlayışlara karşı çıktığı söylemsel süreçleri, deneyimsel uğrakları ve uzamları anlamaya odaklanır. Homi Bhabha'nın ulus anlatısına ilişkin incelemesi bu tarz yaklaşımlara temel teşkil eder. Bhabha ulus anlatısına anlam kazandıran kültürel göstergelerin ve simgelerin incelenmesi gerektiğini ileri sürer. Kültürel çalışmalara ve edebiyat eleştirisine dayalı olan bu yaklaşım, ulus anlatılarında barınan tutarsızlıkları açığa vurur. Bhabha ulusun sınırları olarak adlandırdığı şeyi—ulus anlatısının yorumlanmasını ve ulus anlatısına karşı çıkılmasını sağlayan uğrakları ve uzamları—ortaya çıkartır.[34] Milliyetçiliği statik veya önceden belirlemiş bir şey olarak değil, sürekli yeniden yaratılan ve dolayısıyla değişime tabi bir yorumlar ve pratikler çokluğuna açık bir şey olarak ele almaları, bu ve benzeri yaklaşımların önemli bir boyutunu oluşturur.

Benzer bir yaklaşıma, Zachary Lockman'ın çalışmasında da rastlarız, ama onunki tarihsel bir incelemedir. Lockman ulusal kimliğin "bir şey olarak değil, her özel durumda kendine özgü bir tarihsel konjonktürde, toplumsal bağlamda ve söylemsel alanda açımlanan ve şekillenen bir ilişkiler ve güçler kümesi olarak" incelenmesi gerektiğini öne sürer. "Üstelik

---

34 Bhabha, Giriş, *Nation and Narration*.

anlamı ve onunla ne 'yapılacağı', muhtelif sosyopolitik güçler arasında daima çatışmaya konu olmaktadır."[35] Lockman biçimsel veya seçkin ulus anlatılarından uzak durur ve daha ziyade, belirli tarihsel olayları inceler. Örneğin, manda yönetimi altında Siyonistlerden yardım almayı kabul eden Filistinli Arap işçilerin eylemlerini incelerken, ulusal kimliğin belirli uzamlarda ve anlarda beklenmedik ve çelişkili görünen şekillerde anlam kazanma biçimlerini ortaya koyar. Filistinlilerin ulusal kimliklerinin karmaşık dinsel, kırsal, kentsel ve diğer boyutları, her türlü kapsayıcı veya dışlayıcı ulus anlayışına çok açık bir karşıt durum oluşturur.[36] Yakın tarihli (bu kitabın da katkı da bulunduğu) çalışmaların gösterdiği gibi, aynısı Türkiye için de geçerlidir.[37]

Yakın tarihli milliyetçilik çalışmalarının ikinci katkısı da, devleti ulusun ana yaratıcısı konumuna yerleştiren sürecin yönünün yukarıdan aşağıya olduğu varsayımıyla ilgili sorular sormak olmuştur.[38] Diğer araştırmalar ulusun bir ideal olarak Avrupa'da doğmuş olduğu görüşüne karşı çıkar.[39] Eleştirel etnografyalar, ulusun anlam kazanmasını sağlayan bölünmez politik, toplumsal ve kültürel süreçlere odaklanır. Örneğin,

35 Lockman, "Arab Workers," s. 254. Kimliğin benzer şekilde karmaşık bir tasvirine Stein'ın Osmanlı Yahudilerine ilişkin araştırmasında da rastlanır; bkz. "Permeable Boundaries."

36 Ayrıca bkz. Khalidi, "Formation of Palestinian Identity" ve Budeiri, "Palestinians."

37 Yakın tarihli bir çalışma, Türkiye'de kimlik sorununu "post-milliyetçilik" olarak çerçevelendirir ve devlet güdümlü Türkleştirme ile Yahudi, Ermeni, Sebataycı ve Alevi azınlıkların tarihlerine ve Türkiye'de İslamcı, Kürt çatışmasına odaklanan muhtelif eleştirel yazılara yer verir. Bkz. Kieser, *Turkey beyond Nationalism*.

38 Bu çalışmalar, genelde, çokluk ve karmaşıklık kaygılarını paylaşırlar. Örneğin bkz. Billig, *Banal Nationalism*; Herzfeld, *Cultural Intimacy*; Brubaker ve diğerleri, *Nationalist Politics*; Gülalp, *Citizenship and Ethnic Conflict*; Migdal, *Boundaries and Belonging*; Guibernau, *Identity of Nations*.

39 Örneğin bkz. Smith ve Elie Kedourie'nin çalışmaları. Ayrıca bkz. Chatterjee, *Nationalist Thought*, "Whose Imagined Community?" Ortadoğu'da ve Güneybatı Asya'da milliyetçiliğe ilişkin çalışmalar için bkz. Jankowski ve Gershoni, *Rethinking Nationalism*; Leoussi ve Grosby, *Nationality and Nationalism*; Shatzmiller, *Nationalism and Minority Identities*.

Ana Maria Alonso ulusu bir "duygu yapısı"[40] olarak analiz eder. Michael Herzfeld ulusu kültürel mahremiyet veya mizah, utanç ve gurur gibi terimlerle—yani, toplumsal hayatın ortak bir kimlik duygusu üreten ve devletin gücünün aşılmasını sağlayabilecek unsurlarıyla—kavramaya yönelik yeni bir düşünme biçimi önerir.[41] Diğer çalışmalar örneğin Romanyalılar ve Romanya'daki Macarlar arasında "gündelik etnisiteyi" oluşturan dillere ve etkileşimlere odaklanır veya savaş öncesi Bosna'da köylülerin Müslüman veya Hıristiyan kimliklerini ifade etmelerini sağlayan gündelik hane içi aile yaşantısındaki toplumsal cinsiyete dayalı toplumsal pratikleri üzerinde yoğunlaşır.[42]

Türkiye'deki ulusal kimlik araştırmaları da, benzer şekilde, Türk ulusal kimliğinin laik, modern, etnik olarak Türk ve kültürel olarak Müslüman biçimde yeniden üretilmesinde ve böyle bir kimliğe karşı çıkılmasında gündelik hayatın toplumsal pratiklerinin ve politik simgelerinin rollerini inceler.[43] Coğrafya uzmanları, kamusal alanda hegemonik Türk kimliği kavramlarına karşı çıkan uzamsal pratikleri öne çıkararak katkıda bulunur.[44] Yurttaşlığa dair yeni incelemeler, kimlik inşası süreçlerinde devletin yukarıdan aşağıya bir rol oynadığına dair geleneksel akademik vurguyu aşındırır.[45] Ben de buradaki araştırmamda benzer şekilde Türk ulusal

40 Alonso, "Space, Time, and Substance."

41 Herzfeld, *Cultural Intimacy*, s. 10.

42 Brubaker ve diğerleri, *Nationalist Politics*, s. 11; Bringa, *Being Muslim*.

43 Bozdoğan ve Kasaba, *Rethinking Modernity* bu alanda çığır açan bir çalışmadır. Kandiyoti ve Saktanber'in *Fragments of Culture* çalışmasında da benzer meselelere atıfta bulunulur. Ayrıca bkz. Özyürek, *Nostalgia for the Modern* ve Keyder, *Global and the Local*. Modern İslamcı kültürel ve politik kimlikler önemli bir çalışma alanı olmuştur. Bkz. White, *Islamist Mobilization*; Yavuz, *Islamic Political Identity*; Çınar, *Modernity*; Turam, *Between Islam and the State*.

44 Örneğin bkz. Secor, "There Is an Istanbul;" Başdaş, "Cosmopolitanism in Istanbul;" Üstündağ, "Turkish Republican Citizenship;" Gökariksel, "Feminist Geography of Veiling."

45 Örneğin Navaro-Yashin, devlet ile toplumun birbirinden ayrı olmadığını, bilakis iç içe geçtiklerini öne sürer (*Faces of the State*). Secor'un İstanbul'daki Kürt göçmenlerle ve alt sınıftan vatandaşlarla yaptığı araştırma, vatandaşlık

kimliğinin kent hayatında sıradan insanlar arasında anlam kazanma şekilleri üzerinde duruyorum. Etnik-dinsel kimliğin devlete aidiyetin veya devlet tarafından dışlanmanın işareti olduğu bir bağlamda, farklı insanların etnik-dinsel kimliklerini tahayyül etmesini, ifade etmesini ve ayakta tutmasını veya sürdürmesini sağlayan toplumsal-mekânsal süreçler nelerdir? Şehir—maddi kent dokusu ve kent kültürü—bu süreçlerde nasıl bir rol oynar?

Milliyetçiliği kuramsallaştırırken benimsediğim coğrafi yaklaşımın gücü, kavramsal olarak yerin, peyzajın ve toplumsal uzamın önemini vurgulayarak, devletin ulusu tahayyül etme süreçlerinde birincil bir rol oynadığı varsayımının ötesine geçmesinden ve devlet ile halkı bu süreçte birbirine karşıt konumlandıran ikili ayrıma dayalı bir görüşü yıkmasından kaynaklanıyor. Türkiye'ye ilişkin eleştirel araştırmalar, belirli azınlıkların tarihsel ve güncel deneyimlerine dikkat çekse de, ben yere odaklanarak analizimi, farklı insanların nerede ve hangi şekillerde uzlaştığı ve aidiyetle başa çıktığı üzerinde yoğunlaştırabildim. Ulusal kimliğin yer ve peyzaj kapsamında ele alınması, meseleyi bizatihi etnik-dinsel kimlik konusundan çıkartıp, etnisitenin ve dinsel kimliğin sınırlı ve ayrı kategoriler olduğu şeklinde örtük ve hatalı bir varsayıma yol açabilecek bir yaklaşımdan uzak durmamızı sağlar.[46] Devlet milliyetçi ideolojiyi üretmede ne denli güçlü olursa olsun, insanların bunu kendi aralarında çözümleme şekilleri değişken ve tahmin edilemezdir; bireysel kimlikler çeşitlilik gösterir, bölünmüştür ve ancak özel yerlerde sadece kısa bir süre kaynaşırlar. Üstelik aidiyet ve dışlamanın sınırları kesişebilir ve bireyler ulusla ilişkili olarak birden fazla kimliğe sahip olabilir. Ulusal kimliğin tahayyül edilme ve ulusal kimliğe karşı çıkılma süreçlerinde

---

ile kimliğin gündelik mekânsal pratikler ve devletle gündelik deneyimler aracılığıyla üretilme biçimlerini ortaya koyar. ("Between Longing and Despair").

46 Etnik grup yaftalamanın sahiden bağımlı bir kimlik duygusu yansıttığını varsayarak, farkına varmaksızın milliyetçi kategoriler benimseyen veya bizatihi ulusun kendisinin homojen bir kategori olduğunu varsayan ve bu nedenle kategorilerin anlam kazanmasını sağlayan kültürel ve politik söylem süreçlerini göz ardı eden akademik milliyetçilik çalışmalarının tehlikelerini ele alan benzer bir tartışma için bkz. Brubaker ve diğerleri, Giriş, *Nationalist Politics*.

kültürün ve şehrin rolünün incelenmesi, dinin ve etnisitenin politik aidiyet ve dışlamanın belirtisi olarak kabul edildiği bağlamlarda son derece önemlidir. Bu sorun, hem Türk milliyetçisi ideolojilerin hem de küresel popüler ve politik söylemin, Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman kimlikleri özcü, statik veya temelde karşıt olarak çerçeveleme şekillerinden ötürü önemlidir.

Hafıza

İnsanların kendilerinin ulusal veya kültürel kimlik de dahil olmak üzere belirli bir kimliği paylaştıklarını tahayyül etme süreçlerindeki en önemli unsurlardan biri, geçmişe dair ortak bir hafızanın yeniden üretimidir. Bu çeşitli şekillerde işlerlik gösterir; örneğin tarihin belirli olaylarının bir seçkin sınıf veya devlet kuruluşu tarafından seçilerek temellük edilmesi ve bu olayların sonradan ulusal bir hafızayı şekillendirecek olan icat edilmiş geleneklerde veya merasimlerde temsil edilmesi de bunun bir parçasıdır.[47] Her ne kadar, paylaşılan ulusal hafıza, kolektif hafıza olarak bilinse de, özellikle egemen toplumsal gruplar veya devlet tarafından yaratılan hafızalar toplumsal eşitsizliği gizlediğinde, bireysel ve kolektif hafızalar arasında gerilimler var olduğu için aslında söz konusu hafıza sahiden kolektif değildir.[48] Dolayısıyla, hafızanın inşası (ve hafızaya başvuru) ulusal kimlik politikalarında son derece katmerlidir.

---

47 Hobsbawm ve Ranger, *Invention of Tradition*; Hodgkin ve Radstone, *Contested Pasts*; Bal, Crewe ve Spitzer, *Acts of Memory*; Pennebaker, Paez ve Rime, *Political Events*. Le Goff, hafıza ile tarih arasında bir ayrım yapar. Hafıza, tarihçilerin yazdığı tarihin kaynağıdır. Tarih, bir disiplin olarak, hafızanın ve unutuşun toplumsal süreçlerini besler; ama bunun yanı sıra, tarihsel bir "hakikat"in kesinlikle var olduğu anlayışına da dayanır (History and Memory). Ayrıca bkz. Lowenthal, *Foreign Country*.

48 Nora, *Realms of Memory*; Halbwachs, *Collective Memory*. "Kültürel hafıza," "toplumsal hafıza" ve "tarihsel hafıza" terimleri hafıza ve ulusa ilişkin literatürde birbirlerinin yerine kullanılırlar (Till, "Memory Studies"). Ben, "kültürel hafıza" terimini öncelikle egemen, hayali ulusal hafızaya gönderme yapmak için kullanıyorum. Ve kültürel hafızanın meydana gelmesini sağlayan araçlar olarak—anlatılar ve onların peyzajlardaki cisimleşmeleri de dahil olmak üzere—kültürel biçimleri ele alıyorum.

Hafızanın da (aynen ulus gibi) statik ve önceden belirlenmiş olmadığı ve nesnel olarak incelenemeyeceği anlayışı, çalışmama temel teşkil eden önemli bir varsayımdır. Hafıza daha ziyade günümüzde gerçekleşen bir süreçtir, geçmişe gönderme yapsa da söz konusu geçmiş belirli şekillerde ve seçilerek hatırlanır.[49] Dolayısıyla, hafıza geçmiş olayların bir anlatı halinde tutarlı ve doğal açıklaması olarak görünürken, algı ve deneyim daima kısmi ve eksiktir.[50] Bu nedenle, geçmişin anısı daima bölük pörçüktür. Bu kitap da, hafızanın doğasına ilişkin bu anlayışı ulusu tahayyül etme süreçlerini düşünüş biçimine ekleyerek, ulusal hafızayı bütünlüklü kabul eden anlayışa karşı çıkan araştırmaların safında yer almaktadır. Bireylerin ulusal aidiyete taraflı, muhtelif ve hatta muhalif şekillerde karşılık vermesini anlamak için hafızanın popüler kültürdeki temsillerinin yanı sıra birçok bireysel hafızayı da inceliyorum. Türkiye'de ulusal kimlik ve azınlık kimliği, çoğunlukla, geçmişte nelerin yaşandığına ve yaşanmadığına dair iddiaları destekleyen tarihsel kanıtların arayışındadır ve bu kanıtlara dayanır. Oysa benim çalışmamın amacı, bunun tersine, çağdaş hafıza ile ilgili önemli konuları, uğrakları ve tartışmaları saptamaya ve açıklamaya yöneliktir. İnsanların geçmişteki zor anlarla, "bugüne, bazen ölümcül şekillerde, damgasını vuran"[51] uğraklarla ilişkili gerilimi hafifletmesini sağlayan bir araç olarak kültürel hafızayla ilgileniyorum. Bununla birlikte, hafıza süreçlerinin hem şehirdeki peyzajlara ve inşa edilmiş ortamlara dayanma hem de onları şekillendirme biçimlerini ele alışım, bu çalışmayı diğerlerinden farklı kılıyor.

Toplumun uyum ve kapsayıcı olma vaatlerini gerçekleştirmede ulusun başarısızlığıyla başa çıkma yollarından biri de, nostaljidir—nostalji, güncel bir keyifsizliği, hızlı, yabancılaştırıcı değişmenin yol açtığı cemaat ve kimlik yoksunluğunu gideren bir tarih yorumudur.[52] Örneğin, paylaşılan bir aidiyetin samimi uzamı olarak mahalle nostaljisi, İstanbul'da aşırı kentleş-

---

49 Nicola King, *Memory, Narrative, Identity*; Fentress ve Wickham, *Social Memory*; Bal, Crewe ve Spitzer, *Acts of Memory*; Hodgkin ve Radstone, *Contested Pasts*.

50 Eber ve Neal, *Memory and Representation*, s. 5.

51 Bal, Crewe ve Spitzer, *Acts of Memory*, s. vii.

52 Lowenthal, *Foreign Country*. Ayrıca bkz. Boyer, *City of Collective Memory*.

meden, köyden kente kitlesel göçten ve zenginliğin giderek daha görünür bir şekilde kutuplaşmasından kaynaklanan son derece hızlı gerçekleşen bir toplumsal ve çevresel değişim bağlamında oluşmuştur. Herkesin birbirini tanıdığı ve dinin komşuları asla birbirine düşman yapmadığı bir mahalle hayatına duyulan nostalji, hayalcilikle, romantiklikle ve hatta gericilikle özdeşleştirilebilir. Ama hafızayı inceleyen sosyal bilimciler, nostaljinin "özünde yanlış veya sahte olmadığını, sadece geçmişle ilişkinin bir yapısı olduğunu"[53] ileri sürerler. Örneğin, "yapısal nostalji" toplumsal denge, karşılıklılık, ahlaki eşitlik ve kendi kendine kural koyma aracılığıyla güncel gerilimlerle başa çıkmaya yönelik kültürel bir pratiktir.[54]

Dolayısıyla, nostalji, geçmişteki travmatik olayların güncel bir kültürel bağlamda sürekli olarak yeniden yüzeye çıkmasını sağlayarak kültürel bir işlev yerine getirir.[55] İstanbul'un çokkültürlü Osmanlı geçmişinin baskın olarak sessizleştirilmesi ve unutulmasıyla şehrin millileştirilmesinde devletin oynadığı rol kendi tarihinden koparılmış bir toplum üretmiştir.[56] Hafızaya ilişkin kültür politikaları—hatırlayanın kim ve hatırlananın ne olduğunu koşullandıran güç dinamikleri—yerlerin tarihlerine ve kimliklerine dair mücadelelerle işlerlik gösterir.[57] Hafıza kendisine anlam kazandıracak bir "teşhir", nesnede veya temsilde bir ifade gerektirir.[58] Belirli bir geçmişe duyulan nostalji, cisimleştiği noktada, yerleri de dönüştürür.[59] Böylece hafıza, biçimsel olarak anımsatıcı veya yerel olup olmamaları fark etmeksizin şehrin kültürel peyzajlarına yerleşir ve tarihsel

53 Bal, Giriş, *Acts of Memory*, s. xi.

54 Herzfeld, *Cultural Intimacy*, s. 118.

55 Bal, Crewe ve Spitzer, *Acts of Memory*, s. viii.

56 Özyürek, *Public Memory*.

57 Till, "Memory Studies;" Duncan, "Sites of Representation;" Jackson ve Penrose, *Race, Place, Nation*. Ayrıca bkz. Spitzer, "Back through the Future" ve Bardenstein, "Collective Memory."

58 Hoelscher, "Making Place," s. 661. Ayrıca bkz. Hoelscher ve Alderman, "Memory and Place" ve Nuala Johnson, *Geography of Remembrance*.

59 Blunt, "Productive Nostalgia;" Massey, "Places and Their Pasts;" Bastea, *Memory and Architecture*.

olarak kabul edilir.[60] Güç söylemlerinin maddileşmesine ve birbirleriyle çekişmelerine aracılık eden süreçlerdeki temel bir unsur olarak peyzaj, ulusun tahayyülü için merkezidir.[61]

Peyzaj

Kültürel peyzaj, coğrafya açısından temel nitelikte bir kavramdır ve disiplinin tarihi boyunca muhtelif şekillerde tanımlanmıştır.[62] İlk incelemeler, peyzajı insan etkinliğinin çevrede bıraktığı kültürel iz veya toplumun "farkında olmadığı otobiyografisi" olarak tanımlıyordu; bunlar genelde fiziksel peyzajın katmanlarını kültürel tarihin izleri olarak kavrayan yaklaşımlardır.[63] Peyzajı geçmişin birleşik ve katmanlı kalıntısı veya varolan birleşik maddi gerçeklik olarak kavrayan görüş de, peyzajın popüler anlaşılma şeklinin önemli bir parçasıdır. Örneğin, İstanbul'un tarihi yarımadasının kentsel peyzajına bakan dikkatli bir gözlemci, Bizans surlarında, bir Ermeni kilisesinde, restore edilmiş eski bir Osmanlı evinde, modern bir apartmanda, bütün bu diğer yapıların arasında sıkışmış bir gecekonduda şehrin tarihinin izlerini saptayabilir. Bu kitap, yüzeylerinde geçmişin masum izlerini taşıyor görünen peyzajlara eleştirel bakmayı hedefleyen eleştirel bir kültürel coğrafya yaklaşımına katkıda bulunmayı amaçlıyor, çünkü tam da bu tür anlayışlar peyzajların dünyayı belirli görme biçimlerini ayakta tutmak için yerine getirdikleri gizemli işlevi olanaklı kılıyor. Bu birleşik peyzajlar, güncel İstanbul kültüründe ne ifade ederler? İnsanlar onlara bir yatırım fırsatı, kentin yenilenmesin göstergesi, antik altyapının arasında aşırı kalabalıklaşmanın sonuçları veya şehrin çokkültürlülüğünün tarihsel kanıtı olarak mı bakar? Bu manzaraları şekillendiren şey nedir? Bu kitap, şeyleri olduğu gibi kabul eden anlayışların yeniden üretiminde İstanbul'un gündelik sıradan peyzajlarının oynadığı rolü inceliyor.

---

60 Savage, *Standing Soldiers, Kneeling Slaves*; Hoelscher, *Heritage on Stage*.

61 Schein, "Place of Landscape."

62 Bu bölümcede yer alan tartışma büyük ölçüde şu kaynaktan alınmıştır: Mills, "Narratives in City Landscapes."

63 Sauer kültürel izler üzerine ("Morphology of Landscape"), Lewis de farkında olunmayan otobiyografiler üzerine yazar ("Axioms," s. 12).

Peyzajlarda barınan ideolojileri sorgulamanın yollarından biri de, onları bir metin gibi okumak ve peyzajdaki simgelerde—bunlar ister mimari unsurlar, isterse anıtlar olsun—saklı anlamları incelemektir.[64] Bu eleştirel bakış açısı, peyzajları "ideolojilerin somut bir biçime dönüşümü" olarak ele alır ve maddi peyzajların toplumsal ilişkileri yeniden üreten süreçlerle ilişkilendirilmesini mümkün kılar.[65] Bu alandaki araştırmalar peyzajların, ideolojinin (veya buradaki örnekte Türk tarihinin belirli bir anlatısının) doğal görünmesini sağlayarak kültürel anlamı nasıl yeniden ürettiğini sorgular ve peyzajların tarihsel toplumsal eşitsizliklerin normal ve dolayısıyla karşı çıkılamaz görünmeleri sağlama gücünü açığa vurur.[66] Bu yorum, kültürel peyzajı Türkiye'de milliyetçilik, kimlik ve azınlık tarihi meselelerini incelemek bakımından faydalı bir kavramsal çerçeve haline getirir.

Güncel peyzaj incelemeleri, toplumsal ilişki eşitsizliklerini kalıcı hale getiren ideolojilerin temsil edilmesinde ve pekiştirilmesinde peyzajların oynadığı rolü anlamak için peyzajları şekillendiren süreçleri ele alır. Peyzajlar, muhtelif toplumsal grupların kültürel-politik alanda güç uygulamalarını sağlayan bir araç olarak görülür. "Peyzajı maddi bir söylem" olarak düşünmek, maddi peyzajların dönüşümünde saklı olan güç ilişkilerine ışık tutar; bunun için, maddi peyzajı şekillendirmeye çalışarak birbirine karşıt yer ve kimlik iddialarında bulunan muhtelif aktörlerin farklı niyetlerinin peyzajlar tarafından yansıtılma şekillerinin incelenmesi gerekir.[67]

---

64 Duncan ve Duncan, "(Re)reading the Landscape;" Duncan, *City as Text*; Barnes ve Duncan, *Writing Worlds*. Metin metaforu coğrafya alanında "kültürel3 dönüş" önemli bir adımdı ve ilk kez Cosgrove'un kültürel peyzaj incelemelerinde ortaya çıktı, *Social Formation*. Metin metaforu daha sonra peyzajların gerçek maddiliğine ve toplumsal hayata ilişkin sonuçlarına yeterince önem vermemekle eleştirildi (Örneğin, Don Mitchell'in Writing Worlds'e ilişkin eleştirisi; Peet'in *City as Text*'e ilişkin eleştirisi). Peyzajlardaki simgeciliği ele alan çalışmalar için bkz. Cosgrove ve Daniels, *Iconography of Landscape*.

65 Duncan ve Duncan, "(Re)reading the Landscape," s. 117.

66 Don Mitchell, *Lie of the Land*; Duncan ve Duncan, *Landscapes of Privilege*; Hoelscher, "Making Place;" Schein, *Landscape and Race*; Rose, *Feminism and Geography*.

67 "Maddileşmiş söylem" olarak peyzaja ilişkin bir tartışma için bkz. Schein, "Place of Landscape," s. 663. Peyzaj çalışmalarına ilişkin yakın tarihli açıklamalar,

Peyzajlar, tarihsel anlatıların tarihsel izlerini veya kasıtlı temsillerini aydınlatmanın da ötesinde, görsel, maddi biçimler olmalarından ötürü son derece özel bir güce sahiptir. Maddilikleri, tarihin katışıksız izi gibi ve tarafsız görünmelerini sağlar. Ama yine de, onlara baktığımızda, tutarlı bir mantığa sahip, birleşik bir bütün algılarız. Dolayısıyla, peyzajlar maddiliklerinin de ötesinde bir görme biçimidirler.[68] Gözlemciler olarak biz, normalde peyzajlarda barınan anlatıları sorgusuz sualsiz kabul ederiz, oysa anlattıkları tarihsel anlatının çok daha gerçek gibi görünmesini mümkün kılmak için yapay bir şekilde yaratılmış bir sahicilik duygusu kullanıyor olabilirler.[69] Kökenleri nadiren sorgulandığı için peyzajlar doğallaştırılırlar: Peyzajlara baktığımızda, *temsil ettikleri şeyi görürüz* ve ne bu temsili ne de toplumsal normları kalıcı kılmak için yerine getirdiği kültürel işlevi sorgularız. Peyzajların görsel maddiliği, gördüğümüz temsilin nesnel görünmesini sağlar ve böylelikle, gerçekte peyzajları üreten politik olarak belirlenmiş ve toplumsal olarak koşullanmış süreçler bulanıklaşır.[70]

Böylece, peyzajlarda barınan hafızanın anlatıları da görünüşte karşı çıkılmaz bir güce, yetkiye sahip olmaya başlar ve dolayısıyla, tarihin alternatif anlatılarını bastırıp görünmelerini engellerler. Nicola King hafıza sürecinden benzer şekilde söz eder ve bizatihi hafızanın doğası uzlaşımsal olarak bir hakikat niteliğine sahip olarak kavrandığı için, bir hafızanın diğerlerinden daha fazla yetki sahibi olabildiğini ve birbiriyle çekişen hafızaları bastırabildiğini söyler.[71] Bu bakımdan, gayri resmi kentsel kültürel peyzajı, ulusal kimlik politikalarını kültürel hafıza aracılığıyla yorumlama ve çözümleme süreçlerinin kültürel maddiliği olarak görüyorum—ve bununla, anıtları, mimari biçimleri veya kent planlamasını değil; yaşayan insanların ürettiği, kendiliğinden görünen peyzajı kastediyorum. Statikmiş

---

peyzaj çalışmalarında içkin olan ideoloji ve maddilik meseleleri arasındaki gerilimi yansıtmaya devam eder. Bkz. Don Mitchell, "Cultural Landscapes."

68 Cosgrove, Social Formation.

69 Handler ve Gable, *New History*; DeLyser, "Authenticity on the Ground;" Hoelscher, "Making Place."

70 Don Mitchell, *Lie of the Land*.

71 Nicola King, *Memory, Narrative, Identity*, s. 28.

gibi görünmelerine rağmen hafıza da peyzajlar da sabit değildir. Bilakis daima süreç içindedirler. Daha büyük kültürel ve politik alan boyunca yankılanan kültürel hafıza süreçlerine katılan bireylerin eylemlerini tutarlı hale getiren bir mantık vardır.[72] Bu mantık insanların daha büyük bir sistemle ilişki kurma veya bu sistem içerisindeki konumlarını sorgulama şekillerini koşullandırır—hafızanın (yani, hatırlamanın ve unutuşun) gerçekleştiği karmaşık ve heterojen toplumsal uzamları yaratan bir süreçtir bu. Bu anlamda, peyzajlar sadece hafızayı temsil etmekle, anımsatmakla veya hafızaya karşı çıkmakla kalmazlar, aynı zamanda da İstanbulluların kent hafızasını icra etme aracıdırlar.

Öyleyse, şehir hatırlama ve unutuşun ve ulusu tahayyül etmenin gerçekleştiği alan ve bunu sağlayan araçtır.[73] Osmanlı geçmişi İstanbul'un kentsel peyzajında daima mevcuttur ve tam olarak unutulamamış olan şeylerin kalıntılarını, anımsatıcılarını içerir. Maddiliği ise sürekli yoruma tabidir ve bir yer olarak şehrin anlatısı aracılığıyla sürekli üretilen bir anlamla doludur.

İstanbul'da Kozmopolitizme İlişkin Kültürel Hafızalar

İstanbul'da şehrin Rumlarının, Yahudilerinin ve Ermenilerinin hafızaları muhtelif şekillerde nostaljiye, üzüntüye, anlaşmazlıklara ve hararetli politik tartışmalara tabidir. İstanbullu Hıristiyanların ve Yahudilerin peyzajdaki yerleri, simgeleri veya *lieux de memoire* [hafıza mekânları] yirminci yüzyılın sonunda yeni bir ilginin odağı olmuştur.[74] Ulusal tarihsel anlatı aracılığıyla dayatılan devletin hafızası ile azınlıkların başına geldiği bilinen veya geldiğinden şüphe edilen şey arasında gerilimler vardır. Azınlıklar hayatın kamusal ve özel alanları arasındaki bir ayrıma dayanan rahatsız edici bir dengede var olma zorunluluğuyla karşı karşıya kalmışlardı.[75] Leyla Neyzi bunu şöyle tanımlar: "Geçmişin yadsınması [azınlık] bireylerde aile kim-

72 Bal, Crewe ve Spitzer, *Acts of Memory*, s. vii.

73 Till, New Berlin.

74 *Lieux de memoire* ilk kez Nora, *Realms of Memory*'de karşımıza çıkar.

75 Baban, "Public Sphere."

liği ile ulusal kimlik arasında potansiyel bir çatışmayla sonuçlanmıştı."[76] 1990'lara gelindiğinde, en yüksek sesli ifadesi güneydoğulu Kürt mülteciler adına dile getirilen azınlık hakları eylemciliği, azınlıkları kamuoyunun gündemine yerleştirmişti. Azınlık tarihiyle ilintili konulara duyulan ilgi giderek artmıştı.[77] 1990'ların başlarından ortasına değin, eskiden tabu olan konularda birçok Türkçe kitap yayınlanmıştır ve bu da, sansürdeki azalmanın yanı sıra, İstanbul'da bu meselelere yönelik toplumsal ve kültürel açıklığın giderek arttığını gösterir.[78] 1942-3 Varlık Vergisi'nde ve 6-7 Eylül 1955 ayaklanmalarında azınlıkların hedef alındığını gösteren, 1964'te İstanbullu Rum vatandaşların zorunlu sınır dışı edilmesinin sonuçlarını açıklayan ve Türkiye'deki Yahudilerin toplumsal, kültürel ve politik tarihini ele alan çalışmalar, doğrudan doğruya tarihçilerin ulusal anlatıyı yeniden yazma girişimlerinin bir sonucudur.[79] Diğer çalışmalarsa,

---

76 Neyzi, "Remembering to Forget," s. 138.

77 Özyürek, Giriş, *Public Memory*; Alevi cemaati ve Türk-Yunan mübadelesiyle ilişkili olarak bunun nasıl meydana geldiğine dair bir tartışma için bkz. Poyraz, "Turkish State and Alevis" ve Iğsız, "Geographic Kinship." Ayrıca bkz. 1923'te mübadele ile Yunanistan'dan Türkiye'ye gönderilen Müslümanlara ilişkin çalışmalar, aktaran Hirschon, *Crossing the Aegean*, s. 19: Yorulmaz, *Children of the War*; Yalçın, *Entrusted Trousseau*; Yıldırım, "Diplomats and Refugees;" Köker, "Lessons in Refugeehood;" Koufopoulou, "Muslim Cretans in Turkey."

78 İstanbul'da yaptığım söyleşilerde bazı araştırmacılar ve kitapçılar, bu tarz yayınların sayısındaki artışın ille de azınlık tarihi konusunda eleştirel düşüncenin yaygınlaştığı anlamına gelmediğini söylediler; çünkü bu tür kitapların üretimi ve tüketimi çok küçük bir kültürel seçkin sınıfıyla sınırlıydı. Ama bunun yanı sıra, popüler düzeyde azınlıkların sözlü tarihlerine bir ilgi artışı olduğunu da gözlemledim. Örneğin, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı son on beş yılda yerel sözlü tarihe ilişkin pek çok projeye sponsor olmuştu. 2009 yılında Osmanlı Bankası Müzesi, yerel halka sözlü tarihlerini nasıl kullanabileceği konusunda eğitim veren bir atölye çalışması düzenlemişti; tüm Türkiye'den iki yüz kişi atölyeye katıldı ve katılanların çoğunluğu, karmaşık azınlık tarihleri içeren yerlerden geliyordu.

79 Akar, *Passengers to Aşkale*; Bali, *Adventure in Turkification*; Aktar, *Wealth Tax*; Güven, *September Events*; Demir ve Akar, *Istanbul's Last Exiles*; Bali, *Moses's Sons*; Gedik, *Old Istanbul Life*.

şehirdeki belirli azınlık mahallelerinin ve mekânlarının tarihine veya genel olarak azınlıkların insan hakları meselesine odaklanır.[80] *Toplum ve Bilim* gibi Türkçe akademik dergiler veya *İstanbul Dergisi* (1992-2008) gibi İstanbul'a dair yarı akademik popüler dergiler, azınlık tarihine yer ayırır. Bu eleştirel araştırmaların (ve bu kitabın da doğrudan doğruya katkıda bulunduğu literatürün) önemli ve giderek büyüyen bir ilgi odağı da, nelerin hatırlanması, nelerin unutulması gerektiğini koşullandıran süreçler aracılığıyla ulusal hafızanın inşa edilmesini sağlayan politik, kültürel ve toplumsal süreçleri anlamamızı sağlayacak olan hafızadır.[81]

Azınlık geçmişini hatırlamaya yönelik kültürel-politik akım da, Türkçe literatürün küçük ama önemli bir bölümünü oluşturur—ülkenin ve elbette İstanbul'un tarihsel olarak azınlıkların yoğun olduğu bölgelerinde geçen hatıratlar, biyografiler ve kurmacalar da bu literatürün bir parçasıdır.[82] Örneğin Buket Uzuner'in *Kumral Ada, Mavi Tuna* Kuzguncuk'ta çok satan bir kitaptı. Roman zorunlu askerlik hizmetinin sonuçlarını sorgular ve yanı sıra, güneydoğudaki devlet-Kürt çatışmasını, Müslümanlar, Rumlar ve Yahudiler arasındaki yerel kimlikleri ve dostlukları yeniden şekillendirmesi bakımından irdeler. Bir Yahudi ailesine ve İkinci Dünya Savaşı'ndaki deneyimlerine dair bir roman filme çekildiğinde ve bu karşıt tarih anlatısı medyada ve kamuoyunda yaygın olarak tartışılan bir konu

---

80 Bkz. Orhan Türker'in İstanbul'un eski azınlık mahallelerine ilişkin kitapları, örneğin, *Osmanlı İstanbul'undan Bir Köşe*. Azınlıkların insan haklarına ilişkin çalışmalar için bkz. Oran, *Minorities in Turkey*; Kaya ve Tarhanlı, *Majority and Minority Politics*.

81 Neyzi, *Forgetting in Istanbul*; Özyürek, *Remembering and Forgetting*. İngilizce yayımlanan önemli çalışmalar için bkz. Neyzi, "Remembering to Forget;" Özyürek, *Public Memory*; Türköz, "Surname Narratives." Ayrıca bkz. Ahıska ve Kırlı, *New Perspectives on Turkey*, Toplumsal Hafıza özel sayısı. Bu yayın ilgili makaleler içerir: Ahıska, "Occidentalism;" Sirman, "Public Emotions;" Babül, "Claiming a Place;" Bilal, "Lost Lullaby;" Öztürkmen, "Remembering Conflicts."

82 Hatıralardan örnekler şunları içerir: Tunç, *Bir Maniniz Yoksa...* ve Boysan, *Nereye Gitti İstanbul?* Kültürel hafızada edebiyatın rolüne ilişkin incelemeler için bkz. Evin, "Novelists" ve Bertram, *Turkish House*.

haline geldiğinde, İstanbul'un azınlık tarihi de ulusal popüler bilince ulaşmış demektir. Aynı adı taşıyan romandan uyarlanan bu film *Salkım Hanımın Taneleri*'dir.[83] Bir Yahudi ailesinin azınlık karşıtı 1942-3 Varlık Vergisi deneyiminin kurmacaya dayalı açıklanışıdır ve azınlık cemaatlerinin yaygın tahribini ve çalışma kamplarında çalışmaya zorlanmasını anlatır. Sonradan periyodik sansüre maruz kalsa da, film Türkiye'de geniş çaplı bir popülerlik kazanmış, çeşitli ödüller almış ve Oscar Ödüllerinde Türkiye'yi temsil etmesi düşünülmüştü.

Hatırlamanın ve unutmanın gerçekleşme mecralarından biri de, İstanbul'un kozmopolit geçmişini hatırlatan, şehirdeki peyzajların inşası ve restorasyonudur. Rumların, Yahudilerin, Ermenilerin ve diğer azınlıkların yaşamış olduğu eski mahalleler, bir mutenalaştırma sürecinden geçer. Bu alanlardan bazıları, örneğin (Avrupa kıtasında Beyoğlu yakınlarındaki) Tepebaşı, Galata ve Çukurcuma gibi mahalleler veya (Haliç'teki eski Yahudi ve Rum yerleşimleri olan) Balat ve Fener gibi mahalleler, 1970'ler boyunca, İstanbul'un seçkinlerince virane, harap ve istenmeyen yerler olarak görülüyordu. O dönemde bu alanlar, Roman ve Kürt göçmenleri ve daha sonra da Orta Afrikalı ve Güneybatı Asyalı mültecileri kapsayacak şekilde yoksulların uzamıydı. Birçoğu Rum, Ermeni veya Yahudilerin terk ettiği veya artık İstanbul'dan çok uzakta yaşan sahiplerinin çok ucuza kiraladığı evlerde yaşıyordu (bugün de yaşamaya devam ediyorlar). 1980'lerde bu alanların büyük bölümü onarılıp yenilenmeye başladı, bazısı açıkça turizm amaçlı yenileniyordu.[84]

Bu alanlar, kısmen, azınlık tarihleri 1990'ların başlarında şehrin tarihsel kozmopolitizmini hatırlamaya yönelik daha kapsamlı bir kültürel akım olarak ortaya çıkmış olan şeyle kesiştiği için yatırım açısından popüler hale geldi. Yeni tarihi yerlere taşınan veya buraları ziyaret eden insanların çoğunun asıl ilgisi, tarihin eleştirel açıdan gözden geçirilmesi değil, Batılı bir kimliği temsil eden yerler aracılığıyla seçkin ve Avrupalı bir hayat tarzını ifade etmekti.[85] Ama bazıları da kentsel kültürel peyzaj

---

83 Karakoyunlu, *Salkım Hanımın Taneleri*.

84 Çelik, "Urban Preservation;" Mills, "Narratives in City Landscapes."

85 Bali, *Style of Life*, s. 134-41.

ile bu peyzajın işaret ettiği kozmopolitizme dayalı kültürel hafıza aracılığıyla çokkültürlülüğe dayalı bir ulusal kimlik hayalini ifade ediyordu. Şehrin azınlık tarihiyle tanınan bu ve diğer kısımlarının restorasyonu, yok olmuş İstanbulluya duyulan nostaljiyi, sınırdışı edildiklerinde şehrin karakterini de yanlarında götüren Rumlara, Yahudilere ve Ermenilere duyulan nostaljiyi konumlandırır.

Bu yerlerle Beyoğlu'nda dolaşan bir yabancı olarak karşılaştım. Beyoğlu, Avrupa yakasının kuzeyinde yer alır ve on dokuzuncu yüzyıl sonlarında ve yirminci yüzyıl başlarında İstanbul tarihi yarımadasından dışa doğru yayılırak gelişmiştir. Burada Avrupa ülkeleriyle ticaret yapmak üzere limanlar inşa edilmiş, Avrupalı şirketlerin temsilcilikleri açılmış ve konsolosluklar faaliyete geçmişti; bugün gördüğümüz binalar ve dükkânlar, yirminci yüzyılın başında bu bölgede yaşan Yahudilerin, Hıristiyanların ve yabancı muhacirlerin evleriydi. Beyoğlu şehrin kozmopolit ve Avrupalı yüzüydü, ama bu durum, gayri Müslim azınlıkların 1955 ayaklanmalarından sonra kitleler halinde göç etmesiyle birlikte büyük ölçüde inişe geçti. 1970'lerde ve 1980'lerin başlarında daha fazla azınlığın göç etmesiyle birlikte bu iniş kötüleşti ve bölge 1990'ların başlarında kentsel yatırımın odağı haline gelene değin şehirdeki politik gerilimin artmasına neden oldu. Günümüzdeyse hem turistik bir alışveriş ve eğlence merkezine hem de İstanbul'un karşıt kültürlerinin ve eylemciliğin merkezine dönüşmüştür. Bölge, restorasyon ve temsilin göz bebeği haline gelirken, geçmiş de Beyoğlu'nun peyzajında kasıtlı olarak mevcut kılınmıştır. Kişi, Beyoğlu'nun tarihine dair kartpostallar ve kitaplar satın alarak veya restore edilmiş tarihi binalarda yiyip içerek bu "tarihsel" peyzajı tüketir. Ünlü fotoğrafçı Ara Güler'in sahibi olduğu, popüler bir mekân olan Ara Café'yi örnek gösterebiliriz. Şehre dair eski mamullerle (antik telefonlar, vitraylar) dolu olan kafede, bizatihi Ara Güler'in 1950'lerde çektiği Beyoğlu fotoğraflarının kartpostal reprodüksiyonlarını bedelsiz alabilirsiniz.[86] Bir zamanlar Beyoğlu'nun peyzajını karakterize etmiş olan azınlıkların sahip olduğu işletmelere duyulan nostalji bazen yeni mağazaların veya restoranların tabelalarında kendisini gösterir; tabelalarda Türkçe dışında, Yunanca gibi diğer dillerin

86 Mills, "Narratives in City Landscapes."

kullanıldığını görürsünüz—1930'larda Beyoğlu'nda kamusal alanlarda Türkçe dışında bir dil konuşmanın engellendiği ve "yabancı" olarak kabul edilmeye başlanan yerel sözcüklerin sokak tabelalarından silindiği gerçeğini sergileyen bir ironidir bu.

İstanbul'un geçmişinin hatırlanması azınlık mahallelerinin tarihlerinin diriltilmesine ilaveten, eski tarz mahalle hayatına dair bir kültürel hafıza üzerinden, bir uzamın ve bir imgenin nostaljik anılarda temsil edilmesi üzerinden yürür. Geleneksel mahallelerde geçen eski kurmaca yapıtların yeniden yayımlanmasını ve 1980'lerin sonunda Kuzguncuk'ta çekilen bir dizi filmle birlikte bir mahalle televizyon dizisi ve reklam filmi furyasının başlamasını buna örnek gösterebiliriz. Günümüzde mahalle sözcüğü, artık Osmanlı şehrinin etnik olarak ayrılmış mahallesini tanımlamanın çok uzağında, çağdaş bir şehirdeki gündelik kent hayatının uzamı olan semte gönderme yapar. Bir Türk kültürel kavramı olarak mahalle, aidiyet ve samimiyet, toplumsal ve uzamsal mahremiyet çağrışımlarını da taşır; herkesin birbirini tanıdığı bir uzamdır. Kültürel hafızanın mahallesi, İstanbul'un mahalle peyzajlarının eski küçük apartmanlardan, tek katlı Osmanlı evlerinden ve aile işletmelerinden oluştuğu bir döneme gönderme yapar. Tipik mahalle peyzajı tahayyülünün ayrılmaz bir parçası olan Osmanlı evi, Türk kültürel hafızasını ve kimliğini cisimleştiren geleneksel bir mekândır.[87] Mahalle, insanların yerel ölçekte yaşadığı ve mahallelilerin geniş ailenin bir ferdi gibi görüldüğü daha hoşgörülü ve kapsayıcı bir hayat biçimini işaret eden bir uzamdır. Eski İstanbul'a duyulan nostaljinin farkına varıp insanlara şehrin ve mahalle hayatının tarihine dair sorular sormaya başladığımda, birisi bana gerçek bir mahalle görmek istiyorsam, Kuzguncuk'a gitmem gerektiğini söylemişti.

Kuzguncuk'ta Peyzaj ve Hafıza

Kuzguncuk'un tarihsel mahalle peyzajını ve kültürünü büyük ölçüde koruyup korumadığı, İstanbul'un yeni yerleşimleri gibi bozulup bozulmadığı konusu, araştırmam boyunca mahalleyle ilgili sohbetlerde ve kitaplarda

87 Bertram, *Turkish House*.

sürekli olarak karşıma çıktı. Ve araştırmamın parçalarını birbirine bağlayan, Kuzguncuk'u böylesine özel kılan şeyi ve özellikle de çoğu kişinin burayı tipik bir mahalle olarak tanımlamasının arkasında yatan nedeni titiz bir şekilde irdelemeye beni yönelten bir tema oldu. Kuzguncuk gazetelerde, televizyonda ve dergi yazılarındaki fotoğraflarda sıkça boy gösteriyordu; bu kısmen mahalle derneğinin eyleminden kaynaklanıyordu, ama bunun yanı sıra, Kuzguncuk'un samimi mahalle kültürünün ve etnik çeşitliliğe dayalı tarihsel peyzajının resmedilmesinin, daha büyük İstanbul kültürünü can evinden vurduğuna inanıyorum. Kuzguncuk, kozmopolit kültürel hafızanın gerçeğe dönüşmüş haliydi.

Kuzguncuk'un temsil edilme biçimi—güzel, romantik peyzajı ve gerçek bir mahalle olarak imgesi—ile bizatihi mahallenin ilk etapta karmaşık ve kafa karıştırıcı olan ama görünürde sıradan gündelik hayatı arasındaki ilişkiyi anlamlandırmak, mahalleye geldiğim ilk aylarda benim için zor olmuştu. Kuzguncuk'un maddi peyzajını şekillendiren tarihsel ve güncel süreçleri incelerken, Kuzguncuk'un biçiminde, ahşap Osmanlı evlerinde ve ana caddesinde bulunan küçük dükkânlarındaki gizli simgeleri ve kiliselerin, camilerin ve sinagogların biraradalığını anlamak için kültürel medyadaki ve söyleşilerdeki Kuzguncuk temsillerinin izini sürdüm. Peyzajın neleri temsil ettiğini ve neden önemli olduğunu anlamaya çalıştım ama yanı sıra, nelerin temsil edilmediğine dair, peyzajın kendisinin örtük hale getirdiği toplumsal, politik ve kültürel gerçekliklere dair sorular da sordum. Takip ettiğim izler sürekli olarak güncel farklılık meselelerine ve Rum, Yahudi ve Ermeni tarihlerine tekrar dönerken, mahalleye ilişkin kültürel hafızada çokkültürlülüğe dayalı uyum ve aidiyet temalarının, mahallenin tarihsel ve güncel hayatıyla nasıl ilişkili olduğunu anlamaya başladım. Çalışmamın asıl konusu ve ulusal kimliğe baktığım pencere işte tam da bu süreçtir. Kuzguncuk'un peyzajının, maddi bir biçim olarak, hem mahallede yaşayanlar için hem de daha büyük kültürel alan için geçmişin belirli bir hafızası işlevini yerine getirdiğini kavramaya başladım. Bu temsil, yere dair nadiren anlatılan diğer anlatıları ve tam da peyzajın inşa edilmesini sağlayan süreçleri karanlıkta bırakıyordu.

Üsküdar'dan Kuzguncuk'a giden dolmuş, deniz kıyısında, şehrin ünlü balık restoranlarından biri olan İsmet Baba'nın hemen yanındaki

Çınaraltı Çay Bahçesi'nin çapraz karşısında, İstanbul Boğazı'na bakan bir börekçinin önünde durur. Yazları insanlar kafenin hemen yanı başındaki meydanda banklarda oturur. Sigara içip, sohbet eden ve yoldan gelip geçen kızlara bakan bir grup genç erkeğe veya gülümseyen bir çifte veya bir güvercini avlamaya çalışan bir kediye ya da şanslı bir kediyi besleyen yaşlıca bir adama rastlarsınız. Çınaraltı'ndaki bütün pencereler açıktır ve bir Cumartesi sabahında mekân, parka taşan küçük masalar ve sandalyelerle ve gazetelerini okuyup kahvaltılarını yapan, çay veya taze meyve suyu içen insanlarla doludur. Denizden püfür püfür esen rüzgâr, kıpır kıpır suyun üzerinde parıldayan güneşin yaydığı sıcağı serinletir ve yakındaki Boğaziçi Köprüsü denizin üzerinde yükselir, Boğaz'ın karşı kıyısında, köprünün ayağının hemen altında güzel Ortaköy Camisi görünür. Çınaraltı Kafe kışları gürültülü yol boyunca uzanan dar kaldırımdaki koşuşturmacadan kaçıp sığınabileceğiniz, sigara dumanı kaplı, sıcak bir mola yerine dönüşür; tabii önce yoldan gelip geçen otobüslerin sıçrattığı çamurlardan kurtulup, yerdeki çukurları ve kaldırıma park etmiş arabaları aşmanız gerekir. Bu küçük meydan, Kuzguncukluların gelip birbiriyle buluştuğu ve kendilerini mahallenin parçası hissettiği yerdir. Yaşlılar, yaz akşamlarında deniz kıyısındaki parka inip dolaştıkları, genç çiftler olarak görüldükleri ve mahalleliyle sosyalleştikleri eski zamanları anlatır. Bir zamanlar Kuzguncuk'taki en güzel içme suyunu orada bulunan parktaki eski mermer taşlı çeşmeden içtiklerini hatırlarlar.

Vapur iskelesinin hemen yakınındaki bu alan bir zamanlar Kuzguncuk'un kalbiymiş, o zamanlarda mahalleye gitmek için vapurla gelmek gerekiyormuş ve Kuzguncuk denize bakıyormuş. Sahil yolu sonradan genişletilmiş, kıyıdaki yapılar boyunca kazılarak ve deniz doldurularak büyütülmüş. 1836'da komşu mahalle Beylerbeyi'nde bir saray inşaatında çalışan Ermeni işçiler Kuzguncuk'ta küçük bir kilise inşa etmişler. Bugün bu kilise sahil yolunda, neredeyse kafenin hemen yanı başında, ayakta duruyor. Kiliseye bakmak, doğrudan doğruya binanın kendisine bakmak demektir; sokak düzeyinden binanın tam karşıdan fotoğrafını çekmek mümkün değildir, çünkü İstanbul'daki diğer pek çok kilise gibi bu da, yüksek demir kapıların arkasındadır ve bu da binanın cepheden görünüşünü engeller. Kilisenin yanı başında, duvarın hemen

diğer tarafında küçük bir cami vardır. Cami, kilisenin inşasından yüzyılı aşkın bir süre sonra, 1952'de yapılmış. Mahallenin uzun tarihinde, mahalledeki cemaatin toplanması için bir mekân gerektirecek sayıda Müslüman Kuzguncuklunun ortaya çıkışı da ilk kez bu döneme rastlar.[88] 1990'ların ortasına gelindiğinde medya, kiliseyi ve camiyi Kuzguncuk'ta uyumlu etnik çeşitliliğin simgesi olarak temsil etmeye başlamıştı. Ama Kuzguncuk camisinin Ermeni kilisesinin yanına inşa edildiği dönemde, Kuzguncuk'un Ermeni cemaati neredeyse tamamen kaybolmuştu.

Kuzguncuk'un geçmişteki uyumlu etnik çeşitliliğine ilişkin anlatı, birçok soruya yol açması gerekirken, nadiren eleştirel olarak sorgulanır: Caminin inşa edilmesi için kilisenin arazi verdiği efsanesi neden hâlâ anlatılır? Kilisenin günümüzdeki cemaati neden Kuzguncuklulardan değil de, başka mahallelilerden oluşur? Kuzguncuk 1990'larda medyada neden bu denli popüler olur ve neden bu kadar çok (Türk Müslüman) kişi, tarihi evleri satın alıp Kuzguncuk'a taşınır? Mahallenin nostaljik televizyon dizilerinin çekimi için en çok rağbet gören yer olmasının nedeni nedir? Bu konuyu, nostaljik mahalle peyzajını ve onu yaratan süreçleri incelediğim, daha geniş ulusal aidiyet meselelerini yankılayan, mahalledeki güncel toplumsal, kültürel gerilimlerle ilişkilendirdiğim İkinci Bölümde ele alacağım. Ayrıca, belirli bir eski azınlık mülkünün muhtelif sahiplenme ve koruma çabalarının konusu haline gelmesinin mekaniğini incelemek üzere Kuzguncuk bostanına dair çelişkili yer anlatılarını ele aldığım Üçüncü Bölümde de aynı meseleyi irdelemeye devam edeceğim. Egemen kültürel hafıza anlatısının karanlıkta bıraktığı perspektiflerden birini açığa çıkartmak için bir zamanlar söz konusu mülkün (bostanın) sahibi olan ailenin torunlarından birinin sesine yer vereceğim. Kuzguncuk'un ana caddesindeki gündelik hayata ve cemaatler arası uyuma dair (Müslümanların, Rumların ve Yahudilerin aktardığı) kolektif ve bireysel hafızalara değindiğim Dördüncü Bölümde hem dile getirilen hem de dile getirilmeyen hafızaların doğası üzerinde duracağım. İcadiye Caddesi, dini kutlamalarını, cenaze törenlerini, yiyecek içecek-

88 Ne var ki, on dokuzuncu yüzyılda Kuzguncuk'taki Müslüman seçkinler için çok küçük bir mescit yapılmıştır (Akın, "Kuzguncuk," s. 145).

lerini ve gündelik hayatın karşılıklı ilişkilerini paylaşan farklı dinden insanların nostaljik anılarının ortamıdır. Ama eski mahalle hayatına dair anlatılar, sessizlik, gerginlik ve çelişkiyle karakterize olurlar; zira 1955'te bu caddeyi sarsan Rum karşıtı isyanların şiddetini genellikle ya göz ardı eder ya da yadsırlar.

Yer anlatıları, Kuzguncuk'ta belirli bir tarihin var olduğuna dair nesnel kanıtlar sunmaktan ziyade, Türkiye'de nelerin hatırlanacağını nelerin örtbas edileceğini koşullandıran daha geniş kültürel politik arenanın boyutlarını açığa vurur, zira "hafıza aktiftir ve şimdide konumlanmıştır."[89] Etnisiteye dayalı karşılıklı ilişkilerle Hıristiyan ve Yahudi azınlıkları hedef alan olayların nasıl hatırlandığı ve unutulduğu, ulusal ölçekte gerçekleşen bir süreç olan ulusa aidiyeti veya ulustan dışlanmayı yeniden üreten özel kültürel politikalar içerir. Bir Türk olarak aidiyet, kısmen, azınlıklara zulmedilmesi ve dış göçe zorlanmaları konusunda devletin oynadığı role ilişkin olarak kişinin neleri söylemesi, neleri söylememesi gerektiği üzerinden çözümlenir. Bir Kuzguncuklu olarak aidiyet ise, bu olayların Kuzguncuk'ta nasıl yaşandığı ve mahallelilerin bireysel rolleri ve deneyimleriyle ilgili olarak nelerin hatırlanıp, nelerin hatırlanmayacağı konusunda dikkatli olmayı gerektirir. Türkiye'de bir gayri Müslim azınlık olarak aidiyet, bu ve benzeri olaylara dair her türlü bilginin veya deneyimin başkalarına inkâr edilmesini, bir yandan da yaşadıklarını asla unutamayan aileler ve cemaatler içinde yaşamayı gerektirir. Anılar "özel ile kamusal arasında bir ayrıma fırsat vermese de" bireysellik ve cemaat arasındaki kesişme noktasında üretilirler: "kültürel hafıza kolektiftir, ama yine de tanımı gereği özneldir."[90] Belki de karşılıklı cemaat yaşamının böylesi bir nostalji ve sevgiyle hatırlanmasının nedenlerinden biri, travmatik olaylar karşısında hayata dair anıların sonradan yaşananlara dair bilgiyle koşullanmasıdır: Örneğin, 1955 olayları öncesindeki döneme dair anılar, anlatıcı açısından daha masum, temiz bir dönemin hatırlanmasını gerektirir.[91] Anlatılardaki vurgular ve sessizlikler, nostaljik kolektif hafızanın

89 Bal, Crewe ve Spitzer, *Acts of Memory*, s. viii.

90 Bal, "Memories in the Museum," s. 180.

91 Nicola King, *Memory, Narrative, Identity*, s. 1-2.

kolektif aidiyetin ve yuvanın uzamı olarak mahalle fikrini nasıl yeniden ürettiğini, milliyetçiliği nasıl muğlaklaştırdığını ve etnik çeşitliliğe dair olağandışı hoşgörü öyküleriyle desteklenen birbirine eşit olmayan yere sahip çıkma iddialarını nasıl belirsizleştirdiğini açığa vurur.[92]

Yöntemler

Kuzguncuk'a dair anılar, aidiyet ve dışlanmaya ilişkin uğrakları, uzamları ve duyguları anlatır ve dolayısıyla yer anlatıları olarak, Kuzguncuklu, Yahudi, Karadenizli vb gibi kimlikleri ifade eder. Bunun ortaya çıkardığı şey, peyzajın—temsil etme ve bulanıklaştırma—sürecinin çift taraflı olmadığıdır; bilakis, muhtelif insanların Kuzguncuk'un peyzajına ilişkin okuması bazen egemen hafızayla tutarlılık sergiler, onunla örtüşür ama bazen de, aynı kişi için bile, bağdaşmaz. Üstelik muğlaklaştırılan süreçler son derece karmaşıktır, hem Kuzguncuk'un girift toplumsal coğrafyasını yansıtır hem de insanların bir yer olarak mahalle bağlamında kimliklerini inşa etme şekillerini yansıtır. Çeşitlilik içeren bu karmaşıklık, sadece ulusal kimliğin her zaman yerle ilişkili olarak inşa edildiğini açığa vurmakla kalmaz, bizatihi ulusun yerel ve karmaşık olduğunu gösterir.

Hatırlamayı ve unutmayı koşullandıran güncel dinamikleri anlamak için, Kuzguncuk'ta mahalle hayatının içine girdim, onun bir parçası oldum. Kuzguncuk'un nasıl temsil edildiği ile tarihsel peyzajının nasıl

92 Böylelikle *Hafızanın Sokakları* hoşgörü söylemlerinin çoğunluklar tarafından nasıl üretildiğini inceleyen yakın tarihli araştırmalara katkıda bulunur. Bu literatürde, hoşgörü söylemleri eşit olmayan güç ilişkilerini ayakta tutmak için açığa vurulur, çünkü hoşgörünün ne olduğunu çoğunluklar tanımlar ve azınlıklar bu süreçten dışlanır (bkz. Galeotti, *Toleration as Recognition*, s. 227). "Kim neye, kime ve neden hoşgörülü olmalıdır?" türünden sorular analizime baştan sona kök salmış durumda. Yazıyı bitirdikten sonra, yayınevi ile birlikte kitabın alt başlığına "hoşgörü" sözcüğünü ekledik, çünkü bu sözcük kitabın konusunun önemli bir boyutunu ifade ediyor, ama yazma sürecim boyunca çalışmamın belirleyici paradigması olmadığını da belirtmem gerekir. Bu kitabın söz konusu literatüre, özellikle de hoşgörü söylemine ilişkin araştırmalara bir katkıda bulunacağını ümit ediyorum (ayrıca bkz. Germann ve Gibson, *Mobilizing Hospitality*).

yaratıldığı arasındaki ilişkiyi anlayabilmek için insanlarla sohbet ettim, bir mahalleli gibi davrandım, insanların neden oraya taşındıklarına ve mahallenin toplumsal karakteri ve çevresi hakkında özel buldukları şeyin ne olduğuna dair açıklamalarını irdeledim. Mahalleyi bir adabın (yani, neyin söylenmesi ve yapılması gerektiğini, neyin söylenmemesi ve yapılmaması gerektiğini belirleyen mefhumların) belirlediği ve hem komşunun kim olduğunu tanımlayan kavramsal sınırları hem de ulusun muhayyel uzamında aidiyetin koşullarını belirleyen sınırları yansıtan gündelik sosyomekânsal etkileşimler aracılığıyla üretilen bir uzam olarak görüyorum.[93] Kuzguncuk'ta yaşarken, yer anlatılarında ve gündelik sosyomekânsal ilişkilerde vurgulanan veya örtbas edilen şeylerde gözlemlediğim çelişkiler, özellikle de güncel ve tarihsel toplumsal farklılık meseleleri etrafındaki birtakım gerilimleri açığa vuruyordu.

Mülakat yaptığım kişilerin büyük çoğunluğu laik Müslüman Türklerden oluşuyordu.[94] Karadeniz'den eskiden göç etmiş kişilerin torunları ve yine aynı bölgeden daha yakın bir tarihte göç etmiş kişiler, Anadolu'nun farklı yerlerinden gelmiş kişiler ve diğer şehirlerden veya İstanbul'un başka bir semtinden Kuzguncuk'a taşınmış eğitimli sanatçılar, meslek sahibi kişilerdi. Halâ Kuzguncuk'ta yaşamayı sürdüren gayri Müslim azınlıklarla ve birçoğu sadece hafta sonları ibadet için gelen İstanbul'un başka yerlerine taşınmış Rumlar, Yahudiler ve Ermenilerle görüştüm. Tel Aviv'e yaptığım bir yolculuk esnasında, İsrail'e göç etmiş Kuzguncuklularla sohbet ettim. Kuzguncuk'ta yaşadığım süre boyunca, üç farklı mahalleli grubundan kişilerle düzenli olarak görüştüm (uzun süredir Kuzguncuk'ta yaşayan ve ağırlıklı olarak Karadenizli olan göçmenlerden oluşan bir grup; bir farklı din evliliği yapmış aile ve onların komşuları; ve aralarında Kuzguncuk'a sonradan taşınan sanatçıların, meslek sahibi kişilerin de yer aldığı mahalle

93 De Certeau, *Practice of Everyday Life*.

94 Haziran 2001 ile Ağustos 2003 arasında muhtelif dönemlerde İstanbul'da yaşadım. Ekim 2001 ile Mart 2003 arasında Kuzguncuk'ta yaklaşık on yedi ay boyunca kesintisiz yaşadım; Mart 2003'te Avrupa yakasına taşındım. Şubat 2005'te ve Haziran 2006'da İstanbul'a geri döndüm; İsrail'e göçeden Yahudilerle mülakat yapmak için Temmuz 2006'da Tel Aviv'e gittim. Bu kitapta Kuzguncuklu kişilerin gerçek kimliklerini gizlemek için takma isimler kullandım.

derneği üyeleri). Bu gruplar Kuzguncuk'un farklı kısımlarında konumlanmıştı; haftada bir veya iki kez düzenli olarak hep aynı yerlere gittim, aynı insanlarla görüştüm. Gittiğim yerlerde bulunduğum süre iki ile on iki saat arasında değişiyordu, her seferinde hep aynı insanları görüyordum; araştırmam boyunca ancak birkaç kez yeni kişilerle tanışmışımdır.

İstanbul'da bulunduğum süre boyunca, mimarlarla, şehir planlamacılarıyla, tarihçilerle, kent meseleleri eylemcileriyle, İstanbul'un daha büyük Yahudi, Rum ve Ermeni cemaatlerinin üyeleriyle, akademisyenlerle ve İstanbul'un toplumsal tarihinin ve azınlık kültürlerinin parçası olan veya bunlarla ilgilenen birçok kişiyle yüzlerce kez sohbet ettim. Ama etkileşimde bulunmadığım iki önemli grup, Kürt göçmenler ve Kürt sorunu için çalışan aktivistler ile siyasal İslamcılar veya siyasal olarak aktif olmasalar da dinsel olarak açıkça muhafazakâr olan kişilerdi.[95] Benimsediğim metodolojiler, araştırmama başlarken Kuzguncuk'ta yaşadığım tesadüfi karşılaşmaları; yabancı bir kadın olarak kendi kimliğimi ve bana açık olan mekânları ve insanları ve bence, mahallenin hâlihazırdaki kültürel coğrafyası ve kültürel hafızası açısından önemli olan şeyi yansıtıyor.

Görüştüğüm kişilerin çoğunun ve düzenli komşuluk yaptığım kişilerin neredeyse hepsinin kadın olması önemlidir. Zihnimdeki araştırma modelinin kasıtlı bir boyutu değildi bu, ama kimliğimin yaptığım araştırmayı koşullandırma biçimlerini yansıttığını belirtmeliyim.[96] Kadın olmak (örneğin diğer kadınlar tarafından çaya çağrılmak gibi) belirli türde etkileşimleri mümkün kıldı, ama diğer taraftan (erkeklerin gittiği kahvehanelerde zaman geçirememek gibi) başka etkileşimleri de olanaksız hale getirdi. Yine de, konumsallığıma bağlı olarak benimsediğim yöntem sayesinde, kadınların komşuluk pratiklerinin, mahallede bir cemaate aidiyet ve adap duygusunun ayakta tutulmasını sağlama şekillerini açığa çıkartabildim. Beşinci Bölümde, toplumsal cinsiyetin mekânsal bağlam-

95 Kuzguncuk'ta araştırma yapan bir antropolog, kahvehane gibi erkek mekânlarında tanıştığı insanlarla mülakat yapmış ve siyasal İslam ve Kürt meselelerinin Kuzguncuk'taki ve daha büyük Üsküdar ilçesindeki yansımaları hakkında yazmıştır (Houston, *Turkish Nation State*).

96 Moss, *Feminist Geography in Practice*.

sallaşma şekillerini ön plana çıkartan feminist coğrafyanın önemli bir katkısını temel alıyorum. Paradoksal mekân kavramı—aynı anda muhtelif mekânlarda bulunma olanağı (kamusal ve özel alanda, merkezde ve uçta)—bir bireyin birden fazla ve karışık kimlikli kategorilerde nasıl ikamet edebildiğini mekânsal olarak düşünme şeklidir.[97] Kadınlarla evlerinde görüşerek onların güvenini kazandım, mahremiyetlerini güvence altında aldım ve tanıştığım kadınlarla ilişkilerimiz onların koşullarında gelişti. Bu strateji aramızda dostluk kurulmasını sağladı ve beni otoriter bir "tarafsız" araştırmacı konumundan çıkardı ve aynı zamanda, etnik-dinsel kimlik, sınıf ve toplumsal cinsiyetin yerel mekânlarda ulus tahayyüllerinin belirlediği biçimde kesişme şekilleri konusunda beni fazlasıyla aydınlattı. Toplumsal cinsiyet üzerinde yoğunlaşmak (örneğin Altıncı Bölümde dinsel-etnik kimliğin vurgulanması gibi), gündelik hayatta müzakere edildikleri biçimiyle ulusal aidiyet ve dışlamaya ilişkin kültürel politikaları anlamaya yönelik bir stratejiydi. Aidiyet ve dışlamayı tanımlama veya algılama uğrakları, farklı uğraklarda ve farklı mekânlarda ifade edilir ve deneyimlenir ama bazen bu eşanlı olarak da gerçekleşebilir; örneğin, kişi hem Türk hem de azınlık olabilir veya hem mahalleli hem de dışarıdan biri olabilir. Hem geniş aileye hem de ulusa benzeyen yarı-özel bir alan olarak mahalleyi anlamak için aidiyetin uzamı olarak mahalleyi üreten toplumsal cinsiyete dayalı toplumsal ilişkileri inceledim.

Kuzguncuk'ta yakından tanıdığım kişilerden biri, ailesi kuşaklar boyudur Kuzguncuklu olan Yahudi bir kadındı. Çok az bir ek geliri olmasına rağmen, rahat bir hayat yaşıyordu ve cömert bir konukseverliği vardı. Komşularıyla her gün görüşüyordu; özellikle de Müslüman bir kadınla bir tür yoldaşlık yapıyorlardı; ekmek almak, postanede faturaları ödemek gibi işlerinde ona yardımcı oluyordu. Bir gün, birlikte evinde otururken bana, 1942-3 Varlık Vergisi döneminde Kuzguncuk'ta Yahudilerin başına gelenlere dair kendi öyküsünü anlatmaya başladı. Komşusu kapıyı tıklatınca kapıyı açmadan önce, parmağını dudaklarına götürüp bana sus işareti yaptı, öyküsünü yarım bıraktı ve sesini alçaltarak artık

97 Bkz. "Racial ReMappings"te Mahtani'nin, Gillian Rose'un çalışmasına ilişkin tartışması.

bir Türke asla güvenemeyeceğini söyledi. Bana Yahudi kimliğini açığa vurmuştu—Kuzguncuk'a dair kendi Yahudi hafızasını açmıştı—ama kimliğinin bu yönünü komşusundan, yani yaşananları benden çok daha iyi bilen ve gündelik hayatını paylaştığı kadından gizliyordu.

Bir örnek daha vereyim. Eskiden Kuzguncuk'ta yaşamış olan bir Rum kadınla görüştüğümde, bana mahallenin eski fotoğraflarını gösterdi, Karadenizli Müslüman göçmenler geldikten sonra mahallenin nasıl değiştiğinden dert yandı. Göçmenlerin Rumların evlerine yerleştiğini ve Kuzguncuk'un özel kültürünü bozduklarını söyledi. Şehrin kozmopolitliğinin bozulmasının tanığı kimliğine bürünürken, sahici Kuzguncuklu ve Rum kimliğini dile getiriyordu. Ama aylar sonra bir arkadaşını ziyaret etmeye Kuzguncuk'a geldiğinde, Karadenizli Müslüman komşularla otururken hep birlikte, Kuzguncuk'a ilişkin olarak hatırladıkları insanları ve anılarını anlatıp, geçmiş günleri yâd ediyorlardı. O mekânda anılarını yüksek sesle paylaşırken, Kuzguncuklu ahbaplar olarak ortak kimliklerini dile getiriyorlardı.

Üçüncü bir örnekte, orta yaşlı bir Türk kadın, birlikte yemek yerken bana Kuzguncuk'u özel bir yer haline getiren çokkültürlü tarihini anlattı. Ailesi buraya o küçük bir çocukken taşınmıştı ve eskiden azınlık komşuları olduğunu hatırlıyordu. Ama bir yandan da, bana asla Yahudi yemeği yemeyeceğini söyledi. Masanın başka tarafındaki, öğle yemeğine misafirliğe gelmiş olan, laik ve Müslüman olan ama bir Hıristiyanla evli kadının bu söz üzerine neler hissettiğini merak ettim. Belli bir mesafeden veya devlet ideolojisine veya aşırı milliyetçi olaylara odaklanarak bakıldığında, Türkiye'de devletin yaratmış olduğu milliyetçilik katı ve karşı çıkılamaz gibi görünür. Ve sıradan sakinlerin milliyetçiliğin sınırlarını değişken ve karmaşık biçimlerde ayakta tutma, yeniden yorumlama ve hiçe sayma şekilleri, sadece yaşanılan, hatırlanan ve tahayyül edilen şehrin coğrafyasına odaklanılarak görünür hale gelir.

Kitabın son bölümünde, Kuzguncuklu Yahudilerin kendi bireysel, kültürel, dinsel ve cemaate dayalı kimliklerini ve tarihlerini Kuzguncuk'la ilişkili olarak tahayyül edişlerini inceliyorum.[98] Bu strateji, etnik-dinsel

---

98 Kuzguncuk, şehrin tarihsel olarak önemli olan çok az sayıdaki Yahudi mahallelerinden biri olduğu için buranın (Rum değil) Yahudi tarihi ve hafızası üzerinde

kimliğin yer anlatıları aracılığıyla, şehrin ve dünyanın diğer kısımlarından Kuzguncuk'la bağların korunmasını sağlayan mekânsal pratiklerle coğrafi olarak tahayyül edilme şekillerine ışık tutuyor. Ayrıca, İsrail'de anlatılan ve yüzyıl ortasındaki Türkleştirme politikalarına dair bilgi veren Kuzguncuklu anlatılarına da yer veriyorum. Bu mülakatlar, devlet politikalarının maddi, yerel yerler üzerinden işlerlik göstererek gerçek insanları ve aileleri etkilediğini ve dolayısıyla, şehrin toplumsal mekânlarını ve peyzajlarını dönüştürdüğünü ortaya koyuyor. Bu anlatılar son derece önemliler çünkü İstanbul'da asla dile getirilmiyorlar ve bu nedenle, söz konusu olayları çevreleyen baskın sessizliği aydınlatıyorlar. Burada aynı ölçüde önemli ama çelişkili görünen ikinci bir tema da ortaya çıkıyor: bir yer olarak Kuzguncuk'a bağlanımın sürmesi ve yere bağlı bir kimliği paylaşan ve dinin asla birbirinden koparamadığı komşuların anıları.

Her ne kadar, bazı akademisyenler, küreselleşme kapsamında kimliğin giderek yersiz yurtsuzlaşmaya ve uluslar-ötesileşmeye başlamasıyla birlikte ulusun zayıfladığını iddia etse de, bu inceleme, Türkün kim olduğunun hâlâ tartışılan bir konu olmakla birlikte Türklüğün Türkiye'de ulusun kimlikle bağlantılı ve kimliği yapılandıran bir kavram olmaya devam ettiğini gösteriyor.[99] Bu süreç aslında giderek karşılıklı bağlantılı bir niteliğe bürünen küresel bir bağlamda meydana gelse de, kimlik hâlâ mahalli düzeyde yerle kurulan ilişki aracılığıyla üretilir; çünkü yer, tam da ulus tahayyüllerinin gündelik hayatın sosyomekânsal ilişkileri ara-

yoğunlaşıyorum. Ama (birkaç istisna dışında) Kuzguncuk'un Rum cemaatinin, Kuzguncuk'taki Rum Ortodoks Kilisesi liderlerinin ve Patrikhane yönetiminin her türlü bilgi, belge ve fikir paylaşma konusunda son derece kapalı olduğu da doğrudur. İstanbul'da daha büyük Ermeni cemaatinden benimle muhtelif meseleleri konuşmaya can atan ve beni Kuzguncuk'taki Ermeni kilisesi de dahil olmak üzere birçok kilise ve cemaatini görmeye götüren kişilerle de tanıştım. Gelgelelim, Kuzguncuk'a dair neredeyse hiç bilgi sahibi değillerdi ve mahallede yaşamaya devam eden tanıdığım üç yaşlı Ermeni ile de hiçbir bağlantıları yok gibiydi (onlardan biriyle mülakat yapma fırsatım oldu), dolayısıyla, araştırmama yaptıkları katkı sadece daha genel bilgi verme düzeyinde oldu.

99 Anthony King, *Spaces of Global Cultures*, s. 30-2. Örneğin bkz. Poppi, "Wider Horizons."

cılığıyla güç kazandığı (ve kaybettiği) noktadır. Bunun bize söylediği şeyse, Türk veya Ermeni, Yahudi veya Rum kimliklerinin ikili uluslar veya Ötekiler olarak daima birbirine karşıt işlerlik göstermediği, bilakis birbiriyle bağdaşmayan ve kestirilemeyen şekillerde üretildiğidir. Bazen mahalli bir yere sıradan bir aidiyet ulusun imgelemsel kategorilerini aşar; örneğin, insanlar bir yabancıyla evlenir, geçmişin anılarını paylaşır ve komşu, mahalleli, Kuzguncuklu olarak kolektif bir kimlik tahayyül ederler. Kuzguncuklular "herkesin birbiriyle kardeş olduğu" ve "dinler arasında bir ayrım gözetmediği" ve "çok özel bir mahalleliliğin var olduğu" geçmişi betimlemek için "mozaik", "küçük Paris" ve "düş" sözcükleriyle birlikte kozmopolit sözcünü kullanırlar.[100] Kozmopolitizme ilişkin bu kültürel hafıza, söz konusu idealin hem idealizm yönünü hem de normatif yönünü işaret eder.

Kozmopolitizm, Milliyetçilik ve Yerel Coğrafyalar

Bir kavram olarak kozmopolitizmin kökleri Immanuel Kant'ın başkalarına karşı etik bir sorumluluk barındıran evrensel bir insanlık yasası geliştirmeye yönelik politika projesine dayanır.[101] Kozmopolitizm, milliyetçilik olarak bilinen, katı bir şekilde tanımlanmış, hararetle desteklenen ve dışlayıcı aidiyet duygusuna karşıt şekilde, bir dünya vatandaşlığı anlayışını ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır.[102] Bu kitapta kozmopolitizm ile milliyetçilik arasındaki ilişki birkaç yolla ele alınıyor.

İlk yol, milliyetçilik ile kozmopolitizmi birbirinden ayrı şeyler olarak değerlendirmektir; bu boyut, kozmopolitizm politikasını bir ideal olarak görür. Bir açıdan, kozmopolitizm küreselleşen kapitalizmin tanımladığı

---

100 Bu alıntılar, mahalle sakinleriyle yapılan mülakatlardan alınmıştır. Mignolo'ya göre, kozmopolitizm, gücün sömürgeselliğini çözer, dinsel ve ırksal bölünmeler boyunca bir şenlik hali tahayyül eder ("Many Faces of Cosmo-polis").

101 Kant, *Political Writings*. Bkz. Harvey'nin Kant'ın kozmopolitizminin coğrafi yapısı ve varsayımlarına ilişkin kapsamlı tartışması, Harvey, "Banality of Geographical Evils."

102 Harvey, "Banality of Geographical Evils," s. 530.

bir dünyada Batı'nın politik ve ekonomik hâkimiyetini destekleyen bir dünya görüşü dayatmak için emperyalizmle el ele vermekle eleştirilir. Türk ekonomik ve kültürel seçkinlerinin yazılarında pekiştirdiği kozmopolitizme ilişkin hafızanın bir boyutu, bu görüşe tam tamına uyar. Bu seçkinler, bir kozmopolitizm idealini temsil eden ama aslında sınıf farklılıklarını yeniden yazmaya çalışan peyzajları yeniden üretirler. Sözde kozmopolit uzamlar Avrupalı kimliğini temsil ederler, ekonomik ve kültürel olarak dışlayıcıdırlar; zira dinci, taşralı, Kürt veya laik, üst sınıf ve Türk gibi kategoriler dayatarak diğer pek çok kişiyi dışarıda bırakırlar. Kuzguncuk'ta olduğu gibi görünüşte tarihsel peyzajı üreten kozmopolitizmin bu versiyonu, Kahire, İskenderiye, Şam ve Fez gibi şehirleri kapsayacak şekilde, bölgedeki diğer yerleri dönüştüren daha büyük süreçlere de uyar.[103] Bu örneklerde, seçkinler, küresel ekonominin giderek daha fazla kutuplaşmasına dayanan süreçler aracılığıyla kültürel, politik ve ekonomik hâkimiyeti pekiştirmek için kendilerine kalan mirasların belli tahayyüllerini yeniden hayata geçirirler ve dünyanın her yerinde kendine has yerel kentsel çevrelerde küresel ekonomik ve politik eşitsizliği gerekçelendirirler. İstanbul'da bu tür bir kozmopolitizm, Türk kimliğini laik, modern ve Batı'da konumlanmış olarak tanımlayan geleneksel üstsınıfa özgü Atatürkçü anlayışları ayakta tutması bakımından kesinlikle milliyetçilikle ilişkili konumlandırılır.

Ama daha karmaşık bir şey de gerçekleşir. Aynı üst sınıf seçkinlerden bazıları, seçkin karşıtı veya solcu veya muhalif karşı-kültürel politik uzamlarda konumlanmış pek çok kişiyle birlikte, kozmopolitizme ilişkin hafızaları Türk politikası için ilerlemeci bir gündem oluşturmak amacıyla bir strateji olarak diriltirler. Bu girişimler de İstanbul'un değişik tarihleri gün ışığına çıkartılarak ve temsil edilerek gerekçelendirilir, ama bunların politik olduğu açıktır. Bu kozmopolitizm eylemcidir, yereldir, aşağıdan yukarıya gelişir ve açıkça milliyetçiliğe karşı konumlanmıştır. Aynı za-

103 El Kadi ve Elkerdany, "Belle-epoque Cairo;" della Dora, "Rhetoric of Nostalgia;" Salamandra, *New Old Damascus*; Porter, "Unwitting Actors." Kozmopolitizm anlayışlarının Pekin'de kentsel peyzajları nasıl şekillendirdiğine ilişkin bir çalışma için bkz. Söderström, "Cosmopolitan Landscapes."

manda, uluslararası coğrafi süreçler aracılığıyla üretilir. Bu süreçlerde, Avrupa Birliği'nin desteklediği gündemler İstanbul'da somutluk kazanır; örneğin daha barışçıl ve daha kapsayıcı bir toplum yaratmak amacıyla azınlık insan haklarının, yurttaş özgürlüklerinin, ifade özgürlüğünün ve Türkiye'nin ulusal geçmişinin zor uğraklarını incelemeye açık olmanın savunulmasına esin kaynağı olur ve bu savunuyu gerekçelendirirler. Bu akım, sözgelimi Ermeni soykırımı için özür dilemek amacıyla 2008'de bir imza kampanyası başlatan Türkleri içerir (söz konusu kampanya, çok ses getirmekle birlikte büyümedi: 2009 Temmuzuna gelindiğinde dilekçeyi imzalayanların sayısı otuz binden biraz fazlaydı).[104] Diane Singerman ve Paul Amar "hem seçkinlerin projelerinin dünya çapındaki kültürel iddialarına ve nostaljilerine dikkat çekmek için hem de (seçkinler kadar madunların) faillik meseleleri ile Kahireliler arasında—bir direniş oluşturmasa bile—sınıfsal, kentsel ve ulusal sınırları aşan veya bunlara karşı çıkan dünyaların yeniden kurulmasını sağlayabilecek yeni bir dünya yaratmaya yönelik yerel süreçlere dair bir tartışma başlatmak için [...] kozmopolit terimini kullanırlar."[105]

Milliyetçilik ile kozmopolitizm arasındaki ilişkiye dair üçüncü bakış açısı, milliyetçiliği, İstanbul örneğinde olduğu gibi etnik ve dinsel sınırları, eski imparatorlukların şehirlerinin ekonomik ve kültürel kozmopolitizmini dönüştüren şekillerde yeniden çizen tarihsel bir gelişme olarak görür.[106] Evridiki Sifneos, endüstriyel dönemin başlangıcında ticaretin uluslararasılaşmasıyla ilişkili olan Odessa ve İskenderiye'deki ticari diasporaların, kendilerine ortak bir dünya görüşü ve kamu yararına yönelik Avrupa esinli birtakım pratikler kazandıran ekonomik ve kültürel

---

104 Özür Diliyorum, http://www.ozurdiliyoruz.com.

105 Singerman ve Amar, "Contesting Myths," s. 30.

106 Kozmopolitizmi özel tarihsel bağlamlarda üreten toplumsal, politk, kültürel ve temelde de coğrafi süreçleri inceleyen bir araştırma külliyatı bulunmaktadır. Örneğin bkz. *History and Anthropology*'nin 16. cildi; bu ciltte şu makaleler yer almaktadır: Polycandrioti, "Literary Quests;" Sifneos, "Greek Commercial Diaspora" ve Driessen, "Mediterranean Port Cities." Ayrıca bkz. şu makaleler: Keyder, Özveren ve Quataert, "Port Cities;" Ilbert, Yannakakis ve Hassoun, *Alexandria*; Cartier, "Maritime World City."

özellikler taşıdıkları için kozmopolit olduklarını ileri sürer. Milliyetçilik ve yeni ulus-devletlerin ortaya çıkışı, eski imparatorluk liman şehirlerinin rolünü yeniden yapılandırmakla ve ticaret rotalarını uluslararası yönelimli diaspora cemaatlerine kolaylık tanıyacak şekilde değiştirmekle kalmamış, ayrıca bu şehirlerdeki etnik ve dinsel kimlikleri yeniden şekillendirmiş ve böylece kozmopolit doğalarını yok etmiştir.[107] Örneğin, 1994'e gelindiğinde Saraybosna'da "şehrin kozmopolit niteliği ve temsil ettiği her şey sonunda yok edilmişti."[108] Kuzguncuk'taki kozmopolitizme ilişkin hafızalar, gerçekte var olmuş, belirli, yerel (mahalli) bir çevreye gönderme yapar; zira İstanbul tarihsel bir kozmopolit kültüre sahiptir. Dolayısıyla bu çalışma, kozmopolitizmi çağdaş küreselleşmenin ve uluslaraşırılaşmanın bir ürünü olarak gören ve yeni kentsel bağlamlarda bölgecilik, yurttaşlık ve kimlik arasındaki ilişkiler hakkında sorular soran güncel ana akım araştırmalardan ayrılmaktadır.[109]

Tarihsel bir kozmopolitlizme ilişkin hafızaları incelediğim bu araştırma, kozmopolitizm ile milliyetçiliğin, kent mahallesi uzanımında yaşanırken birbirine karşıt değil, bilakis karşılıklı bağlantılı idealler olarak şekillendiğini ortaya koymaya dayanıyor.[110] Yerel pratikleri belirleyen tahayyüller olarak kozmopolitizm ve milliyetçilik, İstanbul'un bir imparatorluk şehrinden ulusal bir Türk şehrine dönüştürülmesinde uzun yıllar boyunca el ele çalışmışlardır. İnsanlar mevcut Türk ulusu bağlamından baktıklarında doğal olarak karşıt kimlikler olduğunu varsaydıkları şeye dayanan toplumsal ilişkileri biçimlendirirken milliyetçi veya kozmopolit olarak kabul edilebilecek fikirler, uzamsal durumlardan çıkarak bireysel

107 Sifneos, "Greek Commercial Diaspora."

108 Pollack ve diğerleri, "Cosmopolitanisms," s. 3.

109 Örneğin, Cheah ve Robbins, *Cosmopolitics* ile Pollock ve diğerleri, *Cosmopolitanism*'deki denemelerin çoğu, yerleri ve çağdaş enternasyonalizm ile küreselleşme meselelerini ele alır. Ayrıca bkz. Brennan, *Home in the World*; Schueth ve O'Loughlin, "Belonging to the World;" Isin, *Global City*; Nijman, "Locals, Exiles and Cosmopolitans."

110 Robbins, "Actually Existing Cosmopolitanism," s. 2. Ayrıca bkz. Robbins'in gözden geçirdiği Kwame Anthony Appiah'ın kozmopolitizm ve vatanseverliğin ille de birbirine karşıt olması gerekmediği iddiası. ("Cosmopolitanism").

düşünceleri ve eylemleri bazen tahmin edilemeyen şekillerde beslemiştir. Örneğin, Kuzguncuklu bir adamın 1930'lara ve 1940'lara dair (Altıncı Bölümde ayrıntılı olarak aktardığım) öykülerine kulak verelim: Adam bir Yahudidir, dinsel olarak kapalı bir cemaatin üyesidir, baskıcı bir etnik Türk milliyetçiliği bağlamında faaliyet gösteren ve Yahudi bir ulus-devlet yaratmaya adanmış politik bir hareketin içinde Siyonist olarak yer almıştır. Ama aynı zamanda Kuzguncukludur ve mahallesindeki diğer kişilere, Müslüman veya Hıristiyan kimlikleri Kuzguncuklu olarak benimsedikleri mahalleli kimliğinin sadece bir yönünü oluşturan ve asla bir dışlama sebebi olmayan komşularına derin bir bağlılık hissetmektedir. Kuzguncuk'taki eski toplumsal hayata dair hafızaların incelenmesinden ortaya çıkan kozmopolitizm, "gerçekten varolan kozmopolitizmin", yani belirli ve muhtelif şekillerde deneyimlenen ve yaşanan, özgül coğrafi bağlamda olumsal olan bir kozmopolitizmin örneğidir.[111]

Modern Türkiye'nin kuruluşundan sonraki yirmi otuz yıllık dönemin Kuzguncuk'una dair hafızalar, gerçekten de İstanbul'un kozmopolit olarak adlandırılabilecek bir şehirden ulusal bir şehre dönüşümünü açığa vurur. Geçmişin çağdaş Türkiye'de mevcut olmaya devam etme şekillerinin ortaya çıkartılması ve insanların gündelik hayatta kozmopolit kimliklerle başa çıkma şekillerinin keşfedilmesi, milliyetçilik ile kozmopolitizmin iç içe geçme süreçlerine ve gerçek yerlerle belirli coğrafyaların bu süreçlere nasıl katkıda bulunacağına ve bu süreçler tarafından nasıl dönüştürülebileceklerine dair yeni düşünme biçimlerinin geliştirilmesine katkı sağlayacaktır.[112] Bu anlamda, bu proje, kozmopolitizm anlayışına "sıradan gündelik mahalli deneyimlerin aleladeliğine" dair özel bir coğrafi bilgi katacaktır.[113]

Yirminci yüzyılın başında İskenderiye, Beyrut ve İstanbul dahil olmak üzere, Osmanlı İmparatorluğu şehirlerinin kozmopolit halkları sürgündeki Avrupalılar ve yerel Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman seçkinlerden

111 Robbins, "Actually Existing Cosmopolitanism," s. 2-3. Bu kitapta bkz. Malcomson.

112 Phillíou, "Paradox of Perceptions."

113 Harvey, "Banality of Geographical Evils," s. 543.

oluşuyordu. Bu kozmopolitlerin hayatları ve ilişkileri ve yarattıkları peyzajlar, emperyal Avrupa'yla olan ilişkilerince koşullanıyordu. Dolayısıyla, giderek merkezden yönetilen bir dünya ekonomisine ve politik sisteme yerel bağlantıyı yansıtıyorlardı. Kozmopolitizme dair nostaljik hafızalar, sömürge ve imparatorluk bağlamlarını ve kozmopolitlerin toplumsal olarak dışlanma pratiklerini örtbas etmeye meyillidir—laik Türk seçkinlerinin İstanbul'da dışlayıcı uzamlar yaratmak için nostaljik hafızaları kullanmasının bazı boyutlarında bunu görürüz.[114] Ama kozmopolitizme dair hafızalar aynı zamanda barışçıl bir birlikte varoluş ideallerine gönderme yapar, bu ideallere seslenir; etnik veya dinsel kategorilerin ötesine geçen ortak yere dayalı aidiyet anlayışlarını yansıtır ve çağdaş bir milliyetçilik bağlamında radikal bir solcu politikayı desteklemek için kullanılır. Bu farklı rollerin incelenmesi, büyük ölçekli milliyetçilik, küreselleşme ve emperyalizm süreçlerinin bazı ince yönlerine ışık tutabilir ve bu süreçlerin yere bağlı anlam kazanma ve yerin çekimine girme şekillerinin açığa çıkartılmasını sağlayabilir.

Dolayısıyla, *Hafızanın Sokakları* "çokanlamlılığı kucaklayan"[115] bir yaklaşım benimsiyor. Bu anlamda, kozmopolitizmin değişmeyen bir fikir değil, hâlâ tanımlanmamış bir proje olduğunu öne süren ve "kozmopolitizmi kesin ve mutlak bir şekilde tanımlamanın yapılabilecek kozmopolitlikten en uzak şey olduğunu"[116] iddia eden Sheldon Pollock'un, Homi Bhabha'nın, Carol Breckenridge'in ve Dipesh Chakrabarty'nin çalışmalarına cevaben bir araştırmadır. Bu açıdan, Kuzguncuk'taki kozmopolitizme dair hafızaları anlamaya çalışmak, şu çokanlamlı tutumları benimsemeyi gerektirir: Bu hafızalara katı bir milliyetçiliğe etik olarak karşıt olan ve çağdaş bir milliyetçilik bağlamında hatırlanan ilişkilerin hayali olarak yaklaşmayı; tam anlamıyla ve kaçınılmaz olarak özgül bir yerellikte *meydana gelen* süreçler ve tahayyüller arasındaki karşılıklı ilişkiyi incelemeyi ve bu süreçlerin birçok coğrafi ölçekte güç dinamikleri ve düşünce akışları tarafından koşullanma şekillerini irdelemeyi; kozmopolitizme

114 Singerman ve Amar, "Contesting Myths," s. 29.

115 Agy., s. 25.

116 Pollack ve diğerleri, "Cosmopolitanisms," s. 1.

ilişkin nostaljik hafızaların varolan emperyalist, ulusal, etnik, sınıfa dayalı veya toplumsal cinsiyete dayalı dışlama uzamlarının şeyleştirilmesi için kullanılma şekillerini eleştirmeyi; bir yandan da, diğer uzamlarda ifade edilen veya kullanılan kozmopolitizme ilişkin hafızaların, potansiyel olarak, dışlayıcı tahayyülleri ve pratikleri aşma olanaklarını sunabileceğinin kabul edilmesini gerektirir.[117] Öyleyse, kozmopolitizme ilişkin kültürel hafızalar, binyılın başlangıcında İstanbul'da, Türk ulusal kimliğinin doğasına ve çağdaş kentsel yaşamda geçmişin peyzajları yerine, şehrin peyzajlarını dönüştürmeye devam eden süreçlere dair, devam etmekte olan ve bazen şiddet boyutu içeren, tartışmalarla birlikte üretilmektedir.

117 Kentsel uzamın kozmopolitizmin ideal mahali olarak kabul edilme şekillerine ilişkin bir eleştiri için bkz. Popke, "Geography and Ethics".

BİRİNCİ BÖLÜM

Kentsel Peyzajda Türk Ulusu: Millileşen Bir Şehrin Kültürel Coğrafyaları

Kendişini de Kuzguncuklu olan yazar Nedret Ebcim, Kuzguncuk'un tarihi ve kültürü hakkındaki kitabının başında mahallesine dair bir kitap yazmaya karar vermesinin nedenlerini şöyle açıklar: "Kültürlerin birbirleriyle kaynaştığı, birbirlerine aktığı, farklı din ve ırkların bir arada kardeşçe, yüzyıllardan beri yaşadığı Kuzguncuk, anlatılmalıydı. Dostlukların, yardımlaşmaların ve komşulukların azaldığı, insanların kalabalıklar arasında yalnızlaştığı dünyamızda, Kuzguncuk hâlâ kaybolmayan değerleriyle direniyordu. Açıkçası farklılığını gösteriyordu. Kuzguncuk kimliği olan bir semtti."[1] Ebcim'e göre, Kuzguncuk kozmopolit geçmişe dair bir hafızayı koruyan bir yerdir, ama bu geçmiş İstanbul'un geri kalanında yok olmuştur.

Kozmopolitizme dair kültürel hafızalar, İstanbul'un kültürel coğrafyasında temellenir. Şehrin peyzajları ve yerleri Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler arasındaki ve Osmanlılar ile Avrupalılar arasındaki gündelik kültürel, ekonomik ve politik alışverişin ürünüdür. Bu bölümde, İstanbul'un imparatorluğun kozmopolit bir kent merkezinden bir Tük şehrine dönüşümünün kısa bir taslağını çizeceğim ve Kuzguncuk'u bu toplumsal çevrede konumlandıracağım. Yani, bölümün özel ikili bir amacı var: Öncelikle, kozmopolit kültürel hafızayı özgül bir tarihsel, kentsel bağlama yerleştirmeyi ve Türkiye'yi tanımayan okuyucuyu, peyzaj ve yer

1 Ebcim, *Kuzguncuk*, s. 13.

kapsamında geliştirdiğim çağdaş kültürel hafıza analizlerini anlamasını sağlayacak ölçüde bilgilendirmeyi amaçlıyor. "Vatandaş, Türkçe Konuş" kampanyası, 1942-3 Varlık Vergisi, 6-7 Eylül 1955 olayları ve Rum vatandaşların 1964'te sınır dışı edilmesi gibi milliyetçilik politikaları üzerinde duruyorum; zira Türkiye'de ana akım tarih kitaplarında bu olaylar zikredilmiyor.[2] Yaptığım mülakatlar, bu olayların Kuzguncuk'ta vahim sonuçları olduğunu göstererek, Kuzguncuk'un geçmişinin nostaljik temsillerinin genellikle karanlıkta bıraktığı önemli perspektifleri ortaya koyuyor.

Bu bölümün ikinci amacı da, Türk devletinin insanların yaşadığı kentsel mekânı dönüştürerek Türk ulusu hayalini nasıl ürettiğini göstermektir.[3] İnsanlar mahalleden mahalleye göçerken ve hem yaşamsal

---

2 Örneğin bkz. Akşin, *Turkey*. Bu kitap Türkçede ilk kez 1996 yılında yayımlandı, ayrıca *Cumhuriyet* gazetesinde günlük olarak tefrika edildi. Tarihsel araştırma da Türkiye'de gayri Müslimler ile Müslümanlar arasındaki ilişkiyi son derece hoşgörülü bir ilişki diye idealleştirmektedir (Bali, *Adventure in Turkification*). Türkiye'de bu konulara ilişkin eleştirel araştırma, muhtelif nedenlerle engelleyici şekilde zordur—sansür, arşivlerin kapatılması, araştırma izinlerinin verilmemesi ve 1964 yılına gelindiğinde gayri Müslim nüfusun gerçek azalmasını tamamen belirsizleştiren nüfus sayımı yöntemlerindeki değişiklik örnek gösterilebilir.

3 Lefebvre'nin kavramsal üçlemesi planlanan ve inşa edilen, tahayyül edilen ve pratiklenen kentsel uzam arasındaki karşılıklı ilişkileri tanımlar. Kentsel mekânın planlanan boyutları, örneğin devlet gücünün ifade edilmesinde ve ulusal kimliğin üretilmesinde mimarinin ve kentsel planlamanın oynadığı rolle ilgilenen Türkiye'deki akademisyenler için önemli bir inceleme alanı olmaktadır. Simgesel anıtlar, mimari veya kentsel planlar *kavranan mekân*dır; "bilim insanlarının, tasarımcıların, şehir planlamacılarının, teknokratların ve toplum mühendislerinin mekânıdır" (*Production of Space*, s. 38). Ben daha ziyade kentsel mekânın inşa edilmiş çevreyle derinden ilişkili olan ama planlamacı veya mimar olarak bir iktidara sahip olmayan mahalle sakinlerinin eylemliliğini ve maddi olmayan eylemlerini içeren diğer yönlerine odaklanmayı tercih ediyorum. Gündelik kentsel hayatın aksi halde önemsiz olan ekonomik ve yaşamsal mekânlarının kullanımlarına ve anlamlarına odaklanıyorum; bu, Lefebvre'nin mekânsal pratik olarak tanımladığı şeydir ve "üretimi ve yeniden üretimi ve her toplumsal formasyon için karakteristik olan belirli lokasyonları ve mekânsal ortamları barındırır. Mekânsal pratik, devamlılığı ve belli ölçüde de bağlılığı sağlar" (s. 33).

hem ekonomik toplumsal uzamlar yaratırken kozmopolit kent yaşamının üretildiği ve deneyimlendiği mekân olarak mahalleyi inceliyorum. Mahalle, ayrıca Osmanlı'nın gayri Müslim milletlerle veya cemaatlerle ilgili yönetim politikalarının mekânsal yansıması olarak da önemlidir.[4] Milletler azınlık haline gelirken ve toplumsal pratikleri ve uzamları, Türkleştirmenin odağı olurken mahalleler de, çok daha sonra, temelde çağdaş kentsel nostaljinin odağına dönüştürüldü. Mahallelere ve Osmanlı yönetimine ilişkin kısa bir tartışmanın ardından, İstanbul'un ve (öncelikle ikincil ve yarı popüler kaynakları temel aldığım göz önünde bulundurulursa mümkün olduğu ölçüde) Kuzguncuk'un kozmopolit toplumsal coğrafyasını tanımlayacağım. Daha sonra, Türkleştirmeyi ve bunun şehir üzerindeki etkisini tartışacağım. Bu bölümün tarihsel çerçevesi, devlet yönetiminin rolleri ve kozmopolit bir toplumsal uzam olarak mahalleyi anlamak bakımından şehirlerarası ve şehiriçi göç örüntüleri üzerinde yoğunlaşsa da kitabın geri kalanı, insanların millileşen bu şehirde nasıl yaşadığını ve Türkleştirmenin yarattığı etkinin ardından devletin ulus tahayyülünü nasıl anlamlandırdığını inceliyor.

Mahalle, Kozmopolitizmin Uzamı

En temel anlamda Türkçe mahalle sözcüğü şehrin ikamet edilen uzamı demektir. Mahalle aynı zamanda Türk popüler kültüründe yerel, kentsel bir çevredeki samimiyetle, yakınlıkla, aidiyetle ve hoşgörüyle tanımlanan bir toplumsal hafıza uzamına da gönderme yapar.[5] Toplumsal hafıza, sadece İstanbul'da değil, eski Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer şehirlerinde de (mahalle sözcüğü, Arapça *mahalla* sözcüğünden türetilmiştir) kısmen

4 Millet "bir bölgenin Darü'l-İslâma katılmasından sonra buradaki kitap ehlinin (ehl-i zimmet) bir ahitname, hukuk ve himaye bahşedici bir ahit ile İslâm devletinin idaresi altına girmesinden doğan bir teşkilât, bir hukuki varlıktır." (Ortaylı, *Ottoman Studies*, s. 19). Millet sistemine ilişkin kapsamlı bir literatür vardır. Örneğin bkz. Clogg, "Millet within a Millet" ve Kastoryano, "From Millet to Community."

5 Bu fikre ilişkin daha kapsamlı bir tartışmayı kitabın İkinci ve Beşinci bölümlerinde ve "Boundaries of the Nation" başlıklı çalışmamda bulabilirsiniz.

kentin gündelik hayatının uzamı olarak mahallenin uzun ve çeşitlilik içeren toplumsal tarihine dayanır. Tarihsel olarak mahalle, şehirde Osmanlı millet sisteminin idari yapısını yansıtır.[6] Milletler otorite altında ve içine doğdukları milletlerin cemaatlerinde yaşayan, dinsel olarak tanımlanmış gruplar (gerçi terimin kendisi sonradan "ulus" anlamında kullanılmaya başlanmıştır) ve halklardır. Millet sisteminin kökleri, imparatorluğun Müslüman ve gayri Müslim tebaaları arasındaki idari ve dinsel farklılaşmanın uzun tarihine dayanır. Üç gayri Müslim milletin imparatorluk içinde yarı özerk bir statüsü vardı çünkü kendi dinsel cemaatlerinin liderlerince yönetiliyorlardı: Rum Ortodoks milleti Rum Patrikhanesi'nin yönetiminde, Yahudi milleti Hahambaşının yönetiminde, Gregoryen Ermeni milleti Ermeni Patrikhanesi'nin yönetimindeydi. Her milletin yerel dini lideri belirli bir mahallede kendi dini cemaatini yönetir ve temsil ederdi. Böylece mahalle, toplumsal bir uzam olarak, belirli bir cemaatin etnik ve dinsel kimliğini konumlandırdı.

Ne var ki, milletlerin homojen cemaatlerden oluşmaması, şehrin kozmopolitizminin coğrafyası üzerine düşünmeyi çok daha karmaşık bir hale getirir. İstanbul'un mukimleri birçok dili akıcı olarak konuşabiliyordu ve bir kültürler çoğulluğuna aşinaydı. Roel Meijer eski Osmanlı İmparatorluğu şehirlerindeki tarihsel kozmopolitliği şu şekilde tanımlar: "Osmanlı dönemi boyunca Ortadoğu, farklı dinsel ve etnik geçmişleri olan grupların iç içe geçip birbiriyle fikir ve hayat tarzı etkileşiminde bulunduğu açık ve tanımsız bir bölgeydi. Kozmopolit şehirler—İskenderiye, İstanbul ve Beyrut—kültürel mübadele için serbest bölgeler oluşturuyordu. *Hiçbir kesin ve katı sınır çizilmemişti* ve devlet standartlaştırma veya kurallarını yurttaşlara dayatma gücünü henüz kullanmamıştı."[7] Ama

---

6 Milletleri ve mahalleleri birlikte oluşan sosyomekânsal biçimler olarak ele alan kapsamlı bir literatür vardır. Bkz. Behar, *Neighborhood*; Bierman, Abou-El-Haj ve Preziosi, *Ottoman City*; Mardin, "Religion and Secularism," s. 368. İnceleme konusu olarak mahalle, "İslami Şehre" ilişkin Oryantalist incelemelerin parçası olarak karmaşık bir tarihyazımına sahiptir—mahalle, İslami şehir vazgeçilmez unsuru addediliyordu (Abu-Lughod, "Islamic City"). Örneğin bkz. Lapidus, "Traditional Muslim Cities."

7 Meijer, Giriş, *Cosmopolitanism*, s. 1. İtalikler bana ait.

tarihsel kozmopolitizmi grupların kaynaşması olarak görmek, grupların sınırlandırılmadığı ve bireyin birçok toplumsal grubun parçası olabileceği veya birçok gruba yakınlık hissedebileceği gerçeğiyle çelişir. Milletlerin ille de etnik ve dinsel olarak homojen olması gerekmiyordu, zira aynı millet içindeki insanlar farklı yerlerden gelmişti ve farklı diller konuşuyordu. Örneğin, İspanya'dan göç eden Yahudiler, Yahudi İspanyolcası (Ladino) konuşurken, Avrupalı Yahudiler Aşkenazi dilini (İbranice ile karışık bir Alman lehçesi) konuşuyordu, Arapça konuşulan yerlerden gelen Yahudilerse Arapça konuşuyordu. Bazen etnik ve dinsel kimlik keza grup sınırlarını da aşmıştır, Türkçe konuşan Rum Ortodoks cemaatler veya Yahudi İspanyolcası konuşan Yunanlı Yahudiler bunun bir örneğidir.[8]

Belirli tek bir mahallenin uzun tarihinin, orada yaşayan millet cemaatlerinin geçirdiği değişikliklere tanık olabileceği üzere, mahalleler etnik ve dinsel açıdan her zaman tek renkli veya statik değildi.[9] Mahallelerin etnik ve dinsel popülasyonlarındaki değişiklikler, İstanbul'un mahalleleri arasındaki göçlerin ve şehir dışından göçlerin bir sonucuydu. Göç akışları millet cemaatleri içindeki tanıdıklarla, eş dostla şekilleniyordu; örneğin Yahudiler başka mahallelerden Kuzguncuk'a göç ediyordu çünkü orada yaşan Yahudi tanıdıkları oluyordu veya başka mahallelerdeki Yahudi tanıdıklar aracılığıyla evlilikler gerçekleşiyordu. Göç ayrıca şehir dışındaki doğum yerleriyle ilişkili ortak bağlantılar aracılıyla da gerçekleşiyordu—yani, bölgesel olarak örgütlenen ve milletleri aşan önemli toplumsal ve ekonomik bağlar aracılığıyla.[10] Sözgelimi hem Rum hem de Ermeni Sinasoslular (Kayseri dışında bir köy, Mustafapaşa) Kuzguncuk'a göç etmiştir.[11]

---

8 Clogg, "Millet within a Millet," s. 117.

9 Behar, *Neighborhood*.

10 Riedler, "Armenian Labour Migration," s. 6.

11 Bkz. Kuzguncuk'taki kilise yazıtları. Bu cemaatler belki de karşılıklı bağlantılıydı çünkü, bu bölgedeki Hıristiyanlar Karamanlıydı (Türkofonlardı) ve İstanbul'da aynı mahalleye göç etmelerinin nedeni de bu olabilir. Bkz. Necipoğlu, *Age of Sinan*, s. 129-30. Bu bilgiyi benimle paylaştığı için Christine Philliou'ya teşekkür ederim.

Mahallelerin sınırlarının kesin olarak çizilmemesi, esnek ve yoruma açık olması, mahallelerin sosyomekânsal resmini daha da karmaşıklaştırır.[12] Dolayısıyla, şehrin kozmopolit coğrafyası, hep birlikte çokkültürlü bir kentsel doku teşkil eden farklı etnik mahallelerden oluşan bir yamalı bohça olmanın çok ötesindeydi. Bilakis, İstanbul'un kültürü etnik-dinsel sınırların belirsizleşmesiyle ve millet cemaatleri boyunca dillerin ve adetlerin paylaşımıyla karakterize oluyordu. Kentsel kozmopolitizm, millet cemaatlerinin seçkin üyelerinin sık sık kendi dinsel cemaatleri dışında, hatta bazen kendisi de etnik çeşitlilik içeren Osmanlı burjuvazisi içinde ve sınıf sınırlarını aşan laik, karışık mekânlarda ilişkiler kurmalarına ve kaynaşmalarına yol açıyordu. Kozmopolit İstanbul'da kahvehaneler, belediye dernekleri ve "mahalli ve kozmopolit kimlikleri başarılı bir şekilde dengeleme becerisinin ideal olarak benimsendiği" Mason loncaları gibi yeni türde kamusal mekânlarda başkalarıyla kurulan etkileşimler aracılığıyla modern kimlikler üretildi.[13] Jacop Barnai Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Sefarad Yahudilerinin toplumsal hayatını benzer şekilde tanımlar:

> Her ne kadar, her dinsel cemaatin toplumsal ve dinsel hayatı kendine yeterli ve bağımsız olsa bile, muhtelif gruplar arasında yine de belli ölçüde karşılıklı etkileşim ve bağlantı vardı. Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman erkekler dükkânlarda, çarşıda, pazarda düzenli olarak bir araya gelirdi; birlikte zaman geçirir, çalışır ve kahvehanelerde kahve içerlerdi. Ama kadınlar neredeyse her zaman evde kalırdı ve alışverişe çıkan az sayıda kadın da çevre halkıyla çok az ilişki kurardı. Erkekler karışık esnaf loncaları, yakın işbirliği gerektiren işler ve satıcı alıcı arasındaki etkileşime bağlı olarak kişisel ve kültürel bağlar geliştirirdi. Yahudilerin çoğu Türkçe, Yunanca veya Arapça bilirdi ve bu dillerden sözcükler, Sefaradların ana dili olan Yahudi İspanyolcasına girmeye başladı. Çevrenin kültürü ayrıca popüler müziği ve dansı da etkiledi. Dolayısıyla, kapalı dinsel ve ailevi hayatlarına rağmen, farklı cemaatler arasındaki gündelik ilişkide bir açıklık vardı.[14]

12 Behar, *Neighborhood*, s. 4.

13 Keyder, "Consequences," s. 41. Kahvehaneler konusunda bkz. Örs, "Coffeehouses."

14 Barnai, "History of the Jews," s. 32.

Mahalle karmaşık etnik-dinsel, dilsel ve kentsel kimliklerin harmanlandığı ve ifade edildiği uzamdı. Ayrıca, kişisel kimlik sadece millet cemaatinin parçası olmaya değil yerelliğe de bağlı olduğu için mahalle, söz konusu kozmopolit bağlamda kimliğin kurucu bir unsuru olarak da önem taşıyordu.[15] Örneğin, soyadının yaratılmasından önce İstanbul'da hukuksal belgeler, bireyleri mahalleleriyle tanımlardı.[16] Yerel kültürel pratikler, vergilerin toplanması ve toplumsal kuralların dayatılması biçiminde, mahalle sakinlerini karşılıklı sorumluluk bağlarıyla birbirine bağlardı.[17] Komşuluk pratikleri ve tanışıklığın dışavurumu, komşular arasında, mahallelinin sahip olduğu dükkânlarda ve işletmelerde bir dayanışma ağı yarattı ve mahalleyi tanımladı; onu samimiyetin ve aidiyetin uzamı haline getirdi. Dolayısıyla, mahalle, sakinlerin kendilerini kozmopolit bir kentin toplumsal ve kültürel ortamına nasıl konumlandıracakları bakımından temel teşkil ederdi ve mahallenin toplumsal mekânsallığı sınırları belirlenmiş bir coğrafyadan veya kentsel yönetim sistemindeki katı bir yerden ziyade kültürel pratikle tanımlanırdı.[18] Yere dayalı kimlik de mahallenin tarihsel toplumsal gelişimine katkıda bulundu.

Toplumsal Coğrafya

İstanbul'daki tarihsel yerleşimler tarihi yarımadada, Kadıköy'de ve Üsküdar'da kümelenmiştir; Asya yakasında ve Boğaz'da ise Kuzguncuk gibi merkezden uzak ilçeler kurulmuştur. Boğaz'a açılan bir vadi içindeki bir derenin kenarında, küçük bir balıkçı ve zanaatçı köyü olarak kurulan Kuzguncuk, yirminci yüzyılın başına dek İstanbul şehrinin mahallesi olmadı. Ama imparatorluk şehrine yakınlığı toplumsal coğrafyasının gelişimini etkiledi. Üsküdar'ın

15 Mardin, "Religion and Secularism," s. 368.

16 Behar, *Neighborhood*, s. 5. Ayrıca bkz. Tamdoğan-Abel, "Our Mahalle."

17 Tamdoğan-Abel, "Our Mahalle."

18 Çarpıcı zamansal ve coğrafi farklılıklara rağmen, İstanbul'un mahallelerinin kapalı toplumsal bağları, Ortadoğu'nun diğer yerlerindekileri andırır; örneğin Fas'ın *darb*'ı (mahalle) (Eickelman, "Islamic City") ve Kahire'nin *murabba*'sı (meydan) (Ghannam, *Remaking the Modern*).

hemen kuzeyinde konumlanmış olan Kuzguncuk, bu ulaşım noktasına bir sahil yoluyla bağlıydı. Kuzguncuk bostanının ürünleri ve esnafının, zanaatçılarının ve ustalarının ürettiği diğer ürünler Üsküdar limanından İstanbul'a nakledilirdi. Anadolu'dan ve İstanbul'un diğer yerlerinden Kuzguncuk'a göç, kentin merkezinde konumlanmış politikalar ve pratiklerden etkilendi. Böylece, Kuzguncuk'ta hayat daha erken bir dönemde eski İstanbul'da gerçekleşen yönetimsel ve ekonomik süreçlerle karşılıklı bağlantılı oldu.

Mahallenin kültürel coğrafyası, uzun süren Rum, Yahudi, Ermeni ve Müslüman tarihi boyunca mahalleye ve mahalleden İstanbul'un diğer bölgelerine ve şehir dışındaki yerlere taşınmanın bıraktığı izlerle zengin bir katmanlaşma içerir.[19] Kuzguncuk'un adının kökenine dair farklı görüşler vardır. Bunlardan birine göre, adını Bizans imparatoru II. İustinianos'un (669-711) inşa ettirdiği yaldızlı kiremitleriyle ünlü ve altın ya da yaldızlı kiremit anlamına gelen Hrisokeramos kilisesinden almıştır.[20] Bir diğer görüşse, Kuzguncuk'un Slavca veya Arnavutça Kotsinitsa sözcüğüne da-

19 Kuzguncuk'un kesin tarihi bilinmemektedir. Bu bölümdeki taslağı yazmak için iki tür kaynaktan yararlandım: ilki, Boğaziçi ve İstanbul tarihine ilişkin Türkçe ikincil literatür; diğeri ise yabancı ziyaretçilerin yazdığı gezi anlatıları. Ama iki kaynağın da kesin olarak doğru olduğu düşünülemez. Kesin bilgiyi sağlayacak gerekli arşiv araştırması henüz yapılmamıştır. İkincil tarihlerin çoğu, Kuzguncuk'un muhtelif etnik-dinsel gruplarının toplumsal coğrafyalarını dini binaların yapımına göre tarihlendirir; ben de, bu bölümdeki kendi tarihsel taslağımı oluştururken benzer bir strateji benimsedim. Ama bu ikincil literatürde Kuzguncuk'taki kiliselerin ve sinagogların yapım tarihleri bile tartışmalıdır. Bu sorunun bir boyutu, Türkçedeki ikincil tarihsel kaynakların (hatta çok yeni olanlarının bile) binaların yapımıyla ilgili olarak bilgiyi nereden edindiklerine dair hiçbir referans belirtmemeleriyle ilgilidir, böylece farklı tarihsel iddiaların göreceli doğruluğunun belirlenmesi olanaksız hale gelir. Neticede, benim kendi tarihsel taslağım da tarih yazımından kaynaklanan hataları kasıtsız bir şekilde yineliyor olabilir.

20 Solmaz, *Asia's Door throughout History*, s. 11, alıntı Bektaş, "Kuzguncuk," s. 106'dan. Chrysokeramos'un Beylerbeyi veya Çengelköy'ün yakındaki mahallelerine nasıl gönderme yapmış olabileceğine dair bir tartışma için bkz. Bektaş. Bir diğer kaynak, yaldız kiremitli bu kilisenin yapımına ilişkin farklı bir tarih verir: I. Justinianos'un 565-578 yılları arasındaki hükümranlık dönemi (Akın, "Kuzguncuk," s. 145).

yandığını savunur.[21] Farklı bir görüş de, Kuzguncuk adını Sultan Mehmet İstanbul'u fethettikten sonra on beşinci yüzyılda burada yaşamış olan Üsküdar Subaşısı Kuzgun Baba'yla ilişkilendirir.[22] Kuzguncuk tarihinin ilk döneminde muhtemelen Hermolaos Manastırı'na bağlı bir Bizans yerleşimiydi.[23] 1492'de Yahudiler İspanya'dan sürüldüğünde birçoğu Osmanlı İmparatorluğu'na ve Kuzguncuk'a göç etti.[24] Yahudi mezarlığındaki mezarlar on altıncı yüzyılda buraya gelen Sefarad göçmenlere kadar uzanır. Boğaziçi'nin tarihine ilişkin literatürde bu mezarlığa yapılan göndermelerde, burası hem eski İstanbullu Yahudilerin ölülerini gömmek istedikleri en kutsal yer hem de Kudüs'e giden Avrupalı Yahudi hacıların son durağı olarak zikredilir.[25] Mezarlıktaki en eski mezarların Kuzguncuk'un kendi Yahudi cemaatine ait olduğu varsayılmaktadır.

P.Ğ. İnciciyan'ın seyahat notlarına (1758-1833) göre de, Kuzguncuk Rum, Yahudi ve Ermenilerin birlikte yaşadığı bir yerleşimdir:

> Rumların Ayios Panteleymon adında bir kilisesi vardı ve bir ayazması ve Halketon (Kadıköy) Metropoliteni'nin makamı da burasıydı. Zengin Yahudilere ait olan evlerin çoğu deniz kenarında konumlanmıştı, ama daha iç kesimlerde yaşayan Yahudiler ve Ermeniler de vardı. Arkadaki yamaçlarda bir Yahudi mezarlığı vardı. Yahudiler Kuzguncuk'u Kudüs topraklarına yakın addetmeye başladıkça, Kuzguncuk'u daha çok sevmeye başladılar ve ölülerini de buradaki mezarlığa gömmeyi tercih ettiler. Bu nedenle, mezarlık çok büyük bir alana yayılmıştır. Kuzguncuk aynı zamanda bütün Yahudi cemaatinin lideri olan Hahambaşı vekilinin yaşadığı yerdi de.[26]

---

21 P.Ğ. İnciciyan, *XVIII. Asırda İstanbul*, s. 133. Bu ismin muhtemel dilsel—ve dolayısıyla, etnik—kökenleriyle ilgili içgörü için Christine Philliou'ya teşekkür ederim.

22 Deleon, *Bosphorus*, s. 127; Ayverdi, *History on the Bosphorus*, s. 376; Talas ve Dinç, *Istanbul*, s. 104.

23 Deleon, *Bosphorus*, s. 86.

24 Kastoryano, "From Millet to Community;" Shaw, *Ottoman Empire*.

25 Aksoy ve Yalçıntan, "Holy Land."

26 P.Ğ. İnciciyan, *XVIII. Asırda İstanbul*, s. 133, alıntı Bektaş, "Kuzguncuk," s. 107'den.

İnciciyan, buradaki nüfusun çok az olduğunu şöyle vurgular: "Meskun yerler deniz kıyısında / Kara tarafı ise mezarla dolu / Büyük bir bölümü kabristan / Ölüler fazla sağ kalanlardan."[27] Ama on dokuzuncu yüzyılda nüfusta ciddi bir artış olmuştur.

Kuzguncuk'taki Virane Sinagogu, Kuzguncuk'un tarihi yerleşim merkezinin kenarlarında, mahallenin üst kesimlerinde konumlanmıştır. Bir kaynağa göre sinagogun yapımı 1664 yılına rastlar.[28] Sinagog, burada yaşayan tarımla uğraşan—ve sonradan yukarı mahalle adıyla anılan—Yahudi mahallesine hizmet ediyordu. 1870'de sinagogun artan nüfusa yeterli olabilmesi için bir kat yükseltilerek büyütülmesi talebinin gösterdiği üzere 1800'ler boyunca mahallenin nüfusu büyüdü.[29] Kuzguncuklu Yahudiler sahil yolunun yakınında ana caddede bulunan daha büyük Bedyakov Sinagogu'na da giderdi.[30]

İstanbul'un on dokuzuncu yüzyıldaki gelişiminde yangınlar önemli bir unsur teşkil eder, zira ahşap yapılardan oluşan büyük alanların yanıp kül olmasına ve çok fazla sayıda insanın bu alanlardan göç etmesine neden olmuştur. 1865'te büyük bir yangın Kuzguncuk'u kasıp kavurmuş ve ana caddede bulunan beş yüz dükkânın yok olmasın yol açmıştır. Pazar alanı yeniden inşa edildiğinde, Şirket-i Hayriye Kuzguncuk'ta yeni bir vapur iskelesi inşa etmiş ve yeni buharlı gemisiyle İstanbul'a seferler başlatmıştır.[31] Buharlı gemiler İstanbul'u Anadolu'ya bağlıyordu ve Kara-

---

27 Ghukas İnciciyan, *Boğaziçi Sayfiyeleri*, s. 151.

28 Banoğlu, *Tarih ve Efsaneleri ile İstanbul*, s. 81.

29 Bkz. Başbakanlık Arşivi, Cevdet Adliye #1073 23 Ş 1287 (1870), Başbakanlık Osmanlı Devlet Arşivi, İstanbul. Mülakatlar Yahudilerin bu bölgede 1950'lere değin bugün hâlâ varolan küçük evlerde yaşadığını gösterir; bu evler Yahudi aileler tarafından 1900'lerde inşa edilmiştir. Bu belgeyi saptamasından ve çevirisinden ötürü Christine Philliou'ya teşekkür ederim.

30 Çoğu kaynak, hâlihazırda mevcut olan sinagog binalarının on dokuzuncu yüzyılda bir tarihte inşa edildiğini gösterir ve öyle görünüyor ki mahallenin ilk sinagogunun konumu ve yapım tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Kuzguncuk'ta Yahudi tarihini tarihlendirmeyle ilgili sorunlar için bkz. Altıncı Bölüm.

31 Banoğlu, *Istanbul with Its History*, s. 81.

deniz'deki Trabzon gibi taşra şehirlerinde, İstanbul'a mevsimsel ve daimi göçe davetiye çıkarıyordu. Bu kanallardan İstanbul'a ulaşan insanlar, sadece Karadeniz bölgesinden değil, Türkiye'nin güneydoğusunun tüm kesimlerinden geliyorlardı. Birçoğu şehirde iş bulamadığı için Kuzguncuk gibi Boğaz köylerine yerleşti.[32]

On dokuzuncu yüzyılda Anadolu'nun şehirlerinden İstanbul'a göç çeşitli nedenlerden ötürü gerçekleşiyordu. Öncelikle, ekonomik sebeplere bağlı gönüllü göç 1800'lerin ortasında arttı. İnsanları çeken etkenler, merkezi bürokrasinin ve İstanbul'daki yabancı yatırım artışının yarattığı fırsatlara dayanıyordu.[33] Çekim etkenleri, yeni vergi tahsilatlarının doğudaki köylüler üzerinde yarattığı ekonomik baskılar ile geçime dayalı çiftçiliğin karşı karşıya olduğu tehlikelerin yanı sıra, 1877-8 Osmanlı Rus savaşı sonrasındaki politik baskılar, uygulanan şiddet, nüfus mübadeleleri ve daha sonra gerçekleşen Ermenilere yönelik katliamlardı.[34] Bir diğer etken de, Osmanlı İmparatorluğu'nun sürgün politikasıydı; başkentte nüfusu artırmak, ekonomiyi iyileştirmek ve aynı zamanda Ermenilerin de aralarında bulunduğu belli halkları devletin yakın denetimi altında tutmak amacıyla (Hıristiyanlar ve Yahudiler de dahil olmak üzere) bazı gruplar zorla taşra şehirlerinden İstanbul'a sürülüyordu.[35] 1840'lar ile 1880'ler arasında İstanbul'un nüfusu dört yüz binden sekiz yüz bine çıktı.[36] Aralarında Hıristiyan zanaatçılar, ustalar ve bazısı camilerin yapımı gibi imparatorluğun büyük inşaat işlerinde çalıştırılmış olan doğulu inşaat işçileri de vardı.[37] 1885'te (Kuzguncuk'un hemen yanında bulunan ve muhtemelen Kuzguncuk'u da kapsayan) Üs-

32 Clay, "Labour Migration," s. 14.

33 Agy., s. 5. Ermeni işadamlarının 1890'lardan sonra İstanbul'da karşılaştığı kısıtlamalara ilişkin bir tartışma için bkz. Riedler, "Armenian Labour Migration."

34 Riedler, "Armenian Labour Migration," s. 9-10.

35 Agy., s. 2.

36 Kuzguncuk'a ilişkin nüfus sayımı verileri ulaşılır değildir. Sadece mahalle muhtarı ulaşabilir ve onun kayıtları da kapalı. Kuzguncuk'un da bağlı olduğu Üsküdar semtine ilişkin belediyenin nüfus bilgileri, nüfusun mahallelere dağılımını göstermiyor.

37 Clay, "Labour Migration," s. 5; Riedler, "Armenian Labour Migration," s. 2.

küdar semtinde Müslümanlar çoğunluktaydı, ama Ermeniler de yaklaşık olarak onların yarısı kadar bir nüfusla çok önemli bir azınlık grubu oluşturuyordu. Bu bölgedeki Rum ve Yahudi nüfus genelde çok daha azdı, gerçi Kuzguncuk'ta da Müslümanlar bir hayli azınlıktı.[38] Dolayısıyla, Kuzguncuk'un Yahudi nüfusuyla birlikte, mahallenin Rum ve Ermeni nüfusu da on dokuzuncu yüzyılda önemli ölçüde arttı.

Anadolu'nun taşrasından İstanbul'a gelen göçmenler ekseriyetle yeni dini binalar inşa ediyor, geride bıraktıkları yerelliklerini yeni cemaatlerle yeniden yaratıyorlardı. Kuzguncuk'taki göçmenler de ortak kökenlere, dillere ve mezheplere bağlı yeni cemaatler oluşturdu. Tek bir mahallede aynı milletten ama farklı kökenlerden birçok cemaat olması hiç de alışılmadık bir durum değildi.[39] On dokuzuncu yüzyıl boyunca Kuzguncuk'ta dini binalardaki artış bu tip bir göç örüntüsünü yansıtır.

Hassa Mimarı Ohannes Amira Serveryan Kuzguncuk'taki Surp Krikor Lusavoriç Ermeni Kilisesi'ni 1835'te tamamladı. Kilise 1861'de yeniden inşa edildi ve 1967'de onarım gördü.[40] Mimar Kayseriliydi ve kilise, sonradan Beylerbeyi Sarayı'nın yapımında çalışan bir grup Ermeni göçmen tarafından inşa edildi. Rivayete göre, Bağlarbaşı'ndaki kilise Beylerbeyi'ne o kadar uzaktı ki her gün kiliseye giden ustabaşı sabahları işe geç kalıyordu. Böylece paşa, mimara para verip, saraya yakın bir yere bir kilise inşa etmesine izin verdi; bunun sonucunda Kuzguncuk'taki kilise inşa edildi. Bu cemaat büyüdü ve 1868'de kiliselerine bir papaz odası ilave edilmesini talep ettiler.[41]

Kuzguncuk'taki Rum Ortodoks kiliselerinin ikisi de Kayserililer tarafından inşa edildi. Küçük olan kilise, Ayios Yeoryios, sahil yolunun

---

38 1885'te Üsküdar için kesin nüfus verileri şöyleydi: 52.805 Müslüman; 10.046 Rum Ortodoks; 22.160 Ermeni Ortodoks ve 5.197 Yahudi, s. 667 (Shaw, "Population of Istanbul," s. 268).

39 Augustinos, *Greeks of Asia Minor*, s. 39.

40 Tuğlacı, *Istanbul's Armenian Churches*, s. 169.

41 Bkz. Başbakanlık Arşivi, Cevdet Adliye #2000 16 M 1284 (1868), Başbakanlık Osmanlı Devlet Arşivi, İstanbul. Bu belgeye dikkatimi çekip benim için tercüme eden Christine Philliou'ya teşekkür ederim.

yakınında ana caddede bulunuyordu; 1821'de Kayseri'nin bir köyünden Sinasoslu bir denizci ile bir balıkçının maddi yardımıyla inşa edilmişti. Bu kilise 1871'de temelden yeniden inşa edildi ve 1951'de restore edildi.[42] Biraz daha uzak olan, ana caddenin yukarısındaki diğer Rum Ortodoks kilisesi Ayios Panteleymon, 1861'de yanmış, 1896'da yeniden yapılmıştı.[43] Bu bina Sinasoslu ve Konyalı işçiler tarafından 1911'de restore edildi.[44]

Vapurlar Kuzguncuk'u İstanbul'un kentsel dokusuyla bütünleştirirken, İstanbul'un kentsel seçkini de Kuzguncuk'ta evler yaptırdı. Kuzguncuk'un ve Boğaz'ın yerleşim yerlerinin üzerindeki tepeler, paşaların ve varlıklı Osmanlı ailelerinin köşk ve yalıları için güzel bir manzaraya sahipti. Kuzguncuk'un ilk Müslüman nüfusu seçkinlerden oluşuyordu.[45] Cemil Molla Paşa'nın torunlarından oluşan Üryanizade ailesi, bu Müslüman azınlık için deniz kıyısında küçük bir mescit yaptırmıştı.

Yirminci yüzyılın başlangıcında, Osmanlı'nın yönetim politikalarının koşullandırdığı göç örüntülerinin, İstanbul'daki ekonomik ve idari gelişmelerin, millet cemaatlerine üyeliğin ve ortak bir kökenin paylaşılmasının bir sonucu olarak, şehrin diğer mahalleleri gibi Kuzguncuk da, bugün kozmopolit olarak hatırlanan, etnik çeşitlilik sergileyen bir uzam haline geldi. 1914 yılında Kuzguncuk'ta 1.600 Ermeni, 400 Yahudi, 70 Müslüman, 250 Rum ve 4 yabancı vatandaş vardı.[46] Kuzguncuk'taki Ermeniler mahalleyi terk edip, birçoğu hemen yakındaki Bağlarbaşı mahallesinin yukarısındaki tepelere yerleşmeye başlayınca, bu değerlendirmede görece büyük bir nüfus oluşturan Ermenilerin sayısı da kısa bir süre içinde büyük bir düşüş gösterdi. Belki de Kuzguncuk birçok marangozun, yapı ustasının ve zanaatçının yuvası olduğu için Kuzguncuk'taki Ermeni nüfusu, 1914'teki nüfus sayımından daha da önce 1896'da Ermeni işçilerin İstanbul'dan

42 Bu bilgi kilise yazıtlarından edinilmiştir ve Sinason ve Serafion, Kesarin'den [Kayseri] insanları tanımlar. Bütün yazıtları okuyan ve tercüme eden Christine Phillou'ya teşekkür ederim.

43 Akın, "Kuzguncuk," s. 146.

44 Bkz. kilise yazıtları.

45 Çelik, *Remaking of Istanbul*.

46 Banoğlu, *Istanbul with Its History*, s. 81.

sürülmesinden etkilenmişti.[47] 1922'de İstanbul'daki tüm Ermeni dernek ve birliklerini listeleyen ve çoğunun Scutari (Üsküdar) yakınlarında konuşlandığını saptayan bir kaynak, o dönemde Kuzguncuk'ta konuşlanmış herhangi bir Ermeni derneğinin vb mevcudiyetinden söz etmez.[48]

Şehirle daha güçlü bağlar kurulması yerel kültürü etkilerken, Kuzguncuk'un yirminci yüzyıl başlarındaki genel niteliği de kozmopolit hale gelmiştir. Bir Fransız-Yahudi derneği olan Alliance Israelite Universelle [Evrensel Yahudi Birliği], Kuzguncuk'ta Fransızca eğitim veren kız ve erkek okulları açtı. Ayrıca, Yenigün Sokak'ta bir Ermeni okulu ve Behlül Sokak'ta da bir Rum okulu vardı. Bir Yahudi vakfı olan La Unyon, Kuzguncuk'taki yoksullara yardım ediyordu. Rumlar, Yahudiler ve Ermeniler mahallede esnaflık, zanaatçılık yapıyor, aynı zamanda aralarında ana caddedeki pastane, muhallebici ve şekerci dükkânının da bulunduğu küçük işletmeler işletiyorlardı; eczane ve muayenehaneler çalıştırıyorlardı; aile işletmesi küçük bakkal dükkânları ve bir ayakkabı mağazaları vardı. Diğerleri çalışmak için vapurla şehir merkezine gidiyordu.

Yüzyılın başı ile 1940'lar arasındaki dönem, Kuzguncuk'taki hayatı tanımlayan çok fazla yazılı bilginin günümüze ulaşmadığı bir dönemdir. Anlamlı bir biçimde, bu aynı zamanda Türkleştirmenin ve kentleşmenin mahalleyi dönüştürmeye başladığı dönemdir.[49] Todoraki ve Kiriyako'nun restoranı, Madam Raşel'in sahibi olduğu kasap dükkânı ve Madam Marika'nın köftecisi de dahil olmak üzere, mahallede gayri Müslimlere ait işletmeleri anlatan 1931'de yazılmış bir kitap vardır.[50] Çalışan kadın

47 Clay, "Labour Migration," s. 11. Belki de Ermeni nüfusu Talat Paşa'nın İstanbul'daki Ermeni din adamlarının ve ileri gelenlerinin öldürülmesi emrini verdiği gün ve o güne ilişkin anma törenlerini çevreleyen olaylarla değişmiştir. Bkz. Riedler, "Armenian Labour Migration." Kuzguncuk'taki kiliseye bakıp onaran Ermenilerin, Kuzguncuklu Ermenilerin tarihine dair hiç bilgisi yoktu. Ermeniler günümüzde hemen yakındaki Bağlarbaşı ve Üsküdar'da ikamet etmektedir.

48 Clarence Richard Johnson, *Constantinople Today*, s. 133-4.

49 Altıncı Bölümde tartışılan Kuzguncuk'a dair Yahudi anlatılarında bu dönemin çok önemli olduğu belirtilir.

50 Kaygılı, *İstanbul's Nooks and Crannies*, aktaran Ebcim, *Kuzguncuk*, s. 61.

sayısı çok olduğu için Kuzguncuk'ta çocuk bakımı diye bir mefhum geliştiği varsayılır.[51] 1940'lara gelindiğinde, Karadeniz civarındaki İnebolu ve Rize şehirlerinden gelen çok sayıda göçmen Kuzguncuk'a yerleşmeye başlamıştı ve bu, belki de, buharlı gemi taşımacılığı aracılığıyla Kuzguncuk ile Karadeniz limanları arasında gelişen bağlantılar sayesinde kurulmuş olan daha eski bir göç örüntüsüne dayanıyordu. Karadenizli bu göçmenler, 1952'de Ermeni kilisesinin hemen yanına bir cami yaptılar.[52] Yeni evler inşa ettiler, bahçelerinde memleketlerinden getirdikleri meyve sebzeleri yetiştirdiler ve Kuzguncuk'un ana caddesinde azınlıkların sahip olduğu dükkânlarda çalışmaya başladılar. Kadınlar da çalışıyordu, fabrikada dikiş nakış yapıyor veya evlere temizliğe gidiyorlardı. Bazı göçmenler denizle bağlantılı ticaret yapıyordu, balıkçılık yapıyor, vapurlarda çalışıyorlardı; örneğin, Karadenizli göçmen aileler arasında en ünlülerinden biri olan Kaptanoğlu ailesi Rizeli ve Çayelilidir ve uzun bir süre gemicilikle uğraşmıştır.[53]

Bu dönemi hatırlayan Kuzguncuklular, mahallede yaşayan herkesin biraz Yahudi İspanyolcası, biraz Rumca, biraz Ermenice, biraz Fransızca bilmesinin alışıldık bir durum olduğu bir kültürü anlatırlar. Kuzguncuk'un daha yaşlı sakinleriyse, farklı dinlerin bayramlarının özel atmosferini ve komşuların bunları paylaşımını da hatırlıyor. Ana caddedeki mekânlar bir toplumsal sınıflar karışımını barındırıyordu; ama azınlıkların baskın olduğu Avrupa yakasındaki Galata ve Pera gibi daha yeni mahallelere kıyasla, ağırlıklı olarak varlıklı kişilerin yaşadığı bir mahalle olmayan Kuzguncuk'taki Rumların, Yahudilerin ve Ermenilerin çoğu yoksuldu. Kuzguncuk'a dair anlatılanlar sıcak ve samimi bir yer kimliğini yansıtır:

---

51 Bektaş, "Kuzguncuk."

52 Yerel folklor, Ermeni kilisesinin hemen yanındaki bu caminin mevcudiyetini istisnai hoşgörünün fiziksel kanıtı olarak aktarır, çünkü caminin inşa edilmesi için yeri "veren" kilisedir. Mülkün bu şekilde transferi hukuksal olarak imkânsız olurdu. Gerçekten de, bir Yahudi ailenin sahil yolunda üç evi vardı (bkz. Rozen, "Fishermen's Guilds") ve bu mülk bir Müslümana satıldı, o da bu yeri cami yapılması için bağışladı veya sattı. 1952'de kilisenin papazı camiye beş yüz Türk lirası verdi (Çakıl, "Little Paris," s. 25).

53 Ebcim, *Kuzguncuk*, s. 265.

"Beylerbeyi eğerce mahalli kibar olur. Kuzguncuğun kibari fakat namdar olur."[54] Bir vapur kaptanına ve Boğaz seferinden hep geç dönmesine ilişkin bir anekdot, Kuzguncuk'la yanındaki seçkinler mahallesi Beylerbeyi arasındaki farkı anlatıyor: "Ne yapayım efendim, Beylerbeyi'nin teşrifatından, Kuzguncuk'un da haşaratından iskelelerden zamanında kalkamıyorum ki..."[55]

Günümüzün Kuzguncuk'u, artık hem önemli bir ekonomik merkez hem de bir ulaşım aktarım merkezi olan Üsküdar'la iç içe geçmiştir ve Üsküdar Belediyesinin yetki alanında bulunur. Kuzguncuk'un tarihsel merkezi, bir zamanlar vadiden Boğaz'a akan ve eskiden sokağın iki tarafında sıralanmış bir sürü Rum meyhanesinin önündeki küçük köprülerle kaplı bir derenin böldüğü ana caddede yoğunlaşmıştı. Daha sonra, muhtemelen 1960'larda, bir boru hattı döşenerek derenin üstü asfaltla kaplandı. Bugün Kuzguncuk'ta hiç meyhane yok, ama erkeklerin oturup sohbet ettiği kahvehaneler gibi erkek egemen birtakım mekânlar var. Küçük manav dükkânları; bir kasap; birkaç restoran ve kafe; dişçi ve doktor muayenehaneleri; oyuncak, kırtasiye ve beyaz eşya dükkânları ve sanatçıların, mimarların, mühendislerin, bilgisayar teknisyenlerinin çalıştırdığı diğer işletmeler var.

Kuzguncuk vadide konumlandığı ve gelişen yeni yerleşim alanlarıyla yakın komşu olmadığı için tarihsel dokusunu korumasını sağlayan kapalı bir coğrafyaya sahiptir. Derenin kaynağının da bulunduğu tepedeki tarihi Yahudi mezarlığı, Kuzguncuk'un yukarı kesimlerinde, kuzey tarafında sınır oluşturur ve İcadiye Mahallesi de tam ters tarafta diğer sınırını çizer. Kuzguncuk'un kuzeyde deniz kıyısında bir sınırı daha vardır; burasının bir bölümü Müslüman mezarlığıdır (Nakkaş) ve diğer bölümü de 1973'te Boğaziçi Köprüsünü korumak amacıyla tesis edilmiş olan askeri bölgedir. Güneyinde içinde yürüyüş yolları olan küçük bir park olan Fethi Paşa Korusu bulunur. Ne var ki Kuzguncuk, mahallenin çevresinde, ana cadde boyunca merkezden yukarı doğru, eski Musevi mezarlığının yanında, 1985'te bir cami de inşa ettikleri Fethi Paşa Korusu'nun güneyinde ve

54 Banoğlu, *Istanbul with Its History*, s. 81.

55 Ayverdi, *History on the Bosphorus*, s. 377.

Nakkaş Baba Mezarlığı civarında gecekondular inşa eden büyük, yeni bir göçmen nüfusuna da sahiptir. Bu gecekondu yerleşimleri görsel olarak çok belirgindir, zira göç süreci boyunca hızla inşa edilmiş olan orijinal yapıların ötesinde iyileştirilmeleri engellenmiştir. Bu nedenle, kısa çimento duvarlı evlerin çoğu küçük, bahçeli ve derme çatma inşaat malzemeleriyle yapılmıştır; örneğin oluklu sac, ondülin levhalar, iğreti döşemeler gibi. Doğal gazları yoktur, ayrıca mahallenin tarihi merkezindeki gelişkin peyzajda yaygın olarak rastladığımız diğer temel altyapıdan mahrumdurlar. Gecekondularda yaşayan insanların bazıları hayvan besler ve temel geçimlerini mahalledeki diğer sakinlere hayvanlardan elde ettikleri ürünleri (süt, yumurta vs) satarak sağlarlar. Örneğin, Kuzguncuk'un kuzeyindeki bir gecekonduda yaşayan ve ineği olan bir adamla tanışmıştım. Bana Kuzguncuk'ta birkaç sokak ötede, ana caddeye yakın bir yerde oturan insanlara eskiden düzenli olarak süt sattığını söyledi.

Günümüzde, Kuzguncuk'ta ikamet eden Yahudi ve Hıristiyan ailelerin sayısı bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar azdır. Çoğunun eşi Müslümandır—sinagogun önde gelen bir üyesi, bana Kuzguncuk'ta yaşlı bekârlar da dahil olmak üzere on iki Yahudi aile olduğuna ve hepsinin de dış evlilikler yaptığına inandığını söyledi. İstanbul'da mahalle düzeyindeki nüfus bilgisi muhtar tarafından toplanıyor ama elde edilen veriler, resmi olarak araştırmacılara açık değil. Yine de, yerel mahalle tarihçisi Nedret Ebcim bu bilgiye erişebilmiş. Ebcim 1933'te Kuzguncuk'un nüfusunun yüzde 90'ının gayri Müslimlerden oluştuğunu bildiriyor. (1933 nüfus sayımını aktaran başka bir kaynağa göre de, 4000'den fazla olan nüfusun çoğunluğunu Yahudiler oluşturuyor, onları sırasıyla Rumlar, Türkler ve Ermeniler izliyor).[56] Ebcim 2004'te 5940 kişi olan nüfustan sadece 64 kişinin Hıristiyan ve 30 kişinin de Yahudi olduğunu yazıyor; 1992'deki nüfus sayımına ilişkin farklı bir kaynak da, söz konusu gruplar için çok daha düşük rakamlar veriyor.[57] Kiliseler ve sinagoglar büyük ölçüde

56 Bektaş, "Kuzguncuk," s. 108.

57 Ebcim, *Kuzguncuk*, s. 23. Bektaş 1992'ye ait nüfusu 25 Rum, 17 Yahudi ve 6 Ermeni olarak aktarır ("Kuzguncuk," s. 108). Kalan gayri Müslimlerin çoğu farklı dinlerden evlilikler yapmıştır ve çocuklarının çoğu azınlık ebeveynleriyle

diğer mahallelerde yaşayan ve hafta sonu ibadetlerini gerçekleştirmek ve binaların bakımını yapmak için Kuzguncuk'a gelen insanlarca ayakta tutuluyor. Örneğin Kuzguncuk sinagogu cemaatinin üyeleri, büyük ölçüde Gayrettepe'de, Şişli'de, Caddebostan'da ve Bostancı'da oturuyor. Ermeni kilisesinin ise İstanbul'un muhtelif semtlerinde yaşayanlardan oluşan çok küçük bir cemaati var, neredeyse hiç Kuzguncuklu Ermeni kalmamış gibi. Türkleştirme ve kentleşme İstanbul'un azınlık mahallelerini çarpıcı ve görünür biçimlerde dönüştürmüş.

İmparatorluktan Ulus-Devlete Geçiş Sürecinde Azınlıklar

Mahallenin mekânsal ve kültürel akışkanlığı, İstanbul'un daha büyük kozmopolit kültürünü ayakta tutan süreçlerin önemli bir coğrafi boyutunu oluştururdu. Yine de, Roel Meijer'in ifadesiyle imparatorluk döneminde "katı ve kesin sınırlar çizilmemiş olsa bile," Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yılları ve 1940'larla 1960'lar arasındaki milliyetçilik dönemi, Türk ve gayri Müslim azınlık gibi etnik kimliklerin sınırlarının katı bir şekilde çizilmesine tanık olmuştur. Eski millet cemaatleri, İstanbul'da mahallenin ve gündelik hayatın tarihsel olarak kozmopolit niteliğini eninde sonunda yok edecek olan bir toplumsal ayrımı işaret ederek, azınlık haline geldiler.

1923'te kuruluşundan itibaren Türk devleti, Müslüman ve Türk olarak tahayyül ettiği Türk ulusunun hayali sınırlarını haritaya çizerek toprak sınırlarını belirlemeye çalıştı. Türkiye'nin dini ve etnik çoğulluğunu aşındırarak etnik ve dini azınlıklar açısından böylesine vahim sonuçlar taşıyan bu Türkleştirme sürecinin, yirminci yüzyılın başlangıcından önce başlayan ve imparatorluğun topraklarını kaybedişi ve politik yok oluşu bağlamında bir demografik dönüşüm sürecinin sürdürülmesi olarak görülmelidir.[58]

---

aynı dinsel gelenekte yetişmemiştir. Bu yazarların ikisinin de Kuzguncuk'ta yaşıyor olması, mahalle muhtarıyla olan ilişkilerini ve dolayısıyla araştırmacılara kapalı olan nüfus bilgilerine erişebildiklerini yansıtır.

58 Tarihçi Bali'ye göre, Türkleştirme açıkça Hıristiyanları ve Yahudileri örneğin Türk dilinin teşvik edilmesi aracılığıyla Türk vatandaşına dönüştürmeyi

On dokuzuncu yüzyıl boyunca, ülke içindeki milliyetçi hareketler Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırlarını parçaladı ve Avrupalı güçler, Avrupa devletlerini ve şirketlerini imtiyazlı kılan kapitülasyonlarla imparatorluğu ekonomik olarak hâkimiyeti altına almaya başladı. İmparatorluğun yok olmasıyla birlikte Avrupa devletleri, Osmanlı topraklarını kendi aralarında paylaşmayı planlıyordu. Paris Barış Konferansı, imparatorluğun Balkan ve Arap şehirlerini Avrupalı güçlere vermesini ve Anadolu'da Türk nüfusların yaşadığı alanların yabancı veya azınlık hâkimiyeti altına alınmasını öneriyordu. İzmir 1922'de Yunan ordularının işgali altındaydı. Ayrıca, Avrupa hükümetleri, millet cemaatleriyle imparatorluktaki yerel Hıristiyanlara ve Yahudilere imtiyaz kazandıran politik ilişkiler geliştirdi.[59] Böylelikle, çoğu Hıristiyanın ve Yahudinin imparatorluğa sadakatle bağlı olması ve idari ve ekonomik seçkinler olarak önemli mevkilerde bulunması gerçeğine rağmen, gayri Müslim milletler Türkler tarafından imparatorluğun toprak bütünlüğüne bir iç tehdit unsuru algılanarak şüpheli bir konuma düştüler.

Avrupa devletleri ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ekonomik ve politik etkileşim süreçleri boyunca, Osmanlı liderleri imparatorluğun tamamen yok olmasını engellemek için hem imparatorluğu mo-

---

hedefleyen 1920'lerin ve 1930'ların politikalarına gönderme yapar. Bali bu politikaları, Varlık Vergisi ve 1955 ayaklanmaları gibi daha sonraki farklı olaylarla birlikte Türkiye'yi gayri Müslim azınlıklardan temizlemeye yönelik uzun vadeli bir milliyetçi Türkleştirme programının kanıtı olarak gören Türk akademisyenlerin perspektifiyle karşıtlaştırır. Bali'ye göre bu olaylar kendi farklı zamansal bağlamlarında değerlendirilmelidir. Araştırmamın amaçları bakımından, Türkleştirmeye ilişkin ikinci perspektifi benimsiyorum ve bu olayları birbiriyle ilişkilendiriyorum, çünkü kültürel değişime dair algılarını ve Kuzguncuk'taki bireysel deneyimlerini tanımlayan insanlar tarafından dile getiriliyorlar ve çoğu kişi bu olayları daha geniş kapsamlı bir Müslüman, Türk, milliyetçi projeyi teşkil ediyor olarak *algılıyor*. Bkz. Bali, "1934 Thrace Events," s. 44-7.

59 Shaw'a göre, Rumlar ve Ermeniler Tanzimat döneminde ticaret ve devlet sektörlerinde Müslüman ve Yahudi mevcudiyetini baskılama çabasıyla yabancı vatandaşlıklara geçtiler ve yabancı korumasına sığındılar (*Ottoman Empire*, 176-7).

dernleştirmeye hem de bir ulusal kimlik tanımlamaya çalıştılar. On dokuzuncu yüzyılın Tanzimat reformları, Osmanlı'nın her grubu devlet korumasına alıp, dinden veya dilden bağımsız olarak özerklik tanıyarak tüm tebaalarını hukuk kapsamında eşit kılmak üzere tasarlanmış olan modernleştirici hukuk reformlarıydı. Ama pratikte millet sistemi, ayrı grup kimlikleri anlayışını destekliyordu.[60] Sistem dini çizgilerde eşitsizliği kurumsallaştırırken, toplumsal farklılıklar ve önyargılar da varlığını korudu.[61] Bir diğer sonucu da, "etnisite ile din arasında bir bağ kurarak sağlamlaştırmak oldu, böylece tam da bastırması beklenen merkezden uzak etnik milliyetçi güçleri daha da kuvvetlendirdi."[62] Sonuç itibariyle, dilsel, etnik ve dini kimlik birbirine bağlandı ve daha sonra da, etnik ve dini Türkleştirme stratejisi olarak, örneğin dil ile ilgili, Türk devlet politikalarına başvuruldu.

İmparatorluk modernleşmeye çalışırken, liderleri de ulusal kimliği tanımlamaya çabalıyordu ve bu, dini ve etnik kimliği politikleştiren bir süreçti. Bu nedenle, sonradan Türk milliyetçiliğinin tanımlanmaya başlanacağı etnik ve kültürel-dinsel terimler on dokuzuncu yüzyılda köklenmiştir.[63] Sultan II. Abdülhamid (hük. 1876-1909) İslami terimlerle bir Osmanlı kimliği tanımlamaya çalıştı, böylece etnik milliyetçiliği bastırmayı amaçlıyordu. Ama Türkler bir grup olarak kendilerini Arnavutlar ve Kürtler de dahil olmak üzere diğer Müslümanlarla aynı kefeye koyan bu politikadan hayal kırıklığına uğradıkça, İslam'a odaklanmak, istemeyerek de olsa, bir ideoloji olarak Türkçülüğün gelişmesine katkıda bulundu.[64] Gayri Müslim milletler de, cemaatlerinin kimlik tanımını dini terimlerden ulusal terimlere taşıdığı için laikleşme sürecine karşı çıktılar ve kent merkezlerinde büyük kalabalıklar halinde eylemler yaptılar.[65]

---

60 Schroeter, "Changing Relationship."

61 Augustinos, *Greeks of Asia Minor*, s. 38; İçduygu ve Soner, "Turkish Minority Rights," s. 449.

62 Hanioğlu, "Turkism," s. 5.

63 Mardin "Patriotism and Nationalism."

64 Hanioğlu, "Turkism."

65 Kechriotis, "Modernization," s. 54.

Devlet, Türk ve Müslüman bir milliyete uygun bir ulus-devlet yaratmak için demografik stratejiler uyguladığından, ulusal bir kimlik tanımlama çabası, sırf fikirler alanında değil pratik alanda da gerçekleşmiştir. Yirminci yüzyılın ilk yirmi, otuz yıllık döneminde, 1915'teki Ermeni katliamı ve 1923'te Yunanistan'la yapılan nüfus mübadelesi, Türkiye'nin gayri Müslim azınlık nüfusunu büyük ölçüde azaltarak Türk topraklarının millileştirilmesinde başarılı oldu.[66] Aynı zamanda, 1920'ler boyunca nüfusu yeniden yerleştirme programları, Müslümanların Balkanlar'dan, Kıbrıs, Hatay, Irak, İran ve Sovyetler Birliği'nden Türkiye'ye göç etmesini kolaylaştırdı ve Kürtler ile Ermeniler zorla doğu şehirlerinden batı şehirlerine yerleştirildi.[67] Demografi mühendisliğinin amaçları ve sonuçları, nüfus dengesini Müslümanlardan yana ağır tutmak oldu.[68]

1923'te Lozan Antlaşması, Türk devletini resmen kabul etti; bu, Türkiye'nin meselelerine yabancı müdahalesinin sona ermesi anlamına geliyordu.[69] Bu anlaşma yeni cumhuriyetin sınırlarını da resmileştiriyor, Yunanistan ile Türkiye arasındaki nüfus mübadelelerini yasalaştırıyor, Türkiye'deki (gayri Müslim) azınlıkların hukuksal eşitliğini tanımlıyor ve yeni ulus-devletteki yurttaşlıklarını düzenliyordu. Her ne kadar, Türkiye'de kalan azınlıkların eşitliği yasallaştırılmaya çalışılsa da, bu anlaşma, etnik-dini göçü dayatarak, karmaşık şekillerde, devlet için etnik bir kimlik duygusunu güçlendirmiştir. Böylece, Türk ulusal kimliğiyle

---

66 1908'deki Jön Türk Devrimi ile 1923'de Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması arasındaki döneme ilişkin kapsamlı bir tartışma için bkz. Ahmad, 3. Bölüm, *Making of Modern Turkey*. Parçalanan imparatorlukta milliyet çatışmaları arasındaki bağlantılara, Avrupa devletleriyle Osmanlı yönetimi arasındaki ilişkilere ve bunun, yüzyılın başlangıcından önce ve sonra yaygın Ermeni katliamlarıyla sonuçlanma biçimlerine ilişkin ayrıntılı ve zengin belgelenmiş bir açıklama için bkz. Dadrian, *Armenian Genocide*. Dadrian, Ermenilerin Sason'daki Ermeni katliamını protesto etmek için 1895'te Osmanlı hükümetine karşı yürüyüş yapmasından sonra İstanbul sokaklarında meydana gelen Ermeni katliamlarını tartışır (s. 120-21). Ayrıca bkz. Akçam, *Empire to Republic*.

67 Çağaptay, "Passage to Turkishness."

68 Şeker, "Demographic Engineering."

69 Aktar, "Homogenising the Nation," s. 80.

bütünleşik hale gelen dini azınlıklar meselesi, kısmen Avrupalı güçlerin etnik çeşitlilik içeren eski imparatorluğun kalıntılarından yeni bir devletin yaratımına aracılık etme şekilleriyle ve dinsel ve etnik açıdan türdeş terimlerle geliştirilen bir ulus-devlet anlayışıyla gerekçelendirilmiştir.

Bir buçuk milyon insanı kapsayan zorunlu nüfus mübadelesi, Müslümanların Yunanistan'dan ve Ortodoks Rumların Türkiye'den (geri dönüş seçeneği olmaksızın) göçe zorlanmasına dayanıyordu, gerçi bu dönemde çok daha fazla gayri Müslim azınlık yok edilmiş veya yerleri değiştirilmişti. 1923'ten önce Türkiye'nin nüfusunun yüzde 20'si gayri Müslimken, bu tarihten sonra, gayri Müslimler toplam nüfusun sadece yüzde 2,5'lik kısmını oluşturmuştur.[70] Yaklaşık olarak yüz bin olan İstanbul'un Rum Ortodoks nüfusu mübadelenin dışında tutulmuştur, ama devletin dayattığı Türk milliyetçiliği sonradan cumhuriyetin ilk yirmi otuz yılında onların cemaatini hedef almıştır.[71] Nüfus mübadelesi, etnik ve dinsel bir ulusal türdeşlik anlayışı dayattığı ve kalan azınlıklara yönelik bir hoşgörüsüzlük yarattığı için Türk milliyetçiliğinin düşünsel oluşumuna bir meşruluk da kazanırdı.[72] Finans, sanayi ve ticaretle ilgili insanların önemli bir bölümünün kaybolması da dahil olmak üzere, bölgede yüzyıllar boyunca gelişmiş olan kozmopolit toplumsal, ekonomik ve politik yapıların tamamen tahrip olması, bunun fazladan bir sonucuydu.[73] Gelecekteki ilişkiler bakımından pratik ve etik bir hoşgörü ve anlayış temeli oluşturabilecek olan, yere dayalı bir paylaşım ilişkisinin yitirilmesi de bir diğer önemli sonuçtur, Nitekim mübadeleden itibaren, bu olaya ilişkin Yunan ve Türk anlatıları tarihsel olarak kutuplaştırıcı ulusal "öteki" anlayışına dayalı mağduriyet ve iblisleştirme anlatıları aracılığıyla inşa edilmiştir ve bu, hem Türkiye'deki hem de Yunanistan'daki yerel azınlıklar açısından ciddi sonuçlar içeren bir durumdur.[74]

Nüfus mübadelesine ilaveten, Lozan Antlaşması da Türkiye'de kalan azınlıkları eğitim, inanç, ibadet, kültür vakıfları ve dile ilişkin hakları

---

70 Hirschon, *Crossing the Aegean*, s. 15.

71 Vryonis, *Mechanism of Catastrophe*. Ayrıca bkz. Hirschon, *Crossing the Aegean*.

72 Oran, "Those Who Stayed," s. 110.

73 Hirschon, *Crossing the Aegean*, s. 16.

74 Hirschon, *Crossing the Aegean*.

kapsamında koruma altına almıştır.[75] Ama azınlıkların tanımlanma biçimi, dini azınlık olarak tanımlanmaları bakımından, toplumsal grupların millet sistemi aracılığıyla eski tasnifini yansıtır. İslam'da Sünnilik dışındaki etnik veya dilsel Müslüman azınlıklara (Aleviler, Dürzîler, Kürtler) azınlık statüsü tanınmamıştır ve dolayısıyla, açıkça koruma altına alınmamışlardır.[76] Böylelikle, Türkiye devletinde etnik ve dini azınlıklar problemi, Osmanlı'nın imparatorluk geçmişinden kalma bir miras oldu.

Türkiye'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk, Türk ulusunun simgesi oldu ve onun cisimleştirdiği milliyetçilik Osmanlı mirasının bazı unsurlarını, Avrupalı uluslar arasında hayatta kalmak bakımından Türkiye için önemli görülen Avrupa tarzı bir modernleşmeyle birleştirdi. Atatürk reformcu bir gündemi savunuyordu ve Türkiye'nin geleneksel uygarlığı yerine modern Avrupalı bir uygarlığın benimsenmesini istiyordu.[77] Laiklik, Müslüman kültürel kimlik ve Türk etnisitesi "Türk"—yani etnik olarak Türk ve Müslüman olan ulusun ideal üyesi olduğu—fikrinde birleşti. Azınlık kategorisi etkili bir biçimde bir sınır üretmeye yaradı ve etnik olarak Türk ve Müslüman olan hayali cemaati, ulusal aidiyetin uzamı haline getirdi.[78]

75 İçduygu ve Soner, "Turkish Minority Rights," s. 453.

76 Etnik azınlık olarak Kürt kimliği, Kürtleri aslında Türk olarak tanımlayan ve aralarındaki farkı belirtmek için onları "dağ Türkleri" olarak nitelendiren milliyetçi bir anlatı tarafından tamamen yadsınmıştır. 1990'larda Türkiye'de (Türk ordusu ile Kürdistan İşçi Partisi'nin güneydoğudaki savaşını takiben kısmen Kürt eylemcilerin ve diğerlerinin çabasıyla) azınlıklarla ilgili bir tartışmanın başlatılması sırasında Kürtler ve diğer gruplar azınlık statüsü talep etmeye başladı ve böylece kolektif olarak devletin baskısına maruz kaldıklarını ifşa ettiler.

77 Atatürk, bir topluluğun değerlerini, onu yöneten bilgi sisteminden ayırarak kültür ile medeniyet arasında ayrım yapan Mehmet Ziya Gökalp'ten esinlenmiştir. Gökalp, Türk ulusunun kendi güçlü kültürüne sahip olduğunu ama bu kültürün İslami/Arap ve kısmen de Bizans medeniyetlerinin içinde eridiğini iddia eder (Zürcher, *Turkey*, s. 136). Bkz. Gökalp, *Turkish Nationalism.*

78 Bauman, Barth'ın yapıtını temel alarak (*Ethnic Groups*), etnisite kategorisini ulusun bir üyesi olarak kimlik sorunuyla ilişkilendirir. Ulus dışlama koşullarını belirleyerek ve böylece ulusu kimliğin tercih edilebilir kategorisi haline getirerek kendi varoluşunu meşrulaştırmak için "etnik bir kategori" yaratmıştır (*Culture as Praxis*, s. xxx).

Gayri Müslim azınlıkların ideolojik olarak dışlanması, pratikte devletin Türkçe dışındaki dilleri veya gayri Müslimlerin dillerini ve kültürlerini destekleyen veya koruyan her türlü faaliyeti bastırmasıyla dayatıldı.[79]

İmparatorluğun eski başkenti İstanbul, modern Türkiye'de Osmanlı'nın imparatorluk geçmişinin kültürel kalıntısı olmaya devam etti ve görece görünür bir gayri Müslim azınlık nüfusuna sahip bir yer olarak özel bir simgesel, ekonomik ve demografik öneme sahip oldu. Her ne kadar, İstanbul'da yürürlüğe koyulan ilk politikalardan bazıları, azınlıkların ekonomisini ve kültürünü hedef alsa da, şehri Türkleştirmek için azınlık karşıtı politikalara başvurulması yüzyıl ortasını buldu.

İstanbul'u Türkleştirmek

Yirminci yüzyılın başlangıcında İstanbul'da azınlıklar ve yabancılar şehrin nüfusunun yüzde 56'sını teşkil ediyordu.[80] 1885 ile 1914 arasında şehrin demografisi genel olarak giderek artan bir Müslüman nüfus, Ortodoks Rum nüfusunda hafif bir artış, Gregoryen Ermeni nüfusunda keskin bir düşüş ve Yahudi nüfusunda aşağı yukarı bir denge olacak biçimde değişti.[81] Yüzyıl boyunca gayri Müslim coğrafya olduğu gibi kalırken, şehrin Müslüman nüfusunda giderek bir artış eğilimi baş gösterecekti. Yüzyılın

79 İçduygu ve Soner, "Turkish Minority Rights."

80 Bali, *Adventure in Turkification*, s. 196.

81 Shaw, resmi nüfus sayımına dayalı İstanbul nüfusunun dine göre dağılımına ilişkin şu bilgiyi verir: 1885, 1906 ve 1914 yıllarında, Müslümanların sayısı şehrin nüfusunun yüzde 44.06'sından yüzde 49.93'üne ve 61.59'una yükselir. Aynı yıllarda, Rum Ortodoks nüfus yüzde 17.48'den yüzde 20.41'e ve yüzde 22.57'ye yükselmiştir. Gregoryen Ermeniler rakamsal olarak en önemli değişikliği yaşamıştır. 1885'te nüfus oranları yüzde 17.12'yken, 1906'da yüzde 7.14 olmuştur ve 1914'te şehrin nüfusunun yüzde 8.02'sini oluşturmuştur. Yahudi nüfus oranı, oldukça sabit kalmıştır, 1885'te yüzde 5.08, 1906'da yüzde 5.53 ve 1914'te yüzde 5.73'dir ("Population of Istanbul"). Ermeni nüfusundaki çarpıcı düşüş muhtemelen Ermenilerin Osmanlı Bankası binasına yaptığı protesto yürüyüşünden sonra İstanbul'da meydana gelen ayaklanmaların ve katliamların bir sonucudur (bkz. Riedler, "Armenian Labour Migration").

dönümünden sonra Hıristiyanlar ve Yahudiler, toplumsal statülerini korumak veya iyileştirmek ve diğer Yahudilerle ve Hıristiyanlarla birlikte yaşamak için eski azınlık mahallelerini terk edecek ve yeni mahallelerde yeniden gruplaşmaya başlayacaktı. Gayri Müslim azınlıklar on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyıl başlangıcında şehrin ekonomisinde önemli roller oynamaya başlamıştı: 1885'te Müslümanlar ticaret, sanayi ve iş dünyasının yüzde 38,32'lik bir kısmını oluşturuyordu.[82] Kentin kültürel hayatında ve ekonomisinde gayri Müslimlerin mevcudiyeti sorun teşkil etmeye başladıkça, milliyetçi politikalar da sadece kent kültürü üzerindeki etkilerinin göstergelerini ve simgelerini değil, ayrıca şehirdeki binaları ve mekânları da ortadan kaldırmaya çalışarak azınlıkları hedef aldı. Türkiye'nin Rumları ve Ermenileri kaybetmesinin Türk ekonomisi açısından çok vahim sonuçları olsa da, aynı zamanda Türkleştirme politikalarının küçük bir muhalefetle karşılaştığını da gösteriyordu.[83]

1920'ler ve 1930'lardaki azınlık aleyhtarı Türkleştirme politikaları, Türk vatandaşları ile "gerçek Türkler" arasındaki Kemalist bir ayrımı yansıtıyordu. Bu politikalardan bazıları, yurtdışında yaşamış gayri Müslim azınlıkları vatandaşlıktan çıkarmayı içeriyordu—bu, Avrupa'da yaşamış olan Yahudiler için çok vahim sonuçlar taşıyan bir durumdu.[84] Ayrıca zorunlu askerlik görevini yapan azınlıklar toplanıyor ve özel amele taburlarına yerleştiriliyordu.[85] Türk dili, bu dönemde kapsamlı Türk vatandaşlığının anahtarı olarak görülüyordu ve Moiz Kohen (Tekinalp) gibi bazı azınlıklar, gelecekte eşitliği teminat altına almaya giden bir yol olarak asimilasyonu savundukları için Türkçe konuşmayı destekliyorlardı. Kohen Yahudiydi; Türk dilinin aktif savunucularından olması, Yahudi cemaati liderlerinin Türk devletine sadakatlerini gösterme çabalarını yansıtır; nitekim birçok Yahudi, Jön Türkler arasında ve daha sonra da Kemalist hareket içerisinde aktif roller almıştır.[86] Gerçekten de, Yahudiler, Rumlardan ve Ermeni-

82 Shaw, "Population of Istanbul," s. 277.

83 Aktar, "Homogenising the Nation," s. 81.

84 Guttstadt, "Depriving Non-Muslims," s. 51.

85 Neyzi, "Strong as Steel."

86 Agy., s. 170.

lerden daha sadık olarak algılanmaktadır; bu da, Yahudilerin, Rumların ve Ermenilerin yirminci yüzyıl boyunca Türk devletiyle farklı hukuksal ve politik ilişkiler deneyimlemesiyle sonuçlanmıştır. Yahudilerin devlete sadakatlerini ispatlamaya çalışmaları ve Türkiye'ye ihanet eden hainler olarak görülmemeleri gerçeği, Rumlar ve Ermenilerle kıyaslandığında, görece daha büyük ölçüde bir asimilasyonun önemli bir boyutudur.[87] (Bu durum, yaptığım araştırmada Yahudilerin mülakata çok daha açık olmaları anlamına geliyordu, oysa genelde araştırmama katılmaya pek istekli olmayan bazı Rumların sert tepkileriyle karşılaştım.) Yahudiler de tarihsel olarak dilsel ve etnik açıdan daha heterojenlerdi ve Rumlara ve Ermenilere kıyasla çok daha fazla kentlilerdi.[88] Ama azınlık olarak gayri Müslimler, devletin ulus tahayyülünden benzer bir toplumsal ve kültürel dışlanma tarihini paylaşmaktadır. Riva Kastoryano'nun ileri sürdüğü gibi, "Cemaatler arasında ayrılıklar devam etse de, hatta bazen sürtüşmelerle dolu olsa da (ki bu, her grubun kimliğini daha da güçlendiren bir olgudur), tüm azınlıklar kendilerini aynı durumda buldu."[89]

Vatandaşlık ve milliyet için bir kriter olarak Türk dili saldırganca savunuluyordu; sözgelimi bunun bir örneği olan Vatandaş Türkçe Konuş kampanyasında azınlıkların kamusal mekânlarda Türkçe dışındaki dilleri konuşması engellenmeye çalışılmıştır.[90] Bu politika 1928'den 1950'lerin sonuna dek Türk basınında defalarca desteklendi.[91] Bunun kentsel uzamda toplumsal ilişkiler üzerinde önemli etkileri oldu; Türkler ana dili Türkçe olmayanlara Türkçe konuşmaları için baskı yaparken, gayri Müslim

87 Bali, "1934 Thrace Events."

88 Toktaş, "Conduct of Citizenship," s. 123. Türkiye'nin Yahudi cemaatinin karmaşıklığını Altıncı Bölümde çok daha ayrıntılı bir şekilde ele alıyorum.

89 Kastoryano, "From Millet to Community," s. 267.

90 Yahudiler bu durumda özellikle korunmasızdırlar çünkü Yahudi İspanyolcası ve Fransızca konuşurlar (Fransızca aynı zamanda Yahudi Alliance Israelite Universelle okullarının eğitim dilidir). İbranice konuşuyor olsalardı, Lozan Barış Antlaşması koruması kapsamında kendi dillerini konuşma ve kendi dillerinde eğitim hakkına sahip olabilirlerdi (Bali, "Politics of Turkification," s. 45).

91 İçduygu ve Soner, "Turkish Minority Rights," s. 459; Bali, *Adventure in Turkification*.

azınlıklar da propaganda afişlerini yırtarak veya sözlü baskılara fiziksel karşılık vererek tepki verdiler.[92] Bu politikanın Kuzguncuk'ta nasıl uygulandığına veya uygulanıp uygulanmadığına dair hiçbir şey işitmemiş olsam da, Kuzguncuk'taki Rumlar, Ermeniler ve Yahudilerin birçoğu şehrin Avrupa yakasında çalıştığı veya liseye gittiği için bu politikanın toplumsal boyutu hakkında bilgi sahibi olmaları gerekir.

Türkleştirmenin bu dönemdeki daha maddi bir diğer odağı da, gayri Müslim azınlıkların gücünü azaltarak ve ekonomik mülkiyetleri ve faaliyetleri Müslümanlara aktararak şehrin sosyoekonomik yapısını dönüştürme çabası olmuştur; Ayhan Aktar bunu "toplumsal ve ekonomik hayatın neredeyse tüm alanlarında Türk etnik kimliğinin koşulsuz üstünlüğünü kurmayı hedefleyen birtakım politikalar" olarak tanımlar. Muhasebenin Türkçe tutulmasını şart koşan, belirli işlerde azınlıkların istihdam edilmesini yasaklayan politikalar uygulandı ve yabancı şirketlerdeki tüm pozisyonların en az dörtte üçünde Müslüman Türklerin istihdam edilmesi şartı getirildi.[93] 1920'lerde İstanbul'da yabancı dil bilen ve ticari deneyimi olan tüm çalışanların gayri Müslim olması gerçeğine rağmen, yabancı şirketlerin gayri Müslim çalışanları işten atıldı.[94] 1922'de Türklerin hangi işleri yaptığını belirlemek amacıyla Milli Türk Ticaret Birliği kuruldu. Birlik İstanbul'daki ithalat-ihracat işlerinin yüzde 97'sinin ve Beyoğlu'ndaki bütün dükkânların, mağazaların, restoranların ve eğlence merkezlerinin azınlıklara ait olduğunu keşfetti.[95] 1923'te gayri Müslimlerin ticari faaliyetlerde bulunması ve sigorta şirketleri kurması yasaklandı. 1924'te barlar, restoranlar ve kahvehaneler de dahil olmak üzere azınlıkların servis sektöründe çalışmaları yasaklandı; ayrıca önceden gayri Müslimlerin ağırlıklı olarak çalıştığı kaptanlık, balıkçılık, taksicilik gibi işlerde çalışmaları engellenerek her türlü ticari faaliyetten dışlandılar. 1934'te çıkartılan bir yasayla yabancılara yasaklanacak azınlık

92 Aslan, "Citizen, Speak Turkish!"s. 253-54.

93 Aktar, "Homogenising the Nation," s. 92. Ayrıca bkz. Bali, *Adventure in Turkification*.

94 Bali, "Politics of Turkification," s. 47.

95 Aktar, *Wealth Tax*, s. 60, 56.

hâkimiyetindeki meslekler belirlendi (aynı yıl Trakya'da Yahudilere karşı devlet kaynaklı boykotlar ve katliamlar gerçekleşti).[96] Dokuz binden fazla Rum vatandaş işten çıkartıldı ve çoğu Yunanistan'a göç etmek zorunda kaldı. Türk devleti Yahudi olmayan Yunan, Bulgar ve İspanyol vatandaşları ile İtalyan Yahudisi vatandaşları sınırdışı etmeye ve mülklerine el koymaya başladı. Böylece, Lozan Antlaşması'yla korunmaları güvence altına alınmış olmasına rağmen, Türk devletinin ilk yıllarında azınlıklara yönelik ayrımcılık pratikte devam etti.

Varlık Vergisi'nin "Kemalist çevrelerde kökleşmiş olan Müslüman eşittir Türk, gayri Müslim eşittir Türk-olmayan algısını yansıttığı"[97] 1942 ile 1943 yılları arasında ekonomik ayrımcılık milliyetçi çizgilerde devam etti. Vergi, yetkililerce açıklanan gerekçeye göre, milli kriz dönemindeki savaş harcamalarını karşılamak amacıyla toplanıyordu. İstanbul'da tanıştığım, vergi dönemini yaşamış bazı Müslüman Türkler, azınlıkların ekonomide daha oransız bir pay sahibi oldukları için bu vergiden daha fazla etkilendiğine inanıyordu. Bu vergi anlayışı, temelde azınlıkların haksızca bir üst sınıf oluşturduğu ve belki de kötü zamanlarda ulusa tehlike arz edebilecekleri şeklindeki milliyetçi iddiaları güçlendiriyordu. Ama azınlıklardan gerçekte sahip oldukları mülklerin miktarına kıyasla aşırı oransız bir düzeyde vergi alındı, oysa en varlıklı Türklerden hiçbir zaman aynı şekilde vergi toplanmadı.[98] Dolayısıyla, verginin asıl amaçları politik ve kültüreldi.[99]

1942'de vergi oranlarını belirlemek üzere bir komite kuruldu; komite, İstanbul'da yaşayan kişilerin soyadlarına bakıp hangi azınlık grubundan olduğunu saptayarak son derece sübjektif bir değerlendirme yapıyordu. Komitenin üyelerinden biri olan Faik Ökte, sonradan bu faaliyetlerde yer almasına ilişkin bir açıklama kaleme aldı ve insanların dini kimliklerine göre nasıl keyfi bir şekilde vergilendirildiğini anlattı.[100] Vergi ödemek için

---

96 Bali, *Adventure in Turkification*, s. 211, 214, 228.

97 Alexandris, "Religion or Ethnicity," s. 119. Ayrıca bkz. Bali, *Adventure in Turkification* ve Aktar, *Wealth Tax*.

98 Aktar, *Wealth Tax*.

99 Agy., s. 135.

100 Ökte, *Tragedy*.

satılan bütün mülklerin yüzde 97'si gayri Müslimlerindi.[101] Ödemenin on beş gün içinde yapılması gerekiyordu ve ödeme yapmayanlar çalışma kamplarına gönderiliyordu. Vergisini ödeyemeyen altı bin ile sekiz bin arasında azınlık (bunların çoğu Yahudiydi ve hiç Müslüman yoktu) Türkiye'nin kuzey doğusunda Erzurum'un yakınlarındaki Aşkale'deki çalışma kamplarına gönderildi.[102] Elli beş yaşın üzerindeki insanlar, hatta yetmiş beş, seksen yaşındakiler ve hatta hastalar bile hastanelerden toplanarak çalışma kamplarına gönderildi. 1940'larda İstanbul'daki Yahudilerin çoğunluğu zengin değildi, daha ziyade alt veya orta sınıftan kişilerdi. Birçoğu vergisini ödeyebilmek için malını mülkünü normal değerinden çok daha ucuza satmak zorunda kaldı.[103] Belediye, vergilerin ödenmesi için kişisel malların satılması amacıyla merkezler kurdu, vergisini ödeyemeyen bazı kişilerin mülklerine hükümet el koydu; bu yolla, mülkiyet devlete geçti.[104] Vergi uygulaması, devletin İstanbul'daki çoğu azınlık mülküne el koymasına neden oldu, bunun sonucundaysa sadece şehrin ekonomisi değil, aynı zamanda peyzajı da Türkleştirildi. Muhtemelen 1948'e otuz bin Yahudinin İsrail'e göç etmesinin en önemli nedeni vergiydi. Türkiye'nin İkinci Dünya Savaşı'ndaki resmi tarafsızlığına rağmen, 1940'larda şehirde Yahudi karşıtlığının giderek arttığına dair bir algının Yahudiler arasında oluşmasını sağlayan etkenlerden biri de vergiydi kuşkusuz. Kuzguncuk'ta orta ve dar gelirli ailelerce deneyimlendiği şekliyle vergi ile ilgili anıları aktardığım Altıncı Bölümde vergi meselesini çok daha ayrıntılı bir şekilde tartışıyorum.

Kıbrıs sorunu Türk-Yunan ilişkilerini giderek daha fazla etkilemeye başladıkça yerel İstanbul azınlıkları için işler daha da zorlaştı ve 1955'te İstanbullu Rumlar büyük bir ayaklanmanın hedefi haline geldi; ayaklanma ayrıca Ermenileri ve Yahudileri de hedef aldı.[105] 1954'te Yunanistan

---

101 Aktar, *Wealth Tax*, s. 154.

102 Akar, *Passengers to Aşkale*, s. 108.

103 Bali, *Adventure in Turkification*, s. 455, 437, 444.

104 Aktar, *Wealth Tax*.

105 Oran, "Those Who Stayed," s. 101, 103. Kıbrıs'ın Türk nüfusuna ilaveten tarihsel bir Rum nüfusu vardır, Türk nüfusunun kökleri adanın on altıncı yüzyılda

Kıbrıs sorununu Birleşmiş Milletler'e taşıdı. 6-7 Eylül 1955'te Rumların ev ve iş yerlerinin yağmalanması şehri kasıp kavurdu. Her ne kadar, olay Atatürk'ün Selanik'te doğduğu evin bombalandığı haberleriyle provoke edilmiş olsa da, sonradan devlet kontrolündeki bir ayaklanma olduğu anlaşıldı.[106] Azınlıkların (özellikle de Rumların) evlerine ve işyerlerine yönelik kitlesel yağmalama ve şiddet olayları öyle bir korku atmosferi yarattı ki 1955'ten sonra binlerce Rum İstanbul'u terk etti. Bu olayın Kuzguncuk üzerinde önemli bir etkisi oldu—bu olaya ilişkin anıları Dördüncü Bölümde ayrıntılı bir şekilde inceliyorum.

İnönü hükümetinin, 1963'teki Kanlı Noel katliamlarıyla Kıbrıslı Türklerin etnik kıyımından ötürü İstanbul'un yerel Rumlarını cezalandırdığı 1964'te, İstanbul'un Rum cemaati bir kez daha uluslararası bir çatışmanın yerel hedefi haline getirildi. Başbakan, Yunanistan'la yapılan 1930 Ankara Barış Antlaşması'nı feshederek, şehirde ikamet etme (oturma ve yaşama) hakları Lozan Antlaşması'yla güvence altına alınmış olan İstanbullu Rum vatandaşların oturma iznini iptal etti. Birçoğu yaşlı olan bu insanlar İstanbul'da doğmuştu ve çoğu, Yunanistan'a hiç gitmemişti. 9000 İstanbullu Rum vatandaş yasal olarak sınırdışı edilse de, daha geniş Rum Ortodoks cemaatinin büyük bir kesimi, bu sınırdışı edilme

---

Osmanlılar tarafından ele geçirilmesine dayanır. 1878'de Kıbrıs'ın kontrolü İngilizlerin eline geçti, İngilizler başlangıçta adanın Osmanlı toprağı olarak kalacağı sözünü verdi. Ancak Osmanlı İmparatorluğu Birinci Dünya Savaşı'na girdiğinde İngiltere verdiği sözü bozdu ve Kıbrıs İngiliz sömürgesi oldu. İngiltere daha sonra savaşta kendilerini desteklemeleri karşılığında adayı Yunanistan'a vermeyi vaat etti. Bu vaat, on dokuzuncu yüzyıldan beri anavatan Yunanistan'la yeniden birleşmeyi arzulayan Rumların vatanperverliğini büyük ölçüde cesaretlendirdi. 1931'de Kıbrıslı Rumlar isyan çıkararak İngiliz yönetimini yıkma girişiminde bulundu, ama İngilizler Kıbrıs'taki güçlerini korumayı başardılar. Kıbrıslı Rumlar ve Türkler arasındaki çatışmalar ve adanın toprak kimliği ile ilgili Yunan ve Türk ulusal hassasiyeti, Türkiye ile Yunanistan arasında Kıbrıs'ın geleceği ile ilgili olarak devam etmekte olan gerilimle sonuçlandı.

106 Oran'ın yazdığı gibi bu olay "başlangıçta Kıbrıs Türktür Derneğinin organize ettiği bir Rum karşıtı duygunun dışavurumuydu" ve hükümet tarafından örtük olarak onaylanıyordu ("Those Who Stayed," 104n21).

olayının ardından kendi rızasıyla ülkeyi terk etti.[107] Göç eden kişi sayısı toplamda 40.000'di.[108] Baskın Oran'a göre İstanbul'da yaşayan ve çalışan 13.000 Rum vatandaş sınırdışı edildi; bunlar 1930 antlaşması hükümleri kapsamında çalışmak için Yunanistan'dan Türkiye'ye gelen Yunanlıları içermiyordu sadece, aynı zamanda, Yunan vatandaşı olan yerel Rumları da içeriyordu.[109] Sınırdışı edilme kararının ardından İstanbul'daki toplam Rum Ortodoks nüfusu 120.000'den 3.000'e düştü.[110] Göçmenlerin yanlarında yirmi kilo eşya ve yirmi iki ABD doları muadili para götürmelerine izin verildi, geride bıraktıkları mala mülke Türk devleti el koydu.[111] Türk hazinesi 200 milyon ile 500 milyon ABD doları arasında paha biçilen mülkün sahibi oldu.[112] Rumlarla evli Türk vatandaşların sahip olduğu diğer mülkler ise muğlak bir hukuksal statü kazandı. Zorla sınırdışı edilmenin yarattığı korku birçok kişinin ülkeyi terk etmesiyle sonuçlandı; bugünse İstanbul'un tarihi Rum cemaatinin izleri kaldı sadece. "1967 yılına gelindiğinde, İstanbul Yunan (Helen) cemaatinin tamamı sürgün edilmiş ve Türkiye'deki tüm varlıkları dondurulmuştu."[113]

Türkiye 1974'te Kıbrıs'ı işgal ederek kuzey Kıbrıs'ta, Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ni ilan etti. Kıbrıs İstanbul'daki azınlık vatandaşları riske atan bir anlaşmazlık meselesi olmayı sürdürdü.[114] Dışişleri Bakanı Hasan

---

107 Bahcheli, *Greek-Turkish Relations*, s. 174. Oran'a göre, İstanbul'da yaşayan ve çalışan on üç bin Rum vatandaş sınır dışı edilmiştir, bunlar hem 1930 sözleşmesinin hükümleri uyarınca çalışmak için Yunanistan'dan Türkiye'ye gelen Yunanlıları hem de Yunan vatandaşlığı olan yerel Rumları içermektedir ("Those Who Stayed," s. 104).

108 Pope ve Pope, *Turkey Unveiled*, s. 116.

109 Oran, "Those Who Stayed," s. 104.

110 Demir ve Akar, *Istanbul's Last Exiles*, s. 190.

111 Bahcheli, *Greek-Turkish Relations*, s. 174.

112 Pope ve Pope, *Turkey Unveiled*, s. 116.

113 Alexandris, "Religion or Ethnicity," s. 119.

114 Türk hükümeti Rum kilisesinin sahip olduğu mülkler üzerinde sıkı bir kontrol uyguladı; örneğin Rum Ortodoks patrikhanesi 1941'deki yangının verdiği hasarı onarmak için izni ancak 1987 yılında alabilmiştir (Pope ve Pope, *Turkey Unveiled*, s. 117).

Esat Işık'tan 1988 kadar geç bir tarihte "Kıbrıs sorunu ile Rum azınlık ve Rum patrikhanesi arasında doğrudan bir bağlantı yoktur," açıklaması geldi, ama Işık açıklamasına şunu da ekledi: "Şayet Atina, Kıbrıs konusunda Ankara ile görüşmeyi reddederse, bunun Türkiye'deki Rum azınlık üzerinde etkileri olacaktır."[115]

Ekonomik ve kültürel Türkleştirmenin en önemli boyutlarından biri, bu sürecin kentsel peyzaj üzerindeki etkisidir. Türkiye'de mülkiyetin belirlenmesi çok zor olabilir.[116] Azınlıkların İstanbul'daki mülkiyetleriyle ilgili anlaşmazlıkların belgelenmesi ise çok daha zordur. Hıristiyanlar ve Yahudiler İstanbul'u terk ettiğinde veya sınırdışı edildiklerinde, mülklerin satılması genellikle mümkün değildi veya yasaklanmıştı; bu nedenle, mülklerini terk ettiler ve bunlar sonradan devlet tarafından kamulaştırıldı.[117] Bazı mülkler alelacele çok düşük bedellerle satıldı. Ya eşe dosta devredildi ya da azizlerin adına bırakıldı, böylece dini cemaatin elinde kalacaklardı (ama Türk devletinin vakıflara yapılan her türlü bağışın devletin mülkiyetinde olacağını ve azınlık vakıflarının mülk satamayacağını ve satın alamayacağını karara bağlamasıyla birlikte sonradan anlamını yitiren çelişkili bir edim oldu bu).

Yunanlıların ve Rumların 1964'te geride bıraktıkları mülklerinin statüsü ve akıbetleri, bu tarihin en tartışmalı konularından biridir. Bu mülklerin

---

115 Bahcheli, *Greek-Turkish Relations*, s. 175. Ama çatışmaya barışçıl bir çözüm bulunması ve Kıbrıs'ın her iki kesimini de Avrupa Birliği'ne üye yapma konusunda müzakereler günümüzde de sürmektedir. Türkiye kendisinin de Avrupa Birliği'ne üye olacağı umuduyla uzlaştırıcı bir rol oynamaya isteklidir.

116 Türkiye'de malvarlığının saptanmasının genel karmaşıklıklarına ilişkin bir tartışma için bkz. Demir ve Çoruhlu, "Determining the Property Ownership."

117 Keyder, on dokuzuncu yüzyıl sonunda bireysel mülkiyet haklarını düzenleyen yasayı ve 1910'lu yıllarda terk edilen Ermeni ve Rum mülklerinin Türk politik seçkini tarafından ele geçirilme biçimlerini açıklar—bunlar sonradan azınlık mülklerinin tarihsel arkaplanını oluşturan meselelerdir ("Consequences," s. 45). Aktar 1914'te Çeşme'de terk edilen Rum mülklerinin, yerel bir idarecinin mülkleri bölüştürme girişimine rağmen yerel halk tarafından nasıl yağmalandığını veya Selanik'ten gelen Rumelili muhacirler tarafından nasıl sahiplenildiğini anlatır ("Homogenising the Nation," s. 84). Oran 1923 nüfus mübadelesiyle dış göç yapan muhacirlerle ilgili mülkiyet hakları sorunlarını ve bu sorunların 1930 Ankara Antlaşması ile çözümlenmesini tartışır ("Those Who Stayed," s. 101).

hukuksal durumu çok karmaşıktır ve bu da akıbetleri ve statülerine dair bir genelleme yapmayı imkânsız hale getirir. Mülkü aile üyeleri arasında hisselere bölen miras hukuku yüzünden, İstanbul'daki eski tapular içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Tek bir mülkün, ölü veya yurtdışında yaşayan düzinelerce namevcut varise ait olması mümkündür. Bazen dünyanın farklı köşelerinde bir diasporada yaşayan düzinelerce insan varis konumunda olabilir. Ne var ki, mülkü miras almak veya satmak için tüm aile üyelerinin ve tapudaki varislerin satışa onay vermesi veya satışta hazır bulunması gerekir. Bu hukuksal durum, mülklerin satışını veya restorasyonunu son derece zorlaştırır ve böylece, onları yarı-terk edilmiş "belirsiz" statüsüne sokar. Üstelik kesin doğum ve ölüm kayıtlarının olmaması ve Osmanlı mülk kayıtlarında soyadlarının bulunmaması, yeniden mülkiyet hakkı talep etmek için açılan davaları zora sokmaktadır.

Tarihi mülklerin satışı veya devriyle ilgili hukuksal sorunlar, İstanbul'un gayri Müslim azınlıkları için, özellikle de tarihi Rum cemaati için daha da şiddetlenmiştir. 1964 sınırdışı etme kararının özel bir sonucu da, zorla sınır dışı edilenlerin bıraktığı malı mülkü devletin sahiplenmesiyle sonuçlanan bir kanunun çıkarılması oldu. Örneğin, on yıldan uzun bir süre terk edilmiş her türlü mülke hukuksal olarak devlet hazinesi tarafından el koyulmaktadır. Hülya Demir ve Rıdvan Akar'a göre 1964'te terk edilmiş mülklerin *yüzde 40*'ı bu yolla Türk devletinin mülkiyetine geçmiştir.[118] Üstelik Rum vatandaşların "Türkiye'deki gayri menkul tapularının devredilmesiyle sonuçlanan her türlü hukuksal işleme taraf olması yasaklanmıştır—özetle, bu bariz bir şekilde hiç tazmin etmeden el koyma, gasp etmedir."[119] Mülk satışı, devri veya miras bırakılması Rumlara yasaklanmıştır. Üstelik Türk mahkemeleri, tek edilmiş Rum mülkleri için Türk yedieminler atamıştır ve bu yedieminlere mülkleri istedikleri her koşulda kiralama hakkı verilmiştir. Kayyumluğa tabi olan bu mülkler on yıl sonra devlete devredilmiştir. Dolayısıyla, 1964'teki sınırdışı etme, Türk devletinin azınlıkların sahip olduğu malvarlığını temellük etmesi için bir araçtı. Her ne kadar, 1964'teki karar 1988'de yürürlükten kaldırılsa

118 Demir ve Akar, *Istanbul's Last Exiles*, s. 160.

119 Lekka, "Legislative Provisions," s. 148.

da, Türk devleti 1980'ler boyunca ve takip eden yıllarda, Rum/Yunan vatandaşların mülk sahibi olmasını veya miras almasını yasaklayan ve Rum mülklerinin Türk yedieminlerden alınmasını engelleyen benzeri hukuksal düzenlemelerle azınlıkların mülklerini temellük etmeye devam etti.[120] İstanbul'da kalan Rum cemaat ise hâlihazırda başka bir sorunla karşı karşıya bulunmaktadır: Gayri Müslim azınlıkların vakıflarına yapılan her türlü bağışın, Türk devletinin mülkiyetinde olduğu ilan edilmiştir.[121]

Bu nedenlerle, şehrin eskiden azınlıkların baskın olduğu ve 1950'lerin sonunda ve 1960'lar boyunca tahliye edilen büyük mahalleleri, boş ve metruk binalarla doludur. Bu binaların bazıları köyden göç eden kişilerce işgal edilmiş ve itiraz edilmeyen işgal döneminden sonra kişiler mülkiyet hakkı kazanmıştır. Belli bir zaman zarfı sonunda hak iddia edilmeyen bazı mülklerin satılmasına karar verilmiştir. Diğerleriyse muğlak hukuksal süreçlerle satılmıştır. Kuzguncuk'ta ana caddede bulunan dükkânların hepsi ve evlerin birçoğu muhtelif şekillerde Müslüman Türklere devredilmiştir (bazıları bunun hukuksal olarak belirsiz şekillerde yapıldığına inanmaktadır). Bu Müslüman Türklerin bazıları Kuzguncuk'a köyden göç eden göçmenlerdir; bazıları azınlıkların sahibi olduğu işletmelerde çalışmaya, diğerleri de ev satın almaya veya ev yapmak için arsa satın almaya gelmiştir. Eskiden azınlıkların mülkü olan ve uzun yıllar hukuksal bir belirsizlik taşıyan alanlar, son on beş yıl içinde İstanbul'da açıkgöz yatırımcıların gözdesi olmuştur.[122]

İstanbul'un tarihi azınlığının büyük bölümünün dış göçüyle birlikte yirminci yüzyılın sonunda İstanbul'daki kültürel uzamların kozmopolit niteliğinin büyük ölçüde kaybedilmesi, Türkleştirme politikalarının sonucu olmuştur. Böylelikle, ulusu etnik anlamda Türk ve Müslüman olarak tanımlayan ve yaratan hegemonik süreçler şehrin peyzajına kazınmış

120 Agy., s. 149-53.

121 Oran, "Those Who Stayed," s. 108.

122 Temelde Rum olan (örneğin Tepebaşı, Galata gibi) mahallelerin peyzajları, bu belirsiz hukuki statüyü yansıtır; birçok boş bina metruk bir halde yenilenmeden durur, satın alınamaz veya satılamazlar çünkü sahipleri ya Yunanistan'da ikamet etmektedir ya da izleri sürülememektedir.

ve gündelik yaşamın uzamlarını ve pratiklerini değiştirmiştir. Bugün Türkiye (ve İstanbul) nüfusunun yaklaşık yüzde 99,9 Müslümandır.[123] Ayhan Aktar bunun 1942 Varlık Vergisi'nin, 1955 ayaklanmalarının ve 1964 sınırdışı etme kararının bir sonucu olduğunu öne sürer: "Nüfusun dini kompozisyonunda ortaya çıkan, belki sayısal olarak çok küçük, fakat kültürel açıdan çok önemli bu gelişmeler sonucunda Osmanlı dünyasından Cumhuriyet'in ilk yıllarında almış olduğu birçok kararda dolaylı olarak izi bulunan 'gayri Müslim azınlıklar' fiilen sahneden silinmişlerdir."[124] Ama önemli olan başka faktörler de vardır kuşkusuz: Örneğin, yurtdışında ekonomik fırsatlar bulma hevesi, yurtdışındaki politik denge atmosferi ve düşük nüfus artışı gibi etkenler kalan azınlıkları Türkiye'den dış göçe yöneltmiştir.[125] Şehirdeki azınlık mülklerinin satıldığı veya bu mülklere el koyulduğu 1940'lar ile 1960'lar arasındaki fırtınalı dönem, aynı zamanda, köyden kente ilk kitlesel göç dalgasına da tanık olmuştur. Türk devletinin nüfus sayımı kayıtlarına göre, 1945 ile 1975 arasında İstanbul'un nüfusu dört kat büyüyerek, bir milyondan dört milyona yükseldi. Kent cemaatlerini parçalayan bu çarpıcı nüfus değişikliğine rağmen, egemen kolektif hafızada mahalledeki hoşgörüye, kardeşliğe ve aidiyete dayalı geçmiş olarak nostaljik bir şekilde dile getirilen dönem tam da budur. Yıllar süren azınlık karşıtı politikalar sonrasında, kozmopolit İstanbul anılarında "sıkça karşılaşılan" "hoşgörü" ve "barış içinde bir arada yaşama" mecazları belli bir ironi açığa vurmaktadır.[126]

Aşırı kentleşme ve zenginliğin giderek kutuplaşması yeni ve yabancılaştırıcı peyzajlar yaratırken, İstanbul'da yaşayanlar şehrin karakterinin bozulduğundan şikâyet eder.[127] Toplumsal hayat hem şehirde hem de

123 İstanbul'un Rum nüfusu 1923'te 100.000 iken, bu sayı günümüzde yaklaşık olarak 2.500'e düşmüştür (Oran, "Those Who Stayed," s. 101). Rumların 2.500 ile 3.000 arasında olduğu, Ermenilerinse yaklaşık 60.000 olduğu tahmin edilmektedir (Karimova ve Devereli, *Minorities in Turkey*).

124 Aktar, *Wealth Tax*, s. 208.

125 Oran "Those Who Stayed," s. 108.

126 Agy.

127 Bonine, *Population, Poverty and Politics* ve Keyder, *Global and the Local*.

Kuzguncuk'ta açık hava sinemasının son bulması ve evlerde televizyonun yaygınlaşması gibi diğer sosyokültürel değişimlere de tanık olmuştur. Zincir mağazalar küçük aile işletmelerini haritadan sildikçe, mahallelerin peyzajı da değişmiştir. Geleneksel mahalle hayatını şekillendiren toplumsal pratikler aşınırken, büsbütün Türkleşmiş bir kentsel kültürel uzam olarak mahalle de, yere dayalı samimiyetin cisimleşmesi olarak toplumsal hafızanın alanına taşınmıştır. Eski binalar restore edildikçe veya bina cepheleri yenilendikçe ve mahalleyi romantikleştiren birtakım televizyon dizileri, filmler ve reklamlar için çekim seti olarak kullanıldıkça, Kuzguncuk'un tarihsel peyzajı da ünlenmektedir. Mahallelerin peyzajındaki toplumsal bölünme ve ayrışma, şehirdeki yeni kültürel değişime temel teşkil eden gerilimleri açığa vursa da, İstanbul'un tarihi mahalleleri kültürel hafızayı cisimleştiren simgeler haline gelmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

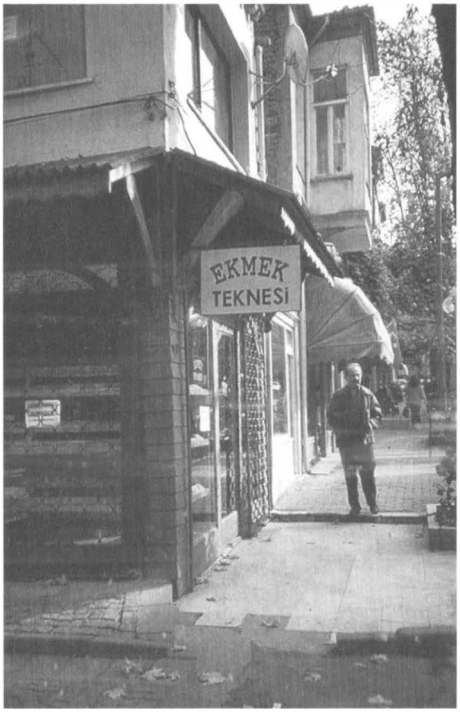
Üryanizade Sokak: Kolektif Hafızanın Peyzajı

Mahalle Hayatı Sahnesi

2003'te Kuzguncuk'taki son günümde İcadiye Caddesi'nden aşağıya doğru yürüyordum; fırının önünde rastladığım kalabalığa bakmak için durdum. Fırının vitrininde yan yana dizilmiş somunlar duruyordu ve dışarıda asılı tahta bir tabelanın üstünde "Ekmek Teknesi" yazıyordu (bkz. RESİM 1). Ekmek fırını gibi küçük aile işletmeleri geleneksel mahallenin alameti farikasıdır ve bu dükkân da mahallenin peyzajıyla kusursuzca bütünleşmiş görünüyordu. *Ekmek Teknesi*'nin etrafındaki kalabalık, dükkânın önünde hararetli bir tartışmaya tutuşmuş iki adamı seyrediyordu. Normalde bir seyirci kitlesi çekmeyecek olan tipik bir sahneydi bu. Ama bu insanlar, mahalle hayatını konu alan *Ekmek Teknesi* adlı yeni ve popüler bir televizyon dizisinde sürekli boy gösteren ünlü oyunculardı. Sahnenin çekildiği mekân, mahallenin kebapçı dükkânıydı ve vitrini dekore edilerek geleneksel bir fırına benzetilmişti. *Ekmek Teknesi* 2003'te o kadar popülerdi ki oyuncular ve dizi ekibinin etrafında bir kalabalık toplanıyordu ve her ne kadar, dizi seti Kuzguncuk için sıradan bir manzara sayılsa da, *Ekmek Teknesi* çekimleri için ana caddede kameralar ve ışıklar hazırlandığında bir seyirci kalabalığı toplanıyordu. 2007'ye gelindiğinde durum değişmişti ve dizi film setleri Kuzguncuk'ta o kadar çoğaldı ki—her hafta beş farklı dizinin çekimi yapılır hale geldi—mahalle derneği çekimlerin verdiği rahatsızlığa karşı resmi şikâyette bulundu. Mahalle derneğinin sözcüsü, gerginliğin izini *Ekmek Teknesi* dizi ekibinin yol açtığı rahatsızlığa kadar sürüyordu.[1]

---

1 "Kuzguncuk Semt mi, Set mi?", *Radikal Gazetesi*, 25 Kasım 2007.



Resim 1. *Ekmek Teknesi* dizisinin Kuzguncuk'ta İcadiye Caddesi'ndeki seti. Yazarın fotoğrafı.

Dizinin yayınlandığı bir kanala göre, *Ekmek Teknesi* "Türkiye'de herhangi bir mahallede yaşanan neşeli hikâyeleri anlatıyor" ve başkarakter "mahallelinin Nasrettin Hoca'dan esinlenerek seslendiği fırıncı Nusrettin"di.[2] Kuzguncuk'taki set dizinin önemli bir unsuruydu. "İstanbul'un eski bir mahallesinin, gerçek olmayan ama gerçek olması arzu edilecek kadar güzel olan masalıdır, Ekmek Teknesi."[3] *Ekmek Teknesi*'nin mahalle hayatının nostaljik tasviri için kullandığı ana sahne Kuzguncuk'un peyzajıydı ve daha önceki televizyon dizileri, reklam filmleri ve yazılı basında geliştirilmiş olan kültürel mahalle anısıyla ustalıklı bir şekilde örtüştüğü için de böylesine popüler olmuştu.

---

2 Kanal Bir, http://www.kanal1.com.

3 Bu alıntı, Türk televizyonundaki dizi filmler hakkında bilgiler veren www.diziler.com'daki bir açıklamadan alınmıştır.

Kuzguncuk'un peyzajı, İstanbul'da kültürel hafızanın üretiminin *şahnesi* olmak gibi önemli bir rol oynuyordu. *Ekmek Teknesi*'nin çekildiği sokağın adı *Perihan Abla*'ydı. Sokağa, Türkiye'nin ilk ve en ünlü mahalle dizisi *Perihan Abla*'nın adı verilmişti. *Perihan Abla* Kuzguncuk'ta 1980'lerin sonlarında çekilmişti ve dizinin başrolünde Perihan rolünü canlandıran Perran Kutman oynuyordu. Dizinin başarısı, sonraki yirmi yıl boyunca mahalle dizisi türünün tamamına esin kaynağı oldu; bu dizilerin birçoğu Kuzguncuk'ta çekildi, öbürleriyse İstanbul'un diğer eski mahallelerinde çekildi—örneğin Çengelköy gibi Boğaz mahallelerinde veya Samatya gibi Avrupa yakasında tarihi yarımadada bulunan mahallelerde. İstanbul'da popüler filmlerin, dizilerin tarihi semtlerde çekilmesi 1960'lardan beri yaygınlaşan bir uygulama olmuştur; zira tarihi yarımadada Sultanahmet'teki Soğukçeşme Sokak gibi turizme yönelik olarak restore edilmiş alanlar, filmlere uygun "romantik bir geçmiş duygusu" verir.[4]

Kuzguncuk'taki Perihan Abla Sokak, Perihan karakterinin dizide yaşadığı sokak değildir. Dizinin ana mekânı, varlıklı bir Müslüman ailenin adını taşıyan ve en ihtimamlı restore edilmiş olan Üryanizade Sokak'tır.[5] Restore edilmiş ahşap Osmanlı evlerinden oluşan bu tarihi sokak, Kuzguncuk'un ana caddesindeki küçük dükkânlarla birlikte, *Perihan Abla* dizisinde tasvir edilen samimi mahalle hayatının sahnesini oluşturur. Anılarım.net isimli web sitesinde *Perihan Abla*'nın izleyicileri şöyle yazıyor: "*Perihan Abla*'yla büyüdük. Onunla dostluğu paylaşımı öğrendik. Türkiye'nin böyle dizilere çok ihtiyacı var;" "Dizi Kuzguncuk'ta çevrildi, sokağa da Perihan Abla Sokak adı verildi. Birkaç sene öncede *Ekmek Teknesi* yapıldı aynı semtte. İstanbul'un bozulmamış nadide yerlerindendir Kuzguncuk."[6] Hem Kuzguncuk'un peyzajı hem de *Perihan Abla* dizisi, aidiyete ve samimiyete dayalı bir yer olarak geleneksel mahalleye

4 Çelik, "Urban Preservation," s. 89. Kuzguncuk 1975 kadar eski bir tarihte bir turizm bülteninde yer almıştır. Bkz. Erdem Yücel, "Kuzguncuk."

5 Bu sokağın sakini olan mimarlar ve entelektüeller bir televizyon dizisinin reklamını yapacağı gerekçesiyle sokağın isminin değiştirilmesine karşı çıkmıştır, böylece komşu sokağın ismi değiştirilmiştir.

6 Anılarım, http://www.anilarim.net.

duyulan ve giderek artan kolektif nostaljiden ötürü popüler olmuştur. Tam da hafızanın görünüşteki gerçekliğinin İstanbul'un gerçek gündelik hayatının gerilimlerini ve uyumsuzluklarını böylesine başarılı bir şekilde gizlemesinden ötürü, Kuzguncuk'un maddi peyzajı, hafızanın gerçek gibi görünmesini sağlamış ve popülerleşmiştir. Kuzguncuk'un mahalle peyzajı televizyonda bu kadar sık gösterildiği için ve buna bağlı olarak bu temsillere uygun dönüşümler geçirdiği için bir simulakrum haline gelmiştir.[7] Kültürel anlamlar ve değerler peyzajda simgesel hale gelip maddi bir biçim kazandığı için, bununla örtüşen bir sahicilik hissi de taşırlar; zira görsel olarak gözlemlenebilir olan şey, görünüşte nesnel ve karşı çıkılamaz bir gerçeklik teşkil etmeye başlar.[8]

Perihan Abla dizisinde resmedildiği haliyle Kuzguncuk'un mahalle peyzajı, sahici bir geleneksel mahalle hissi uyandırır, çünkü eski ahşap evler ve bu evlerin iç mekânları, kamusal ve özel alanın harmanlanması aracılığıyla mahalle hayatını tanımlayan bir şekilde ana caddedeki kamusal mekânlarla birleşirler.[9] Perihan karakteri Osmanlı dönemine ait geleneksel bir ahşap evde yaşar ve Perihan'ın etrafında gelişen mahallenin sorunları ve öyküleri, öncelikle Perihan'ın evinin önündeki sokakta ve mahallenin kamusal alanlarında geçer.

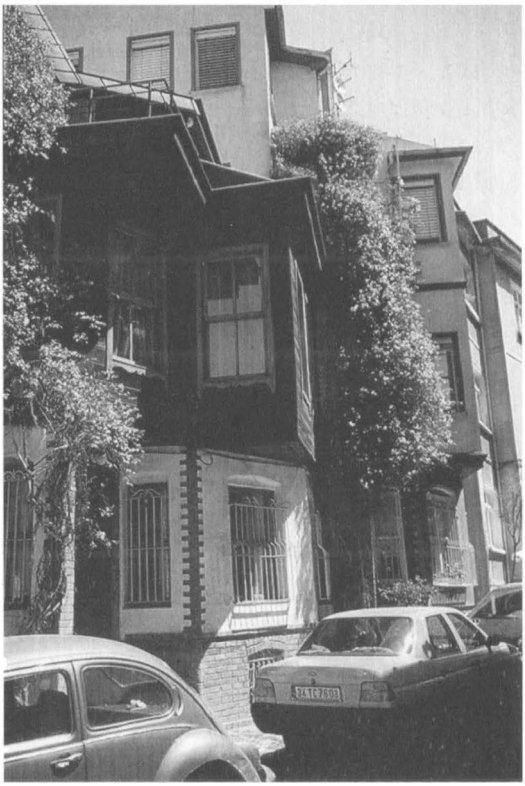
Samimi, kapalı mahallenin *Perihan Abla* gibi televizyon dizilerinde sıkça karşılaştığımız temsilleri, İstanbul'un geçmişine dair kolektif bir hafızanın yeniden üretimi için—hatıralar, anekdotlar, reklamlar ve resimli kitaplarla magazin dergilerinde kullanılan eski resimlerin reprodüksiyonlarında ya da şehrin tarihi semtlerindeki satılık ilanlarında

---

7 Baudrillard'ın tanımı şöyledir: "İmgenin ardışık evreleri: Temel bir gerçekliğin yansımasıdır, temel bir gerçekliği gizler ve çarpıtır, temel bir gerçekliğin eksikliğini örtbas eder, herhangi bir gerçeklikle bir ilişkisi yoktur: Kendisi büsbütün saf *simulacrum*dur" (Simulations, s. 11).

8 Peyzajların simgesel anlamlarına ilişkin bir tartışma için bkz. Cosgrove ve Daniels, *Iconography of Landscap*; Duncan ve Duncan, "(Re)reading the Landscape." Maddi biçimlerin inşa edilmiş tarihler için bir sahicilik havası yaratma şekillerini sorgulayan incelemeler için bkz. Handler ve Gable, *New History*, DeLyser, "Authenticity on the Ground."

9 Tanrıöver, "Türk Televizyon Dizilerinde Aile, Mahalle ve Cemaat Yaşamı."



Resim 2. Üryanizade Sokak'taki restore edilmiş evler, *Perihan Abla* dizisinin seti. Yazarın fotoğrafı.

yer alan fotoğraflarda—diğer popüler kitle iletişim araçlarıyla birlikte işlerlik gösterir. Kuzguncuk'un tarihsel peyzajı, özellikle de İstanbul'da kozmopolit, hoşgörülü bir geçmişin hatırlanmasıyla ilişkili olduğu için, kitaplarda, dergilerde, gazetelerde ve televizyonda mahalle hayatına dair kolektif hafızanın gerçekliğinin kanıtı olarak aktarılmaya başlandı. Kuzguncuk mahallesi popüler imgelemde kolektif hafızanın mahallesi olmaya başlasa da, mahallenin peyzajı giderek dönüştü: *Ekmek Teknesi* 2002'de çekilmeye başladığında dizi Kuzguncuk'un hâlihazırdaki peyzajından daha sahici bir sete, yani kolektif hafızayı daha fazla çağrıştıran bir setin hazırlanmasına ihtiyaç duydu. Aynı sokakta iki tane faal ekmek fırını olmasına rağmen kebapçı yüksek fiyata kiralanarak ön cephesi gerçek bir ekmek fırınına benzeyecek şekilde yeniden düzenlendi.

Böylece, Kuzguncuk'ta mahalleye ilişkin kolektif hafıza ve mahalle peyzajı karşılıklı olarak birbirine bağımlı hale geldi. Kültürel peyzajı yaratan ve yeniden üreten kültürel yeniden üretim döngüsü, "yerlerle yaşanan ilişkileri" yapılandıran kültürel politika tarafından koşullanır, bizim örneğimizdeyse Kuzguncuk'taki gündelik hayatın toplumsal dinamiklerince koşullanır.[10] Kuzguncuk'un peyzajı medya temsilleri aracılığıyla giderek popülerleşirken, mahalle hayatının ortak değerlerini bulmak için Kuzguncuk'a taşınan insanların sayısı da arttı. İnsanlar ev satın alıp restore ettirdi veya eski evleri yeniden inşa ettirdi ve böylece mahallenin tarihsel atmosferini geliştirdiler. Ama mahalleye yeni taşınanlar, çelişkili bir şekilde, mahalledeki değişmez ve istikrarlı komşuluk ilişkilerinin parçalanmasını yoğunlaştırarak mahallenin sosyoekonomik kompozisyonunu bozdular—eski azınlık ailelerin mahalleyi terk etmesi ve ilk göçmenlerin gelmesiyle birlikte başlamış olan bir süreçti bu.

Her ne kadar, Kuzguncuk'un peyzajı tarihsel addedilse de, geçmişin bir kalıntısı değildir, sürekli ve kasıtlı bir yeniden üretime tabi olan bir peyzajdır. Birbiriyle bağlantılı iki nostaljik tema bu süreci ayakta tutar: aidiyete ve samimiyete dayalı kentsel uzam olarak mahalle ve tarihsel etnik çeşitliliğe dayalı uyum anlatısı. Bu iki anlatı geçmişteki bir kozmopolitizme, bir mekân olarak mahalleye aidiyetin paylaşımına dayanan uyum ve komşuluğa dair bir toplumsal hafızaya gönderme yapar ve onu yeniden üretir. Ama tam da bu kültürel hafıza, Kuzguncuk'ta hâlihazırda mevcut olan sınıf ve köken bölünmesi ile Kuzguncuk'un azınlıklarının mahalleyi terk ettiği koşulları bulanıklaştırır.

Bu bölümde, mahalle peyzajının simgesel boyutlarını inceliyorum.[11] Mahalle mefhumunu kolektif hafızanın uzamı olarak ele alıyor ve bu uzamı yeniden üreten süreçleri Kuzguncuk'taki kültürel peyzajla ilişkilen-

10 Don Mitchell, *Lie of the Land*, s. 2.

11 Temsil edilen mekân, "toplumsal hayatın, bazen kodlanmış, bazense kodlanmamış olan örtük, gizli veya yeraltındaki yönlerine bağlanmış karmaşık simgecilikleri cisimleştirir" (Lefebvre, *Production of Space*, s. 33). Temsil edilen mekân da yaşanan mekân olarak anlaşılır, "doğrudan doğruya ilişkili imgeleri ve simgeleri aracılığıyla yaşanan mekândır, dolayısıyla 'orada yaşayanların' ve 'kullanıcıların' mekânıdır" (s. 39).

diriyorum—bu kültürel peyzaj, kolektif hafızanın uzamı olan mahalleyi yerinde temsil ediyor. Ayrıca, Kuzguncuk'taki mutenalaştırmanın bazı toplumsal dinamiklerini de ele alıyorum. Bu bölüm bir temsilin gerçek gibi görünmesini sağlamak için peyzajda yapılan değişikliklere yoğunlaşıyor ve bu bakımdan, peyzajın temsil etme gücüyle birlikte gizlediği şeyin ne olduğunu irdelediğim bir sonraki bölüme zemin hazırlıyor.

Kolektif Hafızanın Mahallesi

2001 yılında *Bir Maniniz Yoksa Annemler Size Gelecek: 70'li Yıllarda Hayatımız* başlıklı bir kitap yayımlandı ve kısa sürede çok satanlar listesine girdi. Başlığın ifadesi komşuya gönderilen ve annesinden haber getiren bir çocuğu çağrıştırıyordu, annesinin nazik bir şekilde komşusunun misafir kabul edip edemeyeceğini sorduğunu, belki de anlatacak havadisleri olduğunu belirtiyordu. Bu başlık, okura, geçmişteki kent hayatının yakın komşuluk ilişkilerinin yaşandığı dönemi ve mekânı hatırlatır. 2001'in Nisan ayında basılan kitap, aynı yılın Ağustos ayında yirmi dördüncü baskısını yaptı ve 2003'te uluslararası yerel edebiyat ödülünü kazandı. Kitabın yazarı Ayfer Tunç, 1964'te İstanbul'a çok yakın bir şehir olan Adapazarı'nda doğmuştur. Daha sonra ailesi İstanbul'a taşınmış, Tunç liseyi burada okumuş ve sonra da İstanbul'da yaşamaya devam etmiştir.

Bir Maniniz Yoksa, kolektif hafızanın mahallesini yeniden üreten kitaplar ve televizyon dizileri de dahil olmak üzere, nostaljik kültürel biçimlerin son derece popüler hale geldiği bir dönemde yayımlanmıştı. Tunç, okuldan eve dönerken trenden gördüğü ve beğendiği bir manzaraya (mayolu kızlardan oluşan kabartma bir duvar resmine) ilişkin bir anısıyla kitabına başlar. Bunlar, kızların kafasının kocaman olduğu, oransız, kötü resimler olsa da, Tunç onları sevimli bulduğunu ve hep orada kalacaklarını ve ne zaman istese gidip onlara bakabileceğini sandığını söyler. Ama bir gün duvar yıkılır; demiryolu ile plajın arasına, bugün Marmara Denizi'nin Asya yakası boyunca uzanan yeni bir sahil yolu yapılacaktır. Sahil yolu sayesinde yerleşim alanı hızla gelişir ve o dönemde İstanbul'un yeni üst sınıf alanları haline gelmekte olan Göztepe, Caddebostan ve Suadiye semtleri boyunca yüksek apartmanlardan oluşan siteler inşa edilir. Tunç

şöyle yazar: "Hayatımızı renklendirmiş küçük şeylerin yok olacağını, olabileceğini, ilk kez o duvarların boşluğunu hissedince anladım."[12]

Tunç kitabını çocukluğunun ve kendi kuşağının küçük, önemsiz, sıradan şeylerinin bir derlemesi olarak tanımlıyor. Kısa bölümlerin başlıkları, Tunç'un kendi anılarının bir listesi gibi adeta. "Hüzünlü Ağaçlardan Ayva Çalmak" başlıklı bölüm, apartmanlarla, beton yapılarla dolmadan önce boş arsalarda yetişen çiçekleri, bitkileri anlatıyor; çocukların komşu evlerin duvarlarına tırmanıp bahçelerindeki ağaçlardan meyve çaldığı anıları hatırlıyor. Çocukluk oyunlarıyla ilgili bir bölümde Tunç, çocuklar bugün hâlâ seksek oynasa da, trafiğe kapalı bir sokak bulmanın çok zor olduğunu ve bu oyunun artık sadece okul bahçelerinde oynanabildiğini söylüyor. Ev yapımı yiyeceklerin isimlerinden oluşan "Salça, Turşu, Erişte, Reçel" başlıklı bölüm, o dönemlerde mevsimlerin tahmin edilebilir olduğunu ve her yiyeceğin belli bir mevsime uygun olduğunu anlatıyor. Mevsimsiz satılan yiyecekler o zamanlar çok pahalıydı. Ev yapımı yiyecekler, hazır yiyeceklerden daha makbuldü ve misafire ikram edilen her şey, saygının bir ifadesi olarak, evde hazırlanmış olurdu.[13] Tunç çocukken etrafındaki yetişkinlerin söze hep "bizim zamanımızda" diye başladığını hatırlıyor. Tunç kitabında adeta ortak bir tarihi hatırlayan bir kuşak adına söz almışçasına bir sesle konuşuyor. Kitap modernleşme ve kentleşmenin kentsel mekânları ve toplumu değiştirince kaybolan yaşam biçimlerini hatırlıyor ve daha iyi, daha yavaş bir yaşama duyulan nostaljiyi dillendiriyor.

Ayfer Tunç'un kitabı, tarihi İstanbul peyzajlarını hayali olarak yaratan televizyon dizileri, televizyon programları, çizgi romanlar ve web siteleri gibi, mahalle hayatına dair toplumsal hafızayı yeniden üretmeye girişen birçok araçtan biridir. Sait Faik Abasıyanık'ın 1940'larda yazılmış ve yayımlanmış olan ve 2002'de yeniden yayımlanan kısa öyküler seçkisi *Mahalle Kahvesi* gibi 1990'ların ortasında ve 2000'li yılların başında yayımlanan diğer anılar, denemeler ve kurmacalar, insanların mahalle hayatını tüketmesini ve hatırlamasını sağlayan biçimlere ve imgelere yönelik olarak hem bir ihtiyaç yaratır hem de bu ihtiyacı karşılarlar.

---

12 Tunç, *Bir Maniniz Yoksa*, s. 13.

13 Agy., s. 20-2, 35, 291-3.

Reklamcılık sektörü samimiyeti ve cemaati işaret eden marka imajları yaratmak için mahalle kavramını kullanarak, bu nostaljiden faydalanır. Eylül 2002'de telekomünikasyon firması Aria "iletişim sanattır" sloganıyla yeni bir televizyon reklam filmi hazırlattı. İzleyiciler reklam filminde İstanbul'un eski bir azınlık mahallesi ve çoğu güncel nostaljik ilginin teması olan Beyoğlu'nun dev bir tablosunu yapan genç yakışıklı bir ressam görürler. Ressam eski güzel günlerden bahseden yaşlı bir adamı dinliyordur. Reklamın teması ve yaşlı adamın konuşması iletişim hakkındadır. Yaşlı adam "Bizim zamanımızda... güzel sohbet vardı, güzel komşuluk vardı... şimdi nerede, nerede?" derken, fonda nostaljik bir müzik kulağımıza çalınır. Genç adam gülümseyerek başını sallar, yaşlı dostunu anlamakta ve ona hak vermektedir. Reklamın vurgulamak istediği nokta, Aria'nın iletişim sanatıyla günümüzün şehrinde tıpkı eski günlerdeki gibi iyi ilişkiler yaratabileceğidir.

Uluslararası bir banka olan HSBC için çekilen başka bir reklam filminde de, ironik bir şekilde yerel bankacılık seçeneği olarak HSBC'yi pazarlamak için mahalle kavramı kullanılır. Bir genç elinde kamerayla bize mahallesini tanıtmak için çekim yapar. Genç "Bu bizim mahallemiz" der. Ekranda üst sınıfa ait bir semt (ve yine eski bir azınlık mahallesi) olan Nişantaşı'nın sokaklarını ve Avrupa tarzı binalarını görürüz. Genç kendisini mahalledeki çocukluğundan beri tanıyan yaşlılardan biriyle tanıştırır bizi. Sonra bize mahallenin bakkalını gösterir. Ve "Bu bizim bankamız" der ve kamera HSBC'ye odaklanır.

Peyzajlar, çok fazla arzu edilen ama çağdaş İstanbul kültüründe artık var olmayan, hatırlanan ve özlenen bir şeyi gösterdiği veya temsil ettiği için, mahalle peyzajları televizyonda ve dergilerde, gazetelerin hafta sonu eklerinde, popüler kurmacalarda ve anılarda temsil edilmeye başlamıştır.[14] Kuzguncuk'un temsillerinde ve mahallenin tarihine ilişkin anlatılarda, samimi bir cemaat hayatına duyulan nostalji, İstanbul'un eski kentsel dokusunun ve açık yeşil alanlarının, yeni göçmenlere konut sağlamak için apartmanlarla yer değiştirmesinden önceki bir döneme gönderme yapar. Hızlı kentleşmeyle birlikte, diğer sosyokültürel de-

14 Boyer, *City of Collective Memory*.

ğişiklikler de mahallenin toplumsal hayatının geleneksel pratiklerini aşındırmaya başlamıştır. Kuzguncuk sakinleri, giderek daha fazla sayıda aile televizyon sahibi olmaya başladıkça, insanların akşamları dışarı çıkıp birbirini daha az ziyaret ettiğini ve Kuzguncuk'taki açık hava sinemasının kapandığını söylüyor. Kuzguncuk'ta bir zamanlar aile işletmesi olan bir sürü küçük manav varmış, ama bugün insanlar alışverişlerini büyük ölçüde mahalledeki iki büyük süpermarketten yapıyorlar. Geleneksel olarak komşuluk pratikleri mahalleli arasında ve mahallelinin sahip olduğu dükkânlarda ve küçük işletmelerde bir dayanışma ağı yaratıyordu ve dolayısıyla, mahalleyi tanımlıyordu, onu bir samimiyet ve aidiyet uzamına dönüştürüyordu. Bununla birlikte, 1980'lere gelindiğinde bu pratikler ve mahalledeki toplumsal hayatın müşterekliği neredeyse tamamen son bulmuştu.

Mahalle hayatını karakterize eden toplumsal pratikler aşınırken, tamamen Türk, kentli, kültürel bir uzam olarak mahalle de yere bağlı samimiyetin cisimleşmesi olarak toplumsal hafıza alanına taşınmıştır. İstanbul'un diğer semtleri de (Boğaz'da bulunan Çengelköy, Beylerbeyi ve Arnavutköy ile şehrin Fener, Samatya ve en çok da Beyoğlu gibi azınlık tarihiyle ünlü diğer semtleri de buna dahildir) hem geçmişteki cemaat hayatına hem artık yok olmuş İstanbullulara, şehri terk ettiklerinde şehrin karakterini de yanlarında götüren Rumlara, Yahudilere ve Ermenilere duyulan nostaljiyi konumlandırır.[15] David Lowenthal hem nostaljinin hem de mirasın, hâlihazırda cemaat eksikliğinden duyulan rahatsızlığı gidermek ve yere bağlı bir kimlik ihtiyacını karşılamak için tarih yorumlarına dayandığını söyler.[16] Hem İstanbul'un azınlıklarına hem de yerel ölçekli tarihsel kentsel peyzaja duyulan nostalji, Kuzguncuk'ta toplumsal hafızayı besler—şimdiyle başa çıkma ve bir gelecek hayali dillendirme çabasıyla geçmişi anlatan bir hafızadır bu.[17]

---

15 Bali, *Tarz-ı Hayattan Life Style'a*, s. 134-41.

16 Lowenthal, *Foreign Country, Possessed by the Past*.

17 Massey, "Places and Their Pasts."

Perihan Abla ve Mahalle Hayatının Mekânları

Perihan Abla dizisinin çekim seti olarak seçildiğinde Kuzguncuk'un tarihsel peyzajı sadece fiziksel güzelliğiyle tanınır olmadı, ayrıca popüler imgelemde mahalle hayatının yaşandığı bir sahne olarak da tanındı. Dizinin her bölümünde, cemaatin üyelerinin yaşadığı bir soruna temas edilir; mahallede yaşayanlar bu sorunu çözmek için bir araya gelir ve böylece mahalle ilişkilerinin karşılıklı olarak birbirine bağlılığı gösterilmiş olur. Oyuncular Kuzguncuk'tan "bizim mahalle" diye söz eder ve bütün mahalle sakinleri ahaliden biri olarak görülür. Herkes kimin ne iş yaptığını bilir ve bölümlerin her biri mahalle mekânlarında, komşulardan haberlerin konuşulduğu sokaklarda ve dükkânlarda geçer. Bu samimiyet çok büyük ölçüde birbirine yardım eden iyi insanlardan kaynaklanır.

Sokakların ve dükkânların evin özel alanının bir uzantısı olduğu veya özel ile kamusal alanlar arasında bir geçiş teşkil ettiği peyzaj, dizide toplumsal hayatın yapısı açısından temeldir. Dizinin bölümleri çoğunlukla sokakta başlar ve sokakta biter. Bölümlerden birinde Perihan ve arkadaşları bir vapur gezisinde kaybolurlar, başlarına bir sürü şey geldikten sonra nihayet mahalleye dönmeyi başarırlar ve tüm mahalle onları iskelede karşılar ve kucaklaşırlar. Ev içinde geçen sahneler, dizi karakteri sokağa çıkarken devam eder ve kahramanın (Perihan) diğerleriyle etkileşimleri bu mekândan (yani evin özel alanından) bakkala (kamusal alana) devam eder.[18] Böylece, televizyon dizisinde toplumsal mekân sürekli kılınır: *Perihan Abla*'da bir mekân olarak mahalle, sahneyi karakterler arasındaki samimi ve kişisel ve aynı zamanda kamusal ve kolektif ilişkiler olarak düzenleyen iç ve dış uzamları içerir ve buralarda geçer.

"Hediye" isimli bölüm, komşuluk ilişkilerinin karmaşık karşılıklı bağlantılığında sokağın bir mekân olarak oynadığı rolü gösterir. Bölümün başında, Perihan'ın kocasının zengin iş arkadaşı arabasıyla kaldırımın yanından geçerken Perihan'ın elbisesine çamur sıçratır ve elbise giyilemez hale gelir. Bundan kendisini sorumlu tutar ve Perihan'a yeni bir elbise almak ister. Ama adamın karısı, sekreteri, Perihan'ın komşuları

18 Tanrıöver, "Türk Televizyon Dizilerinde Aile, Mahalle ve Cemaat Yaşamı," s. 94.

ve kız kardeşi arasındaki bir sürü karşılıklı yanlış anlamalar, sokakta geçen bir sahnede ayyuka çıkar ve zengin işadamının karısı, Perihan zannettiği komşusunu kocasıyla yasak bir ilişki yaşamakla suçlar. Kavga boyunca manavın önünde konuşan ve gelene geçene "Kavga var, kavga!" diye açıklamada bulunan adamlar izleriz. Berber, mahallelilerle birlikte kavgayı izlemek için pencerenin önünde durur. Sonunda herkes sokağa çıkıp kavga edenleri ayırır. Küçük bir mahallede yaşamaktan dolayı söylentilerin yayılması ve sürekli gözetleme yüzünden kişisel bir mesele kamusal hale gelir. Yanlış anlama kolektif olarak çözüme kavuşturulur; komşular gördüklerini, duyduklarını, bildiklerini aktarıp parçaları bir araya getirerek bulmacayı çözerler ve olan biteni açığa kavuştururlar. Öykü, kamusal alanda, mahallenin bir sokağında tüm mahallelinin katılımıyla sahnelenir.

"Acemi Kumarbaz" başlıklı bölümde Perihan'ın nişanlısı Şakir kötü bir alışkanlığa yakalanır ve kumar bağımlısı olur. Şakir önce annesinden, sonra da berberden borç aldığı için tüm mahalle yavaş yavaş onun bu kötü alışkanlığını fark eder. Şakir bir gün bir arkadaşının tamirhanesinde faturayı ödeyemez. Arkadaşının taksisinde para bulmaya çalışır. Mahalle sakinleri Şakir'in bu tuhaf davranışına dair kaygılarını dile getirirler ve içinde bulunduğu sorunu keşfetmek için arkasında bıraktığı ipuçlarını toplamaya çalışırlar. Tüm mahalle bir olay örgüsünde birleşir ve Şakir'i kötü alışkanlığından kurtarmak için kendileri bir iskambil oyunu düzenlerler. Onu kandırıp elindeki her şeyi alacaklardır, böylece utanıp kumardan vazgeçmek isteyeceğini düşünmektedirler, ama kendileri bu oyunu düzenlediği için başına kötü bir şey gelmeden, kazasız belasız bu illetten kurtulacaktır, daha sonra parasını ona geri vereceklerdir. Perihan kumardan vazgeçmezse onu terk edeceğini söyleyerek ona baskı yapar, bu konuşmayı Şakir pijamalarıyla sahanlıkta dururken tüm komşuların önünde yapar. Yakın komşuluk ilişkileri, borç verme ve Şakir'e dair havadislerin ve kaygının iletilmesiyle kanıtlanır ve cemaat, bireysel bir sorunu aşarak cemaatin meselesi haline gelen şeyin ne olduğunu açıklarken kolektif bir şekilde hareket eder.

Perihan Abla bugün tipik veya eski tarz mahalle hayatını en başarılı temsil eden televizyon dizisi olarak anılır. Karakterler, ortalama

İstanbulluları da simgeleştirir: Orta sınıf, Türk ve Müslüman. Hülya Tanrıöver'e göre, 1986'da *Perihan Abla*'nın yayınlanması sırf aile-mahalle televizyon dizileri dönemini başlatması açısından önemli değildir, aynı zamanda "[mahallenin] modern bir efsaneye dönüşecek kadar geniş kitleler tarafından beğenilmesini" sağlaması bakımından da önemlidir. Mahalle televizyon dizisi anlayışı öylesine popüler oldu ki 1997 yılına gelindiğinde mahalle neredeyse bütün Türk televizyon dizilerinin bağlamı haline gelmişti. Tanrıöver'in iddiasına göre, Türk televizyon dizilerinin mahalle mekânı, tam da Türk halkının gündelik hayatı tahayyül etme biçimi açısından yaygın olan bir gerçekliği tıpatıp simule ettiği için ve mahalle kolektif Türk kimliğini belirleyen ama yine de geçmişe duyulan bir nostaljiyle ve geçmişin romantizmiyle yüklü bir kavram olduğu için popülerdir. [19]

Tanrıöver ayrıca, karakterler kamusal mekânlarda gerçekçi ve doğal bir tarzda buluşabildiği için televizyon dizilerinin anlatı yapısı bakımından mahallenin en uygun mekân tipi olduğunu da ileri sürer. Mahallenin peyzajı idealdir çünkü iç mekândan dış mekâna seyirciyi rahatsız etmeden geçme olanağı sağlar. "[B]ir dizi karakteri evinden çıkar, sokakta komşusuyla selamlaşır ve bakkalına gider: Tüm bunları, batılı dizilerde bardan evine giden karakterlerin yaptığı gibi sıçramalar yaratmadan, gerçek yaşamda olduğu gibi yapabilir. Bu anlamda, dizi mahallesi bir birlik sunar ve bir alandan diğerine 'doğal olarak' geçişi sağlama yoluyla, sadık izleyicide, gerçek yaşamla sunduğu benzerlik dolayımıyla bir güven duygusu yaratır." [20] Televizyonda mahalle hayatı, işleyişi açısından gerekli olan mekânların oluşturduğu bir peyzaja dayanır. Bu mekânlar, bakkal, kahvehane ve geleneksel mahallenin diğer buluşma mekânları gibi komşular arasındaki kamusal etkileşime dayalı mahalle mekânları kadar yarı-özel bir nitelik taşıyan evlerle bağlantılı sokakları da içerir. Bu mekânlar kolektif hafızadaki mahalle peyzajını oluşturur.

19 Agy., s. 94-5.

20 Agy., s. 95.

Tarihsel Bir Peyzaj Yaratmak

Perihan Abla'nın çekildiği dönemde Kuzguncuk'un peyzajının ilk tarihsel restorasyon dalgasından çoktan nasibini almış olması kesinlikle tesadüfi değildir. Bu bakımdan "Temsilleri [...] etkileyen imgelemin çalışması [...] peyzajın devam etmekte olan 'arazideki' üretim çalışmasıyla yakından bağlantılıdır."[21] Kuzguncuk'ta tarihsel yenilenme ve restorasyon çalışmalarının kişisel sorumluluğu, 2002 Ağa Han Mimarlık Ödülü sahibi olan, uluslararası üne sahip mimar Cengiz Bektaş'a aittir; Bektaş hem projesine hem de mahallenin tarihsel karakteristiklerine uluslararası bir dikkat çekmeyi başarmıştır.[22] 1978'de Üryanizade Sokak'ta bir ev satın alıp restore etmeye başlayarak yola koyulmuş olan Bektaş, kendisinin böylece yeni bir akım başlattığına inanıyor ve projesinin başarıya ulaşmasının insanları etkileyerek eski evler satın alıp onarmaya yönelttiğini iddia ediyor.[23] Uzun süredir Kuzguncuk'ta yaşayan bazı yaşlı sakinlerin Bektaş'ın çalışmasından esinlendiğine şüphe olmasa da, Kuzguncuk'un tarihsel peyzajındaki dramatik değişimler, Bektaş'ın peşinden oraya taşınıp eski evleri restore ettirmeye başlayan sanatçılar, entelektüeller, seçkinler tarafından gerçekleşti. Bektaş kendi sanatçı, mimar ve mühendis çevresinden arkadaşlarını sokağa getirmeye başlamıştı. Mahalle sakini bir sanatçı, bir ev satılığa çıktığında Bektaş'ın bir arkadaşını getirdiğini ve arkadaşının evi hemen satın alacak parası yoksa orada yaşayan sanatçı topluluğunun yardımcı olduğunu anlattı. Dolayısıyla, bugün Üryanizade Sokak'ta yaşayanların çoğu, Kuzguncuk'a taşınmadan öncesine dayanan arkadaşlık ve tanıdıklık ilişkileriyle birbiriyle bağlantılılar. Bu restorasyon akımı medyanın ilgisini çekti ve Bektaş tarafından desteklenmiş, böylece Kuzguncuk'un görünürlüğünü ve popülerliğini artırdı. Dolayısıyla, bir anlamda, 1990'larda patlama yapan büyük mutenalaştırma dalgasının habercisi oldu. Ne var ki, mutenalaştırmanın son dalgası büyük ölçüde eski sanatçı ve seçkin insan topluluğunu içermemiş ve mevcut ahşap evlerin restorasyonundan uzaklaşılarak bu evlerin tamamen yıkılıp yer-

21 Don Mitchell, *Lie of the Land*, s. 1.

22 Bkz. Bektaş, "Public Participation" ve Height, "Cengiz Bektaş."

23 Bektaş, *Hoşgörünün Öteki Adı*.

lerine parlak renklerle boyanmış, sadece ön cephesi ahşap olan betonarme yapıların inşa edilmesine giden bir yolu işaret etmiştir.[24]

Cengiz Bektaş'a göre, mahalle hayatı ve mahalle mekânları karşılıklı olarak bağlantılıdır ve iç içe geçmiştir. Bektaş Kuzguncuk'ta yerel mahalle hayatında bir cemaat ve aidiyet hissi yaratmak için özel hedeflere ulaşmasını sağlayacak bir araç olarak tarihsel yenileme yolunu seçmiştir. Kuzguncuk'a geldikten çok kısa bir süre sonra Bektaş'la tanıştırıldım. Bana Kuzguncuk'taki projesine temel teşkil eden yaklaşımı anlattı. İlk önce, Üryanizade Sokak'taki bir duvarı boyamak için herkesten yardım isteyerek mahalle sakinlerinde çevrelerine karşı bir duyarlılık ve sorumluluk hissi yaratmaya çalışmış ve çabalamış. Daha sonra, mahallede cemaate yönelik bazı mekânlar oluşturmuş; böylece mahalle sakinleri arasında bir bağlılık duygusu yaratmayı umuyormuş.[25] Bu mekânlar, küçük bir çocuk kütüphanesi ile Bereketli Sokak'ta dış basamakların doğal bir amfi tiyatro oluşturduğu bir açık hava tiyatrosunu içeriyordu. Bektaş eski evlerini yenileştirme planları konusunda komşularına yardımcı olmuş. Kendi evinin tasarımını yaptığı sırada mahallede yaşayanlarla fikir alışverişinde bulunmaya büyük çaba harcadığını iddia ediyor, gerçi projelerin uzun vadede ne ölçüde başarılı olduğu belirsizliğini koruyor. Bildiğim kadarıyla, Kuzguncuk'ta kaldığım sırada bu projelerin hiçbiri devam etmiyordu. Bektaş insanların tekrar birlikte yaşamayı öğrenmesine yardımcı olmak için on iki yıldır çalıştığını söyleyerek kendisini mahallenin tarihine yazıyordu. Kendisinin bu konuda başarılı olduğuna

24 Tarihi alanlarda yapıların tasnifi ve korunmasıyla ilgili 1983 Boğaziçi Kanunu, tarihsel dokunun korunması için bir binanın ön cephesinin aynen muhafaza edilmesi gerektiğini öngörür. Ama uygulamada, bir bina yeniden inşa edilirken biraz daha yüksek yapılması veya ön cephenin yeniden yapımına gerekli özenin gösterilmemesi yüzünden bazen binaların ön cepheleri farklı olabilmektedir. Ayrıca tarihi evler, çoğunlukla boyanmamıştır ve bu nedenle, yenilenmeden önce, eski ahşap rengindedir. Ama yenilenirken genellikle parlak renklerle boyanırlar ki bu da, yapının varolan peyzajla bütünleştirilmesine özen gösterilmesinden ziyade, restorasyona önem verildiğini gösterir. Bkz. Parlak, *Urban Law*.

25 Bu projelere ilişkin açıklama için bkz. Bektaş, *Ev Alma, Komşu Al*.

inanıyor.[26] 2003 yılının Mayıs ayında Kadir Has Üniversitesinde yaptığı kısa bir konuşmada "Ben Kuzguncukluyum" diyerek kimliğini tanımladı ve Kuzguncuk'a olan bağlılığını ifade etti.[27] Kuzguncuk'taki girişimini bir yaşam tutkusu olarak niteledi ve 1978 yılında başlamış olsa da asıl fikrin 1965 kadar eski bir tarihte kafasında şekillendiğini belirtti.

Bektaş yazılarında ve konferanslarında çalışmasının merkezinde bulunan hoşgörünün önemini vurgular. Amacı Kuzguncuk'un çokkültürlü geçmişinin dayandığı hoşgörüyü canlandırmaktır: "Hemşerilik duygusunun yok olmaya yüz tuttuğu, çevre ile ilişkilerin göçebelerinkine benzemeye başladığı günümüz İstanbul'unda 'toplum yaşamı'yla ilginç bir yerleşmedir. Yüzyıllardır, dört ayrı inanıştaki kişiler (Müslümanlar, Yahudiler, Ermeniler, Rumlar) bir arada yaşamışlar burada [...] hoşgörü ortamında bir arada yaşanabileceği kanıtlayabilmişler [...] Ta ki dışarıdan gelenler, bir şeyleri kırıp dökünceye dek ... 6-7 Eylül olayları, bağnazlık, gözlerini korkutuncaya dek... Bugün de, sayıları, oranları çok değişik olsa da bu dört inanışın insanları bir arada yaşıyorlar Kuzguncuk'ta."[28]

Bektaş bu tarihin mahallede özel bir cemaat kültürü yarattığını ileri sürüyor. Mahallenin etnik çeşitliliğe dayalı tarihinden ötürü, tarihi restorasyon aracılığıyla cemaat inşası projesi için Kuzguncuk'u seçmiş. "Gelin diyorum siz de sevin ortamınızı, kişi her şeyden önce coğrafyasını sevmeyi bilmeli. Bizim coğrafyamız da elbette insanlardan oluşur. Kendi gelişmemizin özü, içerisinde bulunduğumuz ortam için vereceğimiz savaşa bağlı olarak gelişir. Ayrıca neden gelmiştim Kuzguncuk'a? Bütün bir mahallenin büyük bir aileymişçesine yaşadığı bir yer. Orada edinilmiş 'hemşerilik' duygularıydı yolun başı besbelli. Kimilerine göre ne denli ilkel kaynaklardan gelirlerse gelsinler, yaşamın o doyulmaz uzaklıklarıydı, sıcaklıklarıydı."[29]

---

26 Bektaş, *Hoşgörünün Öteki Adı*, s. 94.

27 Bektaş, "Urban Projects."

28 Bektaş, *Hoşgörünün Öteki Adı*, s. 94.

29 Bektaş'ın yayımlanmamış yazıları, aktaran Aksoy ve Yalçıntan, "Kutsal Topraklara Varmadan Önceki Son Durak: Kuzguncuk," s. 38.

Bektaş'a göre, Kuzguncuk'un etnik çeşitliliğe dayalı geçmişinin barındırdığı hoşgörü peyzajında saklıdır. Bektaş *Hoşgörünün Öteki Adı: Kuzguncuk* isimli kitabında kuzeye bakan bir Kuzguncuk tepesinden bir Boğaz manzarasının taslağını çizer. Bakışının merkezinde Kuzguncuk'un çok sık kullanılan bir imgesi vardır: Yan yana duran Ermeni kilisesi ile cami. Bektaş okuyucusuna şöyle sorar: "Kubbeleri birbirine karışan Ermeni kilisesi ile Müslüman camii insanlara hoşgörüyü anlatmıyorlar mı?"[30]

Kuzguncuk'un peyzajı, Bektaş'ın metninde, kolektif hafızanın yaşayan mahallesinin etnik kapsayıcılığının fiili kanıtı haline gelir. Bektaş'ın Kuzguncuk'un peyzajına ilişkin tasvirleri geçmiş ve şimdiyi, çoğu dergi ve gazete yazısının mahallenin hoşgörüye dayalı tarihine dair benimsediği, nostalji tonuyla harmanlar. Bektaş yaşlı Ermeni muhallebiciyi, sinagogu, kiliseleri, dükkânları ve kahvehaneleri betimleyerek ana caddedeki hayata dair zengin bir tasvir sunar. Tüm mahallenin katıldığı berber Muzaffer'in cenazesini anlatır. Berber dükkânının önünde tabutun etrafında toplanmış sadece erkeklerden oluşan bir topluluğun fotoğrafı ile duvarları Kuzguncukluların fotoğraflarıyla kaplı berber dükkânının içinin bir fotoğrafı, mahalledeki cemaat duygusunu tahayyül etmemizi sağlar.[31] Bektaş'ın Kuzguncuk'a dair anlatıları bu yerin İstanbul'daki diğer yerlerin aksine cemaat duygusunu yitirmediğini vurgular.

Kuzguncuk sadece Bektaş'ın kitaplarında ve yazılarında değil, ayrıca Kuzguncuk'un tarihsel peyzajını ile son derece bütünlüklü mahalle hayatının temsillerini harmanlayan diğer kitle iletişim araçlarında da istisnaileştirilir. Bir makalede Kuzguncuk, Boğaz'ın "muhtemelen en güzel" mahallesi olarak tanımlanır:

> Günümüze kadar korunmuş yalıları, komşuluk ilişkilerine sıkıca bağlanmış insanları ve tarihi vapur iskelesiyle Kuzguncuk, belki de boğazın en güzel semti. Kuzguncuk için yapılanlar, eskiye özlemi yansıtmıyor. Eskinin iyilerini koruyup, yeni bir yaşama biçimi yaratmak olarak kabul etmek gerek yapılanları. Eski yapılar onarıp korumaktan çok, ilişkileri, insanlar

30 Bektaş, *Hoşgörünün Öteki Adı*, s. 34.

31 Agy., s. 28.

> arasında karşılıklı sevgi ve anlayış ortamını onarmak, korumak asıl yapılmak istenen. Kuzguncuklu yabancılaşmamayı, kendileri için kendileri karar vererek, kendi ölçülerinde bir şeyler yaratmayı temsil ediyor İstanbul'da. [...]
> Kuzguncuk için yapılanlar eskiye özlemi yansıtmıyor. Eskinin iyilerini koruyup, yeni bir yaşama biçimi yaratmak olarak kabul etmek gerek yapılanları. Eski yapıları onarıp korumaktan çok, ilişkileri, insanlar arasında karşılıklı sevgi ve anlayış ortamını onarmak, korumak asıl yapılmak istenen. Kuzguncuklu yabancılaşmamayı, kendileri için kendileri karar vererek, kendi ölçülerinde bir şeyler yaratmayı temsil ediyor İstanbul'da... *Masal gibi oldu çünkü bir masal-mış-Kuzguncuk.*[32]

Kuzguncuk'un güzel peyzajı ile özel mahalle kültürü arasındaki bağlantılar; Kuzguncuk'u "Küçük Paris" olarak niteleyen ve huzurlu ortam, doğal güzellik ve tarihi atmosferin yerel sanatçıları buraya çektiğini söyleyen "İstanbul'daki Son Cennet: Kuzguncuk" başlıklı başka bir makalede de vurgulanır. Makale, Türkler Kuzguncuk'a taşındıktan sonra bile dört farklı dinin insanlarının—Müslüman, Rum Ortodoks, Ermeni Ortodoks ve Yahudi—Kuzguncuk'ta bir arada barış içinde yaşayışını anlatır.[33] Yine başka bir makalede Küçük Paris temasını yineleyen yazar şöyle der:

> O kadar küçüktür Kuzguncuk ama bir o kadar da büyük... Kocaman bir yüreği vardır, içi yitirilmiş olan dostlukların, basit ama güzel mutlulukların sıcaklığıyla dolu. Kollarını açmış bekler size sarılmak için, hiç bırakmamacasına. Abartıldığını düşünmeyin sakın, tarihe gömülmüş anıların içinden, yaşayanların dilinden dökülen sözler bunlar...[34]

---

32 Aksoy ve Yalçıntan, "Kutsal Topraklara Varmadan Önceki Son Durak: Kuzguncuk," s. 38, 40. Diğer haberlerde yer alan Kuzguncuk'un nostaljik temsillerinin bu tipik örneği için ayrıca bkz. Hande Bayındır, "En Popüler İstanbul Köyü," *Milliyet Gazetesi*, 18 Mayıs 2001, gayri menkul eki s. 3.

33 Aynur Gürsoy, "İstanbul'daki Son Cennet: Kuzguncuk," *Hürriyet Gazetesi*, 8 Ocak 1992.

34 Çakıl, "İstanbul'da Küçük Bir Paris: Kuzguncuk," s. 25.



Resim 3. Yan yana bulunan Ermeni Kilisesi ve Kuzguncuk Camisi. Yazarın fotoğrafı.

Kuzguncuk'un dini veya kültürel ayrımlar olmaksızın aynı çatı altında yaşama şekilleri kadar, azınlık cemaatlerinin tarihleri de ayrıntılı bir biçimde anlatılır. Komşular birbirine yardım ettiği için 6-7 Eylül olaylarının diğer mahallelerdekine kıyasla burada daha şiddetsiz yaşandığı söylenir.[35] "O günlerden bugüne Kuzguncuk'ta hiçbir şey değişmedi. Hatırlıyor musunuz, *Perihan Abla*'yı ne kadar da çok seviyorduk, hiçbir bölümünü kaçırmazdık? Bu dizi neden bizi bu kadar etkiledi? Hayatın içinden, kendi içinde, bizim içimizde, her köşede duygularımızı anlattı. Nerede çekildiğini biliyor musunuz? Kuzguncuk'ta." Kuzguncuk'un geçmişi hakkında unutulan şeyler, denizin kokusunu, sokaktaki Paskalya

35 Agy.

kutlamalarını, yaz akşamlarında gidilen açık hava sinemasını, hamam sefalarını ve Şabat gününde ateş yakmayan Yahudi aileler için sobalarını yakan komşuların nasıl bir önem taşıdığını anlatan bu alıntıyla son bulur. Makale aynı zamanda restore edilmiş eski ahşap evlerin, caminin yanındaki Ermeni kilisesinin, Rum kilisesinin çanının ve ağaçların sıralandığı Kuzguncuk sokaklarından farklı enstantanelerin sonradan renklendirilmiş fotoğraflarını da içerir.[36]

Kuzguncuk temsilleri mahalle dizilerinin üretildiği ve popülerlik kazandığı mekânlarda dolaşımdadır. En ünlü mahalle dizilerinden biri, kendisi de Kuzguncuk'ta doğmuş olan ünlü komedyen, aktör ve yönetmen Uğur Yücel'in yapımcılığını üstlendiği *İkinci Bahar*'dı. Yücel kendi kimliğinin doğduğu mahalleye bağlı olduğunu sık sık yazar ve dile getirir ve Ocak 2002'de Kuzguncuk'taki yerel bir organizasyonda yaptığı bir konuşmada kendisini mahalle çocuğu veya Kuzguncuk'un çocuğu olarak tanımlar.[37] Yücel sözlerini şöyle sürdürür: "Bir yabancılaşma yaşıyorum burada, kendi köyümde dışardan gelmiş birisi gibi ağırlanmak, bana bu yabancılaşmayı yaşatıyor. Benim için başladığı ve belki de biteceği yerdeyim. Mahalle, semt çocukları hayatın sıcaklığından uzaklaşmıyorlar. Benim için Kuzguncuk bir sinemaydı. Muazzam bir karakterler resitaliydi [...] Ben buradan çıktım ve buranın insanından beslendim."[38]

Yücel'in Kuzguncuklu kimliği, televizyon için çektiği dizilerin, en yakın zamanda *İkinci Bahar*'ın, arkasındaki bakışa temel teşkil eder. Bu dizi (bir zamanlar ağırlıklı olarak Ermenilerin yaşadığı) tarihi Samatya semtinde çekilmiştir. Dizi, mahallenin ana caddesindeki iki dükkânın etrafında geçen Romeo-Juliet tarzı bir aşk hikâyesini işler. Yücel'le yaptığım görüşmede, mahalle hayatı bakımından Samatya'nın Kuzguncuk'a benzediğini söyledi. Diziyi çekmek için yaklaşık on beş farklı mahalleye bakmış ve aradığını Samatya'da bulamasaymış muhtemelen Kuzguncuk'a gidecekmiş. Yücel'in söylediğine göre, mahalle hayatının geleneksel geniş aile ilişkileri eskisi gibi değil, artık yok, ama yine de Portekizce *saudade*

36 Agy., s. 26, 28.

37 Daniş ve Değer, "Boş Arazi mi Bulamamışlar!"

38 Karaçizmeli, "Uğur Yücel," s. 13.

sözcüğünü örnek veriyor ve bu sözcüğün "geçmişte özlediğin bir şey aslında hiç yaşanmamıştır" anlamına geldiğini söylüyor. "Mahalleye duyulan nostalji gibi mi yani?" diye sorduğumda, omuz silkti. Eski İstanbul hayatı artık var olmasa da Kuzguncuk'un mahalle havasına hâlâ sahip olduğunu söyledi. Medyanın mahalle atmosferinin en iyi örneği olarak buraya bel bağlaması, şehrin popüler imgeleminde Kuzguncuk'a öncelikli bir yer kazandırmaktadır.

Mutenalaştırma Mahalle Peyzajları Yaratır

Mahalleye ilişkin kolektif hafızaya muhtelif tüketim edimleriyle dolaylı olarak katılma arzusu, başka hiçbir yerde mutenalaştırma etrafındaki yaşam tarzından daha yoğun tezahür etmez.[39] Böylelikle, kolektif hafıza İstanbul'un atmosferini canlandıran peyzajlar yaratarak İstanbul'un kentsel peyzajlarını değiştirir.[40] Sosyolog Nil Uzun, 1990'larda eski bir mahallede yaşamayla özdeşleşen yeni bir kentsel grup saptamıştır. Cihangir ve Kuzguncuk mahallelerini karşılaştırdığı mutenalaştırmaya

---

39 Kuzguncuk hiçbir zaman zengin bir semt olmadığı için yeterince eski ev stokuna sahipti ve bu nedenle, 1960'lar ve 1970'ler boyunca eski evlerin yerine apartmanların dikilmesiyle sonuçlanan gayri menkul spekülasyonundan nispeten daha az etkilendi. 1983'de Boğaz'daki tarihi alanlarla ilgili olarak çıkarılan yeni yasa, binaların ön cephelerinin korunmasını ve bu alanlarda yeni yapıların yasaklanmasını öngörüyordu. Yeni yasa, 1983'ten sonra Kuzguncuk'un peyzajının belirli parametreler içinde muhafaza edilmesini sağladı. Her ne kadar Bektaş'ın daha erken tarihli renovasyon girişimi varolan yapıların onarılmasına dayansa da, daha sonraki "restorasyonların" çoğu, eski binaların yıkılıp yerine ön yüzü ahşap görünümü verilecek şekilde boyanmış betonarme "tarihi" evlerin yapılması biçiminde gerçekleşti. Araştırmamı yaptığım sırada da bu tarz pek çok ev inşa edildi. Bu evler 1960'lar boyunca alanda gerçekleşen mutenalaştırma sürecini karakterize ederler.

40 Örneğin en popüler olan mahalle dizileri sadece Kuzguncuk'ta değil, diğer eski mahallelerde de mutenalaştırmayı canlandırmıştır; örneğin (*Süper Baba* dizisinin seti) Çengelköy'de, (*Babaevi*'nin seti) Emirgan'da ve (*İkinci Bahar*'ın seti) Samatya'da bunu görebilirsiniz. Bkz. Tanrıöver, "Türk Televizyon Dizilerinde Aile, Mahalle ve Cemaat Yaşamı," s. 95.

ilişkin araştırmasında, şehirde tarihsel nostaljik peyzajların yaratılmasında barınan toplumsal farklılıklara ışık tutar. Uzun, mutenalaştırmayı küreselleşmenin, özellikle de iyi işlerde çalışan paralı entelektüellerin "ikamet edecekleri yeni yerlere statüye dayalı yeni yan anlamlar kazandırarak kendilerini mekânsal olarak ayrıcalıklı kılma çabasıyla" itibarını yitirmiş tarihi mahallelere taşındığı 1980'lerin ekonomik yeniden yapılanmasının güdümündeki bir süreç olarak incelemektedir.[41]

Çalışmasını geçmişe duyulan ilginin tarihin korunması ve eski mimari üsluplara geri dönüşü teşvik ettiği 1970'lerin ve 1980'lerin postmodern kültürel değişimi kapsamında konumlandıran Uzun, Christine Boyer'in safında yer aldığını belirtir. Kent hayatının estetikleştirilmesinin ve eski evlerin yenilenmesinin belirli bir kesimin yaşam tarzı tercihi haline gelme sürecini tanımlar. Uzun'un araştırması, Kuzguncuk'u mutenalaştıranların istikrarlı karakteristikler taşıyan bir insan topluluğu oluşturduğunu açığa vurur. Bu insanların çoğu çekirdek ailelerden oluşur ve etraflarındaki cemaatlerinkine kıyasla çocuklarının sayısı daha azdır. Aile reislerinin çoğunluğu şehir kökenlidir, oysa çevrelerindeki komşuların aile reisleri kırsal kökenlidir. Kuzguncuk'ta mutenalaştıran grubun çok büyük bir yüzdesi üniversite eğitimi almıştır, oysa örneğin komşu İcadiye Caddesi'nin sakinlerine baktığımızda tamamen tersi bir sonuçla karşılaşırız; orada ankete katılan kişiler arasında lise eğitimi almış sokak sakinlerinin yüzdesi, ilkokul eğitimi almış olanların yüzdesine eşittir. Mutenalaştıran gruba ait hanelerin çoğunda eşlerin ikisi de ev dışında gelir getiren, vasıflı ve yüksek statülü bir işte çalışır. Üstelik Uzun'un anketine katılanların yaklaşık yüzde 70'i, Kuzguncuk'ta yaşamayı seçmelerinin nedeni olarak çevrenin doğal ortamının bozulmamış olmasını belirtmiştir. Kuzguncuk'u mutenalaştıran kesim, diğer mahalle sakinlerine kıyasla daha fazla haber programı ve belgesel seyreder, daha fazla kitap okur ve evlerinin temizliğini parayla yaptırır. Uzun, mutenalaştıran nüfusun "dış dünyayla bağlantısını

41 Kuzguncuk'taki tarihsel renovasyon, Kuzey Amerika ve Avrupa'daki mutenalaştırma literatüründe ortaya koyulan toplumsal ve ekonomik örüntülerin bazılarına uymaktadır (Uzun, *Gentrification in Istanbul*, s. 19). Ayrıca bkz. "Impact of Urban Renewal."

ve daha seçkin aktivitelerde bulunduğunu" gösteren yaşam tarzı belirtileri olduğu sonucuna ulaşır.[42] Dolayısıyla, Kuzguncuk'a taşınıp oradaki evleri restore ettiren insan topluluğunun mahalle seçimi, yüksek eğitimli kültürel seçkinlerin yaşam tarzına dayalı kimliklerinin bir parçasıdır.

Ama bir yaşam tarzı seçimi olarak Kuzguncuk'a taşınmak, Cengiz Bektaş'ın mahalleyi restore ederek bir cemaat restore etmeye yönelik özgün amaçlarından bir hayli farklıdır elbette. Yine de, Kuzguncuk'un mutenalaştırılan peyzajı, bir imgeyi simgeleştirmeye başlamıştır. Mülakat yaptığım kadınlardan birine göre—ona Ebru takma adını vereyim—1990'ların ortasında oraya taşınma sebebi Kuzguncuk'un müstakil evlerden oluşan ortamı olmuş. Cemaat özlemi, hemen yanı başında komşuların meraklı gözlerinden ve sorumluluklardan bağımsız yaşama arzusu kadar güçlü değilmiş. Ebru Beyoğlu'nda bir film prodüksiyon şirketinde çalışan bir sanatçıydı. Kuzguncuk'a 1994'te taşınmış, Atina'ya taşınan Kuzguncuklu bir Rumun geleneksel ahşap evini satın almış ve yıktırıp yeniden yaptırtmış. Şehrin kalabalığından kaçmak için Kuzguncuk'a geldiğini söyledi. Aslında daha lüks bir mahalle olan Arnavutköy'de yaşamayı tercih edeceğini itiraf etti, ama bu kendisi için çok pahalı olacağından burayı seçmiş. Yeni ve güvenlikli bir sitede yaşama fikri hoşuna gitmemiş, gerçi sitelerin statülerinden ötürü artık popüler olduğunu da kabul ediyor. Kendisi gibi sanatçılar için sitelerin pek çekici olmadığını söylüyor; eski bir evde oturmak istemiş. Komşularıyla görüşmüyor, hiçbirini tanımıyor ve Kuzguncuk'ta büyüyen yaşlılar komşuluk ilişkilerini sürdürse de, kendisinin akşamları çalıştığını ve dışarı çıktığını söylüyor. Ayrıca bu tür ilişkilerin kendisinin mahremiyetini ihlal edeceğini de belirtiyor. Ebru'ya göre, Kuzguncuk'un huzurlu bir yer olması, burayı herkesin yaşamak isteyeceği bir yer haline getiriyor ve "eski" evi yıktırıp kendisine artık tamamen yepyeni betonarme bir ev yaptırmış olsa da, bu ev kendisine göre Ebru'nun entelektüel kimliğini dışavuruyor.[43]

---

42 Uzun, *Gentrification in Istanbul*, s. 24, 130-31, 137-47, alıntı s. 150.

43 Uzun İstanbul'daki sanatçıların şehrin mutenalaştırılmış mahallelerinde yaşamayla son derece bağdaşan özel bir kimliği olduğunu öne sürüyor (*Gentrification in Istanbul*).

Başlangıçta ilk restorasyon girişimlerinin popülerliği daha fazla insanı Kuzguncuk'a çekerken, buradaki mülklerin değeri de arttı. Diziler aracılığıyla televizyona çıkması ulusal boyutta dikkat çekmesini sağladı ve Kuzguncuk "katılım, yerel inisiyatifin bütünlüğü, şeffaflık, müzakere ve dayanışma gibi modern demokratik süreçler aracılığıyla değerli bir toplumsal ve fiziksel çevrenin korunma modeli haline geldi." 1999 yılına gelindiğinde mutenalaştırılmış Kuzguncuk evlerinin sayısı yaklaşık elliye yükselmişti.[44] Mutenalaştırma İstanbul'da sınıfsal farklılaşmanın mekânsallaşmasını açığa vururken, Kuzguncuk çok popüler bir gayri menkul piyasası haline gelmişti.[45] Mahallenin şehir için taşıdığı anlam üzerine düşünen Ali Akay şu yorumda bulunur: "Mahalle neticede iklim şartlarına göre oluşmuş bir yerleşim olmaktan çok bir 'içtimai kültürel biçimdir'. Osmanlı millet kültürü gibi, postmodern mahalle de 'kültürel' bir biçim olarak karşımıza çıkar gibi durmaktadır. Eskiden olduğu gibi 'farklılıklara rağmen bunlar muhatap olurlar'. Bu farklar, günümüzde artık dinsel tercihlere değil, sınıfsal konuma ve gelir düzeyine bağlı olarak belirmektedir."[46]

Parçalanmış Mahalle

2002'de *Turkish Daily News* gazetesinde Kuzguncuk hakkında bir makale yayımlandı. Bu makale, 2000'lerin başlarında medyada rastlanan diğer birçok mahalle temsili gibi, mahalledeki yakın ilişkileri romantikleştirir. Yazar Kuzguncuk'un tarihi dokusunun korunduğunu, geçmişten kalan bu yerin gerçekten de ideal bir geleceği temsil ettiğini söyler.

> Sokaklarda yürürken, selamlaşabileceğiniz arkadaşlarınızla karşılaşırsınız... Pencereden gelen bülbül sesleri sürekli evin içini doldurur. Sürekli olarak tüm bunları deneyimlemenin yarattığı huzur duygusuyla, Can Yücel'in "Ben Kuzguncuk'ta, yeşil bir dal buldum, ona tutundum" sözleri dökülür

44 Agy., alıntı s. 24, 122.

45 Daha zengin bir seçkinin bu mahalleye göçü mülk değerlerinde bir artışa neden olmuştur. Bkz. Bayındır, "Most Popular Istanbul Village."

46 Akay, "Bir Mahalle İnşası," s. 78.

> ağzınızdan. İstanbul'da hâlâ böyle mutlu insanlar var mı diye sormaya zahmet etmeyin. Evet, varlar ve Kuzguncuk'ta yaşıyorlar. Evrensel anlamda en güzel şeyleri içeren bir yerdir Kuzguncuk. Bütün dinleri ve kültürleri kendisinde barındırır... Dünyaya gülümseyerek bakabilen mutlu insanların yaşadığı bir yer burası. Kuzguncuk belki de İstanbul'un tarihsel dokusunu koruyabilmiş son dinozoru. İnsanlık için ideal bir dünya, ideal bir cemaat modeli olarak orada duruyor gibi sanki.[47]

Kuzguncuk'un peyzajı kapalı ve hoşgörülü bir cemaat hayatını temsil etmeye başlasa da, mahalle içindeki ekonomik, toplumsal ve politik farklılığın yırtıkları ve sökükleri, birbirine bağlı gerçek bir mahalle kolektivitesini imkânsız hale getirir. Mahallenin mutenalaştırılan peyzajı, yeni coğrafyasının barındırdığı toplumsal gerilimlerle birlikte kiralanır.

Restorasyonun yol açtığı sosyoekonomik değişimlere rağmen, yaptığım yüzlerce söyleşide Kuzguncuk'un temsillerini ve peyzajını açıkça eleştiren olmadı, onlara göre bir mahalle olarak sahiciliği vardı. Televizyon dizi ekibinde çalışan ve muhtelif televizyon programlarının ve yeni mahalle dizilerinin setlerine aşina bir kadın, *Perihan Abla*'nın gerçekten de tüm mahalle dizileri arasında en iyisi olduğunu söyledi, ama Kuzguncuk'a benzeyen o mahallelerin "fake" (çakma) olduğunu da belirtti. Artık gerçek birer mahalle olmadıklarını söyledi; evler de gerçek değildi, çünkü yıkılmış ve temelden yeniden inşa edilmişlerdi. Yahudilerin, Ermenilerin ve Hıristiyanların artık burada yaşamadığını ve Boğaz'ın bütün mahallelerinin bu şekilde "yok olduğunu" belirtti.

Cengiz Bektaş'ın Kuzguncuk'ta cemaat geliştirme ve mahalleyle bütünleşme çabaları yaygın olarak kabul görmemiş. Mahalle sakinlerinden biri, (Üryanizade Sokak'ta yaşayanları tanımlamak için kullandığı sıfatla) "Bektaşlar" Kuzguncuk'a taşındıktan sonra yaşananlarla ilgili bir öykü anlattı. Bu orta yaşlı komşu, Kuzguncuk'ta doğmuştu Karadenizli göçmen bir ailenin çocuğuydu ve hep mütevazı ekonomik koşullarda yaşamıştı. Yıllar önce "enteller" Kuzguncuk'a taşındığında beraberlerinde getirdikleri bilgisayarların ve çömlek fırınlarının elektrik voltajının düşmesine yol açtı-

47 *Turkish Daily News*, "Kuzguncuk for all Seasons - Part 2," 13 Ocak 2002.

ğını ve bu yüzden yaşadıkları bir çatışmadan beri Bektaş'la konuşmadığını söyledi. Mahallesindeki herkesten (yani, yakın çevresindeki herkesten) imza toplayarak elektrik şirketinin Üryanizade Sokak'ın sınırında kendi oturdukları kısım için mahalleye ikinci bir trafo kurmasını talep etmişti. Sonunda istedikleri izni alıp talepleri karşılanmaya başladığında, kadın "Bektaşların" telaşlandığını söyledi. Çevre ve Şehircilik Bakanlığındaki tanıdıklarına başvurmuşlar ve trafonun sokağın tarihi karakterini yok edip çevre kirliliği yaratarak sağlık sorunlarına yol açacağını iddia etmişler. Komşum, bana anlattığı öyküsüne göre, Bektaş'ın kitaplarını okuyordu ve bu nedenle, ona gidip, komşuluk üzerine onca konuşmaya rağmen neden dilekçeyi imzalayan insanları atlayarak hükümetteki tanıdıklarına gittiğini diye sormuş. Komşuma göre, Bektaş olaya doğrudan doğruya dahil olduğunu reddetmiş ve bunun hakkında konuşmak istememiş. Komşum aynı sokakta yaşayan bazı kadınlarla tartışmış ve o zamandan beri selamlaşmayı kesmişler. Komşum hâlâ kızgındı.

Bu mahalle sakini gibi, aynı komşu grubundaki diğer kadınlar da, Üryanizade Sokak'ta yaşayan insanlardan "enteller" diye söz etti. "Toplantıları" konusunda kuşkulularda ve ayrıca, kiraların artmasına yol açtıklarından şikâyetçiydi.[48] Bir mahalleli, kiracısı olduğu bakkal dükkânının bulunduğu bina satılığa çıkarıldığında dükkânını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştı, zira müstakbel alıcı bir mimardı ve onları buradan çıkartıp burayı kendi ofisi yapmayı planlıyordu. Bakkal ailesinin, mülkiyetin el değiştirmesiyle birlikte tebliğ edilen yasal süre içinde kiracı olarak çok az hakkı vardı. Sonunda mahallede yaşayan birisi mekânı satın alarak dükkânın bakkal olarak kalmasını sağladı.

Üryanizade Sokak'taki sakinlerin birlik bütünlüğü, bazen dışlayıcı olarak algılanıyor veya eski Kuzguncuklularınkine hiç benzemediği söyleniyordu. Kuzguncuklular Derneği üyeleri, her şeyi yönetmek istediği ve

48 Mahalledeki emlakçılar 1980'lerin sonundan itibaren kiraların önemli bir artış gösterdiğini, satışa çıkarılan ev fiyatlarının artan talepler ve piyasanın darlığı yüzünden oldukça yükseldiğini ve evlerin çoğunlukla ABD doları veya Avro üzerinden kiraya verildiğini söylüyorlar. Bkz. "Flat with a Bosphorus View at Üsküdar for $15,000 a Month," *Turkish Daily News*, 11 Eylül 2007.

başkalarının fikrini dinlemediği için Cengiz Bektaş'la anlaşamadıklarını anlattılar. Bu kızgınlık muhtemelen mutenalaştırmanın beklenmedik sosyoekonomik ve politik sonuçlarıyla bağlantılıdır. Sanatçı ve mimar topluluğunun büyümesi, gayri menkul değerlerinde bir artış anlamına gelmiyor sadece, aynı zamanda yerel dükkânlar gibi eski kamusal mekânların yitirilmesi ve mimarlık ofisleri gibi herkese açık olmayan, kapalı ve özel yeni mekânların açılması anlamına da geliyor. Mutenalaştırma, mahallenin peyzajını koruduğu iddiasına rağmen, komünal mahalle mekânlarının yok olmasını da beraberinde getiriyor.

Ama Kuzguncuk'ta cemaat sadece mutenalaştırmadan ötürü değil, İstanbul'da toplumu parçalayan toplumsal ve siyasi bölünmelerin aynısı Kuzguncuk'ta yaşandığı için de başarısız olmuştur. İlk sanatçı topluluğunun bir üyesiyle yaptığım görüşmede, on beş yıldan uzun bir süredir Kuzguncuk'ta yaşadığını ve mahalleye yardım etmek amacıyla mahalle derneğinde çok vakit geçirdiğini söyledi. Bu kişi, radikal İslamcı bir gazetede yayımlanan bir yazıya çok sinirlenmişti: Yazıda, alkoliklikle de suçlanan, entelektüellerin ve sanatçıların Kuzguncuk'ta gayri menkul fiyatlarının yükselmesine neden oldukları ve bu yüzden "iyi Türklerin" Kuzguncuk'ta ev alabilmesini imkânsız hale getirdikleri iddia ediliyordu. İslamcılar tüm İstanbul'da olduğu gibi Kuzguncuk'ta da vardır—gerçi buradaki mevcudiyetleri mahallenin popüler temsillerinde yadsınmaktadır.[49]

Mahalle Temsilleri ve Yaşayan Mahalle

Kuzguncuk medya temsillerinde mahalle hayatının gerçek sahnesi olarak öylesine otomatik bir şekilde benimsenir ki bazen bir mahalle olarak

49 Houston'ın İstanbul'daki İslami politik hareketlere ilişkin çalışması, Kuzguncuk'ta yerel İslamcı grubun üyeleriyle yaptığı alan çalışmasına dayanır. Houston bu grubun mahallede "alternatif bir yerellik" yaratma projesine angaje olduğunu ileri sürer. Kuran okumak için bir araya gelirler ve mahalledeki camiye gitmeyi reddederler. Üsküdar Belediyesinde iktidarda bulunan büyük İslamcı partiye karşıt kimlikleriyle var olur, sanatçılar ve entelektüellerden oluşan topluluk da dahil olmak üzere Kuzguncuk'taki diğer toplumsal gruplarla da karşıt konumda yer alırlar (Houston, *Turkish Nation State*).

gerçek Kuzguncuk ile kolektif hafızada barınan mahalle fikirleri bulanıklaşır. Hayal kırıcı bir toplumsal gerçeklik, mahallenin kapalılığına dair alışıldık anlatıyı yerle bir ettiğinde, mahalle hakkında basında yer alan makaleler bir hayal kırıklığını yansıtır. Örneğin, Haziran 1999'da gazetede yayımlanan bir yazıda, *Perihan Abla* dizisinin çekildiği sokağın sakinlerinin tüm mahalleyi kapsayan temizlik kampanyasına katılmadığı haberi yer alıyordu. "Yüzlerce Kuzguncuklu, elbirliği yaparak oturdukları sokaklarını baştan sona süpürüp temizledi [...] Bazı sokaklar ise hortumlarla yıkandı... Bir sokak kaldı. *Perihan Abla* dizisine mekân olan ve bu nedenle *Perihan Abla* adı verilen sokakta oturanlar ise gün boyu ortalıkta görünmedi [...] Kuzguncuk sakinleri, 'Bu durumu eğer Perran Kutman görseydi inanıyoruz ki çok üzülürdü' dedi" [50] Burada yazar, Kuzguncuk'un gerçek toplumsal uzamını televizyon dizilerinde resmedilen Kuzguncuk'la harmanlar; Üryanizade Sokak'taki sanatçılara temizlik kampanyasına katılmadıkları ve diğer mahalle sakinleriyle olan toplumsal farklılıklarını ve ayrılıklarını öne çıkardıkları için onlara sitem eder. Perran Kutman'ın Kuzguncuk'ta mahalle bütünlüğünün olmamasından bir birey olarak üzüntü duyacağı şeklindeki ifadelerde, dizi karakteri ile gerçek kişilik iç içe geçer ve gerçek Kuzguncuk'un televizyon dizilerindeki temsiliyle tanımlanma ölçüsünü yansıtır. Makale kolaj biçiminde bir fotoğrafa da yer verir: Televizyon dizisindeki komşulardan oluşan kurmaca bir grubun yer aldığı bir sahne, sokağı süpüren gerçek mahallelilerin fotoğraflarına eklenmiştir. Gerçek Kuzguncuk peyzajı ve onun temsili iç içe geçip kaynaşmıştır. Kuzguncuk'taki gerçek toplumsal gerilimler, medya temsili açısından son derece önemli olan komşuluk dayanışması imajını zedeler.

Bu makale, gerçek Kuzguncuk'un romantik temsiliyle örtüşüp örtüşmediğine dair yaşanan hayal kırıklığının tek örneği değildir. Mart 2002'de Radikal gazetesinin kitap ekinde, yeni bir romana, Mehmet Ünver'in *Kuzgun Bir Yaz*'ına ilişkin bir kitap eleştirisi yayımlanır.[51] Ünver'in

---

50 Ramazan Yazgan, "Perran Kutman Görse Üzülürdü," *Hürriyet Gazetesi*, 8 Haziran 1999, sec. 3.

51 *'Kuzgun' Bir Yaz* başlığı Kuzguncuk adına gönderme yapar; kuzgun, siyah bir karga türünün adıdır; aynı zamanda kara veya siyah anlamında da kullanılır

Kuzguncuk'u afacan bir çocukluk tasviri çizer ve kitap eleştirmeni, kitabın arka kapak yazısından kimi alıntılar yaparken, bazı tasvirleri fazla olumsuz bulur: "Kahramanlarımız başka mahallelerden çocuklarla savaş yapıp onları döverek ya da kendilerini hor gören huysuz komşularının bahçelerine kakalarını yapıp kaçarak tatillerini renklendirir[...]"[52] Ama kitaptaki diğer tasvirler, 1960'lardaki toplumsal değişimin betimlenmesiyle ilgilidir ve yazarın, köyden göç etmiş yeni komşularına, onların yoksulluğuna ve kendisine yadırgatıcı gelen yaşam biçimlerine bir çocuk olarak verdiği tepki de buna dahildir. Ünver kitabını sadece çocukluğunun Kuzguncuk'undaki hayatın özel yönlerine dikkat çekmek için yazmamıştır, ayrıca bu karakteristiklerin büyük bir göç dalgasıyla birlikte nasıl birdenbire yok olduğunu anlatmayı da istemiştir. "Bu zaman içinde Kuzguncuk çok değişmişti, kahvelerin önlerinde hiç tanımadığım insanlar vardı. Çoğu bize, 'Siz yeni mi geldiniz buralara' diyordu."[53] Yazar istenmeyen toplumsal değişime ilişkin konformist olmayan bu tasvirleri, benimsediği nostaljik anlatıyla yumuşatır.[54]

Peyzaj Çalışması

Kuzguncuk'un bugünkü peyzajı, belirli bir tarihsel hafızayı hatırlatan ve onu karşı çıkılamaz bir şekilde gerçek kılan bir peyzajdır, ama yine de bu tarihi işaret eden biçimler yenidir ve peyzaj kolektif hafızanın imgesinde yeniden yaratılmaya devam eder. Peyzajın inandırıcılığı, yani peyzajın gü-

(Ünver, *Kuzgun Bir Yaz*).

52 Nalan Barbarosoğlu, "Kanatsız Kuzgunlar," Mehmet Ünver'in *Kuzgun Bir Yaz*'ına ilişkin bir kitap eleştirisi yazısı, *Radikal*, 22 Mart 2002, s. 10.

53 Mehmet Ünver, "Anılarda Kalan Kuzguncuk," Nena Çalidis ile röportaj, *Cumhuriyet Gazetesi*, 12 Şubat 2002.

54 Yazarın bu kaygısı, ünlü yazar Salah Birsel'in çok daha önce yazdıklarını yankılar; Birsel 1982'de Kuzguncuk'u böylesine özel bir yer haline getiren azınlıklar hakkında ve mahallenin yok edilme tehlikesi hakkında yazmıştır. Geceleri naralar atarak, şarkı söyleyip gürültü yaparak diğerlerinin uykularından uyanmasına neden olan Karadenizli göçmenlerden söz eder (*Elmas Boğaziçi*, s. 313-14).

cü, (ister *Ekmek Teknesi*'nin kebapçı-ekmek-fırını gibi yapay olsun, isterse Ermeni kilisesi gibi eski olsun) maddi biçiminin, tam da peyzajın temsil ettiği anlatının nesnel kanıtı olarak görünme şekillerinden kaynaklanır.

Bektaş'ın tarihi restorasyon akımını başlattığı Üryanizade Sokak, Ermeni kilisesinin bulunduğu köşede, sahil şeridinden başlar. Kilise Beylerbeyi Sarayı inşaatında çalışan işçiler için yapılmıştır. Bazı Kuzguncuk sakinleri, bu işçilerin Üryanizade Sokak'taki evlerde oturduğunu düşünmektedir. Üryanizade Sokak bir zamanlar bir Ermeni zanaatçı cemaatinin yuvası olmuş olsa bile bu, hafızalara kazınmamış bir geçmiştir. Bu evler kısmen gayri Müslimlerin terk ettiği ve mülklerinin satışa çıkarıldığı 1980'lerde, tam da mahallenin kültürel bir dönüşüm geçirdiği bir dönemde, restorasyona elverişli hale gelmiştir. Cengiz Bektaş'ın çalışmalarında rastladığımız "Bu tarihi gün ışığına çıkaralım" gibi nostaljik yaklaşımlar, aslında tarihi ortaya çıkarmaya çalışmaz; Üryanizade Sokak'ın eski sakinleri sessizce nostaljide kaybolur gider. Üryanizade Sokak'ın sakinlerinin akıbetlerine dair bir araştırma yapmak bakımından hiç kimse, bugün orada yaşayan insanlardan daha iyi bir konumda olamaz (ayrıca, eski sakinler Ermeni işçiler olsa da olmasa da, bir azınlık cemaati veya bir yabancı cemaati oldukları kesindir). Bu binaların toplumsal tarihlerinin incelenmesini sağlayacak belgelere, eski tapulara sadece mülklerin bugünkü sahipleri, onların avukatları ve emlakçılar erişebilmektedir. İlk sahiplerinin Kuzguncuk'u ne zaman ve neden terk ettiğinin bir açıklaması veya peyzajdaki tarihlerinin hatırlanması, bu cemaatin tarihsel sesini herhangi bir bina restorasyonunun veya nostaljik anlatının yapacağından çok daha güçlü kılacaktır.

Cengiz Bektaş Kuzguncuk'un geniş ailesinden söz ettiği halde, tam da kendi başlattığı hareketin mahallede toplumsal bir bölünme yaratması son derece çelişkilidir. Mahalle, kolektif hafızanın yakın ilişkilere ve hoşgörüye dayalı mahallesini simgeselleştirmeye yaklaştıkça, komşuluk ilişkileri daha da fazla bölünmektedir. Mahalle imgelemde daha popüler, daha sentetik, daha romantik ve daha kusursuz hale geldikçe, "toprak üzerinde" daha bölük pörçük, daha parçalanmış hale gelmekte ve keşmekeş postmodern İstanbul'a daha fazla benzemektedir. Kolektif hafızadaki mahallenin peyzajında barınan barış ve hoşgörü anlatısı, kasıt-

sız da olsa, azınlık cemaatlerinin yok olmasına neden olan travmaları ve olayları muğlaklaştırması bakımından, İstanbul hayatına dair milliyetçi tarihsel anlatıyı desteklemeye yarar. Peyzaj tarihin gerçek bir temsili gibi bir izlenim verse de, kusursuz cemaat anlatısıyla geçmişin gerilimlerini bulanıklaştırır. Kuzguncuk'ta peyzaj ile peyzajın temsili arasındaki ilişki, toplumsal ilişkileri yeri sahiplenmeye yönelik birbiriyle çelişen iddialarla yapılandırır. Önce Bektaş'ın, sonra da diğerlerinin desteklediği, azınlık tarihini ve dayandığı hoşgörü fikrini korumaya ve hatırlamaya çalışan hoşgörü anlatısının, Kuzguncuk'un kültürel coğrafyasındaki değişimin doğasına dair dolaysız konuşmaları nadiren içermesinin nedeni nedir? Zira azınlıkların şehirdeki yeri sahiplenme iddiaları artık yadsınmaktadır.

Don Mitchell peyzajın üretiminin "tamamen bulanıklaştırılmış ideolojik bir proje olduğunu ve bizatihi (toplumsal olan) üretiminin olgularını yok etmeye çalıştığını" ileri sürer. Bu denli gerçek ve tarihi görünen bir peyzajın yaratılması, kolektif hafızada nostaljik bir tarih fikrinin barındığını açığa vurur. Yine de, "bir manzaranın hiçbir işlem görmemiş olarak görünmesini sağlamak, tamamen doğal olduğu izlenimini vermek, peyzajın amaçları arasında yer alır. Dolayısıyla peyzajın kendisi hem bir işlemdir hem de işlemin izlerinin silinmesi, temizlenmesidir. Bu nedenle, emeğe dayalı bir toplumsal ilişkidir ve hatta üzerinde emek harcanan bir şeydir."[55] Ahşap evleri "restore ederek" (yeniden inşa ederek) tarihi Kuzguncuk peyzajını yaratmanın amaçlarından biri, onun mahalleye ilişkin kolektif hafızanın doğal sahnesi olarak görünmesini sağlamaktır. Hem bir peyzaj yaratımıdır hem de peyzajda barınan azınlık aile tarihinin hafızalardan silinmesidir. Tarihi peyzaj gösterdiği imgelerin "gerçekliğini" geçmişin travmalarını bulanıklaştırmak için kullandığında, peyzajın yaratımı ile temsili arasındaki bağlantı önem kazanır. Kolektif hafıza incelemesini tekrar mekân üretimine yöneltmek, kolektif hafızanın yaratımındaki bir politik ekonomiyi açığa vurur: Nüfuslar yer değiştirir ve yeni kimliklere sahip yeni toplumsal gruplar, mutenalaştırma ile birlikte yeri sahiplenme haklarını dile getirirler. Kuzguncuk'un tarihsel peyzajı maddi gerçekliğinden ötürü tam da işareti olduğu kolektif hafızanın kanıtı

55 Don Mitchell, *Lie of the Land*, s. 6.

olarak durur. Kuzguncuk'un tarihsel peyzajı, kilise ve cami, Kuzguncuk'ta kozmopolitizmin canlı ve sağlam olduğunu akla getirir; dile getirilmeyen şeyse, on dokuzuncu yüzyıl kilisesinin cemaatinin yok olduğu ve yerini yirminci yüzyıl camisine giden insanların aldığı gerçeğidir.

Maurice Halbwachs tarihsel bir peyzajın huzursuz bir toplumu yatıştırmak bakımından önemli bir işlev gördüğünü söyler. Halbwachs tarihsel peyzajın, yaşanan yakın tarihli politik şiddete rağmen şehirde yaşayan insanlar için hiçbir şeyin değişmediğini içerimleme gücüne sahip olduğunu ileri sürer:

> Bir şehirdeki semtler ve bir semtteki evlerin, tıpkı herhangi bir ağaç, kaya, tepe veya tarla gibi değişmez bir konumu vardır. Bu nedenle, sokaklar ve binalar değişmediği sürece bir kent değiştiği izlenimini vermez [...] Bir ulus en şiddetli ayaklanmalara meyilli olabilir. Yurttaş dışarı çıkar, haberleri okur ve olanları tartışan gruplarla etkileşimde bulunur [...] Şehirde yaşayan insanların bir kısmı diğerlerine saldırır ve politik çatışma ülkenin tamamına yayılacak şekilde devam eder. Ama tüm bu sorunlar olan bitenden hiç etkilenmemişe benzeyen bildik bir ortamda gerçekleşir. İnsanları her şeye rağmen, surlar ve evler ayakta kaldığı için hiçbir şeyin yok olmadığına inandıran tam da cansız, ifadesiz taşlar ile bu tür rahatsızlıklar arasındaki karşıtlık olmasın sakın? Bilakis, bir şehrin sakinleri, şehrin maddi boyutu adını verdiğim şeye aşırı önem verirler. Büyük çoğunluk, belli bir sokağın tahrip edilmesine veya bir binanın vb yıkılmasına, en vahim ulusal, siyasi veya dini olaydan çok daha hassas yaklaşabilir. Ayaklanmaların, bir şehrin görünüşünü değiştirmeden bir toplumu şiddetli biçimde sarsabilmesinin nedeni budur.[56]

Bu bölümde, yakın geçmişte yaratılmış olmasına rağmen Kuzguncuk'un peyzajının tarihsel bir görünüm sergilediği, dolayısıyla, doğal bir mahalle hayatı görünümüne büründüğü ve toplumsal hafızanın da anlatıyı doğruymuş gibi göstererek mahalle peyzajını tam da bu şekilde gösterdiği üzerinde durdum. Hafıza, tarihi yok etse de, kendi peyzajını üreterek

56 Halbwachs, *Collective Memory*, s. 131-32.

kendisine sahicilik kazandıracak simgelere ihtiyaç duyar. "Tarihsel" peyzajın arkasındaki gerçek tarih nedir? Nostaljik peyzajın görünüşteki hakikatlerinin bulanıklaştırdığı azınlık perspektifleri nelerdir? Bir sonraki bölümde, Kuzguncuk bostanı meselesi üzerinde yoğunlaşarak, Kuzguncuk'ta tarihsel hafızaya karşı çıkmaya dayalı kültürel politikayı inceleyeceğim.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Bostan Sokak:
İhtilaflı Bir Yere İlişkin Anlatılar

Araştırmamın başında mahalleyle olan ilişkim, büyük ölçüde Kuzguncuklular Derneğinin kilit üyeleriyle kurduğum arkadaşlıklara dayanıyordu. Onların mahalleye dair perspektiflerinin Kuzguncuk'un güncel ve tarihi kültürel coğrafyasına ilişkin benim kendi anlayışımı ne ölçüde şekillendirdiğini ancak daha sonra fark edebildim. Haftalık düzenli toplantılarda ve diğerlerinde tanıştığım, birlikte oturup çay içtiğim, öğle yemeği yediğim insanlar, kentsel gelişmenin bostanı niçin tehdit ettiğini bana açıkladılar ve burada bir organik tarım projesi geliştirme, bir eğitim merkezi kurma ve bostana çevreci bir amaç kazandırarak yeşil kalmasını sağlama hayallerini anlattılar. "Canımız, gururumuz, her şeyimiz, bostanımız," bostana olan sevgilerini ifade eden bir slogandı. 2000 yılında gerçekleşen protesto gösterilerinde Kuzguncuk mahallesinde çocuklar ellerinde bu sloganın yazılı olduğu pankartlar taşıyorlardı. Dernek üyeleri bu proje için Avrupa Birliği'ne yardım başvurusu yapmalarında kendilerine yardımcı olmamı istediler. Bir sürü kent sorunuyla yakından ilgileniyorlardı ve şehirdeki kuruluşlarla ve American Friends Service Committee, Habitat for Humanity gibi uluslararası gruplarla bulundukları cesaretlendirici temaslardan heyecanlanıyorlardı. Çevreci bir halk hareketi olarak politik bir kimlikleri olduğu için, Kuzguncuk'un güzel ve korunması gereken bir yer olduğuna duydukları samimi inançtan ötürü ve araştırmamın en başından itibaren bana saygı duyup konukseverlik gösterdikleri için davalarına sempati duydum.

Mahalle derneğinin en aktif kişileri Kuzguncuk'ta doğmuş, 1930'ların sonlarında mahalleye gelmeye başlamış Karadeniz kökenli göçmen ailelerin çocukları olan genç yetişkinlerdi. İkinci Bölümde ele aldığım mutenalaştırma sürecini gerçekleştiren iyi eğitimli, meslek sahibi entelektüeller ve sanatçılarla dayanışma içindelerdi. Organizasyon, imza kampanyalarında mahalleden daha da büyük bir destek alıyordu. Ama böylesine farklılık içeren bir toplumsal karışım İstanbul için hiç alışıldık değildir. Üstelik potansiyel olarak çalkantılı bir politik faaliyetten çekinen mahalle sakinleri, mahallenin çevresinde gecekondularda yaşayan daha fakir insanlar ve mahalledeki Rum ve Ermeni Ortodoks kiliselerinin ve sinagogun liderleri de dahil olmak üzere derneğin faaliyetlerini desteklemeyen veya bu faaliyetlere katılmayan kişiler de vardı.[1] Dernek, Kuzguncuk'un geçmişteki ve gelecekteki kültürel coğrafyasına dair egemen bakış açılarının neler olduğunu temsil eder ve bu bakımdan bunlar hem

1 Derneğin mücadelesi kolay olmadı. Kuzguncuklular Derneği üyelerinin, web sitesinde de yer alan "Kuzguncuk halkı karşı çıktı" ifadesi, mücadelenin en baştan itibaren birlik içinde verildiğini ima eder (Kuzguncuklular Derneği, http://www.kuzguncuk.org). Esasen ilk başta protestoya herkes katılmamıştı. Kuzguncuk'taki bir arsanın hukuka aykırı bir şekilde araba parkı olarak işletilmesine açıkça karşı çıkan bir mahalle sakininin başına gelenler yüzünden (iddia edildiğine göre mafya tarafından fena halde dövülmüştü), bazı kişiler politik bir eyleme kalkışmaktan korkmuştu (Efe Erdem, "Davam Sürecek," *Milliyet Gazetesi*, 28 Nisan 1999). Bazı sakinler de, derneğe tamamen başka sebeplerle katılmıştı. Dükkân sahipleri başlangıçta kentsel gelişmenin dükkânları açısından faydalı olacağına inanmış olsalar da, sonradan derneğin davasına katılmışlardı (Tankuter, "Güler Yücel'le Röportaj," s. 6). Bugün bile bazı insanlar her türlü politik faaliyeti tehlikeli bulmakta ve katılmayı istememektedir. 2001'de bir dernek üyesi, derneğin bostan projesi hakkında broşür dağıttığında eski bir arkadaşının kendisini komünist olmakla suçladığını anlattı. 1970'lerde İstanbul'da cemaatlerin kutuplaşmasına neden olan politik şiddetten ötürü, bu tür bir algı Türkiye'de son derece negatiftir. Derneğin organizasyonları bu tür algılarla karşılaşmaya devam etmektedir. Kuzguncuklular Derneğinin üye sayısı epey azaldı. Toplantıların çoğunda katılan üye sayısı beşi geçmiyordu ve tanık olduğum en kalabalık toplantıda yaklaşık yirmi üye vardı. Hiç katılım olmadığı için toplantılar çoğunlukla iptal edildi. Ama 2003'te resmi üye sayısı seksendi.

Kuzguncuk'ta ve Kuzguncuk dışındaki en yaygın hem de Kuzguncuk'un peyzajının şekillenmesindeki en etkili bakış açılarıdır. Dernek üyeleri Kuzguncuk'un tarihteki ve gelecekteki kimliğini tanımlamaya yönelik faaliyetleriyle Kuzguncuk'a bağlılıklarını dışavuruyordu ve bostan, onu koruma hareketinde yer alan insanlar için önemli bir yerdi.

Dernek üyelerinin eylemlerinin, kimliklerini bir yer olarak Kuzguncuk'la olan ilişkileri kapsamında ifade etme çabaları olduğunu anlamaya başladım. Bir yeri bu şekilde düşünmeye yönelik yaklaşımım, yer ile kimliğin birlikte kurucu bir doğaya sahip olduğu anlayışını kuramsallaştıran kültürel coğrafya literatürüne dayanmaktadır. Kültürel ve toplumsal anlamlar kazandırılmış bir lokasyon olarak yer, güç ilişkilerini ayakta tutan veya bu ilişkilere karşı çıkan kültür politikaları için bağlayıcı bir alan olarak önemli hale gelir—ve anlatı da bu süreçte önemli bir rol oynar.[2] Kültürel ve politik kimlikler, yerin karakterine, doğasına veya tahayyüllerine dair tartışmalar olarak dile getirilir.[3] Kuzguncuk'ta ve özellikle de bu bölümde ele aldığım bostan bağlamında, yerin geçmişine ve geleceğine dair anlatılar, sakinlerin mahallede birbirinden farklı, birbiriyle çelişen yeri sahiplenme iddialarını dile getirdikleri vekâletnamelerdir.

Bu bölümde açıkça ortaya koyduğum üzere, bostan ihtilaflı bir yerdir. Bostanın geçmişine ve geleceğine dair muhtelif tahayyüller, mahallede milliyetçilik ve kimliğe ilişkin kültür politikalarına bağlı olarak birbiriyle çelişen sahiplenme iddialarını açığa vurur; sonuçta bunlar yirminci yüzyılın İstanbul'unda gayri Müslim mukimlerin tarihleriyle ve mülkiyet haklarıyla ilişkilidir. Dolayısıyla, ulusa aidiyeti veya ulustan dışlanmayı ifade eden terimlerle sürdürülen yere dair anlaşmazlıklar, mülkiyet hakkını korur veya tehdit ederler ve ulusa aidiyetin en coğrafi ifadesi olan mülkün geleceğini belirlerler. Türk devleti 1977'de bostanı bir Rum ailesinin elinden alarak mülkiyetini kendisine geçirdi; dolayısıyla bu, Vakıflar Müdürlüğünün özel bir mülkü meşru olmayan bir şekilde almasının açık bir örneğiydi.

---

2 Cresswell, *In Place*; Keith ve Pile, *Politics of Identity*; Jackson ve Penrose, *Race, Place, Nation*; Hoelscher, "Making Place;" Rose, "Cultural Politics;" Tuan, "Language."

3 Till, *New Berlin*.

Dimitria Teyze bostanın sahibi olan Rum ailenin İstanbul'da kalan tek ferdi ve mirasçısıdır.[4] Dimitria Teyze'ye göre, ailesinin bostanla olan bağlantısı kendisinin gerçek Kuzguncuklu kimliğinin de bir kanıtıdır. Ama aynı zamanda, devletin Türkiye için etnik olarak Türk ve Müslüman kimliği ayakta tutmasını ve yerel Rum Ortodoks sakinleri dışlamasını sağlayan daha kapsamlı politik süreçlerle mülkü elinden alınmış İstanbullu bir Rum ve gayri Müslim olarak kimliğini de temsil eder.

Bu bölümde bostanı duyguların ve hafızanın karmaşık ve anlamlı yeri olarak yorumluyorum. Bu yere [bostana] ilişkin anlatılar, aynı mahalleyi paylaşmalarına rağmen Kuzguncuklu olma konusunda birbirinden farklı, hatta bazen birbirine muhalif iddialarda bulunan insan grupları için kimlik göstergeleri olarak farklı şekillerde işlerlik gösterir. Öncelikle, derneğin tarihsel bostanı kentsel dönüşümden koruma mücadelesini tanımlayarak ve bostana belirli kültürel anlamlar yükleyen anlatıları inceleyerek başlamak istiyorum. Daha sonra, aynen İkinci Bölümde Kuzguncuk'a ilişkin nostaljik anlatılar için yaptığım gibi, Dimitria Teyze'nin hikayesini ele alarak, bostana ilişkin nostaljik anlatıların, özellikle de azınlıkların mülkiyet haklarıyla ve yere bağlı kimlikleriyle ilişkili bağlamlarda, yeri sahiplenme iddialarını kuşatan gerilimleri bulanıklaştırma şekillerini açığa vurmaya çalışacağım. Sonuçta ortaya çıkan tabloya göre, derneğin faaliyetlerine katılan mahalle sakinleri, Vakıflar Genel Müdürlüğü, mülkü geliştirmeye çalışan adam ve eskiden bostanın sahibi olan aile, farklı toplumsal veya politik alanların ekseninde dönmezler; bilakis belli bir toprak parçasının geleceğini kontrol altına alma kaygısını paylaşırlar ve bu açıdan bu yerle olan ilişkileri aracılığıyla birbirleriyle çatışırlar.

---

4 Kitabın tamamında komşulardan takma adlarla söz ediyorum; Kuzguncuk'ta yaşarken de onlara adlarıyla hitap ederdim, bu onlarla fiilen deneyimlediğim arkadaşlığın, samimiyetin ve yakınlığın bir yansıması. Kitapta ilk adıyla geçen insanların büyük çoğunluğu kadın ve bu da, (erkeklerin tersine) tanıdığım kadınlarla geliştirdiğim samimiyetin ölçüsünü yansıtıyor. Bunlar hem samimiyet hem de saygı belirten terimlerdir. İyi tanıdığım insanlardan bazılarına sadece ilk adlarıyla hitap ederdim; bazılarına da saygı ve samimiyet ifadesi olarak "abla", "teyze" derdim. Birkaç kez görüştüğüm ve yakından tanımadığım diğer insanlaraysa nezaket belirten "... Bey" veya "... Hanım" terimleriyle hitap ederdim.

Bostanı Kurtarmak

Kuzguncuk'un tarihi bostanı, mahallenin tam merkezinde bulunur. Mahalle sakinleri bostanın taze sebze meyvesini ve eski sahibi İlya'yı sevgiyle hatırlar; bir Rum ismi olan İlya Rumların, Yahudilerin ve Ermenilerin Kuzguncuk'ta önemli bir mevcudiyete sahip olduğu bir dönemi akla getirir. 1980'ler boyunca bostan bir süre terk edilmiş bir halde başıboş kalmıştır ve mahalle sakinleri bostandan incir toplayıp, çocuklarının bostanda oynamasına izin vermiştir. Tıpkı eskiden azınlık ailelere ait olan ve artık Vakıfların mülkiyetinde bulunan diğer pek çok mülk gibi, bostanın statüsü de pratikte belirsizliğini korur. Benzer mekânlarla aynı acı yazgıyı paylaşır; bazen, örneğin kurban bayramında hayvanların kesimi için veya çöp atmak için kaçak kullanıma maruz kalır. Ama geçmişe bakıldığında, mahallenin merkezinde açık, huzurlu, yeşil bir alana çok değer veren mahalle sakinlerinin üzerine titrediği bir yer olduğunu görürüz.

Bostanı geliştirme planlarına ilk muhalefetin, 1992 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğünün bu araziyi on yıllığına Türkiye Organ Nakilleri ve Yanık Tedavi Vakfı, Başkent Üniversitesinin sahibi ve okulun rektörü Mehmet Haberal'a kiraladığında gündeme geldiğini görürüz. Haberal hiç zaman kaybetmeden arazide özel bir diyaliz merkezi inşa etme tasarısını duyurmuştur. Mahalle sakinlerinden biri, bostanda dolaşırken arazi keşfi için gelen Haberal'la karşılaşmalarını anlattı. Ona bostanın yeşil kalmasını istediklerini söylemişler; Haberal da ne yaparlarsa yapsınlar, hastaneyi inşa etmesini engelleyemeyeceklerini, aciz kadınlar oldukları karşılığını vermiş. Mahalle sakinleri Haberal'ın planlarını engellemek için seferber olurken, mahalledeki ve şehirdeki potansiyel kaçak yapılaşma problemine karşı bir farkındalık geliştirmişler ve böylece yönlerini belirlemişler. Menfaatlerinin politik eyleme girmeyi riske alacak kadar yüksek olduğu konusunda diğer mahalle sakinlerini ikna etmeye çalışmışlar. Hastanenin hava kirliliğine, fiziksel kirliliğe ve trafik sıkışıklığına yol açacağını ve ayrıca mahallenin merkezinde bir keşmekeş yaratacağını iddia etmişler. Kapı kapı dolaşarak bir kampanya yürütmüşler ve mahalle sakinlerinden bostana hastane yapılmasını önlemeyi talep eden binden fazla imza toplamışlar. Çekirdek aktivist grubu (başlangıçta aktivistler mahallede yaşayan iyi eğitimli entelektüellerden oluşuyordu) faydalı olacaklarına

inandıkları veya belirli becerileri olan kişilerin üstleneceği özel görevler tanımlamış. Örneğin, bostana yakın oturan bir sakin, her gün bostanı gözetleyerek herhangi bir faaliyet söz konusu olduğunda diğerlerine haber vermeyi üstlenmiş. Mahallede oturan basınla bağlantılı bir yazar, tüm bağlantılarını kullanarak meseleyle ilgili makaleler yayımlanmasını ve konunun mümkün olduğunca yaygın bir şekilde duyurulmasını sağlama görevini üstlenmiş. Bir diğer mahalle sakini de mahalli ve ulusal hükümet kuruluşlarına önlem alınmasını talep eden şikâyet mektupları yazmış.

Mahalle derneğinin izini sürdüğü en önemli mecralardan biri, bostanın hukuksal statüsünün araştırılmasını içeriyordu. Mahalle sakinleri bostanın tarihine ve hukuksal statüsüne dair bir dosya açılması için çabalıyordu. Birisi, bostanın orijinal tapusunun bir kopyasını bulmuş ve geçmişini araştırmıştı ve Vakıflar Genel Müdürlüğünün araziyi nasıl ele geçirdiğinin bilgisine ulaşmıştı. Mahalledeki mimarlar buldukları bir Boğaziçi planı haritasında bostanın tarım alanı olarak belirlendiğini ve bu nedenle, Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Genel Müdürlüğü tarafından imara kapalı tarihi yeşil alan olarak koruma altına alındığını öğrenmişlerdi. Avukat olan bir diğer mahalle sakini de Boğaz'daki tüm yeşil alanların yeni yapılaşmaya karşı koruma altında olduğunu bildiren 2960 sayılı Boğaziçi Kanunu'nun bir nüshasını bulmuştu.[5] Mahalle sakinleri ayrıca imar kanununa göre arazinin kentsel dönüşüm için çok küçük olduğunu da öğrendiler. Üstelik Vakıflar Bölge Müdürlüğü ile Haberal arasındaki özgün kira kontratı, bostanın boş arazi olarak kiralandığını ve arazinin bina yapılmak için kullanılacağı bilgisinin belirtilmediğini gösteriyordu.[6]

2000 yılına gelindiğinde mahalle sakinlerinin resmi başvurularının ve medyanın üzerinde yarattığı baskı sonucunda Haberal diyaliz merkezi projesiyle ilgili olarak taktik değiştirmek zorunda kaldı ve arazi üzerinde

---

5 2960 Sayılı Boğaziçi Kanunu, Yeşil Alanlar, Madde 5. İstanbul'daki tarihi ve yeşil alanların korunmasına yönelik girişimlere ve kanunlara ilişkin bir tartışma için bkz. Parlak, *Şehrin Hukuku*.

6 Kira Kontratosu, 25 Mart 1992'den 29 Şubat 2002'ye kadar, no.14785, İstanbul Vakıflar Bölge Müdürlüğü, Türkiye Organ Nakli ve Yanık Tedavi Vakfı, Özel Şartlar Bölümünde, Arsa.

bir özel okul inşa etme planlarına girişti.[7] Dernek, imar planında değişiklik yaparak hukuka aykırı kararlar alan ve bostanda ilkokul yapılmasına izin veren Boğaziçi İmar Yüksek Koordinasyon Kuruluna karşı açtığı davayla her türlü kentsel gelişime karşı olduğunu gösterdi. Kuzguncuklular Derneği dava dosyasının bir kopyasını tüm siyasi parti liderlerine ve alandan sorumlu olan tüm resmi mercilere gönderdi. Haberal'ın kira kontratı 1992'de başlamıştı ve on yıllıktı, bu sebeple dernek, kontratın sona ereceği Şubat 2002'de açabileceği bir fırsat kapısı için hazırlıklara başladı. Dernek üyeleri, bostanda organik tarım yapmak ve bir eğitim merkezi kurmak amacıyla 2001 yılında dernekten daha farklı bir hukuksal statüye sahip bir kooperatif kurdu.

Dernek davalarına dikkat çekmek için 2000 yılında mahallede bir şenlik düzenledi. Müzikli, yemekli bir organizasyon yaptılar ve İstanbul'un diğer semt, mahalle derneklerini, şehrin her yerinden arkadaşlarını ve medyayı davet ettiler. Gazete ve dergi makaleleri, ellerinde ("Bostan yeşil kalsın!", "Bostan Kuzguncuk halkınındır!" yazılı) protesto pankartlarıyla öfkeli mahallelinin fotoğraflarını yayınladı. 2002'de Haberal kira kontratını imzalamaktan vazgeçtiğinde belli belirsiz de olsa çok büyük bir zafer kazandılar. Dernek bostanda iki binden fazla insanın toplandığı bir parti düzenledi, hep beraber müzik eşliğinde piknik yapıp zaferlerini kutladılar.

Kuzguncuklular Derneği bostanı kiralamak istedi, ama Vakıflar Bölge Müdürlüğü alanın kirasını 2 milyar TL'ye yükseltti (ayda yaklaşık 1400 ABD doları gibi abartılı bir kira bedeliydi). Derneğe göre meblağ kasıtlı olarak yüksek tutulmuştu; oysa dernek, Boğaziçi İmar Planı'nda tarım arazisi olarak belirlendiği için, araziyi bu amaçla kiralamak isteyen birisinin karşılayabileceği bir kira bedeli olması gerektiğini ileri sürüyordu. Sonunda bir peyzaj düzenleme şirketine kiralandı. Bostanın böyle bir şirkete kiralanması, Kuzguncuklular Derneği açısından olabilecek en iyi uzlaşmaydı. Dernek kazandığı zaferden gurur duyuyordu, ama tetikte olmak zorundalardı. Arazide bir ilkokul yapılmasını onayladığı için

7 Kuzguncuk'taki mevcut okulun kapasitesi yeterli olmadığı için, birkaç sokak ötesinde yeni bir okul yapılması öneriliyordu. Okul aslında gerekli değildi ve mahalleye bir faydası olmayacaktı.



Resim 4. "Bostan Kuzguncuk Halkınındır!" Yazarın fotoğrafı.

planlama kuruluna açtıkları dava henüz bir sonuca ulaşmamıştı. Peyzaj düzenleme şirketinin araziyi kiralamaktan vazgeçmesi gerekirse, dernek başka bir "yeşil" kiracı bulmak zorunda kalacaktı. Gelecekteki hukuka aykırı gelişmeleri önceden engelleyebilmek için derneğin güvenebileceği hiçbir resmi hukuki karar bulunmamaktadır. Bostanın yeşil kalmasının sağlanması, tamamen dernek üyelerinin bir zaferidir ve bu zafer, küçük bir mahalle derneğinin İstanbul'daki kaçak yapılaşmayla nasıl savaşabileceğinin mükemmel ve alışılmadık bir örneğini temsil eder.

Kuzguncuklular Derneği mücadelesi boyunca İstanbul'daki mahalle dernekleri arasında, mahallelerinin yok olmasına neden olacak olan üçüncü Boğaz köprüsünün yapımını engellemeye çalışan Arnavutköy Semt Girişimi ve kent meseleleriyle ilgilenen yeni sivil toplum kuruluşları arasında bir iletişim ağı oluşturmayı amaçlayan İnsan Yerleşimleri Derneği ile birlikte politik olarak en aktif mahalle derneği olarak tanındı.[8] Ağustos 1999 depreminin ardından, yerel politik aktivite, şehirdeki vatandaşları

8 Türkiye'de 1990 sonrası mahalle dernekleri ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Erman ve Coşkun-Yıldar, "Emergent Local Initiative."

güvenli bir çevrede yaşama hakları konusunda koruma ve bilgilendirmek için sivil sorumluluk duygusunun geliştirilmesi üzerinde yoğunlaştı. Afet hazırlıkları, Kuzguncuklular Derneği için önemli bir konu haline geldi ve American Friends Service Committee'nin desteğiyle afetin etkilerini azaltmak için mahalle sakinlerini acil durum yardımı konusunda bilinçlendirmeye ve eğitmeye başladılar. Afet planını hazırladıklarında, bostana neden inşaat yapılmaması gerektiğine ilişkin savlarının başında, gelecekteki bir olası deprem durumunda insanların bir araya toplanıp tıbbi yardım, bilgi ve yiyecek ve barınma yardımı alabileceği bir açık alana ihtiyaç duyacakları geliyordu. Dernek bir basın bülteni yayınlayarak bu ihtiyacı bir kez daha sistemin yozlaşması sorunuyla ilişkilendiriyordu: "Geçen yıl, bir deprem anında sığınacağımız açık alanların ne kadar az olduğunu gördük. [...] Büyük deprem felaketinin üstünden daha bir yıl bile geçmeden, yine yeşil bir alana Boğaz'da koruma altındaki bir alana göz dikilmiştir. 'Ucuz arsa' peşindeki bu zihniyet, bu kez 'özel okul' tabelası ile karşımıza çıkmıştır."[9] Kuzguncuklular Derneği üyeleri Kuzguncuk'u korumanın kendilerinin kolektif sorumluluğu olduğunu hissediyordu ve İstanbul'un geleceğini belirleme ve bunun sorumluluğunu taşıma konusunda faal olmaları gerektiği duygusuyla hareket ediyorlardı.

İstanbul'da 1999 yılının Ağustos ayında başlayan deprem sonrası sivil toplum hareketleri kırılgandı, ama mahalle sakinlerinin çevreyi koruma hakkına sahip olduklarına konusunda yeni bir farkındalıkla kendilerini daha özgüvenli hissetmeye başlamaları açısından önemli bir değişim uğrağıydı. Depremin böylesine büyük hasar vermesine neden olan çarpık ve kaçak yapılaşmayla bina uygulamalarına kızıyorlardı. Kuzguncuklular Derneği için bostan meselesi de yolsuzlukla ve kaçak inşaatla ilintiliydi, çünkü on yıllık kira sözleşmesi süresince Haberal'ın icraatları, güçlü politik bağlantıları olduğunu ve ayrıca normal hukuksal ve bürokratik uygulamalardan kurtulabildiğini gösteriyordu.

Kuzguncuk sakinleri, inşaat projesinin arkasındaki politik bağlantılara dair şüphelerini yüksek sesle dile getirmekten asla çekinmemektedir. Buldozerler bostana girip binanın temeli için toprağın uygunluğunu test

9 Kuzguncuklular Derneği, Broşür, 2000.

ettiğinde, vatandaşlar toplanıp bunu protesto ettiler, kendisi de Kuzguncuk sakini olan ünlü şair Can Yücel'in yazdığı bir şiirde geçen ninniyi bağırarak söylediler: "Dandini dandini dasdana/danalar girmiş bostana."[10] Bu şiir, Yücel'in yöneticiler ile yasadışı vurgunculuk arasında doğrudan bağlantılar kurarak hükümeti demokratik olmamakla, despotça bir tutum sergilemekle eleştirdiği bir gazete yazısında yer alır. Yolsuzluk ve bostan mücadelesi ile ilgili başka bir yazıda, bir Kuzguncuk sakini olan, Boğaziçi Üniversitesi profesörlerinden Uğur Tandoğan, Türkiye'de kimse yasalara uymadığı için bu kadar güzel bir yeşil alanın muhtemelen yok olacağı gerçeğini acı bir dille eleştirir. Tandoğan yazısında şöyle der: "Sanıyorum yakında bu bostan olmayacak [...] Nasıl olur demeyin. Çünkü Güngör Uras'ın deyimiyle, 'Burası Türkiye abicim.' Her şey olur."[11] Tandoğan'ın anlatımındaki hayal kırıklığı, tarihi ve yeşil alanların gelecekteki yok edilmesini engellemesi beklenen sistemin yok edilerek şehrin harabeye çevrilmesinde karşımıza çıkan politik ve ekonomik yozlaşmanın oynadığı rolle ilgili olarak İstanbul'daki yaygın ve genel umutsuzluğu yansıtır:

> Gözümüz aydın. İstanbul'u yedik, yeşili bitirdik. İstanbul'u "beton şehir" yaptık. Uygar ülkelerin, uygar şehirlerine gidenler bilir. Bu şehirlerde gözünüze en çok çarpan renk yeşilidir. Ama yeşil, ülkemizde alerji yapıyor. [...] Ama ülkemizde, kültür ve tarihi varlıklarımızı koruma için kurduğumuz kuralların, belediyelerin ve değer kurumların da koruma görevlerini hakkıyla yaptıklarını söylemeyiz. Eğer bu ilgililer, görevlerini hakkıyla, üstendikleri tarihi görevin bilinci içine yapsalardı, İstanbul bu durumda olmazdı.[12]

Kentleşme, Nostalji ve Bostan

Kuzguncuk hareketine yol açan yozlaşma ve plansız kentleşmeden duyulan hayal kırıklığı, geçmişe dair nostaljik anılarda ve daha iyi bir gelecek

10 Can Yücel, "Ninni."

11 Uğur Tandoğan, "Dünya," *İstanbul*, 2 Haziran 2000.

12 Agy.

hayallerinde sık sık dile getirilir. Nokta dergisinde yayımlanan bir yazıda Kuzguncuklular için şöyle diyordu: "Son 20-30 yılda İstanbul'un yeşil ve ağaçlık alanlarının beton yığınlarla çevrilmesini üzülerek izlemişler. Şimdi de bostandaki erguvanların da betonla kaplanmasına katlanmak istemiyorlar."[13] Bostan, İstanbul'un kaybettiği şeyin simgesi olmuştur, Kuzguncuk'un kaybedeceği şeyse bostana inşaat yapılacak olmasıdır. Bostan Kuzguncuk'un anılarının deposu haline gelmişti. "Şimdi, bu hazine sandığı içerisinde, günümüzde, tüm özellikleriyle altın değeri taşıyan İlya'nın Bostanı'ndan, çok kısa bir süre sonra sahip çıkılacak hiçbir yerin kalmayacağı paniğiyle çığlıklar atılıyor. Artık sahip çıkacağımız, kaybetmekten korkacağımız yerlerimizi, değerlerimizi, kültürümüzü, anılarımızı gittikçe grileşen mavimizi ve yeşilimizi içinde barındırmasıyla tüm bunların simgesi haline dönüştü İlya'nın Bostanı."[14]

İstanbul'un geçmişte yeşil olmasına duyulan özleme, mahallelerin herkesin birbirini tanıdığı, hoşgörüye dayalı etnik çeşitlilik içeren bir mekân olduğu bir dönemde küçük mahallelerde varolan yakınlığa ve samimiyete duyulan nostalji eşlik ediyordu. Bostan eski güzel günlerin simgesi olmuştu ve bostanı koruma hareketi de mahallenin eski kültürünü geleceğe taşıma arzusundan kaynaklanıyordu. Mücadeleyi sarmalayan söylem, bostanı yeşil bir mekândan anılarla dolu sevilen bir mekâna dönüştürüyordu. Bir gazete makalesinde aktarıldığı üzere mahalleli bir genç bostan sorunu hakkında şöyle diyordu:

> Hepimizin çocukluğu bu bostanda geçti. Burası hepimizin oyun alanı oldu. Yakın zamana kadar da öyleydi. Ta ki hastane yetkilileri, bostanın etrafına tel bir örgü çekene kadar... Bostan, Kuzguncukluların akciğeri. Kuzguncuk, oradan nefes alır. Bostanı bize bağışlasınlar. [...] Kuzguncuk'un sıcak bir mahalle yapısı var. Bu yapı artık İstanbul'da kalmadı. Buradaki bütün arkadaşlarım, çocukluk arkadaşlarım. Aynı sokaklarda büyüdük, aynı okullarda okuduk. Bakkalı, kasabı, manavı, şoförü, boyacısı, hamalı,

13 Daniş ve Değer, "Boş Arazi mi Bulamamışlar!" s. 42.

14 Behice Özden, "Hrisokeramas'tan Kuzguncuk'a," *Radikal Gazetesi*, 9 Temmuz 2000, s. 13.

> doktoru, öğretmeni... Biz burada bir aile gibiyiz... Hastanenin kurulması Kuzguncuk'un bu yapısını da bozacak. Yazık![15]

Bu genç, kendisini mahallenin geniş ailesinin parçası olarak tanımlayarak Kuzguncuklu kimliğiyle özdeşleşir. Bostan bir yer olarak bu ailenin bedenini taşır—bostan onun akciğerleridir; bostan ona hayat verir. Çocuk bostanı bu şekilde dile getirerek, Kuzguncuklu olarak kendi kimliğini ifade eder ve bostanı da kendisinin ait olduğu peyzajın vazgeçilmez parçası olarak tanımlar.

İkinci Bölümde değindiğim, Kuzguncuk'ta doğmuş olan ünlü oyuncu ve yönetmen Uğur Yücel duygularını şöyle dile getiriyordu: "Kuzguncuk Boğaz'ın en önemli yerlerinden biridir. Bu alan benim için çok büyük anlamlar taşıyor. Buraya bir hastane yapılırsa insanlar sokaklarda dolaşamaz. Buraya eskiden Küçük Paris derlerdi. Buranın ağaçlarını, çiçeklerini, kısaca bütün değerlerini korumak gereklidir."[16] Kuzguncuklular Derneğinin web sitesi, İstanbul'da yerlerin yok edilmesinden hararetli bir dille şikâyet eder ve bunun mahallelerinde olmasına izin vermeyeceklerine dair söz verir:

> Bizden önceki kuşaklar meydanlarını kaybettiler, sesleri çıkmadı. Çamlarını, çınarlarını, erguvanlarını kestiler, sesleri çıkmadı. Estetik ve mimariden yoksun çirkin beton yığınlarına gömüldüler, sesleri çıkmadı. O güzelim binalar bir bir yakıldı, yıkıldı, sesleri çıkmadı. Sokakları kişiliğini yitirdi, sesleri çıkmadı. Ama bizler, ellerimizdeki son kalelerimizi ne pahasına olursa olsun savunmaya ve artık teslim olmamaya kararlıyız.[17]

Direnişleri her bakımdan ihtiyatlıydı ve yerlerinin geleceği konusunda hak sahibi olduklarını tutkulu bir şekilde dile getiriyorlardı.

Ama Kuzguncuk'un kalan gayri Müslimleri önemli ölçüde bostan mücadelesinin içinde yer almamıştır. Sayıları çok az olsa da, mahalleden İstanbul'un diğer semtlerine taşınmış olan daha büyük ve daha aktif Kuz-

---

15 Kaynar, "Organ Nakline Evet, Doğa Katline Hayır."

16 Danış ve Değer, "Boş Arazi mi Bulamamışlar!" s. 42.

17 Kuzguncuklular Derneği, http://www.kuzguncuk.org.

guncuklu Rum ve Yahudi gruplarla bağlantılıdırlar. Bu insanlar kilisede ve sinagogda ibadet etmek için her hafta sonu mahalleye gelirler. Azınlık cemaatleri Kuzguncuk'un geçmişiyle ilgilenir: araştırmam boyunca Kuzguncuk sinagogu, İstanbul'un daha büyük Yahudi cemaati ile birlikte el ele vererek Kuzguncuk'un tarihini mahallede düzenlenen bir şenlikle kutlamak için malzeme topluyordu. Ama bostan söz konusu olduğu sürece, Kuzguncuk'un kalan Yahudileri ve Rumları derneğin bostanı koruma mücadelesinde yer almadığı gibi, bu meseleyle ilgili olarak hiçbir şekilde aktif olmadılar. Ayrıca, kendi dini binalarının restore edilmesi ve korunması dışında, Kuzguncuk'un çağdaş peyzajının diğer unsurlarının yaratılması veya restore edilmesi gibi konularla da ilgilenmiyorlar ve Kuzguncuk'a geri dönüp tarihi evleri satın almaya ve restore etmeye de kalkışmıyorlar. Kiliseler ve sinagog cemaatleri organize etmesine rağmen, depreme hazırlık gibi benzer amaçları paylaştığı halde Kuzguncuklular Derneğine üye olmuyorlar.[18] Kuzguncuk'un tarihi yeşil alanını koruma hareketi, etnik çeşitlilik içeren, daha yeşil bir geçmişe duyulan nostaljiye dayansa da, harekete katılan ve bu geçmişi açıkça hatırlayan kişilerin, azınlıklar değil Kuzguncuk'un daha yeni, Müslüman, Türk sakinleri olması biraz çelişkili görünüyor.

Dimitria Teyze'nin Yere İlişkin Hak İddiası

Tam da Haberal'ın bostanı kiralamaktan vazgeçtiği haberlerini duyduğum gün, bir arkadaşım beni Dimitria Teyze ile ayarladığımız mülakata götürdü. Vapurla Boğaz'dan geçerken, mahalle derneği adına heyecanlandığımı söyledim, arkadaşıma. Arkadaşımın verdiği tek tepki, benim heyecanımı paylaşmadığını belli edecek şekilde bir hayret ifadesiyle kaşlarını kaldırmak oldu. Daha sonra, yapacağım görüşme için beni uyardı ve bana, Dimitria Teyze'nin artık Kuzguncuk'ta oturmasa da, eskiden

18 Sinagogda bir dinsel ayine katıldığımda, depreme hazırlıkla ilgili bir tartışmaya kulak misafiri olmuştum. Kuzguncuklular Derneği, 1999'dan beri mahallenin depreme hazırlanmasına odaklanmıştı. Bu camialar, cemaat girişimlerinde güçlerini birleştirmiyorlardı.

Kuzguncuk bostanının sahibi olan ailenin Türkiye'de kalan hayattaki son mirasçısı olduğunu söyledi.

Dimitria Teyze ile 2002 yılının ilkbaharında ve yazında birçok kez Avrupa yakasındaki evinde ve ayrıca ortak arkadaşlarımızın evlerinde bir araya geldik. Dimitria Teyze ile tanışmak, incelediğim cemaat bakımından araştırmamın ilk üç ayı boyunca bir alan araştırmacısı olarak kendi eleştirel sınırlarımın ne ölçüde dışına çıktığımı fark etmemi sağladı; yaptığımız konuşmalar, Kuzguncuk'un temsillerinde barınan ve müteakip aylarda sorularımın odağına yerleşen perspektiflerin ve tarihlerin karmaşıklığına gözlerimi açtı. Araştırmamın perspektifini tehlikeye atma potansiyelini taşıyan bir davaya bilinçsizce katılmış olduğum giderek açıklık kazanırken, Dimitria Teyze'nin bostanla olan ilişkisi ile bostanı koruma mücadelesi veren Kuzguncuk cemaatinin bostanla ilişkisi arasındaki farklılık projemde baştan sona yankılandı. Arkadaş, dernek üyesi veya komşu olmak uğruna araştırmacı olduğumu unutmuştum; bu rolleri her gün öyle iyi oynamıştım ki artık üzerime giydiğim bir giysi gibi yadırgamıyordum onları. Dimitria Teyze öylesine yoğun bir şekilde diğerlerinin tartıştığı ve hatırladığı—ve keza benim de tahayyül etmiş olduğum—geçmişte yaşıyordu ki onunla karşılaşmak, rahatsız edici ve canlandırıcı oldu.

Dimitria Teyze'nin evi aileden kalma manevi değeri olan, ama kırık dökük eşyalarla doluydu. Büyük cam vitrinli bir dolapta pırıl pırıl ama çatlak kadehler vardı, koltuklar kadife kaplıydı ama üzerleri delinmişti, yanında duran küçük sehpaların üstlerinde gösterişli elişi dantel örtüler vardı ama solmuşlardı. Evin küçük odaları tavandan yere kadar tıka basa eski eşyayla doluydu ve bu eşyalar, aslında yapılmış oldukları, Boğaz boyunca sıralanmış eski yüksek tavanlı havadar evlerin inceliğini hatırlatıyorlardı. Dimitria Teyze düzgün İstanbullu aksanıyla "Yavrum, hadi ye." diyordu, el yapımı börek çöreği sofraya koyarken. Akşam yemeğinden sonra bize yanında likörle Türk kahvesi ikram etti ve bir sigara içimi oturduktan sonra kahve falıma baktı. Çoğu kadın evde hazırladığı börek çöreği pişirmek için mahalledeki pide, ekmek fırınlarına gönderirken, o zahmetli bir emek harcayarak hazırladığı eski tarz yemekleri, modern bir kolaylığa kaçarak, eski küçük elektrikli fırında pişiriyordu. Dimitria Teyze'nin ailesi nesillerdir Kuzguncuklu olsa da, artık burada

yaşamıyorlardı. Kimliğiyse ailesinin tarihi mülküne bağlanımı üzerinde temellenmişti ve bu haliyle geçmişe kök salmıştı.

Buluştuğumuz her seferinde konuşmanın ana konusu, eskiden çok varlıklı olan ama tüm mal varlığı trajik bir şekilde elinden alınmış olan ailesinin İstanbullu Rumlar olarak yaşadığı maddi, mali ve duygusal kayıp üzerinde yoğunlaşıyordu. Dimitria Teyze'nin ailesinin bir zamanlar birçok küçük mandırası ve bostanı vardı. Ticari açıdan başarılı olmuşlardı, ürünlerini gemiyle İstanbul'a naklediyorlardı. Üsküdar, Salacak, Çengelköy ve Kuzguncuk gibi Asya yakasının birçok semtinde yalıları vardı. Ama biz tanıştığımızda ailesi neredeyse bütün malını mülkünü yitirmişti. Dimitria Teyze'nin Türk devletinin her şeyi gayrı meşru bir şekilde ellerinden aldığı iddiası doğru olabilir. En azından, Kuzguncuk'taki bostanın tapusu, mülke gayrı meşru şekilde el koyulduğunun bir kanıtıdır. Dimitria Teyze derneğin bostan üzerinde hak iddia etmesine de öfkelenmektedir, zira ona göre bostan kendi ailesine aittir.

Kendisiyle tanışmamızdan birkaç yıl önce Dimitria Teyze'nin dernekle kısa bir ilişkisi olmuş. Dernek üyelerinden biri, mülkünü geri alabilmesi için dava açabilmesi konusunda hukuki araştırma yapmasında Dimitria Teyze'ye yardımcı olmuş. Bu üye, yaptığım mülakatta, Dimitria Teyze'nin mülkünü Vakıflar Genel Müdürlüğünden geri alabilmesi için başlangıçta ona yardımcı olmayı ve böylelikle belki de bostanın hukuka aykırı bir şekilde yapılaştırılmasını engelleyebileceğini umduğunu anlattı. Ama dernek üyesine göre, Dimitria Teyze ona güvenmiyordu ve bostanı elinden alacağından korkuyordu. Başka bir üye de, bostanın sahibi olan birinin ortaya çıktığının farkında olmadığını, derneğin böyle birisinin hiç ortaya çıkmayacağını umduğunu çünkü birileri mülkiyet hakkı iddia ederse, derneğin bostanla ilgili planlarının bozulabileceğini söyledi. Ne var ki Dimitria Teyze de kendisine haksızlık ettikleri için dernekteki insanlarla arasının açık olduğunu söyledi. Alan araştırmamı yaptığım sırada bu durumla ilk karşılaştığımda, nahif bir şekilde, ortak bir çaba içine girerlerse derneğin herkese faydası dokunacak bir şey başarabileceğini düşünmüştüm. Ama sonradan bostanı sahiplenme iddialarının birbiriyle bağdaşmadığı ortaya çıktı.

Dimitria Teyze bostanı ve ailesinin buradaki geçmişini anlattığında bana bununla ilgili hiçbir belge göstermedi. Bir mülk olarak bostanın

karmaşık tarihine dair kanıt oluşturan belgelere ilişkin kaynaklara, derneğin bostanın yapılaşmasını önleme kampanyasına katılan insanlar aracılığıyla ulaştım.[19] Dimitria Teyze bostanla ve başına gelenlerle ilgili duygularını, düşüncelerini bana açtı. Ailesinin başka bir mülkünün ellerinden alınmasına ilişkin benzer bir belgeyi gösterdi, sonra beni başka bir mahalleye götürüp bir ev gösterdi, ama bir araştırmacı olduğum için bostanla ilgili resmi belgeleri benimle paylaşmadı.[20] Kuzguncuk'taki avukatla görüştükten sonra, elindeki bilgi derneğin erişiminde oldu; dosyanın kopyaları derneğin davasıyla ilgili belgeler olarak resmi kuruluşlara gönderildi ve *Radikal* gazetesinde bostanla ilgili bir yazı yayımlandı.[21] Bu kitapta mülkün tarihi ile ilgili yazdıklarım, derneğin davası için hazırlanmış belgelere ve müdahil olmuş insanlarla yaptığım konuşmalara ve mülkün Vakıflar İdaresi tarafından el konulmadan önceki sahibi olan ailenin tarihini (mülkün soyağacını) çok ayrıntılı bir şekilde anlatan gazete yazısına dayanmaktadır. Keza bu kanıta ulaşma biçimim de, ailenin ve derneğin söz konusu mekân aracılığıyla birbirleriyle karşılaşma biçimlerine ve mülkün gelecekteki nihai akıbetine ilişkin birbirinden farklı bahislerde bulunmalarından ötürü bir arada hareket edememe biçimlerine ışık tutmaktadır.

Olay şöyle gelişmiştir: Bir zamanlar Kuzguncuk bostanı evlilik bağıyla birbirine bağlı iki Rum Ortodoks aileye aitti. Mülk dokuz hisseye bölündü ve hisselerin sekizi bilinmeyen tarihlerde belirsiz hukuksal koşullar altında Vakıflar Genel Müdürlüğüne devroldu.[22] Derneğin elindeki belgelerde yer

19 Bu kaynaklar mülk tapularının fotokopilerini, mülkün nasıl kaybedildiğini açıklayan diğer bilgilerle birlikte tapunun bir kopyasını, ilgili yasaları ve düzenlemeleri, kira kontratını ve Haberal'ın vakfının Türk Mühendis ve Mimarlar Odası Birliği ile yazışmalarını içeriyordu. Kuzguncuklular Derneğinin merkezinde tutuluyordu.

20 Azınlık mülklerinin kaybedildiği süreçleri araştırırken karşılaşılan en önemli güçlük, belgelemenin bulunmamasıdır, bunun nedeni de kısmen mahalledeki insanların (benim deneyimime göre de özellikle Rumların) bu bilgiyi çok gizli tutmasıdır.

21 Behice Özden, "Hrisokeramas'tan Kuzguncuk'a."

22 Agy.

alan bilgiye göre, belki de hisselerin bir kısmı ödenmeyen borçlar, miras vergileri yüzünden haczedildi. 1977'de İlya bostanı işletirken, Vakıflar bu araziyi kendi üstüne geçirdi. Hisse sahibi son bostancı 1951'de öldü. Onun ölümünden sonra da, hissesinin oğluna miras kalması gerekiyordu, oğlu da 1984'te ölene dek bostanı işletmeye devam etti. Ama hisse olması gerektiği gibi devrolmadı ve 1977 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü, mülkün terk edilmesiyle ilgili bir kanuna dayanarak bostanı temellük etti.[23] Oysa mülk hiçbir zaman terk edilmemişti, adam ve oğlu ölene dek bostanda çalışmaya devam etmişlerdi. Mülkiyetin Vakıflara geçmesi iki nedenden ötürü uygunsuz ve hukuka aykırıydı. Öncelikle, son hisseye sahip olan mirasçı mahalleyi hiçbir zaman terk etmemiş olsa da, devir mülkün terk edilmiş olması gerekçesine dayandırılmıştır. İkinci olarak da, mülkiyet kanunu konusunda deneyimli olan ve tapudaki dili anlamamı sağlayan bir avukata göre, bu kanunun özgün amacı, 1915 katliamından sonra "terk edilmiş olan" Ermeni mülklerinin devrinin düzenlenmesiydi ve asla 1970'lerde İstanbul'daki Rum mülklerinin transferi için kullanılmak üzere tasarlanmamıştı.[24] Üstelik azınlıkların mülkleri, terk edilmiş olsalar bile, normalde mülkiyeti Hazineye geçiyordu: Oysa bu mülk, gizemli bir şekilde Vakıflar Müdürlüğünün olmuştu. En sonunda, derneğin mülkiyetin resmi olarak Vakıflar Genel Müdürlüğüne geçmesiyle ilgili kanun hükmünü konumlandırma çabaları, böyle bir hükmün olmadığını açığa

23 İlk kez 1915 yılında yazılan (13.9.1331 sayılı) ve 1923'de değişiklik yapılan (15.4.1339 sayılı) bu kanun, "firari" kişilere ait mülklerin Hazineye geçeceğini bildirir ve vakıf mülkü olması durumunda, tapu gerçek kişi ismine kayıtlı olsa bile, mülkün mülkiyeti konusunda bir hak teşkil etmeyecektir. Kanun ayrıca 6 Ağustos 1924 tarihinde mülkün kendisine ait olduğunu ispat edebilen kişilerin mülkiyet hakkı iddia edebileceğini, ispat edemeyenlerin ise bu haklarını kaybedeceğini de belirtir. Dolayısıyla, 1977 tarihinde bir tapuya ilişkin olarak bu kanuna yapılan başvurunun uygun olmadığı açıktır. Bu kanun açıkça 1915'ten sonra terk edilmiş olan Ermeni mülklerine atıfta bulunmak üzere kaleme alınmıştır. Bu konuya ilişkin ayrıntılı bir tartışma için bkz. Lekka, "Legislative Provisions," s. 138-9.

24 Araştırmam boyunca yaptığı yardımlar ve verdiği destek için bu avukata sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

çıkardı; mülkiyetin devrinin nasıl gerçekleştiği ise belirsizliğini korudu. Mülk 1992'de kiralandığı sırada, statüsü ve tarihi, karmaşık ve hukuka aykırı tapu işlemleriyle belirsiz hale getirildi ve böylece mülk üzerinden yeniden hak iddia etmeye yönelik bir davanın muhtemel başarısı da boşa çıkarılmış oldu. Bu özel durum, gayri Müslim azınlık ailelerin mülklerini muhtelif evrelerde, muhtelif şekillerde ve 1942-3 Varlık Vergisi veya 1964 sınır dışı edilme olaylarından sonra mülklerini terk etmeleri gibi bildik durumlardan başka dönemlerde de kaybettiğini işaret eder. Kayıplarının bu daha büyük politik bağlamda gerçekleştiği düşünülmelidir, nitekim azınlıklar da bu koşulları böyle yorumlamaktadır.[25] Dimitria Teyze'nin anlatısı, bir azınlık olmasının kanıtı olarak yerin/mekânın kendisi için nasıl anlamlı hale geldiğini ifade eder.

Tanıştığımız ilk gün Dimitria Teyze, benim Kuzguncuk'la ilgilenmeme şaşırmış ve benim için, ailesinin ve Kuzguncuk'un tarihine ilişkin bir rapor hazırlayacağını söylemişti. Aylar sonra, ortasından telle zımbalayarak, katlanmış kâğıtlardan hazırladığı bir tür kitapçığı elime tutuşturdu, sayfaların üzerinde kendi el yazısıyla yazdığı bilgiler vardı, yaşlı akrabalarıyla konuşup edindiği bilgileri Rumcadan Türkçeye kendisi tercüme ederek bana vermişti. Anlatısı mahallenin çok uzak geçmişine dair bilinen şeylerin bir tasviri ve isminin nereden geldiğine dair açıklamalarla başlıyordu. Sonra da, kiliselerinin ve tanınmış kişilerin tarihleriyle devam ediyor ve kendi ailesiyle ve büyük annesinin geçmişiyle son buluyordu. Dimitria Teyze'ye göre, Kuzguncuk'un tarihi kendisinin ve ailesinin tarihidir. Kendisinin kimliği mahalleye hâlâ güçlü bir bağla bağlıdır, ama (her ne kadar, şimdiki evinden otobüs ve vapurla sadece kırk beş dakika uzaklıkta olsa da) artık nadiren geldiği mahalleden fiziksel olarak ayrılmış olmasıyla karakterize olmaktadır. Dimitria Teyze için Kuzguncuk yitmiştir. Kendisinin devam eden kişisel mali kayıpları ile ailesinin mekânını alarak, yatırım yapan ve

25 Gayri Müslim azınlık vakıflarının mülklerinin tarihine, hukuksal statüsüne ve haklarına ilişkin bilgi için bkz. Türkiye Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Vakfı, *Vakıflar Kanunu Tasarısı'nın Cemaat Varlıklarını İlgilendiren Hükümleri Üzerine* Rapor; Oran, "Non-Muslim Pious Foundations;" Reyna ve Zonana, *Community Foundations*; Öztürk, *Minority Foundations*, s. 65-170.

onu güzelleştiren insanların neden olduğu mahalledeki zenginlik artışı arasındaki tezat yüzünden kaybı çok daha acı vericiydi.

Dimitria Teyze Rumların başına gelenleri şöyle yazıyordu:

> [K]ızı, bahçeleri metruktur. Evde şu an bir Türk aile oturmaktadır. Elinde günün tapusu var. Nasıl aldı bilinmez. [...] Hâlihazırda Rum kilisesinin karşısındaki mor sarmaşıklı kırmızı tuğlalı ev, artık bir lokanta ve mafyaya ait. Türkiye'nin kanunu Rum malına el koyup metezori üzerlerine geçirmek; birçok Kuzguncuklu böylece 1944, 1955 (6-7 Eylül), 1964 Kıbrıs çıkarmasıyla mahalleyi terk etmeye ve göçe zorlandığı için malları mülkleri çeşitli yollardan el değiştirdi.

Kuzguncuk'ta Rum cemaatinin başına gelenlere dair söyledikleri, şehrin daha büyük tarihini de açıklıyor. Onun bu tarihteki yeri, kendi kimliğini inşa etmesi bakımından da temeldir.

Tanıştığımız gün, ondan zihnindeki Kuzguncuk haritasını çizmesini istedim; bostanı işaret ederek "Yeşil Bostan [...] Ailesine Ait" dedi. Sonra, Kuzguncuk'un ana caddesi olan İcadiye Caddesi'ni ve İcadiye Deresi'ni işaretledi ve derenin olduğu zamanlarda kullanılan ve ana caddeyi bölen köprüleri belirtti—İcadiye Deresi'nin üzeri yıllar önce asfaltla kapatılmış ve dere ana caddenin altından akmaya devam etmişti. O dönemdeyse her köprünün altında içki içilip yemek yenen Rum meyhaneleri bulunurmuş. Bunların hiçbir artık Kuzguncuk'ta bulunmuyor. Ayrıca haritasına kubbe ve haç işaretleri de koymuştu, bunlar Ermeni ve Rum Ortodoks kiliselerinin yerlerini gösteriyordu ve tam doğru noktaya olmasa da, ana sinagogu temsil eden bir yıldız koymuştu. Haritanın en üstüne ve ortasına ailesinin adını yazmıştı ve böylece, Kuzguncuk'un tam merkezindeki bostanının kimliğini ailesinin özel kimliğiyle özdeşleştiriyordu. Onun zihinsel Kuzguncuk haritası, bugün varolan yerin değil ama hafızasındaki bir yerin karakteristiklerini aydınlatır.

Dimitria Teyze'nin kimliğini yerle/mekânla özdeşleştirmesi sadece tarihsel değildir, aynı zamanda bugünün Kuzguncuk'unda var olmamasıyla da ilişkilidir. Artık Kuzguncuk'la nerdeyse hiçbir canlı ilişkisi kalmamıştır. Oysa buna tamamen tezat bir şekilde, Karadenizli göçmenler (bazıları

derneğin temel üyesidir) Kuzguncuk'un bugünüyle kurdukları canlı bir ilişki aracılığıyla ve toplumsal dönüşümüne tanık olarak, Kuzguncuk ile özdeşleşirler.

Yere ve Kimliğe İlişkin Birbiriyle Çelişen Anlatılar

Otuzların sonunda ve kırkların başında aileleri Kuzguncuk'a göç etmiş olan Karadeniz kökenli Müslüman Kuzguncukluların, gayri Müslim azınlıklar dışarıya göç etmeden önce onlarla mahalleyi paylaştıklarına dair anılarını dile getirip gerçek Kuzguncuklu olarak kimliklerini ortaya koymaları bir paradoks gibi görünür. Bir sonraki bölümde tartışacağım üzere, aynı zamanda kendilerinden sonra mahalleye göç edenlerin de, mahallenin hoşgörüye ve etnik çeşitliliğe dayalı geleneksel kültürünü yok eden yabancılar olduğunu iddia ederler; oysa mahallenin kültürel coğrafi dönüşümü aslında köyden kente göç eden ilk göçmenlerle birlikte başlamıştır. Dimitria Teyze ile Karadeniz kökenli Kuzguncuklu mahalle sakinleri arasında gözlemlediğim, her ikimizin de ziyaret ettiği ortak arkadaşımızın evinde komşular arasındaki etkileşimlerdi.

Kuzguncuk'un Karadenizli cemaati azınlıklarla iç içe yaşadıklarını hatırlar, ama bu anılar geçmişe konumlandırılır ve asla azınlıkların burayı terk etmesine ilişkin öyküler aracılığıyla şimdiyle ilişkilendirilmez. Mahalleden ayrılması Kuzguncuk'a ilişkin anlatılarının ana teması olan Dimitria Teyze'nin aksine, bugünün Karadenizli mahalle sakinleri için azınlıkların mahalleyi terk etmesi kapanmış bir konudur ve asla ayrıntılı bir şekilde tartışılmaz. Eski komşularıyla birlikte yaşadıklarına ilişkin anıları açık seçik olsa da, komşularının mahalleyi terk etmelerine yol açan koşullar bulanıktır. Ailesi 1950'lerde Karadeniz'den göç etmiş, kendisi Kuzguncuk'ta doğmuş bir komşu olan Neslihan Abla, sonradan gelen köylü göçmenlerin Rumların evlerin alıp oturduğunu söyledi. Neslihan Abla çocukken yetişkin Rumlar ve Yahudiler tanıdığını ve annesinin azınlık komşularıyla paylaştığı komşuluk ilişkileri hakkında rahat rahat konuşabildiğini hatırlıyor. Yine de, azınlıkların mahalleyi terk edişi konusu anlatıda üstü kapalı ve görünmez kalıyor. Orta yaşlı Müslüman bir kadının söyledikleri bu tarihe ilişkin Müslüman anlatılarının tipik bir

örneğidir: "Birden bire gittiler." Olanları biraz daha anlatmasını istediğimde konuyu değiştirdi. Uzun süredir tanıdığım başka bir mahalleliyse herkesin bildiğini ama asla konuşulmadığını söyledi.

Dimitria Teyze'nin kendisinin bostanı üzerinde Kuzguncuklular Derneğindeki insanların hiçbir hakkı olmadığına ve bu insanların onun halkına ait evleri işgal ettiğine dair görüşleri, gerçek bir Kuzguncuklu olarak yeri sahiplenme iddialarını meşrulaştırır. Ama Kuzguncuk'un Karadenizli göçmen cemaatinden insanlarla etkileşiminde bu iddiasına kaşı çıktılar. Sıcak bir Haziran akşamında, okey oynamak için Zeynep'in evine gittim. Zeynep'in orta yaşlı komşuları Karadeniz kökenliydi ama Kuzguncuk'ta doğmuşlardı. Kuzguncuk'un dönüşümüne tanıklık eden ve geçmişini yaşamış kişiler olarak tarihinin mirasçısı olan insan topluluğunu temsil ediyorlardı. Neslihan Abla bizimle okey oynamak için aşağıya indi; o sırada Dimitria Teyze beklenmedik bir şekilde çıkageldi ve dördüncü oyuncu olmayı kabul etti. Dimitria Teyze ve Neslihan Abla birbirinden pek hoşlanmıyordu ve ikisi de baskın kişiliklere sahipti. Oyun, her el yerden bir taş çekip sonra elindeki bir taşı sağındaki dördüncü oyuncuya atmanı gerektiriyordu. Dimitria Teyze ve Neslihan Abla yan yana oturuyordu, Dimitria Teyze elindeki taşları Neslihan Abla'ya atarken, her seferinde ona kötü şans dileyen bir jest yapıyordu, kelimelere dökülmemiş bir jestti ama oyumuzu kötü etkileyecek kadar da sertti. Neslihan Abla, Dimitria Teyze'yle sohbet konusu açmaya çalışıyordu, örneğin "Çengelköy'de senin evi gördüm, mobilyalar hâlâ evin içinde duruyor. Onları alabilecek misin?" diyordu. Dimitria Teyze ise "mafyanın işi" yasadışı satışı iptal etmek için bir avukatla çabaladıklarını anlatıyordu. Oyunun birkaç turu geçtikten sonra taşlar sert bir şekilde masaya fırlatıldı.

Neslihan Abla tekrar konuşmaya başladı, evin durumunu ve geçmişini sordu ve sonunda "Gayri Müslimlerin mülklerinin başına gelenler son derece yanlıştı" dedi. Dimitria Teyze bunun hepsinin başına birçok kez geldiğini söyledi. Oyun devam etti, başka bir sohbet konusu bitti, sonra Neslihan Abla "ekalliyetlerin hepsi Kuzguncuk'tan gitti, hiçbiri kalmadı." dedi. Dimitria Teyze de "Hayır varlar." diye karşılık verdi. Zeynep ve ben, oyundaki ve konuşmadaki gerilim yüzünden sessizce birbirimize bakıp durduk.

Neslihan Abla "Hepsi Maslak'ta veya karşı tarafta başka yerlerdeler," dedi. Bunun üzerine Dimitria Teyze "Birçoğu gitti, buraları terk etti," diye karşılık verdi. Neslihan Abla "Evet hepsi Kuzguncuk'u terk etti; artık burada hiçbiri kalmadı; benim dediğim de bu zaten, Kuzguncuk'ta hiç ekalliyet kalmadı" dedi ve Dimitria Teyze de hemen cevabı yapıştırdı "6-7 Eylül olaylarını yaşasaydın, sen de terk ederdin!" Neslihan Abla "Biliyorum olanları bize anlattılar," dedi. Gerginlik sessiz yüzlere yansıdı ve Dimitria Teyze ayağa kalkıp, kapıdan çıktı, gitti.

Neslihan Abla için, mahallenin azınlık hayatı geçmişte kalmış bir şeydir; artık bitmiştir. Dimitria Teyze içinse, hâlâ canlı bir meseledir. Gerçekten de, Kuzguncuk'ta hâlâ bir avuç Rum aile yaşamaya devam etmektedir, ayrıca İstanbul'un farklı mahallelerinde de pek çok Rum yaşar. Neslihan Abla geçmişi kabul ederek, annesiyle daha yaşlı komşularını kastedip "Olanları bize anlattılar" açıklamasıyla geçmişe ilişkin tanıklığı paylaşarak kendisini Kuzguncuklu olarak tanımlar. Ama Dimitria Teyze kendisini gerçek Kuzguncuklu olarak görür, çünkü cemaati 1955 olaylarını ve 1964'teki sınır dışı edilmeyi fiilen yaşamıştır ve bu olayların etkisini deneyimlemeye devam etmektedirler.

Dimitria Teyze ziyarete geldiği başka bir sefer, Neslihan Abla'yla yine karşılaştı; bu kez Neslihan Abla'nın annesi Emine Teyze de vardı, Dimitria Teyze'nin eski Kuzguncuklu olduğunu öğrendi. Daha önce kızının yaptığı gibi o da, "Hepsi gitti, Kuzguncuk'un güzelliği kalmadı." diyerek söze başladı ve bir Kuzguncuklu olarak onunla empati kurmaya çalıştı. Önceden tanışmamış olsalar da, geçmişi yâd ederek hatıralarda ağır bir gezintiye çıktılar ve Emine Teyze, Dimitria Teyze'nin sebze satan Marko'yu hatırlayıp hatırlamadığını sordu. İspiro'nun bostanından söz etmeye başladı ve Dimitria Teyze bir zamanlar bostanın ailesine ait olduğunu anlattı. Babası Türk, annesi Ermeni yaşlı bir komşu olan Rebeka'dan, diğer Yahudi komşularından ve dini bayramlarından söz ettiler; genelde geçmiş günlerin harika komşularla birlikte ne kadar güzel olduğundan ve artık hiçbirinin kalmadığından konuştular. Yine de, Emine Teyze ile Neslihan Abla'nın kimi isimler söyleyip anılar anlatmayı sürdürmesi ve Dimitria Teyze'nin de hiç durmadan "Hiç yabancı gelmiyor bana, ama tam çıkaramıyorum." demesi ilginçti.

Bu buluşmada, gerçek Kuzguncuklu Emine Teyze'ydi. Dimitria Teyze Kuzguncuk'tan çocukken ayrılmıştı ve şehrin başka yerlerinde büyümüştü. Emine Teyze'nin yanında kendisinden Çengelköylü ve Beylerbeyili olarak söz ediyordu, buralar hayatının belli dönemlerinde yaşadığı yerlerdi. Yazılı anlatısında bana tanımladığı gerçek Kuzguncuklu kimliği, bu bağlamda değişmiş ve daha çok, Kuzguncuklu bir aileden gelme, ama başka bir mahalleli olma biçimini almıştı. Bu sohbet, geçmişi asıl bilenin kim olduğu konusunda bir güç çekişmesini yansıtıyordu. Emine Teyze'nin gerçekten hatırladığı ve özlediği tüm eski komşularının ismini bilmesi, Dimitria Teyze'nin aileden gelen ve nesillerdir sahip olunan bir mülkiyetle bağlantılı kimliğine karşı Emine Teyze'nin Kuzguncuklu olarak canlı kimliğinin bir ifade edilişiydi. Araştırmam boyunca karşılaştığım birçok başka durumda olduğu gibi bu sefer de şaşırıp kalmıştım; eski güzel günlerin anıldığı öyküler, gayri Müslim insanların isimlerinin hatırlanması ve tarif edilmesi etrafında yoğunlaşıyordu; sanki isimler geçmişte olduğu gibi Kuzguncuk kimliğini taşıyordu; sanki isimler Kuzguncuk'un tarihin parçasıydı—üstelik Karadenizli cemaat için böyleydi.

Karadenizli cemaat için Kuzguncuk onların yuvasıdır ve geçmişe tanık olmaları ve tarihini hatırlayabilmeleri, onları Kuzguncuk'a yerleştirir ve Kuzguncuklu yapar. Mahallenin tarihine ilişkin öyküleri kendi kişisel tarihlerinin bir parçasıdır. Reyhan adında bir arkadaşla yaptığım söyleşi boyunca, ona Karadenizlilerin neden başka bir mahalleye, örneğin Çengelköy'e değil de Kuzguncuk'a göç ettiğini sordum. Babası başka bir odadan başını uzatıp, kendileri buraya geldiği için diğerlerinin [Karadenizli göçmenlerin] yüzde 90'ının buraya geldiğini söyledi. Adamın kendi babası, tatilde Kuzguncuk'a gelmiş, burayı çok sevmiş ve burada tanıdıkları olduğu için bir yer satın almak istemiş; daha sonra bir arkadaşı, satılık bir ev görmüş ve o da bu evi satın almış. Daha sonra, başka tanıdıklarının gelmesine yardım etmiş; işte bu nedenle, tüm mahalle tanıdıklardan oluşuyordu. Ama Reyhan'ın babası şöyle dedi: "Artık yeni gelenleri tanımıyoruz, onlar da bizi tanımıyor." Karadenizli cemaatin öncüleri olarak kendilerini sonradan buraya gelen diğer göçmenlerden ayırıyorlardı ve Kuzguncuk'ta yeri sahiplenme önceliğinin kendilerinde olduğunu iddia ediyorlardı.

Peyzajların Oluşturulması ve Yere Bağlanımlar

Kuzguncuk'taki bostan önemli bir yerdir; Kuzguncuklular için mahalle peyzajının en anlamlı parçalarından biridir. Bostanın tarihi, mahalledeki gelecekleri açısından bostana sahip çıkmaya çalışan Kuzguncuklular Derneğinin gözünde onu korunmaya değer kılar. Bostanın tarihi aynı zamanda bostanın asıl sahibi olarak mülkiyet hakkı iddia eden Dimitria Teyze'nin kimliğine de dayanak oluşturur. Doreen Massey bunu şöyle ortaya koyar:

> Bir yerin geçmişi, bugüne kadar yoruma açıktır; onu birçok şekilde okuyabilirsiniz. Üstelik bir yerin şimdiki karakterine dair iddialar ve birbirine karşıt iddialar, neredeyse her zaman geçmişine dair muhalif yorumlara dayanır. [...] Söz konusu olan şey, şimdiye dair birbiriyle çelişen tarihlerdir ve bunlar da, geleceğin nasıl olması gerektiğine dair farklı argümanlar olarak ortaya koyulur.[26]

Eski ve yeni Kuzguncukluların birbiriyle çelişen yer anlatıları, Kuzguncuk'un tarihine ve geleceğine dair yorumlarda barınan gerilimi açığa vurur. Yerler zaman içinde eylem katmanlarınca ve onlara duygu, anı ve hayal ekleyen anlatıların dile getirilmesiyle yaratılır. Dernek üyelerinden dinlediğimiz, bostana değerli bir yeşil alan ve Kuzguncuk'un etnik çeşitliliğe dayalı tarihinin bir kalıntısı olarak anlam kazandıran anlatılar ve öyküler, Dimitria Teyze'nin zihindeki Kuzguncuk haritası kadar önemlidir. Ama Dimitria Teyze'nin öyküsü susturulmuştur, oysa bostanın nostaljik medya temsilleri rağbet görür çünkü daha geniş bir kültürel alanda tedavülde olan, Kuzguncuk'un geçmişine duyulan nostaljiyle yankılanırlar. İkinci Bölümde maddi kültürel peyzajın nostaljik imgeyi inşa etme ve yetkili kılma biçimini inceledim. Bu bölümde de, nadiren dile getirilen başka bir anlatının bu anlatıya nasıl karşı çıktığı üzerinde durdum.

Kuzguncuk'un değişen toplumsal hayatını dramatize eden oyununda Güngör Dilmen susturulmuş perspektiflere bir ses verir. Rum karakter

---

26 Massey, "Places and Their Pasts," s. 184-85.

Saranda, *Hoşgörünün Öteki Adı: Kuzguncuk* adlı kitabı konusunda Cengiz Bektaş'la hesaplaşır.

> SARANDA: Bana da hoşgörü gösterilecek mi?
> BEKTAŞ: Elbet, Saranda Bey!
> SARANDA: Peki, lütfen söyler misiniz, benim neyi mi hoş göreceksiniz? Şurada evimle işim arasında gidip geliyorum. Kimsenin ruhu duymuyor varlığımı. Neyi mi hoş görüyor, neye katlanıyorsunuz? Sabah saat sekizde ya da akşam beşte. Ürkek çan seslerine mi? Vaftiz, düğün ne söz! Ölüm çanları da seyrekleşti. Hoşgörü bizden efendim.[27]

Kuzguncuk'un nostaljik mahalle peyzajı, Türk milliyetçiliğine uygun olan, bugünkü mekânda gayri Müslim azınlıklar için bir yer tahayyül etmeyen bir görme biçimini kalıcı kılmaya hizmet eder. Nostalji, şayet söz konusuysa, Rumları, Ermenileri ve Yahudileri tarihe sürgün gönderir ve yere ilişkin hâlihazırdaki çözümsüz hak iddialarını geçersiz kılar. Mahalle ölçeğinde Kuzguncuk'ta bostanın geçmişine ve geleceğine dair tahayyüller—yani, bir yer olarak bostanın cisimleştirdiği anlamlar—yere sahip çıkma iddiaları devlet kuruluşlarının kararlarıyla ve ayakta tuttukları ideolojilerce koşullanırken, ölçüyü aşarlar. Milliyetçi ideoloji, bizatihi yaşanan mekân/yer aracılığıyla, gündelik şehir hayatında etnisiteler arası toplumsal ilişkiler için olduğu kadar kimlik için de anlam taşımaya başlar. Bir sonraki bölümdeyse, hem sürekli hatırlandığı üzere dini bayramların birlikte kutlanmasına ve iyi komşuluk ilişkilerine hem de 6-7 Eylül 1955 Rum/azınlık karşıtı ayaklanmalara sahne olan Kuzguncuk'un ana caddesinde kesişen yer anlatılarını farklı perspektiflerden inceleyeceğim.

---

27 Dilmen, *Kuzguncuk Türküsü*, s. 68-69.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İcadiye Caddesi: Tarihten Önce, Yuva Nostaljisi

Kuzguncuk'a dair yer anlatılarına, yoğun bir kaybetme duygusu temel teşkil eder. Örneğin Kuzguncuk'un eski sakinlerinden Zakire Büyükfırat, bir anısında Kuzguncuk'u kendisi için özel bir yer kılan en önemli özelliklerin yitirilmesinden ötürü yaşadığı hayal kırıklığını dile getirir. Peyzaj hem yerin geçmişini hem de bu geçmişin yazarın dönemeyeceği bir yer olması gerçeğini kuşatan kaybetme duygularını cisimleştirir:

> Evimizin önündeki tarihi Rum kilisesinin bahçesindeki manolya ağacı kilise kadar yaşlı. Ağaç çiçek açtığı zaman tüm Kuzguncuk manolya kokardı. Kuzguncuk'a her gidişimde o kokuyu duyumsamak istiyorum. Benim mi duyu organlarım eskidi, manolya mı doğaya küs, bilemem. Artık o kokuyu duyamıyorum.[1]

Kilise kadar eski ve Kuzguncuk'un geçmişinin kalıntısı olan manolya ağacı, güzel kokusuyla mahalleye hoş bir hava katmıyordur artık. Belki de Büyükfırat'ın ağaç tasvirinde, kültürü ve karakteriyle mahalleyi güzelleştiren canlı bir mekân olarak kilise bahçesinin artık canlı olmadığını okuyabiliriz. Büyükfırat manolya ağacının güzel kokusu beklentisiyle Kuzguncuk'a gider, bir zamanlar orada olan güzellikleri arar ama büyük bir hayal kırıklığı yaşar. Eski manolya ağacının temsil ettiği şeye ilişkin hatırladıkları ve bu şeyleri arayışı, bir yuva olarak Kuzguncuk'a duyu-

1 Büyükfırat, *Kuzguncuk*. Rum Ortodoks kilisesinde mülakat yaptığım bazı kişiler yayımlanmamış biçimiyle bu anıyı benimle paylaştılar.

lan nostaljidir. Svetlana Boym'un ifadesiyle, nostalji "mitsel dönüşün olanaksızlığına duyulan, keskin sınırları ve değerleri olan büyülü bir dünyanın yitirilmesinden duyulan üzüntüdür; tinsel bir özlemin dünyevi dışavurumudur; bir mutlağa, hem fiziksel hem de tinsel olan bir yuvaya duyulan hasrettir, zamanın ve mekânın tarih olmadan önceki cennetimsi bütünlüğüdür."[2] Kuzguncukluların kozmopolit komşular arasında geçen gündelik hayata dair anıları, 6-7 Eylül 1955 azınlık karşıtı olaylarıyla "tarih olmadan" önce Rum, Ermeni, Yahudi ve Türk komşular arasındaki bağlılığın ve aidiyetin onlar için "cennetimsi bütünlük" anlamına geldiği, komşuluğun hâkim olduğu bir yuva olarak mahalleye duyulan nostaljide demlenir.

Kuzguncuk'a dair yer/mekân anlatılarında, İcadiye Caddesi yitirilmiş o büyülü dünyanın uzamıdır.[3] Kuzguncuk'un ana caddesi, mahalle sakinlerinin farklı dinlerden komşuların cenaze törenlerine katıldığı yerdi; burada Rum, Ermeni ve Yahudi esnafların ve tüccarların işyerleri, dükkânları vardı; Paskalya ve diğer yıllık kilise kutlamaları burada yapılırdı ve komşular yaz akşamlarında birlikte burada gezinirdi. "Dinsel bir ayrım yoktu" ve "hepimiz kardeşiz" cümleleriyle iyi komşuluk ilişkilerinin uzamı olarak hatırlanan İcadiye Caddesi, hem kolektif hem de bireysel hafızanın mahalidir.[4] Kuzguncuklu Güngör Dilmen yazdığı oyunda Kuzguncuk'un geçmişini şöyle dramatize eder:

> Hatalar çabuk onarılırdı.
> Özür dileme ilaç gibiydi.
> Kilisenin önünde nara atmazdı kabadayı
> ne de Bülbülderesi'nde.
> Edep, insanın tüm gövdesiyle duyduğu bir şeydi

---

2 Boym, *The Future of Nostalgia*, s. 8.

3 İcadiye, Kuzguncuk'un hemen yanındaki mahalledir ve mahalleye adını veren İcadiye Deresi, bir zamanlar, tepeden aşağıya mahallenin merkezi boyunca akarak denize dökülürmüş. Sonra derenin üzeri kapatılmış, ama hâlâ asfaltın altından akıyor, eskiden dere yatağı olan yerde şimdi İcadiye Caddesi uzanıyor.

4 Hebbert, "Street as Locus," s. 592.

törensi bir hayli, yapmacık hiç değil.
Yürüyelim yokuşunu İcadiye'nin
bir de şu akşam vakti.
Komşudan komşuya küçük tepsiler, tabaklar, kâseler
gider gelir, üstleri özenle örtülü
'Komşuda pişer bize de düşer'
sanki İcadiye için söylenmiştir.
Lokma gider, yaprak sarma gider, gelir aşure
...
Kokusu gitmiştir, komşu imrenir.[5]

Kitabın bu bölümünde, mahalle hayatını karakterize eden İcadiye Caddesi'ne dair yer anlatılarının, artık gerçekte değil, Boym'un da ortaya koyduğu gibi, sadece hafızada varolan bir yeri temsil ettiğini göstereceğim. Mahalleden ayrılan komşularını hatırlayanlar, mahalle hayatını komşuluk bağlarını kopmasına, mahallenin tarihe geçmesine yol açan olaylara dair bilginin ışığında hatırlar. Kozmopolit geçmişi, şimdinin perspektifinden, yani hafızanın yaşanan kayba, özleme ve hayal kırıklığına karşılık verdiği bir noktadan hatırlarız. Büyükfırat Kuzguncuk'a dönmeyi ve manolya ağacının güzel kokusunu artık neden yaymadığını merak etmeyi sürdürür.

6-7 Eylül 1955'te şiddet içeren ayaklanmalar İcadiye Caddesi'ni kasıp kavurdu; ayaklanmacılar camları kırdı, dükkânları yağmaladı, kiliseyi ateşe verdi; Rumların, Ermenilerin ve Yahudilerin evlerini yakıp yıktı. Her ne kadar, bu olaylar devlet güdümünde gerçekleşmiş olsa da, ayaklanmalar Müslümanlar ile gayri Müslimler arasındaki toplumsal farklılığı şiddetlendirerek, mahalle ölçeğinde çarpıcı bir değişim yaşanmasına neden oldu. 1955, Kuzguncuk'ta etnik çeşitliliğe dayalı toplumsal hayatın kökten bir şekilde değiştiği tarihtir; henüz göç etmemiş olan Rumlar ve diğer azınlıklar sonunda kitlesel olarak burayı terk etmiştir. Ama yine de, bu yitirme uğrağı, Kuzguncuk'un geçmişinin anlatılmasına ve hatırlanmasına temel teşkil etse bile, Kuzguncuklu Hıristiyanlara ve Yahudilere açıkça üzülen pek yoktur. Mahalle adabı ve toplumsal ilişkilerin koşulları, normatif

5 Dilmen, *Kuzguncuk Türküsü*, s. 30.



Resim 5. İcadiye Caddesi. Yazarın fotoğrafı.

bir kolektif hafızayı korur ve hangi anıların anlatılacağını, hangilerinin saklanacağını koşullandıran egemen milliyetçi ideolojinin gücünü perçinler. Dolayısıyla, 1955 ayaklanmaları nadiren yüksek sesle dile getirilip hatırlansa da, Kuzguncuk'un geçmişine dair anlatılara temel teşkil eden güçlü bir sessizlik oluştururlar.[6] Sonuçta, yas tutulmamış olsa da, artık varolmayan komşulara duyulan hasret, utanç ve travma duyguları ile birlikte nostaljik kolektif hafızada yüceltilir.

Kuzguncuk'ta popüler kolektif hafıza, geçmişte farklı etnisitelerden insanlar arasında herhangi bir toplumsal farklılık olduğunu inkâr eder ve Müslümanlar ile gayri Müslimler arasında böylesi bir kardeşliğin hâkim olduğu bir mahallede ayaklanmaların gerçekleşmesinin mümkün olmadığını iddia ederek, ayaklanmaların Kuzguncuk'ta yaşandığını yadsır. İnsanların yaşananlar hakkında açıkça konuşma konusundaki tereddütleri kısmen, üzücü bir olayın hatırlanmasının verdiği acıdan kaynaklanır. Ama

6 Örs, artık Atina'da yaşayan bazı Rumlar arasında bu ayaklanmalara ilişkin anıların bastırılmasını, bu sarsıcı olayların acısıyla başa çıkma stratejisi olarak tanımlar ("Last of the Cosmopolitans," s. 207).

Kuzguncuk'ta aidiyetin, milliyetçi ayaklanmalarla, hatta komşuların bu olayları engellemedeki beceriksizliğiyle, hatta bizatihi olaylara katılımıyla yıkılabileceğine duyulan ihanet duygusu, olayın kendisinden çok daha sarsıcıydı. Kuzguncuk'ta aidiyet, farklılığın saygıya dayalı kabulü anlamına gelmiyordu sadece, aynı zamanda çokkültürlü bir mekânı paylaşmaktan alınan zevki de tanımlıyordu; ayaklanmalar söz konusu kozmopolitizmi yok ederek bir şok etkisi yarattı veya zihinsel bir yarılmaya neden oldu. Yaşanan olaylar, Kuzguncuklu olmanın ne anlama geldiğine ya da yaşananlara ilişkin bilgiler ve yaşanan deneyimin acısı dikkate alındığında Kuzguncukluların ve devletin ayaklanmalardaki rolü ile ilgili olarak mahalle adabına uymanın artık nasıl mümkün olacağına dair sorular sorulmasına yol açtı. Ayaklanmalar, bir travma olarak, "aktarılmaya devam edilen anlatıyı kırarak, hatırlanan geçmiş, yaşanan şimdi ve beklenen gelecek arasındaki bağlantıları şiddetlendirerek 'benliği' tahrip etti."[7]

Kolektif hafızanın normalde belirsizleştirdiği etnik-dinsel farklılığın dışlayıcı yönleri, ayaklanmaların etrafındaki gerilimleri, sessizlikleri ve tutarsızlıkları incelerken belirginleşir. Ayaklanmaların yaşandığının yadsınması, sadece şehrin Avrupa yakasında meydana geldiklerinin iddia edilmesi veya sadece Kuzguncuklu olmayan yabancıların bu olaylara katıldığının ve gerçek Kuzguncuklu Türklerin masum olduğunun söylenmesi, gayri Müslim azınlıklara yönelik her türlü önyargıyı veya şiddeti inkâr eden devlet üretimi ulusal anlatıyı korumakla kalmaz sadece, bunun yanı sıra, Kuzguncuk'un, kolektif bir şekilde, her zaman hoşgörülü ve kozmopolit bir yer olarak hatırlanan tarihini de korur. Ayaklanmaya dair anılar önemlidir çünkü "modern ulusal politikaların temelini atan ve onları ayakta tutan mitler ve anlatılar, şiddet konusunda birbiriyle çelişen kolektif hafızaların kesişme noktasında konumlanır."[8] Analizimizi, bu küçük mahalle örneğinden genişleterek, daha büyük bir mesele olan, bugünün İstanbul'unda azınlık karşıtı şiddeti çevreleyen politik ve kültürel sessizliğe taşırsak, söz konusu olayların yadsınmasının ve onları sarmalayan sessizliğin tam olarak devleti korumaya hizmet etmediğinin,

7 Brison, "Trauma Narratives," s. 41.

8 Makdisi ve Silverstein, Giriş, *Memory and Violence*, s. 1.

belki de dışlayıcı değil, kapsayıcı bir devletin gerçek olabileceğine veya gerçek olması gerektiğine dair hafızayı koruduklarının, bu bölümde asıl vurgulamak istediğim nokta olduğu açıklık kazanacaktır. Kolektif hafızanın sessizliği, "birleştirici bir ulus-devlet hafızasına"[9] duyulan nostaljiyi yansıtır. Yaşanan olayın travması sadece etnik azınlıklar için değil, bütün Kuzguncuklular için geçerlidir. 1955 ayaklanmalarının anılarına ilişkin kültürel politika, yine sessizlikler, tutarsızlıklar ve sorunlarla nitelenen bir süreç olan aidiyetin Türkiye'deki koşullarıyla ilgili devam eden tartışmayı yapılandıran kültür politikasının sınırlarına da ışık tutar.

2000 yılında Kuzguncuk'ta geçirdiğim ilk yaz boyunca Kuzguncuk'a dair anlatı imgelerinin, ilk bakışta belirgin olanlardan çok daha fazla şey içerdiğinden kuşkulanmaya başladım. Haziran ayında bir öğleden sonra, yeni tanıştığım bir Kuzguncuklu Türk arkadaşımla, o bana mahalleyi biraz gezdirdikten sonra, Çınaraltı Café'de oturup çay içtik. Yaptığımız kısa gezi boyunca Kuzguncuk'un istisnai yakın komşuluk ilişkileriyle tanındığını vurguladı. Bana İcadiye Caddesi'nde insanlarla selamlaşmaktan ötürü vapur iskelesine yarım saatte ancak gidebildiğini söyledi (alan araştırmam boyunca bunu sayısız kereler işitecektim). Ama sohbetimizin ilerleyen bölümlerinde söyledikleriyle çelişen şeyler anlattı. Örneğin geçmişte ilişkilerin çok daha yakın olduğunu söyledi. Çocukken sevdiği açık hava sinemasını ve yaz akşamlarını anlattı; herkes topluca bu sinemada film seyrettikten sonra ana caddeden deniz kıyısına inip, kabak çekirdeği çitlermiş, gençler birbirleriyle flört eder ve yazın keyfini çıkarırlarmış. Arkadaşım artık ne yazık ki hiç kimsenin akşamları dışarı çıkmadığından yakındı. Sinema kapanmıştı ve herkes evinde oturup televizyon seyrediyordu. İnsanlar birbiriyle ilgilenmiyordu ve komşuluk büyük ölçüde yok olmuştu. Bu öykü beni derinden etkiledi, zira öyküde barınan çelişki o kadar doğal ve bir o kadar da tutarsızdı. Kuzguncuk'a dair daha fazla anı dinledikçe, bu kısa anlatının ve çelişkili doğasının anlamı da giderek daha çok belirginleşti.

Bu bölümde, 6-7 Eylül olaylarını, kolektif hafızayı pekiştiren ama yine de mahallenin etnik çeşitliliğe dayalı hoşgörüsüyle ilgili gerilimleri açığa

9 Bkz. Legg, "Contesting and Surviving Memory," s. 490.

vuran geçmişe dair anılar olarak aktaran yer anlatılarını analiz edeceğim. Yer anlatılarında dile getirildiği gibi, farklı etnisiteler arası eski komşuluk hayatına ilişkin Türk, Rum ve Yahudi bireylerin nostaljik anılarını ele alacağım ve Kuzguncuk'un çevresinin güzelliği, sıcak komşuluk ilişkileri, İcadiye Caddesi'ndeki toplumsal hayat, tipik olaylar ve deneyimler gibi, bu anıların ortak temalarını inceleyeceğim. Ayrıca, taşradan göçmenlerin gelmesi, mahalle kültüründe yaşanan değişim ve azınlıkların mahalleyi terk etmesi gibi anlatılarda çoğunlukla uzak durulan veya kısaca geçiştirilen ama yine de sürekli yinelenen meseleleri de irdeleyeceğim. Daha sonra, 1955 ayaklanmaları ve etnisiteler arası farklılık ve azınlıklara yönelik şiddete ilişkin anıların hafızalara sessizlik ve çelişki olarak yerleşme biçimlerini ayrıntılı bir şekilde tartışacağım. İcadiye Caddesi'ndeki etnik çeşitlilik sergileyen komşuluk yaşamına ilişkin anıların etrafındaki vurguları, çelişkileri ve sessizlikleri tekrar kolektif hafıza ve ulusal aidiyetle ilgili daha kapsamlı sorgulamamızla ilişkilendiren bir bireysel ve kolektif hafıza tartışmasıyla bölümü noktalayacağım.

Hafıza

Yaz akşamlarında ana caddede dolaşmak gibi Kuzguncuk'a ilişkin yer anlatılarında sıkça dile getirilen temalar, eski güzel günlerdeki hayata dair bir kolektif hafıza yaratırlar. Kuzguncuk'un insanları mahallenin hoş geçmişini hatırladığında, kolektif bir öyküyü tekrarlayarak ve bu nedenle, Kuzguncuklu kimliğini sahiplenerek kendilerini mahallenin üyesi olarak konumlandırırlar.[10] Kolektif hafızanın anlatıları aynı çözgü üzerine ilmek ilmek dokunan iplere benzerler, uzaktan bakıldığında dokunan resim belirgin ve anlaşılır olur. İpler hem birbirlerini hem de oluşan büyük görüntüyü pekiştirir: Anlatılar tarihe dair belirli bir perspektife uyarlar. Bununla birlikte, kolektif hafızayı destekleyen bireysel anlatıların yakından incelenmesi, ipliklerin kaçtığı veya aşındığı noktalarda dokumadaki boşlukları açığa vuracaktır. Bireysel anlatılar, gerek

10 Kolektif hafızanın anlatıları kültürel bir grubun üzerinde uzlaştığı tarihe dair bir perspektifi pekiştirir (Fentress ve Wickham, *Social Memory*).

Müslümanların gerekse gayri Müslimlerin dışavurumlarında travmaya verilen tepkileri yansıttığı için, kolektif hafızaya sadık kalmayan gerilimleri ve yarılmaları içerirler. Bazen anlatılar, sessizlikle veya cümlenin sonuna üç nokta ekleyerek kolektif hafızadan saparlar ve bazen de beklenmedik bir şekilde geriye dönüp, travmanın neden olduğu şaşkınlığı yansıtan bir unutsal vurgulamayla, öykünün belli bölümlerinin izini sürer, kaynağına inerler, birbiriyle çelişen şekillerde yeniden anlatırlar.[11] Çok daha nadiren aktarılan diğer anlatılar, etnik gerilimi ve yok oluşu vurgulayarak nostaljik hafızaya doğrudan doğruya karşı çıkarlar.

Kolektif Kuzguncuklu hafızasında kesintiye yol açan bireysel sarsıntılar, aidiyet, samimiyet ve inançlar arası uyum meseleleriyle ilgilidirler ve mahalle ile komşuluk kavramlarına tabidirler. Bireysel öyküler de, anlatıcıyı diğerleriyle ilişkili olarak konumlandıran bir duruşa sahiptir: Sonra gelen göçmen değil, ilk göçmen; gayri Müslim değil Müslüman vb her tür bölünme, diğer bireylerin mahalleye gerçek aidiyet iddialarıyla çatışır. Kuzguncuk'un geçmişine ilişkin kolektif hafızada yer etmiş olan nostalji, ortaklaşa paylaşılan ve sıkı dokunmuş Kuzguncuklu kimliği olarak tahayyül edilen şeyde hem geçmişte hem de bugün meydana gelen bölünmeleri kuşatan kaygının bir semptomudur. Kozmopolitizme ilişkin kolektif hafıza, şiddete dayalı bir tarihin bilgisiyle birlikte var olduğu için, bütün anlatılar, ister üstü kapalı bir şekilde ister üstüne basa basa, 6-7 Eylül 1955 ayaklanmalarını çevreleyen travmayı açığa vurur.

"Eski Günler Öyle Güzeldi ki!"

Kuzguncuklu insanlar çoğunlukla anlatılarına Kuzguncuk'un geçmişte nasıl olduğunu tanımlayan "Eski güzel günlerde Kuzguncuk öyle güzeldi ki; komşuluk ilişkilerimiz o kadar mükemmeldi ki" gibi cümlelerle başlarlar. Bağlayıcı bir nitelik taşıyan, temeldeki bu temada barınan anlam katmanlarını incelemek için, aşağıdaki anlatılardan parçalar seçmemin nedeni, genel nostaljik öykünün tipik temsilleri olmalarına rağmen gerilim unsurları barındırmalarıdır. Kuzguncuk'a ilişkin yer anlatılarının yaygın

11 Bal, Giriş, *Acts of Memory*, s. ix.

unsurları genelde şunlardır: mahallenin güzelliği, azınlıkların isimleriyle anılarak mevcudiyetlerinin ve onlarla olan dostluğun vurgulanması, hayatın daha yavaş ve tatlı bir hızla akması, dışarıda sokaktaki toplumsal aktivitelere genç erkeklerin ve kadınların birlikte katılmasının olanaklı oluşu, ev yapımı yiyecekler ve bostanlardan gelen taze meyveler, sebzeler ve herkesin birbirini tanımasının getirdiği samimiyet. Bu kolektif hafıza, gündelik hayatın coğrafyasının kentleşme ve milliyetçilik tarafından dönüştürülmesinden önceki bir döneme duyulan özlemle doludur ve bu nedenle, bugünkü kültürel uğrakta eksik olan şeyi açığa vurur. [12] Komünal mahalle kimliği, bugün Kuzguncuk'ta en fazla özlem duyulan unsurların başında gelir ve bu özlemi Müslümanlar da, Rumlar da, Yahudiler de duyar—yani, geçmişi hatırlayan herkes, geçmişi deneyimlememiş olsa da geçmişin izlerinin arayışıyla Kuzguncuk'a taşınmış olan herkes...

Örneğin, altmış yaşın üzerindeki bir Rum kadın, eski günlerde mahallede hiç Müslüman olmadığını söylemişti. Mahalleye gelen ilk Müslüman, sonradan muhtar olan bir adamdı (1938'de Karadeniz'den göç etmişti ve altmış yıl boyunca muhtarlık yapmıştı). Bu Rum kadın komşularıyla harika ilişkilerinden söz etti ve sokakta Rumlar kadar Yahudiler ve Ermenilerin yaşadığını da söyledi. Kilise çanlarının çalma vakti geldiğinde, sadece Rum çocukları değil tüm çocuklar birlikte gidip çanı çalarlarmış eskiden. Akşamları komşular birlikte dışarı oturur şarkı türkü söylerlermiş. Bu kadının ailesi Müslüman arkadaşlarını iftara çağırırlarmış. Anne babası, diğerleri oruç tuttuğu için ona Ramazan'da sokakta sakız çiğnememesini tembih edermiş. Kadın diğer Rumları tanımlayarak ve Müslümanların mahalleye gelişini anlatarak, kendisini gayri Müslim olarak konumlandırır ve doğal bir etnik-dinsel farklılık duygusunu dile getirir, hatta Müslümanlar ile gayri Müslimler arasında varolan karşılıklı saygı ve nezaketi vurgular. Geçmişteki kozmopolitizmi konumlandırarak, dinlerin bu tür bir birlikteliğinin artık Kuzguncuk kültürünün tipik bir özelliği olmadığını ima eder.

Kuzguncuklu orta yaşlı bir Müslüman da, Müslümanlar ile gayri Müslimler arasındaki ilişkilere dair hatırladıklarını aktarır:

12 Stewart, "Nostalgia."

> Türkler, Rumlar, Ermeniler, Museviler vardı. Pazar günleri İcadiye Caddesinde herkes dolaşırdı, yan yanı, Museviler—hoş olurdu. Bir kaynaşmış, Kuzguncuklu olarak. Yan yanı bir kilise, bir cami var. [...] Eski bir Ermeni bekçi vardı, Orut, tüm mahallenin emniyetinden sorumluydu. [...] Öğretmenim Rumdu, mecburen Yunanistan'a gitti, istemedi. Zarar gördük. [...] Onlar nitelikli insanlardır. Güzel bir lokanta vardı, Yahudi ve Rumlar tiyatroda oynardı. Futbol takımımız vardı, takım Yahudi ve Ermeni karışık ama daha çok Rum var olduğu için onların kendi takımı vardı. [...] Kuzguncuk çok değişti. Bir mozaikti, ama bir güzellik kalmadı.

Her ne kadar bu anlatı da, dostluğu ve Kuzguncuk'a aidiyetin ortaklaşa paylaşılan bir şey olduğunu vurgulasa da, anlatıcı Rumların mahalleden ayrılmasından duyduğu üzüntüyü de dile getirir. Kimi sorunlar olduğunu kabul etmekle birlikte, bunların ayrıntısına girmez ve kaybolan şeyin niteliği üzerinde, yani eskiden mahallede herkesin birbiriyle yakın olması üzerinde yoğunlaşır. Ama konu bu kültürü yok etmek için tam olarak neyin yaşandığına gelince, kaybı sessizliğini korur.

Başka bir Müslüman da şunları anlatmıştı: (Konuşmamızı kasete kaydetmemi istemediği için bunları konuşma sırasında aldığım notlardan aktarıyorum.) Ailesi 1940'ların başlarında buraya göç ettiğinde, Müslümanlar Kuzguncuk'ta çok küçük bir azınlık oluşturuyormuş ve zaten burada yaşayan Yahudiler, Ermeniler ve Rumlarla kardeşçe yaşıyorlarmış. Sinagoglarda düğünlere gider; cenazelerde birbirlerine ziyarete gidip, yardım eder; cenazelerde hangi dinden olursa olsun herkes topluca kiliseye, sinagoga veya camiye gidermiş ve hiçbir sorun yaşanmazmış. Komşuları Rummuş ve annesi komşuların evindeki kadınlara ziyarete gidermiş. Ezan okunduğunda, Rum aile Müslüman arkadaşlarının evin bir köşesinde namaz kılması için bir seccade çıkarıp getirirmiş. Bir zamanlar İcadiye Caddesi'nden aşağı akan derenin üstü kapatıldığında, altta bir tünel kaldığını söyledi. Bütün dinlerden çocuklar mayolarını giyip, kızlı erkekli, tünelin bir ucundan dereye atlayıp denize dökülen diğer ucundan çıkarlarmış. Erkek ya da kız çocuk farklı bir dinden olsa bile, hiç birinin ailesi bir şey söylemezmiş. Manav, berber gibi dükkânları Rumlar, Yahudiler veya Ermeniler işletirmiş. İnsanlar deniz kenarında gezinmek

için akşamları güzel kıyafetler giyinirmiş. Adam bana, Kuzguncuk'un o zamanlar bir tiyatro sahnesini andırdığını anlattı. Adeta dünyadan yalıtılmış ve herkes birbirine sevgiyle bağlıymış. Herkes birbirine yardım etmekten zevk alırmış. Kuzguncuk'ta büyüyen (ve artık) Yunanistan'da yaşayan eski bir arkadaşı, her Ramazan bayramında onu arıyormuş, her Noel'de o da arkadaşını arıyormuş ve böylece birbirlerinin dini bayramlarını hâlâ kutluyorlarmış. Bu kuşaktan insanların birbirine yakın olduğunu ve birbirine hoşgörülü olduğunu söyledi. Eskiden akşamları evlerinin önünde oturur ve birlikte şarkı söyler, birbirlerine misafirliğe gider, birlikte eğlenir, ateşböceği toplarlarmış. O dönemlerde eğlence olarak kabul edilen şey, birlikte zaman geçirmekmiş.

Sokaktaki kaynaşmaya, artık orada olmayan azınlıkların hatırlanmasına ilişkin benzer temalar, bir Rum kadının anlatısında da belirgindir. Keza o da, mahallenin sokaklarında yaşanmış kozmopolit bir hayatı tasvir eder:

> Eskiden Kuzguncuk bir mozaikti. Türkler, Rumlar, Ermeniler, Müseviler—bir camii vardır, kiliseler, havralar, dünyada tek bir yer, başka buna benzeyen bir yer yok. Kilisenin yanında bir havra var, caminin yanında bir kilise. Kiliseler boşalırdı, herkes beraber dolaşırdı, gezmek meşhurdu, hepsi böyle bir promenat. [...] Kuzguncuk kalmış bir köy. O günlerde hep Rumdu. Dimitro kuaför Rumdu, sebzeci, bakkallar. Toman'ın lokantası vardı, şimdi ayyakkabıcı. Kilisenin karşısı köşe bakkal Evripidis. Eczane Koço. Paskalya'da hamam yokuşuna giderdik, mumlarla kiliseden evlerimize giderdik, kapının üstünde bir haç yapardık. [...] Kuzguncuk ayrı bir yer, Kuzguncuk küçük bir yer... Tesadüf, bir mosaik.

Kuzguncuk'u bir mozaik olarak tanımlaması, dünyada bu tür bir yerin var olmadığını söyleyerek hafızasında istisnai hale getirir. Komşularının toplumsal hayatını ve azınlıkların dükkânlarını isimleriyle hatırlar. Kadına göre bu mozaik yok olmuştur.

Aşağıdaki anlatı, farklı dinlerden insanların birbirlerine yardım etme biçimlerini vurgular. Bu Müslüman kadın kendi gündelik hayatındaki Müslüman olmayan insanları betimler (Konuşmamızı kaydetmemi istemediği için alıntıları İngilizce ve Türkçe aldığım notlardan aktarıyorum.):

> Bir de hamursuz ekmeği vardı, Musevi bayramı Paskalya için, elde yapılırdı. Bir aile dostum temiz bir paket yapıp bize gönderirdi. [...] O Musevi aile bana baktı. O zamanlar herkes birlikteydi, isim dışında bir fark yoktu. Cemaatten [Hıristiyan] biri öldüğünde Müslümanlar kiliseye giderdi. [...] Bolşevikler zamanında Türkiye'ye gelmiş bir Rus kadın tanırdım. Benim yaşlarımda bir kızı vardı, Yorgi. Bir bahçeleri vardı; fasulye, domates, biber toplarlardı sepetlerle. Sebze, çikolata ve pişirdikleri yemeklerden verirlerdi. Yorgi'ye çok benzediğim için babası bana "hanım kızım" derdi. [...] Baştan beri her şey çok iyiydi, sorgusuz sualsiz. Musevi ve Rum kadınlar en iyi nakışları yaparlardı evlerinde. [...] [Musevi bir komşu] vardı, tek başına otururdu, çalışırken uyuyakalmaması için gelip onunla otarmamı isterdi. Ben de ya sürfile yapardım ya da yüksek sesle roman okurdum. Böyle peşpeşe üç dört gece otururduk.

Kadın, hafızasında Hıristiyanlar, Yahudiler ve Müslüman kadınlar arasındaki komşuluk bağlarına gönderme yapar. Bu öykünün geçmişteki komşuluğu simgeleştiren Müslümanlar ile Yahudiler arasındaki iyi ilişkiler üzerindeki vurgusu, bu tür ilişkilere artık nadiren rastlandığını savunan yaygın bir anlayışa dayanır. Yahudi bir adamın açıklamalarından aktardığım aşağıdaki alıntıda da görüldüğü gibi, Yahudiler, Rumlar ve Ermeniler arasındaki özel cemaat ilişkileri, ana caddedeki kamusal alanların da önemli bir parçasıdır. Keza bu öykü de, hayatın daha yavaş aktığı, alışveriş ve diğer gündelik işlerin bugün olduğu gibi büyük zincir süpermarketlerde değil; eş dostla, komşuyla yapıldığı bir zamana duyulan nostaljiyi dışa vurur. Adam, mali işlerde toplumsal ilişkilerin göreli önemini vurgular ki bu da farklı bir değerler kümesine duyulan nostaljiyi yansıtır:

> Bizim küçüklüğümüzde hep böyle okula gidilince saçlar çok çok kısa olacak, disiplin vardı. Babam bize para verirdi, haydi bakalım, doğru berbere. Kime gideceğiz? Dimitro'ya! Kuzguncuk'ta iki berber, ikisi de Rumdu. Doktorlar da gayri Müslimdi. Bir tane Minasyan vardır ve Doktor Jorjo Vargarit vardır. Bir de doktor Karmona vardır. Karmona Yahudiydi, diğer ikisi, hatırıma kadar, Ermeniydiler. Fakat bunlar hep böyle kahvede toplanır, tavla oynarlardı. Hatta çok ilginç bir anısı var...

> Bu doktor Ohanes, bayağı böyle geniş ve keyif sahibi bir insandı, tavla oynamayı da çok severdi. Kahveye gelirler ve "Doktor bey, hastamız var, çok acil, gelmeniz lazim!" "Durun, bir parti bitiyor;" "Çok acil;" diyor, "Hemen geliyorum, hemen geliyorum!" Ama hasta ölüyor! Böyle keyiflerine düşkün insanlardı; büyük hırs, para kazanmak için falan... Daha bir durağanlardı, o kadar aşırı olmayan, daha rahattılar. [...] Bakkal vardı, o da hem hahamdı hem de bakkal. Fakat biraz düzensiz bir insandı. Çok hoş, tatlı bir insan, fakat son derece düzensizdi, artık dükkana girdiğimizde kaybolurduk. Bir defter tutuyor kağıtlara, o kağıtlar da kaybolurdu, ondan sonra kime ne yazacağım, unuttuğu için, hatta tesaadüfen işte peyniri, patatesi, ekmeği, kafasından birine yazardı. [...] Yani böyle bir bakkal düşünebiliyor musunuz?

Ne var ki, mahalle ortamının güzelliği kadar komşuluk ilişkilerinin sıcaklığı teması da, azınlık komşuların mahalleyi terk etmesini ve yerlerine çok sayıda Türk geldikten sonra mahallede yaşanan değişimi doğrudan doğruya vurgulayan diğer anlatılarla çelişir. Kozmopolit geçmişe ilişkin anılar, etnik-dinsel farklılık ile yere dayalı aidiyet arasında bir denge kuran toplumsal ilişkilerde parçalanma tohumlarının barındığına dair bir farkındalık da içerirler. Milliyetçilik ve kentleşme, şehrin insanlarını yerinden edip, ortak mahalleye aidiyet bağlarını parçalarken, etnik-dinsel sınırları da ulusal çizgiler boyunca yeniden çizecektir. Bu nedenle, kozmopolitizm anıları, "bir anlamda masumane meydana gelen olaylara" ilişkin anılardır ve anlatıcının sonradan olacakları engellemek için hiçbir şey yapamadığı muazzam bir kayıp, acı ve üzüntü duygusuyla ifade edilirler.[13]

> O günlerde ana cadde bir dereydi, temiz bir yerdi. [...] Deniz kenarında yürürdük. Rumlar ve Museviler vardı, hepsi arkadaştı, herkes canayakın ve yardımseverdi. Samimi Musevi arkadaşlarımız vardı, ama hepsi evlerini satıp gitti. Filistin'e giderken bir tekneye binmişler, teknede patlama olmuş ve hepsi ölmüş. Hepimiz çok üzüldük, acılar çektik.[14] O Musevi insan-

13 Nicola King, *Memory, Narrative, Identity*, s. 2.

14 Burada anlatıcı Struma Olayına gönderme yapar. Aralık 1941'de Nazilerden

> ları çok severdik. Hasta olduklarında giderdik. Biz hasta olduğumuzda onlar gelirdi. [...] O günlerde [...] sokakta herkes birbirini tanırdı, herkes ziyarete giderdi, komşuluk vardı. Bugün kimse kapıyı çalmıyor. Musevi bayramlarını kutlardık, onlarla hamursuz yerdik. Rum arkadaşlarla Paskalyayı da kutlardık, kiliseye gider mum yakardık. Mahallede Türkler de vardı ama daha azdı. Sinagoga gitmezdik. Museviler de pek gitmezdi, oraya insanları götürmezlerdi. Ama herkes kiliseye giderdi. [...] Bütün o insanlar gittikten sonra hepsi değişti. Evler kaldı ama güzellik kalmadı. Şimdi ziyarete gittiğimde camdan dışarı bakıyorum, evler bakımsız, o tertemiz güzellik yok. Tamamıyla değişmiş, sadece ismi kalmış [Kayda izin verilmediği için alınan İngilizce ve Türkçe notlardan derlenmiştir].

Bu Müslüman kadın her ne kadar eski ilişkilerin iyiliğinden dem vursa da, üstüne basa basa bu noktayı vurgulaması, etnik-dinsel kimliğin gerçekte bazen bir farklılık meselesi haline geldiğini ima eder. Kadın sinagoga değil ama kiliseye gittiğini hatırlar. Bir diğer örnekte, yaşlı bir Müslüman adam, özel herhangi bir olay veya durum hakkında konuşmak istemese de, eski gayri Müslim komşularının mahalleden ayrılmasından ve diğer Müslümanların göç etmesinden duyduğu üzüntüyü açıkça dile getirir. Anlatısı istenmeyen bir noktaya yöneldiği her seferinde nostaljik bir anıya yönelir.

> İsrail, Yunanistan ve Amerika'ya gittiler. Çok iyi komşularımız vardı. Kiliseye düğünlere giderdik. Sinagoga giderdik, camiye gelirlerdi. Benim komşum Yunanistan'a gitti, sonra bizi ziyarete geldiler. İyi insanlardı. Kiracımız Rumdu, beş ya da altı çocuğu vardı. Din bizi hiç ayırmadı, her zaman iyi anlaştık. Bir şeye ihtiyacımız oldu mu, onlara giderdik. Ya da Musevi komşularımız bize gelirdi. Et paylaşırdık. Hâlâ bizi Bostancı'dan

---

kaçan izin belgesi olmayan Yahudileri Filistin'e götürmek üzere Romanya'dan Struma isimli bir gemi yola çıkar. Motoru bozulan gemi, Türk yetkililer tarafından Karadeniz'de durdurulur ve onarımını tamamlaması istenir. Yahudilerin Filistin'e göçünü kısıtlamaya kararlı olan İngilizler, Türk hükümetine baskı yaparak Yahudilerin karaya çıkmasına engel olurlar. İki ay kadar sonra, gemide bir patlama olur ve yedi yüzden fazla yolcu hayatını kaybeder.

> ararlar [Arabayla yirmi dakika mesafede olmasına rağmen komşular ziyarete gelmiyor]. Çoğu İsrail'e gitti, Rumların çoğu da Yunanistan'a. Yüzde 85'i gitti. [...] Medeniyet de azınlıklarla birlikte gitti. Kendileriyle götürdüler, nezaketi götürdüler. Her şey değişti, bu açıdan kötü bitti. İnsanlar geldiğinde artık kimseyi tanımıyorlar. Kuzguncuk hâlâ güzel, birbirimize yardım ediyoruz; hepimiz kardeştik, ama sonra bir fark oldu, bölündü [Kayda izin verilmediği için İngilizce ve Türkçe alınan notlardan derlenmiştir].

Bu anlatıda Kuzguncuk "bölündü" diyerek konuşmacı şimdiki ve geçmişteki iyi ilişkileri birbirine karıştırır. Geçmişin kibarlığını ve nezaketini bugünün kabalığıyla mukayese eder. Anlatıcı sonradan iyi komşuluğun hâlâ var olduğunu söylese bile, ona göre geçmişin iyi komşuları, sonradan gelenlere benzemez. Her ne kadar, insanların mahalleyi neden terk ettiğini açıklamasa da, komşularını kaybetmenin verdiği acı anlatısında mevcuttur.

1955 ayaklanmaları, olaylara tanık olan herkes için bir travma yaratarak kozmopolitizmin gerçekten yıkılıp, bu vesileyle Kuzguncuk'un tarihe geçişini işaret eder; yaşanan olay Türk milliyetçiliğinin dışarıda sokaklarda taşralı göçmen Türkler tarafından propagandasının yapıldığı bir an olarak hatırlanır. İkinci Bölümde değindiğim mimar Cengiz Bektaş şöyle yazar:

> "Yüzyıllarca farklı inançlardan insanlar (Müslümanlar, Museviler, Ermeniler, Rumlar) burada birlikte yaşadı, hoşgörü ve anlayış ortamı içinde yan yana yaşayabildiklerinin kanıtıydı bu. Ta ki dışarıdan insanlar yağmalaya gelene kadar... Buranın sakinleri 6-7 Eylül isyancılarının fanatizminden korkana kadar... Ancak sayılarda ve oranlarda radikal değişiklikler olsa da Kuzguncuk'ta yine de dört dinin insanı vardır."[15]

---

15 Bektaş ne olduğunu söylemez ama onun yerine, dört farklı inanıştan insanların Kuzguncuk'ta yaşamayı nasıl sürdürdüğünü ve kendisinin sözlü tarih projesi aracılığıyla hoşgörüye dayalı bir cemaat hayatını nasıl başarılı bir şekilde "restore ettiğini" anlatır ("Kuzguncuk," s. 110-1). Bu meseleleri İkinci Bölümde daha kapsamlı bir şekilde ele alıyorum.

Bektaş ayaklanmalardan istisnai bir olay olarak söz ediyor ve Türkiye milliyetçiliği bağlamında mahalle içinde veya İstanbul'da Türk ve azınlık arası etnik farklılığa dayalı daha büyük bir toplumsal durumla ilişkilendirmiyor. Kuzguncuk'ta geçmişe dair anlatılar, kayıp ve gerilim ifadeleriyle yüklü olmalarına rağmen, komşular arasında birliği ve iyi ilişkileri vurgular. 1955'te İstanbul'da baştan sona mahalleleri harap eden devlet güdümündeki yerel şiddet, etnik-dinsel farklılığı görünür kılmış ve bir bölünmeye neden olmuştur, şehirdeki Rumlar ve diğer azınlıklar hedef alınmış ve mülkleri yağmalanmıştır. Azınlıklara göre, ayaklanmalar Türk milliyetçiliğinin ürünü olan daha önceki şiddet ve korku deneyimlerini çağrıştırır. Ayaklanmaları deneyimleyen Kuzguncuklulara göreyse, mahallede gerçek toplumsal ve demografik değişimin habercisi olan bir uğrağı işaret eder.

6-7 Eylül 1955 Olayları

1955 ayaklanmaları bir gazetenin akşam baskısının Kemal Atatürk'ün Selanik'teki evinin bombalandığı haberini yayımlamasının ardından şehrin farklı noktalarında eşanlı olarak başlamıştı. Kıbrıs konusunda Yunanistan ile Türkiye arasındaki gerilimin iyice şiddetlendiği bir dönemde meydana gelmiş ve yerel Rumların uluslararası bir anlaşmazlıkta piyon olarak kullanılmasına neden olmuştu. Daha da önemlisi, yerel Rumların İstanbul'un kültürü ve ekonomisindeki önemli yerinin göstergesi olan maddi kültürel peyzajın simgesel unsurlarını hedef almışlardı: kiliseler, mezarlıklar, evler ve en önemlisi de Beyoğlu'nda İstiklal Caddesi'ndeki ticari işletmeler. Türk hükümetinin başlangıçta olayların sorumluluğunun "komünistlere" ait olduğunu iddia etmesine rağmen, ayaklanmaları bizzat planladığı artık bilinmektedir. Ayaklanmalar şehrin birçok farklı noktasında meydana gelmiştir ve olayların planlanmasındaki ve örgütlenmesindeki incelikli karmaşıklık ve görgü tanıklarının polis güçlerinin olaylara sessiz kaldığı, hiçbir şey yapmadan beklediği ve ayaklanmaların gerçekleşmesine izin verdiği yönündeki ifadeleri, devletle bağlantıyı yansıtmaktadır.[16] Olay

16 Güven, *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları Bağlamında 6-7 Eylül Olayları*,

boyunca Türk basını sansüre uğramıştır, ama yabancı basın şiddete ilişkin çarpıcı bir rapor göndermeyi başarmıştı:

> Selanik'te Atatürk'ün evinin bombalandığı haberleriyle, büyük ölçüde genç erkeklerden oluşan öfkeli bir kalabalık Yunan konsolosluğunun önünde toplanıp, Rum-Yunan karşıtı sloganlar atarak ana caddelerde gösteri yürüyüşleri yaptı. [...] Ellerinde Türk bayrağı ve merhum Cumhurbaşkanı Kemal Atatürk'ün resimlerini taşıyan binlerce kişi, bu gece burada Rumların dükkânlarını ve evlerini yağmaladı. Atatürk'ün adını bağırarak ve "Kıbrıs Türktür" sloganları atarak, İstiklal Caddesindeki dükkânları ve işletmeleri yağmaladılar.[17]
>
> Orta yaşlı kişiler 1922'de o zamanlar adı Smyrna olan ve büyük ölçüde bir Rum şehri olan İzmir'in yakılıp yıkıldığını hatırlıyordu. Yaşlı insanlar da daha önceki Hıristiyan katliamlarını hatırlıyordu.[18]
>
> Rum kiliseleri, mezarları ve kutsal mabetleri yağmalanıp tahrip edildi, Rumların İstiklal Caddesi'ndeki işyerleri, dükkânları ve mağazaları da aynı şekilde yağmalandı. Büyük bir bakkal dükkânının önündeki sokakları bir zeytinyağı denizi kapladı; civardaki bir boyacının önünde yerlere saçılan dökülen boyalar sokağı korkutucu bir gökkuşağına çevirdi. Yaşlı bir papaz yatağında canlı canlı yakıldı, bir diğerinin kafa derisi yüzüldü. Ertesi sabah İstanbul tekrar sessizliğe gömüldü, yıkımla çöplüğe dönen sokaklarda koşuşan kediler, devriye gezen askerlerle; ama bir de Londralı bir gazeteci dolaşıyordu ortalıkta... Şehirdeki enkazı Hitler'in hava saldırısıyla İngiltere'de gerçekleşenle karşılaştırıyordu.[19]
>
> 6 Eylül gecesinde çoğu Rumların veya Ermenilerin olan 4000'den fazla dükkân isyancılar tarafından tamamen tahrip edildi, yakılıp yıkıldı. Yedi yüz ev hasar gördü. [...] Bu muhabirin İstanbul'da beş gün boyunca konuştuğu gayri Müslim tanıkların hiçbiri ayaklanmaların tamamen ken-

---

s. 55-6, s. 20-3.

17 *London Times,* "Demonstration in Istanbul," 7 Eylül 1955.

18 A.C. Sedgwick, "Athens Protests Turkish Violence," *New York Times*, 8 Eylül 1955.

19 News in Pictures, "Blitz Night in Istanbul," *Time Magazine*, 10 Ekim 1955.

> diliğinden olduğuna inanmıyor. Çoğu, Türk hükümetinin sessiz sedasız Türklerin Kıbrıs üzerinde hak iddia etmelerini destekleyen bir protesto gösterisini teşvik ettiği ama olayların tamamen kontrolden çıktığı teorisini kabul ediyor. Kargaşanın ilk saatlerine tanık olanlar, polisin bir süre olaylara müdahale etmediği konusunda hemfikirler.[20]

Ayaklanmaların en önemli gözlemcilerinden biri olan İstanbullu Rum fotoğrafçı Dimitrios Kalumenos, hayatını riske atarak şehrin tamamında yıkımın 1500 fotoğrafını çekti. Kalumenos 6 Eylül 1955 günü saat 17.00'da tesadüfen Tophane'de bulunuyordu. Bazı askerlerin üniformalarını çıkartıp sivil giysiler giydiklerini ve resmi görünümlü kamyonlarda bulunun başkalarının da insanlara levye ve kazma dağıttığını fark eder. Bir gösteri yürüyüşü olacağını anlar ve koşarak stüdyosuna gider ve fotoğraf makinesini alıp alelacele Taksim Meydanı'na çıkar, burada "toplanan kalabalığa yapılan konuşmaların sonunu yakalar ve ardından şiddetin başlangıcına tanık olur."[21]

Kısmen Kalumenos'un günlükleri ve fotoğrafları ekseninde ele aldığı olaylara ilişkin kapsamlı incelemesinde Speros Vryonis, İstanbul'un canlı Rum cemaatinin yok oluşunu işaret eden yıkımın boyutunu açıklar. Vryonis'e göre, ayaklanmaların nedeni, Türk-Kıbrıs çatışmasından çok daha derindir; ama yine de, büyük ölçüde, 1930'lardaki azınlık karşıtı ekonomik düzenlemelere rağmen 1950'lerin başlarında yerel Rumların ekonomik açıdan zenginleşerek İstanbul'un ekonomik ve toplumsal hayatında çok önemli hale gelmeleri gerçeğinde köklenir.[22] Rumlar böylece devlet açısından bir tehdit olarak görülür; ayaklanmalarda Rumların ve mülklerinin hedef alınmasının, Türk devleti ile (ABD de dahil olmak üzere) müttefiklerinin olaya dair bilgileri bu denli ört bas etmeye çalışmasının nedeni budur. Daha çok yakın bir tarihte bu sessizliğe karşı çıkılmıştır; 2005'te Dilek Güven'in olaylar hakkında yazdığı bir kitap

---

20 Michael Hoffman, "Rioting in Turkey Called Danger Sign" *New York Times*, 17 Eylül 1955.

21 Vryonis, *Mechanism of Catastrophe*, s. xviii.

22 Agy., s. 17–24.

Tarih Vakfı tarafından yayımlandı.[23] Tarih Vakfı, daha geniş popüler bir okuyucu kitlesine ulaşmayı amaçlayan akademik kitaplar yayımlayarak sessizleştirilmiş uğrakları açığa çıkartır.

Vryonis birçok görgü tanığının olaylara ilişkin açıklamalarını derleyerek bunları Yunanca yayımlamıştır. Şehrin Rum nüfusunu anlatır ve İstanbul'un Asya yakasındaki Rumların yüzde 90'ının sahil şeridinde Kadıköy'ün güneyinde kalan bölgede bulunan Üsküdar, Kuzguncuk ve Çengelköy'de yaşamış olduğunu yazar. 1951-52 yıllarına ait yerel Rum nüfus bilgilerini açıklayan Rumca bir kaynaktan aldığı bilgileri aktarır ve o yıllarda Kuzguncuk'ta iki yüz Rum aile yaşadığını belirtir.[24] Dolayısıyla, bu bölgeler ayaklanmaların önemli hedefleri oldu. Vryonis bu mahallelerde meydana gelenleri açıkça anlatan birçok Rumca-Yunanca kaynağı da çevirerek aktarır. Bu kaynaklara göre, Kuzguncuk'taki ayaklanmalar o gün gece yarısı civarında başlamıştı. Kuzguncuk, hemen yanındaki Çengelköy mahallesinden daha az zarar görmüştü ve Vryonis'in kitabında yer alan Kuzguncuk'la ilgili başka bir açıklamaya göre de, bunun nedeni komiser yardımcısı olan mahalleli bir Türkün göstericilerin geçmesine izin vermemesiydi. Açıklama aynı zamanda bazı dükkânların yağmalanmasını, yakılıp yıkılmasını da anlatır ve keza Vryonis de Rum kiliselerinin ayaklanmalarda zarar gördüğünü belirtir.[25] Öyle görünüyor ki ayaklanmalar Kuzguncuk'ta da meydana geldi, vapurla Kuzguncuk'a gelen Türklerin propagandasıyla gerçekleştiler, Kuzguncuk çevredeki diğer mahallelere kıyasla ayaklanmalardan görece daha az zararla çıktı, ama yine de mahalle sakinleri dehşete kapıldı. Yine de, ayaklanmalar Kuzguncuk için yıkıcı oldu, çünkü olayın ardından Rumların çoğu mahalleyi terk etti ve bir yer olarak Kuzguncuk daha yoğun bir şekilde milliyetçiliğin dokusuna büründü ve şehirde meydana gelen ekonomik ve politik gerilimlerden nasibini aldı.

---

23 Güven, *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları Bağlamında 6-7 Eylül Olayları.*

24 Stamatopoulos, *E Teleutaia Analampe,* s. 291, aktaran Vryonis, Mechanism of Catastrophe, s. 176.

25 Vryonis, *Mechanism of Catastrophe*, s. 176–81, 104, 180.

Çatışmayı Hatırlamak

6-7 Eylül olayları devletin organize ettiği bir şiddet eylemiydi ve zaten varolan önyargılara ve nefrete dayanıyordu. Toplumsal önyargının şiddete yol açan bu gerçekliği, 6-7 Eylül olaylarına ilişkin bütün anlatılara temel teşkil eder ve Kuzguncuk'un geçmişine dair öykülerin bu konuda birbiriyle çelişmesinin nedeni tam da budur. 1955 ayaklanmalarına değinen mülakatlar önemlidir çünkü bu ayaklanmalar Kuzguncuk'ta yaygın olarak yadsınmaktadır ve büyük ölçüde üzerinde konuşulmazlar. Hatırlanması (ve hatırlanmaması) önemli olan bir olaydır kesinlikle, çünkü geçmişe dair kolektif hafızada Müslümanlar ile gayri Müslimler arasındaki eşitlik ve hoşgörü değerlerini aşındırır. Çatışma uğrağı komşuluk ilişkilerine bağlıdır—yani, Kuzguncuk gibi komşuluk ilişkilerinin önemli olduğu bir yerde, bu tür bir şeyin gerçekleşemeyeceğine (ama yine de gerçekleşmiştir), dinler arasında hiçbir ayrım olmadığına (ama yine de vardır). Bu statik kolektif anlatı, anlatıcıların gerçekleştiğini bildiği şeyi kabul etmeyi reddeder ve belki de olayın—ayaklanmaların Kuzguncuk'ta meydana gelmediğinin—sıkça telaffuz edilmesi, aslında sabit bir klişeye dönüşecek şekilde pekiştirerek bizatihi hafızayı çarpıttığı gerçeğini yansıtır.[26] Yaptığım mülakatlardan aktardığım aşağıdaki fragmanlarda, hafıza analizi bakımından önem taşıdığını düşündüğüm hususları italikle vurguladım.

İlk anlatı, 6-7 Eylül olaylarını Kuzguncuk'taki değişim anı olarak işaret eder. İki Rum kadın bana olaylar boyunca Müslüman arkadaşlarının kiliseyi koruduğunu ve Rum arkadaşlarını yataklarının altında sakladıklarını anlattı. Ama bunun yanı sıra şunları da söylediler [Kayda izin verilmediği için, bu mülakattan alıntıları İngilizce ve Türkçe aldığım notlardan aktarıyorum]:

> [K]omşuluk kalmadı. *6-7 Eylül olaylarından sonra yerler öldü.* Eskiden medeniyet vardı. Musevi, Ermeni, Rum arasında kabalık yoktu. Onlar [kırsaldan gelen göçmenler] gelmeye başladıktan sonra bozuldu. İstanbul'da eskiden iki yüz bin Rum vardı, hepsi gitti. Museviler İsrail'e gitti. Dük-

26 Bkz. Nicola King'in Primo Levi'ye ilişkin tartışması, *Memory, Narrative, Identity*, s. 25.

> kanlar hep Rum, Musevi ve Ermenilerindi. Kuzguncuk çok güzel bir yerdi. Köyümüzdekiler güzel insanlardı.

Bu mülakatı bir grupla yapmıştım. İki kadınla birlikte Ayios Panteleymon Kilisesi'nin bitişiğindeki binanın bekleme salonunda katlanır sandalyelerde oturuyorduk. Biz orada otururken, birtakım adamlar ve kadınlar ve kilisenin erkek temsilcileri geldi, sandalyeleri açıp etrafımızda daire şeklinde toplanarak oturdular; mülakat boyunca söylenenlerin güçlü bir şekilde bir adabı yansıttığını hissettiğim başka bir grup biçimi oluştu. Mülakat boyunca odadaki herkes Kuzguncuk'un nasıl ve neden değiştiği hakkında konuşmaya başladı ve konu dönüp dolaşıp 6-7 Eylül olaylarına geldi. İnsanlar yaşananlar konusunda hemfikir değildi. Adamlardan biri şöyle dedi: "Evlere zorla girip ne varsa aldılar, böyle zengin oldular." Daha sonra bir kadın da şunları söyledi: "Burada öyle olmadı; bazı evlerin camlarını kırdılar, benim evimin de mesela, ama içeriden bir şey almadılar." Bir başkası da, "kırmızı beyaz" taşıyan bir kalabalığın geldiğinden söz etti. Bu olayın ardından Rum halkının korktuğu, kitlesel olarak Kuzguncuk'u terk ettiği ve olayların mahalledeki değişim anını işaret ettiği konusunda fikir birliğine varıldı.

Yaşlı bir Müslüman adamla yaptığım başka bir mülakatta da, adam 1955 ayaklanmalarından söz açtı ve doğrudan doğruya Müslümanların sonradan gayri Müslimlerin evlerini işgal ettiğini söyledi [Kayda izin verilmediği için, bu mülakattan alıntıları İngilizce ve Türkçe aldığım notlardan aktarıyorum]:

> Menderes 1944'te başa geldi. Evler yıkıldı. Kötü şeyler oldu. 1950-55 arasında evler yıkıldı. 6-7 Eylül olayları çok kötüydü. Onlar, Müslümanlar, diğer taraftan geldiler, Fındıklı'daki gibi evlerin harap olduğu yerlerden; buradaki *yeni boşaltılmış gayri Müslim evlerini işgal etmek için* şehrin bu tarafına taşındılar. 6-7 Eylül olaylarında Kuzguncuk'taki Rum insanlarda çok tahribat oldu.

En ilginç mülakatlardan biri de, yaşlı bir Müslüman kadınla yaptığımdı; kadının anlatısı tam olarak nelerin yaşandığı konusunda, özellikle de

olaylara ilişkin hafızayı kuşatan gerilimlerden bazılarını açıklarken dile getirdiği çelişkilerle örülüydü.

> *6-7 Eylül olayları Kuzguncuk'ta olmadı*, ama duydum. Çaldılar [...] yağma [...] daha çok Beyoğlu, Eminönü ve Sultanahmet'te oldu. Bizim millet [Müslümanlar] onları [azınlıkları] sokaklara döktüler. Neler oldu, neler oldu... Tank sesleri duyuldu burada. Karşıdan sesler geldi. Karşıda gazinolar vardı ve onlardan gelen müziğin sesini suyun bu tarafında duyduk. O gece kiliseleri yerle bir ettiler. [...] Üç dört Hıristiyan arkadaşım vardı, onları sakladım, evimde kaldılar. Ondan sonra Rumlar gitmeye başladı, Amerika'ya gittiler, arkadaşlarım gitti. Dostlarım... Kötü zamanlarda on beş gün benimle kaldılar. [...] 6-7 Eylül olaylarından sonra Rumlarla Ermenileri göndermek için nedenler aramaya başladılar. Rumlar Türkiye'nin bir parçası olduklarını hissediyorlardı, "Yunanistan bizi istemiyor, biz Türk nüfusuyuz, nereye gidelim? Bizi öldürecekler mi?" diye haykırdılar. Kimisi adalara gitti. Rumlar evlerini ucuza sattılar. Yahudiler İsrail'e gitti.

Çok sonra, anlatıcı yaşanan olaylara döndü ve bu sefer, söz konusu olayların Kuzguncuk'ta hiç yaşanmadığını belirterek başta söylediklerleriyle çelişecek şekilde olayları yeniden anlatmaya başladı.

> O günlerde Türkler, Yahudiler, Ermeniler ayrılmazdı. Kızgınlıkları hiç yoktu.Kıbrıs'ta doktor öldürüldükten sonra burası kötüye gitti [1955 ayaklanmalarının neden başladığına açıklaması buydu]. Sonra *Anadolu'dan gelenler yaptı bunu bize.* Mallarını almışlar, kiliseleri atmışlar, kiliselerin yanından Türk evleri vardı. Anadolu'dan gelenler yaptı. Evlere girdiler, tankların tekerleklerini bağladılar, evlerdeki kumaşları yırttılar. [...] Sesler duyduk. [...] Kadınlar adalara kaçtılar. Halıları kestiler, eşyaları yağmaladılar; yatakların döşeklerini kesip camlardan yünleri dışarı attılar. Camları kırdılar. Biri hapishanenin önüne oturmuş, üzerinde kat kat elbiseler, oradaki bir yığın ayakkabıdan ayağına giyiyormuş. Ne günahlar vardır buralarda. Rumları gördüklerinde arkalarını dönüvermişler.

Daha sonra, savaş olduğunu söyleyerek olanları rasyonelleştirmeye çalıştı:

> Elbiselerimizi, kitaplarımızı fakirlere verirdik; misafire büyük hürmet gösterirdik; herkesi korur, saygı gösterirdik. Bize kötü şeyler yapanları öldürdük. İyi olanları koruduk. Savaş zamanı, normal bir zaman değildi.

Bu çelişkileri anlamanın yollarından biri de, çelişkileri bireysel ve kolektif hafıza arasındaki çatışma, "daha büyük bir kolektivite ile kişi arasındaki bir çatışmanın [...] yıkıcı karşılaşmaların izi" olarak görmektir.[27] Anlatıcı önce ayaklanmaların Kuzguncuk'ta hiç yaşanmadığını belirtip, sonra da travmatik olaylara tanıklık ederek, hem birey hem de olayları çevreleyen sessizlik kuralına uymaya mecbur bir Kuzguncuklu olarak çatışmayı deneyimleme biçimlerini ifşa eder. Her ne kadar anlatısı "tezatlıklar, muğlaklıklar, çelişkiler ve öznel deneyimi karakterize eden tutarsızlıklarla" dolu olsa da, ulusal kimlik gerilimlerinin doğasını anlamamızı sağlayabilir.[28] Ölçeği büyüterek bu durumdan ulusal düzeydeki gerilim ve Türkiye'de azınlık karşıtı şiddetle ilgili hâkim sessizlik meselesine geçersek, bu örnek, kişinin Türk toplumunun bir üyesi olarak kolektif kimliğine sadık kalmak ile popüler tarihsel anlatıya karşıt olaylara veya uğraklara dair kişisel bilgiye sahip olmak arasında sıkışıp kalmasının yarattığı baskıyı açığa vurur.

Bu gerilim, Kuzguncuk'ta ulusal farklılık ve dinler arası aidiyetle ilgili ikircikli bir görüş içeren aşağıdaki anlatılarda da işlerlik göstermektedir. Aşağıdaki alıntılarda, kolektif hafızanın değeri korunarak, Kuzguncuk'ta Müslümanlar ile gayri Müslimler arasındaki iyi niyet vurgulanmaktadır:

> 6-7 Eylül olayları Rumlara ve Ermenilere karşı bir olaydı. Yapanlar dışarıdan gelenlerdi. Türkler komşularını evlerinde sakladı. Gelenler saldıranlardı. *Azınlıkları koruyanların hepsi Türktü.* Bakkala girip camı, buzdolabını kırdılar. İnsanların kumaşlarını yırttılar. Olayların insanların Kuzguncuk'tan gitmesinde etkisi vardı.

---

27 Benjamin, "Berlin Chronicle," s. 303, aktaran Nicola King, *Memory, Narrative, Identity*, s. 26.

28 Neyzi, "Strong as Steel," s. 168.

Ve,

> 6-7 Eylül olaylarında herkes evine gidip oturdu. (İsyancılar), dükkanların ve kilisenin camlarını kırdılar. *Medeni* Türk arkadaşlarımız bu olaylardan utanç duydular, hâlâ da duyarlar.

Mülakat yaptığım bir Yahudinin hatırladıklarıysa, iyi ilişkiler ve cemaatler arası sürtüşmelerle ilgili ifadeler arasındaki gerilimlerle doludur. Anne babasından işittiklerine göre 6-7 Eylül olayları,

> Kuzguncuk'ta çok dramatik, çok üzücüydü; Yahudiler de bu olumsuz olaylardan etkilendi. Ama Kuzguncuk'ta Rum evleri yağmalandı ve tahrip edildi. Anadolu'dan gelen insanlar yaptı, gerçi "Bu ev Rum, oraya atın; bu ev Yahudi, oraya taş atmayın," diyerek *buradaki bazı Türkler de onlara yol gösterdi.* Çok üzücü şeyler, ama *bunları sonradan gelenler yaptı.* Müslüman, Rum, Ermeni, Yahudi olsun; Kuzguncuk'ta hepsinin arasında iyi ilişkiler, iyi bir kardeşlik hissi vardı. Bu çok hassas bir zamandı.

Türklerin (Müslümanların) ayaklanmacılara azınlıkların evlerini gösterdiğini ve bunu yapanların Kuzguncuk'un yeni göçmenleri olduğunu söyleyerek Müslümanlar ile gayri Müslimler arasındaki gerilimi tanımlasa da, kolektif hafızaya sadık kalarak, farklı dinden komşular arasındaki iyi ilişkileri vurgulamak için bu fikirden vazgeçer.

Daha yaşlı bazı Türklerin anlatıları, sonradan ilk açıklamalarıyla çelişse de, dinsel gruplar arasında temelde yatan bir toplumsal gerilimi ele verir. Ama Müslümanlar ile gayri Müslimler arasındaki farklılıkları açıkça kabul edenler, yaptığım mülakatlarda Türkler değil Rumlar veya Yahudiler oldu. Gayri Müslim bir çiftle yaptığım bir mülakatta, Kuzguncuk'tan bu denli çok gayri Müslimin ayrılmasına dair bir şeyler söylediğimde, şöyle karşılık verdiler: "Onlarla birlikte, bir dünya gitti, bir dünya!" Giden insanlarla birlikte eski İstanbul'un tamamen yok olduğunu söylediler. İnsanların 6-7 Eylül olaylarının ardından mı burayı terk ettiklerini sorduğumdaysa, adam, beklenmedik doğrudan bir ifadeyle şunları söyledi: "Bu şehrin her yerinde olan çok korkunç bir olaydı. İnsanların sandığı

gibi sadece Beyoğlu yakınlarında olmadı. Kuzguncuk'ta da öfkeli, çılgın bir şiddet vardı." Kadın da şunları ekledi: "Evlerindeki kızlara çok kötü şeyler yapıldı;" kendisi o zamanlar on iki yaşındaymış ama yaşanan dehşeti hatırlıyordu. Ayaklanmalardan sonra parası olan herkesin Kuzguncuk'u terk ettiğini söyledi. Biz konuşurken Müslüman bir komşuları kapıda belirince, kadının kocası bunun hakkında konuşmayı kesmemizi söyledi. Bu örnekte, olaylara ilişkin hafıza kesinlikle azınlık perspektifine aitti ve bunu bana, Türk ve Müslüman olmadığım, Amerikalı bir Hıristiyan olduğum için anlatıyorlardı.

Gerilimler ve Farklılık

Mahalle hayatında cemaatler arası bir nezaket var olmuş olsa da, dinsel farklılık önemliydi. Dinin hiçbir zaman insanların arasına girmediği yönündeki alışıldık iddiaya rağmen, anlatılar kişisel düzeyde dinin kimliğin önemli bir belirtisi olduğunu açıkça ortaya koyar. Güngör Dilmen Kuzguncuk'a dair oyununda karakterleri arasındaki konuşmalarda bu gerilimi işler:

> SARANDA: Güzel yaşamasını bilirlerdi, orta hallice.
> EKREM: Her şey güllük gülistanlık mıydı?
> ALİ: Yok canım, o insanlığa aykırı! Sürtüşmeler, kavgalar da olurdu.
> EKREM: Biz onlara gâvur deyiverirdik ne çabuk, onlar bize karşı... yutkunur yutkunurdu:
> SARANDA: Azınlık olmanın bilgeliği![29]

İnsanlar "eskiden hepimiz kardeş gibiydik" veya "herkes birbirinin bayramını kutlardı" dediğinde, açıklanmayan şey, etnik gruplar arası ilişkilerin karmaşıklığıdır; Rum ve Yahudi mülakatçılarımın bana açıkladığı gibi, kişiler komşuluk ilişkilerini sürdürebilseler de, kişinin en yakın arkadaşları ve aile dostları genellikle ait oldukları etnik gruptan kişilerdir. İstanbul'daki Kuzguncuklu Yahudilerle yaptığım mülakatlarda etnik-dinsel farklılık meselesi şu tür açıklamalarda beliriyordu: "Müslümanlarla hiç

29 Dilmen, *Kuzguncuk Türküsü*, s. 29.

çok yakın değildik. Yakın arkadaşlarımız hep bizim gibi Yahudiydi;" "bazen 'korkak Yahudi' gibi şeyler duyardık" ve "Müslümanlar bazen bize 'gavur' derdi." Etnik gruplar arasındaki ilişkiler karmaşıktı ve özellikle de ayaklanmalardan sonra Kuzguncuklu gayri Müslimler kendilerini güvensiz hissetmeye başladı. Dilmen'in oyunundaki mahalle karakterleri ayaklanmaların ertesi sabahında 6-7 Eylül olaylarına tepkilerini şöyle gösterirler: "Kuzguncuklular (kadın, erkek, çocuk)... Komşu komşunun yüzüne bakamıyordu. Dışlanmışlık duygusu. İçimiz kömür kesilmiş. Arkamızda devlet yokmuş. Biz kaçıncı sınıf yurttaşız?"[30]

Kuzguncuk'ta yaşanan değişime ilişkin anlatılarda anlatıcı insanların günün birinde çekip gittiğini ve bunun nedenini hiç kimsenin bilmediğini söylediğinde, dikkatler onların bildiği şeyden—yani sadece mahalleye değil, ulusa aidiyet ilişkileri bakımından da etnik-dinsel farklılığın önemli olduğu hususundan—başka yöne çevrilir. Türk devletinin bu insanların arkalarında bıraktıkları mülklere el koyduğu veya Kuzguncuklu Türklerin azınlıkların terk ettiği mülkleri yok pahasına satın aldığı ya da bazı Türklerin komşularının başına gelecekleri bildiği halde onları uyarmamış olabileceği gerçeği, aynen azınlık komşuların korktukları veya ayrılmaya zorlandıkları için mahalleyi terk ettikleri gerçeği gibi yadsınır.[31] 6-7 Eylül olaylarından önceki kozmopolit hayatın bugün hatırlanma şekilleri, azınlıklar mülklerini terk edip Türklere satarken, olayları takip eden ulusal parçalanmaya dair bilginin süzgecinden geçirilir. Dilmen'in oyunundaki Saranda karakteri bu uğrağı şöyle dile getirir: "Yeni bir dönem Kuzguncuk'ta: 'Komşu, evin kaça?' Gönül vurgunu yemiştik bir kez, çaresizliğin adı: Göç!"[32]

---

30 Agy., s. 54.

31 Bkz. Örs, "Last of the Cosmopolitans," s. 189.

32 Oyundaki Saranda karakteri bu repliği uzunca bir sahnenin başında söyler. Rum, Ermeni ve Yahudi mülklerinin sıkı pazarlıklar sonunda çok ucuza satıldığını ve azınlıklar ayaklanmalardan sonra göç ederken kalan malların oluşturduğu yeni azınlık mülkü pazarından iyi bir pay kapmaya çalışan Türk komşuların birbirine düşmeye başlamasını anlatan bir sahnedir bu (Dilmen, *Kuzguncuk Türküsü*, s. 56).

Değişime Dair Anılar

Gayri Müslimlerin 1940'ların sonunda başlayan ve 1960'lar boyunca devam eden Kuzguncuk (ve İstanbul) dışına göçü, İstanbul'a göçle eşanlı olarak gerçekleşmiştir. Yeni gelenler sadece Müslüman değil, aynı zamanda taşralıydı. Kuzguncuk'taki gayri Müslim cemaatler; devletin mülklerini, oturma ve güvenlik haklarını ellerinden alıp onlara karşı baskıcı politikalar uygulamaya başladığı dönemde sahiden demografik azınlık haline gelirken, dinsel farklılık da keskinleşti. Geçmişe dair nostaljik anılar, bugünün Kuzguncuk'unun yeni gelen "kaba" insanlar ve onların yaşama biçimi tarafından nasıl yıkıma uğradığından şikayet eden anlatılarla keskin bir tezat oluşturur: "Bülbül çileli Kuzguncuk'umuz, maganda kültürüne dar gelmeye başladı."[33] Anlatılarda, yeni gelenler çevrenin ve iyi komşuluk ilişkilerinin bozulmasından sorumlu tutularak günah keçisi ilan edilir. Dolayısıyla, bu anlatılar İstanbul'a ve sorunlarına dair güncel söylemi belirleyen köyden kente göçe dayalı kültürel değişimlere karşı kentsel önyargıyı açığa vururlar. Mülakatlarda Ermeni bir kadın bunu şöyle dile getiriyordu [Kayda izin verilmediği için İngilizce ve Türkçe alınan notlardan alınmıştır]:

> Tüccarlar ve kuyumcular Yahudiydi. Sonra Lazlar oldu. [...] Herkes çok iyi komşuydu. Şimdi öyle bir şey yok. Çünkü kültürlü, bilgili insanlar böyle şeyler yapmazdı. Şimdi sokaktaki herkes Laz, tutucular; kadınları kapalı. Kuzguncuk'a geldiler, yerleşmek üzere. Bakımsız, okulun medeniyetin olmadığı yerlerden geliyorlar.

Rum bir kadın da şunları söyledi: "Sonra köylüler geldi. 1960'lardan sonra, hamallarla geldiler. Akrabaları ya da ahbapları getiriyordu. [...] Bayramda kesilecek kurbanlar bostanda durmazdı eskiden, İlya hiç öyle şey yapar mıydı!" Mülakat, yaklaşmakta olan Kurban Bayramı'nın arifesinde gerçekleşmişti ve bostan ertesi gün kurban edilmeyi bekleyerek otlayan hayvanlarla doluydu.

Ama çelişkili bir şekilde, Kuzguncuk'a göç eden taşralı insanları Kuzguncuk'un "medeni, kentli kültürünü" yıkmakla suçlayan daha yaşlı

33 Agy., s. 66.

göçmenlerin açıklamalarında aşağılanan insanlar tam da geçmişe dair aynı kolektif hafızayı ve aynı Kuzguncuklu kimliğini paylaşırlar. 1972'de Sivas'tan Kuzguncuk'a göç edip gecekondu mahallelerinden birinde yaşamaya başlamış evli bir çiftle tanıştığımda, onlara Kuzguncuk'ta bir araştırma yaptığımı söyledim ve hemen tahmin edebileceğiniz aynı anlatıyı önüme sürdüler:

> Eski günlerde Kuzguncuk çok güzeldi; bir sürü Yahudi ve Hristiyan vardı, ama artık yoklar. Yazlık sinemaya giderdik, harikaydı. Çok yeşildi; kimseler yoktu, şimdi evlerle dolu. Karşımızdaki apartmanlar o zaman yoktu, yemyeşildi, çok güzeldi. Şimdi tanımadığımız insanlar çöp arabası geçtikten sonra evimizin önüne çöplerini bırakıyorlar, kokuyor. Yazın çimler kuruduğundan yangın tehlikesi oluyor. İnsanlar düşünmüyor, çok kabalar. Kuzguncuk çok değişti, eskiden o kadar güzeldi ki.

Bu göçmenler, kolektif hafızayı benimseyerek, mahalledeki kendi yerlerine sahip çıkıyor ve kendilerini Kuzguncuklu olarak görüyorlardı. Ait olma, tanıma, bilme ve kolektif hafızayı inşa eden anlatıları yeniden anlatma ihtiyacı güçlüdür.

Kolektif Hafızada Anlatının Yeri

Kuzguncuk'a ilişkin anlatılar, köken, sınıf ve din bakımından toplumsal farklılıklarla ilgili gerilimlerle birlikte, aidiyet meseleleri üzerinde yoğunlaşır. Nostaljik anlatılar hep ana caddedeki hayatı zikreder, oysa burası aynı zamanda 1955 ayaklanmalarındaki şiddete sahne olan caddedir. Bu ayaklanmalar, gayri Müslimlerin mülklerine, insanların güvenliğine zarar vererek aidiyet ve komşuluk duygusunu sonsuza kadar paramparça etmiştir. Mahalle hayatının müşterekliğinin altında hep var olan farklılığı görünür kılmıştır.

Kolektif hafızada ayaklanmalarla ilgili sessizlikler, olayın önemsiz olduğunu veya unutulduğunu göstermez; bilakis olayın utancının, hafızada derinlere gömülmesine neden olacak kadar büyük olduğunu gösterir.[34] Bu olayla yitirilmiş olan şey ile sonrasında yaşanan değişiklikler hakkın-

34 Pennebaker ve Banasik, "Creation and Maintenance," s. 10.

da konuşurken kullanılan dilde dostluk ve kardeşlik vurgusu hâkimdir. Geçmişe ilişkin paylaşılan nostaljik kolektif hafıza bugün Kuzguncuk sakinleri arasında toplumsal bir bağlılık geliştirdiği halde, kolektif olandan dışlandıklarını hissedenler için sessiz anılar da bölücüdür.[35] Kuzguncuk'ta yaşanan olayları yüksek sesle hatırlamak isteyenler, farklı dinden olanların istisnai kardeşliği ve iyi komşuluk ilişkilerinden ötürü olayların Kuzguncuk'ta gerçekleşmesinin mümkün olmadığı öyküsüne karşı çıkarlar. Kişi nostaljik anlatıyla ve geçmişe özlem duygusuyla kendisinin Kuzguncuklu olduğunu onaylar. 6-7 Eylül ayaklanmalarını tasvir eden anlatılar alışılmadıktır ve normlara aykırıdır. Üstüne basılarak vurgulanmaya devam edilen şey ise komşuluk ve geçmişin medeni bir dönem olarak hatırlanmasıdır. Acılı olaylardan söz etmemek "mevcut toplumun meşrulaştırılmasında önemli bir toplumsal rol oynar. Kısacası, unutmak kolektif hafızada karşılaşılan ana süreçlerden biridir."[36]

Geçmişteki azınlık karşıtı şiddeti hatırlamak (veya hatırlamamak, unutmak), anlatıcının Kuzguncuklu kimliğini ifade etmesi bakımından farklı şekillerde işlerlik gösterir. Mahalledeki ilk göç yıllarını ve azınlık kültürünün baskın olduğu günleri hatırlayan Kuzguncuk'un daha yaşlı Müslüman sakinleri için, azınlıkların mevcudiyetini hatırlamak, isimlerini anımsamak ve onların dini bayramlarını tarif etmek, anlatıcının kendisini bu cemaatlerin yok olmasının tanığı konumuna yerleştirmesini sağlayarak gerçek Kuzguncuklu kimliğine bürünmesini sağlar. Ama kalan az sayıda Yahudi ve Rum içinse, bu insanların kaybı çok daha fazlasını, yeri sahiplenme hakkının ve daha büyük bir cemaate üyeliğin yitirildiğini ve Türk ulusunda ve artık Müslüman mahallesi olan bir yerde "öteki" olduklarını temsil eder.[37]

---

35 Paez, Basabe ve Gonzalez, "Social Processes," s. 147.

36 Agy., s. 148.

37 Andre Levy, Fas'taki Yahudi cemaatine ilişkin araştırmasıyla ilişkili olarak şöyle der: "Bütün sosyal bilim alanlarında araştırmacılar genellikle göçün, geride kalanlar üzerindeki etkilerini incelemeyi göz ardı etme eğilimindedir" ("Jewish-Muslim Relationships," s. 365). Levy'nin çalışması 1950'ler ile 1970'ler arasında Fas'tan benzer şekilde kitlesel olarak göç eden Yahudilere ilişkindir.

Kuzguncuk'a ilişkin nostaljik şiirlerin yer aldığı bir kitaptaki "Odise" başlıklı şiirde Kuzguncuk'ta doğumlu şair Rıza Suat Gökdel eski Rum mezarlığının Rum bekçisinin söyledikleriyle başlar şiirine. Mezar taşlarına bakan bekçi artık kimsenin gelmediğinden şikâyet eder. Bir zamanlar âşık olduğu Despina isimli kızı hatırlar ve Kuzguncuk'taki değişim öyküsünü anlatır:

...Rum, Yahudi,
Türk, Ermeni
Bir aradaydık,
Milliyetimizden önce
Toplumuz Osmanlıydık.
Düğünümde beraber oynadık.
Aynı şarkıları söyledik.
Deniz sahili severken
Ayı beraber, indirdik.
[...]
Hoşgörüyle izlenen
Fırtınalı aşklar,
Akşamları
Cadde ve kahvehanelere taşan,
Kadınlı erkekli
Gruplar,
Düşünüründen hamalına
Seviyeli yaklaşımlar,
İnce yardım seven
Komşuluklar,
[...]
Bin dokuz yüz altmışa doğru,
Yeni gelenler ile
Gidenler
Belirgin oldu.
Kuzguncuk değişti,
Başka insanlar doldu.

Ancak bazıları
Birlikte yaşamayı
Biliyordu.
Ama çoğunluğu
Güzellikleri
Bozuyordu.
Önce Yahudiler
Hızla azaldı.
Arkadan
Rumlar kaçtı.
Ayrı kökenden,
Ama seviyeleri eş düzeyde
O saygın kişiler,
Yeni potada
Kayıp olup
Eridiler.
Belli hüzünden
Kaçıp, gittiler.
Efendi Türkler de,
Olan biteni,
Sessiz bir kaygı ile
İzlediler.[38]

Kuzguncuk'un geçmişine ilişkin anılar, Kuzguncukluları Kuzguncuklu yapan şeydir. Anlatıyı aktaran kişiler kendilerini Kuzguncuk mahallesinin bir parçası sayarlar. "Keza unutmayı da kapsayan hafıza, harfiyen alınmamalıdır. Kültürel cemaatlerin kendilerini tahayyül etme biçimleri olarak, kendi "kutsal bağlamında" da kavranmalıdır."[39] Ama mahalle hayatına ilişkin kolektif hafızanın bu hayatı üreten, hatırlanacağı bağlamı oluşturan bir kültür politikası vardır. Mahalleye ilişkin kolektif hafıza kime aittir ve nostaljinin konusu kimdir veya nedir?

38 Gökdel, *Dostum*, s. 124-26.

39 Kritzman, "In Remembrance," s. ix.

Özellikle de İstanbul'un hoşgörüye dayalı çokkültürlülüğüne ilişkin kolektif hafızada eski azınlıklara bir değer verilerek, nostaljik hafızanın ağırlığının İstanbul'un eski azınlık nüfuslarının üzerine yüklenmesi, nihayetinde "biz" ve "onlar," Türk ve gayri Müslim arasında temelde bir toplumsal farklılık duygusunun varlığını koruduğuna delalet eder. İstanbul'un Rumları, Yahudileri ve Ermenileri, geçmiş bitmiş olan bir şeyi hafızada cisimleştirir.[40] Tam da artık orada olmadıkları için güncel hafızada mevcutturlar. Yazar Selim İleri'nin İstanbul'a dair denemelerinde belirttiği gibi, "Koço o zaman da ünlüydü, ama 'nostaljik' değildi."[41]

Azınlıklara ve mekânlarına ilişkin nostalji, onları "ötekileştirme"ye devam etmenin bir yoludur. Azınlıklar, kozmopolit aidiyete dair genel kolektif hafızayı pekiştiren öykülerde hatırlanırlar, bunun dışında da görünmezlerdir. Dipesh Chakrabarty Hindistan'ın 1947'deki bölünmesi süresince Bengali toplumunda gerçekleşen topluluklar arası ilişkiler ve şiddete dair Hindu ve Müslüman anlatıları hakkında faydalı bir saptamada bulunur. Chakrabarty'ye göre, bazı insanlara istisnai bir değer veren ve böylelikle etnik düşmanlık olasılığını yadsıyan anlatılar, aslında önyargıyı korur ve ayakta tutar.

> Bu metinler, Bengalli Müslümanların etnik nefretini, içkin olarak açıklanamaz ve bu nedenle son derece sarsıcı bir şey olarak ele alırken, kendi önyargılarını yadsırlar. Değerler ile önyargılar arasındaki içkin ilişkiyi vurgulayabilmek için bunu söylüyorum. Eleştirinin oklarına maruz kalmadığı zamanlarda ve kriz anlarında, değerlerimiz, kendi aramızda ve diğerleriyle bir cemaat duygusu, bir yurt duygusu üretmek bakımından rol oynamaz sadece, ayrıca tam da bu uğrakta ötekinin bize söylüyor olabileceği şeyi işitmemizi de engelleyebilir. Dolayısıyla, argümanım, modernin "yurtsuzluğu"nu savunan bir argüman değil; yuvada, yurdunda olmak kendi irademizle seçtiğimiz bir şey değil. "İnsan şu yeryüzünde şairane mukimdir..." doğru, ama *bir türlü kurtulamadığımız önyargı*

40 Bkz. Örs'ün, Rumların ve mekânlarının eski İstanbul'a duyulan güncel nostaljiyi cisimleştirmesine ilişkin tartışması ("Last of the Cosmopolitans," 7. bölüm).

41 İleri, *İstanbul Seni Unutmadım*, s. 14.

zehri bizatihi şiirin içindedir, ama değer kılığına girdiği için giderek fark edilemez hale gelir.[42]

Chakrabarty'nin ulaştığı sonuçları İstanbul'un mahallesine uyarlarsak, söyledikleri, kozmopolit mahalle nostaljisinin aslında varlığını koruyan önyargıyı gizlediğini ve Türklerle azınlıklar arasındaki toplumsal farklılığı daimi kıldığını içerimler. Azınlıklar istisnaileştirildiği için bireysel sesleri susturulur ve etnisiteler arası farklılığın gerçeklikleri yadsınır. Geçmişi "hepimiz kardeştik" söylemiyle dillendiren mahalleye dair kolektif hafıza önemlidir, çünkü Türk milliyetçiliğinin gündelik hayatta farklılık alanlarını parçalama şekillerini gizler.

Bugün farklılık alanları artık kozmopolit bir kültür oluşturacak biçimde örtüşmezler, ama şehirde parçalanmış bir şekilde birlikte yaşarlar; nostaljik kolektif hafıza, azınlık kültürlerinin istisnaileştirilmesi, mevcudiyetini koruduğu halde yadsınan sürtüşmeyi ve gelecekte şiddet uygulanma potansiyelini gizler. Dolayısıyla, İcadiye Caddesi'ndeki hayata dair kolektif hafıza, geçmişe değil ama şimdi gerçekleşen şeye gönderme yapan hayali bir kültürel alan üretir. Şimdiki hayatta mahallenin parçalanmasıyla başa çıkabilmek için hoşgörülü bir çokkültürlülüğü hatırlamak gerekli hale gelmiştir. Ama yine de, bu koşullar altında "şimdiye dek, gelenekler öylesine kapsamlı bir şekilde 'icat edilmiş' veya homojenleştirilmiştir ve 'tarih' de öylesine mutlak bir şekilde pazarlanmış veya metalaştırılmış, yanlış temsil edilmiş veya görünmez kılınmıştır ki, kolektif hafızada köklenen her türlü muhalif potansiyel tamamen gölgede kalmaktadır."[43] Bugün alternatif Kuzguncuk anlatılarına yer yoktur.

Bu bölümde, kozmopolit gündelik hayata dair nostaljik kolektif hafızayı inşa eden anlatıları ele aldım ve bu anlatıların, özellikle de 6-7 Eylül ayaklanmalarının şiddetini ve sonrasında azınlıkların dışgöçü ile köyden kente Türk göçünü çevreleyen gerilimleri ve farklılık meselelerini sessizleştirme veya gölgeleme şeklini ayrıntılı bir şekilde inceledim. Bir sonraki bölümde de, aidiyet ve dışlamanın kadınlar arasındaki gündelik

---

42 Chakrabarty, *Habitations of Modernity*, s. 136-7. İtalikler bana ait.

43 Boyer, *City of Collective Memory*, s. 5.

komşuluk pratikleriyle nasıl yaratıldığını inceleyeceğim ve mahallede aidiyetin bedelini belirleyen, nelerin yapılması veya söylenmesi, nelerin yapılmaması veya söylenmemesi gerektiğini dayatan mahalle adabının rolünü sorgulayarak geçmişe dair bu hafızaları şimdiki toplumsal bağlamına konumlandıracağım.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Yenigün Sokak: Komşuluk ve Aidiyet

Gündelik hayatın geçmişi hatırlama biçimlerini koşullandıran toplumsal ve politik dinamikleri nelerdir? Bu bölümde, mahalleyi yaratan mekânsal pratiklere ilişkin kültürel politikaları irdeliyorum. Yaptığım araştırma mahallede kadınlar arasındaki komşu ziyaretlerine katılımıma dayandığı için araştırmam boyunca yaşadığım sokağın adını bu bölüme verdim—gerçi bölümde aktardığım ziyaretlerin bir kısmı mahallenin diğer sokaklarında gerçekleşti. Kadınlar arasındaki komşuluk ziyaretleri önemlidir, çünkü mahalledeki evleri ve sokakları birbirine bağlar ve aidiyet bağları yaratır.[1] Mahalleye dair nostaljik kültürel hafızanın doğuşunu geleneksel mahalle hayatının erozyonuyla ilişkilendirdiğim İkinci Bölümdeki analizleri; mahalledeki birbiriyle çelişen yeri sahiplenme iddialarını irdelediğim Üçüncü Bölümdeki analizleri ve Kuzguncuk'un geçmişine dair anlatılardaki gerilimleri ve sessizlikleri incelediğim Dördüncü Bölümdeki analizleri bu bölümde daha da derinleştiriyorum. Ayrıca, komşuluk pratiklerinin mahallede işlerlik gösteren kapsayıcı ve dışlayıcı karmaşık kimlik politikalarının yine bir diğer boyutunu nasıl yeniden ürettiği üzerinde duruyorum. Ulus ve kentle ilişkili kavramsal terimler olan aidiyetin ve dışlamanın, mahallede kimin komşu olduğunu (kimin dışlanacağını) tanımlayan toplumsal pratikler aracılığıyla gerçekleşmesini sağlayan yakınlığa dayalı bir uzam olarak görüyorum mahalleyi. Mahalle adabı, birçok düzeyde işlerlik gösterir: Toplumsal davranışı düzenler,

1 Bu bölümün hammaddesi büyük ölçüde Mills, "Space in Istanbul"da da kullanılmıştır.

insanların kimlerle komşuluk yapacağını tanımlar, komşuların ne hakkında konuşacağını ve nasıl konuşacağını belirler ve komşuların belirli meseleler etrafında nasıl kolektif bir sessizlik öreceğini dayatır. Mahalle adabını anlamak ve uygulamak mahallede aidiyet için ödenen bedeldir. Söz konusu aidiyet, cemaat desteği ve cemaate üyelik anlamına gelir; özellikle kişisel ve toplumsal kriz anlarında ve giderek parçalanan kentsel kültür bağlamında önem kazanır. Ama Kuzguncuk'un geçmişine dair kolektif hafızayı yeniden üreten ve sınırı aşan öyküleri ve eylemleri—örneğin, devlet yönetimindeki azınlık karşıtı olaylara ve ayrımcılığa dayalı edimlerde komşuların oynadığı rollere ilişkin anıları—sessizleştiren de yine aynı mahalle adabıdır. Dolayısıyla, hatırlamak ve ulusu yeniden üretmek, gündelik hayatın en küçük uzamlarında gerçekleşir: evlerin oturma odalarında, yemek sofrasının etrafında, kapı önündeki merdivenlerde ve sokağa bakan pencerelerde.

Mahalleye ve Ulusa Aidiyet

Mahalle, aidiyetin ve samimiyetin uzamıdır, çünkü kısmen yarı-özel bir alandır. Mahallede (özellikle Kuzguncuk için) kamusal ve özel, ikamet edilen sokakta eşanlı olarak var olur. Şehir mahallesinin ikamet uzamı, bireysellik ile mahalle adabına uyum arasındaki—toplumsal, finansal ve fiziksel hareketliliğin eşit olmayan ve tutarsız dışavurumlarıyla yaratılan—gerilimleri cisimleştirir. Kadınların rolleri ve kadınlardan beklentiler, hareketlilik ve kapatılma, desteklenme ve tecrit edilme, güç ve zayıflığın koşullandırdığı değişen uğraklarda yeniden üretilir. (Toplumsal cinsiyete dayalı) kimliğin mahalle uzamında karmaşık şekillerde içerimlenme biçimlerini inceleyerek, kent hayatında ulusal kimliğin ve aidiyetin karmaşık mekânsallıklarını anlamak da mümkündür.

Önceki üç bölümde öncelikle sınıf, köken ve dinsel-etnik kimlik üzerinde yoğunlaştım ve bu ayrımları Kuzguncuk'un geçmişinin muhtelif temsilleri kapsamında inceledim. Bu bölümdeyse, aidiyet ve dışlamada toplumsal cinsiyetin oynadığı role bakarak, bu analizleri derinleştireceğim ve gündelik hayat pratiklerine daha yakından bakacağım. Önceki bölümlerde olduğu gibi bu bölüm de, aidiyet koşullarını dillendiren ve bu

koşullara dayanan sosyomekânsal eylemlerin, sözcüklerin ve anlatıların aynı zamanda ulus içerisindeki bölünmeleri aydınlatan terimler olduğu varsayımı etrafında yapılanıyor. Söz konusu bölünmeler, İstanbul'da bir gerilim kaynağıdır; çünkü uyum baskıları, insanların sınıf, köken, etnisite ve dinsel kimlik kapsamındaki farklılıklarla başa çıkmasını zorlaştırır. Ama yine de, bu bölümde göstermeye çalıştığım gibi, mahalledeki aidiyet ve dışlama sınırları, katı bir şekilde tanımlanmaz, bilakis kimliğin farklı veçheleri dışa vurulurken veya gizlenirken bu sınırlar da farklı mekânlarda veya uğraklarda değişiklik gösterir; kimlik ve mekân birlikte ama tahmin edilemeyen şekillerde üretilir.

Bölümün ilk kısmında, mahallede uzun süredir yerleşik olan Karadenizli göçmen kadınlar ile mahalleye yeni taşınmış orta sınıf veya üst orta sınıf kadınların komşuluk pratiklerini karşılaştıracağım; temel argümanım, sonradan gelenlerin daha fazla toplumsal ve ekonomik hareketliliğe sahip olmalarına ve kişisel mahremiyete daha fazla önem vermelerine rağmen, bu karakteristiklerin mahalle sakinlerinin cemaatindeki bağlılık ihtiyacını karşılamadığıdır. Bu kısımda, İstanbul'daki yakın tarihli kentsel değişimin yerel hayatın mekânları üzerindeki etkisini açığa çıkartmak için mutenalaştırma, toplumsal cinsiyet ve sınıfla ilgili fikirlerden yararlanıyorum. Daha sonra bu değişimleri, insanların Kuzguncuk'ta eski evler satın alıp restore ettirme kararlarının arkasındaki güdüleyici faktör olan, bir aidiyet ve samimiyet mekânı olarak mahallenin kolektif hafızasına duydukları ihtiyaçla ilişkilendiriyorum. Böylelikle, mahallenin mutenalaştırılmasının kentsel peyzajın dönüşümünü daha kapsamlı ulusal aidiyet meseleleriyle ilişkilendiren kültürel bir boyuta ışık tutuyorum.

Bölümün ikinci kısmında, dışarıdan evlenmiş, yoksul, gayri Müslim azınlık kadınları ile daha yakın bir tarihte mahalleye göç etmiş, kimi muhafazakâr, Müslüman kadınlar arasındaki mahalle hayatının dinamiklerini ele alacağım. Komşuluk ilişkilerinin bazı çelişkilerini açığa çıkartarak, etnisiteye veya dinsel kimliğe dayalı ulusal aidiyet kategorilerinin, gündelik toplumsal hayatta anlamlı ilişkiler yaratılması bakımından her zaman önemli faktörler olduğunu savunan varsayımlara karşı çıkacağım; bu bakımdan, toplumsal cinsiyetin ve mekânsal yakınlığın bazı durumlarda daha önemli olduğunu inanıyorum. Öncelikle, toplumsal cinsiyete

dayalı kimliğin, sosyoekonomik statü ve köken tarafından koşullanma biçimlerini inceliyorum ve daha sonra da, bu meselelerin etnik-dinsel kimlik ve mahallede yaşanan yere bağlı olarak karmaşıklaşma şekillerini ele alıyorum.

Toplumsal Cinsiyet ve Ulus

Geleneksel olarak, mahalle hayatının bildik mekânlarının yaratılmasını ve kalıcı kılınmasını sağlayan en önemli pratik komşuluktur ve bir mekân olarak evi komşulara açar. Kültürel bir pratik olan komşuluk, toplumsal cinsiyete dayalıdır ve kısmen kadınları gün boyu evde konumlandıran geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine—eş ve anne rollerine—bağlıdır. Geçtiğimiz yirmi otuz yılda, örneğin kentleşme, mahalledeki küçük dükkânların ve aile işletmelerinin giderek kapanması ve kentin merkezi yerlerindeki daha büyük tedarikçilerin (mağaza, süpermarket vb) çekimine kapılma, televizyonun diğer eğlence biçimlerinin yerini alması ve toplumsal hayatı daha fazla kaplaması gibi, mahalle hayatını etkileyen pek çok faktör olmuştur. Kadınların mahalledeki rolleri de bu süreç içinde değişim geçirmektedir: Samimi mahalle ilişkilerini de sevseler, yakın aile ilişkilerine önem verip evlenme arzusu ve/veya baskısı hissetseler de kadınlar; artık ücretli işlerde çalışabilmekte, yalnız yaşayabilmekte, çocuk doğurmamayı seçebilmekte veya kişisel mahremiyete daha fazla önem verebilmektedir.[2]

Mutenalaştırma Kuzguncuk'un tarihsel peyzajına değer veren insanların buraya taşınmasına yol açmıştır. Bu insanlardan bazıları, Kuzguncuk'ta olduğuna inanılan, geleneksel mahalle peyzajında simgeleşen, cemaate özgü sıcaklık ve samimiyet özelliklerinin arayışındadır. Kuzguncuk'a taşınmış kadınlardan bazıları, mahalledeki aidiyet duygusundan zevk alır, ama yine de toplumsal cinsiyete dayalı geleneksel mahalle ilişkileri

2 İstanbul'da değişen toplumsal-politik bağlama ve Türk modernliğinin simgesi olarak kadınların statüsüne ve rollerine ilişkin kapsamlı bir literatür vardır ve İstanbul'da Türk bir kadın olmanın ne anlama geldiğinin çatışmalı doğasını ortaya koyar. Sadece birkaç örnek için bkz. Özbay, "Changes in Women's Activities;" Arat, "Project of Modernity;" Navaro-Yasin, "Historical Construction;" Arat, "Women's Movement."

kurmazlar. 1930'ların sonlarında mahalleye göç ettiklerinden beri Kuzguncuk'taki baskın insan topluluğunu oluşturan Karadenizli göçmen ailelerle de toplumsal olarak bütünleşmezler. Göçmen ailelerindeki kadınların çoğu, bazen kişisel mahremiyetlerinin ihlal edildiği duygusuna kapılsalar da, toplumsal cinsiyete dayanan ve kendilerine büyük destek sağlayan mahalle pratiklerini sürdürür.

Mahalle uzamını üreten toplumsal cinsiyete dayalı sosyomekânsal pratiklere, etnisiteyle sınıf da eklenebilir. Mahalleye yeni taşınan meslek sahibi kadınlar veya meslek sahibi insanlarla evli kadınlar da, Kuzguncuk'taki çoğu yabancılarla, çoğunlukla da Müslüman erkeklerle evlenmiş azınlık kadınlarıyla bütünleşmezler. Azınlık kadınları Kuzguncuk'un en yoksul sakinleri arasında yer alır ve aynı sosyoekonomik statüye sahip diğer Müslüman kadınlarla (yakın oldukları komşularıyla) mahalleye özgü dayanışma ilişkileri geliştirirler. Müslüman komşularından bazıları kırsal alanlardan oldukça yeni göç etmiştir, Karadeniz'den göç etmiş bazıları da uzun yıllardan beri Kuzguncuk'ta yaşamaktadır. Azınlık kadınları, gündelik hayatta iyi ilişkiler kurdukları bu komşularından azınlık kimliklerini saklarlar. Bu farklı kadın gruplarının deneyimleri ve pratikleri, toplumsal cinsiyete dayalı kimliğinin sosyoekonomik statü ve aile statüsü veya köken, mahallede ikamet etme süresi, etnisite ve din gibi kimliğin birçok yönüyle kesişme şekillerini açıklar. Komşuluğun sosyomekânsal pratikleri çeşitlilik gösterir ve kimlikte farklılığın görünümlerini şeyleştirebilen veya umulmadık aidiyet uğrakları ve uzamları üretebilen aidiyet bağları veya dışla(n)ma sınırları yaratır.

Mahalle, Geleneğin Uzamı

Mahalle hayatında samimiyet veya yakınlık; mahalledeki dükkânların sürekli müşterisi olmak, haftada bir gün kurulan mahalle pazarında veya kaldırımlarda sosyalleşmek, karşılaşıp konuşmak, etkileşimde bulunmak vb aracılığıyla kamusal alanlarda toplumsal ilişkiler geliştirmek gibi çeşitli biçimlerde yaratılır. Bu türden mahalle toplumsallaşmasına erkekler de, kadınlar da katılım gösterir; sadece erkeklerin gittiği kahvehaneleri de, erkekler için buna eklemek gerekir. Mahalle hayatının bazı toplumsal

mekânları geçtiğimiz yirmi beş yıl içinde tamamen yok olmuştur: örneğin yaz akşamlarında bütün mahallelinin film izlemek için toplandığı açık hava sineması ve birlikte gezinti yapılarak sosyalleşmenin yaşandığı deniz kıyısı gibi. Ama buna mukabil, bazı yeni toplumsal mekânlar ortaya çıkmıştır: örneğin mahallenin sorunlarına ilişkin kaygılarını dile getirmek için farklı mahalle sakinlerini bir araya getiren Kuzguncuklular Derneği gibi.

Toplumsal bir kolektivite olarak mahalle, geniş aileye benzer. Bir mahalleli, sokağın ucunu diğerinden ayırarak "bizim mahalle" veya "sizin mahalle" der; dolayısıyla, mahalle eve yakınlıkla tanımlanan bir yerdir.[3] Mahalle uzamı; paylaşma, dayanışma ve karşılıklılık bağlarıyla komşuları birbirine bağlayan gündelik hayat eylemlerivle üretilir. Mahallenin ikamet edilen sokağı, ana caddenin kamusal alanının uzamlarını evlerin içiyle birleştirir ve böylece, komşularla evleri birbirine bağlar.[4] Mahallenin kamusal/özel ayrımını yaratan toplumsal eylemleri veya taktikleri ve ev uzamının uzantıları olarak sokakların akışkan niteliğini incelemek istediğim için ana caddenin karışık cinsiyetli kamusal mekânlarını dikkate almıyorum.[5] Toplumsal cinsiyete ilişkin coğrafi araştırma da, kamusal ve özel arasındaki ayrımları benzer şekilde akışkan olarak görür ve "belli bir alandaki iktidar ve deneyimlerin diğer alanın içine sızma şekillerini aydınlatır."[6] Kamusal ve özel alanların iç içe geçmişliğiyle ilgili bu kav-

---

3 Tamdoğan-Abel, "Osmanlı Döneminden Günümüz Türkiye'sine 'Bizim Mahalle'."

4 Erman da, Ankara'da bir gecekondu mahallesine ilişkin incelemesinde, kadınların ev içi ziyaretleri ve evin hemen yakınındaki dış mekân ziyaretleri aracılığıyla ev uzamının sokak uzamına taştığına dair benzer bir gözlemde bulunmaktadır ("Housing Environment"). Kadınlar arasındaki ziyaret Ankara'nın banliyölerinde de gerçekleşmektedir, gerçi Ayata kadınlar arasındaki toplumsallaşmalar için daha başka faaliyetlerin ve mekânların ağır bastığına dikkat çeker; örneğin, tenis oynamak, briç kulübüne gitmek, alışveriş merkezlerine gitmek gibi; ama bana göre bunlar Kuzguncuk'ta pek yaygın değildir ("New Middle Class").

5 De Certeau, *Practice of Everyday Life*.

6 Staeheli ve Kofman, "Mapping Gender," s. 10. Ayrıca bkz. Nagar, "Mapping Feminisms;" Fincher, "Dualisms to Multiplicities;" Cope, "Gendered Political Acts."

ramsal stratejileri, evlerin özel alanının mahalledeki komşuluk pratikleri aracılığıyla şehrin kamusal alanına yayılma biçimini incelemek için kullanıyorum. Söz konusu strateji, ev uzamı ile ulus tahayyülleri arasında kademeli bir geçiş yapmamızı sağlar: Komşular arasında bir aidiyet yaratan evlerdeki toplumsal pratikler, ulusa aidiyetin hayali sınırlarını yaratan devlet pratikleriyle aynı söylem alanında birlikte üretilir.

Her ne kadar, Kuzguncuk'a taşınmam mahalleyle fiziksel bir ilişki kurmamı sağlasa da, gerçekte bir komşu olana dek mahalleye kabul edilmedim. Beni bir komşu olarak kabul eden ilk kişi olan Zeynep'e yaptığım gündelik ziyaretler, Türk mahalle uzamının yaratılmasında kadınların özel bir rol oynadığını öğretti bana.[7] Zeynep, karşılıklı olarak sürekli birbirine ziyarete gidip gelme alışkanlığını bana aşılayarak, sosyomekânsal bir uygulama olan komşulukla tanışmamı sağladı. Cemaatin bir parçası olduğunu kanıtlamak için komşuları yeterince sık ziyaret etme sorumluluğu ve bizatihi ziyaret etme biçimleri (sohbet etmek, kahve falı bakmak, çay içmek, yemek yemek, yemek yapmaya yardım etmek, çocuklarla etkileşimde bulunmak veya birine ev işleri yaparken yardım etmek vb) mahalle hayatının önemli karakteristiklerindendir. Evin kapısı misafirliğe gelen bir komşuya her zaman açıktır ve insanlar önceden haber vermeden çıkar gelirler. Komşuluk insanlarla birlikte olmayı yalnız olmaya tercih etmekle ilgili kültürel bir değerle ilişkilidir ve genellikle gündüzleri kocaları dışarıdayken evde kalan kadınların gerçekleştirdiği bir pratiktir.[8] Komşu ziyaretleri, evlerin içini sokaklara bağlayarak, mahallenin ikamet edilen sokağını özel aile uzamının bir uzantısı haline getirir.

---

7 Burada ilişkimizi tanımlayan arkadaşlığın ve özel bağın taşıdığı önemi ifade etmek için ilk adını kullanıyorum (ama elbette bir mahlas bu), gerçi bu bölümde bu ilişkiden öğrendiğim ve araştırmamın daha geniş ilgilerine sızan şeyler hakkında da yazıyorum.

8 Ghannam'ın Kahire'ye ilişkin etnografyası da, gündelik hayatta mekânsal pratiklerin toplumsal cinsiyete dayalı doğasına ilişkin benzer bir iddiada bulunur. Ghannam'ın araştırdığı popüler semttekî kadınlar da yalnız vakit geçirmek yerine diğer insanlarla birlikte olmayı tercih eder (*Remaking the Modern*). Kahire'de gelişmekte olan yakındaki apartmanlar uzamı, Türk mahallesindekine çok benzer bir şekilde, yakınlığa dayalı bir uzamdır.

Mahalleyi bir yer haline getiren toplumsal ilişkiler ve eylemler aynı zamanda bir komşu, bir mahalleli ve topluluktan biri olarak kişinin kimliğini yere bağlı şekilde belirler. Tanıma fikri, mahalleyi tanımlar: Herkes birbirini tanır veya mahallede tanınır. Türk mahalle uzanını üreten toplumsal cinsiyete dayalı boyutlardan ötürü, kadınların evdeki etkinliklerinde, ücretli işlerde ve politik faaliyetlerde Türkiye'de yaşanan değişiklikler, hızlı kentleşme ile birleşmiş ve geleneksel mahalle hayatını tanımlayan birbirine bağlılığı aşındırmıştır. Kadınların toplumsal ve aile içi rolleriyle ilgili birbiriyle çatışan idealler, İstanbul'da değişen kentsel kültürel bağlamın önemli bir boyutunu oluşturur ve İstanbul'da toplum günümüz hayatında geleneğin yerini sorgularken, geleneksel mahalleye bu kadar çok nostalji duyulmasına yol açar.

Bir sonraki kısımda bir aidiyet uzamı olarak mahalleye ilişkin bu kavramsal çerçeveyi, Kuzguncuk'taki toplumsal cinsiyete dayalı gündelik hayat pratiklerine uyarlayacağım. Komşuluğa dair katılımcı gözlemime dayalı bir tanım ve analizle başlayıp, mahalle uzanını yaratan komşuluk ve birbirini tanıma bağlarını yaratma aracı olarak kahve falı bakmak gibi pratikleri irdeliyorum.

Kuzguncuk'ta Toplumsal Cinsiyet ve Mutenalaştırma

İkinci Bölümde de ele aldığım gibi, Kuzguncuk'taki mutenalaştırma ile tarihsel restorasyon akımına ilişkin çelişki, herkesin dile getirdiği Kuzguncuk'un peyzajının ve insanlarının etnik çeşitliliğe dayalı hoşgörüsünün, mahallenin hâlihazırdaki demografik görünümüyle örtüşmemesinden kaynaklanır. Ama yine de, Kuzguncuk tipik mahalle karakteristiklerini koruyarak, mutenalaştıranlar açısından kendisini çekici kılmaya devam eden istisnai bir örnek olmayı sürdürür. Mutenalaştırma, mahalleye yeni toplumsal aktörler gelmesine neden olur, gayri menkul fiyatlarında öngörülebilir bir artışa yol açar ve kültürel peyzaja yeni unsurlar katar. Bu bölümde de göstermeye çalışacağım üzere, mutenalaştırma da toplumsal cinsiyete dayalı bir süreçtir. Kuzguncuk'u mutenalaştıran topluluktaki kadınlar (hemen yakınlarındaki mutenalaştırılmayan mahallelerdeki kadınlara kıyasla) büyük ölçüde ev dışında çalışma eğilimindedir, iyi

eğitimlidir, şehirde doğmuştur, gazete okur, sanattan anlar, belgesel filmler ve yabancı filmler izler—tüm bunlar "modern kent hayatının"[9] göstergeleridir. Kuzguncuklular Derneğiyle bağlantılı kadınlarla yaptığım mülakatlar ve onlara dair gözlemlerim, mutenalaştıran gruptaki çoğu kadının Kuzguncuk'a taşınmasının tarihi bir mahalle ortamında yaşama isteğinin yanında başka gerekçeleri de olduğunu göstermiştir. Kuzguncuk, bir yer olarak, aidiyet ve samimiyet duygularını çağrıştırır ve toplumsal yakınlığa duyulan arzu, bu tür insanları Kuzguncuk'a çeker.[10] Ama uzun zamandır Kuzguncuk'ta yaşayan kadınlar ve yeni gelen kadınlarla etnografik karşılaşmalarım, mahalle hayatına yönelik örtük bir zıtdeğerlilik açığa çıkarttı.

Komşuluk: Evlerle Kişilerin Birbirine Bağlanması

Tanıştığımızda Zeynep yirmili yaşlarının sonlarındaydı. ABD ve Avrupa kültürleriyle ve hayat tarzlarına yakınlık duyuyordu. İngilizce öğrenmekten ve Batı edebiyatının Türkçe çevirilerini okumaktan zevk alıyordu ve seksenlerin Amerikan pop müziğini dinliyordu. Zeynep, Türkçede sözcüğün yaygın anlamına uygun olarak, kendisini dindar değil modern diye tanımlıyordu.[11] Zeynep birkaç yıldır Kuzguncuk'ta yaşıyordu. Cömert ve açık yürekli oluşu ve komşularıyla aynı sosyoekonomik statüye sahip

9 Uzun, *Gentrification in Istanbul*, s. 146.

10 Mahalleye ve bu kültürel uzamla ilişkili aidiyet ve samimiyet duygularına ilişkin bir tartışma için bkz. Tanrıöver ("Türk Televizyon Dizilerinde Aile, Mahalle ve Cemaat Yaşamı"). İstanbul'da yeni güvenlikli siteler için yapılan reklamlar da, insanların birbirini tanıdığı, ailelerin birbirini ziyaret ettiği ve insanların birbirini selamladığı bir yer arzusu uyandırır; bu yeni siteler, mahallelerle benzer özelliklere sahip gibi tanımlanır. Ama daha da önemlisi, bu siteler kapsayıcı değildir, bilakis tahmin edileceği üzere üst sınıfla sınırlıdır (Bartu, "Dışlayıcı bir Kavram Olarak 'Mahalle'").

11 Zeynep'i tanımlarken kurduğum laiklik-modernlik ilişkisinde, laik ile modernin tarihsel ve kültürel özdeşleşmesini kullandım; bunun kökleri Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna dayanır (bkz. Özyürek, *Nostalgia for the Modern*). Ama bunlar Zeynep'in kullandığı terimler olduğu için ben de kullandım.

olması sayesinde, doğma büyüme Kuzguncuklu olmamasına rağmen, yakınındaki kadınlarla güçlü komşuluk ilişkileri kurabilmişti. Komşuları Zeynep'i düzenli olarak ziyaret ediyor ve ondan öğüt alıyorlar, kahve fallarına bakmasını istiyor ve sorunlarını onunla paylaşıyorlardı. Ona misafirliğe gelen kadınlar evinde başka insanlarla tanışıyor, dolayısıyla samimiyet ve dayanışma ağlarını genişletiyorlardı.

Kendisine ilk ziyaretimde Zeynep, bana Türk kahvesi yaptı ve fincanımı ters çevirip kapamamı, fincan soğuduktan sonra kahve falıma bakacağını söyledi. Onun müdavimi oldum ve evinde hem birçok komşusunu hem de bu komşuların ailelerini ve başka mahallelerden arkadaşlarını tanıma fırsatı buldum. Zeynep'in beni gündelik hayatında bir komşu ve arkadaş olarak kabul etmesi, ona misafirliğe gelen kadınların da beni komşu olarak görmesini sağladı. [12] Kahve falına bakmak neredeyse sadece kadınlara özgü bir faaliyet, ama kadınlar bazen ailelerindeki erkeklerin ve erkek tanıdıklarının falına da bakarlar. Kahve falı İstanbul'da sadece belirli sınıflara veya etnik gruplara özgü bir faaliyet de değildir. Bodrum katlarında yaşayan veya sokakta kaldırımlarda satıcılık yapan yoksul kadınlar kadar bağımsız, zengin ve iyi eğitimli kadınların da kahve falı baktığını, baktırdığını veya sıradan iskambil oyunları oynadığını gözlemledim. Arap dünyasında ve Akdeniz'de de yaygın olan kahve falı, İstanbul kültürünün de ayrılmaz bir parçası. [13] Kadınlar arasındaki mahalle hayatı gözlemlerime göre, kadınlar kahve falından zevk alır; çünkü kısmen, üzerlerindeki yükü paylaşmak ve kahve falı aracılığıyla birbirleriyle fikir alışverişinde bulunmak, duygusal destek ve kişisel iletişime dayalı bir ağa iştirak etmenin önemli araçlarıdır.

Kuzguncuk'ta fal baktırmak ille de bir batıl inanç belirtisi değildir. Kadınlar için sıradan bir pratiktir; örneğin, fala bakarken şöyle denir: "Ben bir şey bilmiyorum, sadece fincanda gördüğümü söylüyorum." Özel şekillerin özel anlamları olduğu söylenir; dolayısıyla, fala bakan kişi sadece kahve fincanında nesnel olarak belirgin olan şeyi dile getirdiğini iddia ederek, yapacağı yorumun yükünü hafifletir. Kendilerini dine adayarak

12 *Tanıdık* oldum, yani herkesin bildiği birine, bir komşuya dönüştüm.

13 Navaro-Yashin, *Faces of the State*, s. 69-70.

İslamı pratikleyen bazı kişiler fal baktırmaz; ayrıca fal bakmaya hevesli bazı kişilerin, dindar görünümlü insanların yanında fal bakmaya istekli değilmiş gibi numara yaptığına da tanık oldum. [14]

Zeynep ilk kez kahve falıma baktığında, ailemle, işimle, mali durumumla ve duygularımla ilgili konulara değinerek beni hem kendi kişisel uzamına çekti hem de benim özel alanıma girdi. Şöyle şeyler söyledi örneğin: "Şuanda işlerin çok yoğun, biraz canın sıkılıyor, ama yakında bitecek. Muhteşem bir aydınlık görüyorum, çok rahatlayacaksın. Her şey yolunda gidecek." Zeynep, kahve fincanımın dibinde gördüğü şeylere atıfta bulunarak, kendisini arkadaşlık alanına yerleştirdi; içimi rahatlatıcı, benimle bağ kuran ve beni komşuya dönüştüren cümleler kurdu. Ertesi yıla kadar defalarca kahve falıma baktı, üstelik diğer kadınlarla karşılaştığım her ziyaretimde falıma bakmayı neredeyse hep sürdürdü. Zeynep bana nasıl fal bakıldığını da öğretti ve benden, annesi ve anneannesi gibi, arkadaş olmamı istediği kadınların falına bakmamı istedi. Bu yolla cemaatinin parçası olmamı sağladı.

Bazen kadınlar sıkıntılı zamanlarında "ihtiyaç duydukları" için Zeynep'e gelirdi, zira onlar için böyle zamanlarda fal baktırmak bir terapi işlevi görüyordu. Zor meseleleri, örneğin mali durumlarıyla, çocuklarıyla, sağlıklarıyla veya kocalarıyla ilgili sorunları konuşmanın bir yoludur bu. Fal kadınların bilgi ve duygularını paylaşmalarını ve destek almalarını sağlayan bir mahremiyet alanı yaratır. Bir keresinde eski bir arkadaşı ziyarete geldiğinde, hemen ağlamaya başlayıp, Zeynep'ten kahve falına bakmasını ve kendisine öğüt vermesini istemişti. Daha önce tanışmış olmasak da, orada bulunuyor olmam beni de bir komşu yapıyordu ve benden de kendisine akıl vermemi istedi. Birisini yakından tanımanın veya tanımamanın sınırları, kahve falına bakma pratiği aracılığıyla komşuluk yaparak aşılır. [15]

Kahve falına bakmak, kadınların evleri ve aileleri birbirine bağlayarak bir mahalle uzamı yaratmalarını sağlayan karşılıklı ziyaretlerini sürdürme

---

14 İstanbul'da yaşayan birçok Yahudi de kahve falına baktırır, ama yine de kutsal günlerde bundan kaçınırlar (Brink-Danan, "Reference Points," s. 205-6).

15 Bkz. Herzfeld'in misafirperverlik ve toplumsal sınırlara ilişkin tartışması, "Your Own House" içinde.

aracıdır. Ziyaret veya misafirlik, gündelik hayatın doğal bir parçasıdır ve evin iç mekânının hem misafirlere açılmasını sağlar hem de iç mekânı sokağa bağlar. Yakında yaşayan kişiler, komşu olarak kabul edilir ve ziyaretleri hoş karşılanır; ziyaretler boyunca sohbetin büyük bir bölümü, mahalleyle ve diğer komşularla ilgili konulara dayanır. Mahallede komşular hasta veya fakirlere yardım eder. Bu tür bir cemaat desteği, sorunların etkili iletişimine dayanır; kadınlar arasında gerçekleşen ziyaretler başkalarının ihtiyaçlarını topluluk açısından bilinir kılabilir veya yemek yapma, temizlik, alışveriş, mali durum ve hatta zorluk çıkaran bir aile ferdi veya komşu ile başa çıkma gibi pratik meselelerde öğüt verilmesini içerebilir.[16] Bu ziyaretler herkesin birbirini "tanımasını" sağlar, bunun için gerekli ortamı yaratır ve Türk mahallesinin niteliğinin ana tanımlayıcısıdır.

Mahallede komşuluk ve insanların birbirini tanıması, samimiyet ve aidiyet uzamları yaratmanın yanı sıra, kişi için bir komşu kimliği de üretir. Michel de Certeau'nun Paris'in bir mahallesindeki gündelik hayat incelemesinde "adap", kimin mahalleye dahil olacağını, kimin yabancı kabul edileceğini tanımlayarak, aidiyeti yaratan komşuluk davranışlarını belirler.[17] Benzer şekilde, mahalle hayatına katılım, kişinin Kuzguncuklu kimliğini belirler; dolayısıyla diğerlerini de dışarıdan gelen yabancılar olarak tanımlar. Mahalle uzamını yaratan bu kültürel pratikler, tanımak etrafında bir söz dağarcığı yaratarak eylemleri icra edenleri tanımlar; onları komşu, mahalle mensubu olarak kabul eder. Tanımak, komşuluk ilişkilerini sürekli tekrarlayan bir komşunun kendisinden beklenen, uyumlu toplumsal eylemler aracılığıyla ifade ettiği ortaklaşa paylaşılan bağlantılara dayalı bir samimiyeti veya yakınlığı işaret eder. De Certeau'nun terimleriyle tanıma, adap aracılığıyla ayakta tutulur; yani, aidiyetten beklenen fayda

16 Bkz. Erman, "Housing Environment," s. 772. Benzer şekilde, Boşnak kadınlar da kocalarının ailelerinde bulamadıkları desteği diğer kadınlardan almak için sürekli birbirlerine ziyarete gitme pratiğini sürdürürler (Bringa, *Being Muslim*, s. 92). Bir sömürge olarak Cezayir'de Yahudi ve Müslüman kadınlar, birbirlerine ziyarete gider, bilgi, ürün ve hizmet paylaşırlar; bu faaliyet evlerin avlularında, bahçelerinde gerçekleşir; "bir bütün olarak bireysel ailelerle eve dayalı cemaat arasındaki ara bir mekân/uzamdır" bu (Bahloul, *Architecture*, s. 41).

17 De Certeau, *Practice of Everyday Life*, s. 15-23.

amacıyla icra edilen mahalleye özgü davranış kurallarıyla sağlanır. Türk mahallesinde tanıma, de Certeau'nun Paris mahallesi incelemesinde öne sürdüğü mahalle manavının ve yerel işletmelerin müdavimi olmanın ve ana caddede gezinmenin ötesine geçer; ancak bunlar da mahalle yaşamının önemli unsurlarıdır. Komşuların birbirini tanıması Kuzguncuk'ta doğrudan doğruya kadınlar arasındaki komşuluk pratiği ile gerçekleşir.

De Certeau'nun incelemesinde Fransız mahallesi, özel alanın kamusal alana taşmasıdır. Ama bu bağlamda açıklandığı şekliyle özel alanın taşması, Türk mahallesinde gerçekleştirilen sürekli gündelik ziyaretlerle evlerin içi ile sokak arasındaki sınırların akışkan hale gelmesine benzemez.[18] Hep evde olan ve yaşadıkları sokağı pencereden seyreden kadınların, bu alanın kontrolünü sağlamaları, sadece komşu kadınlara misafirliğe giderek gerçekleşmez; ayrıca çocuklar için güvenli bir ortam yaratmak, hem yabancıların mevcudiyetini hem de olağandışı bir durumu hemen diğerlerine bildirmek şeklinde bir tür nezaret ile de gerçekleşir. Söz konusu nezaret faaliyetiyle yaratılan tanıma durumu ve komşuluğun sürdürülmesi aracılığıyla bilginin kadınlar arasında paylaşılması, bir samimiyetin yaratılması ile mekân ve bilginin özel sınırlarının ihlal edilmesi arasında nazik bir denge kurar.[19] Değişen mahremiyet anlayışları, İstanbul'da daha genç kuşakların isteklerini etkilemeye başlamıştır; bu nedenle bazı genç kadınlar mahremiyetin ihlal edilmesini mahalleden taşınmak için haklı bir gerekçe olarak görmektedir.[20]

---

18 İslam şehri fikrinin kökenini sorguladığı makalesinde Abu-Lughod, Hindistan'da tarihi bir Müslüman şehrinde insanların evlerinin bulunduğu bir sokakta yürürken hissettiği ötekilik duygusunu anlatır. Abu-Lughod'a göre, bu şehirdeki sokakların, Mayol'un incelemesindeki Fransız mahallesinde olmayan, yarı özel bir niteliği vardır ("Islamic City").

19 Bringa da benzer şekilde bir Boşnak köyünde, köylülerin, kadınların mekânsal hareketlerini kontrol etmek için ahlaki değerleri kullanma biçimlerini açıklar. "Köyde, etrafta fazla dolaşan" kadınlar azarlanır; Bringa bunun bir kadının ailesinin ve komşularının ahlaki kontrolünün dışına çıkmasından duyulan korkuyu yansıttığını söyler (*Being Muslim*, s. 88-89).

20 Ghannam, örneğin ,kültürel bir pratiğin ABD bağlamında anlaşıldığı şekliyle bir mahremiyet anlayışını dışladığı Kahire'de mahremiyetin nasıl işlerlik gösterdiğini

Mahalle hayatının kapalılığı, bir güvenlik ve samimiyet uzamı yaratsa da, aynı zamanda menfi bir komşunun birleşik mahalle uzamını suiistimal etme ve kişisel bilgileri yayarak veya başkalarını kendi amaçları doğrultusunda yönlendirerek hassas normları çiğneme olasılığını da barındırır. Bu olasılık, kültürel adabı ve mahalle pratiklerine uymayı çok önemli hale getirir. Christa Salamandra, Şam'a dair çalışmasında, Ortadoğu'da (istisnai durumlar dışında) toplumlara ilişkin etnografyaların kadınlar arasındaki bağları romantikleştirme eğiliminde olduğunu iddia eder. Salamandra Şamlı seçkin kadınlar arasındaki ilişkileri "duygusal iktidar mücadelesi" ve "düşmanlıkla karışık sosyallik" olarak tanımlar ve kadınlar arasındaki rekabetin sadece toplumsal statü kaybetme korkusundan kaynaklanmadığını, aynı zamanda patriyarkal bir toplumsal yapıdan da kaynaklandığını öne sürer.[21] Dolayısıyla, Kuzguncuk'ta kadınların ilişkileri hem olumsuzluklar hem de dayanışmalar içerir. Kadınların birbirlerine hem maddi hem manevi olarak yardım ettiklerine tanık oldum; fal bakmak bunun bir örneğiydi; ama ayrıca, keskin dedikodulara ve açık eleştirilere de tanık oldum; kadınların komşuları Gönül Teyze hakkındaki konuşmaları da bunun bir örneğiydi.

Adap, Aidiyet ve Sessizlik

Komşular beni onun hakkında uyarmışlardı; Gönül Teyze sürekli pencereden sokağı izleyen ve komşulara gelen giden hakkında sıkça yorumlar yapan bir komşuydu. Zeynep, Gönül Teyze'nin kendisine çok fazla gelip gitmesinden, çok uzun oturmasından ve çok fazla kişisel soru sormasından rahatsız olduğunu söylüyordu. Gönül Teyze'nin başka bir komşusunun kişisel mali durumuna karıştığına dair dedikodular veya başkalarının

açıklamanın zorluğunu anlatır (*Remaking the Modern*). 2001'de İstanbul'da iki kadının sunduğu bir radyo programında, müstakil evlerin avantajları konusu işleniyordu ve programı telefonla arayanların hepsi kadındı. Konuşmalara göre, böyle bir evin en cazip yanı, kişinin kendi istekleri doğrultusunda yaşayabilmesiydi; komşuların algıları ve yargılarını düşünmek zorunda kalmıyordunuz. Bu özel alan anlayışı bir ABD idealinden türetilmiştir; İstanbul'da müstakil evler son derece alışılmadıktır ve sadece seçkinler arasında yaygındır (bkz. Öncu, "Ideal Home").

21 Salamandra, *New Old Damascus*, s. 60-70. Ayrıca bkz. Elie, "Harem Syndrome."

mahremiyetini ihlal ettiğine dair öyküler dinledim. Certeau'nun çalışmasında ele alınan adap kavramına göre, Gönül Teyze özel alana temas ile mahremiyetin korunmasını dengeleyen, mahalle hayatının açıkça ifade edilmeyen uzlaşımlarına pek hassas değildir. Adap, evlerin kapısının misafirlere her zaman açık olmasını gerektirir. Davranışlarından hoşlanmamasına rağmen, Gönül Teyze misafirliğe geldiğinde onu içeri davet etmemek Zeynep açısından kabul edilemeyecek bir kabalık olacaktır.

Kuzguncuk'ta mahalle adabına uymayı düzenleyen eylemler, kadınlar açısından düş kırıklığına neden olabilir. Yaşlı komşularla yaptığım bir grup mülakatında bu özellikle belirgin bir hal aldı; mülakatçı grubu kolektif olarak bana mahalle hayatının davranış kurallarını (adabını) öğretmeye çalışıyordu. Biz konuşurken, mülakata katılanlardan birinin gelini geldi ve çaya kalması için ısrar edildi. Mahalle hayatı hakkında bilgi edinmek istediğimi öğrendiğinde yanıma oturdu ve mahalledeki mahremiyet eksikliğinden yakınmaya başladı. Kuzguncuk'ta doğmuş ve yine Kuzguncuk'ta doğmuş biriyle evlenmişti ve tüm ömrünü mahallede geçirmeyi planlıyordu. Ama herkes her şeyi bildiği için burada özel hayat diye bir şey olmadığını söyledi:

> Çünkü hepimiz aynı yerdeyiz. Karşı komşum benim hakkımda her şeyi bilir, maddi durumumu ya da çocuklarımın ne yaptığını... İşsiz kalsan, herkes bilir, o da sinir bozucu. İki küçük çocuğum var, en ufak bir şey yapsınlar, anında duyarım. Herkes bana söyler. Her zaman gözetim altındasın, hep hareketlerine dikkat etmek zorundasın. Mesela Kuzguncuk'ta şort giyemem, çünkü köy gibi. Ama Göztepe'ye arkadaşımı ziyarete gittiğimde orada giyebiliyorum.

Bana dedi ki, dedikodu olacağı ve ailesiyle arasında sorunlar yaratabileceği için, kocasıyla sözlü oldukları iki yıl boyunca dışarıda yürürken veya konuşurken birlikte görünmemeye çok dikkat etmişler. Dedikodu ("yargıyla karışık bilgi") onun toplumsal çevresinin kurucu unsurlarından biriydi ve bu haliyle onun davranışlarını koşullandırıyordu.[22]

---

22 Hansen, *Very Social Time*, s. 115. ABD bağlamında dedikodu ve sırlara ilişkin bu ve diğer kaynakları önerdiği için Leon Jackson'a müteşekkirim.

Sözleri grup içindeki yaşlı kadınların tepki vermesine neden oldu, bu kadınlar Kuzguncuk hayatının olumlu unsurlarından söz etmek için orada bulunuyordu. Aralarından biri şöyle dedi:

> Diyelim ki paran yok, yine de köşedeki bakkaldan bir şeyler alabilirsin ya da buranın taksisini kullanabilirsin. Biri öldüğünde herkesin haberi olur, çünkü imam hoparlörden sela okur ve herkes iskeleye gelir, asılan isme bakmak için. Çünkü herkes komşusunu tanır, cenazelere herkes gelir. Kuzguncuk'a gezmeye gelen insanlar şaşırır, çünkü onlar kendi komşularını hiç tanımaz.

Bu mülakat komşuların Kuzguncuk hakkında bilmemi ve duymamı istedikleri şeylere ilişkin kasıtlı bir anlatıydı. Bir grup olarak komşuların öyküleri birbirine uyuyor ve birbirini destekliyordu. Uyumsuz bilginin bu şekilde sansürlenmesi, cemaatin korunması ve mahalle hayatında algılanan eşitlik sisteminin işler hale getirilmesi açısından önemlidir. Bu haliyle adabın "ufak baskılarından" biridir.[23] Bu yöntem, örneğin komşunun daha önce sözünü ettiği türden bir dedikoducuyu susturmaya yarar; araştırmamı kaleme alırken, Kuzguncuk hakkında zikredebileceğim her türlü potansiyel olumsuz şeyi sessizleştirmek amacıyla bu sefer de bana karşı kullanılmaktaydı. Bir komşu olarak benden misafirperverliklerini esirgemeyerek adaba uymamı garantiye alıyorlardı.

Bir yabancı ve özellikle de bir araştırmacı olarak, mahallenin sırlarını ifşa etme tehlikesi yaratıyordum. Marcy Brink-Danan İstanbul'daki Türk Yahudilerine ilişkin alan araştırması boyunca benzer deneyimler yaşadığından söz eder; insanlar açıkça "güvenlik" sebebiyle ona bazı şeyleri asla yazmaması gerektiğini söylerler. Brink-Danan'ın Türk Yahudileriyle etkileşimlerinde adaba riayet cemaat sırlarının saklanması anlamına geliyordu ve bu, kamusal alanda farklılığın sessizleştirilmesine veya Türkiye'de Yahudi olmakla ilgili her türlü gerilimin gizlenmesine yönelik muhtelif Yahudi pratiklerinden biriydi.[24] Riayet etme ve sırları saklama baskısı, gerek sessizlik

---

23 De Certeau, *Practice of Everyday Life*, s. 17.

24 Brink-Danan, "Reference Points," s. 108. İstanbul toplumunda görünmezliğe ilişkin Yahudi stratejilerine dair daha kapsamlı bir tartışma için bkz. İkinci

söylemleri gerekse doğru davranış kuralları aracılığıyla güç uygulanmasına ve devlet ile toplumun ideallerinin korunmasına dayalı daha kapsamlı bir meselenin merkezinde yatar. Mahalle hayatına ilişkin kolektif hafızayı ve hoşgörülü kozmopolit geçmişe dair kültürel hafızayı koruyan da yine aynı adaptır. Adap, oturma odasından şehre kadar birçok ölçekte işlerlik gösterir ve geçmişin gerilimleri ve şiddeti hakkında konuşma konusunda herkesin—hem azınlıkların hem de Türklerin—sessizliğini, isteksizliğini ve direncini açıklar. Adaba bağlı ufak baskılar, İstanbul'da cemaat aidiyeti için ödenen bedeldir, bu hangi cemaat olursa olsun fark etmez.

Mülakatımız boyunca gerçekleşen çarpıcı bir konuşmada gruptaki kadınlar, mahalle adabına karşı gelmeme konusunda beni uyarmak için mahallede büyüyen bir adamın Kuzguncuk hakkında yazdığı yakın tarihli bir kitabı örnek verdiler. Gruptakilerden biri, birkaç ay önce yayımlanmış olan Mehmet Ünver'in kitabını getirdi. İkinci Bölümde kısaca ele aldığım gibi, Ünver'in kitabında irdelediği temalardan biri, 1960'larda insanların köyden Kuzguncuk'a göç etmesi ve bu insanların kırsal yaşam biçimiydi. Örneğin Ünver, herkes birbirini tanıdığı için kızların eskiden evlerinden çıkıp bikinileriyle denize kadar yürüyebildiğini, ama bıyıklı köylüler ortalıkta dolanıp, kızları izlemeye başlayınca rahatsız olduklarını hatırlıyordu.[25] Konuşma boyunca, komşulardan biri bana doğrudan doğruya bana "fazla açık konuşma"nın ne demek olduğunu bilip bilmediğimi sordu. Yazarın söylenmemesi gereken şeyleri yazdığını, "üstü kapalı" bir şekilde yazması gerekirken açıkça yazdığını söyledi. Kitap, Kuzguncuk hakkında değil, sadece Ünver'in kendi kişisel hayatına dair bir kitap olarak tanıtılmalıydı; zira Ünver açıkça tartışılmaması gereken şeyleri dile getirmişti. Bu komşular, daha önce genç kadının şikâyet ettiği bilgi polisliğini şimdi benim üzerimden uyguluyorlardı. Bilginin denetlenmesi ve grubun uygun olmayan fikirleri sansürlemesi, mahalle uzamını bildik ve samimi hale getirmenin yollarından biridir. Komşu olmak ve tanınmak, anormalliğin kısıtlanma ve kolektivitenin korunma aracıdır.

Bölüm. Yazımın ilk halini okuyan faydalı düzeltmene (ismini bilmiyorum) beni Brink-Danan'ın çalışmasına yönlendirdiği için müteşekkirim.

25 Ünver, *Dark Summer*.

Bu karşılıklı bağlılığı yaratan pratikler ve insanların birbirini tanıması, yukarıda zikrettiğim genç kadın örneğinde olduğu gibi bazı mahalle sakinleri için bazen bir hayal kırıklığı yaratsa da, mahalle hayatının tipik unsurları olarak her zaman değerli kabul edilirler. Söz konusu genç kadın bile, "herkesin birbirini tanıması"nın verdiği güvenin ve aidiyetin, kendisi için asla vazgeçemeyeceği kadar değerli olduğunu sonradan kabul etmişti: "Yakın kadın arkadaşlarımın hepsi hayatım boyunca tanıdığım insanlar. On beş yıl boyunca hiç yeni arkadaş edinmedim, çünkü ihtiyaç hissetmedim." Uzun süredir burada yaşamakta olan bazı Kuzguncuklular mahalledeki samimiyetini tanımlamak için şu tür açıklamalarda bulundu: "Sokağın sonuna gitmek yarım saatimi alıyor, çünkü yolda herkes durduruyor onlarla selamlaşmak zorunda kalıyorum;" "Çocuklarım burada güvende çünkü herkes onları tanıyor, sokakta onlarla ilgileniyorlar." Bazılarıysa şöyle dedi: "Kuzguncuk değişti; oeaya gidince kimse beni tanımıyor;" "Hiçkimseyi tanımıyorum."

Kuzguncuk'taki Yeni Komşular

Kuzguncuk gibi eski cemaatlerin var olduğu yerlerde yaşandığı biçimiyle mahallenin izlerine, İstanbul'un birçok yerinde, hatta daha yeni yerleşim bölgelerinde bile rastlamak mümkündür; bunu örneğin bir bakkal dükkânını tanımak veya ara sıra yakındaki komşulara yardım etmek gibi pratiklerde görebiliriz. Ama bu ilişkiler artık alışılmadık hale gelmiştir ve şehrin bu türden ilişkilere hiç rastlayamayacağınız yerleri vardır (Kuzguncuk açıkça bir istisnadır). Mahalle hayatının kültürel pratiklerini icra eden komşuları barındıran kenetlenmiş küçük bir coğrafi alana artık nadiren rastlanır; yine de, mahalle, popüler kültürde varlığını koruyan önemli bir fikir olmaya devam eder. Geleneksel komşuluk Kuzguncuk'ta uzun süredir burada yaşayan bazı mahalle sakinleri arasında yaşansa da; mahalle hayatı, modern hayat tarzları, paradoksal bir şekilde, mahalle yaşamının geçmiş olmasına dayanan kişiler tarafından daha yoğun bir nostaljiyle anılır. Kuzguncuk, mahalle hayatı içinde yaşamak ve mahalle hayatını yeniden yaratmak isteyen insanları kendisine çeker. Yine de, mahalleye yeni taşınan kadınlar, farklı sosyoekonomik statüleri veya mahremiyet

anlayışlarından dolayı, mahallede hemen kabul görmezler ve mahallede toplumsal cinsiyet rollerinin mekânsallaşması bakımından müphem bir konumda bulunurlar.

Tanımak eylemi, kısmen, zaman içinde yerle yaşanmış ilişkilere dayanır. Zeynep'in oturduğu sokaktaki birçok insan mahallede doğmuştu veya aileleri mahalleden olan kişilerle evlenmişlerdi. Kuzguncuk'ta mahalle hayatı, mahalleyi terk etmemiş az sayıda gayri Müslim azınlığın ve elli altmış yıl önce buraya göç etmiş Türk ailelerin oluşturduğu eski cemaatlerin hayatıdır. Bir yerde uzun süre ikamet etme ve komşular arasındaki ilişkileri sürekli olarak oluşturan pratikleri uzun süredir sürdürme, mahalleye yeni taşınanlar açısından komşu statüsünü kazanmayı zorlaştırır. Bu bağlamda, yabancılar dışarıdan gelmiş olarak belirginleşir. Başka bir ülkeden gelmiş bir yabancı ve yalnız yaşayan bir kadın olduğum için insanlar, beni özellikle merak ediyorlardı ve muhtemelen bu merak sayesinde bazı Kuzguncuk sakinleriyle kolayca komşuluk yapabildim. Mahalleye yeni gelenler, ister Türk olsun ister benim gibi başka bir ülkeden gelmiş kişiler olsun, bazen merak konusu olur. Öyleyse mahalleye yabancı olmak, yerle özdeşleşememe aracılığıyla dile getirilen farklılık unsurlarını yansıtır; ama bu unsular bazen sosyoekonomik ve kültürel farklılığı ifade edebilirler. Tanımak eyleminin komşuluk pratiği aracılığıyla yaratılmasının, kadınların kültürel pratiğine dayanmasına rağmen, mahallenin parçası olamama sıkıntısını en fazla yaşayan kesim, yine kadınlardan oluşur ama bunlar, geleneksel olmayan toplumsal cinsiyet rollerine sahip (evin dışında çalışan, yalnız yaşayan, boşanmış olan vb) kadınlardır. Uzun süredir burada oturanlar tarafından yabancı addedilen bir topluluk, Kuzguncuk'ta mutenalaştırmayı başlatanlardır.

Mülakat yaptığım bir adam kendisini Kuzguncuk'a taşınıp ahşap evleri restore ettiren ilk kişilerden biri olarak tanımlıyordu. Kuzguncuk'a 1980'lerin ortasında taşınmıştı. Üniversite eğitimi almıştı, iyi bir işi ve bir ailesi vardı. Kuzguncuk'ta hâlâ bir yabancı olarak görüldüğünü söyledi, çünkü diğer mahalle sakinleri hayatlarının tümünü burada geçirmişti veya aileden Kuzguncuklulardı, oysa bu onun için söz konusu değildi. Neredeyse yirmi yıldır Kuzguncuk'ta yaşamasına rağmen kendisini hâlâ yabancı hissediyor olmasına şaşırdığımı söyleyince, bunun sadece yaşa-

nan süreyle ilintili olmadığını, ayrıca bazı fikirlerinden ötürü toplumsal olarak da farklı kabul edildiğini söyledi. Örneğin, sigara içmenin kötü bir şey olduğunu düşünüyordu; insanlardan yanında sigara içmemelerini istiyordu ve bu yüzden diğerleri onu tuhaf buluyordu. Türk kültürünün önemli bir unsurunun yok olmuş olduğu yeni bir mahallede yaşadıkları için eşiyle birlikte Kuzguncuk'a taşındıklarını söyledi. Bu unsurun ne olduğunu şöyle açıkladı: Bir köyden geçerken onu her zaman durdurup akşam yemeğine davet ederlermiş. Bunun bir şehirde mümkün olamayacağını, şehirlerde üslupların ve yaklaşımların farklı olduğunu anlattı. Ona göre, Kuzguncuk bu özel unsurun bir kısmını hâlâ barındırıyordu ve eşiyle birlikte buraya taşınmalarının nedeni buydu.

Aslında, Kuzguncuk'ta ekonomik ve kültürel seçkin sınıfın parçası olan kadınların hepsi, yakınlığa dayalı geleneksel mahalle ilişkilerinden zevk almıyordu. Bazı kadınlar, zaten arkadaşları burada olduğu ve bu ilişkileri sürdürmek istedikleri için Kuzguncuk'a taşınmıştı. Kuzguncuk'ta yaşamayı seven, ama cemaat desteği için diğer mahallelerdeki kadınlarla eski arkadaşlıklarını sürdüren kadınlarla da tanıştım. Ebru'nun söylediği gibi (bkz. İkinci Bölüm), o Kuzguncuk'a şehrin kalabalığından kaçıp, bir sitede veya apartman dairesinde değil bir evde yaşamak istediği için taşınmıştı, ama etrafındakilerle komşuluk yapmıyordu çünkü çalışıyordu ve akşamları dışarı çıkıyordu ve bu türden geleneksel ilişkileri mahremiyetin ihlali olarak görüyordu.

Bu anlatılar, gerek isteyerek olsun, gerek istemeyerek olsun, komşuluğa katılmanın, bir kadının komşuları karşısındaki sosyoekonomik statüsüne ve ailesinin statüsüne dayandığını gösterir. Dolayısıyla, özellikle yakın komşuluk ilişkilerine dayalı bir mahalle olan Kuzguncuk'un, bu konudaki tüm ününe rağmen, tıpkı sosyoekonomik statünün büyük ölçekte İstanbul toplumunu parçalaması gibi, sınıf ve kimlik meseleleri burada da toplumsal ilişkileri parçalar. Müstakil ev veya seçkin bir hayat tarzı gibi modern ideallerle özdeşleşen veya daha eski, uzun süreli sakinlerin toplumsal cinsiyet rolleri aracılığıyla ürettikleri geleneksel ev-aile sınırlarına aykırı kadınlar, kendilerine benzeyen başka kadınlarla ilişki kuramazlarsa, Kuzguncuk'ta tecrit edilme türünden bir yalnız kalma tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Kuzguncuk, (komşuluk pratiği bakımından) öncelikle

mahallede uzun süredir yaşayan eski cemaatler için bir mahalledir ve bu nedenle, geleneksel bir mahallenin kapalı hayatını arzuladıkları için buraya taşınan kadınların bazıları, bu hayatın parçası olmakta zorlanabilirler. Dolayısıyla, soyut bir kültürel fikir olarak mahalle, tam da kentleşmenin ve toplumsal cinsiyete dayalı rollerdeki değişikliklerin yerle kurulan ilişkilerin geleneksel şekillerini bozduğu dönemlerde, insanları mahallelere çeker. Mahalle, toplumsal değişimin toplumsal hayatı aşındırdığı bir şehirde cemaatçi bir toplumsal hayatın kolektif hafızası haline gelir. Yine de, yeni kentsel hayat tarzlarının tehdit etme şekillerinden ötürü, mahalle herkese açık olmayan bir niteliğe bürünmüş ve zaten kendisine ait olan veya eski arkadaşlıklar aracılığıyla oraya taşınmış olan kişilere açık bir mekân haline gelmiştir. Hiçbir bağlantısı olmaksızın yeni gelen kişilere açık, onları kapsayıcı bir cemaat değildir.

Kuzguncuklular Derneği: Komşuluk Arzusu

1990'ların başında kurulmuş olan Kuzguncuklular Derneği, geleneksel komşuluğa alternatif olarak ilişki geliştirmek isteyenler için bir ortam sunar. 2000 ile 2003 yılları arasında derneğin önemli bir çekirdek üye grubu, meslek sahibi, bekâr kadınlardan oluşuyordu.[26] Derneğin bostanı korumaya yönelik ilk girişimindeki en aktif eylemcilerinin büyük çoğunluğunu da yine kadınlar oluşturuyordu. Her ne kadar derneğe üyelik sadece yeni toplumsal aktörlere (bekâr kadınlar, ekonomik seçkinler, entelektüeller ve sanatçılar) açık olmasa da, onların sayısı daha fazlaydı. Derneğin toplantılarına ve aktivitelerine düzenli katıldığım dönem boyunca gözlemlediğim üzere, dernek aksi halde mahalle cemaatinin parçası olmayan kadınlara alternatif bir bağlantı ve ilişki ortamı sunsa da, mahalledeki geleneksel komşuluk pratiklerinde karşılaştığımız türden bir destek sağlama bakımından inişli çıkışlı bir başarı sergiliyordu. Öncelikle derneğe katılım, derneğin yeşil mekân projesiyle ilgili olarak özel bir aktivite gerçekleştirmesinin gerekip gerekmediğine göre ve kilit

26 Türkiye'de sosyoekonomik statü ve mahalle derneklerine ilişkin bir tartışma için bkz. Erman ve Coşkun-Yıldar, "Emergent Local Initiative."

üyelerin toplantılara katılıp katılmamasına göre çarpıcı ölçüde artıyor ve azalıyordu. Depreme hazırlık gibi diğer aktiviteler, kalıcı bir üye etkinliği sağlamıyordu. Bazen katılım azlığı yüzünden müteakip toplantılar haftalarca erteleniyordu. İkincisi de, üyeler arasındaki en güçlü ilişkiler doğal olarak organizasyon dışında arkadaşlığını sürdüren üyeler arasında oluyordu. Derneğin, diğer kadınlar için güçlü ve kalıcı yeni arkadaşlıklar kurmaya yönelik bir araç olarak ille de başarılı olması gerekmiyordu.

Dernekte tanıştığım Arzu, Kuzguncuk'ta komşuluk ilişkileri geliştirme konusunda sorun yaşıyor gibi görünüyordu. İnsanlarla ilişki kurmak istiyordu ve benim, Kuzguncuklu mahalle sakinleriyle mülakatlar yaptığımı öğrendiğinde, benimle konuşmak istedi. Kocasının iyi ücretli bir işi vardı ve eskinden kendisi de böyle bir işte çalışıyordu, ama özel ilgi alanlarına daha fazla zaman ayırabilmek için kırklı yaşlarının ortasında emekli olmuştu. Önceki yıl ailecek Kuzguncuk'a taşınmışlardı. Evlerini restore ettirmiş ve eve bir kat çıkmış ve yeni bir mutfak ilave etmişlerdi. Hepsinin—örneğin 1970'lerde televizyonda izleyicilere resim yaptırtan Bob Ross'u izleyerek manzara resimleri yapmak gibi—özel uğraşı vardı, bu nedenle üst kattaki bir odayı bunlar için düzenlemişlerdi. Evin bir bölümünü sırf özel uğraşlar için ayırmak İstanbul'da alışıldık bir durum değildir, zaman ve mekân sağlayacak kadar zengin olunduğunun bir göstergesidir. Arzu'nun ailesinin mekânı geleneksel olarak kullanmaması, onların hayat tarzının geleneksel olmadığının da bir göstergesidir.

Evinin kişisel mahremiyet sağlamasına rağmen, cemaat Arzu için çok önemliydi. Bir keresinde bana, (İstanbul'un seçkin semtlerinden biri olan) Etiler'de bir apartman dairesinde yaşadığında, komşuluk ilişkilerinin asla ufak tefek selamlaşmalar ötesine geçmediğinden yakınmıştı. "Komşuluk," demişti, "eski mahallelerde biraz daha fazla var; Kuzguncuk'ta komşuluk diğer yerlerdekinden çok daha iyi." Bir gün Arzu'nun evinin yanından geçerken, ona bahçede rastladım bana el salladı ve çaya davet etti. Arzu'ya Kuzguncuklu yaşlı gayri Müslimlerle mülakat yaptığımı söylediğimde, bir zamanlar evinin bir Yahudi ailesine ait olduğunu anlattı (gerçi arada, evi Yahudi aileden satın alan bir Müslüman da olmuştu). Yan komşusunun da Yahudi olabileceğini söyledi, zira elektrik ve su faturalarının üzerinde yabancı bir isim vardı. Kuzguncuk'ta bir yıldan uzun süre yaşadığı

halde, Arzu'nun komşusunu hâlâ tanımıyor olmasına şaşırmıştım. Bana yolculuk yaptığı eski Yugoslavya'da insanların akşam misafirliğe gelen komşularıyla birlikte evlerinin dışında oturduğunu anlattı. Buradaki yaşlı insanların bunun eskiden Kuzguncuk'ta da yaygın bir uygulama olduğunu anlattıklarını söyledim. Arzu artık bitmiş olan bu mahalle pratiğini tekrar canlandırmak istedi ve mahalledeki diğer insanlarla yakınlaşabilmek için derneğin her ayın ilk günü mahalle kahvehanesinde toplanmasını önerdi.

Göründüğü kadarıyla, mahalle hayatının parçası olabilmek için Kuzguncuk'a taşınmış olan ve Kuzguncuk'un şehrin diğer yerlerinden daha fazla mahalle niteliği taşıdığını iddia eden Arzu, mahalle cemaatine hasretti. Kapısı ve bahçesiyle kendi müstakil evi, çocuklarının büyümüş olduğu ve Arzu'nun da komşu anneleri tanımadığı gerçeği, evin dışında bir işte çalışma deneyimi ve artık çalışmasını gerektirmeyecek bir gelir grubunda olması onu etrafındaki komşularından farklı kılıyordu. Zeynep'ten ve birbirlerine gün aşırı misafirliğe giden komşulardan iki sokak ötede yaşamasına rağmen, hiçbiriyle tanışmamıştı.

Derneğin faaliyetlerinde tanıştığım bir diğer kadın, Nil, komşuluk ilişkileri geliştirmek için gruba katılmıştı, çünkü mahalle hayatına geleneksel katılma şekilleri ona kapalıydı. Ev satın alarak mahalleye taşınan entelektüel/meslek sahibi cemaatin bir üyesi değildi: Eğitim için İstanbul'a göç etmiş olan bekâr bir kadındı. Nil mahallenin samimi ortamını duyduğu ve oradaki entelektüel ortama ve sanat ortamına katılmak istediği için Kuzguncuk'a taşınmıştı. Tek başına yaşıyordu ve büyüdüğü köyden kente genç bir kadın olarak tek başına göç etmiş olması alışılmadıktı. Evlenmemiş olması da onu oturduğu sokaktaki (çoğunlukla daha yaşlı olan) diğer kadınlardan ayırıyordu; ama aynı durum, seçkin, sanatçı cemaatindeki kadınlar veya derneğin daha genç üyeleri için geçerli değildi. Ama mahalledeki seçkinlerle aynı mali veya mesleki sınıftan değildi ve ara sokakta bodrum katında mütevazı bir dairede yaşıyordu.[27] Kuzgun-

27 Mutenalaştırma ve gayri menkul ve kira değerlerinde bununla örtüşen bir yükselme Kuzguncuk'ta da yaşanmaktadır. Ama henüz restorasyona tabi olmamış yan sokaklarda apartmanların yapılmaya başlandığı 1950'ler ve 1960'larda da fiyatlar yükselmiş olsa da, bu kiralar henüz restore edilen evlerin kiraları kadar

cuk gibi bir yerde, bekâr bir kadın olarak kabul göreceğini ve kendine bir cemaat bulacağını düşünmüştü, ama göründüğü kadarıyla anlamlı ilişkiler kuramıyor gibiydi.

Kuzguncuk'u mutenalaştıran yeni cemaatin kadın üyeleri, mahalle hayatı konusunda ikircikliydi. Onların hayat tarzları, bazı bakımlardan geçmişte mahalle uzamını yaratmış olan rollerle bağdaşmıyordu; ama yine de, derneğe katılım gibi faaliyetler aracılığıyla yeni mahalle mekânlarının üretimine katkıda bulunuyorlardı. Artık geleneksel olmayan bir mekânın böyle karmaşık şekillerde toplumsal cinsiyete dayandırılarak şekillendirilmesi, kadınların değişen toplumsal cinsiyet rolleriyle, mutenalaştırmanın cemaat üzerindeki etkileriyle ve değişen kentsel mekânlarda anlamlı ilişkiler kurabilmeleri için kadınlara sunulan seçeneklerle ilgili sorular ortaya koyar. Bir taraftan geleneksel mahalle hayatını arzulamak, bir taraftan da bu hayatı yadsımak, Türkiye'de kadın olmanın ne anlama geldiği ve aidiyetin doğası ile ilgili karmaşık tartışmanın yansımasıdır.

Modernlik, Gelenek ve Mahallenin Yok Oluşu

Mahalle pratikleri kadınların eş ve anne rollerini pekiştirse de, geleneksel olmayan toplumsal cinsiyet rollerine sahip kadınlar açısından bir gerilim kaynağıdır. Meslek ve hayat tarzını seçme özgürlüğünün artması, kadınları destekleyen eşdeğer yeni bir toplumsal sistemin gelişmesine yol açmamıştır; kadınlardan hâlâ aileyi üretici unsur olarak ana sorumluluğu taşıması beklenmektedir. Toplumsal cinsiyet rollerinin geçirdiği değişimler ve bunların geleneksel mahalle hayatı üzerindeki etkileri, Ortadoğu'nun diğer şehirlerinde mahalle hayatının geçirdiği modernleşmeye bağlı değişimlere benzese de, Kuzguncuk'ta kadınların mahalle hayatı ile ilgili deneyimleri, İstanbul'un bugünkü kültürüne özgüdür; Türk ve kadın olmanın ne anlama geldiğiyle bağlantılıdır.

---

veya manzaralı veya özel bir konumu olan evlerin fiyatları kadar yüksek değildir. Mahalle derneğinin bütünleştirici rolünden ötürü gerçek bir mutenalaştırma örneği olmayan Kuzguncuk vakasına ilişkin bir tartışma için bkz. Morgül, "Kuzguncuk Üzerine Kafası Karışık bir Deneme"

İyi eğitimli veya ekonomik özgürlüğü olan kadınlar, mahallede toplumsal cinsiyete göre bölünmüş gündelik hayatın parçası olan gündelik destek ağına dahil olamazlar; çok daha büyük bir fiziksel hareketliliğe sahip olabilseler de, gündelik hayat uzamındaki toplumsal ilişkileri sınırlıdır.[28] Üstelik bu tür kadınlar çoğunlukla evlerinde kişisel mahremiyet olmasını ister, evin özel alanı ile sokağın kamusal alanı arasında daha keskin sınırlar çizer ve geleneksel mahalle hayatının akışkan özel/kamusal, ev/sokak sınırlarını reddederler. Bu nedenle, hâlihazırda mahalle hayatına duyulan nostalji, kentsel mekânda cemaatin parçalanmış olduğunu yansıtmakla kalmaz sadece, ayrıca kadınların ve ailenin mekândaki yeriyle ilgili gerilimi de yansıtır. Her ne kadar, geleneksel pratiklerin bazı komşular arasında sürdürüldüğü bir mahalle olsa da, Kuzguncuk'un istisnai görüntüsünü korumasını sağlayan ve nostaljik peyzajını muhafaza eden insanlar, çelişkili bir şekilde, tam da mahallenin toplumsal bütünlüğünü parçalayan dönüşümün parçasıdırlar.[29] Üstelik mahallenin gayri modern olarak gördükleri hayat kısıtlamalarını da istemezler. Mahallenin ikamet edilen sokağı, muhtelif sıralarda, farklı uğraklarda ve farklı kadınlar için daha özel veya tersine daha kamusal bir alan haline gelir. Cemaate aidiyetin toplumsal cinsiyete dayalı koşulları Türkiye'de yeniden tanımlanmakta ve tartışılmakta olsa da, kadın olmanın ne anlama geldiğine dair görüşler ve bakış açıları, tıpkı ulusal kültürel kimlik anlayışlarının şehrin kültürel hafızası aracılığıyla çözüme kavuşturulması gibi, kolektif hafızanın mekânlarıyla ilişkili olarak da ifade edilir.

Değişen Mekânlarda Kimlik

Linda McDowell şöyle der: "Yerleri tanımlayan sosyomekânsal pratiklerdir ve bu pratikler, sonunda toplumsal güç ve dışlama ilişkilerinin teşkil

---

28 Marouli, Atina'daki benzer bir fenomeni aktarır. Atina'da mahallelerde sınıf statüsündeki yükselme, ikamet edilen yarı özel uzamın ve kadınlar arasındaki dayanışma sistemlerinin yitirilmesiyle karşılıklı bağlantılıdır ("Women Resisting").

29 Bkz. Erman ve Coşkun-Yıldar, "Emergent Local Initiative."

ettiği ve sürekli kıldığı birçok farklı sınırla örtüşen veya kesişen yerler üretir. [...] Bu sınırlar hem toplumsal hem de mekânsaldır—bir yere kimin ait olduğunu, kimin buradan dışlanacağını belirlerler ve bunun yanı sıra, deneyimin konumunu veya alanını da tanımlarlar."[30] Kimlikler çeşitlilik ve çokluk gösterir ve toplumsal mekân aracılığıyla toplumsal farklılığın diğer boyutlarıyla birlikte inşa edilirler.

Dış evlilikler yapan, gayri Müslim ve yoksul olan kadınların kurallara aykırı kimlikleri vardır; kimlikleri mahallenin ve bağlı oldukları dini cemaatin normlarının öylesine ötesindedir ki bu kadınlar, İstanbul'un azınlıklarına ilişkin akademik çalışmalarda, mahalledeki azınlık tarihine ve toplumsal ilişkilerine dair konuşmalarda ve bizatihi azınlıkların dini cemaatlerinin baskın ağlarında neredeyse görünmez haldedir.[31] Kimlikleri çoğunlukla çevrelerindeki komşulardan gizlenir veya kimlikleri bilinse de açıkça dile getirilmez. Bu kadınlar mahallede aidiyet mekânları aracılığıyla "öteki" olarak çeşitli kimliklere bürünerek ne tür mekânlar yaratırlar?

Bir sonraki bölümde daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağım üzere, İstanbul'un gayri Müslim azınlıklarının çoğu Türkiye'den ayrıldıktan sonra geride kalan Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler eski azınlık mahallelerini terk ederek, yeni yerleşimlerde yeniden konumlandılar ve diğer azınlıklarla yeniden gruplaştılar. Rum Ortodoks Kilisesi, Ermeni Ortodoks Kilisesi ve sinagog hafta sonlarında diğer mahallelerden Kuzguncuk'a ibadet için gelen insanlarla dolmaktadır. Hafta sonları Kuzguncuk'a gelerek dini binaların kalıcılığını sağlayan azınlıkların, zengin mahallelere taşınacak mali gücü olmayan ve ağırlıklı olarak Müslümanlarla evli kadınlardan oluşan, mahallede kalan azınlıklarla karmaşık bir ilişkisi vardır. Burada kalan gayri Müslim kadınlar da kiliseye ve sinagoga giderler; ama gündelik toplumsal çevrelerinde dinsel cemaatlerinin daha varlıklı, baskın

30 McDowell, *Gender, Identity, and Place*, s. 4.

31 Oysa Kuzey Afrika'daki Yahudiler için yabancılarla evlenmek öyle bir boyutta gerçekleşir ki aile ve cemaat yabancılarla evlenen Yahudilerin çocuklarının Yahudi kimliğini kaybetmemesini sağlamak amacıyla müdahalede bulunur: "Geniş aile toplumsallaşması aracılığıyla Yahudi ritüelleri ve Yahudilik güçlü bir şekilde pekiştirilmeye çalışılır" (Bahloul, "Sephardi Family," 317).

üyeleriyle çok fazla ilişkileri olmaz. Yakınlarındaki, taşradan gelmiş çoğunlukla fakir ve bazen de marjinalleşmiş olan Müslüman göçmenlerle komşuluk yaparlar.

Her ne kadar, gayri Müslim azınlıkların mahallede ki sayısı neredeyse yok denecek kadar azalmış olduğu ve etnik-dinsel kimliklerini koruyabilecekleri eşler bulmak onlar için giderek zorlaştığı için, yabancıyla evlenme meselesi azınlık cemaatler üzerinde giderek yoğun bir baskı ve gerilim yaratsa da, birkaç nesildir Kuzguncuk'ta hayatın bir gerçeği olmuş gibi görünmektedir. Keza ulusa ve mahalleye aidiyet şartlarını dayatan toplumsal normlar da yabancıyla evlenmenin normlara aykırılığını pekiştirir ve bu adabın devam ettirilmesi, evliliğin belirli bir dinsel grup içinde yapılması gerektiğini belirleyen normların çiğnenmemesi demektir.[32]

Araştırmam boyunca dış evlilik konusunun insanlar arasında bir tabu olduğunu gördüm. İstanbul'da hahambaşılık makamına çok yakın çalışan Yahudi bir kadın, cemaat asimilasyondan korktuğu için resmi makamların dışarıdan evlilik konusunda giderek tutucu olmaya başladığını söyledi; yabancılarla evlenen Yahudilerin çocuklarının bazı Yahudi gençlik gruplarına kabul edilmediklerini anlattı. Tanıştığım yaşlıca bir Yahudi adam, annesinin Rum olduğunu gizliyordu ve bu durum, çocukluğu boyunca birçok sorun yaşamasına neden olmuştu. Ermeni bir kadın, gençlerin İstanbul'da evlenmek için uygun bir eş bulmakta çok zorlandıklarını ve bu yüzden, aile dostları aracılığıyla yurtdışından eş bulmaya çalıştıklarını anlattı. Rum Ortodoks bir kadın başka bir arkadaşımı "asla bir Türk almaması" için uyarmıştı. Tıpkı Türk ulusunun toplumsal cinsiyete dayalı yapılanması gibi gayri Müslim azınlık kadınları da ailenin ve azınlık etnik kimliğini koruyanların taşıyıcısıdır. Normatif mahalle uzamından

32 Bringa da benzer şekilde Boşnak köyündeki Katolik ve Müslüman kadınların komşuluk ilişkilerinden hoşlandığını, ama ailenin etnik-dinsel cemaatinin dışından gelin almayı çok istemediğini belirtir. Katolik bir adamın annesi bunu şöyle ifade eder: "İyi geçiniriz, birlikte keyifli vakit geçiririz, ama bu ayrı bir şeydir. Mutfağınızda farklı dinden birinin yanınızda olmasıyla başka bir şeydir. Farklı yemekler hazırlayan ve farklı dini günleri kutlayan iki kişi aynı evi paylaştığında birçok sorun ortaya çıkar" (*Being Muslim*, s. 80; ayrıca bkz. s. 149-54).

ve kiliseden veya sinagogdan dışlandıklarında, alternatif aidiyet uzamları yaratmak için komşuluğu kullanırlar.

Hatıralarından aktardığım aşağıdaki alıntıda Zakire Büyükfırat, Kuzguncuk'ta büyüyen bir genç erkekle arkadaşlığını anlatır. Kendisi Müslümandır, ama arkadaşı Hristiyandır:

> — Korni, dedim bir gün.
> — Keşke Türk olsaydın. Benden üç dört yaş daha büyüktü.
> — Ben, dedi. Türküm.
> — Yooo, öyle değil, dedim. Yüzüme garip garip baktı:
> — Anlıyorum, dedi.
> — Peki, sen Rum olur musun?
> — Aaa, olur mu? dedim.
> — Ee ben niye Müslüman olayım?
> Müslüman, Rum, Türk. Ben bu üç olguyu ilk kez Korni'den öğrendim, utanarak. Ertesi gün:
> — Korni, dedim.
> — Sen müslüman olmasan da ben seni seviyorum.
> O günden sonra da bir daha aramızda böyle bir şey sözkonusu olmadı.[33]

Büyükfırat'ın öyküsünde, aidiyetin, Türk olmanın sınırları, etnik-dinsel kimliğe dayanır. Müslüman olmayı ve azınlık olmayı tanımlayan sınırlar, arkadaşlıklarda veya komşuluk ilişkilerinde gevşek olsa da, yakınlık, samimiyet ve evlilik söz konusu olduğunda katıdır. Âşıkların evlenmesine izin verilmediği öyküler veya 1955 ayaklanmaları, 1964'te Rumların sınır dışı edilmesi gibi azınlık karşıtı olaylar sonucu bir sevgilinin ebediyen Kuzguncuk'tan ayrılmak zorda kaldığı trajik öyküler dinledim. Farklı dinden, etnisiteden vb insanların evlenmesine ilişkin tartışmalar az olmakla birlikte, anlatıcının etnik-dinsel kimlik farklılıklarını algılama biçimlerini açığa vurmaktadır. Örneğin, Türk bir kadın, ünlü şair Nazım Hikmet'in Kuzguncuk'ta yaşayan Sara adında teyzesinin öyküsünü anlatmıştı. Aynı öyküyü birçok insandan dinlemiş olsam da bu kadın,

33 Büyükfırat, *Kuzguncuk*, s. 19-20.

Sara'nın Macaristan'dan gelen Yahudi bir olduğunu ve Yahudiler açısından dinsel farklılık çatışması olmadığı için bir Türkle evlendiğini söylemişti. Rumların perspektifiyle Yahudilerin perspektifi olduğuna inandığı şeyi karşıtlaştırdı; ona göre, bir Rum-Türk evliliği asla mümkün olamazdı, çünkü Rum aile böyle bir şeye asla izin vermezdi.

Yaşlı bir Yahudi adam bana şunu anlattı:

> Bugün Kuzguncuk'ta kalan on üç aile var. Şimdi bu on üç aile de, [...] bir evde yalnız başına yaşıyan bir erkek [de var]. Bir aile var, annesi felçlidir, abisi başka yerde oturur, kendi daireleridir. İki tane hizmetçi var. Geri kalan aileler hepsi karışık. Yani bir tane Rum da var, geri kalan hepsi Müslüman. [Dışarıdan evlilik olup olmadığını sordum.] Eskiden vardır, ama o kadar da değildi. Eskiden çok Yahudi olduğu için, bir kız bir erkeği bulabiliyordu. Aileleri birbirini destekliyordu. Şimdi bir kız 16-17 yaşına geliyor. Kuzguncuk'ta bir evde oturuyor. Arkadaşları hep Müslüman, okuldakiler Müslüman, eve geliyor... kimse yok. Ne oluyor, bir arkadaşı oluyor.

Daha sonra, patriyarkal tutumunu yansıtan ve onun için kadın bedeninin namusun taşıyıcısı ve etnik-dinsel cemaat kimliğinin koruyucusu olduğunu açığa vuran bir dille devam etti:

> [Bir Müslüman, Yahudi] bir kadın aldığı zaman, o on kere hakkı oluyor. Yani, çok büyük sevap kazanıyor dolayısıyla, bizimkileri yine avlıyorlar, daha doğrusu. Sonra, iyi anlıyorlar, daha doğrusu. İki tane sır kelime vardır, seni seviyorum. Bu sihirli kelime, kime söylersen, mecburen gidiyor. Bunu iyi anlıyorlar. Biz inatçı değiliz, neyse. Bugün dünyada her yerde [dışarıdan evlilik] vardır. Ama burada daha da var. Bana sorarsan, benim kızım öldü. Çünkü canının yarısını ben bilmiyorum.

Adamın kızı Kuzguncuk'ta kalan Yahudi kadınlardan birisiydi ve bir Müslümanla evliydi. Farklı dinler arası evliliklere ilişkin değişik anlatılarda böylesine görünür olan aidiyet ve dışlama sınırlarının yarattığı uzamlar nelerdir? Yabancılarla evlenen kadınlar kendileri için ne tür aidiyet uzamları yaratırlar?

Hıristiyan bir kadın olan Nadalia Teyze cemaatinin Kuzguncuk'ta kalan son temsilcisi olduğunu söylüyordu. Altmışlarındaydı ve bir zamanlar Müslüman bir adamla evlenmişti ama artık yalnız yaşıyordu. Onunla tanıştığım gün örtülü bir Müslüman kadın olan bir komşusuyla birlikte haftalık pazara gitmeye hazırlanıyordu. Sonradan, artık bütün komşularının Müslüman olduğunu söyledi. Daha sonra evine tekrar gittiğimde, başka bir komşusu Nadalia Teyzeye haber verebilmek için bizi kapıda bekliyordu. Ziyaretimiz sırasında bir sebze satıcısı geçti, bağırarak sattığı sebzelerin adını söylüyordu, Nadalia Teyze başını pencereden çıkarıp, yaşlı bir komşusuna bazı sebzeleri götürmesini söyledi, komşusunun kulakları ağır işittiği için bu işi o üstlenmişti. Tüm komşuların her zaman birbirine yardım ettiğini söyledi, bu zaten açıkça belli oluyordu. Nadalia Teyze yoksuldu. Evinin yaklaşık iki yüz yıllık olduğunu söylüyordu. Ahşaptı ve yıkılmak üzereydi. Duvarlarda delikler vardı ve yerler bel vermişti. Nadalia Teyze evini satmaya uğraşıyordu.

Ziyaretimiz boyunca, konuşmamızın ana teması, bir azınlık olarak deneyimlediği zorluklar oldu. Mülakat yaptığım diğer kişiler gibi o da, ana caddede dükkânı olan tüm gayri Müslim azınlık mahalle sakinlerini hatırlıyordu ve Rum, Ermeni ve Yahudi isimlerini sıralıyordu. Bu insanların 1955'deki ayaklanmaların ardından mahalleyi terk etmesinden duyduğu büyük üzüntüyü dile getiriyordu. Ayaklanmalar boyunca kiliselerin ateşe verildiğini ve isyancıların "Gavurlara ölüm!" diye bağırdığını söyledi. Ertesi yıl ağabeyi askerden döndüğünde evlerinin önüne bir Türk bayrağı asmışlardı. Ama komşuları "Çabuk indirin bu bayrağı size yakışmıyor!" demişlerdi. Geçmişte kiliselerin herkese açık olduğunu ve başkalarının gelmesinden hiç kimsenin rahatsız olmadığını, ama 1955 ayaklanmalarından sonra, herkesin mahalleyi terk ettiğini ve mahallenin İnebolulu ve Rizeli köylü göçmenlerle dolduğunu söyledi. Bunun ardından da mahalle kültürünün değiştiğini belirtti. Ama komşuluk ilişkilerinin Hıristiyanlar arasında her zaman çok iyi olduğunu, Müslümanlarla ise biraz daha az olduğunu, iyi insanlar olsalar da örtülü olduklarını söyledi. Söyleşimizin başka bir noktasında Müslümanların dedikodu yapmaya eğilimli olduğunu dile getirdi. Ama, gündelik dayanışmaya ve eşliğe dayalı birincil komşuluk ilişkilerinin tam da hakkında konuştuğu taşralı

göçmen cemaatinden kadınlarla gerçekleştiğini gözlemledim. Nadalia Teyze'nin mahalle uzamına aidiyetine temel teşkil eden—etrafındaki kadınları gözetmeye ve onlar tarafından gözetilmeye dayanan—gündelik toplumsal pratikleri bu komşularıyla gerçekleşiyordu.

Mimi Abla isimli Yahudi bir kadın da, aynen Nadalia Teyze gibi, bir yabancıyla evlenmişti ve altmışlı yaşlarındaydı. İlk ziyaretimizde, bana hayatının bir pembe diziye benzediğini, hayat hikâyesini anlatmaya kalkışsa saatler süreceğini ve beni ağlatacağını söyledi. Onun dışında tüm ailesi İsrail'e göç etmişti. Kızını başka bir dinde yetiştirmişti. Kocasıyla vapurdaki tanışmalarını, kocasının ne kadar yakışıklı olduğunu, yanından geçerken ona hayran kaldığını, onun kim olduğunu nasıl öğrendiğini ve birbirlerine nasıl âşık olduklarını anlattı. Onunla evlenmeye karar vermesinin nasıl gerçekleştiğini ve ailesinin tepkisinin nasıl olduğunu anlatmadı, ama evliliğinin ve hayatının çok zor geçtiğini defalarca yineleyerek bunları hayal edebilmemi sağladı.

Mimi Abla büyük büyükbabasının inşa ettiği evde yaşıyordu; komşuları yabancı evlilik yapan ailelerden ve taşralı Müslüman göçmenlerden oluşuyordu. Zamanla bu kadınları da tanıdım, çünkü komşuluk ziyaretlerinde onlarla da defalarca karşılaştım. Nadalia Teyze gibi Mimi Ablanın da toplumsal bir aidiyet uzamı yaratan gündelik komşuluk ilişkileri, kimlikleri dinsel cemaatlerinin sınırlarının ötesindeki kişilerle gerçekleşiyordu.

1942-43 azınlık karşıtı vergilere, 1955 ayaklanmalarına ve bir sürü taşralı göçmenin gelmesiyle birlikte mahallenin geçirdiği değişimlere dair Kuzguncuk öyküleri anlattı bana. Müslüman arkadaşlarıyla bu olaylar hakkında konuşmamamı ve kendimle ilgili fazla bilgi vermek konusunda Türklere tamamen güvenmememi söyledi. Bazen ona tanıştığım diğer Yahudilerle, onunla aynı yıllarda Kuzguncuk'ta büyümüş olan, ama artık başka mahallelerde oturan varlıklı kişilerle ilgili sorular sorardım, ama onları tanımadığını söylerdi. Yahudi olmayan birisiyle evlendiği için diğer Yahudilerin ayrımcılığına maruz kaldığını belirtiyordu. Yahudi mezarlığına gittiğimizde, parselinin artık işaretli olmamasından şikâyet etmesi üzerine mezarlık bekçisi, Yahudi mezarlığı yerine kocasının yanına gömülmesi gerektiğini söylediğinde onun yanındaydım.

Farklı din veya etnisiteden kişilerle evlenen kadınlar, Müslüman komşu kadınlarla bağ kurmak için komşuluk pratiklerini kullanırlar ama yine de başka uğraklarda, kendi azınlık kimliklerine dayalı bilgileri bu komşularıyla paylaşmayarak onları dışlarlar. Kiliseye ve sinagoga gitmelerine rağmen, cemaatle tam anlamıyla bütünleşmiş değillerdir. Kuzguncuk'a ve kozmopolit toplumsal hayatına dair konuşmalarda, büsbütün görünmezlerdir, üstelik bu geçmişe duyulan mevcut nostalji dinsel grupların hoşgörüye dayalı kaynaşmasını vurguladığı halde, durum böyledir. Dolayısıyla nostaljinin hoş yüzü, yabancılarla evlenen azınlık kadınlarının acı deneyimlerini gizlemektedir; bu kadınlar kendilerine değişken alternatif aidiyet uzamları yaratırlar ve kimliklerinin bazı yönlerini gizlerken bazılarını dışa vururlar. Bu yolla, ulusta aidiyet ve dışlamanın kavramsal sınırları, mahallede kimliğin işaretleri olarak tescillendiğinde gerçek sınırlar haline gelirler.

Bu bölümde, aidiyet ve samimiyete dayalı bir uzam olarak mahallenin yaratılmasında kadınların oynadığı rolü ve komşuluk pratiklerini belirleyen, yöneten ve aidiyet için ödenen bedel olan mahalle adabının kurallarını inceledim. Mahalle adabı, Kuzguncuk'un olumlu ve birleştirici kolektif imajını zedeleyecek öykülerin anlatılması da dahil olmak üzere mahallede kötü davranışları bastırmaktadır. Bu haliyle, komşuluk pratiklerini belirleyen mahalle adabının kuralları, "ekseriyetle dile getirilmemiş şekillerde tamamen demokratik bir düzene karşı, özel çıkarları, ayrıcalıklı kurumları ve tahakküm yapılarını destekleyen onay işaretleri işlevi gören yerleşikleşmiş davranış kuralları" olarak görülebilir.[34]

Tone Bringa'nın ülkenin iç savaşta dağılmasından önce bir Boşnak köyündeki Katolik ve Müslüman kadınlar arasında yaptığı etnografya araştırması etkileyici bir karşılaştırma bağlamı sunan bir çalışmadır. Bringa'nın Bosna'da etnik gruplar arasındaki ilişkilere dair incelemesi, bir İstanbul mahallesindeki benzer ilişkilerin incelenmesi açısından son derece değerli bir karşılaştırma olanağı sunar, çünkü her iki yerin etnik karmaşıklıkları da paylaştıkları aynı Osmanlı geçmişinden kaynaklanır. Çok farklı süreçlerden geçmelerine rağmen, her iki yerde de devlet yaratımı

34 Kasson, *Rudeness and Civility*, s.

milliyetçiliğin, etnik gruplar arası ilişkiler açısından benzer yıkıcı etkilere sahip olduğu kanıtlanmıştır. Kültürel benzerliğin boyutunu, Bringa'nın çalışmasında açıkladığı dilsel terimler kapsamında görebiliriz; Boşnakçada bir köy içindeki küçük yerleşim kümelerine "mahala" denir ve bu küçük yerleşimlerdeki gruplaşmalara da "komšiluk" adı verilir. Boşnakçadaki bu terimler modern Türkçedeki mahalle ve komşuluk sözcüklerine benzerler ve bu iki yerin bugün ulusal olarak çok farklı uzamlarda konumlanmış olmaları gerçeğine rağmen, Bosna ve Türkiye'nin Osmanlı geçmişinden dolayı paylaştıkları bağları açığa vururlar.[35]

Kuzguncuk'ta olduğu gibi, Boşnak köyünde de, evli kadınlar arasındaki ana toplumsal aktiviteyi kahve ziyaretleri oluşturur ve komşuluk, Müslüman ve Hıristiyan cemaatler açısından elzem bir bütünleştirici rol oynar. Kahve içmeye komşuya gitmek, köyde kalıcı bir toplumsal mübadele sistemi oluşturan, erkekler ve kadınlar arasındaki toplumsal pratiklerden birisidir. Kuzguncuk mahallesinde olduğu gibi, kahve ziyaretleri ortak bir Bosnalı kimliğini ifade eder, çünkü misafirperverlik adı altında kültürel bir değeri pekiştirir ve ortak bir kültürel kodu yeniden üretirler. Ama Bringa kadınların farklı göreneklerine yansıdığı şekliyle gruplar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları gözlemleme ve yorumlama biçimlerine de dikkat çeker: Kadınlar "bazı görenekleri 'sizde' veya 'bizde' uygulanıyor ya da 'sizin' veya 'bizim' diye tanımlamaktadır."[36] Komşuluk, köyde aidiyeti yaratan ama aynı zamanda etnik-dinsel gruplar arasındaki ayrımı da işaret eden aynı toplumsal davranış kurallarıyla belirlenir.[37] Köylüler köyleri hakkında bir farklılık söylemini paylaşırlar (kendi köylerini diğer köylerden ayırmalarını sağlayan bir söylemdir bu) ve köy içerisinde her ayrı etnik-dinsel cemaat yere dair birbirine paralel ama farklı fikirler inşa eder.

---

35 Bringa, *Being Muslim*, s. 54.

36 Agy., s. 67.

37 Karşılaştırmak için bkz. Bahloul'ün Cezayir'in sömürge olduğu dönemde Müslüman ve Yahudi komşular arasındaki, evlerin avlularında gerçekleşen toplumsal ilişkilere ilişkin tartışması; her iki grup da bu ilişkilere komşu olarak girer ve toplumsal ve etnik-dinsel farklılığı ayırır (*Architecture*).

Bringa araştırmasını 1980'lerin sonunda yapmıştır; zengin etnografyası, Yugoslav devletinin bu karışık bölgede bir ulus-devlet tanımlama ve yaratma çabaları bağlamında gerçekleşen etnik-dinsel gruplar arası karmaşık ilişkileri ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar. Bringa'nın araştırmasını gerçekleştirdiği köy 1992'de tüyler ürpertici bir şekilde yok olmuştur; komşular başka yerlerden gelen kişilerle birlikte, Müslümanları öldürmüş evlerini yakıp yıkmıştır. Dolayısıyla, Bringa'nın etnografyasını da, tanımladığı toplumu yok edecek olan şeyin bilgisi ışığında okuruz; bu toplumda köylüler birlikte hem aidiyet bağlarını yaratmış hem de farklı etnik-dinsel kimliklerini korumuşlardır. Bringa'nın araştırması boyunca köylüler, Bosna'daki diğer insanlarla ortaklaşa paylaştıkları şeyi tanımlamak için ortak bir "Boşnak" kimliğine gönderme yaparlar.[38] Bununla birlikte, paylaştıkları bu Boşnak olma duygusu, komşular arasındaki çatışmayı ve Saraybosna'nın dışındaki kırsal bölgelerdeki etnik çeşitlilik içeren köylerde yıkım yaşanmasını engellememiştir. Kitabın aynı zamanda son bölümü olan bir sonraki bölümde incelediğim gibi, Kuzguncuklu Yahudiler, bir "Yahudi mahallesi" olarak hatırladıkları Kuzguncukla tarihsel ilişkileri aracılığıyla, ayrı kültürel ve etnik-dinsel kimliklerini oluştururlar; ama yine de, Yahudi olmayan komşularıyla paylaştıkları "Kuzguncuklu" olma duygusunu da hatırlarlar. Ne var ki bu anılar, gündelik hayatta etnisiteler arası komşuluk ilişkilerinin istisnai bir hale geldiği günümüz İstanbul'undaki güncel bir uğraktan anlatılır. Her ne kadar, kozmopolit mahalle hayatı, Bosna'da olduğu gibi bir iç savaşla tamamen yok olmuş olmasa da, Kuzguncuk'un etnik çeşitliliğe dayalı toplumsallığı köyden kente göçle ve devletin güdümündeki etnik milliyetçilikle yok olma noktasına gelmiştir.

---

38 Bringa, *Being Muslim*, s. xi, 66.

ALTINCI BÖLÜM

Yakup Sokak: Yerdeki Yahudi Kimliği

Yaşlı bir adamın İstanbul'un Avrupa yakasında bulunan eski bir binadaki ofisine gittim. Beni onunla oğlu tanıştırdı ve bu da ilk ve son buluşmamız oldu.[1] Teybe kaydetmeme razı olduğu söyleşimiz boyunca, birtakım işadamları ofise girip çıkıyordu ve adam onlarla selamlaşmak, evrak alıp vermek için konuşmayı kesiyordu. Görüşmemiz yarı kamusal bir mekânda gerçekleşmişti ve söylediklerini teybe kaydetmiştim. Dolayısıyla, anlatısı İstanbul'daki Türk Yahudilerinin ürettiği dışarıya odaklanmış bir söylemin parçası olarak görülebilir; Yahudiler ile Türkler arasındaki hoşgörü, bu söylemin önemli bir kurucu öğesiydi.[2] Söyleşimizden kısa bir alıntı yapayım:

> Büyüdüğümüz yer orası bizim, yaşadığımız yer, bizim orada vatandaşlarımız yerli Rumlar, Ermeniler, Türk vatandaşlarıyla hepimiz orada kardeş gibiydik. Hiç bir sorunumuz yoktu. [...] Hepimiz orada, kavga olmazdı, hepimiz orada hepimiz... Fakirden zengine kadar birbirimizi çok severdik, hiçbir zaman ayrı gayrımız yoktu. Ben zenginim, sen fakirsin diye bir ayrılık yoktu. Biz böyle bir yaşam [kurduk] Kuzguncuk'ta, ama şimdi tabii bilmiyorum. [...] Otuz beş sene oldu Kuzguncuk'tan ayrıldım. [...] Ben orada büyüdüm, hatta ve hatta şuraya kadar Rumca bile konuşuyorum,

1 Bu bölümdeki metin ve analiz büyük ölçüde Mills, "Identity in the Nation"da yayımlanmıştır. Ama argüman ve tarihsel analiz makaledekinden biraz farklıdır ve daha da geliştirilmiştir.

2 Brink-Danan, "Reference Points."

> efendim, birçok, tabii, çıkıyorum Rumlarla arkadaşlık yaptığımız için, Rumca biliyorum, Rumca da konuşuyorum. [...] Oradaki Müslümanlar bile bizim lisanlarımız konuşuyorlardı, yani İspanyolca konuşuyorlardı, o kadar güzel bir hayatımız vardır, Osmanlı zamanında diyebilirim. Ben Osmanlı şehrini hatırlamıyorum, Osmanlı senesinde yetişmedim ama orada Osmanlı'dan kalanlar çok güzel. [...] Biz Kuzguncuklu Musevi olduğumuz için bizim orada Müslümanlar bizi çok seviyordu. Çok seviyordu.

Adamın hafızasında Rumlar, Ermeniler ve Türkler arasındaki arkadaşlık ve kardeşlik, mahalle kültüründe zaten mevcuttu. Kuzguncuklu olmak, komşular arasında dine veya etnisiteye dayalı her türlü farklılığı aşmaktaydı: "Biz Kuzguncuklu Musevi olduğumuz için bizim orada Müslümanlar bizi çok seviyordu." Bir Sefarad Yahudisi olan adam Kuzguncuk'ta Rumlarla birlikte büyüdüğü için biraz Rumca bildiğini söyledi; ayrıca Müslümanların Yahudi dilini konuşabildiğini de belirtti. Komşularıyla farklı dilleri paylaştığını zikretmesi dikkatimi çekti, çünkü bu söylediği günümüz İstanbul'unun gerçekliğine tamamen zıttı. Kamusal mekânlarda Ladino konuşmak, Yahudileri farklı gösteren bir şey olduğu için (hatta 1930'ların İstanbul'unda Yahudi karşıtı şiddet için bir gerekçe olmuştur) asimilasyon baskıları günümüzde genç kuşakta Ladinonun büyük ölçüde kaybolmasına neden olmuştur. Mülakat yaptığım bu adamın, yakın komşuluk ilişkilerinin bir sonucu olarak Ladino konuşan Müslümanları ifade eden hafızası daha da çarpıcıdır, zira bugünün İstanbul'unda büyüyen Müslüman bir Türkün mahallesinin kültürünün bir yansıması olarak Türkçe dışında herhangi bir dili konuşacağını tahayyül etmek imkânsızdır. Bu adam, etnik çeşitliliğe dayalı geçmişinin kültürel birleştiriciliğini ve kapalılığını vurgulayarak Kuzguncuk'un istisnai bir yer olduğunu söylemeye çalışıyordu. Altını çizdiği noktaları incelerken aralardaki sessizlikleri anlamaya çalıştım; bu sessizlikleri günümüz Kuzguncuk'unun siluetini gösteren çizgiler olarak gördüm. Gerçi bu adam, Türk milliyetçiliğinin zaman zaman azınlık karşıtı şiddet ürettiği ve Yahudilerin son derece ihtiyatlı olduğu bugünün aşırı kentleşmiş İstanbul'undaki hayattan söz etmiyor olsa da, Kuzguncuk'un kozmopolitliğine ilişkin kültürel hafızasını koşullandıran coğrafi bağlam ve söylem alanı tam da budur.

Bir Yahudi geçmişine ait hemen fark edilmeyen ince göstergeler Kuzguncuk'un peyzajında mevcuttur, ama onları görebilmek için dikkatli bakmak gerekir. Ana caddedeki büyük Beth Yaakov Sinagogu'nun girişini kaldırımda yürürken göremezsiniz; bir iç avluyu kuşatan yüksek duvarlar ve çok yüksek kapılar görülmesini engeller. Kuzguncuk'u tanımayan bir yabancı, dar ve kalabalık kaldırımlardan yürümeye uğraşırken, kapıların arkasında ne gizlediğini fark edemeden veya arkalarındaki mekânın canlı olup olmadığını, içinde birilerinin yaşayıp yaşamadığını anlayamadan, rahatlıkla önlerinden geçip gidebilir. Kuzguncuk'taki diğer sinagog, Beth Nisim (Virane Sinagogu olarak da bilinir) sahil yolundan çok daha uzaktaki bir ara sokakta, Yakup Sokak'ta konumlanmıştır. Dış duvarda sadece bir Davud Yıldızı vardır, onun dışında tamamen sadedir ve önemli bir tarihi dini bina olduğunu belli etmez.

Tarihi bir Yahudi mahallesi olarak Kuzguncuk'un kimliğinin peyzajındaki en önemli izlerinden biri de Yahudi Mezarlığıdır. Ama mezarlık mahallenin merkezine uzaktır. Bir zamanlar Kuzguncuk vadisinin merkezinden akan dere, yamaçta bir yerde, mahallenin kuzeydoğu sınırında başlar. Mezarlık aslında bu noktadan taşıp tepenin zirvesine kadar uzanır. Mezarlığın hâlâ kullanımda olan küçük bölümüne, mahallenin en uzak noktasındaki çok dar bir sokakta bulunan bir kapıdan geçerek ulaşılabilir. İstanbul'daki Yahudi mekânları son yirmi, otuz yılda şiddet içeren saldırıların hedefi olmuştur; giriş çıkışları gözetlenmiştir, bu nedenle bakışlardan gizlenmiştir; güvenlik, görünmezliği gerektirmiştir. "Yahudilerin görünür Yahudi kimliklerini sürekli gizlemeleri, diğer pratiklerin yanı sıra, üzerinde kimliğini belli eden hiçbir işaret olmayan kamusal binalarda simgesel bir gizleme çalışmasını zorunlu kılar."[3] Yahudi peyzajları, maddesel biçimlerinde, yaşlı adamla yaptığım mülakat boyunca konuşmasına dokunmuş olan vurguların ve sessizliklerin aynısını içerir ve temsil eder.

Ne var ki, Kuzguncuk'taki Yahudi Mezarlığını İstanbul'daki Yahudilerin hepsi çok iyi bilir. Tıpkı Balat ve Hasköy gibi Kuzguncuk da İstanbul'un en eski Yahudi mahallerinden biri olarak bilinir. Yirminci

3 Agy., s. 96.

yüzyılın başlangıcında Yahudi aileler ve cemaatler şehirdeki mahalleler arası Yahudi göçü ile birlikte birbirleriyle son derece bağlantılı hale gelmişlerdi. İstanbul'a—örneğin 1934'teki Yahudi katliamlarından sonra Trakya'dan—göç eden bazı Yahudilerin Kuzguncuk'a gelmesinin nedeni, Kuzguncuk'un genelde bir Yahudi mahallesi olarak algılanması olmuştu. İstanbul'un diğer yerlerindeki Yahudiler de, Kuzguncuk'ta zaten çok sayıda Yahudi yaşadığı için veya İstanbul'daki daha büyük Yahudi cemaati aracılığıyla orada yaşayanlarla toplumsal veya evliliğe dayalı bağlar kurdukları için oraya taşınıyordu. Kuzguncuk'tan Avrupa yakasındaki yeni mahallelere taşınan Yahudiler de oluyordu. Örneğin Kuledibi ve Galata gibi yeni mahalleler, şehir içi göç istikametleri olarak ortaya çıktı; İstanbul sınıfsal olarak bölünüyordu ve bu yeni yerleşim yerleri de seçkin toplumsal statü simgesi olmaya başladı ve insanların yukarıya doğru toplumsal haraketlilik kazanmasını sağlayan yerler olarak tanındı.

Ama müteakip on beş, yirmi yıl boyunca Türkleştirme süreci, Yahudileri de kapsayacak şekilde, kitlesel azınlık göçleriyle sonuçlanmıştır; bu göçlere eşlik eden köyden kente Türk-Müslüman göç dalgası da, geride kalan Yahudi sakinler açısından Kuzguncuk'un Yahudi kimliğinin veya atmosferinin tamamen yitirilmesine neden olmuştur. İstanbul'da kalan Yahudiler de, Kuzguncuk'u terk ederek daha yeni Yahudi mahallelerine taşınmıştır. Galata ve Kuledibi artık daha fazla büyüyemediği için, onların yerine, Avrupa yakasında Şişli gibi ve Asya yakasında Bağdat Caddesi üzerinde bulunan Göztepe ve Caddebostan gibi mahalleler ve daha sonra da, yine Avrupa yakasındaki Gayrettepe gibi mahalleler şehir içi göçün yeni istikameti haline gelmiştir. Yirminci yüzyılın başları ve ortası boyunca, eski Yahudi mahallelerinden yeni mahallelere gerçekleşen Yahudi göçü, diğer Yahudiler arasında yaşama arzusuyla giderek daha fazla bağlantılı olmaya başlamıştır. Her ne kadar, statü ve yukarı doğru hareketlilik meseleleri önemli olmaya devam etse de, artık cemaat bütünlüğünü ve kimliğini korumak, cemaatle bütünleşmek ve kendini güvende hissetmek gibi daha önemli bir mesele ağır basmaktadır. Yahudi mahalleleri, Türk Yahudilerin Türk olmakla ve İstanbul'da bir Yahudi olmakla başa çıkmalarını sağlayan mekânlar oldular—ve hâlâ da olmaya *devam ediyorlar*.

Eski Yahudi mahalleleri tarihsel cemaatlerini yitirirken, geçtiğimiz otuz, kırk yılda İstanbul'un kültürel peyzajını değiştirmiş olan köklü değişimlerin görünür izleri de, günümüz Kuzguncuk'unun peyzajına damgasını vurmuştur. Yahudi Mezarlığı belli bir süre harabe halinde kalmıştır; mezar taşları tanınmaz hale gelmiştir, çoğunun yarısı toprak altında kalmış, toprak üzerinde kalan kısımlarıysa yabani otlarla kaplanmıştır. Depremler, diğer çevresel etkenler, uzun yıllar bakımsız kalma, ihmalkârlık ve köyden gelen göçmenlerin inşa ettiği gecekondularla neredeyse tamamen yok olmuştur.[4] Hatta gecekonduların inşaatında mezar taşlarının bir kısmı kullanılmıştır; üstelik mezar taşlarının geri kalanının da kalan mezarlığı korumak amacıyla etrafına yapılan duvarlarda kullanıldığını görürsünüz. Mezarlığın yıkılması, bu cemaate ve onların Kuzguncuk'ta yere sahip çıkmaya yönelik son derece köklü ve tarihsel iddialarına karşı uygulanan simgesel şiddetin peyzaja yansıması olarak da görülebilir.

Bugün mezarlığın bir bölümü dikkatli bir şekilde korunmakta ve düzenli bakımı yapılmaktadır ve yeni cenazeler için aktif olarak kullanılmaktadır. Bunun nedeniyse sadece İstanbul'daki daha büyük Yahudi cemaatinin Kuzguncuk'un Yahudi tarihini koruma ve yüceltme çabası değildir; bunun yanı sıra Şişli'deki diğer büyük Yahudi Mezarlığı dolarak kapasitesini kaybettiği için de Kuzguncuk'taki Yahudi Mezarlığı yeniden revaçtadır. Çoğunun ailesinin kökenleri Kuzguncuk'ta olan, diğer

---

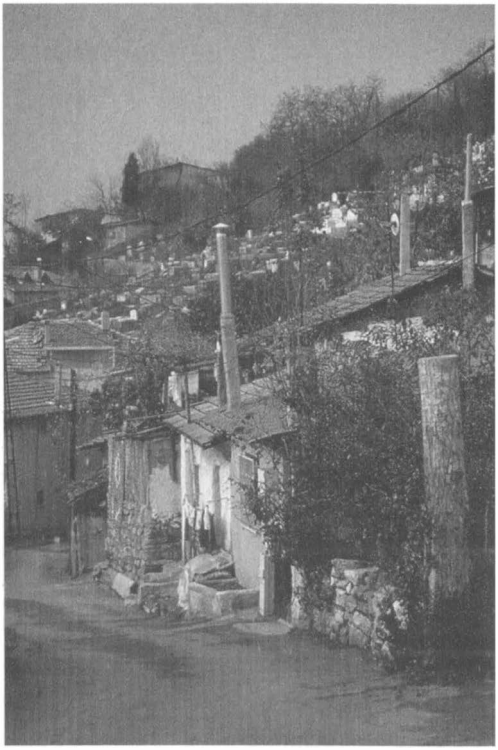
4 Mülakat yaptığım gecekondularda yaşayan insanlara ve tarihi merkezdeki bazı Türk sakinlere göre, bunlar Sivas'ın köylerinden gelen göçmenlerdi. Mülakat yaptığım Yahudilerse o dönemde (1950'ler ve 1960'lar civarında) Kuzguncuk'taki cemaatin politik olarak zayıf olduğu kadar son derece ihtiyatlı olduğunu ve belediyeye şikâyet etme konusunda çok etkili olamadıklarını söylediler ve gecekondulaşmanın durdurulmasının bu kadar uzun sürmesinin nedeni de budur. Sonunda sinagogun üyeleri mezarlığın etrafına bir duvar ördürmüşler ve böylece en azından ellerinde kalanları korumaya çalışmışlar; çimento duvarların harcında da kırılmış mezartaşlarının parçalarını kullanmışlar. Açıkçası muhtarlık bu gayri meşru gelişmeyi engellemek için müdahalede bulunmamış ve aslında, o dönem boyunca arazinin büyük kısmı, Kuzguncuk'un ana caddesinin üst kısmı boyunca da gecekondularla dolmuş, bunlar bugün hâlâ oradalar.

mahallelerdeki Yahudiler, hafta sonlarında Beth Yaakov Sinagogu'na gelir—sinagog son derece bakımlı ve güzeldir. Sinagogun ana avlusunda yeni taşlar vardır ve Müslüman bir arkadaşın sinagoga armağanı olan Davud Yıldızı şeklinde bir çeşme vardır. Her ne kadar Kuzguncuk, sadece birkaç Yahudi aile yaşadığı için artık canlı bir Yahudi mahallesi sayılamasa da insanlar, Kuzguncuk'taki tarihsel yapılarını koruyup önemli cemaat ritüellerini yerine getirdikleri için yeniden güncel bir önem kazanmıştır.

Bu bölümün bir amacı da, hem geçmişte orada yaşayan bireyler için hem de İstanbul'da Yahudi cemaat kimliğini asimilasyona karşı korumaya çalışan bireyler için Yahudi kimliğinin inşa edilmesinde ve korunmasında mahallenin rolünü incelemektir.[5] Bu yaklaşım, mekân ile kimlik arasındaki ilişkiyi ön plana çıkaran ve ikisinin birlikte inşa edildiğini varsayan coğrafi bir kimlik araştırmasına dayanmaktadır. Anlatılar, ritüeller ve hatırlayışlar aracılığıyla (Beth Yaakov Sinagogu gibi) mekânlar anlam kazanırken, Yahudi kimliği icra edilir, *meydana gelir*. Bir yeri yaratan süreçler hem yerin geçmişine hem de diğer yerlerle karşılıklı bağlantısına dayandığı için, etnik-dinsel kimliğin ayakta tutulmasında aktif olan yerel sosyomekânsal ilişkileri anlamak, söz konusu ilişkilerin mahallenin ötesinde kentsel ve ulusal ölçekte gerçekleşen süreçlerle olan bağlarını kavramayı gerektirir. Kimliğin yer kapsamında incelenmesi de önemlidir, çünkü birbiriyle çatışan yer/mekân anlamları, birbiriyle çatışan farklı Yahudi kimliği yönlerini açığa vuracaktır. Kuzguncuklu Yahudilerin, Kuzguncuk'un geçmişini yüksek sesle nasıl hatırladığı ve geçmişe dair neler hatırladığı, onların bugün hem diğer Kuzguncuklu Yahudilerle hem de diğer aktörlerle mahalledeki ve daha geniş toplumsal bağlamdaki ilişkilerinin doğasını açığa vurur.

Bu bölümün ikinci amacı, dini veya etnik kimliklerin (hem ulusal boyutta hem de azınlık boyutunda) şehirdeki belirli peyzajlarda ve aidiyet

5 İslami Arap şehirlerinde Yahudi kimliğinin korunmasında, kent alanı tarihsel olarak önemli bir rol oynamıştır. Hem Yahudi tarihi incelemelerinin hem de kentsel İslami çalışmalarının ilgi odağı olmuştur. Örneğin bkz. Hirschberg, "Jewish Quarter;" Schroeter, "Moroccan City" ve Schroeter, "Arab-Islamic Cities." Bu bölümün ilerleyen kısımlarında bu konuyu İstanbul ile ilgili olarak daha ayrıntılı ele alacağım.



Resim 6. Yahudi Mezarlığındaki gecekondu yerleşimi. Yazarın fotoğrafı.

mekânlarında yaşamaya, hareket etmeye ve bu mekânları yaratmaya yönelik mekânsal pratikler aracılığıyla üretilme şekillerini açığa çıkartmaktır. Kuzguncuklu Yahudi cemaati—ve dolayısıyla, mahalle—müstakil veya kendi içine kapalı değildir; bilakis, İstanbul'daki diğer cemaatlerle ve göçlerin çıkış noktaları ve şehrin dışındaki varış noktalarıyla karşılıklı olarak bağımlıdır. Dolayısıyla, bu bölüm, Birinci Bölümde başlayan ve mahalle uzamlarının/mekânlarının ve cemaat kimliklerinin akışkan ve sürekli olarak yeniden inşa edilme niteliğini vurgulayan analizin kapsamını aşmaktadır.

Bu bölümün üçüncü amacı da, kitabın önceki bölümlerinde başladığım, romantikleştirilmiş kozmopolit bir kimliğe sahip bir yer olarak Kuzguncuk kimliğini, ağırlıklı olarak Türk-Müslüman, mutenalaştırılan bir mahalle olarak Kuzguncuk ile karşılaştırma işini tamamlamaktır. Kuzguncuk'un

mahallede ikamet eden canlı bir Yahudi cemaatine artık neden sahip olmadığına daha yakından bakmak için Yahudilerin yer anlatılarına başvuruyorum. İstanbul'da yaptığım mülakatlar, Yahudi nüfusunda bir azalma olduğunu ve kozmopolit kent kültürünün Yahudilerin mahalleyi terk ederek şehrin başka semtlerine taşınmasına neden olacak şekilde yok olduğunu ortaya koyuyor. Tel Aviv'deki mülakatlarsa, İstanbul'da giderek güçlenen etnik Türk milliyetçiliği bağlamında bir etnik-dinsel ve azınlık ulusal kimliğinin ortaya çıktığını söylüyor. Bu temalar, sessizliğin bulanıklaştırdığı İstanbul'daki azınlık deneyimlerinin gerçekliklerine ve kozmopolitizme duyulan nostaljinin görünüşteki hakikatlerine ışık tutuyor.

Bölüme başlarken, ilk önce hem ayrı bir dinsel-etnik kimliği koruyan hem de asimilasyona maruz kalarak Türk toplumuna toplumsal ve kültürel üyeliklerini sürdüren İstanbul Yahudilerinin karmaşık durumunu ele alacağım. Ardından Kuzguncuklu Yahudilerle nasıl tanıştığımı anlatarak, araştırma yapmanın kültürel politikası ile İstanbul'daki Yahudilerin geçmiş hakkında konuşma konusundaki tereddütlerinin araştırma yöntemlerimi ve derlediğim bilgiyi şekillendirme biçimlerini açıklayacağım. Mahalleler arasındaki karşılıklı bağlantılı ilişkileri anlamak ve Yahudilerin bu belirli mahalleye dair hafızalarını daha geniş kentsel ve ulusal bağlamlarında kavramak için Kuzguncuk'un Yahudi cemaatinin tarihsel kültürel coğrafyasını inceleyerek devam edeceğim. Son olarak da, Kuzguncuk'un geçmişindeki, Varlık Vergisi gibi zor uğrakları anlatan veya sessizleştiren hafızalara ve giderek artan köyden kente (Türk Müslüman) göç ile İstanbul'un azınlıklarının (dış)göçü bağlamında Kuzguncuk'ta Yahudilerin hayatında gerçekleşen değişiklikleri tanımlayan hafızalara daha yakından bakacağım.

Türk Olmakla Yahudi Olmak Arasında

İstanbul'daki daha yaşlı Yahudiler, bölümün başında öyküsünü aktardığım adam gibi, milliyetçi olaylardan söz etmekten kaçınır ve bunun yerine tarihsel kozmopolit geçmişin olumlu yönlerini vurgularken, ismini açıklamayan bir Türk Yahudisi yazarın, Türk toplumunda Türk Yahudilerinin kurduğu ve sürdürdüğü "hassas denge" olarak tanımladığı şeye bağlı kalırlar. Leyla Neyzi'nin Yahudilerin "Türklükle muğlak ve ikircikli

ilişkisi"[6] olarak tanımladığı şeyin bir yansımasıdır bu. Türk Yahudi kimliği ve yurttaşlığa ilişkin bir araştırma projesinde mülakat yapılan kişilerden biri kimliğini şöyle tanımlamıştır: "Diğer Türk vatandaşlarına kıyasla daha karmaşık bir kimliğimiz var. Ben bir Türk vatandaşıyım, ama Yahudi kökenli bir Türk vatandaşıyım. Bu bölünmüş kimlik duygusunu taşıyan tek kişi olmadığımı sanıyorum."[7] Marcy Brink-Danan ikili, bölünmüş veya müphem bir kimliğe sahip olmanın zorunlu kıldığı dilsel ve toplumsal stratejileri irdeler: Yahudiler İstanbul'da hissettikleri gerilim ve korkuyu kendi aralarında kabul eder, bu konuda birbirleriyle şakalaşırlar, oysa kamusal alanlarda olumlu bir hoşgörü söylemini paylaşırlar ve Türklerle etkileşimlerinde Yahudi kimliğinin işaretlerini ekseriyetle gizlerler.[8]

Cemaatin resmi sözcüleri ile Türk hükümeti arasındaki güçlü, olumlu, kamusal ilişkiler de bu hassas dengenin önemli bir boyutunu oluşturur.[9] Cemaatin bu olumlu kamusal yüzünü benimseyen cemaat temsilcileri seçkin sınıftandır.[10] Türk Hükümeti, 1992 yılında, Osmanlı İmparatorluğu'nun 1492'de sürgüne gönderilen Yahudileri ülkeye davet edişini anmalarını bir fonla desteklemek için Yahudi 500. Yıl Vakfına yardımda bulunduğunda hükümet ile cemaat liderleri arasındaki ilişkiler güçlenmiştir. 500. Yıl Vakfı eskiden Zülfaris Sinagogu olan binayı restore ettirerek, Türk Musevileri Hoşgörü Müzesi haline getirmiştir; Brink-Danan'ın iddiasına göre, müze de benzer şekilde, temsili bir hoşgörü çerçevesini kullanır; bu, Yahudi farklılığını gizlerken, Yahudilerin Türk ulusu sevgisini temsil etmeye yönelik bir stratejidir.[11] Cemaatin oligarşik

---

6 "Jewish Life," s. 34. Bu makalenin isimsiz yazılmış olması gerçeği, yazmanın yazarın alenen yapmaktan rahatsızlık duyduğu bir şey olduğunu işaret eder: yazar dikkatli bir denge korur (Neyzi, "Strong as Steel," s. 168).

7 Toktaş, "Conduct of Citizenship," s. 128.

8 Brink-Danan, "Reference Points."

9 Yahudi cemaatinin Türk devletiyle olumlu ilişkilerine katkı sağlayan toplumsal ve politik faktörlere ilişkin daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Bali, *Adventure in Turkification*, s. 20-28.

10 Toktaş, "Perceptions of Anti-Semitism," s. 204.

11 Brink-Danan, "Reference Points," s. 150-55.

yapısı ve yalıtılmışlığı, gerek 500. Yıl Vakfına gerekse Türk devleti ile Yahudi vatandaşları arasındaki ilişkiye dair muhalif fikirlerin dışa vurulmasını engeller.[12]

İsrail ile olan ilişkileri de Türk Yahudi cemaati açısından durumu karmaşıklaştıran bir etkendir. Bu ilişkinin bir resmiyeti vardır; Yahudi cemaatinin liderlerinin temsilcileri, Türkiye ile İsrail arasında devlet düzeyinde uyumlu ekonomik ve politik ilişkilerin kurulmasına ve korunmasına yardımcı olur. Mülakat yaptığım kişilerden bazılarında, bunun öneminin kişisel düzeyde hissedildiğini algıladım. Mülakat yaptığım kişilerden biri, tanıştığımızda bana, İsrail'in devlet ilan edildiği gün doğduğu için kendisine "Siyon" göbek adının verildiğini ve bu adın, doğduğu andan itibaren İsrail ile bağını yansıttığını açıkladı. Ondan çok daha yaşlı başka bir adam da, İsrail'in kuruluş gününü hayatının en canlı anılarından biri olarak hatırlıyordu. Adam 1948'de on beş, on altı yaşlarındaydı. "İsrail Konsolosluğu adına bayrak asacaklarını duydum. Hollanda Konsolosluğunda bir bayrak asacaklardı. Gittim, kimse inanmıyordu; sokak binlerce Yahudiyle doluydu, hepsi başka diller konuşuyordu, Türkçe, Ladino, Yahudice, Fransızca, ama hepsi de ağlıyordu." Türkiye'de etnisite ve ulusal kimlik birbiriyle bağlantılı olduğu için Yahudilerin İsrail ile hem resmi hem de kişisel olarak özdeşleşmesi, onların Türkiye'deki güvensizlik duygusuna etki eder.

Türkler, yerli gayri Müslimleri diğer ulus-devletlere doğal bir yakınlık besliyor ve kendilerini onlarla özdeşleştiriyor olarak algılar: Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler Yunanistan'ın, Ermenistan'ın ve İsrail'in temsilcisi olarak algılanır.[13] Bu nedenle, gayri Müslim bir dinsel ve kültürel kimliğe sahip oldukları için Yahudilerin, Rumların ve Ermenilerin Türk devletine sadakati kuşkuyla karşılanır; oysa bu Müslüman Türkler için kesinlikle söz konusu değildir ve birçok insan gayri Müslimleri güvenilmez ve "sadakatsiz" olarak algılar.[14]

---

12 Neyzi, "Strong as Steel," s. 174.

13 Toktaş, "Perceptions of Anti-Semitism," s. 206.

14 2001'de ünlü bir Yahudi öldürüldü. Olayın ardından basında yer alan haberlerde, önde gelen bir Türk iş adamı, şöyle bir yorumda bulunuyordu: "Bay Garih,

Türkler Filistin davasını yaygın olarak desteklediği için Türk Yahudilerinin İsrail ile olan ilişkileri onları daha da zor bir duruma sokar. Örneğin, 2001 yılında İstanbul Yahudi Kültür Merkezi'nde düzenlenen bir sanat sergisinde, Auschwitz toplama kampının fotoğrafları sergilendiğinde, sergiyi ziyaret edenlerin büyük çoğunluğu, sergi defterine yazdıkları görüşlerinde, ikinci intifadada İsraillilerin Filistinlilere yönelik tutumunu Nazilerin Yahudi Soykırımına benzetmiştir.[15] Bu durum, Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) iktidarda olduğu son yıllarda gerilmiştir; zira AKP, İsrail'in Filistinlilere karşı tutumunu, özellikle de 2008'de Gazze'yi bombalamasını seleflerine kıyasla daha fazla eleştirmektedir. Yahudi dinsel kimliğinin ve İsrail devletinin Siyonizminin Türkiye'de ekseriyetle sorunlu bir şekilde ilişkilendirilme biçimlerinden ötürü, İsrail'e yönelik politik eleştiri, basında ve Yahudi cemaatine yönelik periyodik şiddette Yahudi karşıtı bir retoriğe bürünür. Uygulanan bu şiddet, Kuzguncuk'taki Yahudiler de dahil olmak üzere bütün Türkiye Yahudilerini etkiler. Birçoğu bana 1986'da Galata'da gerçekleşen Neve Şalom Sinagogu'nun bombalanma olayında cemaat üyelerinden birinin hayatını kaybettiğini anlattı. 2003'teki iki sinagog saldırısı da dahil olmak üzere son yıllarda Türkiye'de Yahudilere ve sinagoglara karşı daha sık saldırı gerçekleştirilmesiyle ve popüler medyada İslamcı politik ve kültürel retoriğin artmasıyla bu durum daha ciddi bir hal almıştır.

Bu hassas dengenin bir diğer boyutu da, Yahudilerin örneğin orduda veya devlet kurumlarında çok yüksek mevkilere yükselmelerinin engellendikleri varsayımlarında olduğu gibi tarihsel ve kurumsal bir ayrımcılık algılamalarıdır.[16] İstanbul'da çoğu Yahudi, Yahudi karşıtlığının kurumsallaşmadığını ve Varlık Vergisi gibi azınlıkları etkilemiş

Yahudi olsa da Türkiye'yi seviyordu." Basın konuşmacıyı uyardı, ama Yahudiler için bu, Müslümanların Yahudileri büsbütün kabul etmediğinin bir kanıtıydı ("Jewish Life," s. 34). Ayrıca bkz. Bali, "1934 Thrace Events," par. 55.

15 "Jewish Life," s. 33.

16 Bu işlerin hukuksal olarak Yahudilere yasaklandığı doğru olmasa da, bazı insanlar bunun söz konusu olduğuna inanır. Diğerleri de bu tür konumlarda hiçbir Yahudi olmamasını bunun kanıtı olarak göstermekle yetinir (Toktaş, "Perceptions of Anti-Semitism," s. 215).

olan devlet politikalarının özellikle azınlıklara veya Yahudilere yönelik olmadığını savunur. Şule Toktaş'ın yurttaşlığa ilişkin araştırmasında ve benim yaptığım birkaç mülakatta insanlar, önyargının yaygın olmasa da Türk toplumunda bireyler arasında var olduğunu söyledi.[17] Oysa bunun aksine, İsrail'e göç etmiş olan birçok Kuzguncuklu, bu tür olayları devlet düzeyindeki karar mercileri arasında varolan Yahudi karşıtlığının yansıması olarak görmektedir. Genel olarak, Yahudiler (ve benim araştırma deneyimime göre, çok daha büyük ölçüde de Rumlar ve Ermeniler) geçmişteki olumsuz olaylar hakkında konuşmanın cemaatin savunmasızlığını artırabileceğine inanmaktadır ve bu da, İstanbul'daki Yahudilerin dikkatlerini devletin Yahudi karşıtlığında oynadığı rolden uzaklaştırıp, bunun yerine Yahudi karşıtlığının sadece belirli Türkler arasında varolan bir fenomen olduğunu iddia etmelerini açıklıyor.

Yahudiler olumlu bir kamusal mevcudiyet sürdürüp, Türk toplumunda diğerlerinden farklılıklarını gizlerken, cemaat liderlerinin de Yahudi kimliklerini koruyarak tam asimilasyonu önlemeye çalışmaları da bu hassasiyetin bir ürünüdür. Cemaatin önde gelenleri, gençlerin Yahudi kulüplerinde, derneklerinde vb sosyalleşmesini teşvik eder, bu türden faaliyetleri destekler, böylece gençlerin kendilerine uygun bir Yahudi eş bulma olanağı sağlanır, zira son yıllarda Yahudi olmayanlarla evlenen Yahudilerin sayısında bir artış gözlenmektedir.[18] Hahamlık da bütün Yahudi evliliklerinden önce dini ibadetler konusunda eğitimi şart koşar.[19]

---

17 Agy., s. 211.

18 Kastoryano, "From Millet to Community," s. 263.

19 Brink-Danan, "Reference Points," s. 142-5. Brink-Danan, üç haham ve bir erkek eğitimcinin verdiği bu zorunlu evlilik derslerini "yitirilmiş bir kültürel biçimi diriltmeye yönelik bir tür özgürleşme veya kurtuluş performansı" olarak yorumlar (s. 145). Yahudi Türk kadınlarına ilişkin bir konferansta sunulan yayımlanmamış birçok tebliğde yazarlar, Yahudilerle evlenmeleri ve geleneklerini sürdürmeleri konusunda kadınlara yönelik cemaat baskısına ilişkin kişisel deneyimlerini anlatırlar ve yapılmış araştırmaları temel alırlar. Bu makaleler yayımlanmamış olsalar da, belki de Türk bir Yahudi kadın olarak bu türden iddialarda bulunmanın hassas doğasını işaret ederler (bkz. Brandeis Üniversitesi, "Jewish Women in Turkey").

Mesafeyi ve farklılığı korumaya yönelik pratikler, kişinin toplumsal hayatını şekillendirir. Her ne kadar, diğer Yahudilerle iş yapmayı tercih etseler de, Türk Yahudileri genelde iş yaşamında Müslümanlarla kaynaşmaktan memnundurlar.[20] Yine de, bu kaynaşma karışık mekânlarda Yahudi kimliklerini açıkça ifade etmelerini gizlemeye dayanır; tanıştığım üç erkek Yahudi de bunu doğrular nitelikteydi, hepsi de kırk yaşının üzerindeydi. Örneğin mülakat yaptıklarımdan biri, kendisini bana Türkçe göbek adıyla tanıttı. Mülakatımızın sonunda, bana kartvizitini verdiğinde ve başka sorum olursa kendisini arayabileceğimi söylerken, arayacak olursam kendisinin Türk adını kullanmamı istedi, çünkü işyerindekiler onu Yahudi ismiyle tanımıyorlardı. İki farklı isimle tanınan bir adamla da tanıştım, İstanbul'dayken bir adını kullanıyordu, Kuzguncuklular Yeniden Buluşması için Tel Aviv'e gittiğindeyse diğer adını. Bir diğer kişinin de, alenen Türkçe bir adı vardı ve bana Yahudi olduğunu meslektaşlarının bilmediğini düşündüğünü söyledi. İsimler ve dil, farklılığı işaret eder; daha genç kuşaktan çoğu Türk Yahudisinin Türk isimleri vardır ve laik orta sınıf Türk kültürüne asimile olmuşlardır; Ladino ve Fransızca (eskiden düşük ve üst sınıf Yahudi kimliğini tanımlayan dillerdir bunlar sırasıyla) artık Türk diliyle yer değiştirmiştir.[21] Yahudiler bir düzeyde bütünleşme konusunda kendilerini rahat hissedebilirler ama bu bütünleşmeyi diğer Yahudilere açıkça gösterme konusunda kendilerini rahat hissetmeyebilirler de; dolayısıyla sosyomekânsal bağlama bağlı olarak kendilerini farklı şekillerde konumlandırırlar. Bir kadın bu durumu şöyle ifade ediyor: "Örneğin Müslüman arkadaşlarımla Yahudi arkadaşlarımla olduğum gibi rahatım, ama birbirleriyle tanıştıracak kadar değil. Evime arkadaşlarımı davet ettiğimde, iki grubu karıştırmamaya dikkat ediyorum. Dolayısıyla, kendimi daha geniş Türk toplumuyla hissetsem de Yahudi

20 Kastoryano, "From Millet to Community," s. 262; "Jewish Life." Landau Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuna doğru Yahudiler ile Yahudi olmayanlar arasındaki ilişkilerin öncelikle toplumsal hayatın diğer alanlarında değil ama iş alanında var olduğunu yazar ("Relations," s. 543).

21 Türk Yahudileri Türk dilini ve Türkçe isimleri, koruyucu asimilasyon aracı olarak kullanır (Brink-Danan, "Reference Points;" Neyzi, "Strong as Steel;" karş. Toktaş, "Conduct of Citizenship").

olan ve olmayan arkadaşlarımın kaynaşmasına katkıda bulunmuyorum."[22] Bu nedenle, Yahudi ve Türk kimlikleri arasında bir denge kurmak ile Yahudi kimliğini gizlemek veya açıklamak arasındaki gerilim, mülakat yapma fırsatı bulduğum insanların sayısını ve edindiğim bilgiyi etkiledi.

Yöntemler ve Karşılaşmalar

Rumlarla kıyaslandığında Yahudilerin araştırmama çok daha açık yaklaşmalarına rağmen (ki Yahudi Kuzguncuklu kimliğine bir bölüm ayırmamın ama Kuzguncuklu Rumlar ve Ermeniler hakkında bu kadar derinlemesine yazacak yeterli bilgiye sahip olamamamın nedeni de bu), görüştüğüm kişiler aracılığıyla başka insanlarla mülakat yapabilmek için çığ etkisini kullanmakta çok zorlandım. İnsanlar benimle bireysel olarak konuşma konusunda kendilerini rahat hissetseler de, bu rahatlık, beni mülakat yapmam için başka Yahudilere yönlendirmelerine yetmedi çünkü cemaat baskısı ağır basmıştı, bu nedenle, onların toplumsal bağlantılarından yararlanamadım (hâlbuki çığ etkisi stratejisi, laik Müslüman Türklerde çok işe yaradı).[23]

Kuzguncuk'ta yaşamaya başladığım ilk birkaç ay boyunca mahalle sakinleriyle ilişkilerim gelişmeye başladıkça, beni bir Müslümanla evlenmiş, orta yaşlı bir Yahudi olan Mimi Ablayla tanıştırdılar. Komşuluk çerçevesinde defalarca evine konuk oldum ve onun diğer insanlarla olan

---

22 "Jewish Life," s. 34.

23 Kastoryano'nun iddiası şöyledir: "Grubun değişen sınırlarının arkasında 'birey kolektivite haline gelir;' bireysel eylemlerin, hem grup içinde hem de daha büyük toplumda kendi temsilleri bakımından kolektif bir sonucu vardır" ("From Millet to Community," s. 271). Bir bireyin beni başka bir bireyle tanıştırması, benimle olan ilişkisini derhal bütün toplumun dikkatine sunacaktır. Cemaate yönelik herhangi bir dış tehlikenin, örneğin bir araştırmacının cemaatin sırlarını ifşa etme tehlikesinin, kontrol altına alınması suretiyle bilginin düzenlenmesi konusundaki kolektif cemaat baskısı (bkz. Brink-Danan, "Reference Points") bir yabancıyı cemaate getiren herhangi bir cemaat üyesine yönelik istenmeyen bir dikkat gerektirecektir. Kişilerin beni başkalarıyla tanıştırma konusundaki isteksizliği, tam da bu nedenlerle, son derece anlaşılırdır.

ilişkilerini gözleme fırsatı buldum—hem yaşadığı sokaktaki komşularıyla hem de hafta sonu sinagoga gelen Yahudilerle ilişkilerine tanık oldum. Mimi Abla sokaktan geçen bazı kadınlarla tanıştırdı beni; bunlar yabancılarla evlenmiş mahalledeki diğer Yahudi kadınlardı; onları sonradan sokakta selamlaşacak kadar yakından tanıma fırsatım oldu. Ama Mimi Abla onları benimle tanıştırmak için evine davet etmedi; zaten kadınlar da kendileriyle mülakat yapılmasına pek ilgi göstermediler ve sonradan ziyaret etmem gitmem için beni evlerine davet etmediler. Daha en başlarda, arkadaşım bana, beni sinagoga götürebileceğini söyledi, ama bunun için yalan söylemesi gerekiyordu, onlara benim Yahudi olduğumu, onun İsrail'deki akrabalarının bir hısımı olduğumu söyleyecekti. Bunu kabul etmedim, beni Yahudi olmayan bir yabancı olarak tanıtmasının onu rahatsız edecek bir risk taşıdığını anladım.

İstanbul'da yaşayan akademisyen bir meslektaşım, ailesi Kuzguncuklu olan bir adamla arkadaş olmuştu ve beni onunla tanıştırdı. Bu tanıdık beni evine davet etti ve annesi, eşi ve en yakın arkadaşıyla tanıştırdı. Ayrıca beni iki kez sinagoga götürdü, gerçi orada tanıştıklarımın hiçbiri mülakata yanaşmadı. Ayrıca onun arkadaşı ve diğer kişisel bağlantıları aracılığıyla hiçbir mülakat yapamadım. Bundan çok sonra, 2006 yılında aynı meslektaşım, Tel Aviv'e yolculuk yapmayı planladığımı öğrendiğinde, oradaki Türk Yahudileri Derneği başkanının e-posta adresini verdi. Derneğin başkanı, eposta listesindeki kişilere araştırmamı ve İsrail'e gelme planımı açıklayan bir mesaj yolladı. Tel Aviv'de yaşayan David Angel isimli bir Kuzguncuklu benimle temasa geçti ve Tel Aviv'deki Kuzguncuklularla bazı görüşmeler ayarlamaya gönüllü oldu. David Angel Kuzguncuk'un hatırı sayılır bir ailesindendi; ondan ve Tel Aviv'deki dernekten aldığım isimler sayesinde 2006'da İstanbul'a tekrar geldiğimde birçok mülakat yapabildim. Onlar aracılığıyla İstanbul'da bağlantı kurduğum kişiler, ayrıca Kuzguncuk sinagogunun başındaki kişilerle görüşmemi sağladı ve onlar da, sinagoga sık sık gelen cemaat üyeleriyle mülakatın yolunu açtı. Ama İstanbul'daki bağlantılar aracılığıyla ev ziyaretleri veya kadınlarla mülakatlar yapmayı başaramadım. Ama Kuzguncuk'taki sinagoga birkaç kere daha gidebildim ve ibadetlerini tamamladıktan sonra insanlarla tanışmaya çalıştım. Anket yapmak için davet edilmeyi başardım ve her ne

kadar, iki ayrı ziyarette (Kuzguncuk'ta ve ikamet edilen mevcut adreste yaşama süresi gibi, isim belirtilmeyen bilgi edinmeye yönelik) altmış anket dağıtmış olsam da, tanımadığım yeni kişilerden sadece dört kişi anketi doldurdu (bir de önceden tanıştığım birisi doldurdu).

Oysa Tel Aviv'de durum tam tersi yönde gelişti; David Angel benim için hem mülakatlar ayarladı hem de mülakatla özellikle ilgilenen bir düzineden fazla insanın telefon numarasını verdi. Bu ziyaretlerin hepsi insanlarla tanışmam için davet edilmem üzerineydi. Bunlardan biri Şabat yemeği idi, Yahudi olmadığım için bunu alışılmadık bir ilginin ve güvenin belirtisi olarak yorumladım. Tel Aviv'de yapabildiğim mülakatların sayısı, benim zamanımla ve hareket kapasitemle sınırlıydı ve bu yüzden ancak şehir içinde kısa ziyaretler yapabildim; bu nedenle, ziyaretlerin sayısı insanların araştırmama katılıp, kendileriyle mülakat yapılmasında tereddüt etmeleriyle ilgili değildi (sadece tek bir kişi mülakatı reddetti). David ayrıca Tel Aviv'deki Kuzguncuklu Yahudilerin bir anma buluşmasında bir araya gelmesine önayak oldu ve bunu organize etti; düzenlenen ilk toplantıya beni de davet etti, burada mahallenin bugünkü halini gösteren bazı slaytlar gösterdi, Kuzguncuk ve araştırmam hakkında kısaca sohbet ettik. Anma buluşmasında dağıttığım anketi otuz kişi yanıtladı, gerçi bu görece düşük bir katılımdı, muhtemelen ankete katılım arzusunun eksikliğinden ziyade bahanelerin koşullandırması yüzünden böyle oldu.[24] Bu buluşma Tel Aviv'de hızlıca birçok kişisel ev ziyaretini de beraberinde getirdi.

Tel Aviv'de yaptığım mülakatların ve ziyaretlerin, İstanbul'dakilere kıyasla son derece zengin ve kişisel deneyimler olduğunu hatırlıyorum, çünkü Türkiye'de tanıştığım Yahudilerle karşılaştırdığımda oradakilerin kişisel öykülerini benimle paylaşmaya çok daha istekli olduğunu söyleyebilirim. Sözgelimi bir Cuma akşamı yemeğinde, konuk olduğum bir ailenin erkek ve kız kardeşleri, Kuzguncuk öyküleri anlattılar, çocukken öğrendikleri şarkıları, türküleri söylediler. Diğer mülakatlar boyunca in-

24 Anma buluşmasına yaklaşık yüz kişinin katılacağı düşünülmüştü, ama sadece elli kişi katıldı. Tel Aviv'e ulaşmamdan sonra, 2006 yazında İsrail'in Beyrut'u bombalaması, Haifa'dan gelen çoğu kişinin güvenliklerinden endişe etmesi ve devam eden roket saldırıları sonucunda katılım bu sayıda oldu.

sanlar öyküler anlatırken güldüler, ağladılar. Bir adam sorularla onu teşvik etmediğim halde dört saat boyunca Kuzguncuk hakkında konuştu. Bu mülakatlarda insanların çocukluklarının ve ilk gençliklerinin mahallesine hâlâ duygusal olarak bağlı olduklarına tanık oldum. İnsanlar uzun yıllar sonra çocukluk arkadaşlarını gördüklerinde sevinç çığlıkları atıyorlardı ve topluluğun önüne çıkıp Kuzguncuk hakkında hatırladıklarını ve anma buluşmasına katılmanın kendilerine yaşattığı duyguları anlatıyorlardı. Tel Aviv'deki Kuzguncukluların hem araştırmama hem de anma buluşmasına katılma konusunda gösterdikleri heyecanı, Kuzguncuk'a duygusal bağlanmalarını koruyor olmalarının yansıması olarak görüyorum; ki bu, Kuzguncukluların çoğu Tel Aviv'de birlikte sosyalleşmiyor olmasına rağmen böyledir. Yine de birçoğu Kuzguncuk'a düzenli olarak gidip eski mahallelerini ziyaret ediyor.

Kuzguncuk'ta ve Tel Aviv'de yaptığım mülakatlarda karşılaştığım anlatılar arasındaki temel farklılıklardan birisi de, Tel Aviv'deki Yahudilerin Türkiye'de deneyimlenen azınlık karşıtı olayları, özellikle de İkinci Dünya Savaşı öncesindeki ve savaş boyunca yaşanan olayları açıkça dile getirmelerine dayanıyordu. Devletin neden olduğu korkuyu ve uyguladığı zulmü ve bunun sonucunda Kuzguncuk'ta hem mülkleri hem de güvenliği yitirmelerini anlatmakla kalmıyor, bunun yanı sıra, Yahudiler, diğer azınlıklar ve Müslüman Türkler arasındaki toplumsal farklılıklara ilişkin algılardan da söz ediyorlardı. Tel Aviv'de bu ayrıntıların zikredilmesi, sessizleştirmenin İstanbul'da yaşanan olaylarla ilgili olarak gerçekleşmediğini işaret eder ve normalde asla anlatılmayan şeylere ışık tutar. Bu anlatılar, mahalledeki insanlar arasında ve tüm şehirde hüküm süren devlet ölçeğindeki milliyetçi tahayyüllerin yerle bir ettiği bir yer olarak yüzyıl başındaki ve ortasındaki Kuzguncuk'a dair bir resmi aydınlatır.

Yahudi Coğrafyaları

Kuzguncuk'a dair Yahudi anlatılarında beliren önemli bir tema da şudur: Her ne kadar, Yahudi cemaati toplumsal bağlarını yeniden üretmek için Kuzguncuk gibi belirli Yahudi mahallelerine bağlı kalsa da, Kuzguncuklu Yahudilerin cemaati aslında şehirdeki ve şehrin dışındaki diğer yerlerle

karşılıklı bağlantıları aracılığıyla da üretilir. Kuzguncuklu olmak, belirli bir yerdeki tek bir aile kökenine dayalı statik ve köklü bir ilişki değildir; nitekim, Kuzguncuklu ailelerin birçok mahallede böyle kökleri vardır. Kuzguncuklu olmak, daha ziyade, cemaati paylaşmaya, belirli aileleri tanımaya veya mahalledeki önemli özelliklere veya olaylara tanık olmaya dayalı bir kültürel hafızadan kaynaklanır.

İkinci olarak da, yirminci yüzyılın başlarında başlayıp, 1940'larda, 1948'deki ayaklanmaların ardından, 1955 ayaklanmalarından sonra bir kez daha, 1970'lerde Türkiye'de yaşanan politik kargaşa boyunca ve 1990'larda belirgin olarak hızlanan İstanbul'un eski mahallelerinden ve Türkiye'den İsrail'e büyük göçlerle orantılı olarak Kuzguncuk'un Yahudi nüfusu gerçekten de yavaş yavaş azalmıştır. Ama nüfustaki bu uzun dönemli azalma boyunca bile bazı Yahudiler, Kuzguncuk'a taşınmaya devam etmiştir, bazı aileler de önce terk edip sonra geri taşınmıştır. Bu nedenle, göçün Kuzguncuk'un Yahudi cemaati üzerindeki etkisi karmaşık olmuştur. Genelde, azınlıklar İstanbul'u terk ederken, geride kalan azınlıklar eski mahallelerinden yenilerine taşınmaya devam etmiştir; ama bununla birlikte, Kuzguncuk'un çok uzun bir süre önemli bir Yahudi mahallesi olmuş olması gerçeği, cemaatin küçüldüğü süre boyunca bile birçok insanın bu yerle bağını koruyarak bazılarının geri gelmesini sağlamıştır. Birçok faktör birleşerek Kuzguncuk'tan ve Türkiye'den İsrail'e göçe neden olmuştur kuşkusuz ve bu süreçler iç içe geçmiştir. Sözlü tarihlerde öne çıkan önemli temalar şunlardı: Türk milliyetçiliği ve kentleşme ile ilişkili olaylar ve deneyimler (güvenlik eksikliği ve kültürel değişimden duyulan rahatsızlığa ilişkin algılar da buna dahildi); bazı ailelerin kişisel koşulları (örneğin eğitim fırsatları ve tıbbi bakım) ve Kuzguncuk'un şehrin diğer bölgelerine kıyasla yoksul bir mahalle olması.

İlk Yerler

Tel Aviv'de tanıştığım kadınlardan biri, David Angel'a ve bana ailesinin soyağacının bir kopyasını verdi.[25] Soyağacında ailesinin geçmişi Selanik'e,

25 Soyağacı, bu ilk ataya kadar ailenin yedi kuşağını gösterir. Soyağacını yorumlayarak, müteakip aile üyelerinin ve kuşakların izini farklı yerlerde saptadım,

orada 1791'de doğmuş olan Manuel Saporta'ya kadar uzanıyordu. Selanik Güneydoğu Avrupa'nın en büyük Yahudi şehriydi ve Yahudiler o dönemde şehir nüfusunun çoğunluğunu oluşturuyordu.[26] Soyağacında kayıtlı ilk doğum, Manuel Saporta'nınkiydi; sonuncu ise 2004'te Tel Aviv'de gerçekleşmiş bir doğumdu. Soyağacında yedi kuşaktan insanın isimleri vardı; ayrıca çoğunun doğum ve ölüm yeri ile birlikte eşlerinin isimleri ve kökenleri de belirtilmişti. Soyağacını ailenin nesiller boyunca Selanik, Tel Aviv ve Rio de Janeiro şehirleriyle; Kanada, Fransa, İtalya, Almanya ve Güney Afrika ülkeleriyle ve Türk şehirleriyle (Çanakkale, Edirne ve ağırlıklı olarak da İstanbul) bağlantılarının kabataslak bir haritası olarak okudum. Balat ve Ortaköy mahalleleriyle birlikte Kuzguncuk adına da sıkça rastlanıyordu. Ama mahalle adı verilmeksizin sadece "İstanbul" olarak kaydedilmiş pek çok isim de vardı. Aile soyağacındaki insanların çoğunun Sefarad ismi vardı.

Sefarad göçünün şehrin demografisini etkilemesinden önce de İstanbul'un tarihi bir yerel Yahudi cemaati vardı. Osmanlı Romanyot Yahudileri, yüzyıllarca Roma ve Bizans imparatorlukları idaresinde yaşamış olan yerel Yahudilerdi. Gündelik iletişimlerinde Yunanca kullanıyorlardı ve Yunan geçmişleriyle gurur duyuyorlardı ve kendilerini Avrupalı Yahudi göçmenlerden farklı görüyorlardı. Ağırlıklı olarak İstanbul'da tarihi yarımadada ve Galata'da yaşıyorlardı.[27] Osmanlı fethinden sonra sürgün politikası kapsamında Galata'dan Eminönü civarındaki yerleşim bölgelerine taşındılar—zira Fatih Sultan Mehmet 1453'te İstanbul'u fethettikten sonra imparatorluk başkenti yapmak arzusuyla dönüştürmek için yeniden iskân ettirmek istiyordu.[28] İmparatorluğun diğer kısımlarından gelen

---

ama bu ilk atanın ismi dışında, gizliliklerini korumak amacıyla hiçbirinin ismini vermiyorum, zira hâlâ hayatta olabilirler veya bugün Kuzguncuk'ta ikamet eden insanların hafızasında yaşıyor olabilirler.

26 Shaw, *Ottoman Empire*, s. 38. Selanik de Osmanlı Sabetay cemaatinin üssüydü. Bir mesihe inanan bu Yahudi mezhebinin üyeleri kimliklerini gizliyorlardı ve kamusal bir Müslüman kimliği taşıyorlardı. Bkz. Neyzi, "Remembering to Forget."

27 Shaw, *Ottoman Empire*, s. 49.

28 Bu politika bölgeyi kontrol altına alma veya kolonileştirme amaçlarıyla imparatorluk etrafında belirli nüfusların zorla bir yerden diğerine nakledelmesini de içeriyordu.

Yahudiler de İstanbul'a nakledildi; o dönemde sürgünden ötürü şehirde Türklerin ve Rumların hemen ardından üçüncü büyük demografik grup oldular.[29] Bu politikaya dayalı yerleşim, yeni gelenlerin menşelerine göre önceden belirlenmiş yerlere yerleştirilmesini gerektiriyordu ve sonradan başka bir yere taşınmalarına izin verilmiyordu.[30] Osmanlı yetkilileri, Yahudilerin şehirde yeni sinagoglar inşa etmesine izin vererek İstanbul'u Hıristiyanlardan çok Yahudilerle yeniden iskân etme tercihlerini belli etmiş oldular—bu Kutsal Yasa'nın açıkça ihlaliydi ve şehir fethedildikten sonra birçok kilisenin kapatılmış olmasına tezat teşkil ediyordu.[31]

1492'den sonra İspanya'dan Osmanlı İmparatorluğu'na göç etmiş olan Sefarad Yahudiler, sonunda İstanbul'daki en baskın Yahudi topluluğu haline geldi. 1492'yi takiben on beş, yirmi yıllık dönemde İspanya'dan ve İtalya'dan İstanbul'a gelen Yahudilerin çoğu, Eminönü civarında yerleşti; çok azı da Balat'a ve Hasköy'e yerleşti.[32] İstanbul'da batı, orta ve kuzey Avrupa'daki zulümden kaçan, hukuksal ve dinsel pratikleri Sefarad ve Romanyot Yahudilerden farklı olan Aşkenaz Yahudi nüfusu da vardı. 1470'lerde Almanya'dan gelen Aşkenaz Yahudiler Hasköy'e yerleşmişlerdi, daha sonra gelenler ise Balat civarına yerleşmişti.[33] İstanbul'da ayrı bir Yahudi mezhebi olan ve Yahudiliğin kutsal kitabı Talmud'u tanımayan, onun yerine diğer kitap olan Tevrat'ı kabul eden Karayit (Karaim olarak da bilinir) Yahudileri de yaşıyordu. Sürgüne bağlı olarak ortak bir kötü durumu paylaşıyor olmaları, Karayitlerin sonunda Hahamlığa bağlı Yahudilerin geleneklerinin etkisi altında kalmalarını gerektirecek olsa da, farklı inançları ve ibadet biçimleri vardı ve tamamen yalıtılmış halde yaşıyorlardı.[34]

Dolayısıyla, İstanbul'daki Yahudi cemaati Rumlar ve Ermenilerle kıyaslandığında liderlik bakımından görece daha az birleşikti.[35] Bu

29 Rozen, "Public Space," s. 332; Avigdor Levy, *Sephardim*, s. 22.

30 Hacker, "Sürgün System," s. 6.

31 Avigdor Levy, *Sephardim*, s. 22.

32 Rozen, "Public Space," s. 334.

33 Agy., 333; Shaw, *Ottoman Empire*, s. 49.

34 Shaw, *Ottoman Empire*, s. 49-51; Hacker, "Sürgün System," s. 11.

35 Shaw, *Ottoman Empire*, s. 48, 170-1.

durum kısmen İstanbul dışında belirli bir yerden göç eden Yahudilerin buraya birlikte varmasından ve bu bağları mahalle içinde sürdürmesinden kaynaklanıyordu. Göçmen cemaatleri, cemaatin merkezini oluşturan özel sinagoglarda birlikte dua ediyorlardı. Aynı köken veya yerden gelmiş bir Yahudi mahalle cemaati için kullanılan İbranice sözcük, *kahal*dı, sözcüğün çoğul hali *kehalim*dir.[36] Yahudi mahalle cemaati "aynı yerden gelmiş, aynı kökene sahip, aynı sinagogda ibadet eden ve aynı liderlere bağlı insan topluluğundan oluşurdu; ama aynı topluluktaki insanların ille de İstanbul'un aynı coğrafi bölgesinin sakinleri olması gerekmiyordu."[37] Yahudiler cemaat geleneklerini sürdürebilmek amacıyla farklı yerleşim bölgelerinde organize olma eğilimini de taşırdı.[38] Minna Rozen, insanların *kehalim*i terk etmesinin bir nedeninin de, cemaatin Yahudilerin toplumsal veya politik tutkularını ifade edebildikleri yegâne alan olmasına ve dolayısıyla bir cemaatte bu tutkuları gerçekleştiremeyen bir kimsenin başka bir cemaate geçmek veya etrafında insanlar toplayarak büsbütün yeni bir cemaat kurmak zorunda kalmasına dayandığını öne sürer.[39] İstanbul şehri giderek daha bütünlüklü hale geldikçe, Yahudilerin baskın olduğu mahalleler arasındaki karşılıklı bağlantılar arttı ve *kehalim*in kendine özgü doğası da aşındı.

On altıncı yüzyıl boyunca, Portekizli Yahudiler, şehrin yeni bölgelerine yerleşmeye başladılar, ama sadece Galata'ya değil, Boğaz boyunca Kuzguncuk da dahil birçok mahalleye yerleştiler (bu olgu, onların Avrupalı Hıristiyanlarla yapılan ticarette oynadıkları rolü yansıtır).[40] On altıncı yüzyıla gelindiğinde, Eminönü'nü çevreleyen alan kalabalıklaşmaya başlamıştı ve çok sık yangın çıkıyordu; bu da, Yahudilerin buradan İstanbul'un diğer yerlerine taşınmasına yol açtı. Birçok Yahudi, Müslüman yedieminlerden süresiz sözleşmeyle kiraladığı evlerde yaşıyordu; yangından sonra bazı yedieminler Yahudi kiracılar için yeniden ev inşa etmek yerine,

36 Rozen "Public Space," s. 338; Shaw, *Ottoman Empire*, s. 48-9.

37 Rozen, *Jewish Community*, s. 65.

38 Barnai, "History of the Jews," s. 24.

39 Rozen, *Jewish Community*, s. 82.

40 Agy., 60; Rozen, "Public Space," s. 334.

yıkılan evlerin boş arsalarını farklı amaçlarla kullanmaya başladılar. Evsiz kalan aileler de ya oradan başka mahallelere taşındılar ya da yıkılmış ev üzerindeki haklarını şehrin başka bölgelerindeki evlerle değiş tokuş ettiler. Bu dönemde aileler ilk mahallelerini terk edip, yeni mahallelere taşınırken, farklı kökenlere sahip Yahudi cemaatleri birleşmeye ve kaynaşmaya başladı.[41] On altıncı yüzyılın sonuna gelindiğinde, Kuzguncuk büyüyen bir Yahudi yerleşim bölgesi haline gelmişti (nitekim ilk Yahudi mezarı 1562 tarihine aittir), ama Kuzguncuk'un Yahudi nüfusu, İstanbul'un o dönemdeki toplam Yahudi nüfusunun yüzde ikisinden daha azdı.[42]

Kuzguncuk'un Yahudi nüfusu on yedinci yüzyıl boyunca büyüdü. İstanbul'da 1660'da çıkan ve Eminönü civarındaki birçok mahalleyi ve Hıristiyanların, Yahudilerin ibadethanelerini yakıp yok eden büyük bir yangından sonra, Osmanlı yönetimi bu bölgenin yeniden inşa sürecinde uygulanan politikalarda katı İslam yasaları uyguladı ve bölgeyi etkili bir şekilde İslamileştirdi; Yeni Cami'yi inşa ederek de bu başarısını simgeleştirdi.[43] Yerinden edilen İstanbul Yahudileri, Eminönü civarındaki bu bölgelerden Balat, Hasköy, Kuzguncuk, Üsküdar ve Kadıköy'e taşındı.[44] Bu dönemde Kuzguncuk, on yedinci yüzyılda giderek artan bir Yahudi nüfusuna sahip olan Galata ile birlikte, mahalleler arasındaki en önemli Yahudi yerleşimlerinden biri oldu.[45] Yahudiler kısıtlayıcı politikalardan başka sebeplerle de taşındılar; örneğin 1618'de büyük bir Yahudi grubu veba salgınından kaçmak için Galata'dan Üsküdar'a taşınmıştı.[46] Söz konusu göçlerin bir sonucu da, Balat, Hasköy ve Ortaköy'deki Yahudi

41 Rozen, "Public Space," s. 334-5, 336.

42 Rozen, *Jewish Community*, s. 61; Galante, *History of Turkish Jews*, s. 1, 305, aktaran Rozen, "Public Space," s. 334 dipnot 16, s. 337.

43 Bu peyzajın İslamileştirilmesine ve Osmanlı yönetiminin Hıristiyanlara kıyasla Yahudilere daha farklı bir tutum benimsemesine ilişkin kapsamlı bir tartışma için bkz. Baer, "Great Fire of 1660."

44 Balat ve Hasköy'e göçe bir gönderme için bkz. Rozen, "Public Space," s. 337. Asya yakasında Kadıköy'e göçe ilişkin bir tartışma için bkz. *Haydarpaşa*, s. 5.

45 Rozen "Public Space," s. 336.

46 Kadıköy, *Haydarpaşa*, s. 5.

mahallelerinin on yedinci yüzyılda sınıfsal olarak katmanlaşması olmuştu. Aralarındaki en zengin mahalle Ortaköy'dü; Yahudiler burada, Müslümanlar ve Rumlarla birlikte deniz kenarındaki yalılarda yaşıyorlardı. Oysa Hasköy'deki Yahudiler ağırlıklı olarak yoksuldu, Balat'taki cemaat ise onlardan da yoksuldu. Hasköy'deki Yahudiler de Rumlar ve Ermenilerle yan yana yaşıyorlardı, gerçi mahallenin içinde belli noktalarda kümelenmişlerdi. Bu Yahudi mahalleleri nüfus yoğunluğunun yüksekliğiyle ve çok katlı binalarıyla karakterize oluyorlardı.[47] Ama bu durum, yüzlerce Yahudinin Kuzguncuk'a ve Üsküdar'a taşınmasına neden olan 1740 ve 1744'teki büyük yangınların da gösterdiği gibi yangın riski yaratıyordu.[48]

Yeniden Saporta'ların soyağacına dönecek olursak, Manuel Saporta'nın hepsi de Selanik'te doğmuş olan dört çocuğundan üçünün nihayetinde İstanbul'a göç ettiğini görürüz. En büyük kızı 1905'te Kuzguncuk'ta ölmüştü; Saporta'nın bu kızı bana Tel Aviv'de ailenin soyağacını veren kadının büyükannesidir. İkinci kız Selanik'te kalmış, orada evlenmiş, yaşamış ve ölmüştür. Ama kızın oğlu İstanbul'a göç etmiş, İstanbul'da evlenmiş, yaşamış ve ölmüştü. Yine kız olan üçüncü çocuk, İstanbul'da doğmuş olan bir adamla evlenmiş ve birlikte İstanbul'da yaşamış ve ölmüşlerdi; onların kızı Kuzguncuk'ta doğmuştu. Saporta'nun dördüncü çocuğu erkekti, o da İstanbul'a göç etmiş, dört çocuğu olmuş ve İstanbul'da ölmüştü. Böylece on sekizinci yüzyılın başında Selanik'ten gelen üç çocuğun yaşamı İstanbul'da son bulmuştu. İçlerinden birinin çocuklarından biri Kuzguncuk'ta doğmuştu ve bir diğeri de Kuzguncuk'ta ölmüştü.

On dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde büyük mahalle cemaatin Yahudilerin toplumsal hayatındaki yerini değiştirmişti.[49] Stanford Shaw'a göre, bu, Galata ve Beyoğlu, Ortaköy ve Arnavutköy, Kadıköy ve Kuzguncuk mahalleleri Yahudi toplumunun önemli merkezleri haline geldiğinde gerçekleşmişti.[50] Fransız-Yahudi eğitim kuruluşu olan Alliance Israelite Universelle, 1895'te Kuzguncuk'ta bir okul açtı, gerçi Kuzguncuk'un zengin

47 Rozen "Public Space," s. 341, 344.

48 Kadıköy, *Haydarpaşa*, s. 5.

49 Rozen, "Fishermen's Guilds," s. 75.

50 Shaw, *Ottoman Empire*.

Yahudi nüfusu bu dönemde azalmaya başlamış ve şehrin diğer bölgelerine taşınmıştı.[51] Yahudiler şehirdeki Yahudi mahalleleri arasında taşınmayı sürdürdüler; bu sırada, nüfus yoğunluğunun şiddetlendirdiği yangınlar şehir içi göçün temel nedeni olmaya devam etti. Örneğin Balat'taki Yahudi hayatını tanımlayan on dokuzuncu yüzyıl sonu Avrupa gezi anlatıları, kalabalıklaşma koşullarını, hava ve ışık eksikliğini vurgular.[52] Bazı büyük yangınlar Balat ve Hasköy'e büyük hasar verdi, Kuzguncuk'ta da büyük yangınlar yaşanmış, örneğin 1874'teki yangından 1740 kişi ve 1911'deki yangından da 91 kişi etkilenmişti.[53]

İstanbul'un Yahudi mahallelerinin canlılığı ve Yahudilere yönelik zulüm birleşerek Yahudileri taşradan İstanbul'a göçe teşvik etti. On dokuzuncu yüzyıl boyunca Balkanlar'da ve Anadolu'da Yahudilerin ekonomik rekabetinden korkan Hıristiyan bankacılar ve iş adamları arasında Yahudi karşıtlığı gelişti ve bu gerilimler dinsel düşmanlığa dönüştü.[54] Yahudiler Rumların ve Ermenilerin kendilerine sokakta saldıracağından korkar hale geldiler ve kendilerini daha güvende hissedecekleri İstanbul'un Yahudi mahallelerine taşınmaya başladılar.[55] Hatta bu durum Selanik'te bile böyleydi, Hıristiyanlar Yahudilere saldırıyor veya onları ritüellerini katletmekle suçluyorlardı. (Selanik'teki Müslüman mahalleleri Hıristiyan mahallelerine kıyasla Yahudiler için daha güvenli yerler olarak algılanıyordu.)[56] Kadıköy'de bulunan sinagoga ait Hemdat İsrail Sinagogu Vakfının yayımladığı Türkçe bir kaynak, Samsun, İzmit ve Bursa gibi şehirlerdeki Yahudi karşıtlığından kaçan Yahudilerin (Kadıköy'de bulunan) Haydarpaşa'ya göç ettiğini belirtir.[57] Kuzguncuk'un Yahudi nüfusu bu dönemde giderek atıyordu, Manuel Saporta'nın çocukları da

51 Rodrigue, *French Jews*, s. 91.

52 Bornes-Varol, "Balat Quarter," s. 633.

53 Kadıköy, *Haydarpaşa*, s. 8.

54 Barnai, "History of the Jews," s. 28. Landau bu ekonomik rekabeti Yahudilerin yeni mesleklere yönelmesinin sonucu olarak görür ("Relations," s. 541).

55 Kadıköy, *Haydarpaşa*, s. 11.

56 Avigdor Levy, *Sephardim*, s. 40.

57 Kadıköy, *Haydarpaşa*, s. 11.

işte tam bu sırada Kuzguncuk'a gelmişti. Çocukları, Kuzguncuk'taki daha büyük sinagog olan Beth Yaakov'un yeni cemaati arasında yer almış olabilirler. Denize yakın olan bu sinagogu muhtemelen zengin tüccarlar ve işadamlarından oluşan Kuzguncuk'un zengin Yahudileri yaptırmıştı; iskelenin yanında bulunan zengin Ermenilerin ve Müslümanların yalılarının yanında bu zengin Yahudilerin yalıları da vardı.[58]

İkincil kaynaklardan edinilen bilgiye göre Kuzguncuk'taki iki sinagogun tam olarak ne zaman inşa edildiğini saptamak zordur ve eldeki bu kaynaklar hem küçük olan Virane (Beth Nisim) Sinagogu'nun hem de daha büyük olan Beth Yaakov Sinagogu'nun on dokuzuncu yüzyılda inşa edildiğini göstermektedir. Beth Yaakov Sinagogu 1846'da ya da 1878'de inşa edilmiş olabilir.[59] Virane Sinagogu 1886'da ya da daha önce 1840 civarında inşa edilmiş olabilir.[60] Tüm varsayımların on dokuzuncu yüzyıl üzerinde odaklanması, aslında bilgilerin büyük ölçüde kaybolduğunu işaret eder; çünkü (bölümün ilk kısımlarında da aktarıldığı gibi) on altıncı ve on yedinci yüzyıl kadar erken bir tarihe dayanan, Kuzguncuk'ta hareketli bir Yahudi toplumundan bahseden karşıt bulgular, bugünkü Beth Yaakov Sinagogu'nun yerinde bir zamanlar çok daha eski bir sinagogun varlığına delalet etmektedir.[61]

Yirminci yüzyılın başına gelindiğinde tarihi yerel Romanyot ve Aşkenaz Yahudi cemaatlerinin çoğu bütünün içinde kaybolmuş ve İstanbul'daki Yahudi cemaati genelde ağırlıklı olarak Sefarad Yahudilerinden oluşur hale gelmişti. Esasen Sefaradlar on yedinci yüzyılda Romanyot Yahudi-

58 Rozen, "Fishermen's Guilds," s. 77-9.

59 1846 tarihi için bkz. Banoğlu, *Istanbul with Its History*, s. 81 ve Akın, "Kuzguncuk," s. 146; 1878 tarihi için bkz. Güleryüz, *Synagogues*, s. 107.

60 Bektaş'ın iddiasına göre 1886'dır ("Kuzguncuk," s. 110), oysa Güleryüz tarihi 1840 olarak bildirir (*Synagogues*, s. 113). Bu sinagogların tamamlanma tarihleriyle ilgili kaynakların hiçbiri, ileri sürdükleri tarihlerin saptanmasına ilişkin özgün birincil kaynakları belirtmez.

61 Güleryüz, Beth Yaakov Sinagogu'nun eski bir sinagog olan ve 1801, 1825 ve 1861 yıllarında onarım gören Etz Ahayim'in temelinde inşa edildiğini söyler (*Synagogues*, s. 107). Ama bu eski sinagogun da ilk yapım tarihine ilişkin hiçbir bilgi yoktur.

ler üzerinde göreli bir hegemonya kurmuşlardı.[62] Kökenleri İspanya'ya dayanan Sefarad kimliği, çoğu Kuzguncuklu için önemlidir. Yaşlı bir adamın bana bunu şöyle ifade etmişti:

"Babam Kuzguncukluydu, dedem Kuzguncukluydu, İspanya'dan geldiğimizden beri Kuzguncuk'ta köklerimiz var. Beş yüz yıl, beş yüz yıldır Kuzguncukluyuz; orada doğduk, büyükbabamın büyükbabasının büyükbabası orada doğmuş." Başka bir yaşlı adam da, İspanyolca bilip bilmediğimi sormuş ve Kuzguncuk'ta doğmuş olmasına rağmen aslında köken olarak İspanyol olduğunu söylemişti. Bugün mahalleyle bağlantısını sürdüren Sefaradlar ve (yaşlılar) eski bir Yahudi İspanyolcası olan Ladino dilini konuşuyorlar, bazıları Fransızca da konuşuyor.

Yirminci Yüzyıl Başlarında Şehir İçi Göç ve Yahudi Hayatı

Selanikli Manuel Saporta'nın en büyük kızı, yani 1905'te Kuzguncuk'ta ölen kızı, Selanikli bir adamla evliydi. Muhtemelen Kuzguncuk'a birlikte göç ettiler ve burada dört çocukları oldu: İlk çocukları erkekti (bu erkek çocuk sonunda bir kız babası oldu, kız 1963'te Kuzguncuk'ta öldü); ikinci çocuk da erkekti ve hakkında hiçbir bilgi yoktu; üçüncüsü bir kız çocuğuydu ve Balatlı bir adamla evlendi; dördüncü çocuk yine kızdı, Kuzguncuk'ta evlendi, yaşadı ve 1957'de burada öldü. En küçük kızın torunu Kuzguncuk'ta doğdu ve sonra Haydarpaşalı bir adamla evlendi. Bu torunun yine Kuzguncuk'ta doğmuş bir de erkek kardeşi vardı; bu iki kardeşin Kuzguncuk'ta birçok kuzeni vardı. 1920'lerde ve 1930'larda, ailenin birçok kolu Kuzguncuk'ta yaşamıştı ve evlilik aracılığıyla şehirdeki diğer Yahudi mahalleleriyle bağlantı halindeydi.

Şehrin coğrafi olarak kendi içinde bağlantısını artıran ulaşım altyapısının gelişmesine bağlı olarak mahalleler arasındaki bağlantılar kısmen

---

62 Kastoryano, "From Millet to Community," s. 255; Barnai, "History of the Jews," s. 20. Barnai'nin kitabında bir zamanlar Kuzguncuk hahamının oturduğu evin bir fotoğrafı vardır; bu fotoğraf, Kuzguncuk'un peyzajının bölgenin Sefarad maddi kültürünün önemli bir kalıntısı olarak kabul edilme ölçüsünü gösterir (s. 23).

kolaylaştı. Kitabın Birinci Bölümü'nde ele aldığım gibi, on dokuzuncu yüzyıl sonları ve yirminci yüzyıl başlarında buharlı gemi Kuzguncuk'u İstanbul'un kentsel dokusuyla birleştirdi. İstanbul'un diğer mahallelerinde yaşayan Yahudiler eğitim, meslek veya evlilik aracılığıyla kurulan toplumsal bağlardan ve buranın bir Yahudi mahallesi statüsü taşımasından ötürü Kuzguncuk'a taşındı.[63] Hahambaşı Moşe ha-Levi Efendi 1893'te Hasköy, Kuzguncuk ve Dağhamamı'nda Yahudi ilkokulları açtı. Alliance Israelite Universelle Kuzguncuk'ta Fransızca müfredatlı erkek ve kız okulları açtı; Yahudi erkek ve kız çocukları 1920'lerde ve 1930'larda Kuzguncuk'ta karma eğitim veren okullarda okuyorlardı.[64] Yahudi çocukların gittiği okullardaki Hıristiyan misyonerlik faaliyeti bir sorun addedildiğinden ötürü Yahudi okulları önemliydi.[65] Tel Aviv'de mülakat yaptığım, doksan yaşının üzerindeki bir adam, 1920'lerde yukarı Kuzguncuk'ta bir okulda okuduğunu, öğretmenlerin Fransız Hıristiyanlar olduğunu ve sabahları Hıristiyan ilahileri okuduklarını söyledi.

1918'de Konstantinopolis'e gelen bir Fransız gezgin, o dönemde İstanbul'daki Yahudi merkezlerini Balat, Hasköy, Ortaköy ve Kuzguncuk olarak saptamış ve bu merkezlerin hepsini alt sınıfların bakımsız köhne barınaklarda yaşadığı acınası varoşlar olarak tanımlamış.[66] Kuzguncuk'un Yahudileri karışık ekonomik sınıflardandı, gerçi birçoğu görece yoksuldu ve Yahudi vakfı olan La Unyon en yoksul mahalle sakinlerine yardım ediyordu.

Yangınlar ve kişisel trajediler yirminci yüzyılın ilk yirmi otuz yılında şehir içi göçe neden olmaya devam etti.[67] Tel Aviv'de mülakat yaptığım kişilerden biri, 1904 veya 1905'te Balat'ta çıkan bir yangından mustarip olan

---

63 Shaw'a göre, Kuzguncuk 1920'lerde en güzel Yahudi mahallesi olarak görülüyordu (*Ottoman Empire*, s. 246); gerçi bu açıklama, bu bölümde daha önce zikredilen Avrupa yakasındaki Galata gibi mahallelerin o dönemde daha popüler olduğunu ileri süren diğer bakış açılarına tamamen zıttır.

64 Shaw, *Ottoman Empire*, s. 250.

65 Kadıköy, *Haydarpaşa*, s. 8.

66 Bareilles, *Constantinople*, s. 307, aktaran Bornes-Varol, "Balat Quarter," s. 634.

67 Kastoryano, "From Millet to Community," s. 257.

Yahudilerin Kuzguncuk'a taşınışını hatırlıyordu.[68] Daha sonra Kuzguncuk'ta büyük bir yangın çıkınca, bazı Yahudilerin Galata'ya taşındığını anlattı. 1920'lerin başlarında Dağhamamı yakınlarında çıkan yangın da, birçok aileyi etkilemiş ve nihayetinde o bölgedeki Yahudi cemaatinin yok olmasına yol açmış önemli bir olay olarak hatırlanıyordu.[69] Tel Aviv'de mülakat yaptığım kişilerden bir diğeri de, annesinden Dağhamamı'nda geçen çocukluğuna dair dinlediğini bir öykü hatırlıyordu; annesi büyük bir yangında bir komşusunun eşyalarını evden çıkarmasına yardım ederken, başka bir komşusunu gelip annesinin kendi evinin de yandığını haber vermişti. Yangın çok hızlı yayılmış ve birçok evi yakıp kül etmişti; evini kaybeden birçok kişi aşağıya Kuzguncuk'a taşındı.[70] Yangında evini kaybettikten sonra nereye göç edileceği seçimi muhtemelen birçok etkene dayanıyordur. Sözgelimi yangından sonra Dağhamamı'nı terk eden evli bir çift, önce Kadıköy'de bulunan Haydarpaşa'ya taşınmış; çünkü kadının ailesi nesiller boyu Haydarpaşa'da yaşamış ve kadın da orada büyümüş. Adam ise doğduğu Edirne'den çıkıp doğrudan doğruya Dağhamamı'na gelip yerleşmiş.[71]

Modernleşme İstanbul'un coğrafi ve toplumsal yapısını etkilerken, mahalleler de hızlıca sınıfsal olarak katmanlaşmaya başladı. Varlıklı Kuzguncuklu Yahudiler, daha yüksek bir toplumsal statü elde etmek için Avrupa yakasındaki Galata veya Kuledibi gibi daha yeni, daha seçkin azınlık mahallelerine taşınmaya başladı, zira bu yerleşimler şehrin en Avrupai yerleriydi. Yabancıların ikamet ettiği mahalleler olarak, aynı zamanda İstanbul'un yerel seçkinlerine de yuva oldular.[72] Bu göç örüntüsü, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında Arap şehirlerinde rastlanan göç

---

68 Shaw 1910'da Balat'taki yangınların Yahudi Alliance okullarını yok ettiğini ve Yahudilerin mahalleden taşınmasına yol açtığını söyler (*Ottoman Empire*, s. 247).

69 Kadıköy, *Haydarpaşa*, s. 5.

70 Kastoryano, "From Millet to Community," s. 257. Dağhamamı'ndan Kuzguncuk'a ve daha sonra Ortaköy'e taşınan aile örneği için bkz. Kastoryano, "Jews of Istanbul," s. 661.

71 Kadıköy, *Haydarpaşa*, s. 11.

72 Kastoryano, "From Millet to Community," s. 258.

örüntüsüne benzer: Avrupalı güçlerin mevcudiyetinin giderek artması sonucu varlıklı Yahudiler Kahire, Tunus, Trablusgarp ve Kudüs'teki eski Yahudi mahallelerinden yeni mahallelere taşınmak zorunda kalmışlardı.[73] Orta Avrupa'dan Yahudilerin gelmesiyle birlikte Galata büyüdü; Avrupa yakasındaki bu yeni Yahudi mahalleleri "modernliği", toplumsal sınıfta yükselmeyi ve modern statüsünün kazanılmasını "temsil ediyordu".[74]

Mülakat yaptığım yaşlı bir kadının kişisel öyküsü, Kuzguncuk'tan seçkin mahallelere gerçekleşen ilk şehir içi mahalle göçlerinin tipik bir örneğini yansıtır. Bu kadın 1920'lerde Kuzguncuk'ta doğmuştu ve ana caddede büyümüştü. Avrupa yakasındaki bir Fransız okulu olan St. Benoit Lisesi'ne gitmişti. Babası Hasköylüydü, ama babasının ailesi köken olarak Kuzguncukluydu. Kadın yirmi altı yaşında evlendiğinde ellilerin başlarında Kuzguncuk'tan ayrılmıştı ve Avrupa yakasında bulunan Kuledibi'ne taşınmıştı. Kız kardeşi de evlenip Galata'ya taşınmıştı. Ama kadın artık Caddebostan'da, kız kardeşi de Osmanbey'de oturuyordu.

Kadının Kuzguncuk'tan taşınması, Avrupa yakasındaki yeni mahallelere kıyasla mahallenin toplumsal statüsündeki göreceli düşüşü yansıtır. Gerçekten de, Kuzguncuk birçok yoksul insanın yuvası olmuştur. Örneğin bir adam 1930'larda çocukluğunun geçtiği bu alanı şöyle betimledi:

> Orası efendim bizim dereiçi denilen bir mahalle, yani bütün bu gördüğünüz binaların hepsinde bizim Musevi vatandaşlarımız otururdu. Fakirdir, zengindir, hepsi içiçeydik; yani öyle ayrı bir şeyimiz yoktu, ayrıcamız yoktu, orada [...] Kuzguncuğun caddenin ortasında sonunda efendim, adam, kim oturdu oraya? Koen otururdu.

Daha sonra ailesinin yaşadıklarını anlattı:

> Benim babam bir terziydi, ayrıca ikinci el eşya satardı, zar zor geçiren bir aileydik, biz böyle eski bir evde otururduk. Kar yağdığı zaman [...] öyle

---

73 Bkz. Schroeter, "Arab-Islamic Cities," s. 295 dipnot 60; yazar burada Kahire, Tunus, Trablus ve Kudüs'e ilişkin kaynaklara başvurur.

74 Kastoryano "Jews of Istanbul," s. 660, "From Millet to Community," s. 259.

> babamın babasından kalma eski bir ev vardır. Daha iyi bir yere gitmeye şansımız yoktu, ama biz fakirliğin ne olduğunu biliriz. Bayramdan bayrama tavuk yerdik, bazen karnımızı açtı. [...] Öyle buzdolabı şeylerimiz yoktu, akşamları karnımız acıkırdı. Annem, ben iki köfteyle dayanamasam, bu kadar, akşama ne yiyeceksiniz diye bağırırdı bize. Bu kadar. [...] Akşam da hiçbir şey yoktu. Yirmi defa tamir etmeden biz çorap, efendim, yeni çorap almazdık. Öyle bir ayyakabı efendim, üç defa dört defa kosere penceye takardık, o zaman... Parçalayana kadar efendim, giyerdik. Elbiseler de böyleydi. Ama temizdik. Annemiz bize çok temiz bakardı. Gücümüz o kadardı.

Adamın anlatısında konuyla bağlantılı iki önemli nokta vardır: Birincisi, adamın çocukluğunda deneyimlediği yoksulluktur; ikincisi de farklı ekonomik sınıflardan Yahudiler arasındaki toplumsal eşitlik üzerindeki vurgusudur. Aynı temaya diğer mülakatlarda da rastlarız—sonuçta, Yahudilerin cemaatlerine dair olumlu bir görüntü verme çabalarını belirleyen, adabın başka bir boyutudur. Marie-Christine Bornes-Varol'un Balat'a ilişkin kültürel hafızalar konusunda öne sürdüğü gibi, Yahudiler arasındaki eşitlik anlayışı veya toplumsal farklılığı göz ardı etme pratiği, "cemaatin bütünlüğünü ve birbirine bağlılığını korumaya yönelik daimi ilginin" bir sonucudur.[75] Ama yine de, Yahudiler arasındaki toplumsal farklılık İstanbul'daki şehir içi göçün itme-çekme etkenleri arasında yer alır.

Cemaat bütünlüğüne verilen önem, göç eden Yahudileri İstanbul'daki Yahudi mahallelerine çekmeye devam etmiştir, ama cemaat bütünlüğünün anlamı, hissedilme ve dışavurulma biçimleri, İstanbul'da 1930'ların ve 1940'ların milliyetçilik atmosferinde değişmeye başlamıştır. Yahudi kimliği şehirde giderek politikleşmiştir, ama aynı zamanda bu dönem boyunca Yahudilerin hayatlarına ilişkin anılar, mahallede Yahudi olmayan diğer komşularla paylaşılan bir aidiyet duygusunu da tarif etmektedir.

Kuzguncuk, 1934 Trakya olaylarının ardından Edirne, Tekirdağ, Kırklareli ve Çanakkale'yi terk eden Yahudilere kucak açan bir mahalle oldu.[76] Türk hükümeti o dönemde Yahudileri, Yunanlıların ve Bulgarların da

75 Bornes-Varol, "Balat Quarter," s. 639.

76 See Kastoryano, "From Millet to Community," s. 256-7.

büyük bir nüfus yoğunluğuna sahip olduğu bu sınır bölgesinden naklet-meye çalışıyordu. Yahudiler bu şehirlerdeki ekonomik güçlerinden ötürü belirli bir sorun olarak algılanıyorlardı. Yerel Müslümanların, Yahudilerle aynı mahallede ikamet eden Türk komşularının evleri ve dükkânları taş-lamaya katıldığı gösteriler düzenlendi. Bu eylemleri takiben Yahudilerin işyerlerinin resmi ve gayri resmi olarak boykot edilmesi, Yahudi ailelerinin büyük bir korkuya kapılarak kitlesel olarak Trakya'dan, özellikle İstanbul'a göç etmesine yol açarak istenilen etkiyi yarattı.[77] Trakya olayları, 1955'te İstanbul'da çıkan ayaklanmalara benziyordu; her ikisinde de gayri Müslim azınlıkların malı mülkü hedef alınmıştı, her ikisi de devlet tarafından or-ganize edilmiş ama yerel halk tarafından gerçekleştirilmişti.[78] Bu nedenle, olaylar her ne kadar Trakya'da meydana gelse de, şiddetten kaçıp gelenlere kucak açan İstanbul'daki ve Kuzguncuk'taki Yahudiler arasında kültürel hafızanın öneli bir parçası oldular. Dolayısıyla, devletin belirlediği ve ye-rel olarak uygulanan ve benimsenen etnik Türk milliyetçiliği, milliyetçi bir Yahudi karşıtlığı algısı yaratmaya başladı ve gayri Müslim azınlıklara yönelik şiddet uygulanmasında komşuların potansiyel rolünü belirledi.

İstanbul'dan gelen bu adam gibi Kuzguncuklular, Trakya'dan insan-ların gelişini hatırlıyordu:

> Göç olmuştu, Edirne'den, Trakya'dan, bilmiyorum, oradan epey Edirne-liler geldi Kuzguncuk'a. Efendim, ve onlar da bizimle beraber hayatımızı sürdürdük. Yani, bizim adetlerimizi onlara öğrettik, Edirneli arkadaşlar şimdi çokları burada. Edirne'den, Trakya'dan, Tekirdağ'dan efendim, Uzunköprüden... Birçok insanlar, efendim, Yahudi vatandaşlarımız geldi-ler, efendim, Kuzguncuk'a, bir yerleşim oldu; ama Balat'tan, Hasköy'den, Ortaköy'den gelmediler. Kuzguncuk'tan da Balat'a, Hasköy'e gittiler, daha çok, efendim, Şişli, oraya başladılar, efendim. [...] Daha lüks hayat yaşamak için, efendim, onun için Kuzguncuk şuana kadar artık boş kaldı. Bilmiyorum, nedense, efendim, bu vaziyette.

---

77 Karabatak, "Thrace Events;" Neyzi, "Strong as Steel," s. 172; Bali, "1934 Thrace Events."

78 Bali, "1934 Thrace Events," s. 28-32.

Bu adam insanların şehrin dışından Kuzguncuk'a gelişini hatırlıyor ve bunu zaten İstanbul'da olan insanların lüks arzuları uğruna Kuzguncuk'u gidip yerleşilecek bir yer olarak görmemelerine karşıt bir örnek olarak sunuyordu. Yaptığım araştırma, azınlıkların sayıca çok olduğu daha güvenli, daha rahat ve kent merkezine daha yakın bir mahallenin çekiciliğinin Kuzguncuk'tan şehir içi göçü teşvik ettiğini göstermektedir.[79] Adabın koşullandırdığı diğer anlatılar gibi bunda da anlatıcı, İstanbul dışındaki milliyetçiliğe dayalı Yahudi karşıtlığını kabul etmek ister, ama Kuzguncuk'tan söz ettiğinde dikkati bu konudan sınıf meselesine kaydırır. Yine de, milliyetçi atmosfer Yahudilerin kendilerini gündelik hayatta rahatsız hissetmelerine neden olurken güvenlik konusu önem kazandı. 1930'larda Trakya olayları Edirne'de patlak verdiğinde, İstanbul'un gayri Müslim azınlıkları "Vatandaş, Türkçe Konuş!" kampanyasından ve azınlıkların hâkimiyetindeki bazı meslekleri azınlıklara yasaklayan ekonomi politikalarından etkilenmişti.[80]

Tel Aviv'de yaptığım mülakatlarda, 1930'lara ilişkin anlatıların en ilginç boyutlarından biri de, anlatıcıların bir kent kültüründe işlerlik gösteren, hatta onun parçası olan milliyetçiliği, toplumsal farklılığı ve Yahudilere yönelik ayrımcılığı tanımlama biçimleriydi; anlatıcılar bir yandan benimsedikleri Kuzguncuklu kimliğiyle, Yahudi olmayanlarla belli bir aidiyet duygusunu paylaşıyordu. 1930'lar, İstanbul'da Siyonist hareketin büyüdüğü döneme tekabül eder ve şehir bu süre boyunca Avrupa'dan Filistin'e kaçak göçün geçiş noktası olmuştur. Aşağıdaki paragrafta Tel Aviv'de yaşayan bir adam, yükselen Türk milliyetçiliği bağlamında etnik farklılığa ve güçlü mahalle bağlarına ilişkin anılarını şöyle paylaşıyor:

> [Yahudi gençler] futbol takımı kurunca 1938 senesinde, onlar bizimle maç yapmak istediler. Beylerbeyi'nde bir maç yaptık. Maçtan sonra, bil-

79 Kastoryano, ailelerin genel Yahudi göç örüntüsüne uymuş olduğunu ve buna göre, tarihi yerlerden yeni mahallelere taşınarak cemaatten dışlanmamaya çalıştıklarını öne sürer ("From Millet to Community," s. 258).

80 Bali, *Bir Türkleştirme Serüveni 1923-1945*.

> miyorum ne oldu, vapurla İstanbul'a gittim. Bu maçı Türkler kazandı, ama biz de bir kaç tane gol atmıştık. [Vapura] girdiler, geldiler, başladılar sekiz on kişi böyle dolaşmaya [...] buldularsa bizim takımdan dövmeye başladılar. Maçtan sonra İstanbul'a gittim, iskeleden çıkıyorum, böyle [eliyle gösteriyor] çıkma bir iskele vardır, kaçamazdım, beni yakaladılar. Dövmeye başlayacaklardı, bir arkadaşım Mehmet, biraz kafadan ama iyi çocuktu, "Moise" diye çağırdı beni, "Moisecim, karıştırmam sana! Hepinizi döverim!" dedi. Beni kurtardı. Çok severdi beni. Beni kurtardı, yani kavga ettiler bizimle. [...] Fakat iyidi genelde aramız. Sonra, bilmiyorum.

Mahalleden Müslüman Türk bir arkadaşın, Yahudi arkadaşını başka bir mahalleden fanatiklere karşı nasıl koruduğunu anlatan bu öykü, mahalleliliğe dayalı ortak bir aidiyete ve toplumsal ayrımcılığa ilişkin deneyimleri tek bir uğrakta birbiriyle ilişkilendirir ve kıyaslar. Yaşlıca bir Yahudi kadının mahalleyi ağırlıklı olarak bir Yahudi mahallesi olarak tarif eden, ama karışık bir niteliği olduğunu da vurgulayan 1930'lara ilişkin anlatısında yine ortak aidiyet temasıyla karşılaşırız:

> Yandaki binlarda bizim Museviler vardır, hepsi Museviydi. Bir de düğün olduğu zaman herkes gelirdi, bütün Kuzguncuk gelirdi. Öyledir. O zaman çok Musevi vardı. Herkes Musevi. Şey de vardır, Museviler Rumca konuşurdu, Rumlar da Musevice konuşurdu, herkes biliyordu. Beraber. Çok komşuluk vardı. [...] Benim annem bize Rumca konuşurdu. Musevi olduğu halde Rumca konuşurdu. Okula başlamadan evvel bize Rum kadınları bakardı, yuva gibi. Bana Rumca öğrettiler orada küçükken. Şimdi biraz unuttum, ama biraz Rumca biliyorum.

Yahudiler ile Yahudi olmayanlar arasındaki arkadaşlıkları ve komşuluğu nostaljiyle hatırlayan Yahudi anlatıları birçok şekilde yorumlanabilir. Bu iki anlatı İstanbul'da değil, Tel Aviv'de gerçekleşen mülakatlardan, bu nedenle, İstanbul Yahudileri arasındaki, toplumsal farklılığı bertaraf eden ve kamusal alanda hoşgörü söylemini teşvik eden aynı sessizleştirme komplosunun ürünü değiller. Bu anlatıcılar, etnik çeşitliliğe dayalı toplumsal

ilişkilerle birlikte, farklılık, gerilim ve şiddet uğraklarını tanımlıyorlar. Bir sonraki kısımda, İstanbul'daki milliyetçiliğe dayalı azınlık karşıtı olaylara ilişkin anıları incelemeye başlayacağım. İstanbul'da sessizleştirilen tarihleri açığa çıkartan eleştirel öykülere, Türk komşular tarafından kurtarılma öyküleri eşlik eder. İstanbul'da anlatılanlarla birlikte bu Yahudi sözlü tarihlerinden ortaya çıkan şeyse, yüzyıl ortasında mahalle hayatının bir resmidir; buna göre, söz konusu mahalle hayatı, sonunda bireysel eylemleri belirlemeye ve aidiyeti, dışlamayı etnik-dinsel terimlerle tanımlamaya kalkışan milliyetçi söylemin etkisi altında kalmaya başlamıştır.

Göründüğü kadarıyla yukarıdan aşağı yapılan, devlet üretimi Türk-azınlık tanımları gündelik hayata sızmaya ve insanların eylemlerini hem gündelik durumlarda hem de krizlerde belirlemeye başlamıştır. Ulusal farklılığa dair farkındalığın toplumsal düzeyde kişisel olarak giderek daha yoğun bir şekilde hissedilmesi sonucunda ortaya çıkan şey, devletin ürettiği milliyetçi idealler ile kişisel kimliğin iç içe geçirilerek birleştirilmş süreci olarak da görülebilir. Kimin ulusa dahil edileceğini, kimin dışlanacağını belirleyen milliyetçi tahayyüller, giderek bir hoşgörüsüzlük ve baskı atmosferi yaratırken, mahallede kriz anlarında bireyler arasındaki etkileşimler de karmaşık ve kestirilemez bir hal alabiliyordu ve bazen ayrımcılıkla bazen de korumacılıkla sonuçlanıyordu. Ama komşular, gündelik ilişkilerinde kimin komşu olduğu, kimin olamadığı anlayışını yansıtan ulusal tahayyüllerle cebelleşirken, bu davranış biçiminin her ikisi de, bir elmanın iki yarısıydı.

Saporta soyağacına göre, 1940'lara gelindiğinde artık Kuzguncuk'ta aileyle bağlantılı hiçbir doğum yoktur; 1970'ler ve 1980'lerdeyse, ailenin bazı üyelerinin İsrail'de doğmaya başladığını görürüz. Bu ailenin Kuzguncuk'a göçü, aile üyelerinin uzun yıllar boyunca orada yaşamış olması ve sonunda Kuzguncuk'u terk edip dışarıya göç etmeleri, geniş bir ailenin üyelerinin, toplumsal statülerini, dinsel kimliklerini ve kişisel fırsatlarını, değişen ulusal ve kentsel bir bağlamda, İstanbul'daki ve Türkiye dışındaki bağlantıları aracılığıyla, çözüme kavuşturma biçimlerini ve bu biçimlerin geçirdiği değişimleri aydınlatır.

Türkiye'de İkinci Dünya Savaşı ve Varlık Vergisi

İkinci Dünya Savaşı boyunca giderek şiddetlenen etnik Türk milliyetçiliği, Yahudilerin Türkiye'yi Nazilerin işgal edebileceğine dair korkularıyla katmerlenerek İstanbul'un Yahudilerinin kendilerini giderek güçsüz ve savunmasız hissetmelerine yol açtı. Yahudilerin, devletin Yahudi karşıtlığına yönelik algısı, 1942-43 Varlık Vergisinin yarattığı koşullarla alevlendi; Varlık Vergisi, İstanbul'un gayri Müslim azınlıklarından, özellikle de Yahudilerden çok ağır koşullarla toplandı. Kuzguncuk'un Yahudilerinin çoğu özellikle zengin olmasa da, Kuzguncuk vergiden doğrudan doğruya etkilendi; vergilerin sadece zenginlerden alındığına ve etnik kimliğin vergilendirmede hiçbir rol oynamadığına yönelik Türk iddialarıyla çelişen bir durumdur bu.

Azınlık karşıtı deneyimlere ilişkin her türlü konuşmanın sessizleştirilmesiyle ilintili azınlık pratiği, İstanbul'daki insanların Varlık Vergisi ile ilgili konuşmalarını önemli ölçüde koşullandırır. İsrail'de mülakat yaptığım birçok Kuzguncuklu Yahudi vergiden nasıl etkilendiklerine ilişkin örnekler verirken, İstanbul'dakilerin çok azı bu konuyu konuşmaya yanaştı ve sorduğum soruları üstünkörü yanıtladı. Ailesi artık Kuzguncuk'ta yaşamayan, akademik bağlantılar aracılığıyla tanıştığım İstanbul'daki orta yaşlı bir kadın, İstanbul'daki Yahudi cemaatini genel olarak etkileyen politik olaylar hakkında benimle epey açık konuştu. Ailesinin bir bölümünün Kuzguncuklu olduğunu öğrenir öğrenmez, vergilerden bizzat etkilenip etkilenmediklerini sordum. Büyükbabasının vergi yüzünden işini kaybettiğini söylese de, konuyu daha fazla derinleştirmedi ve büyükbabasının işi veya ailesinin tarihi hakkında kişisel veya özel hiçbir konuya girmedi, dolayısıyla, özel olmayan genel terimlerle konuşabildiği politik koşullarla kişisel olarak özdeşleşmeye yanaşmadı. Altmışlarının başında başka bir Kuzguncuklu kadın da, ailesinin oturduğu evin bitişiğindeki eve polisin gelip vergilerini ödeyemeyen komşularının eşyalarına zorla el koymasına dair duygusal bir anısını hatırlıyordu—hatta polis içindeki şekerleri boşaltıp şeker kâsesini bile almıştı. Ama ailesinin bundan nasıl etkilendiğini ya da etkilenip etkilenmediğini bana söylemedi. Mülakat yaptığım daha yaşlı Kuzguncuklu bir adam, erkek kardeşinin vergi yüzünden dükkânını nasıl kaybettiğini anlattı; bunun ardından ikisi birlikte

toptancılık işine girmişler ama adam, kendi durumu veya verginin işleyişle ilgili özel şeyler anlatmaktan kaçınıyordu. Annesiyle mülakat yapmam için beni davet eden, yine Kuzguncuk'ta büyümüş başka bir adam da, annesinin aynen kuşağının diğer insanlar gibi, geçmişe ait olumsuz olaylardan hiç söz etmeyeceği ve bu nedenle ona bu tür sorular sormamam gerektiği konusunda beni uyardı.

Dolayısıyla, bu olayın Kuzguncuk'ta insanları nasıl etkilediğine dair bilgi toplamak çok zordur. Tarihçi Ayhan Aktar'ın Avrupa yakasında verginin analizine ilişkin bir kitabı yayımlanmıştır; Aktar kitabında en fazla etkilenen mahallelerden bazılarının artık kapalı olan mülkiyet-tapu kayıtlarını ayrıntılı bir şekilde inceler.[81] Rıfat Bali de vergiyi Yahudi cemaati ile Türk devleti arasındaki ilişkilerin daha kapsamlı tarihi içinde ele alır ve diğer kaynaklar arasında, yabancı büyükelçilerin ve Yahudi cemaatinin yabancı liderlere hazırladığı raporları temel alır. Bali aynı zamanda vergi dönemi boyunca Türk basınında yer alan ve popüler kültürde daha kapsamlı bir şekilde zaten tedavülde olan ciddi Yahudi karşıtı duygunun bir uzantısı olduğunu gösteren birçok Yahudi karşıtı karikatüre de yer verir.[82]

Vergi, İsrail devletinin 1948'de kuruluşunun ardından Yahudilerin İstanbul'dan İsrail'e göç etmesinin ana nedeni olarak kabul edilir.[83] Kuzgunculuların İsrail'e göçü uzun bir zamana yayıldı ve muhtelif nedenlerle gerçekleşti: Göç edenlerin çoğu yoksuldu ve ekonomik fırsat arayışındaydı, bazıları Siyonist hareket içinde politik olarak aktifti, diğerleri de politik atmosferden ötürü Türkiye'nin gelecekte kendileri için güvenli olduğundan şüphe duymaya başlamıştı. Bu etkenler, verginin de önemli bir rol oynadığı, insanların Kuzguncuk'u terk edip İstanbul'un başka mahallelerine taşınma seçimlerini etkileyen kültürel ve politik boyutları şekillendirdi.

Tel Aviv'de mülakat yaptığım kadınlardan biri Varlık Vergisi süresince çocuk olmanın nasıl bir şey olduğunu anlattı bana. Kadın ulusal bağlamı

---

81 Aktar, *Wealth Tax*.

82 Bali, *Bir Türkleştirme Serüveni 1923-1945*; Bali, *Varlık Vergisi*.

83 Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri*.

doğrudan doğruya ailesinin deneyimiyle ve kendisinin Kuzguncuk'tan göç etme konusundaki kişisel kararıyla ilişkilendiriyordu.

> Varlık'ta babamı askeri almışlar. Ailedeki bütün erkekleri aldılar, Aşkale'ye... Yemeksiz kaldık, parasız kaldık, bu şeyler beni korkuttu. Aklıma koydum ki İsrael'e gideceğim. Ben geldikten sonra ailem de Kuzguncuk'tan Galata'ya taşındı.

Varlık Vergisi döneminde yedi yaşındaydı, göç etmeye karar verdiğindeyse yirmilerindeydi. Anlatısında belirttiğine göre, vergilerin ailesi üzerinde çok kötü bir etkisi olmuştu ve olaylar da İsrail'e göç etmeye karar vermesinin önemli bir nedeniydi.[84] 1948'den sonra gerçekleşen Türkiye'den İsrail'e birinci büyük göç dalgasıyla ve birçok Yahudinin, ayrıca pekçok (1955 ayaklanmalarından sonra çok sayıda sınır dışı edilen) Rumun, arkasından göç etmişti.[85] Ailesinin Galata'ya taşınması eski mahallelerdeki azınlık ailelerinin şehir içinde başka yerlere taşınıp yeni mahallelerde diğer azınlıklarla yeniden gruplaşmaya başladığı bir dönemde gerçekleşmişti. Ama kadının bana dediğine göre, ailesinin o sırada taşınmasının nedeni, babasının Galata'daki Neve Şalom Sinagogu'nda bir iş bulmasıydı ve Şabat'ta ulaşım kullanamadıkları için sinagoga yürüme mesafesinde bir evde oturmaları gerekiyordu. Vergiye ilişkin başka bir anlatıda bir kadın, ailesinin vergiye ilişkin deneyiminin nasıl mahalledeki kişisel ilişkilerine dayandığını tanımlıyordu:

> Varlık Vergisi ne zaman... 37'de doğdum, 39'ta Almanlar çıktı, 45'e kadar. Türkiye bu harbe girmedi, hazırlandı ama. Balat'ta fırınlar yapıldı.[86] Işık açmak için bir battaniye astık, ışık görünmesin diye. Ekmek, şeker yoktu. Türk halkına göstermek için, çünkü Antisemitizm vardı ve para istediler. Vergi ödemeyeni de Aşkale'ye gönderdiler. Benim teyzelerimin

---

84 Toktaş, "Immigration to Israel," s. 508.

85 Toktaş, "Immigration to Israel;" Bali, *Republican Years*.

86 Gerçekliği olmamasına rağmen, Nazilerin Türkiye'yi işgal edeceği ve Yahudileri katledeceğine dair bu yaygın dedikodu, pek çok kişinin içine korku salmıştır (Bali, "Talat Paşa'nın Kemikleri Mi Nazi Fırınları Mı?", s. 45).

> kocaları Aşkale'ye gittiler. Babamın vakti iyidi. Dükkânı vardı, basmacı, kumaşçı. Bedel vergi ödeyerek anlaştılar. Babam saygılıydı, muhtar onu tanırdı. İki katlı evimiz vardı, birine biz oturduk, ötekini kiraya verdik. Dükkânı kiraya verdik, babam bedel ödedi. Genç olsaydı, verecek bir şeyi olmasaydı, Aşkale'ye... Büyürken Kuzguncuk'ta okula gittim. Okulda Türk öğretmenler vardı, Musevileri bilirlerdi. Antisemitik vardı. Musevi, Rum, Türk: bazı öğretmenler iyi, bazı Antisemit.

Her ne kadar, Türk veya azınlık olarak ulusal aidiyet kategorileri—vergiler ve diğer politikalar aracılığıyla—devlet düzeyinde üretilse de, Kuzguncuk'ta komşular bir Türk veya azınlık olarak aidiyetin milliyetçi sınırlarının tahayyülünü pekiştirme veya tahayyül edilmesine müdahale etme gücüne sahip olmaya başladığında, bu öyküler de söz konusu kategorilerin insanlar için bireysel düzeyde ne anlam taşımaya başladığını açığa vuracaktır. Bazen Türk komşusu tarafından zorbaların elinden kurtarılan çocuğun veya babası muhtarı tanıdığı için makul bir vergi ödeyebilmiş olan kadının hafızasında olduğu gibi bu olumlu olmuştur. Ama bazen de, aynı kadının öğretmeni onun Yahudi olduğunu öğrendiğinde kadının bir öğrenci olarak hissettiği ayrımcılık örneğinde olduğu gibi olumsuz olmuştur.

Bazı insanlar için, Türk milliyetçiliğinin bu dönemi boyunca kişinin görünüşte çelişkili kimlikleri kendisinde barındırabilmesi mümkün olmuştur (sonuçta 1930'ların sonları ve 1940'lar da Kuzguncuk'a köyden kente Türk Müslüman göçünün birinci önemli dalgasına tanık olmuştur): Türk arkadaşları olan bir Kuzguncuklu olmak; ille de politik bir kimlik olarak değil, ama sadece dinsel bir kimlik olarak Yahudilik; görünüşte Kuzguncukluluğa dayalı bir aidiyet duygusuna karşıt olan açıkça politik bir kimlik olarak Siyonistlik. Aşağıdaki alıntıda, yaşlıca bir adam (komşusu tarafından zorbaların elinden kurtarılma öyküsünü anlatan kişi) politik faaliyetleriyle birlikte vergiye dair anılarını İstanbul'da Yahudilere karşı giderek artan baskı bağlamında tanımlar:

> Varlık vergisinde bir amcam Sivrihisar'a gitti. Karımın babası Aşkale'ye gitti, sürdüler. Dükkânları vardı, öyle vergiler koydular ki, ödeyemeyecek kadar...

> İkinci Dünya harbinde, o zaman ben birinci sınıftaydım, ekmek vesikayla, vesika bütün [...] Şeker, yemek şeyleri ambarlardan Almanlara giderdi, bunun için Almanlar girmedi Türkiye'ye. Hükümet Almanları destekledi. Bize bir çeyrek ekmek verilirdi. Çamur gibi, affedersin, bütün buğday Almanlara giderdi. Onun için bir bakımdan iyi oldu, Almanya Türkiye'ye girmedi, ama o zaman Türkiye'de Almanlar yüzünden Antisemitizm çok artmıştı. [...] Ben o zaman üniversitenin ilk senesindeydim, 42, 43... Üniversitedeyken, hem çalışırdım hem okurdum. Hem de Ne'emanei Zion'da çalışırdım, Aliyat Hanoar... Çamlıca'da yürüyüş yapardık; sonra, gençler gelirdi, Çekoslovakya'dan, Macaristan'dan, Romanya'dan, onları karşılardık Sirkeci'de ve burada misafir ederdik. [...] Sirkeci garına ben gitmedim, benim çok vaktim yoktu. Mado Palas diye bir otel vardı Moda'da, orada misafir ederdik, yolcu ederdik Haydarpaşa'ya kadar, oradan trenle [Filistin'e] giderlerdi.[87]

Burada Kuzguncuk öyküsü Türkiye'de milliyetçi bağlama konumlandırılır ve anlatıcının Siyonist gençlik gruplarına katılmış parlak genç bir öğrenci olarak kimliği ve deneyimleriyle ilişkilendirilir.[88] Bu adam İstanbul'daki diğer Yahudilerle Siyonist gençlik grupları aracılığıyla bağlantılıydı; dolayısıyla, Kuzguncuk'a dair anlatısı da bir Yahudi anlatısıdır. Hem bir Kuzguncukludur hem de Yahudi politik bilinçliliği giderek artan ve sonradan İsrail'e göç edecek olan şehirdeki pek çok insanla bağlantılı genç bir Yahudiydi.

Tel Aviv'de mülakat yaptığım başka bir aile de İstanbul'daki Siyonist hareket içinde yer almıştı ve bu bağlantıları, 1940'larda Kuzguncuk'tan

---

87 Bu adam daha sonra İsrail'de birçok Türk karşıtı duygu ile karşılaştığını söyledi. 1948'de İsrail'e gitmeyi düşünmeye başladığını belirtti, ama nişanlaşmıştı ve oradaki koşullar hakkında daha fazla bilgi sahibi olmayı istiyordu, bu nedenle Türk Yahudileri İsrail'e götüren gemilerde altı kez çalışmıştı. Karaya yanaştıklarında İsrailli doktorun gemideki hastalıklarla ve yolcuların nereden geldiğiyle ilgili bilgi almaya çalıştığında, geminin Türkiye'den geldiğini öğrenince küfür ettiğini anlattı.

88 Benbassa Siyonist organizasyonların Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Balat ve belki de Kuzguncuk gibi popülist mahallelerde genç insanlara seslendiğini ileri sürer ("Associational Strategies," s. 468, 471).

Galata yakınlarındaki Kuledibi'ne taşınmalarında bir rol oynamıştı. Kadının söylediğine göre, babası onların İtalyan olarak bilinecekleri başka bir mahalleye taşınmalarını istememişti, bu nedenle diğer Yahudilerle iç içe olabilecekleri Galata yakınına taşınmışlardı. Kadının babası tornacıydı ama bunun yanı sıra, Filistin'e gitmeye çalışan kaçak göçmenler veya Türkiye'de zorunlu askerlik görevinden kaçmak isteyen Yahudi gençler için sahte belgeler düzenliyordu. Sivil polisin sürekli kapılarının etrafında dolandığını söyledi. Kardeşi Chaluz adlı bir Siyonist örgütün kurucularındandı. Bunun, Manetzion adlı diğer bir Siyonist hareketten ayrı, Galata'da aktif olan bir gençlik hareketi olduğunu söyledi. Türkiye'den kaçıp İsrail'e gitmek isteyen Yahudi gençler tarafından başlatılmıştı. Göç eden Yahudilerin küçük teknelerle Galata'dan kaçmasına yardım etmişlerdi. Kardeşi o yıllarda hâlâ Fransız mandası altında olan Suriye sınırdan geçerek kaçmıştı. Türk Yahudilerinden oluşan Hagoshrim kibbutzunun kurulmasına yardım etmişti; zira diğer kibbutzlar "Doğulu Yahudi" oldukları gerekçesiyle Türk Yahudileri istememişti. Kardeşi ayrıca 1948 bağımsızlık savaşında Ariel Sharon'la aynı tugayda savaşmıştı.

İsrail'in 1948'te devlet olduğunu ilan etmesi, Türkiye'den İsrail'e en büyük Yahudi göçüne yol açtı ve bu da Kuzguncuk'u doğrudan doğruya etkiledi.[89] Tel Aviv'de yaptığım mülakatlarda yaşlı bir kadın bunu şöyle dile getirmişti: "İsrail kurulduğunda birçok insan oraya taşındı." Kadın oğluna şu soruyu sormuştu: "Komşulardan çok gidenler oldu mu? Bir manav vardı hani; kardeşlerinin hepsi buraya gelmişti. Birçok insan geldi İsrail'e. Hepsi yoksuldu elbet." Bu dönemde İsrail'e göç edenlerin çoğu, alt sosyoekonomik sınıflardandı ve hepsi de Ladinoydu. Ama gitmeyi herkes istemiyordu, gitmek isteyen herkes de gidemiyordu. Bir adamın söylediği gibi, adam gitmemişti çünkü daha yeni evlenmişti. İbranice bilmiyordu ve orada çok güçlük çekecekti. Ama kayınpederi, erkek kardeşi, yeğenleri, hepsi İsrail'deydi. Bunu şöyle izah etti:

> İsrail'e çok gittim, orada çok gezdim; çok güzel bir yer, harika insanlar, ülke. Çok hoşuma gidiyor, ama bir kere bile gidip oraya yerleşmeyi düşünmedim. Burada bir şikayetimiz yok, kimse kimseye bir sıkıntı vermiyor.

89 Toktaş, "Immigration to Israel."

İsrail'e göç, Kuzguncuk'un Yahudi nüfusunun büyük ölçüde yok olması anlamına gelse de ve yukarı doğru hareketlilik veya yeni Yahudi mahallelerinde diğer Yahudilerle birlikte olma arzuları, geride kalanların çoğunun da diğer mahallelere taşınması demek olsa da, bazı Yahudiler yüzyılın ortasında hâlâ Kuzguncuk'a taşınmayı sürdürdü. 1925'te Kuzguncuk'ta doğmuş olan bir adam, 1950'de Kadıköylü bir kadınla evlenmişti. İkisinin de Avrupa yakasıda çalıştıkları mahallede tanışmışlardı. Evlendikten sonra Kuzguncuk'a yerleşmişlerdi. 1980'lerde tekrar Kadıköy'e taşınana dek Kuzguncuk'ta kalmış, daha sonra da Kadıköy'den şimdi oturdukları Caddebostan'a taşınmışlardı. Bir örnek daha verecek olursam, Ortaköylü bir adam, 1960'ların başlarında tanıdıkları aracılığıyla Kuzguncuklu bir kadınla tanışıp evlenmişti. Kadının ailesi yoksuldu ve kadın bir fabrikada çalışıyordu, evlendikten sonra adam karısının çalışmasını istememişti. Önce bir süre Ortaköy'de oturmuşlar, sonra da Kuzguncuk'a taşınmışlardı. O dönemde Ortaköy'de bir su kıtlığı yaşandığını söyledi; üstelik her hafta ailelerini ziyaret etmek için Kuzguncuk'a gidiyorlardı. Böylece sonunda bu nedenlerle, Yunanistan'a göç eden bir Rum marangozdan evini satın alarak Kuzguncuk'a taşınmışlardı. On dokuz yıl boyunca Kuzguncuk'ta oturmuşlardı, daha sonra 1980'lerin başında şimdi oturdukları Göztepe'ye taşınmışlardı. Bir yerden Kuzguncuk'a taşınmak veya Kuzguncuk'tan başka bir yere taşınmak inişli çıkışlı devam etti; ama 1950'ler ve 1960'lardaki müteakip olaylar, Kuzguncuk'un Yahudi nüfusunun genel olarak azalmasına yol açtı. Şehrin Yahudi nüfusundaki dalgalanmalar ayı zamanda ulusal boyuttaki daha büyük hareketleri de yansıtıyordu; Yahudilerin Türkiye'den kitlesel göçü, geride kalanların Yahudi cemaatlerinin terk etmediği İstanbul mahallelerine taşınmasına neden oluyordu.[90] Yine de, Türkiye'deki Yahudilerin çoğunluğu geleneksel mahallelerde değil, İstanbul'un daha yeni mahallelerinde yaşamaya başladı.

---

90 Benzer şekilde, Yahudiler Fas'tan topluca göç ederken, geride kalan Yahudiler de giderek Kazablanka'da yoğunlaşmaya başlamıştır (Andre Levy, "Jewish-Muslim Relationships," s. 370).

1955 Ayaklanmalarından Sonra Kuzguncuk'tan Göç

Dördüncü Bölümde ele aldığım gibi, azınlıkların İstanbul'dan ve Kuzguncuk'tan göç etmesine neden olan en önemli olaylardan biri, 6-7 Eylül 1955 ayaklanmalarıydı. O bölümde aktardığım öykülerde olduğu gibi, Tel Aviv'deki Kuzguncuklular da Müslüman komşuların Kuzguncuk'taki Yahudi komşularını korumasından örnekler veriyordu ve anlatıcılar, farklı etnik-dinsel kökenlerden Kuzguncuklular arasındaki kardeşliği vurguluyordu.

> Orada 55'te, 56'da, 6-7 Eylül olayları vardır. Türkler Rumlara karşı, bütün Rum yerlerine, evlerine... Çok çaldılar, büyük bir olay. Türk aileleri, Musevi aileleri koruyordu. Türkler o zaman gayrı Müslim diyordu, karıştırıyorlardı [isyancıların Rumları Yahudilerden veya Ermenilerden ayıramadığını kastediyor]. Türkler bizi çok korurdu. Bir akşam, 1956'dan sonra, 1962, 1963 müydü? Başka bir zaman, Kuzguncuk'ta, ne zaman başladılar vurmaya, başka bir zaman. Yine Türkler, dışarıdan [Kuzguncuk dışından] kişiler yapmışlar. Bir babanne vardır, Bahçe Sokak'ta oralarda otururdu, herkes onu babanne olarak tanırdı, babanne dedi ki "burada Rum yok," o bizi kurtarmıştı.

Tel Aviv'deki bu kadın da benzer bir öykü anlatır:

> 6-7 Eylül olayları ben gitmeden iki yıl önce oldu, Rumlara ve Ermenilere ve Yahudilere karşı. Dışarılara çıktılar, evleri yaktılar, camlardan eşyaları dışarı attılar. İstanbul'un her yerinde oldu, Kuzguncuk'ta da oldu. İyi Türk komşularımız vardı, bizi onlar sakladı.

1955 yılına gelindiğinde çok fazla sayıda Müslüman Türkün köyden kente göçmesiyle birlikte Kuzguncuk'un demografisi kökten biçimde değişmeye çoktan başlamıştı—Yahudileri koruyan Türk komşulara dair bu anıların istisnai görünmeye başladığı bağlam tam da budur. Dördüncü Bölümde de belirtildiği gibi, çoğu kişi, ayaklanmalara katılanların mahalledeki Kuzguncuklu Türkler değil, ayaklanmalar boyunca şehrin diğer yerlerinden vapurlarl gelen köylü göçmenler olduğunu hatırlar. Dolayısıyla, dinsel

kimlik, köyden kente göç bağlamında giderek ötekiliğe karşı asimilasyon meselesi, yani mahallenin sosyalliğine dahil edilme veya bu sosyallikten dışlanma meselesi haline gelmiştir.

Bu döneme ait anılar, özellikle de burada adını Robert olarak anacağım bir adamın sözlü tarihindeki anılar, bu dönemde Yahudi cemaat ilişkilerinin insanlar için, hatta dinsel açıdan çok muhafazakâr olmayanlar için bile, korunmasında sinagogun ve dinsel hayatın taşıdığı öneme ışık tutar. Yahudilerin İstanbul'daki ilk tarihlerinden itibaren sinagog geleneksel olarak bir mahallenin Yahudi cemaatinin gündelik hayatında çok önemli bir rol oynamıştır.[91] Robert'in sinagog üzerinde yoğunlaşması, şehir içi göçün, eski cemaatlerin yok olmasının ve Yahudilerin çoğu laik, orta ve üst orta sınıf hayat tarzının tanımladığı mahallelere taşınarak asimile olmasının mahalledeki Yahudi hayatının doğasını değiştirmeye başlamış olduğu gerçeğini açığa vurur. Her ne kadar, kendisini dindar biri olarak görmese de, bir genç olarak "dine çok sıcak bakmadığını" söylese de, dini bayramlarda hazırladıkları özel yemekler ve olaylar ve diğer Yahudilerle paylaştıkları aile bağlarını dile getirerek sinagogu özlemle anar.

> İki tane sinagog vardı. Bu iki sinagog, Cumartesi günleri o kadar çok doluyordu ki... Hakikaten sinema matinesi gibi birinci ve ikinci matine yapılıyordu. Her iki sinagog dolu, iki tane matine vardı. Cumartesi tipik bir Şabbat [...] Birinci duaya gidenler, duadan sonra çalışmak zorunda olan kişilerdi. Diğerleri örnek vereyim, bir fabrikada bir işçiydi, ancak Cumartesi gidenler son derece bağlı, fabrikadaki iş verenler o bağı biliyorlardı, Cumartesi günü o muaftı, çalışmazdı, onu telafi ederdi. [...] Ve ben çok iyi hatırlıyorum [...] okuldan çıkardık, doğru anneanneme giderdik, onlar da sinagondan çıkarlardı, hani adeta o ev, bir bayram havası yaşardı. Güzel yemekler yapılırdı. Börekler, çörekler, çayın en güzeli, yemeklerin en güzeli o gün yapılıyordu. Bizde böyle, Kuzguncuk'ta bütün Yahudi evlerinde Cumartesi günleri tipik bir bayram havası eserdi.

Daha sonra bunun nasıl olduğunu anlatır:

---

91 Barnai, "History of the Jews," s. 24.

> Cuma öğleden sonra kadınlar Şabat için hazırlanırdı Evde çalışırlardı. Pastalar, çeşitli yiyecekler yaparlardı. O zaman evde fırın yoktu. Kuzguncuk'ta bir fırın vardı, ekmek fırını değil, ev yemekleri için. Ne pişecekse bir tepsi hazırlanırdı ve tepsiyle oğlanları fırına gönderirlerdi. Yemekleri fırına götürürdüm, belli bir zamanda hazır olurdu. Cumaları fırında daha çok Yahudiler pişirirdi. Her evde pastalar olurdu. Cuma akşamı en sevilen yemekler yenirdi. Hamursuz ekmeği Hahambaşılığa bağlı bir yerde yapılır ve merkezi bir yerde dağıtılırdı.

Aileyle birlikte vakit geçirmek Robert'in ailesi için önemlidir ve öyküsünden anlaşıldığı kadarıyla, 1960'larda Kuzguncuklu Yahudiler için de öyledir:

> Çocukluğumda, biliyorsunuz, o dönemde ataerkil bir toplum [vardı]. Kadınlar genelde evde oturuyorlardı ve aralarında toplanıp bir gün yaparlardı. Günlerde aralarında Rumu, Müslümanı, Ermenisi, Yahudileri... Komşuluk ilişkileri içerisinde çok iyi dayanışma birliği gördüm, mutabık oldum kaybetmemek gerekiyor, orada işte maalesef böyle olaylar [6-7 Eylül olayları] hepimiz için büyük bir üzücü olaydır. [...] Örneğin komşuluk vardı, bir polis vardı ve onların evlerine giderdim, evlerinden hiç dışarı çıkmazdım. [...] Onun da bir eşi vardı. [...] Orada çay içerdik, beni çok severlerdi, buyurun, onlar Müslüman biz Yahudi, aramızda bir dayanışma vardı, onlar bize gelirdi, biz onlara giderdik.

Robert konuşmasını şöyle sürdürür:

> [Müslümanlarla] aynı okuldaydık, aynı derslerde; çok arkadaşımız vardı, bu gerçek. Ama başka bir gerçek: Aile ziyaretleri, çiftler arasında ya da sinemeya gideceksek veya aileler arasında komşuluk olacaksa, tabi ki bu daha çok Yahudi ailelerle ya da Rum aileler kendi arasında olurdu. Aynı sinemaya gidiyorduk, doğru; ama Müslüman Türklerle Yahudiler birlikte gitse de, Yahudilerin Yahudilerle gittiği daha çoktur, Rumlar daha çok Rumlarla gider. [...] Babam anlatırdı [...] "Bizim zamanımızda Kuzguncuk hep Yahudiydi, hep biz." [...] "Daha doğrusu, o zamanlar, Türkçe

> konuşmazdık" derdi. "Kuzguncuk'ta hep Yahudice, Ladino konuşulurdu. Sokaklarda bile. Çoğumuz Türkçe bilmezdi, o kadardık."

Yüzyılın başlangıcından onlarca yıl sonra genç bir çocuk olarak Kuzguncuk'a dair hafızasında ve İstanbul'daki etnik Türk milliyetçiliğine dayalı olaylara ilişkin hafızasında, hâlâ o kadar çok Yahudi Kuzguncuk'ta yaşıyordu ki çoğunun Türkçe bilmediğini hatırlıyordu (ya da biliyorlarsa bile, kamusal mekânlarda Türkçe konuşmaları gerekmiyordu). Yine de, öyküsü toplumsal mekânlarda ve toplumsal hayatta gerçekleşen etkileşimlerde azınlık grupları arasındaki ayrımları, bölünmeleri gösterir.[92] Bir Müslümanla gerçekten dost olduklarını söylese bile, çoğunlukla diğer Yahudilerle sosyalleşmektedir.[93] Robert'in anlatısı da Yahudilerin bazen mahallenin ana kamusal mekânlarında baskın olma biçimlerini tanımlar; aşağıdaki alıntı da bunun tipik bir örneğidir:

> Bahar ve yaz aylarında sinagoglar dolu olurdu. Sinagogdan çıkanlar deniz kenarında güzel bir kafeteryaya giderdi. Herkes kafeteryayı doldururdu, tabi ki deniz güzeldi. Çay, sohbet, bire ikiye kadar... Bütün kafeterya Yahudilerle dolu olurdu; kadınlar, erkekler, çocuklar. Yaşlı, genç. Çay. Hava güzel olurdu, tabi o zaman Boğaz çok daha güzeldi. Şimdi hava kirliliği var, trafik var, doğal alanlar betonla kaplı, Boğaz o zaman yemyeşildi. Yahudiler sinagogdan çıkar ve otururlardı. Ben anneannemin, babaannemin ve amcamın yanında olurdum, zaman geçirirdik, çocuklar oynardı.

Sinagog aynı zamanda arkadaşlarıyla sosyalleşmesine de aracılık eden önemli bir mekândı:

---

92 Lübnan'daki Müslümanlar ile Hıristiyanların gündelik hayatına ilişkin Yahudi anılarının bahsi için bkz. Schulze, *Jews of Lebanon*, s. 6, 37-38.

93 Landau yirminci yüzyılın başında karma mahallelerde yaşayan Yahudilerin "kendi çevrelerinde son derece aktif olduğunu" yazar ("Relations," s. 543). Benzer şekilde, Bahloul de Cezayir bir sömürgeyken Müslümanlarla Yahudilerin "birlikte mutlu bir şekilde yaşadıklarını söylemelerine rağmen, gündelik hayatta önemli ölçüde farklılaştıklarını" belirtir. Yahudiler sadece diğer Yahudilerle çok yakın ilişkiler kuruyorlardı (*Architecture*, s. 40).

> Biz çocuklar, Yahudi çocuklar [...] tabi o zaman daha dindardı, tabi Kuzguncuk küçük yer. Öğleden sonra çocuklar dini eğitim için sinagoga giderdi, özellikle okulun kapandığı yaz aylarında; hahamın etrafında toplanır, okur, İbranice ve dualar öğrenirdik. En kötü öğrenci bendim. Hiç dine sıcak bakmadım. [...] Haham ilgimizi çekmeye çalışırdı, özellikle yazın dualarını iyi okuyanlara dondurma alırdı. Yazın tabi dondurma en sevdiğimiz şeydi; herkes dondurma alırdı. Ne güzel... Tabi ders yokken sinagogun bahçesinde oynardık, top ya da bir oyun. Bunlar da vardı. Orada güzel çocukluğumuz oldu.

Bu anılar, Balat'a dair anılarla aynıdır; orada da "Mülakat yapılan kişiler, sinagogların etrafında toplanmış mahalleden bir nostalji ile söz ederler; sakinlerinin yazgısı ne olursa olsun, hayat Yahudi şenliklerinin ve dinsel inançlarının ritmiyle akmaktadır."[94] Sinagogun gündelik mahalle hayatındaki merkeziliği ve Yahudilerin mahalledeki kamusal toplumsallaşması Robert'in çocukluk döneminden beri aşınmakta olan bir şeydi.

Kentleşme ve Kültürel Değişim

1960'lardan sonra köyden kente göç, Kuzguncuk'u etkisi altına almaya başladı. Sahil yolundan uzakta, ana caddede boyunca daha içeride kalan açık alanlar gecekondularla dolmaya başladı. Bu dönemde çocuk olan Yahudi bir kadın, bir çeşme yapıldığını söyledi. Böylece, biri denize yakın, suyu daha iyi olan; diğeri de biraz yukarıda, İcadiye Hamamı Sokak'ın bir ucunun yakınında iki çeşme olmuştu. İçmek, yemek yapmak, çamaşır yıkamak, temizlik, her şey için çeşmelerden kovalarla su taşıdıklarını anlattı. Daha sonra, oturdukları yere çok yakın, üçüncü bir çeşme yapıldığını söyledi, gerçi pisti ve sivrisinekler vardı ve annesi de onun bu çeşmeden su taşımasından hoşlanmıyordu. Yeni çeşme, Kuzguncuk'un çevre kesimlerinde sayıları iyice artan yeni Türk Müslüman göçmen nüfusun ihtiyaçlarını karşılamak için yapılmıştı. Arkadaşımın annesinin kızının yakındaki bu çeşmeden su taşımasını istememesinin nedeni

---

94 Bornes-Varol, "Balat Quarter," s. 636.

muhtemelen kızının göçmenlerle haşır neşir olmak zorunda kalmasından duyduğu rahatsızlıktı.

Kadının yaşadığı yer yukarı mahalle olarak adlandırılıyordu, derenin yanındaydı, Ladino dilinde Bella Vista [Güzel Manzara] veya La Vinya [Üzümbağı] anlamlarına geliyordu. Açık, boş bir uzamdan oluşan bu alan meyve sebze yetiştirmek ve piknik yapmak için kullanılıyordu ve köyden göç edenler gecekondular inşa edene dek büyük ölçüde değişmeden kalmıştı. Tone Bringa'nın bir Boşnak köyündeki sosyomekânsal farklılaşmayla ilgili açıklaması, yüzyıl ortası Kuzguncuk'u için de son derece geçerlidir: "Köyün yukarı ve aşağı kısımları, köylü-kentli ayrımıyla yakından bağlantılı olan kültürel bir hiyerarşiyle tanımlayabileceğimiz farklı amaçlarla işgal edilmişti."[95] 1960'lara gelindiğinde, Kuzguncuk'ta toplumsal sınıflar karışmaya başladı; gerçi ekonomik statüye dayalı bir toplumsal ve mekânsal ayrışma veya farklılaşma duygusu belirmişti ve bu, azınlıkların mahalleden göç etmesine ve mahallenin yukarı kesimlerinden taşınmasına yol açtı.

> Benim küçüklüğümde [1960'lar] bile bütün Kuzguncuk'un oradaki sınıfsal gelirden gelen farklılıklarını hemen, siz de biliyorsunuz, örneğin, Kuzguncuk'ta denize yakın olan, taraflarda, daha varlıklı aileler yaşıyorlardı. Daha orta halliydik, daha [...] yukarıda oturuyorduk. Daha yoksul kesimler, o Kuzguncuk'u biliyorsunuz, bir ana caddesi vardır, denize dik inen, o caddenin en sonunda, tabii o yıllarında bilemezsiniz, tabii, bir toprak yol başlandı, orada bir dere akardı. Orada yol yoktu. Şimdi yol var, araba filan geçiyor. Ancak bizim küçüklüğümüzde toprak bir yoldu, bir patika gibiydi, araç giremezdi oraya. Orası daha çok yoksul kesimlerin yaşadığı yerlerdi. Kuzguncuk'a baktığınızda böyle bir sınıfsal gelirden geçtiğini görmek mümkün. Ama buna rağmen tabii ki İstanbul'da çok daha kentleşmenin getirdiği bir burjuva sınıf oluşmaya başladı. Ve bu süreçte Kuzguncuk'ta daha iyi durumda olan kişiler o semtlere göç ettiler.

---

95 Bringa, *Being Muslim*, s. 58. Ayrıca bkz. s. 58-65, Bringa burada Katoliklerin, azınlıkların, kendilerini kültürsüz olarak tahayyül ettikleri Müslümanlara kıyasla görece daha kültürlü tahayyül etme biçimlerini tartışır.

Ailesi köken olarak Diyarbakırlı olan ama tüm hayatı Kuzguncuk'ta geçmiş olan yaşlı bir Yahudi adam (hâlâ Kuzguncuk'ta yaşıyor) benimle İcadiye Caddesindeki bir kahvehanenin önünde konuştu, orada bir masada oturmuş çayını yudumluyordu, Cumartesi sabah ayininin başlamasını bekliyordu. Biz konuşurken ayin için yanımızdan gelip geçen Yahudileri selamlıyordu. Bana şöyle dedi: "Kuzguncuk'ta çok Yahudi vardı; Yahudi doluydu, ama şimdi başka yerlerden geliyorlar sinagoga, Caddebostan'dan. Onlar gelmese, üç aile olur, kimse kalmadı. Eski ailelerden kimse kalmadı, herkes gitti. 1948'den sonra İsrail'e gittiler." İnsanların neden Caddebostan'dan Kuzguncuk'taki sinagoga geldiğini sordum; sorumu "Geliyorlar işte," diye geçiştirdi. İnsanların Kuzguncuk'u neden terk ettiğini sorduğumdaysa, şöyle dedi: "Caddebostan iyi bir yer, orada çok insan var." Kardeşinin İsrail'e gittiğini, kendisininse burada kaldığını söyledi. Ailesi ölmüştü; karısı gençti, çocukları küçüktü. İsrail'e gidememişti. O dönemde gidenlere ev ve iş verdiklerini söyledi; zor değildi. Ama yine, de, "Yeni bir ülkeye yerleşmek zordu." Adam İbranice bilmiyordu. Şöyle dedi: "Sinagogda İbranice konuşuyorlar, ben anlamıyorum." Evlerini bir üniversite hocasının satın aldığını ve içini kitaplarla doldurduğunu anlattı. Evleri ucuza satılmıştı ve adam babasının evi neden sattığını bilmiyordu [ya da bu nedeni bana açıklamak istemiyordu]. Babası inşaat işçisiydi. Yahudilerin Kuzguncuk'tan ayrılışı ile köylü göçmenlerin gelişi birlikte, yaptığım birçok mülakatın temasını oluşturdu ve bu da onlardan bir örnek:

> Biz Kadıköy'e taşınmıştık, 1967 senesinde, üç beş yıl sonra inanılmaz bir azalma oldu, kimisi Kadıköy, Caddebostan, Bostancı, Kurtuluş, Şişli gibi semtlere göç etti. 1970'ların ortalarına gelindiğinde artık Kuzguncuk'ta on aile kalmıştı hemen hemen. [...] Yani, bügün gördüğünüz doluluk oranı sinagogu yaşatmak için dışardan gelenlerdir. Cumartesi günü, Kuzguncuk'a gelen, muazzam bir kalabalık göreceksiniz. Fakat doluluk oranı hep dış semtlerden, sinagogun yaşatılması için destektir. Hem eski Kuzguncuklular hem de Kuzguncuklu olmayıp gelenler var. Eğer bir ibadet yeri, örneğin bir kilise, eğer bir sinagog, uzun süre orada ibadet faaliyeti yoksa, yani üç yıl, beş yıl, on yıl, o zaman o ibadet yeri otomatikman kapatılır ve vakıflara devredilir. Şimdi, böyle bir durumla, karşı karşıyı kalınmaması

için, muhtelif yerlerden Kuzguncuklu olsun veya olmasın bazı Yahudileri her Cumartesi orada ibadet yapıldılığını göstermiş oluyorlar ve böyle bir sonuçtan kurtulmuş oluyorlar.

Ve,

1965'ten sonra Rumlar gitti. Sonra 1971 geldi. Rumlar arka mahalledeydi, yaklaşık otuz kişi, on yirmi aile. Yahudiler kırk elli aileydi. Ermeniler sokağın daha yukarısındaydı (Bağlarbaşı ve Dağhamamı civarında). [...] Burada 1975'e kadar Yahudiler vardı, aileler Caddebostan'a, Şişli'ye taşındığı zaman. Sonra Anadolu'dan geldiler, aileleriyle onlar geldi.

1940'ların başlarında doğmuş olan ve Kuzguncuk sinagogunda yaptığım ankete katılmış olan bir adam, 1969'da evlenip Kuzguncuk'tan Suadiye'ye taşındığını yazmıştı. Suadiye'ye taşınmıştı: "ev satın aldım o zamanlar, havası Kuzguncuk gibi olduğu için." Ayrıca, eski Kuzguncuklu arkadaşlarını hâlâ ziyaret ettiğini, ama onların da artık Moda, Caddebostan ve Şişli'de oturduklarını belirtmişti. Yine 1940'ların başlarında doğmuş olan ve ankete katılan başka birisi de, Caddebostan'da yaşıyordu. "oradaki Musevi toplumu daha çok olduğu için" 1962'de taşınmıştı. Keza o da eski Kuzguncuklu arkadaşlarını ziyaret etmeyi sürdürüyordu, bazıları Kuzguncuk'ta, bazıları da Caddebostan'da oturuyordu ve ayrıca şehrin muhtelif yerlerinde bulunan işyerlerine giderek de eski arkadaşlarıyla görüşüyordu. Mülakat yaptığım bir diğer kişi, yine 1940'ların başlarında doğmuştu ve Göztepe'de yaşıyordu. Göztepe'ye 2000 yılında taşınmıştı ve her gün Kuzguncuk gibi arkadaşlarını ziyaret ediyordu ve ankette şöyle demişti: "Hergün görmeden, akşam evime dönmem." Ayrıca, Kadıköy'de diğer mahallelere taşınmış olan eski Kuzguncuklu arkadaşlarıyla görüşmeyi de sürdürüyordu. 1950'lerin başlarında doğmuş olan bir diğer kişi de, 1970'te Kuzguncuk'tan ayrılıp İstinye'ye taşınmıştı. Ankette belirttiğine göre, eski arkadaşlarının veya komşularının hiçbiri Kuzguncuk'ta kalmamıştı, 1988'den beri düzenli olarak sinagoga geliyordu.

Kozmopolit kültürün yok oluşunun doğası, taşralı göçmelerin gelişiyle birlikte azınlıkların ayrılışı Robert'in anlatısında buluşur. Robert

İstanbul'un bugünkü meselelerinin kökeninde Müslümanlar ile gayri Müslimler arasındaki farklılıktan ziyade, köy/kent farklılığının yattığını öne sürer.

> Şimdi, şöyle. Kendim dünyaya gelmeden önceki Kuzguncuk'ta, otuzlu yıllarda, [...] o dönemde Kuzguncuk neredeyse tamamiyle Yahudilerden Rumlar ve Ermenilerden oluşur. Yani Müslüman olan Türk hemen hemen yok denecek kadar az. [...] Hani, bizim küçüklüğümüzde bu demokratik yapı değişiyor. Ne oldular? Özellikle ellili yıllarda biliyorsunuz Türkiye'de ilk kentleşme akını başlıyor. Yani, köylerden kentlere göç oluyor. Dolayısıyla [...] Kuzguncuk da göçlerden etkileniyor. [...] Özellikle Karadeniz yöresinden, Anadolu'nun muhtelif yerlerinden, Kuzguncuk'a ve civar yerlere tabii birtakım Müslüman asıllı Türkler gelip yerleşiyorlar. Benim küçüklüğümde ise yine bir hayli yoğun bir Musevi nüfus var, ancak onların kuşağındaki o gayri Müslim çoğunluk yok artık. Çoğunluk artık Müslüman asıllı Türklere geçmiş. Özellikle 1948'de İsrail devletinin kurulması oradan muhtelif yerlerden Yahudi göçünü oluşturuyor. Artık, buna ilaveten, Kuzguncuk'taki Yahudi toplum giderek İstanbul'un daha yüksek semtlerine göç etmeye başlıyorlar. [...] Yaşam tarzı farklılığı var. Devamlı bir kentsel kültür almış gayri Müslimler, bir kent kültürü almışlar. [...] Arada ciddi bir kültürel farklılık ve yaşam tarzı farklılığı da oldu. Bu yaşam tarzı farklılığının getirdiği bir kopukluktan söz edilebilir, yoksa dinsel farklılıktan ziyade bu aradaki kırsal kültür ve kentsel kültür farkından söz edilebilir. Yoksa, yani, aynı şekilde Kuzguncuk'un, yerli olanları, İstanbullu dediğimiz doğma büyüme İstanbullu olan Müslümanlarla Yahudiler, Rumlar, ve Ermeniler arasında herhangi bir yaşam tarzı farklılığı yoktu, yani. Çünkü onlar da kent kültürlü kişilerdi.

Anlatısında, taşralı göçmenler Kuzguncuk'a gelirken azınlıkların mahalleyi terk edişini tanımlar. Yahudilerin 1948'den sonra İsrail'e göç ettiğinden söz eder sadece ve o dönemde göç etme kararlarını şekillendiren daha kapsamlı ulusal veya sosyo-politik bağlama dair herhangi bir fikir belirtmez.

Tanıştığım yaşlı bir Yahudi kadın, kırklı yılların sonunda Kuzguncuk'tan Avrupa yakasına göç etmişti ve ardından, altmışların sonunda tekrar Asya

yakasına dönmüş ve Gayrettepe'de yaşamaya başlamıştı. Bana otuzlarda ve kırklarda Kuzguncuk'taki hayatı anlattı; ona göre, mahallenin değişen etnik-dinsel oluşumu, kadının kendi kişisel deneyiminde ve algısında açıkça önemli bir unsurdu; güzel kozmopolit geçmişi Kuzguncuk'un bugünkü farklı görünümüyle karşılaştırıyordu: "Sinagona gidiyoruz bazen, bizim evden geçiyoruz, bakıyorum; hatta Kipur'da, yani biz gidiyoruz Kuzguncuk'a. Bir kere gidiyoruz Kuzguncuk'a, eski evime gidiyorum. Kapıyı çalıyorum orada çıkıyor kapalı bir tane, diyorum "Ben burada doğdum, gelebilir miyim biraz?" "Buyrun, buyrun!" (Gülüyor.) O da iyi bir kadın, tabii başörtüylü, kapalı. O kadar moderndik biz. Bisikletle giderdik, kızlar denize..."

Öyküsü, kendisinin önemli bir kültürel değişim olduğunu zannettiği şeyi açığa vurmaktadır; söz ettiği kadının başörtüsünü, kendisinin genç bir kızken bisiklete binerek ve denizde yüzerek deneyimlediği modernlikle karşılaştırır. Geçmişte bir diller ve kültürler çeşitliliğiyle iç içe olan Kuzguncukluların kıvraklığı, başörtülü köyden göç etmiş bir Türkün taşralılığı veya göreceli modern-olmayışına tezat teşkil eder. Laiklik ve modernlik, bir Türk Yahudi kadın olarak ilişkilendirdiği kavramlardır ve söz konusu anısını yeniden anlatarak bu ikisi arasındaki bağı vurgularken, kendi kişisel kimliğini devletin egemen laikçi söylemiyle birleştirir.[96]

Eski bir mahalleden yeni mahallelere taşınmaları belki de, genel ekonomik başarı, eğitim ve modern bütünlüklü Türk kimliğinin diğer göstergeleriyle birlikte Yahudi cemaati içindeki iç hiyerarşide yükselmeleri açısından önemli olmuştur.[97] Ama Kuzguncuk'un çok dilli ve çeşitlilik içeren geçmişine dair anıları da, kadın için kozmopolitliğin modernliğin bir göstergesi olduğunu ve bu modernliğin de kentli ve laik olduğunu ve artık Kuzguncuk'ta bulunmadığını gösterir.

Yok Olan Yahudi Mahallesi

İstanbul'da kalan Yahudiler için, Kuzguncuk'un kozmopolitliğinin kaybolduğunu söylemek, kişinin modernist söylemi benimsemesinden

96 Özyürek, *Nostalgia for the Modern.*

97 Kastoryano, "From Millet to Community," s. 263.

ziyade, aşağıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, kişinin bir azınlık olarak kimliğini ifade etmesiyle alakalıdır. Mülakat yaptığım bu kadın, Kuzguncuk'taki cemaatini kaybetmenin acısını tanımlar (ama tam olarak neler yaşandığını anlatmaz). Mülakatı kadın beni Kuzguncuk'ta gezdirip o küçük bir çocukken Yahudi ailelerine ait olan evlerin hepsini bana gösterdikten sonra yaptım.

> Vapurlardan gelen kocalar... Burada çok Musevi vardı; çok, çok Museviler vardı. Ondan sonra Museviler oraya buraya dağıldı. Dağılmadan önce, herkes akşam üstü kocalarını bekerlerdi aşağıda, vapurdan çıkan, böyle süslenirdi, giyinirlerdi kadınlar, kocalarına giderlerdi vapurlardan çıkan. Böyle bir gazinolar vardır, masalar vardır, sandalyeler vardır; orada oturulurdu ve yemek yerlerdi. Ondan sonra sinagog vardır, sinemaya giderlerdi. [...] Kocalarıyla gezerlerdi, mayosunu giyen aşağı inerdi. Mayoyla, o kadar serbest ki kimse kimseye bakmazdı [...] Mayolarına giyen denize giderdi. Tabii ben de giderdim, herkes gidiyordu. [...] Amy, güzel bir hayat geçirdik, 65'e kadar burada, 65'e kadar. Amy, bütün Müsevi milleti çok güzel bir hayat geçirdi, 65'e kadar. Evet. [65'te ne olduğunu sordum.] Ondan sonra, bir şeyler oldu, ben bunu söylemiyim, Müseviler dağıldı. Satan satana, evini sattıp gittiler. [...] Ayy, çok şey var anlatacak, ama kafam gitti, sinirlendim. Herkes gitti, herkes dağıldı, herkes evini sattı. Anladın mı? Böyle bir liraya, 80 kuruşa, evlerini sattı, bütün Musevi milleti. Ondan sonra Kuzguncuk bitti.

Ana caddede ve Kuzguncuk'un kamusal mekânlarında diğer Yahudilerle birlikte olunduğuna ilişkin bu anı, bu öyküde de yer alır:

> Kuzguncuk güzel bir yer. [...] Balat var, Hasköy var; ama bizim Boğaz'daki küçük yerimiz Kuzguncuk'tu. Orada yaşadığımız hayta başka yerdekine benzemez. [...] Aşağıdaki sinagogdan, yukarıdaki sinagogdan dışarı çıktığımız zaman, biraraya gelirdik, o kalabalık; ana caddede yürürdük. Harika bir birliktelik, harika bir birliktelik, büyük bir kalabalık, mutluluk gibi harika bir birliktelik.

Kamusal alandaki bu birliktelik duygusu, günümüzde daha da milliyetçi ve Müslüman hale gelen İstanbul bağlamında mahallenin Türk-Müslüman niteliğinin giderek artmasının bir sonucu olarak Kuzguncuklu Yahudilerin kimliklerini açıklama konusunda epey dikkatli olmalarıyla tezat oluşturur.

1980'lerin sonuna gelindiğinde, İstanbul Yahudilerinin büyük çoğunluğu Avrupa yakasında, Taksim'in kuzeyindeki bölgede yaşamaya başlamıştı.[98] Yaşlı bir adam, Yahudiler gittikten sonra mahallenin dokusunun dönüştüğünü söyledi. Anlattığı öykü, mahalledeki değişimin daha sonraki bir aşamasını, aslında giderek artan ve devam eden köyden kente göçle ve Rum ve Yahudi cemaatlerinin nihai yok oluşuyla dönüşmüş olduğu bir dönemi tanımlar.

> Önceden [1970'lerin başında] her on evden dördü Museviydi. Yan komşu Müslümandı, kendi evi vardı. Diğer ev Museviydi, ama o göçtü, evlendi, evi sattı; sonra o ev oldu Müslüman. Hep karışıktı. Örneğin, burada [sinagogda] Rum bir bekçi vardı, Ermeni vardı, hepsi değişti. Kuzguncuk'ta hep karışık insanlar. Burada erkek kardeşim beş katlı bir binada otururdu, bir katı Museviydi. Onlar göç ettiler, bir Müslümana sattılar. Her yerde karışıktır.

Mahallede giderek daha fazla sayıda Müslüman Türkün hoşgörüsüzlüğü yüzünden Kuzguncuk'u terk eden bir aile örneğini verdi:

> Bir ev vardı, ana caddede otururlardı. Kadın terziydi, kocası da pijama yapardı. Kıbrıs olayları sırasında, onun evine taş attılar, komşularının evine attılar. Her şeyi kırdılar. Onlar da Kadıköy'e taşındı, sonra da Yunanistan'a gittiler.

---

98 1987'de bu mahallelerin dağılımı şöyleydi: Şişli (yüzde 31), Gayrettepe (yüzde 25), Nişantaşı (yüzde 17) ve Kurtuluş (yüzde 6); Anadolu yakasında da, Göztepe (yüzde 5), Caddebostan (yüzde 5) ve Suadiye (yüzde 3). Kalanlar (yüzde 13) Kuzguncuk da dahil olmak üzere diğer yerlerde yaşıyordu (Shaw, *Ottoman Empire*, s. 262).

1970'lerde hayatın Kuzguncuk'ta neye benzediğini şu cümlelerle açıkladı:

> O zaman Rumdan çok Yahudi vardı. 1975'e kadar burası Yahudiydi, sonra çoğumuz İsrail'e, Caddebostan'a, Şişli'ye gitti, göç böyle oldu. Rumlar 1965'ten sonra gitti. Şimdiki hali gibi olmaya başladı, Anadolu'dan gelen insanlarla, aileleri ve arkadaşlarıyla... Ortaköy'de çocukken yaklaşık seksen aile vardı orada, çoğu akraba. Şimdi çoğu İsrail'de.

Yahudilerin eski mahallelerden göç etmesinde etkili olan unsurlardan birisi de, kentli kimlikleridir. Daha sonra gerçekleşen Kuzguncuk'tan diğer mahallelere şehir içi göçün aktörü olan Yahudiler açısından, yeni Yahudi mahallelerine taşınma nedeni, toplumsal statü kazanma arayışı değildi. Bilakis, Kuzguncuk, toplumsal ve politik açıdan daha az hoşgörülü ve daha homojen bir Müslüman, Türk, köylü göçmen kültüründen ötürü çeşitliliğe dayalı kozmopolit toplumsal niteliğini kaybetmişti. Bu bağlamda, milliyetçilik ve kentleşme birbirinden ayrı süreçler değildi, bilakis kent hayatının toplumsal mekânlarını dönüştürmek için birlikte çalışıyorlardı. Müslüman Türk kimliğinin simgeleri, toplumsal mekânlarda kültürel muhafazakârlığı işaret etmeye başladı ve Yahudilerde köyden kente göç eden göçmenlerin gayri Müslimlerin liberal, kentli hayat tarzına aşina olmadıkları algısı gelişti. Dolayısıyla, Yahudilerin yeni mahallelere göç etmesi diğer gayri Müslim azınlıkların şehirdeki hareketiyle örtüşüyordu ve Türk kültürel ve ekonomik seçkininin yeni pahalı mahallelere taşınmasına çok benziyordu. Şehirde ve şehrin banliyölerinde boy gösteren güvenlikli siteler ve özel mahalleler ile birlikte bu süreç de devam ediyor. Ama azınlıklar açısından bunlar ulusal kimlik meselelerinden ayrı değildir, zira kültürel değişim ve köyden kente göç, geçmişteki Türk milliyetçiliğine bağlı olaylara azınlıkların dillerine ve eski hayat tarzlarına yönelik hoşgörüsüzlüğe dair azınlık hafızalarıyla yankılanır. Bunlar gerçekleşirken, Yahudiler de kimliklerini korumaya ve sürdürmeye yönelik mekânsal bir pratikle farklı mahallelere taşınmaya devam etti ve Kuzguncuk gibi eski mahalleler azınlık cemaatlerini yitirdi. Dolayısıyla, şehir azınlık karşıtı devlet politikalarıyla Türkleştirilirken, İstanbul'un kentleşmesi de etkili bir şekilde kent kültürünün Türkleştirilmesini zorunlu kıldı. Azınlıklar

şehrin geçmişini cisimleştirdikleri için kendilerini İstanbul kültürünün asıl sahibi olarak görürler—ve aileleri birkaç kuşaktan beridir İstanbullu olan Türkler de onları öyle görür.

Yahudi cemaat liderlerinin asimilasyonu bir sorun olarak algılaması, Yahudi tarihinin benimsenip korunmasına giderek daha fazla önem verildiğini göstermektedir. Her ne kadar, artık çok az Yahudi yaşıyor olsa da eski mahalleler, bu bağlamda İstanbul'un Yahudi cemaatinin mirasını ve kimliğini koruyan simgesel mekânlar haline gelmiştir. Bugün, hafta sonu ayinleri için Kuzguncuk'a gelerek sinagogun ayakta kalmasını sağlayan insanların çoğunluğu başka mahallelerde oturmaktadır. Alan araştırmamı yaptığım 2001 ve 2002 boyunca, Yahudi gazetesi Şalom'un çalışanları yılın Yahudi kültür gününün 2002 Haziran'ında Kuzguncuk'ta kutlanması için planlar yaptılar. Cemaat üyeleri de, cemaatin Yahudi tarihini kutlamak amacıyla Kuzguncuk'ta düzenlenecek bir panayırda, sinagogun önünde sokakta sergilemek için fotoğraflar, elişleri, belgeler ve diğer hatıra eşyalarını topluyordu. Güvenlikle ilgili kaygılar nedeniyle kutlama ve panayır iptal edilmiş olsa da, konuyla ilgili epey malzeme toplandı. Dolayısıyla, Türkiye'deki Yahudi cemaatinin Kuzguncuk'la ilişkisini geçmiş araçlığıyla belli bir mesafeden sürdürmekte olduğu söylenebilir.

Hafızanın Coğrafyaları

Hafızanın coğrafyasının —yani, hafızanın inşa edilmesine aracılık eden ve hafızanın üzerinde inşa edildiği toplumsal uzam— karmaşık bir yapısı vardır ve bizatihi hafızanın üretimiyle birlikte oluşturulur. Hafıza ve anlatı temelde daima yere/mekâna bağlıdır. Bizi biz yapan, kimliğimizi oluşturan toplumsal ilişkileri tahayyül etme, anlatma ve uygulama şekillerimiz özel yerlerde/mekânlarda gerçekleşir; dolayısıyla, yerle/mekânla olan ilişki kimliğimizi inşa edici bir nitelik taşır. Bu bölümde göstermeye çalıştığım gibi, İstanbul'da dile getirilen azınlık anlatılarına ilişkin hafızanın coğrafyasını, Türkiye'de milliyetçiliğin daha kapsamlı bağlamı oluşturur. Türkiye'deki azınlık anlatıları, tartışmalı politik olayları ve zulüm duygularını tanımlamaktan kaçınırken, İsrail'de anlatılan öyküler, azınlık karşıtı olayların devlet düzeyinde gerçekleştiğinden ve yaşanan kişisel deneyimlerden söz eder.

Bu bölümde, azınlık perspektiflerinin, Türk ve azınlık kategorilerini yaratan devlet üretimi milliyetçiliğin kentsel mekânda işlerlik gösterme biçimlerini nasıl açığa vurduğunu inceledim. Sözlü tarihler ve göç akışları, ulusal aidiyet ve etnik farklılık anlayışlarının sıradan mahalle sakinleri için anlam kazandığı söylem alanını aydınlatır ve Kuzguncuk'un kozmopolitliğine ilişkin nostaljik kültürel hafızayı kuşatan vurgularla ve sessizliklerle ilgili ciddi sorular ortaya koyarlar. Ama kişilerin anlattığı öyküler, mahallenin milliyetçi söylem ve azınlık karşıtı olaylar aracılığıyla azınlık kimliğinin ve farklılığın yeniden üretildiği bir mekâna dönüştüğünü gösterirler. Sıradan sakinler, mahalledeki sözleri ve eylemleriyle, Türk ve azınlık kategorilerini aidiyet veya dışlama koşulları olarak bazen pekiştirir, bazen de yeniden yorumlarlar ve böylece milliyetçi ideolojinin gücünü ayakta tutan veya bu ideolojiyi yok eden bireyler olarak güç sahibi olmaya başlarlar. İdeolojinin Kuzguncuk gibi mahalli yerlerde insanlar arasındaki etkileşimler aracılığıyla anlam kazanma şekillerinin incelenmesi, ulusun üretiminde devletin önceliğine ilişkin anlayışımızı karmaşıklaştırır.

SONUÇ

İstanbul'da Kozmopolitizm Nostaljisi

Hafızanın Sokakları İstanbul'un azınlık geçmişini kuşatan gerilimleri, sessizlikleri ve eksiklikleri sorgular—çelişki bir şekilde, hiç durmadan şimdide hatırlanan, şimdide temsil edilen ve şimdide görünür kılınan bir geçmiştir bu. Çelişkiler geçmişte ve günümüzde gerçekte neler yaşandığı konusunda mahalleyi aldatıcı bir gizemle kuşatır. Kuzguncuk sakinlerinin anılarında "bu tür bir şey Kuzguncuk'ta asla yaşanmış olamazdı" (ama yaşandı); "Kuzguncuk, İstanbul'un diğer yerlerine kıyasla komşuluğun daha iyi olduğu bir mahalledir" (ama artık hiç kimse birbirini pek tanımıyor). İstanbul'un eski azınlıklarının peyzajla temsil edilmesi ama mevcut azınlıkların sahnede görünmemesi ise daha da ironik bir durum yaratır.[1] *Hafızanın Sokakları* Kuzguncuk'u anlamaya çalışırken, kozmopolit geçmişin peyzajlarında saklı olan birçok hakikati de ortaya çıkarmaya uğraşır.

Kültürel medyası ve sakinlerin anlatıları aracılığıyla İstanbul'u baştanbaşa dolaşan hoşgörülü, çokkültürlü bir geçmişe dair belirli bir kültürel hafızayı inceleyerek başladım kitaba. Bu kültürel hafızada komşular arasında dine dayalı bir ayrım yoktu. Rumlar, Yahudiler, Ermeniler ve Müslümanlar, dini bayramlarını birlikte kutluyordu. Hayatın temposu daha yumuşaktı,

1 Andre Levy, Fas'la ilgili olarak şöyle yazar: "Burada bir ironi vardır: Fas'ın Yahudi gaiplerinin (başka ülkedeki mal sahiplerinin) peyzajdaki mevcudiyetleri sürmektedir, oysa bugünkü Yahudilerse ortada yok gibidirler" ("Jewish-Muslim Relationships," 3s. 66). Kayda değer ölçüde İstanbul'dakine benzer bir durumdur bu.

insanlar birbirine daha saygılıydı. Bu kültürel hafıza, İstanbul'daki insanlara, özellikle de Kuzguncuk söz konusu olduğunda doğruymuş gibi görünür. Dolayısıyla, ben de bu hafızayı inşa eden anlatıların Kuzguncuk için ne ölçüde doğru olduğuna baktım; belirli peyzajları, örneğin cami ile kilisenin yan yana bulunmasını doğruluklarının kanıtı olarak ele aldım. Ayrıca bu sürecin en önemli boyutunu ortaya koymaya çalıştım: Değer yüklü kültürel imgenin, maddi biçiminde, dikkatimizi sadece imgenin temsil etmek üzere tasarlandığı şeye çekerek kendisini yaratan tarihsel süreçleri gizleme şekillerini inceledim. Peyzajın bu işleyişini açığa vurabilmek için, peyzajın kendi güçlü nostaljik imgesiyle bulanıklaştırdığı bazı öykülere yer verdim. Örneğin Rum kadının ailesinden kalma bostana devletin el koyma öyküsünü anlattım. Köyden kente Türk göçüyle birlikte mahalle hayatında yaşanan kültürel değişimi, her ulustan birçok daha yaşlı Kuzguncuklunun anlatılarıyla aktardım. Türkiye'deki Yahudi karşıtlığına ve Yahudilerin Varlık Vergisi ile hedef alınmalarına ilişkin deneyimlerini dile getiren, İsrail'deki Kuzguncuklu Yahudilerin öykülerini anlattım. Oğluna askerlik görevi yaptırılmayıp evine gönderilince, komşularının Türk bayrağını asmaya hakkı olmadığını söyledikleri azınlık kadının öyküsünü anlattım... Bu ve diğer öyküler, herkesin şehre ait ve şehre bağlı olduğu, kozmopolit bir geçmişe ilişkin nostaljik kültürel hafıza tarafından örtbas edilir.

İstanbul'un azınlık halklarına ve mekânlarına duyulan nostaljiye ilişkin bu inceleme, şehrin hayatı ve kültürü hakkında bize ne anlatır? *Hafızanın Sokakları*'nda incelediğim nostalji, diğer araştırmacıların öne sürdüğü gibi, Türkiye'de devlet ile toplumun, sadece birbirinden farklı oldukları ölçüde değil, birbirine bağımlı oldukları ölçüde de, özel bir şekilde iç içe geçmelerinin bir diğer boyutudur. Örneğin *Nostalgia for the Modern* adlı çalışmasında Esra Özyürek, Atatürk'e ve cumhuriyetin ilk yıllarına duyulan nostaljinin 1990'larda metalaşmış, özelleşmiş ve kişiselleşmiş bir hale geldiğini öne sürer. Özyürek bu dönem boyunca İstanbul'da devletin başarısızlığına tepki olarak devlet ideolojisinin kültürel ve kişisel olarak kucaklandığını söyler.[2] Devletin yozlaşması, eski laik seçkinlerin

2 Bkz. Akçam'ın, devletin çelişkili bir şekilde kendisini gelecekte meydan okumalara daha incinebilir hale getirirken bir yandan da kendisine karşı çıkan

yetkisiz kılınması ve Türk milli kimliğinin doğasına karşı çıkan İslamcı politikaların yükselişinden duyulan hayal kırıklığı bağlamında, insanlar Atatürk imgelerini satın alıp sergilemeye başlamıştır. Metalaşmış Atatürk nostaljisi, Atatürk'ün anısıyla simgeleşmiş olan, ama birçok insanın müteakip liderlerin feci halde ihanet ettiğine inandığı modern, laik ideallerle kişisel bir özdeşleşmeyi kanıtlar.

Başörtüsünün politik bir gösterge olduğu bir kent bağlamında, Atatürk posterleri ve Kemalist ideolojinin diğer simgeleri de Türk devletinin laik doğasının kültür politikasının gerçekleştirilme araçları haline gelmiştir. *Hafızanın Sokakları*'nda ele aldığım kozmopolit geçmişe duyulan nostalji de, tarihi azınlık mahallelerinin mutenalaştırılması aracılığıyla metalaştırılmış ve özelleştirilmiştir. Ama kozmopolitizm nostaljisi, devlet kimliğinin Özyürek'in incelediğinden farklı bir yönüyle ilişkilidir, zira devletin kimliğinin etnik-ulusal boyutuna ve devletin bütün yerel etnik grupları kendisinde toplamaya yönelik başarısız vaadine daha dolaysız karşılık verir.[3] İnsanlar etnik ulusal kimliğe ilişkin kültür politikalarını simgeler, hatıralar, duygular ve öyküler aracılığıyla çözümler, ama bu kitapta vurgulamaya çalıştığım gibi, en önemlisi, Kuzguncuk'un mahalle peyzajı gibi kültürel peyzajların temsili ve yeniden üretimi aracılığıyla kozmopolit geçmişe duyulan nostaljidir.

Dolayısıyla, Türkiye'de devlet ve toplumun iç içe geçme süreçlerinin önemli bir coğrafi boyutu vardır. Kentin peyzajlarını, etnik-dinsel kimliğin veya milliyetçilik, kozmopolitizm ve laiklik ideolojilerinin simgelerinin temsil edildiği veya üzerine işlendiği parşömenler olarak görmemek gerekir sadece. Daha ziyade, kimliğe dair kültür politikaları kentsel peyzaj üzerinde bir çalışma yürütür ve böylece kentsel peyzaj ulusal tahayyül-

---

grupları yok etme biçimlerine ilişkin tartışması. Akçam devlet baskısının aslında devlete karşı mücadeleyi tabulaştıran sosyopolitik normların yıkılmasından kaynaklandığını ileri sürer ve bu durumun da demokratikleşme sürecinin parçalanmasıyla sonuçlandığını söyler, Akçam bunu devlet ile sivil toplum arasındaki ikilem olarak adlandırır (*Empire to Republic*, s. 27-30).

3 Kozmopolitizme duyulan nostalji, laik modernist ideallerin başarısızlığına yanıt veren ve gayri Müslim azınlıkları daha kentli, laik ve modern bir kültürün hamili olarak gören söylem alanının bir parçasıdır.

lerin yeniden üretiminde ve bu tahayyüllere karşı çıkılmasında önemli ve vazgeçilmez bir rol oynarlar. Peyzaj öncelikle kimlik politikalarının ifade edildiği ve çözümlendiği bir araç olarak görülmelidir. Ama aynı zamanda, maddiliği ve temsil etme gücünden ötürü, diğer kültürel medyanın tersine bu süreçte kurucu bir rol oynar. Kuzguncuk'taki Ermeni Ortodoks kilisesinin cami yapılması için yer vermesi doğal bir hakikatmiş gibi görünür, çünkü kilise ve cami gerçekten de fiziksel olarak yan yana dururlar; yadsınamayacak şekilde, kardeşliğin tarihsel doğruluğunun kanıtıymış gibi görünürler. Kilise ve camiyi orada yan yana görürüz. Yan yana durmalarından kuşku duymayız. Ama peyzaj sadece orada duran bir maddilik değildir, ayrıca bir görme biçimidir: Binyılın başlangıcında İstanbul'da bu görme biçimini üreten koşullar, etnik çeşitliliğe dayalı bir hoşgörü anlatısının, bu anlatıya ilişkin kültürel hafızanın sahte ve kültürel-politik bir doğruluk kazandığı anlamına gelir. Bu güçlü anlatı imgesi, daha fazla insanı görünüşte tarihsel olan mahalleyi tüketmeye ve yeniden üretmeye yöneltir.

İstanbul'da kozmopolitizme ilişkin kültürel hafızayı temsil eden peyzajlar, tıpkı kültürel hafızanın kendisi gibi, sürekli olarak şimdide yeniden yaratılmaktadır. Peyzajın kendisi de söz konusu mahalle toplumsal uzamından ve devletten dışlanmayı ve onlarca kapsanmayı tahayyül etme ve gerçekleştirme süreçlerinin kurucu bir bileşenidir. Milliyetçi ideolojiler sadece devlet tarafından üretilmez ve sadece kentin sakinleri tarafından benimsenmez; tıpkı devletin laikliğinin kişisel hale gelmesi gibi, peyzaj da üretimi, metalaşması ve yorumlanması aracılığıyla milliyetçi ideolojiye birçok şekilde ve bazen de beklenmedik şekillerde anlam kazandırma aracı haline gelir. Kentin peyzajı Türkiye'de devlet ile toplumun iç içe geçişinin fiziksel, kültürel ve coğrafi boyutudur. Belki de İstanbul'un (bizatihi şehrin kendisinin) Türk kültüründe böylesine değişmez bir şekilde bir temsil, düşünce, sevgi, özlem ve tartışma konusu olmasının nedeni budur.

İstanbul'un kozmopolitizmine duyulan nostalji kimin kültür politikasına hizmet eder? Bu nostalji tam olarak ne işe yarar? Etnik gruplar arası ilişkilerde hoşgörüyü ön plana çıkartan nostalji, kozmopolit bir şehrin ulusal olarak Türk olmasını sağlayan süreçlerin içerdiği gerilimleri ve şiddeti gizler, belirsizleştirir. Peyzajların maddiliklerinden dolayı

gerçekmiş izlenimi vererek sahiden çokkültürlülüğe dayalı hoşgörülü bir geçmişi temsil ettikleri havasını yaratmaları nedeniyle, bu nostalji devletin yanılsamalarını, ulusun kucaklayıcı olduğu, herkes için var olduğu ve var olabileceği yanılsamalarını korur ve sürdürür. Moderne duyulan nostalji gibi, eşitlik ve hoşgörüye duyulan bu nostalji de, devletin tehdit edildiği bir dönemde ve mekânda gerçekleşir ve devletin/toplumun (ikisi birbirinden ayrı değildir) hoşgörüsüzlüğü keskin bir şekilde deneyimlenir. Dolayısıyla, kozmopolitizme duyulan nostalji kısmen bir devlet anlatısının özelleşmesidir.

Peki ama gayri Müslim azınlıklar niçin bu nostaljinin konusu olur? İkinci ve Dördüncü bölümlerde de göstermeye çalıştığım gibi, İstanbul'daki azınlık kültürlerine dair bu nostaljik vurgu, kültürel ve toplumsal farklılık hissini pekiştirmenin bir yoludur; temelde şehrin ağırlıklı olarak Türk olan imgelemini belirlemeye çalışan bir ötekileştirme biçimidir. Dolayısıyla, nostalji, toplumsal farklılığı etnik ve dinsel çizgiler boyunca tanımlayan (ve olmaması durumunda belki de ortada hiçbir toplumsal farklılığın da bulunmayacağı) milliyetçi bağlamı besler ve pekiştirir. Bu nostaljinin kültür politikasını irdelersek, nostaljinin sessizliğin öbür yüzü olduğunu görürüz. Nostalji, mahallede etnik gruplar arasındaki toplumsal hayatın birlikteliğini ve paylaşımını öne çıkaran boyutlarına odaklanarak, bölünmeleri ve ayrımı ortadan kaldırır. Dördüncü Bölümde ana caddede geçen hayata dair nostaljik anıların Kuzguncuk'taki belirli azınlık karşıtı olayları nasıl yumuşattığı üzerinde durmuştum: Nostaljinin gerçekleştirdiği düzeltmeler veya hafifletmeler aslında Türkiye'nin doğası gereği bir Türk ulusu olduğunu vurgulayan hâkim ulusal anlatının arkasındaki ideolojiyi şeyleştirir. Kozmopolitizme duyulan nostalji, farklılığın ortadan kaldırılmasını destekleyerek, azınlıkları tekrar eksiksiz bir kolektife dönüştürür; dolayısıyla, azınlıkların yaşadığı yerlere ve insanlarına duyulan nostalji, yeri azınlıkların elinden alan bir söylem alanının parçasıdır. Azınlıklar Türk milliyetçiliğinin ayrımcılığına ilişkin deneyimleri konusunda sessiz kalarak, asimile olarak ve dolayısıyla da güvenliklerini garantileyerek bu ayrımcılığa boyun eğerler. Öyleyse, kozmopolitizme duyulan nostaljinin ana işlevi, etnik Türk milliyetçiliğinin toplumsal ve kişisel deneyimlerini ayakta tutmak ve aracılık etmektir. Bunun sonucunda, İstanbul'da

kozmopolitizm, tam da bir ideal olarak kozmopolitizmin aştığını iddia ettiği toplumsal farklılık ve eşitsizlik anlayışlarını daimi kılan şekillerde yere bağlı tahayyül edilir.

Kozmopolitizm Hakkında Yazmaya Dayalı Kültürel Politika

Dünyanın birçok yerinde olduğu gibi İstanbul'da da nostaljik kültürel hafızalar geçmişin ağır gerilimlerini bulanıklaştırma işlevi görür. Bu sürecin herkesin, hem Türklerin hem de azınlıkların aynı şekilde bir aidiyet kuralına itaat etmek için kabul ettiği dile getirilmeyen bir sözleşmeye, üstelik çok da başarılı olmayan bir sözleşmeye dayanma şekilleriyse pek belirgin değildir. Sanırım aidiyet için ödenen bedelden hiç kimse memnun değil. Bu bedel, kadınların ve mahallelinin doğru davranış biçimleri; "aşırı açık konuşmamayı" dayatan doğru görenekleri belirleyen kısıtlamalar ve azınlıkların Türk milliyetçiliğinin bir sonucu olarak geçmişte ve şimdi yaşadıkları korku ve ayrımcılık deneyimlerini kendi özel iç alanları dışında başkalarıyla tartışmamalarına ilişkin kısıtlamalar da dahil olmak üzere mahalle adabının ayakta tutulmasını içerir.

Türkiye'de aidiyetin bedelinin bir de maliyeti vardır—belirli tarihler, diğer tarihlerin çok sık yeniden anlatılması ve tamamen bastırılamayan belirli anıların sessizleştirilmesi pahasına unutulmaktadır. Tıpkı hatırlanması önemli olan nostaljik kültürel şeylerin çoğalması gibi, görünüşte tarihsel olan peyzajlar her yerde metalaştığı için, insanlar eski azınlık mekânlarında yemek yediği, bu yerlerin kartpostallarını satın aldığı ve geçmişi romantikleştiren televizyon dizilerini izlediği için, İstanbul'da tarihin belirli şekillerde unutulmasını/hatırlanmasını planlayan adabın işlemez hale geldiğinin göstergelerini de her yerde görebiliriz. 1990'lardan beri İstanbul'da giderek daha fazla belirginleşen toplumsal değişimler şunlardır: kindar etnik Türk milliyetçiliğinin yükselişi; İslamcı kültürel ve politik simgelerde ve güçte artış; Atatürk etrafında yoğunlaşan kültürel temsil ve tüketimin yaygınlaşması; Kürt ve diğer azınlık insan haklarını destekleyen politik hareketin güçlenmesi; üniversitelerde, öğrenciler ve sıradan sakinler arasında kişisel ve yere-dayalı tarih projelerinin artması; devletin sırlarını araştıran eleştirel Türk tarihçileri ve sosyologlarının seslerinin yükselmesi; devlet anlatısını

destekleyen tarihçilerin bu gelişmelere sözünü esirgemez otoriter bir karşılık vermesi. Bu, muğlak, sessizliklerle dolu nostaljik Kuzguncuk öykülerinin anlatıldığı ve bir tarih duygusu uyandıran peyzajların yeniden yaratıldığı genel bağlamdır. İstanbul ve İstanbullular, aidiyet koşullarıyla dönüştürücü bir kültürel uğrak aracılığıyla başa çıkıyorlar ama yine de bunu, Türk ve azınlık kimlikleri veya kozmopolitizm ve milliyetçilik arasında ikili bir ayrıma dayandırmaktan ziyade daha karmaşık etkenlerin koşullandırdığı bir toplumsal bağlamda yapıyorlar.

Türkiye'de azınlıklarla ilgili her tartışma, ister ülke sakinleri, akademisyenler, düşünürler, entelektüeller, politikacılar veya araştırmacılar arasında, isterse Türkler, Avrupalılar veya Amerikalılar arasında olsun, mutlaka kutuplaştırılır. Yeri/mekânı ve tarihi ikili karşıtlıklara dayandırarak anlama, açıklama şekli, Türkiye'de sadece azınlık meselelerine özgü değildir, bilakis Türkiye'nin Ortadoğu'daki konumuyla ve genelde de Müslüman ve gayri Müslim toplumsal hayatı kuşatan küresel kültürel politik söylemle ilişkilidir. Örneğin Yoram Bilu ve Andre Levy'nin Fas'taki tarihsel Yahudi cemaatine dair araştırmalarında yazdıklarına bakınız:

> Fas'taki Yahudi-Müslüman karşılaşmasına ilişkin akademik araştırmalar iki karşıt yaklaşımın hâkimiyetindedir. Bazı araştırmacılar, Müslüman çoğunluğun içindeki Yahudi mevcudiyetini temelde barışçıl olarak tanımlamayı seçer; bunlar, diğer etkenler arasında en önemli rolü, ilişkilerin düzenlenmesi ve potansiyel gerilimlerin nötrleştirilmesi konusunda iki kesimin bireyleri arasındaki kişisel ilişkilerin ve ikili düzenlemelerin oynadığını söylerler. "Uyumu" vurgulayan bu görüşe karşı ileri sürülen diğer görüş ise, "çatışmayı" vurgulayan bir yaklaşım benimser; Müslüman ekseninde bulunan Yahudilerin payına düşen bastırılma ve aşağılanmaya ve düşük seviyeli bir hukuksal-dinsel statü olarak Yahudilere verilen zimmi [İslam devletinin egemenliğini kabul eden gayri Müslim] statüsüne özel bir önem verirler. Aynı konuyu ele alan çalışmaların birbirlerinden böylesine kökten bir şekilde farklı sonuçlara ulaşması gerçeği Fas'taki Yahudi-Müslüman ilişkilerinde içkin olan karmaşıklığın bir belirtisidir.[4]

4 Bilu ve Levy, "Nostalgia and Ambivalence," s. 291.

Christine Philliou "Osmanlı mirasını" ya otoritecilik ile etnik çatışmanın ya da kozmopolit inanç çeşitliliğinin mirası olarak gören Osmanlı tarihyazımı ile ilgili benzer bir noktayı vurgular. Philliou'nun Ortodoks Hıristiyanların on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı yönetimi açısından merkeziliğine ilişkin araştırması, bir çelişkiler katmanını açığa çıkartır. Ama bu çelişkiler, etnik ve toplumsal gruplar arasındaki kendi hayali ama yine de son derece katı sınırları dayatma şeklimizden ötürü çelişkilidir sadece. Philliou Osmanlı geçmişini daima kendi ulusal şimdiden incelediğimiz için böyle yaptığımızı iddia eder.[5]

Bugünün Türkiye'sini kendi ulusal şimdimizin perspektifinden okuduğumuz ve incelediğimiz için, bu durum. Kuzguncuk'un kozmopolit tarihine ilişkin sözlü tarihleri nasıl anladığımızla ilgili karmaşık sorulara yol açar. Söz konusu ulusal şimdi, aynen kozmopolitizme dayalı peyzaj gibi, etnik gruplar arası mahalle hayatına ilişkin gerçek bir anlayışa ulaşmamızın önünü tıkar. *Hafızanın Sokakları*'nda sürekli olarak nostaljinin devlete dair eleştirel perspektifleri sessizleştirmeye hizmet etme biçimlerini vurguladım. Ama yaptığım araştırma—Türkleştirme süreci ve milliyetçiliğin yanı sıra—Kuzguncuklu kimliğine dayalı aidiyetin ulusal/azınlık toplumsal ayrımını aştığı, ortak bir mahalle pratiğinin mevcut olduğunu da içerimlemektedir. Aralarından bazıları bazen önyargıyı veya ayrımcılığı ifade etse de genelde komşular birbirlerini umursar ve sıradan gündelik hayatın birçok ritüelini ve pratiğini paylaştıkları izlenimini verirler. Köyden kente göç süreci boyunca, bazı komşular diğerlerinin mülküne el koymuş veya azınlıkların mülklerinin satışından veya terk edilmesinden fayda sağlamıştır; komşularının mahalleyi terk edip göç etmesine neden olan kriz uğraklarında bu komşularını korumuş olsalar da, durum böyle gerçekleşmiştir. Bu karmaşık durum kısmen, sözlü tarihlerde nostaljik olarak hatırlanır ve kısmen de nostalji ile sessizleştirilir. Yüzyıl ortasında İstanbul'da kozmopolit toplumsal ilişkiler, kentsel mekânın ve kültürün millileştirilmesi süreciyle yan yana var olmuş ve sonunda da, milliyetçilik ile kentleşmenin çakışma biçimleriyle yıkılmıştır, böylelikle milliyetçiliğin idealleri daha da yay-

5 Bkz. Philliou, *Biography of Empire*.

gınlaşmış ve azınlıklar mekânı terk etmiştir, bugün kozmopolitizmin nostaljiye bu denli çok konu olmasının nedeni budur.

Joelle Bahloul de yüzyıl ortasında bir sömürge olan Cezayir'de etnik gruplar arası hayata dair Yahudi ve Müslüman hafızalarının Yahudiler ile Müslümanlar arasındaki komşuluk ilişkilerinin uyumluluğunu vurgulamasıyla ilgili olarak benzer bir meseleye ulaşır. Bahloul "bunun hafızaya kazınan kahramanlaştırma etkisinin başka bir boyutu olup olmadığını veya... [kendisini misafir eden] ev sahiplerinin [Bahloul'ün] duymak istediği şeyleri anlatıp anlatmadıklarını" merak eder. Ama Yahudilerin ve Müslümanların hatırladığı bir sürü özel ayrıntı ve Yahudi bir ailenin torunu olan Bahloul'ün akrabalarını hatırlayan Müslümanlar tarafından anında çok sıcak karşılanması gerçeği Bahloul'ün kuşkularını yıkar. Bahloul uyumu vurgulayan anıların tarihsel gerilim nedeni olan şeylerle başa çıkma stratejisi olduğunu öne sürer ve bu gruplar arasındaki ilişkileri "düşmanlık güdülmeyen temayüze"[6] dayalı ilişkiler olarak tanımlar.

Yüzyıl ortasında İstanbul'da etnik milliyetçilik devlet tarafından teşvik edilirken ve azınlıklar yurtdışına göç ederken, bazi bireysel mahalle dostluklarının ve mahalli komşuluk pratiklerinin hayatta kalması mümkün değil miydi? Peki ya Rum, Ermeni ve Müslüman komşularıyla dostluklarını hatırlayan ve geri gelip İstanbul'u ziyaret eden Türk kökenli İsraillilere ne demeli? Ya da aralarındaki uzun mesafeye rağmen eski Rum komşularıyla ilişkilerini sürdüren İstanbul'daki Türklere ya da bugün İstanbul'da Yahudiler ile laik Türkler arasında rastladığımız türden arkadaşlık ilişkilerine? Sessizliğin pekiştirdiği bir mesafeye mi gerek duyuluyordu bunun için? Veya göçün ardından geçen zaman ve araya giren kilometreler mi bunu olanaklı kıldı? Yoksa bu mesafe, Türk, Yahudi ve Rum komşuların mahallede gerçekten de toplumsal farklılığı saygıya dayalı farkındalıkla paylaştıkları (ve bundan zevk aldıkları) uzun süreli bir kentsel milliyetçiliğin yakın tarihli bir sonucu olabilir mi? Öyleyse, Kuzguncuk'un bir zamanlar kozmopolit olduğunu söyleyebilir miyiz?

Yere dayalı paylaşılan bir ilişki gerçekten de Türkiye'de Hıristiyanları, Yahudileri ve Müslümanları yere bağlı bir kimliği paylaşmak için bir-

6 Bahloul, *Architecture*, alıntı s. 81, 81-2, alıntı s. 83.

leştiren şeydir. Yerle zaman içinde yaşanan ilişkileri yıkan köyden kente göçün, kentsel Türk milliyetçiliğinin kozmopolit mahalle hayatını parçalama süreçlerinde böylesine önemli bir rol oynamasının nedeni budur. Türk azınlık kimliklerine ilişkin yakın tarihli birçok farklı çalışmada yere bağlı bu kozmopolitizmi görebiliriz. Örneğin Türk-Yunan nüfus mübadelesine dair romanlarda yazarlar, "Anadolu'nun ulusal bir bölgeyi değil, ama bireyleri organik olarak birbirine bağlayan bir kara parçasını ifade ettiği bir birlikte-varoluş kültürünü" resmederler.[7] (Eskiden Yunan, artık bir Türk adası olan) Gökçeada'daki Rum kimliği de bunun bir diğer örneğidir; bu kimlik, ulusal etnik-dinsel çerçeveler aracılığıyla değil, ama yere dair hafıza ve yere bağlanım aracılığıyla inşa edilir.[8] Yere dayalı ortak ilişkiler Atina'ya göç etmiş İstanbullu Rumlar için o kadar önemlidir ki Atina'daki diğer Rumlara ve Yunanlılara kıyasla diğer İstanbullularla, hatta Türklerle farklı bir kimliği paylaşırlar.[9]

İstanbul'da etnik gruplar arası ilişkiler bugün bile önemli kültürel biçimler yaratmaya devam etmektedir—Türk-Yahudi müziği bunun bir örneğidir. Tarihsel olarak Osmanlı-Yahudi kökenli dini müzik, İstanbul'un etnik çeşitlilik içeren toplumsal mekânlarında ve mahallelerinde yaşanan toplumsal ilişki ağları aracılığıyla üretilirdi.[10] Azınlık cemaatlerinin neredeyse tamamen yok olmuş olmasına ve çoğu bakımdan asimile edilmiş veya gizlenmiş olmasına rağmen, etnik gruplar arası ilişkiler bugün İstanbul'da yapılan Türk-Yahudi kökenli dini müziği ayakta tutmaya devam etmektedir.[11] 5. Bölümde ortaya koyduğum gibi, yabancılarla evlenmiş kadınlar ile Türk Müslüman kadınlar, gündelik hayatta birbirleriyle komşuluk yaparken ve birbirlerine bağımlıyken, karmaşık stratejilere baş-

7 Iğsız, "Geographic Kinship," s. 174.

8 Babül, "Claiming a Place."

9 Örs, "Last of the Cosmopolitans."

10 Jackson, "Crossing Musical Worlds." Örneğin Balat'ta müzikle iç içe olan Yahudi aileleri yirminci yüzyılın başında Sefarad şarkılarını, İbrani klasik müziğini, Türk sanat müziğini ve Avrupa klasik müziğini öğrenip çalmaya başlamıştır (*Mixing Musics*, bl. 3).

11 Jackson, "Crossing Musical Worlds."

vurarak kimliklerinin belirli yönlerini gizler veya açığa vururlar. Pratikleri kentin gündelik hayatında etnik gruplar arası ilişkilerin tarihi kültürünü ne ölçüde yansıtır? Bu ilişkileri kozmopolit olarak görebilir miyiz?

Peyzajların anlatılarından kuşkulanmamız gerekse de, kozmopolitizmle ilgili tek bir belirli hakikat bulup ileri sürme konusunda çok dikkatli olmamız gerekir. Kozmopolitizmin hâlihazırda akademik inceleme ve politik tartışma açısından neden bu kadar ilgi çekici bir konu olduğunu sorgulamamız ve etnik gruplar arası ilişkilere dair anılarla veya araştırmalarla karşılaştığımızda beklentilerimizin ne olduğunu sorgulamamız gerekir. Kuzguncuk'a dair sözlü tarihler, İstanbul'da kozmopolitizmin tarihsel veya güncel varoluşu ile ilgili tek bir "hakikat" olmadığını içerimler. İstanbul'da herkes şehri yanlı, bağlamsal ve konumlanmış bir gerçeklikten deneyimler ve hatırlar. Dolayısıyla, pek çok hakikat vardır.

Türkiye'de ulusal kimlikler ile azınlıkların tarihleri hakkında düşünmeye içkin kutuplaşma, kozmopolitizmi Batı'nın mirası olarak gören ve bu nedenle, ya/ya da'lı bir olasılıklar kümesi varsayan daha geniş küresel bağlamdan kaynaklanır. [12] Türkiye'de kozmopolitizm hakkında tartışmak, araştırma yapmak ve yazmak, aynı küresel bağlamda gerçekleşir; keza onun da bir kültür politikası vardır. Türkiye örneğin Avrupa Birliği'ne girmeye çalışırken, devlet, Avrupa ile sürmekte olan uluslararası politik ilişki bağlamında, azınlık insan haklarıyla ilgili iyileştirmeleri yerel ölçekte müzakere eder. Türkiye, Avrupa ve ABD ile ekonomik ve politik bağlar bakımından kendisini olumlu bir şekilde konumlandırmak isterken bile, bir zamanlar onu işgal etmeye çalışmış olan bir topluluğa karşı kendisini egemenliğini ve meşruluğunu koruyacağı bir konumda hissetmek isterken, İstanbul'daki azınlıklar ilgi odağı haline gelmiştir. Bu bağlamda ağırlıklı olarak Müslüman olan Türkiye'nin en büyük şehri olan İstanbul'un eskiden kozmopolit bir şehir olduğunu ya da olmuş olabileceğini iddia etmek

12 Bkz. Marc Baer'in eski Osmanlı İmparatorluğu'nun marjinal bir şehri olan Selanik'te kozmopolitizmin yaratılmasında küçük bir azınlık grubu olan dönmelerin rolüne ilişkin tartışması. Baer, azınlık halkların ve yerlerin Batı kökenli kozmopolitizm literatüründe doğru değerlendirilme ve kaydedilme biçimleri üzerine yazar ("Globalization").

ne anlama gelir? İstanbul'da hayatın, gündelik hayatta farklı kimliklerin titiz bir müzakeresini içerdiğini ileri sürmek ne anlama gelir?

Tam da şimdi İstanbul'da sadece milliyetçi, etnik şiddetin değil, aynı zamanda azınlık karşıtı retoriğin de özellikle laik sağ görüşlü milliyetçiler ile İslamcı basında yükselişte olduğunun somut kanıtları bulunmaktadır. Azınlıklar giderek sessizliğe gömülmekte ve sessizleştirilmektedir. Ama yine de, Türk vatandaşları arasında Türkiye'nin yerlerini ve geçmişlerini öğrenmeye yönelik giderek artan bir ilgi var; azınlık tarihlerinin varlığı, şimdiye dek unutulduğu, hem kişisel aile geçmişlerinde hem de mahallelerin tarihinde unutulduğu ihtimali de aynı şekilde ilgi çekmektedir. Dolayısıyla, İstanbul'da nostalji büyük ölçüde tarihi belirsizleştirmeye hizmet etse de, kozmopolitizme duyulan ilgi bir değişimi, azınlıkların konumlarına ve deneyimlerine dair giderek artan bir farkındalığı işaret ediyor olabilir.

Giderek artan etnik-milliyetçi hoşgörüsüzlük ve şiddet, katı milliyetçi ulus tanımlarının artık gelecekte söz konusu olmayacağının bir göstergesi midir? Milliyetçiliğin hâkimiyetindeki bir söylem alanından çeşitlilik içeren, karmaşık bir kentlilik farkındalığının koşullandırdığı bir söylem alanına geçiş neye benzerdi? Günümüzde Kuzguncuk'a dair sözlü tarihler ve gözlemler, birlikte yapılanmış olan hoşgörü ve hoşgörüsüzlüğün gündelik hayatta mahalle ilişkilerini karmaşıklaştırdığını içerimler. Bu tam da kozmopolitizmin gerçekten canlı olduğunun kabul edilmesi demek değil midir?

Milliyetçi, laik ve İslamcı hoşgörüsüzlük, İstanbul'da azalırsa, insanlar azınlık karşıtı ayrımcılığın ve baskının bir sorun olduğunu açıkça algılayacak ve barışçıl, ortak bir çeşitliliğin olanaklı olduğunu tahayyül edebilecektir. Etnik ve dinsel çeşitliliğe dayalı farklılıklar içeren bir kent hayatının gerçekleştiği yerlere bakarak geçmişte var olduğunu tahayyül etmek, bu yerlerin nasıl ve neden dönüştürüldüğüne ve gayri Müslim azınlıkların neden artık büyük ölçüde yok olduğuna eleştirel bir bakışı da içermelidir. Kilise ve caminin yan yana bulunması, bir zamanlar hoşgörünün var olduğunun "kanıtı" olarak sorgulanmadan kabul edilmemelidir. Aynı şekilde, ortak bir mahalle hayatını hatırlayan sözlü tarihler, basitçe nostaljik bir söylemin yeniden üretimi olarak görülmemelidir. Bilakis,

kozmopolitizme dair hafızalar, kaybetme ve ihanetten nasıl söz ettiklerine ve şehrin geleceğinin paylaşımını nasıl dillendirdiklerine bakılarak incelenmelidir. Türk milliyetçiliği İstanbul'da hayata geçirilirken, hatırlanan ama anlatılmayan hoşgörü ve şiddet anıları üreterek, şehrin etnik çeşitlilik içeren mahallelerini muhtelif ve karmaşık şekillerde dönüştürdü—ve aynı zamanda bu mahalleler tarafından dönüştürüldü elbette. Öyleyse bu öyküleri doğdukları yerlerden birleştirmek gerekir. Bu kitap da işte bunu amaçlamaktadır.

Kaynakça

Abasıyanık, Sait Faik. *Mahalle Kahvesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Abu-Lughod, Janet. "The Islamic City—Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance." *International Journal of Middle East Studies* 19 (1987): 155-76.

Ahıska, Meltem. "Occidentalism and Registers of Truth: The Politics of Archives in Turkey." *New Perspectives on Turkey* 34 (2006): 9-30.

Ahıska, Meltem ve Biray Kolluoğlu Kırlı, der. "Social Memory." Özel sayı, *New Perspectives on Turkey* 34 (2006).

Ahmad, Feroz. *The Making of Modern Turkey*. New York: Routledge, 1993. [*Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. YAvuz Alogan. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2011, 9. basım].

Akar, Rıdvan. *Aşkale Yolcuları: Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Akay, Ali. "Bir Mahalle İnşası." *İstanbul Dergisi* 40 (2002): 78-80.

Akçam, Taner. *From Empire to Republic: Turkish Nationalism and the Armenian Genocide*. New York: Zed Books, 2004.

Akın, Nur. "Kuzguncuk." *Dünden Bügüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde, 5:145-46. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1994.

Akşin, Sina. *Turkey: From Empire to Revolutionary Republic; The Emergence of the Turkish Nation from 1789 to the Present*. New York: New York University Press, 2007.

Aksoy, Yasemin ve Murat C. Yalçıntan. "Kutsal Topraklara Varmadan Önceki Son Durak: Kuzguncuk". *Kent Gündemi* 1 (1997): 37-40.

Aktar, Ayhan. "Homogenising the Nation: Turkifying the Economy." Hirschon, *Crossing the Aegean*, 79-96.

——. *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Alexandris, Alexis. "Religion or Ethnicity: Identity of the Minorities." Hirschon, *Crossing the Aegean* içinde, 117-43.

Alonso, Ana Maria. "The Politics of Space, Time, and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity." *Annual Review of Anthropology* 23 (1994): 379-405.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso, 1983.

Anılarım. 1980'lerden ve 1990'lardan müzik, film, magazin, oyun ve televizyon dizileri. http://www.anilarim.net/mazi/konu_oku.asp?konu=perihan%20abla (Son erişim tarihi: 10 Eylül 2007).

Arat, Yeşim. "The Project of Modernity and Women in Turkey," *Rethinking Modernity* içinde, der. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, 95-112.

——. "Women's Movement of the 1980s in Turkey: Radical Outcome of Liberal Kemalism?" *Reconstructing Gender in the Middle East* içinde, der. Fatma Müge Göçek ve Shirin Balaghi, 100-112. New York: Columbia University Press, 1994.

Aslan, Senem. "'Citizen, Speak Turkish!' A Nation in the Making." *Nationalism and Ethnic Politics* 13, no. 2 (2007): 245-72.

Atabaki, Touraj, der. *The State and the Subaltern: Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*. New York: Tauris, 2007.

Augustinos, Gerasimos. *The Greeks of Asia Minor: Confession, Community and Ethnicity in the Nineteenth Century*. Kent, Ohio: Kent State University Press, 1992.

Ayata, Sencer. "The New Middle Class and the Joys of Suburbia." *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey* içinde, der. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, 25-42. New York: Tauris, 2002.

Ayverdi, Samiha. *Boğaziçi'nde Tarih*. İstanbul: Baha Matbaası, 1976.

Baban, Feyzi. "The Public Sphere and the Question of Identity in Turkey." Keyman, *Remaking Turkey* içinde, 75-99.

Babül, Elif. "Claiming a Place through Memories of Belonging: Politics of Recognition on the Island of Imbros." *New Perspectives on Turkey* 34 (2006): 47-66.

Baer, Marc David. "Globalization, Cosmopolitanism, and the Dönme in Ottoman Salonica and Turkish Istanbul." *Journal of World History* 18, no. 2 (2007): 141-69.

——. "The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul." *International Journal of Middle East Studies* 36 (2004): 159-81.

Bahcheli, Tozun. *Greek-Turkish Relations since 1955*. Boulder, Colo.: Westview, 1990.

Bahloul, Joelle. *The Architecture of Memory: A Jewish-Muslim Household in Colonial Algeria, 1937-1962*. Çev. Catherine Du Peloux Ménagé. New York: Cambridge University Press, 1996.

——. "The Sephardi Family and the Challenge of Assimilation: Family Ritual and Ethnic Reproduction." Goldberg, *Sephardi and Middle Eastern Jewries* içinde, 312-24.

Bal, Mieke. Introduction. Bal, Crewe ve Spitzer, *Acts of Memory* içinde, vii–xvii.

——. "Memories in the Museum: Preposterous Histories for Today." Bal, Crewe ve Spitzer, *Acts of Memory* içinde, 171-90.

Bal, Mieke, Jonathan Crewe ve Leo Spitzer, der. *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. Hanover, N.H.: University Press of New England, 1999.

Bali, Rıfat. "The 1934 Thrace Events: Continuity and Change within Turkish State Policies regarding Non-Muslim Minorities. Interview." *European Journal of Turkish Studies* 7 (2008). http://www.ejts.org/document2903.html (son erişim 15 February 2009).

——. *Bir Türkleştirme Serüveni 1923-1945*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

——. *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Aliya, bir Toplu Göçün Öyküsü 1946-1949*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

——. *Musa'nın Evlatları Cumhuriyet'in Yurttaşları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

——. "The Politics of Turkification during the Single Party Period." Kieser, *Turkey beyond Nationalism* içinde, 43-49.

——. "Talat Paşa'nın Kemikleri mi Nazi Fırınları mı?" *Toplumsal Tarih* 150 (2006): 42-47.

——. *Tarz-ı Hayat'tan Life Style'a: Yeni Seçkinler, Yeni Mekanlar, Yeni Yaşamlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

——. *The "Varlik Vergisi" Affair: A Study on Its Legacy; Selected Documents*. İstanbul: Isis, 2005.

Banoğlu, Niyazi Ahmet. *Tarih ve Efsaneleri ile İstanbul*. İstanbul: Ak Kitabevi, 1966.

Bardenstein, Carol. "Trees, Forests, and the Shaping of Palestinian and Israeli Collective Memory." Bal, Crewe ve Spitzer, *Acts of Memory* içinde, 148-70.

Bareilles, Bertrand. *Constantinople: Ses Cites Franques et Levantines*. Paris: Bossard, 1918.

Barnai, Jacob. "On the History of the Jews in the Ottoman Empire." *Sephardi Jews in the Ottoman Empire: Aspects of Material Culture* içinde, der. Esther Juhasz, 19-34. Jerusalem: Israel Museum, 1990.

Barnes, Trevor ve James S. Duncan. *Writing Worlds: Discourse, Text, and Metaphor in the Representation of Landscape*. New York: Routledge, 1992.

Barth, Fredrik, der. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Londra: Allen and Unwin, 1969.

Bartu, Ayfer. "Dışlayıcı bir Kavram Olarak 'Mahalle'." *İstanbul Dergisi* 40 (2002): 84-86.

Başdaş, Begüm. "Cosmopolitanism in Istanbul: Everyday Claims to Bodies, Sexualities and Mobility in the City." Doktora tezi, University of California, Los Angeles, 2007.

Bastea, Eleni, der. *Memory and Architecture*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004.

Baudrillard, Jean. *Simulations*. Çev. Paul Foss, Paul Patton ve Philip Beitchman. New York: Semiotext(e), 1983.

Bauman, Zygmunt. *Culture as Praxis*. Londra: Sage, 1999.

Behar, Cem. *A Neighborhood in Ottoman Istanbul: Fruit Vendors and Civil Servants in the Kasap Ilyas Mahalle*. Albany, N.Y.: Suny Press, 2003.

Bektaş, Cengiz. *Ev Alma, KomşuAl*. İstanbul: Tasarım Yayın Grubu, 1996.

——. *Hoşgörünün Öteki Adı: Kuzguncuk*. İstanbul: Tasarım Yayın Grubu, 1996.

——. "Kuzguncuk." *İstanbul Dergisi* 2 (1993): 105-15.

——. "Public Participation in the Rejuvenation of the Old Fabric of Cities." *Proceedings, International Conference on the Revitalisation of Historic Cities* içinde. UN Development Programme, USAID, Nicosia, Kıbrıs, 20-22 Mayıs 1999.

——. "Urban Projects and Planning Initiatives against Gentrification" atölye. Tartışma katılımcısı. Symposium on Applying Gentrification Theories to Istanbul [Mutenalaştırma Teorilerini İstanbul'a Uygulama üzerine sempozyum], Kadir Has Üniversitesi, İstanbul, 20 Mayıs 2003.

Benbassa, Esther. "Associational Strategies in Ottoman Jewish Society in the Nineteenth and Twentieth Centuries." Levy, *Jews of the Ottoman Empire* içinde, 457-84.

Benjamin, Walter. "A Berlin Chronicle." *One Way Street and Other Writings* içinde, çev. Edmund Jephcott ve Kingsley Shorter, 293-346, 1932. Yeniden basım, Londra: New Left Books, 1979.

Bertram, Carel. *Imagining the Turkish House: Collective Visions of Home*. Austin: University of Texas Press, 2008.

Bhabha, Homi. Introduction. Bhabha, *Nation and Narration* içinde, 1-7.

——. *Nation and Narration*. 1882. Yeniden basım, New York: Routledge, 1990.

Bierman, Irene, Rifa'at Ali Abou-El-Haj ve Donald Preziosi, der. *The Ottoman City and Its Parts: Urban Structure and Social Order*. New Rochelle, N.Y.: Caratzas, 1991.

Bilal, Melissa. "The Lost Lullaby and Other Stories about Being an Armenian in Turkey." *New Perspectives on Turkey* 34 (2006): 67-92.

Billig, Michael. *Banal Nationalism*. Thousand Oaks, California: Sage, 1995.

Bilu, Yoram ve Andre Levy. "Nostalgia and Ambivalence: The Reconstruction of Jewish-Muslim Relations in Oulad Mansour." In Goldberg, *Sephardi and Middle Eastern Jewries*, 288-311.

Birsel, Salah. *Sergüzeşt-i Nono Bey ve Elmas Boğaziçi*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1982.

Blunt, Alison. "Collective Memory and Productive Nostalgia: Anglo-Indian Homemaking at McCluskieganj." *Environment and Planning D: Society and Space* 21, no. 6 (2003): 717-38.

Bonine, Michael. *Population, Poverty and Politics in Middle East Cities*. Gainesville: Florida University Press, 1997.

Bornes-Varol, Marie-Christine. "The Balat Quarter and Its Image: A Study of a Jewish Neighborhood in Istanbul." Levy, *Jews of the Ottoman Empire* içinde, 633-45.

Boyer, M. Christine. *City of Collective Memory: Its Historical Imagery and Architectural Entertainments*. Cambridge: MIT Press, 1996.

Boym, Svetlana. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books, 2001.

Boysan, Aydın. *Nereye Gitti İstanbul? Yaşantı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Bozdoğan, Sibel. *Modernism and Nation-Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic*. Seattle: University of Washington Press, 2002. [*Modernizm ve Ulusun İnşaası: Erken Cumhuriyet Türkiyesi'nde Mimari Kültür*, çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2002]

Bozdoğan, Sibel ve Reşat Kasaba, der. *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press, 1997. [*Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.]

Brandeis University, Hadassah International Research Institute on Jewish Women. Unpublished papers from "Jewish Women in Turkey: Living in Multiple Worlds" conference, Waltham, Mass., 9 December 2002.

Brennan, Timothy. *At Home in the World: Cosmopolitanism Now*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.

Breuilly, John. *Nationalism and the State*. Manchester, uk: Manchester University Press, 1982.

Bringa, Tone. *Being Muslim the Bosnian Way*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.

Brink-Danan, Marcy. "Reference Points: Text, Context and Change in Definitions of Turkish-Jewish Identity." Doktora tezi, Stanford University, 2005.

Brison, Susan J. "Trauma Narratives and the Remaking of the Self." Bal, Crewe ve Spitzer, *Acts of Memory* içinde, 39-54.

Brubaker, Rogers. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. New York: Cambridge UP, 1996.

Brubaker, Rogers, Margit Feischmidt, Jon Fox ve Liana Grancea. *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006.

Budeiri, Musa. "The Palestinians: Tensions between Nationalist and Religious Identities." Jankowski ve Gershoni, *Rethinking Nationalism* içinde, 191-206.

Burris, Gregory A. "The Other from Within: Pan-Turkist Mythmaking and the Expulsion of the Turkish Left." *Middle Eastern Studies* 43, no. 4 (2007): 611-24.

Büyükfırat, Zakire. *Kuzguncuk: Bella Vista Hoşçakal*. İstanbul: Sone Yayınları, 2005.

Cartier, Carolyn. "Cosmopolitics and the Maritime World City." *Geographical Review* 89, no. 2 (1999): 278-89.

Chakrabarty, Dipesh. *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Chicago: Chicago University Press, 2002.

Chatterjee, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

—. "Whose Imagined Community?" In *Mapping the Nation*, der. Gopal Balakrishnan, 214-25. New York: Verso, 1996.

Cheah, Peng ve Bruce Robbins, der. *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1998.

Clay, Christopher. "Labour Migration and Economic Conditions in Nineteenth Century Anatolia." In *Turkey Before and After Ataturk: Internal and External Affairs*, der. Sylvia Kedourie, 1-32. Portland, Ore.: Cass, 1999.

Clogg, Richard. "A Millet within a Millet: The Karamanlides." In *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy and Society in the Nineteenth Century*, der. Dimitri Gondicas and Charles Issawi, 115-42. Princeton, N.J.: Darwin, 1999.

Commission of the European Communities [Avrupa Toplulukları Komisyonu]. "Turkey 2008 Progress Report." Komisyon personeli işleyiş belgeleri, sec (2008) 2699 final, Brüksel, 5 Kasım 2008. http://64.233.169.104/search?q=cache:tCGSXQ3GoUQJ: www.abgs.gov.tr/files/AB_Iliskileri/Tur_En_Realitons/Progress/turkey_prog-

ress_report_2008.pdf+review+of+minority+rights+environment+in+turkey+2008&hl=en&ct=clnk&cd=19&gl=us&client=firefox-a (Son erişim tarihi 13 Kasım 2008).

Committee against Racism and Discrimination [Irkçılık ve Ayrımcılığa Karşı Komisyon]. *Review of Minority Rights Environment in Turkey*. İstanbul Şubesi: İnsan Hakları Derneği, Ocak-Temmuz 2005.

Cope, Meghan. "Placing Gendered Political Acts." Staeheli, Kofman ve Peake, *Mapping Women, Making Politics* içinde, 71-86.

Cosgrove, Denis. *Social Formation and Symbolic Landscape*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

Cosgrove, Denis ve Stephen Daniels, der. *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments*. New York: Cambridge University Press, 1989.

Cresswell, Timothy. *In Place/Out of Place*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Çağaptay, Soner. "Passage to Turkishness: Immigration and Religion in Modern Turkey." *Citizenship and Ethnic Conflict* içinde, der. Haldun Gülalp, 61-82. New York: Routledge, 2006.

Çakıl, Dila. "İstanbul'da Küçük bir Paris: Kuzguncuk," *Akademist* 1, no. 3 (2002): 24-29.

Çelik, Zeynep. *Empire, Architecture, and the City: French-Ottoman Encounters, 1830-1914*. Seattle: University of Washington Press, 2008.

——. *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*. Seattle: University of Washington Press, 1986.

——. *Urban Forms and Colonial Confrontations: Algiers under French Rule*. Berkeley: University of California Press, 1997.

——. "Urban Preservation as Theme Park: The Case of Soğukçesme Street." Çelik, Favro ve Ingersoll, *Streets* içinde, 83-94.

Çelik, Zeynep, Diane Favro ve Richard Ingersoll. Preface. Çelik, Favro ve Ingersoll içinde, *Streets*, 1-7.

——, der., *Streets: Critical Perspectives on Public Space*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Çınar, Alev. *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, Time*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.

Çolak, Yılmaz. "Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in 1990s Turkey." *Middle Eastern Studies* 42, no. 4 (2006): 587-602.

Dadrian, Vahakn N. *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*. Oxford: Berghahn Books, 1995.

Daniş, Timur ve Alican Değer. "Boş Arazi Mi Bulamamışlar!". *Nokta* 14 (Haziran 1992): 42-43.

Davis, Eric. *Memories of State: Politics, History, and Collective Identity in Modern Iraq*. Berkeley: University of California Press, 2005.

De Certeau, Michel. *Practice of Everyday Life*. Vol. 2, *Living and Cooking*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

Deleon, Jak. *The Bosphorus: A Historical Guide*. Çev. Mary Berkman. İstanbul: InterMedia, 1999.

Della Dora, Veronica. "The Rhetoric of Nostalgia: Postcolonial Alexandria between Uncanny Memories and Global Geographies." *Cultural Geographies* 13 (2006): 207-38.

DeLyser, Dydia. "Authenticity on the Ground: Engaging the Past in a California Ghost Town." *Annals of the Association of American Geographers* 89, no. 4 (1999): 602-32.

Demir, Hülya ve Rıdvan Akar. *İstanbul'un Son Sürgünleri*. İstanbul: Belge Yayınları, 1994.

Demir, Osman ve Yakup Emre Çoruhlu. "Determining the Property Ownership on Cadastral Works in Turkey." *Land Use Policy* 26 (2008): 112-20.

Dilmen, Güngör. *Kuzguncuk Türküsü*. İstanbul: Mitos Boyut Tiyatro, 2000.

Diziler.com. Türk dizilerinin zamanları, bağlantıları ve forumları. http://www.diziler.com/index.php?page=shows&id=1058 (Son erişim tarihi 10 Eylül 2007).

Driessen, Henk. "Mediterranean Port Cities: Cosmopolitanism Reconsidered." *History and Anthropology* 16 (2005): 129-41.

Duncan, James S. *The City as Text: The Politics of Landscape Interpretation in the Kandyan Kingdom*. New York: Cambridge University Press, 1990.

——. "Sites of Representation: Place, Time and the Discourse of the Other." In *Place/Culture/Representation*, der. James S. Duncan ve David Ley, 39-56. New York: Routledge, 1993.

Duncan, James S. ve Nancy Duncan. *Landscapes of Privilege: The Politics of the Aesthetic in an American Suburb*. New York: Routledge, 2003.

——. "(Re)reading the Landscape." *Environment and Planning D: Society and Space* 6, no. 2 (1988): 117-26.

Ebcim, Nedret. *Üç Dinin ve Ünlülerin Buluştuğu Semt: Kuzguncuk*. İstanbul: İleri Yayınları, 2005.

Eber, Dena ve Arthur Neal. *Memory and Representation: Constructed Truths, Competing Realities*. Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press, 2001.

Eickelman, Dale. "Is There an Islamic City? The Making of a Quarter in a Moroccan Town." *International Journal of Middle East Studies* 5 (1974): 274-94.

Elie, Serge. "The Harem Syndrome: Moving beyond Anthropology's Discursive Colonization of Gender in the Middle East." *Alternatives* 29 (2004): 139-68.

El Kadi, Galila ve Dalia Elkerdany. "Belle-epoque Cairo: The Politics of Refurbishing the Downtown Business District." Singerman and Amar, *Cairo Cosmopolitan* içinde, 345-71.

Erman, Tahire. "Women and the Housing Environment: The Experiences of Turkish Migrant Women in Squatter (*Gecekondu*) and Apartment Housing." *Environment and Behavior* 28, no. 6 (1996): 764-98.

Erman, Tahire ve Meliha Coşkun-Yıldar. "Emergent Local Initiative and the City: The Case of Neighbourhood Associations of the Better-off Classes in Post-1990 Urban Turkey." *Urban Studies* 44, no. 13 (2007): 2547-66.

Evin, Ahmet O. "Novelists: New Cosmopolitanism versus Social Pluralism." *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* içinde, der. Metin Heper, Ayşe Öncu ve Heinz Kramer, 92-115. New York: Tauris, 1993.

Fentress, James ve Chris Wickham. *Social Memory*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992.

Fincher, Ruth. "From Dualisms to Multiplicities: Gendered Political Practices." Staeheli, Kofman ve Peake, *Mapping Women, Making Politics* içinde, 49-70.

Galante, Avram. *Histoire des Juifs de Turquie* [Türk Yahudilerin Tarihi]. İstanbul: Isis, t.y.

Galeotti, Anna E. *Toleration as Recognition*. New York: Cambridge University Press, 2002.

Gedik, Betül. *Eski İstanbul Hayatı ve İstanbul Yahudileri*. İstanbul: Pera Orient, 1996.

Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983.

Ghannam, Farha. *Remaking the Modern: Space, Relocation and the Politics of Identity in a Global Cairo*. Berkeley: University of California Press, 2002.

Gilmartin, Mary ve Lawrence D. Berg. "Locating Postcolonialism." *Area* 39, no. 1 (2007): 120-24.

Goldberg, Harvey E. *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era*. Bloomington: Indiana University Press.

Göçek, Fatma Müge. "Nationalism as the Dangerous Underbelly of the Modern Turkish Republic." *Nationalism in Contemporary Europe* içinde, der. I. Pawel Karolewski ve A. Marcin Suzycki, 167-79. Londra: Continuum, 2007.

Gökalp, Ziya. *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays by Ziya Gökalp*. Der. ve çev. Niyazi Berkes. New York: Columbia University Press, 1959.

Gökariksel, Banu. "A Feminist Geography of Veiling: Gender, Class and Religion in the Making of Modern Spaces and Subjects in Istanbul." *Women, Religion, and Space* içinde, der. Karen Morin ve Jeanne Kay Guelke, 61-80. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2007.

Gökdel, Rıza Suat. *Dostum*. İstanbul: Kastas Yayınları, 1991.

Greenfeld, Liah. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.

Gregory, Derek. *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Iraq*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 2004.

Grigoriadis, Ioannis N. "Turk or Türkiyeli? The Reform of Turkey's Minority Legislation and the Rediscovery of Ottomanism." *Middle Eastern Studies* 43, no. 3 (2007): 423-38.

Guibernau, Montserrat. *The Identity of Nations*. Malden, Mass.: Polity, 2007.

Guttstadt, Corinna Görgü. "Depriving Non-Muslims of Citizenship as Part of the Turkification Policy in the Early Years of the Turkish Republic: The Case of Turkish Jews and Its Consequences during the Holocaust." Kieser, *Turkey beyond Nationalism* içinde, 50-56.

Gülalp, Haldun, der. *Citizenship and Ethnic Conflict: Challenging the Nation-State*. New York: Routledge, 2006.

Güleryüz, Naim A. *The Synagogues of Istanbul*. İstanbul: Gözlem Yayınları, 2008.

Gür, Asli. "Stories in Three Dimensions: Narratives of the Nation and the Anatolian Civilizations Museum." In Özyürek, *Public Memory*, 40-69.

Güven, Dilek. *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları Bağlamında 6-7 Eylül Olayları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.

Hacker, Joseph. "The Sürgün System and Jewish Society in the Ottoman Empire." Rodrigue, *Ottoman and Turkish Jewry* içide, 1-66.

Halbwachs, Maurice. *The Collective Memory*. Çev. Francis J. Ditter Jr. and Vida Yazdi Ditter. New York: Harper Colophon Books, 1980.

Handler, Richard ve Eric Gable. *The New History in an Old Museum: Creating the Past at Colonial Williamsburg*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1997.

Hanioğlu, M. Şükrü. "Turkism and the Young Turks 1889-1908." Kieser, *Turkey beyond Nationalism* içinde, 3-19.

Hansen, Karen V. *A Very Social Time: Crafting Community in Antebellum New England*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Harvey, David. "Cosmopolitanism and the Banality of Geographical Evils." *Public Culture* 12, no. 2 (2000): 529-64.

——. *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*. New York: Columbia University Press, 2009.

Hebbert, Michael. "The Street as Locus of Collective Memory." *Environment and Planning D: Society and Space* 23 (2005): 581-96.

Height, David. "Cengiz Bektas and the Community of Kuzguncuk in Istanbul." *Architectural Design* 75, no. 5 (2006): 44-49.

Herzfeld, Michael. "'As in Your Own House': Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society." *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* içinde, özel yayın 22, der. David D. Gilmore, 75-89. Washington, D.C.: American Anthropological Association, 1987.

——. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge, 1997.

Hirschberg, Haim Z. "The Jewish Quarter in Muslim Cities and Berber Areas." *Judaism* 17, no. 4 (1968): 405-21.

Hirschon, Renee, der. *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*. New York: Berghahn Books, 2003.

Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger, der. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Hodgkin, Katharine ve Susannah Radstone, der. *Contested Pasts: The Politics of Memory*. New York: Routledge, 2003.

Hoelscher, Steven. *Heritage on Stage: The Invention of Ethnic Place in America's Little Switzerland*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

——. "Making Place, Making Race: Performances of Whiteness in the Jim Crow South." *Annals of the Association of American Geographers* 93, no. 3 (2003): 657-86.

Hoelscher, Steven ve Derek Alderman. "Memory and Place: Geographies of a Critical Relationship." *Social and Cultural Geography* 5, no. 3 (2004): 347-55.

Houston, Christopher. *Islam, Kurds, and the Turkish Nation State*. Oxford: Berg, 2003.

Iğsız, Aslı. "Polyphony and Geographic Kinship in Anatolia: Framing the Turkish-Greek Compulsory Population Exchange." Özyürek, *Public Memory* içinde, 162-87.

Ilbert, Robert ve Ilios Yannakakis, Jacques Hassoun ile. *Alexandria 1860-1960: The Brief Life of a Cosmopolitan Community*. Çev. Colin Clement. İskenderiye, Mısır: Harpocrates, 1997.

Isin, Engin, der. *Democracy, Citizenship and the Global City*. New York: Routledge, 2000.

İçduygu, Ahmet. "The Anatomy of Civil Society in Turkey: Toward a Transformation." Keyman, *Remaking Turkey* içinde, 179-97.

İçduygu, Ahmet ve B. Ali Soner. "Turkish Minority Rights Regime: Between Difference and Equality." *Middle Eastern Studies* 42, no. 3 (2006): 447-68.

İleri, Selim. *İstanbul Seni Unutmadım*. İstanbul: Oğlak Yayınları, İstanbul Kitapları, 2001.

İnan, Süleyman. "The First 'History of the Turkish Revolution' Lectures and Courses in Turkish Universities (1934-42)." *Middle Eastern Studies* 43, no. 4 (2007): 593-609.

İnciciyan, Ghukas V. *Boğaziçi Sayfiyeleri*, der. Orhan Duru. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000.

İnciciyan, P.Ğ. *XVIII. Asırda İstanbul*. İstanbul: İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1976.

Jackson, Maureen. "Crossing Musical Worlds: Jews Making Ottoman and Turkish Classical Music." İkincilik ödülü, Sakıp Sabancı Uluslararası Araştırma Ödülü, Brookings Enstitüsü ve Sabancı Üniversitesi, İstanbul, 2008.

——. "Mixing Musics: The Urban Landscape of Late Ottoman and Turkish Syagogue Music." Doktora tezi, University of Washington, 2008.

Jackson, Peter ve Jan Penrose, der. *Constructions of Race, Place, Nation*. Londra: University College London Press, 1993.

Jankowski, James ve Israel Gershoni, der. *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*. New York: Columbia University Press, 1997.

Johnson, Clarence Richard. *Constantinople Today; or, The Pathfinder Survey of Constantinople: A Study in Oriental Social Life*. New York: Macmillan, 1922.

Johnson, Nuala. *Ireland, the Great War, and the Geography of Remembrance*. New York: Cambridge University Press, 2003.

Kadıköy Hemdat İsrael Sinagogu Vakfı. *Haydarpaşa'da Geçen 100 Yılımız*. İstanbul: Gözlem, 1999.

Kahm, Susan M., Nancy F. Vineberg ve Sarah Silberstein Swartz, der., "Jewish Life in Turkey Today." *Jewish Women from Muslim Societies Speak* içinde, 32-34. Waltham, Mass.: Brandeis University, American Sephardi Federation and Hadassah International Research Institution on Women, 2003.

Kanal Bir. *Ekmek Teknesi* program tanıtımı ve oyuncuların fotoğrafları. http://www.kanal1.com.tr/progr.ekmek_teknesi_1,29696.html (son erişim tarihi 10 Eylül 2007).

Kandiyoti, Deniz ve Ayşe Saktanber, der. *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2002.

Kant, Immanuel. *Kant: Political Writings*. Der. H.S. Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Karabatak, Haluk. "1934 Trakya Olayları ve Yahudiler." *Tarih ve Toplum* 146 (1996): 68-80.

Karaçizmeli, Gülseren. "Uğur Yücel'i Köyünde Ağırlamak!". *Mülkiyeliler Mektubu* 77 (2002): 12-13. Mülkiyeliler Birliği, İstanbul Şubesi.

Karakoyunlu, Yılmaz. *Salkım Hanımın Taneleri*. İstanbul: Doğan Kitap, 1990.

Karimova, Nigar ve Edward Devereli. *Minorities in Turkey*. Occasional Paper 19. Stockholm: Swedish Institute of International Affairs, 2001.

Kasson, John F. *Rudeness and Civility: Manners in Nineteenth-Century America*. New York: Hill and Wang, 1990.

Kastoryano, Riva. "From Millet to Community: The Jews of Istanbul." In Rodrigue, *Ottoman and Turkish Jewry*, 253-77.

——. "Trajectoires dans la ville: Les Juifs à Istanbul" [İstanbul'un Yahudileri: Bir Kent Nüfusu üzerine Çalışma]. *Critique* 48, no. 543-44 (1992): 657-70.

Kaya, Ayhan ve Turgut Tarhanlı, der. *Türkiye de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*. İstanbul: TESEV, 2005.

Kaygılı, Osman Cemal. *Köşe Buçak İstanbul*. 1931. Yeniden basım, İstanbul: Selis Kitaplar, 2003.

Kaynar, Sevda. "Organ Nakline Evet Doğa Katline Hayır." *Hey Girl*, Ağustos 1992.

Kechriotis, Vangelis. "The Modernization of the Empire and the Community 'Privileges': Greek Orthodox Responses to Young Turk Policies." In *The State and the Subaltern: Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*, der. Touraj Atabaki, 53-70. New York: Tauris.

Kedourie, Elie. *Nationalism*. Londra: Hutchinson, 1960.

Kedourie, Sylvia, der. *Turkey Before and After Ataturk: Internal and External Affairs*. Portland, Ore.: Cass, 1999.

Keith, Michael ve Steve Pile. *Place and the Politics of Identity*. Londra: Routledge, 1993.

Keyder, Çağlar. "The Consequences of the Exchange of Populations for Turkey." Hirschon, *Crossing the Aegean* içinde, 39-52.

——. *Istanbul between the Global and the Local*. New York: Rowman and Littlefield, 1999. [*İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında*, çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 2000]

Keyder, Çağlar, Y. Eyüp Özveren ve Donald Quataert, der. "Port Cities of the Eastern Mediterranean, 1800-1914." Özel sayı, *Review* 16, no. 4 (1993).

Keyman, E. Fuat, der. *Remaking Turkey: Globalization, Alternative Modernities, and Democracy*. New York: Lexington Books, 2007.

Khalidi, Rashid. "The Formation of Palestinian Identity: The Critical Years: 1917-1923." Jankowski and Gershoni, *Rethinking Nationalism* içinde, 171-90.

Kieser, Hans-Lukas, der. *Turkey beyond Nationalism: Towards Post-Nationalist Identities*. New York: Tauris, 2006.

King, Anthony D. *Spaces of Global Cultures: Architecture, Urbanism, Identity*. New York: Routledge, 2004.

King, Nicola. *Memory, Narrative, Identity: Remembering the Self*. Edinburgh, Scotland: Edinburgh University Press, 2000.

Kostof, Spiro. *A History of Architecture Settings and Rituals*. New York: Oxford University Press, 1985.

Koufopoulou, Sophia. "Muslim Cretans in Turkey: The Reformulation of Ethnic Identity in an Aegean Community." Hirschon, *Crossing the Aegean* içinde, 209-20.

Köker, Tolga ve Leyla Keskiner. "Lessons in Refugeehood: The Experience of Forced Migrants in Turkey." Hirschon, *Crossing the Aegean*, içinde,193-208.

Kritzman, Lawrence. "In Remembrance of Things French." Foreword. *Realms of Memory: The Construction of the French Past* içinde, Pierre Nora, 1:ix–xiv. Der. Lawrence Kritzman. Çev. Arthur Goldhammer. New York: Columbia University Press, 1998.

Kuzguncuklular Derneği. Tarihçe ve hedeflerin bulunduğu resmi web sitesi. http://www.kuzguncuk.org (son erişim tarihi: 2 Mayıs 2002).

Landau, Jacob M. "Relations between Jews and Non-Jews in the Late Ottoman Empire: Some Characteristics." Levy, *Jews of the Ottoman Empire* içinde, 539-46.

Lapidus, Ira. "Traditional Muslim Cities: Structure and Change." *From Madina to Metropolis: Heritage and Change in the Near Eastern City* içinde, der. L. Carl Brown, 51-72. Princeton, N.J.: Darwin, 1973.

Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1991.

Legg, Stephen. "Contesting and Surviving Memory: Space, Nation, and Nostalgia in *Les Lieux de Memoire*." *Environment and Planning D: Society and Space* 23 (2005): 481-504.

Le Goff, Jacques. *History and Memory*. Çev. Steven Rendall ve Elizabeth Claman. New York: Columbia University Press, 1992.

Lekka, Anastasia. "Legislative Provisions of the Ottoman/Turkish Governments regarding Minorities and Their Properties." *Mediterranean Quarterly* 18 (2007): 135-54.

Leoussi, Athena S. ve Steven Grosby, der. *Nationality and Nationalism*. Vol. 3, *Area and Period Studies: Modern Middle East, Asia, Africa, the Americas, Australia*. New York: Tauris, 2004.

Levy, Andre. "Notes on Jewish-Muslim Relationships: Revisiting the Vanishing Moroccan Jewish Community." *Cultural Anthropology* 18, no. 3 (2003): 365-97.

Levy, Avigdor. *The Jews of the Ottoman Empire*. Princeton, N.J.: Darwin.

——, der. *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2002.

——. *The Sephardim in the Ottoman Empire*. Princeton, N.J.: Darwin, 1992.

Lewis, Pierce. "Axioms for Reading the Landscape." *The Interpretation of Ordinary Landscapes* içinde, der. Donald Meinig, 11-32. New York: Oxford University Press, 1979.

Lockman, Zachary. "Arab Workers and Arab Nationalism in Palestine: A View from Below." Jankowski and Gershoni, *Rethinking Nationalism* içinde, 249-72.

Lowenthal, David. *The Past Is a Foreign Country*. New York: Cambridge University Press, 1985.

——. *Possessed by the Past: The Heritage Crusade and the Spoils of History*. New York: Free Press, 1996.

Mahtani, Minelle. "Racial ReMappings: The Potential of Paradoxical Space." *Gender, Place and Culture* 8, no. 3 (2001): 299-305.

Makdisi, Ussama ve Paul Silverstein. Introduction. *Memory and Violence in the Middle East and North Africa* içinde, der. Ussama Makdisi ve Paul Silverstein, 1-26. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

Malcomson, Scott L. "The Varieties of Cosmopolitan Experience." *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation* içinde, der. Peng Cheah and Bruce Robbins, 233-45. Minneapolis: Minnesota UP, 1998.

Mardin, Şerif. "Patriotism and Nationalism in Turkey." Leoussi and Grosby, *Nationality and Nationalism* içinde, 12-29.

——. "Projects as Methodology: Some Thoughts on Modern Turkish Social Science." Bozdoğan ve Kasaba, *Rethinking Modernity* içinde, 64-80.

——. "Religion and Secularism in Turkey." *The Modern Middle East* içinde, der. Albert Hourani, Philip Khoury ve Mary Wilson, 347-74. Berkeley: University of California Press, 1993.

Marouli, Christina. "Women Resisting (in) the City: Struggles, Gender, Class and Space in Athens." *International Journal of Urban and Regional Research* 19, no. 4 (1995): 534-48.

Massey, Doreen. "Places and Their Pasts." *History Workshop Journal* 39, no. 1 (1995): 182-92.

McDowell, Linda. *Gender, Identity, and Place: Understanding Feminist Geographies*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Meeker, Michael. "Once There Was, Once There Wasn't: National Monuments and Interpersonal Exchange." Bozdoğan ve Kasaba, *Rethinking Modernity* içinde, 157-91.

Meijer, Roel, der. *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in the Middle East*. Surrey, İngiltere: Routledge Curzon, 1999.

Migdal, Joel S., der. *Boundaries and Belonging: States and Societies in the Struggle to Shape Identities and Local Practices*. New York: Cambridge University Press, 2004.

Mignolo, Walter D. "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism." Pollock vd, *Cosmopolitanism* içinde, 157-88.

Mills, Amy. "Boundaries of the Nation in the Space of the Urban: Memory and Landscape in Istanbul." *Cultural Geographies* 13, no. 3 (2006): 367-94.

——. "Gender and *Mahalle* (Neighbourhood) Space in Istanbul." *Gender, Place, and Culture* 14, no. 3 (2007): 335-54.

——. "Narratives in City Landscapes: Cultural Identity in Istanbul." *Geographical Review* 95, no. 3 (2005): 441-62.

——. "The Place of Locality for Identity in the Nation: Minority Narratives of Cosmopolitan Istanbul." *International Journal of Middle East Studies* 40, no. 3 (2008): 383-401.

Mitchell, Don. "Cultural Landscapes: Just Landscapes or Landscapes of Justice?" *Progress in Human Geography* 27, no. 6 (2003): 787-96.

——. *The Lie of the Land: Migrant Workers and the California Landscape*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1996.

——. Review of *Writing Worlds: Discourse, Text, and Metaphor in the Representation of Landscape*, by Trevor Barnes and James S. Duncan. *Professional Geographer* 45, no. 4 (1993): 474-75.

Mitchell, Timothy. *Colonising Egypt*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Moltz, Jennie Germann ve Sarah Gibson, der. *Mobilizing Hospitality: The Ethics of Social Relations in a Mobile World*. Burlington, Vt.: Ashgate, 2007.

Morgül, Tan. "Kuzguncuk üzerine Kafa Karışık bir Deneme." *Mimarist* 21: (2006).

Morin, Karen ve Jeanne Kay Guelke, der. *Women, Religion, and Space*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2007.

Moss, Pamela, der. *Feminist Geography in Practice: Research and Methods*. Malden, Mass.: Blackwell, 2002.

Nagar, Richa. "Mapping Feminisms and Difference." Staeheli, Kofman ve Peake, *Mapping Women, Making Politics* içinde, 31-48.

Nalbantoğlu, Gülsüm Baydar. "Silent Interruptions: Urban Encounters with Rural Turkey." Bozdoğan ve Kasaba, *Rethinking Modernity* içinde, 192-210.

Navaro-Yashin, Yael. *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003.

Navaro-Yashin, Yael. "The Historical Construction of Local Culture: Gender and Identity in the Politics of Secularism versus Islam." *Istanbul: Between the Global and the Local* içinde, der. Çağlar Keyder, 59-75. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1999.

Necipoğlu, Gülru. *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005.

Neuwirth, Angelika ve Andreas Pflitsch. "Crisis and Memory: Dimensions of Their Relationship." Introduction. *Crisis and Memory in Islamic Societies* içinde, der. Angelika Neuwirth ve Andreas Pflitsch, 1-17. Modernite ve İslam Çalışma Grubu Üçüncü Yaz Akademisi Konferansı. Beyrut, Lübnan: Orient Institute of the German Oriental Society in Beirut, 1998.

Neyzi, Leyla. *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

——. "Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity and Subjectivity in Turkey." *Comparative Studies in Society and History* 44, no. 1 (2002): 137-58.

——. "Strong as Steel, Fragile as a Rose: A Turkish Jewish Witness to the Twentieth Century." *Jewish Social Studies* 12, no. 1 (2005): 167-89.

Nijman, Jan. "Locals, Exiles and Cosmopolitans: A Theoretical Argument about Identity and Place in Miami." *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 98, no. 2 (2007): 176-87.

Nora, Pierre. *Realms of Memory: Rethinking the French Past*, der. Lawrence Kritzman. New York: Columbia University Press, 1996.

Oran, Baskin. "The Non-Muslim Pious Foundations and the Declarations of 1936." Meeting in Istanbul: Present and Future konferansı, İstanbul, 30 Haziran 2006.

Ortaylı, İlber. *Ottoman Studies*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

Ökte, Faik. *The Tragedy of the Turkish Capital Tax*. Çev. Geoffrey Cox. 1951. Yeniden basım, Wolfboro, N.H.: Croom Helm, 1987.

Öncü, Ayşe. "The Myth of the 'Ideal Home': Travels across Cultural Borders to Istanbul." *Space, Culture and Power: New Identities in Globalizing Cities* içinde, der. Ayşe Öncü ve Petra Weyland, 56-72. Londra: Zed Books, 1997.

——. "Those Who Stayed." Hirschon, *Crossing the Aegean* içinde, 97-116.

——. *Türkiye'de Azınlıklar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Örs, Ilay. "Coffeehouses, Cosmopolitanism, and Pluralizing Modernities in Istanbul." *Journal of Mediterranean Studies* 12, no. 1 (2002): 119-45.

——. "The Last of the Cosmopolitans? Rum Polites of Istanbul in Athens: Exploring the Identity of the City." Doktora tezi, Harvard University, 2006.

Özbay, Ferhunde. "Changes in Women's Activities Both Inside and Outside the Home." *Women in Modern Turkish Society* içinde, der. Şirin Tekeli, 89-111. Londra: Zed Books, 1991.

Özbek, Meral. "Arabesk Culture: A Case of Modernization and Popular Identity." Bozdoğan ve Kasaba, *Rethinking Modernity* içinde, 211-32.

Öztürk, Nazif. *Azınlık Vakıfları*. Ankara, Turkey: Altınküre, 2003.

Öztürkmen, Arzu. "Remembering Conflicts in a Black Sea Town: A Multi-Sited Ethnography of Memory." *New Perspectives on Turkey* 34 (2006): 93-115.

Özür Diliyorum. 1915 Ermeni katlimanın acısını paylaştığını dile getiren Türklerin imzaları. http://www.ozurdiliyoruz.com (accessed 28 July 2009).

Özyürek, Esra. Introduction. Özyürek, *Public Memory* içinde, 1-15.

——. *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2006.

——. *The Politics of Public Memory in Turkey*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2007.

——. *Türkiye'nin Toplumsal Hafızası: Hatırdıklarlıyla ve Unuttuklarıyla*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Paez, Dario, Nekane Basabe ve Jose Luis Gonzalez. "Social Processes and Collective Memory: A Cross-Cultural Approach to Remembering Political Events." Pennebaker, Paez ve Rime, *Political Events* içinde, 147-74.

Parlak, Derviş. *Şehrin Hukuku: Çevre ve Kültür Değerlerinin Korunmasında bir Karşı Saldırı Aracı Olarak Hukuk*. İstanbul: Kanat Kitap, 2007.

Peet, Richard. Review of *The City as Text: The Politics of Landscape Interpretation in the Kandyan Kingdom*, by James S. Duncan. *Annals of the Association of American Geographers* 83, no. 1 (1993): 184-87.

Pennebaker, James W. ve Becky Banasik. "On the Creation and Maintenance of Collective Memories: History as Social Psychology." Pennebaker, Paez ve Rime, *Political Events* içinde, 3-20.

Pennebaker, James W., Dario Paez ve Bernard Rime, der. *Collective Memory of Political Events: Social Psychological Perspectives*. Mahwah, N.J.: Erlbaum, 1997.

Philliou, Christine. *A Biography of Empire: Governing Ottoman Christians in an Age of Revolution*. Berkeley: University of California Press, forthcoming.

——. "The Paradox of Perceptions: Interpreting the Ottoman Past through the National Present." *Middle Eastern Studies* 44, no. 5 (2008): 661-75.

Pollock, Sheldon, Homi Bhabha, Carol Breckenridge ve Dipesh Chakrabarty, der. *Cosmopolitanism*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2002.

——. "Cosmopolitanisms." Pollock vd, *Cosmopolitanism* içinde, 1-14.

Polycandrioti, Ourania. "Literary Quests in the Aegean (1840-1940): Identity and Cosmopolitanism." *History and Anthropology* 16 (2005): 113-27.

Pope, Nicole ve Hugh Pope. *Turkey Unveiled: Ataturk and After*. Londra: Murray, 1997.

Popke, Jeff. "Geography and Ethics: Spaces of Cosmopolitan Responsibility." *Progress in Human Geography* 31, no. 4 (2007): 509-18.

Poppi, Cesare. "Wider Horizons with Larger Details: Subjectivity, Ethnicity, and Globalization." *The Limits of Globalization: Cases and Arguments* içinde, der. Alan Scott, 284-305. New York: Routledge, 1997.

Porter, Geoff D. "Unwitting Actors: The Preservation of Fez's Cultural Heritage." *Radical History Review* 86 (2003): 123-48.

Poyraz, Bedriye. "The Turkish State and Alevis: Changing Parameters of an Uneasy Relationship." *Middle Eastern Studies* 41, no. 4 (2005): 503-16.

Renan, Ernest. "What Is a Nation?" Çev. Martin Thom. In Bhabha, *Nation and Narration*, 8-22.

Reyna, Yuda ve Ester Moreno Zonana. *Son Yasal Düzenlemelere Göre Cemaat Vakıfları*. İstanbul: Gözlem Yayınları, 2003.

Riedler, Florian. "Armenian Labour Migration to Istanbul and the Migration Crisis of the 1890s." Paper presented at the "Migration and Urban Institutions in the Late Ottoman Reform Period" atölye, Zentrum Moderner Orient, Berlin, May 2007.

Robbins, Bruce. "Actually Existing Cosmopolitanism." Introduction, part 1. *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation* içinde, der. Peng Cheah and Bruce Robbins, 1-19. Minneapolis: Minnesota University Press, 1998.

——. "Cosmopolitanism: New and Newer." *Boundary 2* 34, no. 3 (2007): 47-60.

Rodrigue, Aron. *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israelite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey 1860-1925*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

——. *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership*. Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1992.

Rose, Gillian. "The Cultural Politics of Place: Local Representation and Oppositional Discourse in Two Films." *Transactions of the Institute of British Geographers* 19 (1994): 46-60.

——. *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Rozen, Minna. "Boatmen's and Fishermen's Guilds in Nineteenth-Century Istanbul." *Mediterranean Historical Review* 15, no. 1 (2000): 72-93.

——. *A History of the Jewish Community in Istanbul: The Formative Years, 1453-15*. Leiden, Hollanda: Brill, 2002.

——. "Public Space and Private Space among the Jews of Istanbul in the Sixteenth and Seventeenth Centuries." *Turcica* 30 (1998): 331-46.

Salamandra, Christa. *A New Old Damascus: Authenticity and Distinction in Urban Syria*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

Sargın, Güven Arıf. "Displaced Memories, or the Architecture of Forgetting and Remembrance." *Environment and Planning D: Society and Space* 22, no. 5 (2004): 659-80.

Sauer, Carl. "The Morphology of Landscape." *Land and Life: A Selection of Writings of Carl Ortwin Sauer* içinde, der. John Leighly, 315-50. 1925. Reprint, Berkeley: University of California Press, 1963.

Savage, Kirk. *Standing Soldiers, Kneeling Slaves: Race, War, and Monument in Nineteenth-Century America*. Princeton, N.J.: Princeton UP, 1997.

Schein, Richard, der. *Landscape and Race in the United States*. New York: Routledge, 2006.

——. "The Place of Landscape: A Conceptual Framework for Interpreting the American Scene." *Annals of the Association of American Geographers* 87 (1997): 660-80.

Schroeter, David. "The Changing Relationship between the Jews of the Arab Middle East and the Ottoman State in the Nineteenth Century." *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century* içinde, der. Avigdor Levy, 88-107. Syracuse, NY: Syracuse UP, 2002.

——. "The Jewish Quarter and the Moroccan City." *New Horizons in Sephardic Studies* içinde, der. Yedida K. Stillman ve George K. Zucker, 67-81. Albany, NY: SUNY Press, 1993.

——. "Jewish Quarters in the Arab-Islamic Cities of the Ottoman Empire." Levy, *Jews of the Ottoman Empire* içinde, 287-300.

Schueth, Sam ve John O'Loughlin. "Belonging to the World: Cosmopolitanism in Geographic Contexts." *Geoforum* 39 (2008): 926-41.

Schulze, Kirsten E. *The Jews of Lebanon: Between Coexistence and Conflict*. Brighton, UK: Sussex Academic Press, 2001.

Secor, Anna. "Between Longing and Despair: State, Space, and Subjectivity in Turkey." *Environment and Planning D: Society and Space* 25, no. 1 (2007): 33-52.

——. "'There Is an Istanbul That Belongs to Me': Citizenship, Space, and Identity in the City." *Annals of the Association of American Geographers*. 94, no. 2 (2004): 352-68.

Shatzmiller, Maya, der. *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies* Montreal: McGill-Queen's University Press, 2005.

Shaw, Stanford. *Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic.* Londra: Macmillan, 1991.

——. "The Population of Istanbul in the Nineteenth Century." *International Journal of Middle East Studies* 10, no. 2 (1979): 265-77.

Sifneos, Evridiki. "'Cosmopolitanism' as a Feature of the Greek Commercial Diaspora." *History and Anthropology* 16 (2005): 97-111.

Simon, Reeva. "The Imposition of Nationalism in a Non-Nation State: The Case of Iraq during the Interwar Period: 1921-1941." Jankowski and Gershoni, *Rethinking Nationalism* içinde, 87-104.

Singerman, Diane ve Paul Amar, der. *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, and Urban Space in the New Globalized Middle East.* New York: American University in Cairo Press, 2006.

——. "Contesting Myths, Critiquing Cosmopolitanism, and Creating the New Cairo School of Urban Studies." Singerman ve Amar, *Cairo Cosmopolitan* içinde, 1-46.

Sirman, Nükhet. "Constituting Public Emotions through Memory: Interviewing Witnesses." *New Perspectives on Turkey* 34 (2006): 31-46.

Slyomovics, Susan. *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

Smith, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations.* Oxford: Blackwell, 1986.

——. "Ethno-Symbolism and the Study of Nationalism." Introduction. *Myths and Memories of the Nation* içinde, der. Anthony D. Smith, 3-28. New York: Oxford University Press, 1999.

——. *Theories of Nationalism.* New York: Harper and Row, 1971.

Solmaz, Mehmet. *Tarih Boyunca Asya'nın Kapısı: Her Yönüyle Üsküdar.* İstanbul: Zafar, 1982.

Söderström, Ola. "Studying Cosmopolitan Landscapes." *Progress in Human Geography* 30, no. 5 (2006): 553-58.

Spitzer, Leo. "Back through the Future: Nostalgic Memory and Critical Memory in a Refuge from Nazism." Bal, Crewe ve Spitzer, *Acts of Memory* içinde, 87-104.

Staeheli, Lynn ve Eleonore Kofman. "Mapping Gender, Making Politics: Towards Feminist Political Geographies." Staeheli, Kofman ve Peake, *Mapping Women, Making Politics* içinde, 1-13.

Staeheli, Lynn, Eleonore Kofman ve Linda J. Peake, der. *Mapping Women, Making Politics: Feminist Perspectives on Political Geography*. New York: Routledge, 2004.

Stamatopoulos, Kostas. *E Teleutaia Analampe: E Konstantinoupolitike Romiosyne Sta Chronia 1948-1955*. Athens, 1996.

Stein, Sarah Abrevaya. "The Permeable Boundaries of Ottoman Jewry." *Boundaries and Belonging: States and Societies in the Struggle to Shape Identities and Local Practices* içinde, der. Joel S. Migdal, 49-72. New York: Cambridge University Press, 2004.

Stewart, Kathleen. "Nostalgia—a Polemic." *Cultural Anthropology* 3, no. 3 (1998): 227-41.

Şeker, Nesim. "Demographic Engineering in the Late Ottoman Empire and the Armenians." *Middle Eastern Studies* 43, no. 3 (2007): 461-74.

Talas, I. Hakkı ve Sıtkı Dinç. *İstanbul: Kısaca Tarihi, Coğrafyası, Suları, Semtleri ve Anıtları ile*. İstanbul: Suhulet, 1948.

Tamdoğan-Abel, Işık. "Osmanlı Döneminden Günümüz Türkiye'sine 'Bizim Mahalle'." *Istanbul Dergisi* 40 (2002): 66-70.

Tankuter, Korkut. "Güler Yücel'le röportaj." *Çevre*, July 1992.

Tanrıöver, Hülya. "Türk Televizyon Dizilerinde Aile, Mahalle ve Cemaat Yaşamı." *İstanbul Dergisi* 40 (2002): 93-96.

Tekeli, Şirin, der., *Women in Modern Turkish Society*. Londra: Zed Books, 1991.

Till, Karen. "Memory Studies." *History Workshop Journal* 62, no. 1 (2006): 325-41.

——. *The New Berlin: Memory, Politics, Place*. Minneapolis: Minnesota University Press, 2005.

Toktaş, Şule. "The Conduct of Citizenship in the Case of Turkey's Jewish Minority: Legal Status, Identity, and Civic Virtue Aspects." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 26, no. 1 (2006): 121-33.

——. "Perceptions of Anti-Semitism among Turkish Jews." *Turkish Studies* 7, no. 2 (2006): 203-23.

——. "Turkey's Jews and Their Immigration to Israel." *Middle Eastern Studies* 42, no. 3 (2006): 505-19.

Tuan, Yi-Fu. "Language and the Making of Place: A Narrative-Descriptive Approach." *Annals of the Association of American Geographers* 81, no. 4 (1991): 684-96.

Tuğlacı, Pars. *İstanbul Ermeni Kiliseleri*. İstanbul: Pars Yayıncılık, 1991.

Tunç, Ayfer. *Bir Maniniz Yoksa Annemler Size Gelecek: 70'li Yıllarda Hayatımız*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Turam, Berna. *Between Islam and the State: The Politics of Engagement*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007.

Türker, Orhan. *Osmanlı İstanbulu'ndan bir Köşe: Tatavla*. İstanbul: Sel Yayınları, 1998.

Türkiye Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Vakfı. *Vakıflar Kanunu Tasarısı'nın Cemaat Vakıflarını İlgilendiren Hükümleri Üzerine*. İstanbul: Türkiye Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Vakfı, 2004.

Türköz, Meltem. "Surname Narratives and the State-Society Boundary: Memories of Turkey's Family Name Law of 1934." *Middle Eastern Studies* 43, no. 6 (2007): 893-908.

U.S. Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor. "Country Reports on Human Rights Practices: Turkey, 2007." U.S. Department of State. http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2007/100589.htm (Son erişim tarihi 25 September 2009).

Uzun, C. Nil. *Gentrification in Istanbul: A Diagnostic Study*. Nederlandse Geografische Studies 285. Utrecht, Hollanda: Universiteit Utrecht, 2001.

——. "The Impact of Urban Renewal and Gentrification on Urban Fabric: Three Cases in Turkey." *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 94, no. 3 (2003): 363-75.

Uzuner, Buket. *Kumral Ada, Mavi Tuna*. İstanbul: Everest Yayınları, 2002.

Ünver, Mehmet. *Kuzgun bir Yaz*. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2002.

Üstündağ, Ebru. "Turkish Republican Citizenship and Rights to the City." Doktora tezi, York University, 2005.

Vryonis, Speros, Jr. *The Mechanism of Catastrophe: The Turkish Pogrom of September 6-7 1955 and the Destruction of the Greek Community of Istanbul*. New York: Greekworks.com, 2005.

White, Jenny. *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*. Seattle: University of Washington Press, 2003.

Wilson, Christopher S. "The Persistence of the Turkish Nation in the Mausoleum of Mustafa Kemal Ataturk." *Nationalism in a Global Era: The Persistence of Nations* içinde, der. Mitchell Young, Eric Zuelow ve Andreas Sturm, 93-114. New York: Routledge, 2007.

Wright, Gwendolyn. *The Politics of Design in French Colonial Urbanism*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Yalçın Kemal. *Emanet Çeyiz: Mübadele İnsanları*. İstanbul: Belge Yayınları, 1998.

Yavuz, M. Hakan. *Islamic Political Identity in Turkey*. New York: Oxford University Press, 2003.

Yildirim, Onur. "Diplomats and Refugees: Mapping the Turco-Greek Exchange of Populations, 1922-1934." Doktora tezi, Princeton University, 2002.

Yorulmaz, Ahmet. *Savaşın Çocukları*. İstanbul: Bilge Yayınları, 1997.

Yücel, Can. "Dandini Dandini Dasdana." *İkibin'e Doğru*, Ağustos 1992, 37.

Yücel, Erdem. "Kuzguncuk." *Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni* 50, no. 329 (1975): 5-11.

Zubaida, Sami. "Cosmopolitanism and the Middle East." *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in the Middle East* içinde, der. Roel Meijer, 15-34. Surrey, İngiltere: Curzon, 1999.

Zürcher, Erik. *Turkey: A Modern History*. New York: Tauris, 1995. [*Modern Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, 27. basım.]

Dizin

6-7 Eylül olayları 25, 39, 53, 76, 104, 126, 129, 163, 166, 169, 172-3, 176, 178, 185-7, 189-96, 199, 203, 280, 282, 320
bkz. 1955 ayaklanmaları
1934 Trakya olayları 102, 268-70
1955 ayaklanmaları 25, 39, 61, 93, 174, 176-7, 185-6, 232, 269
ve Kuzguncuk'tan göç 280-4

A

Abasıyanık, Sait Faik 118
Abu-Lughod, Janet 78, 217
aidiyet ve dışlanma 45-6, 62, 65, 203, 236
yere dayalı 73, 183
Akar, Rıdvan 53, 103, 105, 107
Akay, Ali 134
Akçam, Taner 95, 296-7
AKP 21-3, 249
Aktar, Ayhan 20, 53, 95, 99, 101-3, 106, 109, 274
Alliance Israelite Universelle 88, 100, 261, 265
Almanya 257-8, 277
Alonso, Ana Maria 44
Amar, Paul 70
Anadolu 38, 63, 82, 84-6, 93, 192, 194, 262, 287-8, 291-2, 304
Anderson, Benedict 40-1
Ankara 28-9, 38, 104, 106
Ankara Barış Antlaşması 104, 106
Antisemitizm 275, 277
Arapça 77, 79-80
Arnavutköy 120, 133, 152, 261
asimilasyon 99-100, 231, 240, 244, 246, 250-1, 281, 293
Aşkale 53, 103, 275-6
Aşkenazi 79
Atatürk, Mustafa Kemal 35, 41, 97, 104, 186-7, 296-7, 300
Atina 14, 106, 133, 174, 229, 304
Ayata, Sencer 210
Ayios Panteleymon Kilisesi 83, 87, 191
Ayios Yeoryios Kilisesi 86
azınlık insan hakları 34, 39, 54, 70, 300, 305
azınlık karşıtı şiddet 55, 98, 109, 169, 172, 175, 188, 193, 199, 206, 232, 235, 240, 249, 255, 269, 272, 292-4, 299, 306
ve sessizlik 193

B

Baer, Marc 260, 305
Bağlarbaşı 86-8, 287

Bahloul, Joelle 33-4, 216, 230, 237, 283, 303
Balat 55, 241, 257-8, 260-2, 265-6, 268-9, 275, 277, 284, 290, 304
Bali, Rıfat 14, 36, 39, 53, 55, 76, 92-3, 98, 100-3, 120, 247, 249, 269-70, 274-5
Balkanlar 95, 262
Barnai, Jacob 80, 259, 262, 264, 281
Behlül Sokak 88
Bektaş, Cengiz 31-2, 82-3, 89, 91, 124-7, 131, 133, 135-7, 140-1, 169, 185-6, 263
Beth Nisim Sinagogu 241, 263 bkz. Virane Sinagogu
Beth Yaakov Sinagogu 241, 244, 263
Beylerbeyi 59, 82, 86, 90, 120, 140, 270
Beyoğlu 38, 55-7, 101, 119-20, 133, 186, 192, 195, 261
Bhabha, Homi 42, 73
Bilu, Yoram 301
Birsel, Salah 139
Boğaziçi İmar Planı 151
Boğaziçi İmar Yüksek Koordinasyon Kurulu 151
Boğaziçi Kanunu 125, 150
Bornes-Varol, Marie-Christine 262, 265, 268, 284
bostan 19, 29-32, 60, 82, 143, 145-61, 163, 165-6, 168-9, 197, 225
Bostan Sokak 145
Bostancı 92, 184, 286
Bosna 44, 236-8
Boyer, Christine 47, 119, 132, 203
Boym, Svetlana 172-3
Breckenridge, Carol 73
Bringa, Tone 44, 216-7, 231, 236-8, 285
Brink-Danan, Marcy 215, 220-1, 239, 247, 250-2
Brubaker, Rogers 40, 43-5
Büyükfırat, Zakire 171, 173, 232

C

Caddebostan 92, 117, 242, 267, 279, 286-7, 291-2
de Certeau, Michel 216-7
Cezayir 33, 216, 237, 283, 303
Chakrabarty, Dipesh 73, 202, 203
Cihangir 29, 131

Ç

çalışma kampları 55, 103
Çamlıca 277
Çanakkale 257, 268
Çekoslovakya 277
Çengelköy 82, 113, 120, 131, 159, 165, 167, 189
çokkültürlülük 34-5, 48-9, 56, 58, 66, 80, 126, 175, 202-3, 295, 299
Çukurcuma 55

D

Demir, Hülya 107
dış evlilik 91, 230-1
Dilmen, Göngör 168-9, 172-3, 195-6
dini kimlik 94, 102, 206, 244
Dink, Hrant 35

E

Ebcim, Nedret 75, 88-9, 91
Edirne 257, 266, 268-70

Ekmek Teknesi 111-3, 115, 140
Eminönü 192, 257-60
emperyalizm 69, 73
Ermeni
  dernekleri 88
  kiliseleri 49, 59-60, 67, 86, 89, 92, 127, 130, 140, 163, 230, 298
  Kuzguncuk 60, 67, 83, 180-1, 191-2, 194
  Kuzguncuk'taki nüfus 87, 91-2
  mülkleri 55, 106, 161, 196
  nüfusu 86, 98, 109
  okulu 88
Ermeni mezarlığı 23
Ermenice 89
Erzurum 103
etnik kimlik 21, 28, 65, 92, 94, 101, 206, 231, 244, 246, 273

F

Fatih 29, 257
Fas 81, 199, 279, 295, 301
Fener 55, 120
Fez 69
Filistin 183-4, 249, 270, 277-8
Fransa 257
Fransızca 27, 88-9, 100, 248, 251, 264-5

G

Galata 55, 89, 108, 242, 249, 257, 259-61, 265-7, 275, 278
Gayrettepe 92, 242, 289, 291
Gazze 249
Güler, Ara 56, 146
gündelik etnisite 44

H

hafızanın inşası 46, 54, 293
Hasköy 241, 258, 260-2, 265, 269, 290
Hatay 95
Haydarpaşa 260-2, 265-6, 277
Hikmet, Nâzım 232

I

Irak 41, 95
Işık, Esat 106

İ

İcadiye Caddesi 30, 33, 60, 111-2, 132, 163, 171-4, 176-7, 180, 203
İcadiye Hamamı Sokak 284
İkinci Bahar 130-1
İkinci Dünya Savaşı 54, 103, 255, 273, 277
İleri, Selim 202
İnciciyan, P.Ğ. 83-4
İran 95
İskenderiye 69-70, 72, 78
İsrail 63, 67, 103, 184-5, 190, 192, 235, 248-50, 253-6, 262, 272-5, 277-9, 286, 288, 292-3, 296
İstiklal Caddesi 186-7
İstinye 287
İtalya 257-8
İzmir 93, 187

K

Kadıköy 81, 83, 189, 260-2, 265-6, 279, 286-7, 291
Kahire 14, 69, 81, 211, 217, 267

Kalumenos, Dimitrios 188
Kanada 257
Kanlı Noel 104
Kant, Immanuel 68, 323
kentsel dönüşüm projeleri 19, 21-3, 150
kentsel peyzaj 69, 75, 106, 120, 131, 297
kentsel planlama 19, 20, 22, 76
Kıbrıs 95, 103-6, 163, 186-8, 192, 291
kiliselerin yıkılışı 192, 234
Kohen, Moiz (Tekinalp) 99
kolektif hafıza 33, 34, 46, 61, 115-7, 127, 131, 139-41, 174, 176-9, 190, 193-4, 198-9, 201-3, 206, 221, 229
  anlatıları 177, 198
  ve bireysel hafıza 177, 193
  ve mahalle 61, 109, 117-20, 131, 138, 174
  ve peyzaj 139-42
  ve sessizlik 175-7, 193, 198, 206
  ve ulusal aidiyet 177
  ve unutma 199
komşuluk ilişkileri 122, 140, 164, 172, 177, 195, 203, 214, 226-7, 235
kozmopolitizm 38, 52, 56, 68-75, 79-80, 116, 142, 175, 178-9, 183, 185, 246, 295, 297-307
  tarihsel 55, 79
  ve mahalle 77-80
  ve milliyetçilik 68-72
  ve nostalji 73-4, 295, 297
köyden kente göç 35, 38-9, 48, 164, 197, 238, 280-1, 284, 291-2, 302, 304
Kudüs 83, 267
Kutman, Perran 113, 138
Kuzgun Baba 83
Kuzguncuk
  ve aidiyet 61, 116, 175, 178, 180, 198
  ve kiliseler 86, 91, 127, 146, 157, 162-3, 181
  ve kültürel peyzaj 112, 114, 116, 212, 297
  ve mutenalaştırma 131
  ve nostalji 76, 116
  ve peyzaj 113, 116, 127, 135, 297
  ve sessizlik 174
  ve sinagog 92, 157
  ve tarihsel hafıza 139, 143
  ve toplumsal coğrafya 62, 77
Kuzguncuklular Derneği 20, 29, 30, 32, 136, 145-6, 151-3, 156-7, 160, 168, 210, 225
kültürel hafıza 19, 39-40, 46, 51-2, 56-8, 60-1, 68, 75-6, 110, 116, 221, 294-6, 298
  ve kozmopolitizm 34
  ve sessizlik 294
kültürel peyzaj 19, 33, 48-51, 55, 116-7, 168
küreselleşme 38, 67, 71, 73
Kürtçe 29
Kürt göçmenler 44, 55, 64

L

Ladino 79, 240, 248, 251, 264, 283, 285
Levy, Andre 199, 258, 262, 279, 295, 301
Lockman, Zachary 42-3
Lowenthal, David 46-7, 120
Lozan Antlaşması 95-6, 102, 104

M

Macaristan 233, 277
mahalle
  ve aidiyet 47, 57-8, 62, 64, 77, 81, 113, 120, 125, 172, 183, 206-8

ve kültürel coğrafya 82
ve peyzaj 116, 168
millet sistemi 78, 94, 97
Milli Türk Ticaret Birliği 101
milliyetçilik 36, 43, 45, 50, 66, 68, 72-3, 76, 92, 97, 147, 179, 268, 292, 297, 301-3
modernleşme 35, 94, 97, 118, 228, 266
mozaik 35
mutenalaştırma 19, 24, 55, 124, 131-2, 134, 137, 141, 146, 207-8, 212, 227-8

N

Nakkaş Baba Mezarlığı 91
Neve Şalom Sinagogu 249, 275
Neyzi, Leyla 14, 52-4, 99, 193, 246-8, 251, 257, 269
Nişantaşı 119, 291
nostalji 37-8, 47-8, 52, 56-7, 60-1, 70, 76-7, 109, 112, 114, 116-20, 123, 127, 131-2, 139-41, 148, 154-5, 157, 168, 172-8, 202-3, 212, 222, 229, 236, 246, 271, 284
nostaljik hafıza 73-4, 178, 202, 205, 194, 296-300, 303, 306

O

Oran, Baskın 54, 96, 103-6, 108-9, 162
Ortaköy 59, 257, 260-1, 265-6, 269, 279, 292
Osmanlı İmparatorluğu 14, 20, 28, 30, 35, 37-40, 43, 48-9, 52-4, 57-8, 72, 77-8, 80, 83-7, 93-5, 97-8, 104, 107, 109, 113-4, 134, 210, 236-7, 240, 247, 251, 257-8, 260, 302, 304-5

P

Perihan Abla 113-5, 121-4, 129, 135, 138
Pollock, Sheldon 71, 73

R

Romanlar 21, 23, 54-5
Romanya 44, 184, 277
Romanyot 257-8, 263
Rum okulu 88
Rum mezarlığı 200
Rumca 89, 162, 189, 239-40, 271
Rumlar
kiliseleri 31, 67, 86, 105, 130, 163, 171, 187, 189, 230
Kuzguncuk'taki nüfus 87, 91
Kuzguncuk'u terk ediş 173
nüfusu 86, 96, 98, 105, 109
sınır dışı 53, 76, 104
ve 6-7 Eylül 103, 169
ve göç 56, 102
ve mülkleri 105, 107-8, 133, 147-8, 164, 196
ve Kuzguncuk 67, 83, 89, 163, 166, 172, 180, 181, 182

S

Salkım Hanımın Taneleri 55
Samatya 113, 120, 130, 131
sansür 53, 55, 76, 187
ve mahalle 220-1
Sefarad 80, 83, 240, 257-8, 263-4, 304
Selanik 104, 106, 186-7, 256-7, 261-2, 305
sessizlik 61, 174-5, 177, 193, 205-6, 220, 240, 295

sinagog 180, 184, 230, 236, 244, 253, 262, 275, 284, 286-7
Singerman, Diane 70
Sirkeci 277
Siyonizm 72, 249, 277
Soğukçeşme Sokak 113
Sovyetler Birliği 95
Suadiye 29, 117, 287, 291
Sultanahmet 113, 192
Sulukule 21, 23
Surp Krikor Lusavoriç Ermeni Kilisesi 86

Ş

Şam 37, 69, 218
Şişli 92, 242-3, 269, 286-7, 291-2

T

Taksim 21-2, 188, 291
tarihsel hafıza 46
Tarlabaşı 23
Tekirdağ 268-9
Tel Aviv 14-5, 63, 246, 251, 253-7, 261, 265-6, 270-1, 274, 277-8, 280
Tepebaşı 55, 108
toplumsal cinsiyet 64-5, 74, 206, 228
toplumsal hafıza 46, 77, 110, 116, 118, 120, 142
Trablusgarp 267
Tunç, Ayfer 54, 117-8
Tunus 267
Türkleştirme 20, 38-9, 43, 67, 92-4, 99, 108, 242, 270, 274, 302

U

ulusal aidiyet 28-9, 47, 60-1, 63, 65, 68, 97, 147, 176-7, 196, 206-7, 276, 294
ulusal hafıza 39, 46
ulusal kimlik 34, 36-7, 42, 44, 46-7, 51, 53, 56, 94, 193, 248, 292
unutma ve hatırlama 34, 52, 55, 61-2, 199, 201
La Unyon 88, 265
Uzuner, Buket 54
Uzun, Nil 124, 131-3, 165, 213, 222-3

Ü

Ünver, Mehmet 138-9, 221
Üryanizade Sokağı 32, 115
Üryanizade Sokak 111, 113, 124-5, 135-40
Üsküdar 30, 58, 64, 81-3, 85-6, 88, 90, 136-7, 159, 189, 260-1, 333

V

Vakıflar Genel Müdürlüğü 160-1
Varlık Vergisi 20, 25, 39, 53, 55, 65, 76, 93, 102, 109, 162, 246, 249, 273-5, 296
Virane Sinagogu 84, 241, 263 bkz Beth Nisim Sinagogu
Vryonis, Speros 96, 188-9

Y

Yahudiler
  Kuzguncuk'taki nüfus 87, 91, 279
  nüfus 39, 86, 98
  ve 6-7 Eylül 194, 196, 280, 288
  ve göç 56, 83-4, 99, 103, 192, 230, 278, 280-4, 286

ve Kuzguncuk 65-6, 72, 79, 83-4, 126, 128, 130, 135, 149, 157, 164, 166, 172-3, 177, 179-80, 195, 226, 277, 289-93
ve mülkleri 55-6, 106, 196
Yahudi İspanyolcası 79, 89, 100, 264
Yahudi mezarlığı 83, 90, 235, 241, 243, 260
Yakup Sokak 239, 241
Yenigün Sokak 88, 205
Yunanistan 53, 95-6, 102, 103-5, 108, 180-1, 184-6, 192, 199, 248, 279, 291
Yücel, Can 154
Yücel, Uğur 130

Z

zorunlu askerlik 54, 99, 278

Kuzguncuk'un, tarihsel olarak farklı dinlere mensup insanların birlikte yaşadığı, nostaljik mahalle kültürünün hâlâ yaşanabildiği hoşgörülü bir semt olduğu düşünülür. Halbuki burada bir zamanlar yaşamış olan Rum, Ermeni ve Yahudi nüfus yirminci yüzyılın ortalarında semtlerinden sürüldü; arkalarında derin izler bırakarak...

Amy Mills, Kuzguncuk'ta yaptığı etnografi çalışmasında, sokak sokak, eski insanların bıraktığı bu izlerin peşine düşüyor, günümüzde burada yaşayanlar için bu izlerin ne anlama geldiğini araştırıyor. Kendi ifadesiyle "insanların millileşen bu şehirde nasıl yaşadıklarını ve Türkleştirmenin yarattığı etkinin ardından devletin ulus tahayyülünü nasıl anlamlandırdıklarını" inceliyor. Yazar, hafızanın unuttukları ve hatırladıkları, Kuzguncuklu olmaya yüklenen anlam, kimin Kuzguncuklu olduğu ve kültürel hafızada yer etmiş hoşgörü temasının ifade ettikleri üzerinden kozmopolitizmin arkasına saklanan milliyetçiliğe dair bir tartışma yürütüyor.

Hafızanın Sokakları Kuzguncuk'un geçmişini, dönüşümlerini ve bugününü anlatırken, bir yandan da okuru İstanbul'un gayri Müslim geçmişinin hatırlanma pratiklerini gözden geçirmeye, bireysel ve kolektif hafıza yollarının nasıl örüldüğünü düşünmeye davet ediyor.

Amy Mills doktora derecesini Austin'deki Texas Üniversitesi Coğrafya Bölümünden almıştır, halen Carolina Üniversitesi Coğrafya Bölümünde öğretim üyesidir.

ISBN 978-605-5250-24-9

9 786055 250249 >

28 TL

THG 172183 BNG

KO
ÜNİVERSİTES
YAYINLA