Leyla Neyzi

"Ben Kimim?"

Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik



912831
ASH

İLETİŞİM YAYINLARI

LEYLA NEYZİ İstanbul'da doğdu. Robert Kolej'den sonra Stanford Üniversitesi'nde kültürel antropoloji (lisans, 1982), Cornell Üniversitesi'nde gelişme sosyolojisi (doktora, 1991) okudu. Antalya'da yörüklerin seracılık ve turizme geçiş serüvenini irdeleyen doktora tezi Kuzey Amerika Ortadoğu Araştırmaları Derneği'nin Sosyal Bilimlerde En İyi Doktora Tezi Ödülü'nü kazandı (1992). 1992-1994'te Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyeliği yaptı. 1995-1996'da Tarih Vakfı Sözlü Tarih Projesi'ni yönetti. 1997-1998'de *GazetePazar*'da sözlü tarih yazıları yayımlandı. Profesör olan Neyzi, 1998'den beri Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde öğretim üyesidir. Yayımlanmış kitapları arasında *Birey, Bellek, Aidiyet: Sözlü Tarih Çalışmaları* (Tarih Vakfı, 1999), *Küçük Hanım'dan Rubu Asırlık Adama: Nezihe Neyzi'den Oğlu Nezih Neyzi'ye Mektuplar 1947-48* (Sel Yayıncılık, 1999) ve *"Özgürüm Ama Mecburiyet Var"* (Haydar Darıcı ile birlikte; İletişim Yayınları, 2013) bulunmaktadır. Kültürel kimlik, milliyetçilik ve azınlıklar, gençlik ve kuşak kimliği, Ortadoğu ve Güneydoğu Avrupa'da etnografi ve sözlü tarih, kentsel mekân ve mahalle kimliği konularında çalışan Neyzi'nin makaleleri çeşitli uluslararası dergi ve kitaplarda yayınlanmıştır.

İletişim Yayınları 1031 • Araştırma-İnceleme Dizisi 170
ISBN-13: 978-975-05-0269-9
© 2004 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1-4. BASKI 2004-2011, İstanbul
5. BASKI 2013, İstanbul

EDİTÖR Asena Günal
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Tarık Bayazıt, "Mavili Dans", detay
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Asude Ekinci
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

LEYLA NEYZİ

"Ben Kimim?"

Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik

ÇEVİREN *Hande Özkan*

iletişim

İçindekiler

Giriş 7

Unutmayı hatırlamak: Türkiye'de Sabetaycılık, ulusal kimlik ve öznellik 17

Travma, anlatı ve sessizlik: Yahudi bir askerin Kurtuluş Savaşı günlüğü 49

1922 İzmir yangınını yeniden düşünmek 77

Nesne ya da özne? Türkiye'de "gençliğin" paradoksu 103

Metin-Kemal Kahraman'ın müziği: Yaşlı kuşağın belleği yoluyla Dersimli kimliğinin yeniden keşfi 141

Gülümser'in öyküsü 169

Ulusaşırı aileler ve parçalanmış öznellikler: Antakyalı Hıristiyan Arap bir mültecinin sözlü tarih anlatısı 195

Kızlara fırsat yok: Bir yaşam öyküsü anlatısının düşündürdükleri 211

Bu kitap için çevrilen ve yeniden gözden geçirilen makaleler şu kaynaklarda yer almaktadır:

- "Unutmayı Hatırlamak: Türkiye'de Sabetaycılık, Ulusal Kimlik ve Öznellik" / "Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity and Subjectivity in Turkey", *Comparative Studies in Society and History*, January 2002, 44(1): 137-158.
- "Travma, Anlatı ve Sessizlik: Yahudi bir Askerin Kurtuluş Savaşı Günlüğü" / "Trauma, Narrative and Silence: The Military Journal of a Jewish 'Soldier' in Turkey during the Greco-Turkish War", *Turcica*, 2003, 35: 291-313.
- "1922 İzmir Yangınını Yeniden Düşünmek" / "The Burning of Smyrna/ Izmir (1922) Revisited: Coming to Terms with the Past in the Present", 24 Şubat 2004 tarihinde Oxford Üniversitesi'nde verilen konferans. 2008'de *History and Memory* dergisinde yayımlanacak.
- "Nesne ya da Özne? Türkiye'de "Gençliğin" Paradoksu" / "Object or Subject? The Paradox of "Youth" in Turkey", *International Journal of Middle East Studies*, August 2001, 33: 411-432.
- "Metin-Kemal Kahraman'ın Müziği: Yaşlı Kuşağın Belleği Yoluyla Dersimli Kimliğinin Yeniden Keşfi" / "Embodied Elders: Space and Subjectivity in the Music of Metin-Kemal Kahraman", *Middle Eastern Studies*, January 2002, 38 (1): 89-109.
- "Gülümser'in Öyküsü" / "Gülümser's Story: Life History Narratives, Memory and Belonging in Turkey", *New Perspectives on Turkey*, Spring 1999, 20: 1-26.
- "Ulusaşırı Aileler ve Parçalanmış Öznellikler: Antakyalı Hıristiyan Arap bir Mültecinin Sözlü Tarih Anlatısı" / "Fragmented in Space: The Oral History Narrative of an Arab Christian from Antioch, Turkey", *Global Networks* Special Issue on Gender and Transnational Families, 4 (3): 285-297.
- "Kızlara Fırsat Yok: Bir Yaşam Öyküsü Anlatısının Düşündürdükleri", *Toplum ve Bilim*, Güz 1999, 82: 211-219.

Giriş

Bu kitap, 1996-2003 yılları arasında yapmış olduğum sözlü tarih görüşmelerinden yola çıkılarak yazılmış makaleleri birarada getiriyor. Bu makaleler, ayrı ayrı okunabilecekleri gibi, birçok açıdan bir bütün oluşturmaktadır. Makalelerin çoğu, yakın tarihimizde önemli bir olaya tanık olmuş ve/veya belirli bir cemaate/kimliğe mensup kişilerin yaşam öyküsü anlatılarının derinlemesine bir incelemesinden oluşuyor. Bu kitabın amacı, bir yandan bu tarihî olay ve/veya kimlikler yoluyla Türkiye'de ulusal kimlik üzerine yapılan tartışmalara katkıda bulunurken, bir yandan da son yıllarda kamusal alanda yakın tarihe yönelik ilginin ışığında tarih ve bellek arasındaki ilişkiyi irdelemektir. Belki de en önemlisi, sözlü tarihte yöntem ve etik meselesini ve sözlü tarihçinin belirleyici rolünü göz ardı etmeden, bu tartışmalara sıradan insanların seslerini ve yorumlarını katmaktır.

Kemalist modernleşme projesi, Avrupa'nın sınırlarında ortaya çıkan erken ve radikal bir modernleşme deneyimidir. Osmanlılar her ne kadar Hıristiyan Avrupa'nın "ötekisini" oluşturmuş olsalar da, Osmanlı İmparatorluğu Avrupa topraklarının bir bölümünü de kapsamakta ve kuruluşundan itibaren Avrupa'yla yakın ilişkiler içinde bulunmaktaydı. Ancak Birinci

Dünya Savaşı'nm sonuna gelindiğinde, Osmanlı İmparatorluğu sömürgeleşme noktasındaydı. Kemalist hareketin tohumları, Genç Türkler döneminde atıldı. Kurtuluş Savaşı'nda, sömürgeleşme karşısında verdiği savaşı kazanan Kemalist hareket, bu tarihten itibaren yeni bir toplum kurma savaşını başlattı; günümüze kadar süren bu çaba, Türkiye toplumundaki belli başlı fikir ayrılıklarının da temelini oluşturmaktadır.

1980 sonrası, Türkiye'de yakın tarihin önemli bir kırılma noktası olarak çıkmaktadır karşımıza. Osmanlı İmparatorluğu'nun Anadolu'yla sınırlı kalıntıları üzerinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayırdedilmesini sağlayacak olan ulusal kimlik gereksinimini tekil bir etnisite ve dil kurgusu üzerine inşa etmiştir. Son yıllarda, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e geçiş ve bu geçiş dönemine damgasını vuran ulusal kimliğin kurgulanma süreci tartışılırken, Osmanlı'nm çok-kültürlü mirası da yeniden keşfediliyor. Türkiye toplumunun 1980 sonrasında tarihi yeniden keşfetmesi, Kemalist modernleşme projesinin yeni bir kimlik oluşturma çabasının Osmanlı'nın çok-kültürlü mirasını reddetmekle sınırlı kaldığını düşündürmektedir.

Türkiye örneği ve Kemalist modernleşme projesi böyle bir projenin kendi öznesini yaratabilecek bir gelenek oluşturup oluşturmadığı ve bu öznenin geçmişle nasıl bir ilişki kurduğu sorularını gündeme getirmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun nüfusu çok-dinli, çok-etnisiteli ve çok-dilli iken, Türk ulusal hareketi, tarihî, ideolojik ve pragmatik nedenlerden dolayı kendisini Müslüman kökenli ve Türkçe konuşan nüfusla özdeşleştirmiştir. Kemalizm, bir yandan ulusaşırı Aydmlanmacı değerler üzerinde yükselirken, bir yandan da tekil bir etnik kimlik kurgusuyla ilişkilendirilmiştir. Bu açıdan, ulusal kimlik aynı zamanda hem kapsayıcı hem de dışlayıcıdır.

Ulusal kimliğin bu iki yönlülüğü, Kurtuluş Savaşı sonunda Anadolu'da bulunan nüfus açısından önemli sonuçlar doğurmuş; Türkiye Cumhuriyeti'nin bütün vatandaşları kanunen eşit sayılsalar da, bazıları diğerlerinden daha eşit olmuştur. Kurtuluş Savaşı'ndan sonra Anadolu'da kalan Rumlar Yunanis-

tan'daki Müslümanlarla mübadeleye tâbi tutuldular. Bu, binlerce aile için vatan bildikleri topraklardan sürülmek anlamına geliyordu. Lozan Antlaşması'na göre Türkiye Cumhuriyeti toprakları üzerinde yaşamayı sürdüren Hıristiyanlarla Yahudilerin hakları korunmuş olsa da, gayrimüslimler dolaylı veya dolaysız yollardan göçe zorlanmışlardır. Yalnızca gayrimüslimler değil, "farklı" görülen diğer gruplar (örneğin Kürtler, Aleviler, Sabetaycılar) da dışlanma korkusuyla, kimliklerini kamusal alanda gizleme ihtiyacını duymuşlardır. Bu bağlamda, Türkiye Cumhuriyeti tarihinin, kimlik açısından bir sessizleştirme, gizleme, takiye ve asimilasyon tarihi olduğunu söylemek mümkündür.

Türkiye toplumunda "çoğunluk" olarak görülen Türkçe konuşan Müslüman kökenli bireylerin de kimlik sorunlarının olması, son derece ironik bir durum yaratmaktadır. "Türk" kategorisi, Türkiye toplumunun *çoğunluğunun* son derece farklı etnik, dinsel ve dilsel kökenden geldiğini gizlemektedir. Kamusal alanda tekil bir kimlik sergileme gereksinimi, bireylerin farklı ailevi/cemaat tarihlerini gizlemelerine, hatta çoğu kez bu tarihleri *hiç bilmemelerine* neden olmaktadır. Özne olma sürecinin kişisel bir tarih gerektirdiği düşünülürse, bu durum, bireylerin öznelliği açısından sorunlara yol açmaktadır. Kısacası, Türkiye'de çoğu bireyin ailevi kimliği/tarihi ulusal kimlikle/tarihle çatışmakta ve kamusal alanda (ve bazen özel alanda da) sessizleştirilmektedir. Ailevi kimlikleri ulusal kimlikle en çok çatışan ve/veya çok-kimlikli bir aileden gelen bireylerin ulusal kimlikle en çok özdeşleşen (ve ailevi kimliklerini en çok reddeden) bireyler olarak karşımıza çıkması da yine son derece ironiktir.

Kuşaklar boyunca geleceğe yönelmiş olan Türkiye toplumu, 21. yüzyılda kendi tarihini yeniden keşfetmektedir. Küreselleşme, özellikle Türk ekonomisinin küresel ekonomiye eklemlenmesi, Avrupa'da, Türkiyelilerden oluşan diaspora cemaatlerinin oluşması, küresel medyanın ortaya çıkması ve Kürt ve Alevi kimliklerinin kamusal alana taşınması bu süreçte önemli roller üstlenmiştir. Devlet içindeki "kirlenme", mafyalaşma ve

şiddet de siyasal sistemin toplum nezdinde güvenilirliğini kaybetmesine neden olmuştur. Susurluk olayı ve Marmara depremi ise hem bu sorunları su yüzüne çıkarmış hem de sivil toplum örgütlenmelerini güçlendirerek toplumun demokratikleşme yolundaki taleplerini tetiklemiştir.

Türkiye toplumundaki kimlik sorunu ve bu kimliğin tarihle ilişkisi, acı çekmeden iyileşmesi mümkün olmayacak derecede derin bir yaradır. Yüzeysel bir nostaljiye kapılmak yerine yaşanmış tarihle yüzleşmek ise, Türkiye toplumunda 20. yüzyıl boyunca yaşanmış olan şiddetle de yüzleşmeyi gerektirmektedir ki, bu şiddet devletle cemaatlerin, bir cemaatle diğerinin, kuşaklar arasında ve öznenin iç dünyasında yaşanmıştır ve halen yaşanmaktadır. Bu süreç, ulusal kimliğin dışlayıcı özellikleriyle yüzleşmeyi ve bireylerin bu kimlik bağlamında ödemek zorunda kaldıkları bedeli kabullenmeyi gerektirmektedir. Çünkü geçmişle ilgili tabular şiddeti belki de en çok, kolaylıkla görülemeyen veya dile getirilemeyen yollardan, yani öznenin içine sinsice işleyen gizlilik ve korku yoluyla oluştururlar. Bu kitaptaki örnekler de, Türkiye toplumunun geçmişle yüzleşme çabasının bir parçası olarak görülmelidir.

Sözlü tarih, (yazılı) tarihte tartışmalara yol açmış ve/veya gözardı edilmiş olayların incelenmesine önemli bir katkıda bulunabilir. Sözlü tarihle, belgelere dayalı tarih arasındaki en önemli farklardan biri, sözlü tarih görüşmelerinin bu tarihî olayların yaşandığı dönemde değil de, daha sonra ve belleğe referansla yapılmalarıdır. Sözlü tarihin öznel, güncel ve anlatıya bağlı yapısı, tarihin bireyler tarafından günümüzde nasıl anlaşıldığını, yorumlandığını ve yaşandığını anlamayı sağlar. Sözlü tarih aslında karma bir tür (*genre*) olarak görülmelidir çünkü hem sözlü tarih anlatıları hem de bu anlatıların yorum süreci, gerek güncel gerekse tarihsel kaynakların katkıda bulunduğu bir süreçtir. Sözlü tarih çalışmaları, sözlü tarihçiyle görüşmecisi arasındaki ilişkinin bir sonucudur. Bu ilişkinin eşit bir ilişki olmadığı ortadadır, çünkü gündemi saptayan ve anlatının oluşmasını sağlayan sözlü tarihçidir. Bir başka deyişle burada içiçe geçmiş iki farklı süreçten söz edilebilir: yaşam

öyküsünün anlatılma/kaydedilme süreci –ki, bu süreçte sözlü tarihçiyle görüşmecisinin arasındaki ilişki ve anlatıcının yorumu öne çıkar– ve sözlü tarihçinin kendisine ait olan dinleme/okuma, yorumlama ve yazma süreci.

Gülümser Kalik görüşmesi, bu çalışma dizisi için yaptığım ilk görüşmeydi. Hâlâ unutamadığım bir an, Gülümser'in kendi yaşam öyküsünü anlatmaya başladığında kendi doğum tarihini ya da ailesinin tarihini değil de, "Dersim '38"i başlangıç noktası olarak almasıydı. Bu durum bana, hem benim gibi Dersim kökenli olmayan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının bu konuda ne kadar az bilgi sahibi olduklarını, hem de yakın tarihimizdeki travmatik olaylardan biriyle karşı karşıya bulunduğumu göstermişti. Kamusal alanda sessizleştirilmiş bir olay olan Dersim '38, kuşaklararası anlatılar yoluyla aile içinde hatırlanıyordu. Gülümser için en önemli kaynak, bu dönemi bizzat yaşamış olan anneannesiydi. Gülümser'le yaptığım görüşme, Dersimli kimliğinin ne kadar çoğul ve karmaşık olduğunu, Dersim'in bir mekân olarak önemini ve yaşamları yıllardır göçle şekillenen Dersimliler için kutsal bir mekânın gurbette nasıl yaşatıldığını göstermesi bakımından önemliydi. Bu görüşmede öne çıkan diğer bir unsur ise toplumsal cinsiyetti. Gülümser için köyde geçen çocukluğu (ve hayal ettiği ama hiç gerçekleşmeyen geleceği) özgürlüğü temsil ederken kentteki ergenliği beraberinde baskıyı da getiriyordu. Sözlü tarihin en önemli özelliklerinden biri de, sözlü tarihçinin görüşmeciyle kurduğu ilişkidir. İlk aşamada kurulan yakın temas, özel bir anlatının paylaşılması sonucunda çoğu zaman dostluğa dönüşür. Bu dostluk, görüşmenin bir anlamda zamana yayılmasını ve sürekliliğini sağlamaktadır; keza, Gülümser de kendi resim ve yazıları yoluyla hem görüşmemizi hem de kendi yaşamım yorumlamayı sürdürmektedir.

Bana Metin-Kemal Kahraman'ın müziğini de ilk kez Gülümser Kalik dinletmişti. Dersimli kimliğine duyduğum ilgi bu müziği dinledikçe pekişti ve hem toplumlarmın tarihini hem de kendi tarihlerini müzik yoluyla yeniden yorumlayan Metin ve Kemal'le görüşmek istedim. Metin Kahraman İstan-

bul'da, Kemal Kahraman ise Berlin'de yaşadığından her ikisiyle ayrı ayrı görüşebildim. Metin ve Kemal, verdikleri referanslarla Dersim üzerine yaptığım okumaları derinleştirmemi sağladılar. Metin-Kemal Kahraman çalışmasında ilgimi çeken bir nokta da müziğin ve müzisyenlerin Türkiye toplumundaki konumuydu. Müzik, birçok ülkede olduğu gibi Türkiye'de de ulusal kimliğin kurgulanışmda önemli bir rol oynamıştı. Metin ve Kemal Kahraman'm anlatılarının işaret ettiği bir başka önemli nokta da kuşak kimliğiydi. Dersim örneğine bakıldığında Cumhuriyet kuşağı kendisini koruma amacıyla asimilasyonu seçerken '68 kuşağının toplumu dönüştürmeyi hedeflediği, '80 sonrası kuşağının ise Dersimli ve Alevi kimliğini yeniden keşfettiği görülmektedir. Metin-Kemal Kahraman'm projesi de, kendi deneyimleri ve Dersimli yaşlıların anlatıları/müziği yoluyla bir mekânı ve kimliği yaşatma ve yorumlama çabasıdır. Metin-Kemal Kahraman'm yorumunda Dersimliliğin tekil bir kimlik yerine aynı mekânı paylaşan çoğul kimlikli bir toplumla ilişkilendirildiğini görüyoruz. Bu iki müzisyenin kendi öykülerinde ise, parçalanmış ve farklı bağlamlarda farklı kimliklere bürünen ulusaşırı özneler çıkmaktadır karşımıza.

Can Kılçıksız'la yaptığım görüşme, Türkiye'de çok fazla bilinmeyen Arap Hıristiyan kimliğini gündeme getiriyor. Can'ın öyküsü bir bakıma Anadolu Hıristiyanlığı'nın yok oluşunun da öyküsüdür. Günümüzde Türkiyeli Arap Hıristiyanlar kendi diasporalarmı oluşturmuş durumdalar. Antakya'daki Hıristiyan köyleri de bu süreçte Müslüman köylerine dönüşmekte. Kılçıksız ailesinin öyküsündeki ilginç bir ayrıntı, ailedeki genç erkekler siyasal hareketlere katılırken kızların kiliseye ve özellikle yeni Hıristiyanlık hareketlerine yönelmiş olmalarıdır. Uluslararası bir ilişki ağı oluşturan yeni Hıristiyanlık hareketleri, başlı başına bir inceleme konusudur şüphesiz. Kılçıksız ailesinin öyküsü aynı zamanda ulusaşırı göçün aileleri hatta özneleri nasıl parçalayabildiğini de gösteriyor. Bu örnekte çiftler ve kuşaklar arası bağlar zayıflarken kardeşlerarası yardımlaşmanın süregeldiğini görüyoruz. Bu öyküde öne çıkan bir

diğer olgu da mekândır. Gülümser ve Metin-Kemal Kahraman gibi, Can da çocukluğunun mekânını diasporada bellek yoluyla yaşatmaktadır.

Yaptığım sözlü tarih görüşmeleri, Türkiye'de farklı kuşaklara ait farklı kimlikleri öne çıkararak kuşak kimliği ve gençlik konularını da gündeme getirdi. Makalelerden birinde Türkiye toplumunda gençliğin kamusal alanda nasıl kurgulandığını irdeledim. Bu çalışmada ortaya çıkan noktalar, Cumhuriyet kuşağı ile '68 kuşağının yapısal benzerlikleri ve gençliğin ancak 1980 sonrasında yapısal bir değişim veya kopuş yaşadığıydı. Bu bağlamda, bugünkü genç kuşağa baktığımızda, öznelliğin siyasal bir tercih olarak ortaya çıktığını görmekteyiz.

Özgür Canel'le yaptığım görüşme, genellikle Almanya ile özdeştirilen Avrupa'daki Türkiyeliler diasporasıyla ilgili olarak Hollanda'dan bir öykü sunuyor. Canel'in anlatısı, Avrupa'daki Türkiyelilerin kendi aralarında bölünmüşlüklerinin altını çizerken Türkiye'de yakın zamana kadar kamusal alanda sessizleştirilmiş olan kimliklerin diaspora ortamında nasıl yeniden keşfedildiğini de gösteriyor. Özgür de, Gülümser gibi, toplumsal cinsiyet olgusunu gündeme getiriyor; bu örnekte diasporadaki genç Türkiyeli erkeklerle kızların farklı seçimler yaptıklarını görüyoruz.

Beni en çok etkileyen görüşmelerden biri Fatma Arığ ile yaptığım görüşmeydi. Arığ, Türkiye'de kamusal alanda hâlâ tabu sayılabilecek bir konuyla, Sabetaycılık kimliğiyle ilgili olarak konuşmayı kabul etti. Görüşme sırasında neredeyse hiç soru sormam gerekmediğini anımsıyorum. Arığ, sanki yıllardır konuşmaya hazırlanıyormuşçasına hem yaşam öyküsünü anlattı hem de bu kimliği yorumladı. Bu anlatıda ortaya çıkan en ilginç meselelerden biri, Sabetaycı kimliğinin yalnızca kamusal alanda değil, aile içinde de gizlenmiş olmasıydı. Arığ kendi tarihiyle ilgili bu red ve sessizliğin, kendisini yaşamı boyunca süren bir arayışa ittiğini anlattı. Bu görüşmede yakın tarihimizdeki en önemli olaylardan biri olan Varlık Vergisi de gündeme geliyor kaçınılmaz olarak. Bu olayın, Türkiye toplumunda hâlâ kabul görmediklerini göstermesi bakımından Sabetay-

cı kökenli bireyler için özel bir önemi var. Sabetaycı kimlikle ilgili tartışma, "Türk" kimliğinin çelişkilerini yansıtması bakımından da önemli. Fatma Arığ'la yaptığım görüşme, Türkiye'de ulusal kimliğin yeni bir özne yaratmadaki başarısını ve bu öznenin özelliklerini ve çelişkilerini de tartışmaya açıyor.

Yaşar Paker'i tanımak, 19. yüzyılda doğmuş bir kişiyi tanımak demekti. Kendisiyle görüştüğümde tam yüz yaşındaydı. Tam iki kere son derece zor koşullarda askerlik yapan Paker, belli ki gençliğinde bu kadar uzun yaşayacağını tahmin etmiyordu. Paker'in her iki askerlik deneyimi de yakın tarihimizdeki önemli fakat az bilinen olaylarla ilintiliydi. İlk askerlik deneyimini Kurtuluş Savaşı'nda gayrimüslimlerin sevkedildiği amele taburlarında, ikincisini ise İkinci Dünya Savaşı'nda yine gayrimüslimlerden oluşan "Yirmi Kur'a İhtiyatlar" arasında edinmişti. Yaşar Paker'in anlatısı, hem az çalışılmış bir konuyu, gayrimüslimlerin askerlik deneyimlerini, hem de Türkiyeli Yahudi kimliğini gündeme getiriyor. Bu örnek, aynı zamanda, Kurtuluş Savaşı'nı da farklı bir açıdan incelememizi sağlıyor. Bu görüşme sırasında unutamadığım bir an, Yaşar Paker'in bana askerlik günlüğünü gösterdiği andır. Bir sözlü tarih görüşmesindeki verilerin tarihî bir belgeyle karşılaştırılması, çok fazla mümkün olmuyor. Bu sayede, hem Yaşar Paker'in geçmişiyle ilgili anlatısını hem de askerlik yaptığı sırada yazmış olduğu günlüğü bir arada yorumlama şansını buldum. Bu çalışma, Türkiyeli Yahudilerin Kurtuluş Savaşı koşullarında nasıl Müslümanlarla Hıristiyanların arasında kaldıklarını, Müslümanlar tarafından gayrimüslim olarak görülürken bir yandan da kendilerini Hıristiyanlardan ayrıştırdıklarını göstermektedir. Yaşar Paker'in askerlik günlüğü, bireylerin kimi durumlarda sessizliği/unutmayı, kimi durumlarda da anlatıyı/hatırlamayı seçtiklerini göstermektedir bize. Günlüğün metin analizi, Paker'in karşı karşıya kaldığı güçsüzlükle ve içinde bulunduğu durumun belirsizliğiyle kendisini öykünün kahramanı yaparak ve ironi, mizah ve fantezi gibi yöntemler aracılığıyla başa çıktığını gösteriyor.

Gülfem İren'le yaptığım görüşme, bu çalışma dizisinin son

görüşmesiydi. Bu görüşmenin konusu, önemli olmakla birlikte yakın zamana kadar pek de değinilmeyen bir olay olan İzmir yangınıydı. Bu örnek bellekle ilgili çalışmaların tarihe nasıl katkıda bulunabileceğini gösteriyor. Bu bağlamda, görüşmenin gündeme getirdiği önemli bir konu, tarihin güncel olanla ilişkisidir. Gülfem İren'in geçmişi hatırlama biçimi ve geçmişle ilgili yorumları, Türkiye'de bugün kamusal alanda yapılan tartışmalara nasıl katkıda bulunuyor ve bu tartışmalardan nasıl besleniyor? Bu görüşmeyle ilgili ilginç bir nokta İren'in yaşam öyküsünü anlatırken yalnızca benimle değil, kendi kendisiyle de bir tartışmaya ve hesaplaşmaya girmesi ve anlatısının farklı noktalarında farklı yorumlar yaparak, kimi zaman ulusal tarihle özdeşleşmesi kimi zaman da yerel bir bakış açısını vurgulamasıdır. Gülfem İren'le yaptığım görüşme son dönem Osmanlı tarihinin ve kültürel mirasının bugün yeniden gündeme oturduğunu da bir kez daha gösteriyor.

Bu kitap için yapmış olduğum sözlü tarih görüşmelerinin birçoğunda görüşmecilerimin dile getirdiği bir soru, bu kitabın ismini oluşturdu: "Ben Kimim?" Bu görünürde basit soru, günümüz Türkiyesi'nde ulusal kimlikle ilgili tartışmaların özünde bireylerin kişisel anlatı, kişisel bellek, kişisel tarih arayışının yattığını düşündürüyor. Kamusal alanda yakın tarihimize –ve dolayısıyla öznelliğin tarihine– olan ilginin bir göstergesi de geleneksel tarih araştırmaları kadar, tarihsel roman, biyografi, otobiyografi, mektup, günce gibi farklı türlerin giderek daha fazla yaratılması ve büyük bir ilgiyle tüketilmesi. Sözlü tarih, tarihî belgelerden yararlanmakla birlikte, ağırlıklı olarak sözlü tarihçi ile görüşmecisinin birlikte oluşturdukları ve ses ve/veya görüntü kaydı yapılan bir anlatı metninin sözlü tarihçi tarafından çözümlenmesini içeriyor. Bu anlatı, görüşmecinin bellek yoluyla geçmişte yaşanmış olayları anımsarken, onları bugünün gözüyle ve bugün için yorumlamasıyla oluşuyor. Sözlü tarihçi de kendi yaratma sürecinde bu anlatıyı yorumluyor. Bu açıdan sözlü tarih, bir yandan geçmişi araştırırken bir yandan da bugünü irdeleyen yaratıcı bir süreç ve karma bir tür olarak görülmeli. Elinizdeki çalışma, Türkiye'de

sözlü tarih araştırmalarının çoğalmasına katkıda bulunursa, ne mutlu bana!

Yaşam öykülerini benimle paylaşarak bu kitabın oluşumuna katkıda bulunan bütün görüşmecilerime, çalışmalarımı destekleyen Sabancı Üniversitesi'ne, Oxford Üniversitesi Çağdaş Türkiye Programı ve St. Antony's College'a, makaleleri İngilizce'den Türkçe'ye çeviren çevirmen Hande Özkan'a, çevirilere katkıda bulunan Engin Kılıç ve Hamdi Can Tuncer'e, bu projenin gerçekleşmesini sağlayan İletişim Yayınları'ndan editör Asena Günal'a ve bana her zaman örnek olan annem Prof. Dr. Olcay Neyzi'ye teşekkür ederim.

Unutmayı hatırlamak: Türkiye'de Sabetaycılık, ulusal kimlik ve öznellik

> "Yedi-sekiz yaşındaydım. Halamla beraber Taksim'de yürüyorum. Yanımızda onun bir arkadaşı var. 'Siz nerelisiniz?' gibi bir laf oldu. 'Biz Selanikliyiz' dedim gayet güvenerek. Benim gözümde Selanik'in hiçbir farklılığı yok, hakikaten işte geldiğimiz şehir olarak alıyorum. Eve döndüğümüzde, halam beni bir odaya çekti. 'Bir daha tanımadığın, bilmediğin hiç kimsenin yanında "Selanikliyim" demeyeceksin. Bu çok küçültücü bir şeydir, insanlar seni aşağılarlar' dedi. Ben ağlamaya başladım, 'Niçin?' dedim. Doğrusu o çocuk aklımla bütün kötü kelimeler aklıma geliyordu. Bunlar hırsız mıdırlar, ahlaksız mıdırlar ki utanmak gerekiyor. Niçin utanacağız?"

Sabetaycı kökenli bir Türk vatandaşı olan elli bir yaşındaki Fatma Arığ'a göre geçmişe yönelik arayışı çocukken yaşadığı bu şokla başlar. Arığ, bu arayışında anılardan yararlanamadığı için tarihe başvurur. Öyküsünün ardında, az tanınan bir cemaat ve bu cemaatin gerek devletle gerekse egemen çoğunlukla kurmuş olduğu üç yüz elli yıllık ilişki yatmaktadır.

Türkçe'de *dönme* ya da *Selanikli* olarak da bilinen Sabetaycılık, kendisini 17. yüzyılda mesih ilan edip Yahudi cemaatini bölen İzmirli bir Yahudi hahamın, Sabetay Sevi'nin müritlerini

işaret etmektedir. Sevi'nin Osmanlı yönetiminin baskısı altında zorla İslâmiyet'i kabul etmesi sonucunda gizliliğe dayanan çifte bir kimlik ortaya çıkmış, Sevi'nin Yahudi kökenli müritleri kamusal alanda Müslüman kimliklerini, kendi aralarında ise Sabetaycı kimliklerini sürdürmüşlerdir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde Selanik'te yaşayan Sabetaycı ailelerin çoğu bugün İstanbul'da yaşamaktadır. Resmî olarak Müslüman Türk vatandaşı olan bu topluluk, Türk modernleşme projesini güçlü bir şekilde desteklemiştir. Cemaat bugün büyük ölçüde asimile olmuşsa da köken sorunu etkisini hissettirmeye devam etmektedir.

Sabetaycılığın günümüz Türkiyesi'nde ne anlama geldiği sorusu, ulusal kimlikle ilgili daha zor bir soruyu da beraberinde getirmektedir. Bu yazıda, Sabetaycı kimliğinin Türkiye'deki ulusal kimliğin çelişkilerini ve sınırlarını sorgulamak için faydalı bir çıkış noktası olduğu kanıtlanmaya çalışılacak; çünkü Sabetaycı kökenli bireyler hem Türk modernleşme projesi ile özdeşleşmiş, *hem de* bu projenin ihanetine uğramışlardır. Sabetaycılık örneği, Türk ulusal kimliğinin çelişkilerine de işaret etmektedir. Mustafa Kemal'in karizmatik kişiliği etrafında şekillenen Kemalizm, geleneksel olanın reddini temel alan modernist değerlere dayanırken; Türklük, kurgulanmış bir Türk etnisitesiyle özdeştirilmiştir.

Fatma Arığ'ın yaşam öyküsü, bu makalede, Cumhuriyet Türkiyesi'nde yeni bir bireysel kimlik temeli yaratma girişiminin öznellikle ilintili sonuçlarını incelemek için kullanılacaktır. Bu bağlamda, geçmişin reddinin bireyler açısından ailevi kimliklerle ulusal kimlik arasında bir çatışma yaratabildiği gösterilecektir. Kamusal alanda kendilerini Türk olarak sunan bireyler, farklı geçmişlerini kamusal alanda olduğu kadar, zaman zaman özel alanda da gizleme gereğini hissetmektedirler. Arığ'ın yaşam öyküsünün de gösterdiği gibi, Sabetaycı ailelerde ebeveynler Sabetaycı geçmişlerini bastırıp Kemalist geçmişlerini vurgulayarak bu unutturma sürecini pekiştirmişlerdir. Zaten tekil bir kimliği sergilemek konusunda en büyük baskıyı yaşayanlar da bu çoğul kimlikli bireyler olmuştur.

1990'lı yıllarda Türkiye toplumunda tarihin yeniden keşfedilmesi, modernleşme projesinin yeni bir kimlik temeli yaratma girişiminin, Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürel mirasının reddedilmesiyle nasıl kısıtlandığını göstermektedir. Fatma Arığ, annesiyle babasından farklı olarak, etnik/dinî kökenlerini gizlemeyi reddetmektedir. Siyasal alandaki yaygın kutuplaşmaya rağmen Türk toplumunda yaşanan bu geçmişe dönüş, yeni bir öznelliğin (ve yeni bir vatandaşlık kavramına yönelik taleplerin) ortaya çıktığını göstermektedir. Bu öznellik ise, kamusal alanda çoğul bir kültürel mirasın kabulünü gerektiren bir kişisel tarih anlayışına dayanmaktadır.

Modernitenin sorgulanması: Geçmişe dönüş

Carolyn Steedman, 19. yüzyılda İngiltere'de moderniteyle birlikte yeni bir çocukluk kavramının ortaya çıktığını iddia etmektedir.[1] Çocukluk, zaman içinde, benlik anlayışının temelini oluşturan (kayıp) bir geçmişi temsil etmeye başlar. Steedman'ın araştırmaları, bireyin geçmişiyle kurduğu ilişki ve kişiliği arasındaki temel bağı vurgulamada Freud'un klasik eserinin izinden gitmektedir.[2] Günümüzde modernite kavramı (ve moderniteye dair deneyimlerimiz) üzerine yapılan değerlendirmeler, tarihle öznellik arasındaki ilişkiyi yeniden gündeme getirmektedir.

İlginçtir ki, küreselleşmenin bir uzantısı olarak ortaya çıkan geleceğe odaklı toplumda geçmişe doğru, gözle görünür bir dönüş yaşanmaktadır. Bütün zamanların artık aynı anda yaşanabildiği böylesi bir çağda bu, bir süreklilik arayışına işaret ediyor olabilir.[3] Geçmişe dönüş, ulus-devletin ve genel olarak modernitenin vaatlerinin düş kırıklığıyla sonuçlanmış olma-

1 Carolyn Steedman, *Strange Dislocations: Childhood and the Idea of Human Interiority, 1780-1930* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995).

2 Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Cilt 4-5, çev. James Strachey (Londra: Hogarth Press, 1953).

3 Andreas Huyssen, *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia* (New York: Routledge, 1995).

sıyla da bağlantılıdır.[4] Moderniteyi eleştirenler, bir bilim olarak tarihle resmî/ulusal tarih arasındaki yakın ilişkiyi işaret ederek, tarih biliminin yeniden değerlendirilmesinin gerekli olduğunu ileri sürmektedirler.[5] Sözlü tarihin yeniden keşfi de dahil olmak üzere bellek çalışmalarına yönelik ilginin artması, geçmişe ulaşmak için alternatif yollar geliştirme çabasının parçasıdır.[6] Ancak geçmiş, sabit bir şekilde keşfedilmeyi beklemez; geçmiş, bugün ve bugünün amaçları doğrultusunda sürekli olarak yeniden üretilmektedir.[7]

Günümüzde yaşanan bu geçmişe yöneliş, özellikle parçalanmış öznellikler aracılığıyla ifade edilmektedir.[8] Aileler milliyetçi projelerce başlatılan unutturma siyasetine katkıda bulunmakta, nesiller arasındaki ilişkiler hatırlama ve unutma süreçlerinde kilit rol oynamaktadır.[9] Peki anlatılmayan öykülerin, paylaşılmayan deneyimlerin bu süreçteki rolü nedir? Son dönemde bellek-sonrası (*post-memory*) üzerine yapılan çalışmalar –Freud'un uzun süre önce keşfettiği gibi–[10] belleğin hatırlamakla olduğu kadar unutmakla ve sessizlikte gizli olan şiddetle de ilintili olduğunu ileri sürmektedir.[11] Michael Taussig

4 Michael J. Shapiro, "National Times and Other Times: Re-Thinking Citizenship," *Cultural Studies* 14, no. 1 (2000): 79-98.

5 Susan Crane, "(Not) Writing History: Rethinking the Intersections of Personal History and Collective Memory with Hans von Aufsess," *Journal of History and Memory* 8, no. 5 (1996): 1372-1385.

6 Paul Antze ve Michael Lambek (der.) *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory* (New York: Routledge, 1996).

7 Marita Sturken, *Tangled Memories: The Vietnam War, The Aids Epidemic, and the Politics of Remembering* (Berkeley: University of California Press, 1997).

8 Michael Kenny, "A Place for Memory: The Interface between Individual and Collective History," *Comparative Studies in Society and History* 41, no. 3 (1999): 420-37.

9 Stan Yogi, "Yearning for the Past: The Dynamics of Memory in Sansei Internment Poetry," Amritjit Singh vd., (der.) *Memory and Cultural Politics: New Approaches to American Ethnic Literatures* içinde (Boston: Northeastern University Press, 1996), 245-266.

10 Barbara A. Wilson, "When Memory Fails," Patricia Fara ve Karalyn Patterson (der.) *Memory* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 95-112.

11 Karein Goertz, "Transgenerational Representations of the Holocaust: From Memory to 'Post-Memory'," *World Literature Today* 72, no. 1 (1998): 33-38.

aynı düşünceyi "gizlilik hakikati büyütür" diyerek dile getirmektedir.[12] Bu da kişiliğin, özellikle geçmişle ilişkilerin şiddetle yüklü olduğu durumlarda, sessizlik yoluyla nasıl oluşturulabileceği sorusunu öne çıkarmaktadır.[13]

Kemalist modernleşme projesi

Son yıllarda Batılı olmayan toplumların modernite deneyimleri üzerine yapılan tartışmalarda, bu deneyimlerin tarihselliğini vurgulayabilmek için modernite kavramının çoğul olarak kullanılması önerilmektedir.[14] Fanon'un öncü eserinde[15] de görüldüğü gibi, Batı dışı modernite deneyimleri sömürgeciliğin izlerini taşıyan bir geçmişle kurdukları ikircikli ilişki sebebiyle, özellikle kendi içlerinde bölünmüş bireyler yaratmaktadır.[16] Türkiye örneğinde ise geçmişe yönelik çelişkili tutum, seçkinlerin Osmanlı mirasını reddetmelerinin bir sonucu olarak çıkmaktadır karşımıza.[17] Ahmet Hamdi Tanpınar'm son derece şiirsel bir ifadeyle belirttiği gibi, Türk kimliği kaçınılması imkânsız olduğu düşünülen bir gelecekle, yaşanmış bir geçmişe duyulan özlem arasında sıkışıp kalmıştır.[18]

Türkiye örneği, Avrupa'nın sınırlarında yaşanan erken ve radikal bir modernite deneyimini temsil etmektedir.[19] Türkiye Cumhuriyeti 1923 yılında, bir İslâm İmparatorluğu'nun Anadolu'daki kalıntıları üzerinde kurulmuştur. Osmanlı İmparatorluğu, bir yandan Hıristiyan Avrupa karşısında "öteki" rolünü oynarken, bir yandan da Avrupa topraklarının bir bölümünü egemenliği altında barındırmakta ve kuruluşundan itibaren

12 Michael Taussig, *Defacement* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

13 Homi Bhabha, *The Location of Culture* (Londra: Routledge, 1994).

14 Dilip Parameshwar Gaonkar, "On Alternative Modernities," *Public Culture* 11, no. 1 (1999): 1-18.

15 Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (New York: Grove Press, 1991).

16 Albert Camus, *The First Man* (New York: Vintage, 1996).

17 Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (Seattle: University of Washington Press, 1997).

18 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1997 [1949]).

19 Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History* (Londra: I. B: Tauris, 1993).

Avrupa toplumuyla yoğun bir etkileşimi sürdürmekteydi. Ancak, Birinci Dünya Savaşı sona erdiğinde Osmanlı İmparatorluğu Avrupalılar tarafından neredeyse sömürgeleştirilmişti. Mustafa Kemal'in önderliğinde ortaya çıkan ulusçu hareketin temelleri 19. yüzyılda mutlakiyet rejimine meydan okuyan Jön Türk hareketine dayanmaktaydı. 1923 yılına gelindiğinde Kemalistler yabancı işgaline karşı yürüttükleri savaşı kazanmışlardı; artık yeni bir toplum kurmak için ülke içinde sürdürecekleri mücadele başlamaktaydı. Bu mücadele bugün de Türkiye toplumunu kutuplara ayırmaya devam etmektedir.

Kemalist seçkinler, aldıkları Batılı eğitim yoluyla modernist değerleri içselleştirdiklerinden ve Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Avrupalı güçlerle Osmanlı hanedanı arasındaki gizli anlaşmalara tepki olarak geleneğe karşı bir tutum takınmışlardır.[20] Osmanlı İmparatorluğu, bünyesinde barındırdığı cemaatlerin din temeline göre örgütlendiği çok-kültürlü bir toplumdu.[21] Kemalist seçkinler laik bir demokrasi kurarak hem Osmanlı hanedanlığına hem de İslâm halifeliğine son vermişlerdir. Böylece, 1920'li yıllarda Türk toplumunu yukarıdan aşağıya modernleştirmeyi amaçlayan bir dizi hukuki ve kurumsal reform uygulanmaya başlamıştır.[22] Bu reformlara hukuk sisteminin laikleştirilmesi, Batılı tarzda bir alfabe, takvim, saat sistemiyle fesin yerini alacak "gavur" şapkasını da içeren Batılı bir kılık kıyafet sisteminin kabulü de dahildi. Türk ulusal kimliğinin merkezinde ise, şık Avrupai kıyafetler içinde çekilmiş siyah beyaz fotoğrafları şehirli seçkinlerin aile albümlerinde yer alan Mustafa Kemal bulunmaktaydı.

Türkiye örneği, Kemalizmin, öznelliğin temelini oluşturacak olan geleneği yaratmada ne ölçüde başarılı olduğu ve yaratılan bu öznenin geçmişle nasıl bir ilişki kurduğu sorularını gündeme getirmektedir. Osmanlı İmparatorluğu farklı dinlere

20 (Gazi Mustafa Kemal) Atatürk, *Nutuk* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989 [1934]).

21 Halil İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1600* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

22 Zürcher, *a.g.e.*

ve etnik kökenlere sahip, farklı diller konuşan bir nüfusa sahipti; oysa Türk ulusçuluk hareketi tarihî, ideolojik ve pragmatik nedenlerden ötürü temelde Türkçe konuşan, Sünni nüfusla özdeşleştirilmiştir.[23] Kemalizm, Avrupa Aydınlanması'ndan kaynaklanan ve evrensel olduğu varsayılan değerlere dayanan modernist bir ideolojiyi temel alırken, Türk kimliği etnik anlamda Türklük'le bağdaştırılan Sünnilik mirasıyla özdeşleştirilmeye devam etmiştir. Bu açıdan Türk ulusal kimliği hem kapsayıcı *hem de* dışlayıcıdır. Türk vatandaşlarının laik modernist değerlere sadık olması üzerinden tanımlandığı sürece kapsayıcıdır. Ancak, tek bir dille ve tek bir etnik aidiyetle bağdaştırılan tek bir dinsel mirasla tanımlandığında dışlayıcı olmaktadır.

Türk ulusal kimliğinin bu ikili karakteri, 1920'li yıllarda gerek Anadolu'da kalan gerek Anadolu'ya göç eden (ya da Anadolu'dan göç etmeye zorlanan) nüfus açısından önemli sonuçlar doğurmuştur. Her ne kadar modern Türkiye'nin bütün vatandaşları kanunen Türk sayılsalar da, bazı Türkler diğerlerinden daha eşit olmuştur.[24] Kurtuluş Savaşı'ndan sonra Anadolu'daki Rumlar ile Yunanistan'daki Müslüman Türkler arasında bir nüfus mübadelesi yaşanmış;[25] Türkiye'deki Hıristiyanlar ve Yahudiler, mübadeleden sonra sayıları giderek azalan küçük azınlıklara dönüşmüşlerdir. Her ne kadar Kemalist projeyi desteklemiş olsalar da, gayrimüslim Türk vatandaşları her zaman olası yabancılar olarak görülmüş, ayrımcılıkla karşı karşıya kalmış ve göçe teşvik edilmişlerdir.[26]

İlginçtir ki, 'egemen çoğunluğun' üyelerinin ya da 'Sünni kökenli' Türk vatandaşlarının (ki, bu kategori resmî olarak tanınmamış olan azınlık gruplarını da içermektedir) da kimlik

23 Kemal Kirişçi, "Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices," *Middle Eastern Studies* 36, no. 3 (Temmuz 2000): 1-22.

24 Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000).

25 Kemal Arı, *Büyük Mübadele: Türkiye'ye Zorunlu Göç (1923-1925)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995).

26 Rıfat Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999).

sorunu vardır. Çünkü, genellikle "Müslüman"la eşanlamlı olarak kullanılan "Türk" kategorisi, Türkiye'deki çoğunluğun dil, etnik köken ve din bakımından aslında ne kadar çeşitli olduğunu gizlemektedir. Kamusal alanda tek bir kimlik sergilendiğinden bu alternatif tarihler gün ışığına çıkamamakta, hatta bireylerin kendileri tarafından da bastırılmaktadır. Öznelliğin, bireyin kişisel tarihine bağlı olarak değerlendirildiği düşünülürse bu durumun, bireylerin benlik geliştirme yetilerini olumsuz yönde etkileyeceği açıktır. *Dönme* sözcüğü tarihsel olarak, çift kimlikli bir cemaat olarak görülen Sabetaycılık'la bağdaştırılmıştır. Ancak mecazi olarak sürekli olarak değişen bir kimliği çağrıştıran *dönme* sözcüğü bir anlamda, Türkiyelilik kimliğini ifade etmek için de kullanılabilir; çünkü bireylerin kimlikleri pratikte son derece bağlamsaldır. Bireyler kimliklerini kamusal/resmî ve ailevi/özel yaşamların tarihsel olarak birbirinden ayrıldığı güvensiz bir ortamda ve koşullara bağlı olarak sergilemeye alışmışlardır. Kemalizm de kendi geleneğini bir bakıma eğitimli orta sınıf bağlamında yaratmış olduğundan ailevi ve ulusal kimlik birbirine yakındır; ancak bu durum, kamusal/resmî alanın özel alanı işgali[27] ve özellikle de ailevi kimliğin ulusal kimlikle çatıştığı durumlarda gün ışığına çıkamamış yaşantıların bilinçli olarak susturulması sonucunda oluşmuştur. Sabetaycılar gibi çoğul kimlikli bireyler de genellikle geçmişi reddetme sürecine aktif olarak katılmışlardır. Ancak günümüzde ortaya çıkan geçmişe yöneliş, Türk modernleşme projesinin yeni bir öznelliğin temellerini atma girişiminin de sınırlarını göstermektedir.

Son üç kuşak boyunca sürekli olarak geleceğe odaklanmış olan Türkiye toplumunda 1990'lı yıllarda tarihin Pandora kutusunun açılmasıyla, geçmiş yeniden keşfedilmiştir.[28] Türk ekonomisinin küresel sermaye akışına eklemlenmesini de içeren küreselleşme, Batı Avrupa'daki diaspora cemaatlerinin çoğalması ve yeni medyanın ortaya çıkışı bu süreçte etkili ol-

27 Nilüfer Göle, "Gendered Nature of the Public Sphere," *Public Culture* 10, no. 1 (1997): 61-81.

28 Bozdoğan ve Kasaba, *a.g.e.*

muştur.[29] Kemalizm, günümüzde Cumhuriyet tarihi ve ulusal kimlik üzerine son derece kutuplaşmış bir tartışmayla karşı karşıya bulunmaktadır.[30] 1980'li yıllarda Kürt milliyetçi hareketi ve İslâmi hareket mevcut düzeni sorgulamışlardır.[31] Tepkisel olarak oluşan neo-Kemalizm, yeni sağ, yeni sol ve Alevi hareketleri de toplumdaki siyasî kutuplaşmayı hızlandırmıştır. Devletin mafyalaşmasıyla sonuçlanan yolsuzluk ve siyasî şiddet, sistemin meşruiyetini yitirmesine sebep olurken, güvensizlik ve kargaşa hissine de tuz biber ekmiştir. 17 Ağustos 1999 depremi ise sivil örgütlenmenin gelişmesinde katalizör görevini üstlenmiş; daha katılımcı bir demokrasi talep eden sivil toplum örgütleri çoğalmıştır.

Yeni medya, tabulaşmış birçok konuyu toplumun gündemine taşıyarak özel alanla kamusal alan arasındaki kopukluğun giderilmesinde önemli bir rol oynamıştır.[32] Son on yıl içinde anı, otobiyografi, tarihî roman, sözlü tarih, yöre ve mahalle tarihi gibi türlere gösterilen ilgi, toplumda geçmişe doğru bir yönelim olduğunu kanıtlamaktadır. Ancak, bu konu aynı zamanda hızla depolitize edilerek basite indirgenmekte ve metalaştırılmaktadır. Bu süreçte, "kaybolduğu" varsayılan bir geçmişten örnekler sunan bir nostalji endüstrisi de ortaya çıkmıştır.

Medyada çoğu zaman yüzeysel olarak ele alınmasına rağmen, Türk toplumunda kimliğe duyulan ilginin artması, geçmişin gölgesinin bugünün üzerine düşerek varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Kimlik ve kimliğin geçmişle ilişkisi sorunu Türk toplumundaki iyileşmesi zor yaralardan biridir. Yaratılmış bir nostaljiyle değil de yaşanmış bir geçmişle yüzleş-

---

29 Fuat Keyman, "On the Relation Between Global Modernity and Nationalism: The Crisis of Hegemony and the Rise of Islamic Identity," *New Perspectives on Turkey*, no. 13 (1995): 93-120.

30 Ayşe Kadıoğlu, "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity," Sylvie Kedourie (der.) *Turkey: Identity, Democracy, Politics* içinde (Londra: Frank Cass, 1998), 177-193.

31 H. Yavuz, "Media Identities for Alevis and Kurds in Turkey," D. Eickelman ve J. Anderson (der.) *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* içinde (Bloomington: Indiana University Press, 1999), 180-199.

32 Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak* (İstanbul: Metis Yayınları, 1992).

mek, bu yüzyılda devletle cemaatler arasında, cemaatlerin kendi aralarında, kuşaklar arasında ve bireyin kendi içinde yaşanmış olan şiddetle yüzleşmek demektir. Çünkü geçmişle ilgili tabuların yarattığı şiddet kendisini belki de en çok bireyin iç dünyasındaki gizlilik ve korku yoluyla göstermektedir. Sabetaycı kimlik bu açıdan iyi bir örnek teşkil etmektedir.

Sabetaycılık: Kısa bir tarihçe

Terminoloji

Türkçe'de Sabetay Sevi'nin müritlerini tanımlamak için üç ayrı sözcük kullanılmaktadır: *Sabetaycı*, *dönme* ve *Selanikli*.[33] *Sabetaycı* sözcüğü, cemaat üyelerinin kullandığı tarafsız bir sözcüktür.[34] *Dönme* ve *Selanikli* ise Sabetaycı olmayanların genellikle küçültücü anlamda kullandıkları sözcüklerdir.[35]

Derviş,[36] *dönme* kelimesini tırnak içinde kullanarak bu sözcüğün anlamındaki çelişkileri vurgulamaktadır. Bu sözcük, Sabetaycılık ya da Yahudilik'ten İslâmiyet'e geçişe gönderme yaparken bu geçişin "gerçek" bir geçiş olmadığını da ima etmektedir. *Dönme* sözcüğünün üzerinde adeta bir stigma vardır ki

33 Sabetaycılar genellikle resmî kayıtlarda yer almamaktadır. Selim Deringil 19. yüzyıla ait Osmanlı belgelerinde Sabetaycılardan *avdeti* diye bahsedildiğini belirtiyor; bkz. Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909* (Londra: I. B. Tauris, 1999). Bir geriye dönüşü ima eden *avdet* sözcüğü bu açıdan din değiştirme anlamına gelen *mühtedi* kelimesine, daha önceki bir durumu ya da kimliği vurgulayan *dönme* sözcüğünden daha yakındır.

34 Görüştüğüm Sabetaycı kökenli bir kişiye göre, cemaate bağlı olanlara *içerlikliler*, olmayanlara da *dışarlıklılar* denmekteydi.

35 Hitap amacıyla kullanıldıklarında bu sözcüklere aşağılayıcı bir anlam yüklenmektedir. Sabetaycı kökenliler *dönme* ya da *Selanikli* sözcüklerini ilk olarak çocukluklarında, genellikle kendilerine hakaret eden ya da onlarla alay eden bir yabancıdan duyduklarını anımsamaktadırlar. Bkz. Özgür Canel, *A Search for the Dönme in Turkey*. Yayınlanmamış master tezi, University of Amsterdam, 1999 (Hollandaca); Michele Blumental ve Michel Grosman *Sazanikos: Les Derniers Dönmes* (belgesel film) (Paris: La Sept-Sodaperaga, 1992).

36 Haluk Derviş, "Sabbetay Sevi Olayı ve 'Dönmeler'," *Tarih ve Toplum* 30 (Haziran 1986): 9-14.

bu (Kızılbaş[37] sözcüğünde olduğu gibi), hem gizli bir kimliği çağrıştırmakta hem de çoğu zaman ensestle bağdaştırılmış olan heterodoks pratiklere dair suçlamaları da bünyesinde barındırmaktadır.[38] Günümüz Türkçesi'nde *dönme* sözcüğünün aynı zamanda cinsiyetlerini değiştiren kişiler için de kullanılıyor olması, zaten anlamı karmaşık olan bu sözcüğü bir kat daha belirsiz (ve küçültücü) kılmaktadır.[39]

Yunanistan ile Türkiye arasındaki nüfus mübadelesi sırasında Selanik'teki Sabetaycı cemaate mensup ailelerin çoğu Türkiye'ye göç etmiştir. Selanik'ten gelen birçok Müslüman, Sabetaycı kökenli olmadığı halde, *Selanikli* sözcüğü, o dönemden beri *dönme* sözcüğüyle eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. *Selanikli* sözcüğünün anlamındaki bu belirsizlik, Sabetaycı kimliğini çevreleyen karmaşayı daha da artırmaktadır.

Sabetay Sevi esperamo a ti[40]

Sabetaycılık olarak bilinen mesihçi hareketin lideri Sabetay Sevi (1626-1676), İzmir'de yetişmiş bir hahamdır. 17. yüzyıl-

---

37 Sabetaycılık'ta olduğu gibi Alevi kimliği de çift kimliklilik ve gizlilik üzerine kuruludur.

38 Yelda'nın Sabetaycılardan "Yahudi Şiiler" diye bahsetmesi tesadüf değildir; bkz. Yelda, *Azalırken* (İstanbul: Belge Yayınları, 1996). Ensestin bir tören gibi uygulandığına yönelik söylentiler tarih boyunca hem Sabetaycılar hem de Alevilerle ilgili olarak dile getirilmiştir. Bazı anlatılara göre, Bahar Ekinoksu "kuzu bayramı" olarak bilinen bir kutlamayla çakışmaktaydı. Sabetaycıların, bu kutlamalar sırasında evli çiftlerin eşlerini değiştirdiği bir tören düzenlediği söylenmekteydi. Nassi, bu törenlerin eski çağlarda Ortadoğu'da doğanın yeniden doğuşunu kutlamak için yapılan putperest kutlamalarına benzediğini iddia etmektedir; bkz. Gad Nassi, "Shabbetai Tzvi Lives," *Moment* 17, no. 4 (1992): 42-51. Ancak, Alevi örneğinde olduğu gibi cemaat içi pratiklerle başkalarının suçlamalarını ayırdetmek zordur. Pratikle söylence arasındaki ilişkiyi daha iyi anlayabilmek için tarihî ve etnografik araştırmalar gerekmektedir. Ancak bu kimlikleri kamusal alanda tartışmanın zorluğu bu söylencelerin dolaşımına katkıda bulunmaktadır.

39 Canel (1999), İstanbul'da araştırma yaptığı dönemde *dönme* sözcüğünü işiten kimi kişilerin kendisinin cinsiyetini değiştirmiş kişiler üzerine çalıştığını zannettiğini belirtmektedir.

40 "Sabetay Sevi bekliyorum seni," (Yahudi İspanyolcası veya Ladino) su kenarında mesihlerini bekleyen Sabetaycılar arasında yaygın bir duaydı.

da Yahudi mistisizmiyle bağlantılı mesihçi fikirler Yahudi cemaatlerinde önem kazanmaya başlamıştır. Yahudilerin Rusya ve Polonya gibi ülkelerde maruz kaldığı baskıdan etkilenen Sevi, genç yaşlarda kabalizmden, özellikle de Safedli İzak Aşkenazi Luria'nın öğretilerinden etkilenir. 1665 yılında da, Gazalı Nathan (1644-1680) olarak tanınan genç bir alimin desteğiyle kendisini mesih ilan eder. Kitleler, hatta seçkinler üzerindeki etkisi büyük bir hızla yayılır.[41] Bu durum gerek Osmanlı topraklarında gerek başka ülkelerde yaşayan Yahudi cemaatleri içinde büyük bir kargaşaya yol açarak günlük iş ve ticaret yaşamının aksamasına neden olmuştur. Hatta sinagoglarda okunan geleneksel dualarda Osmanlı Sultanı'nın yerine Sevi'nin adı anılmaya başlamıştır. Sevi, Yahudi geleneğinde yasaklanmış olmasına rağmen Tanrı'nın adını telaffuz ederek yerleşik kuralların ihlal edilmesine olanak tanımıştır. Kendisini mesih ilan ettiği günden başlayan yeni bir takvim de kullanılır olmuştur.

Bu olayları Sevi'ye karşı olan Yahudi ileri gelenlerinden öğrenen Osmanlı yetkilileri ihtiyatlı ve kurnazca bir tepki verirler. Sevi tutuklanmış ve IV. Mehmet'in Edirne'deki sarayına götürülerek İslâmiyet'i kabule zorlanmıştır. Hâlâ anlatılan bir rivayete göre Sevi, sultanın huzuruna pelerinin altına bir güvercin gizleyerek çıkmıştır. Din değiştirdikten sonra ise güvercini azad ederek din değiştirmeye zorlanan *can*ın kendisine değil, göğsünde sakladığı hayvana ait olduğunu ima etmiştir.

Sevi'nin din değiştirmesiyle bu mesihçi hareket Sabetaycılığm bütün işaretlerinin gizlendiği sekter bir hareket haline gelir. Bu noktadan sonra Sevi'nin yaşamının en temel özelliği çifte bir kimlik üzerine kurulmuş olmasıdır. Bu çifte kimlik zamanla Sabetaycılığın ayırt edici özelliği haline gelecektir. Sevi'nin "on sekiz emri" gizliliği gerektirirken, Müslümanlarla evlenmeyi de yasaklamaktadır. Sabetaycılıkla özdeşleştirilen gizlilik, cemaatin Osmanlı devletiyle kurduğu ilişkiden ve farklı bir kamusal (Müslüman) ve özel (Sabetaycı) kimlik

41 Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah 1626-1676* (Princeton: Princeton University Press, 1973).

oluşturma gereksiminden doğmuştur.[42] Ancak Bernai'nin[43] de belirttiği gibi, açıkça ya da resmen telafuz edilmese de, hem topluluğun içerisinde yer alanlar hem de dışarıdakiler bu farkın bilincinde olduğundan Sabetaycı kimlik "bilinen bir sır" olmuştur. İşte bu durum, *kimin* Sabetaycı olduğu ve bu farklılığın *neleri* içerdiği konusunda hiç bitmeyen söylentilerin oluşmasına yol açmıştır.

Selanikli dönmeler (1683-1923)

Sabetay Sevi 1676 yılında Arnavutluk'ta sürgündeyken ölür. 1683 yılında Selanik'te bazı ailelerin din değiştirmesiyle dönmeler olarak bilinen cemaat ortaya çıkar. Bu cemaat zaman içinde üç farklı gruba ayrılmıştır. Bu gruplar Yakubiler, Kapancılar ve Karakaşlılar olarak bilinmektedir.[44] Yakup Kerido, Sevi'nin kayınbiraderidir. Sevi'nin dul karısı, Sabetay Sevi'nin, kayınbiraderi Filozof Kerido'nun bedeninde yeniden dirildiğini iddia etmiştir.[45] Kerido'nun izinden giderek gruptan ayrılanlar da, Yakubi olarak anılmaya başlamıştır. Bir başka bölünme de, ilk din değiştirenlerden birinin oğlu olan ve Sevi'nin ölümünden dokuz ay sonra dünyaya gelen Baruchya Russo'nun (Osman Baba) vücudunda Sevi'nin yeniden dünyaya geldiği açıklanınca yaşanmıştır. Osman Baba 1720 yılında öldüğünde kutsal olduğu kabul edilerek kabrine büyük saygı gösterilmiştir. Osman Baba'nın yandaşları da Karakaşlılar olarak bilinmektedir. Hem Kerido'yu hem de Osman Baba'yı reddedip Sevi'ye sadık kalanlar ise Kapancılar olarak tanınmakta-

42 Gad Nassi, "Sabetaycılık ve Osmanlı Mistik Geleneği," *Tarih ve Toplum*, no. 75 (1990): 16-18.

43 Jacob Barnai, "Messianism and Leadership: The Sabbatean Movement and the Leadership of the Jewish Communities in the Ottoman Empire," Aron Rodrigue (der.) *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership* içinde (Bloomington: Indiana University Turkish Studies Series, 1992), 167-182.

44 İlber Ortaylı, "Ottoman Modernization and Sabetaism," Tord Tolsson vd. (der.) *Alevi Identity* içinde (İstanbul: Swedish Research Institute, 1998), 97-104.

45 Gershom Scholem, "The Crypto-Jewish Sect of the Dönme (Sabbatians) in Turkey," Gershom Scholem (der.) *The Messianic Idea in Judaism* içinde (New York: Schocken Books, 1971), 142-165.

dır. Bu üç cemaatin üyesi olan aileler günümüze kadar ayrı gruplar halinde yaşamaya devam etmiştir.[46]

18. yüzyıldan itibaren Osmanlı toplumunu etkileyen Batılı fikirler mevcut zihniyette, özellikle de eğitimli seçkinler bağlamında radikal değişimlere neden olmuştur.[47] Avrupa'daki Aydınlanma hareketiyle bağdaştırılan bu yeni fikirler özellikle İstanbul, İzmir, Selanik gibi kozmopolit bir nüfusa sahip ve Batı'yla sıkı ilişkileri olan liman kentlerinde etkili olmuştur.[48] Selanik'teki Yahudi ve Sabetaycı cemaatler bu fikirlerin yayılmasında önemli bir rol oynarken Yahudi, Sabetaycı ve Müslüman Aydınlanma hareketleri arasındaki yakınlaşma sonucunda da Jön Türk hareketi ortaya çıkmıştır.[49] Hanioğlu'nun da belirttiği gibi,[50] II. Abdülhamit rejimine karşı ortaya çıkan her tür muhalefet hareketi Jön Türklere destek vermiştir. Batılı eğitim de bu dönüşümde kilit rol oynamıştır. Selanik'te Fransız kökenli *Alliance Israelite Universelle* okullarının açılmasının ardından, farklı cemaatler Batılı tarzda eğitim veren okullar kurmak için birbirleriyle yarışa girmişlerdir.[51] Bu çerçevede özellikle Sabetaycılar eğitimci olarak öne çıkmaktadır. Sabetaycıların Selanik'te açtığı yeni okulların arasında Feyz-i Sıbyan, Terakki (İstanbul'da Şişli Terakki adını alacak bir Kapancı okulu), Feyziye (İstanbul'da Işık Lisesi adını alacak bir Karakaşlı okulu) ve Feyzi Ati (İstanbul'da Boğaziçi Lisesi adını alacak bir Yakubi okulu) de vardır. Mustafa Kemal de Selanik'te, tanınmış bir eğitimci olan Şemsi Efendi tarafından kurulan bir Sabetaycı okulunda eğitim görmüştür.

19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Selanik toplumunda son derece güçlü bir konuma gelmiş olan Sabetaycılar hem devlet

46 Ilgaz Zorlu, *Evet, Ben Selanikliyim* (İstanbul: Belge Yayınları, 1998).

47 M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük 1889-1902* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986).

48 François Georgeon, "Muslim and *Dönme* Salonica," Gilles Veinstein (der.), *Salonique 1850-1918 içinde* (Paris: Editions Autrement, 1993).

49 Selim Deringil'in de gösterdiği gibi, modernleşme Abdülhamit döneminde bile Osmanlı toplumuna derinden nüfuz etmişti (bkz. Deringil, *a.g.e.*).

50 Hanioğlu, *a.g.e.*

51 Georgeon, *a.g.e.*

hizmetlerinde hem de serbest mesleklerde kendilerini göstermişlerdir. Laik bir dünya görüşünü savunan ve bu görüşleriyle kendilerinden önceki kuşağa meydan okuyan genç Sabetaycılar 1880'li yıllarda *Gonca-ı Edeb* adlı bir dergi çıkarmaya başlamışlardır.[52]

Jön Türklerin 1908'de kurdukları ilk hükümette Karakaşlı Mehmet Cavid Bey Maliye Bakanı olarak görev yapmıştır.[53] Gazeteci Zekeriya Sertel'in 1915 yılında kendisi de sonradan tanınmış bir gazeteci olan Sabiha adlı Sabetaycı genç bir kadınla evlenmesi, İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından ilerici bir tutum olarak görülmüş ve desteklenmiştir.[54]

"Selanikli" kim? Cumhuriyet dönemi

20. yüzyılın başlarında Selanik'teki Sabetaycıların sayısı on bin ile on beş bin arasındadır.[55] 1923 yılındaki nüfus mübadelesi sırasında Sabetaycı ailelerin çoğu Türkiye'ye, özellikle de İstanbul'un kozmopolit ve varlıklı semtlerine taşınırlar.[56] Sabetaycıların Jön Türk döneminde başlayan asimilasyonu Cumhuriyet Türkiyesi'nde hız kazanır. Aldıkları laik eğitim sonucunda Sabetaycı kimliklerinden zaten uzaklaşmış olan bu bireyler, hemşerileri Mustafa Kemal Atatürk'ün yanında yer alarak Türk modernleşme projesiyle özdeşleşmişlerdir.

---

52 Ortaylı, *a.g.e.*

53 Cumhuriyet döneminin de önemli siyasetçilerinden biri olan Mehmet Cavid Bey, Mustafa Kemal Atatürk'e yönelik suikast girişimiyle suçlanarak asılmıştır.

54 Zekeriya Sertel, *Hatırladıklarım* (İstanbul: Gözlem Yayınları, 1977).
Sabetaycı kökenli bir başka tanınmış gazeteci olan Ahmet Emin Yalman, bundan kısa bir süre sonra, 1922 yılında bir Türk kızıyla evlendiğinde müstakbel eşinin çevresi bu evliliğe itiraz etmiştir; bkz. Sinan Korle, *Kızıltoprak Günlerim* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997). Hem Sertel'in hem de Yalman'ın anılarında Sabetaycı kökenlerinden hiç bahsetmemeleri (şaşırtıcı olmasa da) ilginçtir. Bkz. Sabiha Sertel, *Roman Gibi* (İstanbul: Belge Yayınları, 1987[1969]); Ahmed Emin Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim* (İstanbul: Pera Turizm ve Ticaret, 1997 [1970]).

55 Scholem, "The Crypto-Jewish Sect of the Dönme (Sabbatians) in Turkey".

56 Bu dönemde Sabetaycı cemaatinin bazı üyeleri, Yahudi kökenlerini öne sürerek Selanik'te kalmak için Yunan hükümetine başvurmuştur; bkz. Scholem, "The Crypto-Jewish Sect of the Dönme (Sabbatians) in Turkey".

Sabetaycı kökenli bireyler çocuklarını İstanbul'da ticaret, sanayi, eğitim ve medya sektörlerinde çalışan iyi eğitimli orta sınıf vatandaşlar olarak yetiştirmişlerdir. Genellikle asimilasyonu desteklediklerinden, kökenlerine dikkat çektirmeyecek bir politika izlemişler; bu görüşe muhalif istisnalar ise çoğunluğun asimilasyona olan inancını güçlendirmeye hizmet etmiştir.

Cumhuriyet Türkiyesi'nde iki önemli olay Sabetaycılığın kamusal alana yansımasına neden olmuştur: 1924 yılındaki Karakaşlı Rüşdü Olayı ve 1942-44 yıllarındaki Varlık Vergisi.[57] 1924 yılının Ocak ayında Türkiye'deki Sabetaycıların en muhafazakâr kesiminden Rüşdü Bey, Meclise sunduğu önergede Sabetaycıları "gerçek" Türk/Müslüman olmadıkları için eleştirir.[58] Rüşdü Bey'in kendi grubu dışından birisiyle evlendiği için aforoz edilmesi sonucunda yapılan bu alışılmadık açıklama, Sabetaycı kimlik üzerine geniş tartışmalara yol açmıştır. Bu dönemde, birçok aile soruşturma korkusuyla ellerindeki belgeleri yok ederken,[59] Karakaşlı Rüşdü olayı asimilasyon sürecini hızlandırmıştır.

Karakaşlı Rüşdü olayından sonra Sabetaycı kimlik, 1942 yılındaki Varlık Vergisi'ne kadar toplumun gündeminden silinir.[60] İkinci Dünya Savaşı sırasında Türk hükümeti, savaş ekonomisinden yararlanarak servet edinenleri vergilendirmeyi amaçlayan bir kelle vergisini uygulamaya koyar. Ancak 11 Kasım 1942 ile 15 Mart 1944 tarihleri arasında yürürlükte kalan Varlık Vergisi'nin bir amacı daha vardır: Sermayenin gayrimüslimlerden, yani Yahudi, Ermeni ve Rumlardan Müslümanlara

57 15 Mayıs 1919 tarihinde İzmir'i işgal eden Yunan bölüklerine "ilk kurşunu sıkmasıyla" tanınan, Türk ulusal hareketinin kahramanlarından Hasan Tahsin (Osman Nevres) de Sabetaycı kökenden gelmektedir; bkz. Ortaylı, *a.g.e.*

58 Ortaylı, a.g.e,

59 Zorlu, *a.g.e.*

60 Makrikôy'de (Bakırkôy) Sabetaycılara ait bir okulda müdür olan İbrahim Gövsa, 1939'da yayınladığı bir kitapta, Sabetaycılığın süregeldiğini iddia etmiştir. Gövsa kitabında okuldaki öğrencilerin defterlerinde Sabetaycı dualar bulduğunu, Bahar Ekinoksu'ndan önce kuzu eti yeme yasağına uyulduğunu ve nehir kenarında Sevi için dualar okunduğunu yazmaktadır. Bkz. İbrahim Alaettin Gövsa, *Sabatay Sevi: İzmirli Meşhur Sahte Mesih Hakkında Tarihi ve İçtimai Tetkik Tecrübesi* (İstanbul: Semih Lütfü Kitabevi, 1939).

aktarılmasını sağlamak.[61] Bu anlamıyla Varlık Vergisi, özellikle İstanbul'da Müslüman bir burjuvazinin gelişimine katkıda bulunmuştur.[62]

Resmî olarak Müslüman olsalar da Sabetaycı ailelere mensup bireyler Varlık Vergisi döneminde Müslümanlardan daha fazla vergi ödemiş ve gayrimüslimlerle aynı muameleyi görmüşlerdir.[63] Bu dönemde en fazla vergi ödeyen iki kişiden biri Yahudi diğeriyse Sabetaycı kökenlidir.[64] Varlık Vergisi, Türkiye Cumhuriyeti ve Türk ulusal kimliğiyle özdeşleşmiş ve Sabetaycı kimlikleriyle bağlarını büyük oranda koparmış bireyler üzerinde şok etkisi yaratmıştır.[65] Vergi, sadece ulusal kimliğin dışlayıcılığım göstermekle kalmamış, aynı zamanda, ulusal kimliğin temelinin belirsiz olduğu bir toplumda *herkesin* potansiyel bir yabancı olarak görülebileceğini de göstermiştir. Türk siyasî kültürünün belirgin özellikleri olarak ortaya çıkan paranoya ve bitmek tükenmek bilmeyen bir "iç düşman" arayışı, Türk modernleşme projesinin geçmişi reddetmesinin bir sonucudur.

Asimilasyondan yana olan Sabetaycı kökenli ailelerin çoğu yaşadıkları korku ve maruz kaldıkları ayrımcılık neticesinde, Varlık Vergisi'nin çıkarıldığı dönemden sonra daha radikal bir bakış açısını benimsemiştir. Bu aileler çocuklarını korumak amacıyla aile içinde bile kökenlerini reddedip cemaat dışı evlilikleri teşvik etmişlerdir. Sonuç olarak Sabetaycılar ayrı bir cemaat olma özelliğini artık büyük oranda yitirirken, aile içindeki sessizlik, ebeveynlerle çocuklar arasında da kopuklukların ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Sabetaycı kimliğin kamusal alanda tartışılması 1990'larda İslâmcılığın yükselişi ve Ilgaz Zorlu'nun yazılarıyla yeniden alevlenmiştir. Zorlu 1998 yılında *Evet, ben Selanikliyim* isimli

---

61 Rıdvan Akar, *Aşkale Yolcuları: Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları* (İstanbul: Belge Yayınları, 1999).

62 Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000).

63 Faik Ökte, *Varlık Vergisi Faciası* (İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, 1951).

64 Leyla Tavşanoğlu, Cahit Kayra ile röportaj, *Cumhuriyet*, 19 Aralık 1999.

65 Zorlu, *a.g.e.*

bir kitap yayınlamış;[66] bu kışkırtıcı başlıkla Sabetaycı kökenlilere etnik/dinî kimliklerini kabul etmeleri için çağrıda bulunmuştur. Zorlu'nun kişisel geçmişiyle bir hesaplaşma girişimi olarak da okunabilecek olan çalışmaları, medyanın gündemine oturmasıyla da Sabetaycılığı etnik/dinî bir kimlik olarak gün ışığına çıkarmayı amaç edinen bir medya kampanyasına dönüşmüştür. Ancak bu kampanya, cemaatle ilgili önyargıların yeniden su yüzüne çıkmasına yol açmış, Yahudi karşıtı gruplar tarafından kullanılmış ve belki de bu yüzden Sabetaycı kökenli bireylerin kimliklerini kamusal alanda tartışmalarını kolaylaştırmamıştır.[67]

Fatma Arığ'ın sözlü tarih anlatısı

Türkiye'de son dönemde Sabetaycılık üzerine çok fazla araştırma yapılmaması, büyük ölçüde Sabetaycı kökenli bireylerin geçmişleri hakkında konuşmak istememelerinden kaynaklanmaktadır. Bu durum, Sabetaycı kimliğinin günümüz Türkiyesi'nde ne anlama geldiğinin ve bu cemaatin varlığını ne ölçüde muhafaza ettiğinin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.[68] Yakubi grubuna mensup ailelerin en erken asimile oldukları bilin-

66 Zorlu, *a.g.e.*

67 Marc David Baer, "Revealing a Hidden Community: Ilgaz Zorlu and the Debate in Turkey Over the Dönme/Sabbateans," *Turkish Studies Association Bulletin* 23, no.1 (Bahar 1999): 68-75.

İslâmcı ve milliyetçi kesimin çalışmaları da Sabetaycı kimliğin kamusal alanda tartışılmasına neden olmuştur. Bu yazarların amacı, özellikle toplumda sivrilmiş bireylerin "Yahudi kökenlerini" ifşa ederek, "gerçek" Türklerin (yani Anadolu'da yaşayan Sünni nüfusun) Türkiye'ye Kemalist projeyi uygulatan "yabancıların" baskısı altında olduğunu göstermektir. Bu durum, Sabetaycı kökenden gelenlerin kimliklerini gizlemeleri eğilimini artırmaktadır. Ancak Sabetaycı kökenli bireyler arasında da ilginç bir şekilde Mustafa Kemal'in aynı çevreden geldiği konusunda bir inanç bulunmaktadır; en azından hemşehrilik ilişkisi, Sabetaycılarla Mustafa Kemal arasında özel bir bağ oluşturmaktadır; bkz. Zorlu, *a.g.e.* Her ne kadar böylesi bir bağlantıyla ilgili bir tarihî belge bulunmasa da, Selanik'te modernist bir misyon üstlenen Müslümanlarla Sabetaycılar arasında yakın ideolojik bağlar olduğu şüphe götürmemektedir.

68 Gad Nassi, Türkiye'de Sabetaycı kökenlilerin sayısının kırk bin ile altmış bin arasında olduğunu tahmin etmektedir; bkz. Nassi, "Shabbetai Tzvi Lives". Zorlu'ya göre bu sayı yüz bin civarındadır; bkz. Zorlu, *a.g.e.*

mektedir. Yakubi kökenli bireyler bugün genellikle Sabetaycı kökenlerini tamamen reddetmektedirler. Diğer taraftan, Karakaşlı grubundaki ailelerin bir bölümünün grup içi evlilikleri ve Sabetaycı inançlarını sürdürdükleri öne sürülmektedir. Ancak eskiden beri kamusal alanda sessizliklerini koruduklarından bu muhafazakâr azınlık hakkında çok az şey bilinmektedir. Kapancı grubuna mensup aileler ise Sabetaycı kökenlerine Yakubilere kıyasla daha yakın durmaktadırlar; ancak Cumhuriyet dönemi boyunca asimilasyonu desteklemişlerdir. Günümüzde Kapancı kökenli bireyler geçmişi tartışmaya daha eğilimli görünmektedir.

Sabetaycılar üzerine araştırma yapan Özgür Canel, bir cemaatten çok kendi geçmişini arayan bireylerle karşılaştığını belirtmektedir.[69] Görüşme yaptığı kişilerin "biz" kavramından anladıklarının son derece değişken olduğunu ve bu bireylerin Sabetaycı kimliğini anlama çabası içinde bulunduklarını belirtmektedir. Canel, kuşaklar arasında da önemli farklılıklar bulunduğuna değinmektedir. Türkiye'ye göç eden ilk kuşak Sabetaycılar kimliklerini gizlemeyi tercih ederken, ikinci kuşaktakiler, hakkında çok az şey bildikleri bu kimlikten giderek uzaklaşmışlardır. Canel, özellikle üçüncü kuşağın geçmişi hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak istediğini ifade etmektedir.

Canel'in bulguları, Sabetaycılık üzerine yapılmış bir belgeselin bulgularıyla da benzerlik sergilemektedir.[70] Söz konusu belgeselde isimleri verilmeyen ancak kamera karşısında konuşmayı kabul eden Sabetaycı kökenli bireyler Türkiye toplumunda Sabetaycılığın nasıl görüldüğü, kendi yaşam deneyimleri, kişisel arayışları ve Sabetaycı kimliğin anlamı hakkında tanıklık yapmaktadırlar.[71] Belgeseli hazırlayanlar, görüştükleri kişilerin Sabetaycılardan "onlar" diye bahsetmelerinin görüşü-

---

69 Canel, *a.g.e.*
Canel, kimliklerini kabullenen ancak isimlerinin açıklanmaması şartıyla konuşan az sayıda Sabetaycı kökenli kişiyle görüşmüştür.

70 Blumental ve Grosman, *a.g.e.*

71 Fransa'da hazırlanan bu belgeselde tanıkların soyadları verilmemektedir; bkz. Blumental ve Grosman, *a.g.e.*

len bu kişilerin Sabetaycı kimliği karşısındaki mesafelerini gösterdiğini belirtmektedirler. Görüşülen kişiler kökenlerine dair hiçbir şey bilmeden yetiştiklerini anlatmaktadırlar. Ayrıca, ne tür bir farklılık olduğunu ifade edemiyorlarsa bile, farklı olduklarının da bilincinde olduklarını kabul etmektedirler.

Tanıklar Selanik'i kaybedilmiş bir cennet olarak betimlemektedirler. Keza, modernist fikirlerin Türkiye'ye Selanik yoluyla geldiğine dair inançlarını da vurgulamaktadırlar. Asimilasyon, Sabetaycı kökenlilerin bir inanç sistemi olarak Sabetaycılıkla bağlarının koptuğu, ancak tam anlamıyla Müslüman da olmadıkları anlamına gelmektedir. Bu açıdan Kemalizmin de hedefi olan laik ideali temsil etmektedirler aslında. Kendilerini artık Sabetaycı inançlarla özdeşleştirmeyen bu bireylerin farklılığı, toplumun çoğunluğundan daha modern, daha aydın ve daha eğitimli olduklarına dair inançlarıdır.[72] Ancak Türk kimliği etnik bir aidiyet üzerinden tanımlandığı sürece, Sabetaycıların kökenlerinin bir farklılık unsuru olarak kalacak olması son derece ironik bir durum yaratmaktadır. İslâmi hareket ile Türk milliyetçiliğinin Yahudi (daha genel olarak da gayrimüslim) karşıtlığı da bu duruma tuz biber ekmektedir. Sabetaycı kökenlilerin kendi kişisel tarihleriyle yüzleşmek istememelerinin sebebi de budur; kendi toplumlarında yabancı muamelesi görmekten korkmaktadırlar.

Blumental ve Grosman'ın,[73] Zorlu'nun[74] ve Canel'in[75] çalışmalarının da gösterdiği gibi, Türk toplumundaki geçmişe yöneliş, kamusal alanda kökenlerini gizlemeye devam etseler de kişisel tarihlerini araştırmaya başlayan Sabetaycı kökenliler üzerinde etkili olmuştur. Fatma Arığ'ın yaşam öyküsünün de gösterdiği gibi, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları çoğul kültürel miraslarını reddetmeyen bir kişisel tarihe sahip olma hakkını giderek daha yoğun bir biçimde talep etmektedir. Eğitimli ve meslek sahibi bir birey olan Fatma Arığ, Sabetaycılar üzeri-

72 Blumental ve Grosman, *a.g.e.*

73 *a.g.e.*

74 Zorlu, *a.g.e.*

75 Canel, *a.g.e.*

ne yapılan belgesele[76] tanık olarak katılmayı kabul eden az sayıda kişiden biridir. Birkaç yıl sonra da yaşam öyküsünü anlatmayı kabul edip isminin ve fotoğrafının medyada yayınlanmasına izin vermiştir.[77] Arığ'ın eleştirel bakış açısı ve tanıklık yapma konusundaki isteği biraz da öğrencilik yıllarındaki solculuk deneyiminden kaynaklanmaktadır. Ancak bu istek aynı zamanda son yıllardaki gelişmelerin de bir göstergesi olarak kabul edilmelidir. Türkiye toplumunun kendi geçmişini yeniden keşfettiği bir dönemde Arığ, kendisini bütün yaşamını zehirlediğine inandığı bir sessizlikle yüzleşmek için hazır hissetmiştir. Arığ'ın anlatısındaki akıcılık kendisine yöneltilen sorulardan çok Arığ'ın kurgusuyla bağlantılıdır; bir başka deyişle Fatma Arığ'ın belirli bir bakış açısı vardı ve konuşmaya hazırdı.

Fatma Arığ'ın anlatısı, günümüz Türkiyesi'nde Sabetaycı gelenekten gelen bir ailede yetişmenin ne anlama geldiği sorusunun gündeme getirilmesine olanak tanımaktadır.[78] Arığ anlatısında geçmişi reddetme konusunda bir anlamda devletle işbirliği yapan ailesine duyduğu öfkeyi dile getirmektedir. Kendi kimliğini oluşturmakta çektiği zorlukların geçmişteki sessizlik, gizlilik ve utançtan kaynaklandığına inanmaktadır. Gençliğinden itibaren belleğini oluşturan sessizliğin tarihini kitaplardan öğrenmeye çalışmaktadır. Arığ'ın anlatısı aynı zamanda, asimile olmuş ailelerde Sabetaycı kimliğin yerini alan Kemalizmin bireysel kimliği ne derece etkilediğini de göstermektedir.

Fatma Arığ 1949 yılında İstanbul'da doğar. Ailesi Sabetaycıların Kapancı grubuna mensuptur. Şişli Terakki Lisesi'nde ve Alman Lisesi'nde okur. Uzun zaman Cumhuriyet gazetesinde

76 Blumental ve Grosman, *a.g.e.*

77 Fatma Arığ'la 22 Eylül 1997'de görüştüm; bkz. Leyla Neyzi, *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak: Birey, Bellek ve Aidiyet* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 96-99.

78 Blumental ve Grosman'ın (1992), Özgür Canel'in (1999) ve İlgaz Zorlu'nun (1998) çalışmaları, Arığ'ın kişisel tarih arayışında yalnız olmadığını göstermektedir. Fatma Arığ'la görüşmemin ardından, İstanbul'da Sabetaycı kökenli üç kişiyle daha görüştüm. İsimlerinin kullanılmasını istemeyen bu bireylerin anlatıları, bu yazıda yapılan saptamaları büyük ölçüde teyid etmektedir. Doğal olarak, kökenlerini tamamen reddeden veya bu kimliği özel alanda sürdürmeyi seçen bireylerle görüşmek mümkün değildir.

çalışan Arığ, 1999 yılında ciddi bir rahatsızlık geçirene kadar bir araştırma vakfının müdürü olarak görev yapmıştır.

Fatma Arığ'ın büyükannesi ve büyükbabası Selanik'te yetişirler. Büyükannesi ve büyükbabasının kuşağı için Sabetaycılık, günlük pratiklere dayanan bir inanç sistemiyse de, Arığ onları daha çok modernist değerlere olan bağlılıkları üzerinden tanımlamaktadır: "Anneannem yaşasaydı bugün yüz yaşında olacaktı. O devirde Terakki İdadisi mezunu, Fransızca bilen bir kadın. Hem anneannem, hem babaannem romanlar okur, ezbere şiirler bilirlerdi Fransızca. 'Suyun öbür tarafından' olmanın getirdiği bir Avrupalılık var."[79]

Ailesi Balkan Savaşı'ndan (1912-1913) sonra Selanik'ten İzmir'e taşman Arığ'ın annesi, emekli oluncaya dek tekstil sanayiinde çalışmayı sürdürür. Fatma Arığ'm kimya mühendisi olan babası da Selanik'te doğmuştur. Arığ'ın ifadesine göre babası, İstanbul'a mübadele sırasında, on iki yaşındayken gelmiştir. Cumhuriyet Türkiyesi'nde yetişen anne-babasının kuşağı, yeni ulusu oluşturan "biz"in parçası olma umuduyla Kemalist projeyle özdeşleşmişlerdir. Onlar için Cumhuriyet, "mübadeleyle birlikte kendilerinin de tamamıyla asimile olmayı kabul ettikleri, modern dünya görüşüyle bağdaşan bir olay"dır.

Arığ'ın çocukluğunda Sabetaycılık bir inanç sistemi olarak ağırlığını yitirirken, cemaat sosyolojik bir gerçeklik olarak varlığını sürdürmüştür. Yerleşik toplumsal bağlar, akrabalık, cemaat içi evlilikler, muhtaç olanlara yardım etmek gibi gelenekler ve egemen çoğunluk tarafından "farklı" olarak algılanmanın sonucunda cemaat, ayrı bir topluluk olarak varlığını korumuştur: "Sanki birçok kuzenlerim, teyzelerim, dayılarım var gibi. Hep bir akrabalık çıkıyor. Kötü gün dediğinizde, o grup tamamen birarada. Annemlerin kuşağında daha çok anne babalarının arkadaşlarının çocuklarıyla bir arada büyümüşler.

79 *Rumelilik* kavramı, modern Türk kimliğinin kurgusunda önemli bir rol oynamaktaydı. Mustafa Kemal gibi, birçok önde gelen seçkin Rumeli kökenliydi. 1930'larda Rumeli göçmenlerine öncelik tanınması, onların "geri kalmış" Anadolu'ya "medeniyet" götürecekleri düşüncesinden kaynaklanmaktaydı. Bkz. Kirişçi, *a.g.e.*

Aynı okullara gitmişler. Bütün dinî motifler ortadan kalksa da dayanışma devam ediyor."

Bununla birlikte Arığ'ın kuşağında cemaat içi evlilikler azalmıştır. Cemaat içi evlilik geleneği bazı muhafazakâr aileler tarafından sürdürülmüşse de Arığ, bu aileleri eleştirmektedir.

Arığ, 1950'li yıllarda, yani Sabetaycı cemaatin Varlık Vergisi'nin etkilerini hâlâ anımsadığı, "devletin faşizmini üzerlerinde hissettikleri, hiç beklemedikleri bir tokat yedikleri" bir dönemde yetişir. Ailesinden hiç kimse Aşkale'ye gönderilmemiş olsa da yüksek vergiler ödemek zorunda kalmışlardır. Ama onları en çok etkileyen olay yabancı muamelesi görmektir: "Nüfus kağıdına göre Selanik doğumlu diye bakıyor. 'Siz dönmesiniz ve bunları ödemekle mükellefsiniz' deniyor. Sırf verilen para değil. O dışlanma onları çok etkilemiş. Ben hâlâ yabancıyım şokunu yaşamış. Ve korku, büsbütün saklanmayı artırmış."

Arığ, yedi yaşında yaşadığı şokla başlayan kimlik sorunlarına ailesinin geçmişi reddetmesinin neden olduğunu düşünüyor: "'Ben kimim?' Bu gayet doğal bir soru. 'Ben Selanikliyim' deyince, 'aman sus' deniyor. Bu defter kapatılıyor ve yeni defter de açılmıyor. Bu, insanı çocuk yaşta tuhaf evhamlara, şüphelere sürükleyen bir durum. Çünkü bir farklılık olduğunu görüyor ve bu farklılığı irdelemeye kalkıyorsun. Ama bundan kendi anne babanın bile bahsetmemesi, 'ben suçluların torunu muyum' gibisinden bir korku yaratıyor."

Arığ'a göre bu baskı, geçmişle ilgili daha fazla bilgi edinme isteğini kamçılamıştır. Ancak, bu isteğe rağmen ailesinden birşeyler öğrenmesi kolay olmayacaktır: "Benim çocukluğumda ailem tamamen red havasındaydı. Sorduğum zaman, 'Ne demek efendim, işte bazısı İstanbul'da doğar, bazısı Selanik'te doğar, bizim başka bir farklılığımız yoktur. Müslümanız, ama modern ve Atatürkçüyüz' derlerdi."

Arığ gençlik yıllarında kitaplardan Sabetaycılığın tarihini araştırmaya başlar: "Biz bu kuralları öğrenmeden büyüdük. Bizim ailelerimizde bu artık tamamen yok varsayılıyordu. Sorduğum zaman rahatsız edici olduğumun farkındaydım. Ayıp bir konuyu öğrenmeye çalışıyorum izlenimi veriliyordu. Ha-

tırlıyorum, enistem oruç tutuyor. Ramazan değil, bunun da farkındayım. İlkokul çocuğuyum. Niye oruç tuttuğunu soruyorum, üç ayları karşılıyor diyorlar. Sonra dikkat ediyorum, Ramazan'da aynı adam oruç tutmuyor. Yıllar sonra anladım ki, bu tamamen Yahudilik'ten gelen bir kuzu yeme yasağı."

Etrafını çevreleyen sessizliğe rağmen günlük yaşamın ayrıntılarında geçmişle ilgili ipuçları bulmaya çalışır Arığ. Anlatısında, gelenek ve ritüellerin kalıntıları, yemeklerin, dilin kullanımı (yöresel şiveler, deyimler ve şakalar), ailelerin arasındaki ilişkiler ve ziyaretler üzerinde durmaktadır. Arığ'm kaybolmuş bir geçmişin izlerini arayışı psikanalizi andırmaktadır bir bakıma:[80] "Bir toplum için asimile olmak, hiç de özenilecek bir durum değil. Bu grup, benlik mücadelesinde korkunç bir ezikliği kabul etmiş. Muazzam bir bastırılmış duygu ve bir korku. Bir utanç adeta. Toplumdan dışlanma korkusu. Aslında ağır bir kimlik bunalımı yaşatılmış bu insanlara. Kesip kesip doğramamışlar ama psikolojik anlamda çok ciddi bir eziyete tâbi tutulmuşlar."[81]

Arığ'a göre, evlerinde Sabetaycı gelenekle ilintili elle tutulur hiçbir iz yoktur. Bu durum, kısmen, cemaat içindeki kültürel aktarımın sözlü yollardan yapılmasından kaynaklanmaktadır.[82] Ayrıca, yazılı belgeler belirli dönemlerde yok edilmiştir: "Yazılı kültür yok edilmiş. Bir arama olursa bütün izleri kaldırmak için. İnsanların kendileri de konuşmayı reddediyor, 'hatırlamıyorum' diyorlardı. Neyi unuttun, nasıl unutulur?"

Arığ, cemaatin deneyimlerini kendisinin sol görüşlü bir öğrenci olarak yaşadığı deneyimlerle karşılaştırmaktadır: "'70'li

80 Carolyn Steedman, "The Space of Memory: In an Archive," *History of the Human Sciences* 11, no. 4 (1995): 65-83.

81 Ilgaz Zorlu da dış dünyaya yönelik korkularla aile bireylerini korumaya yönelik bir inancın, içe dönük bir yönelimle birlikte çocuklar üzerinde yoğun bir baskı yarattığını ileri sürmektedir. Bkz. Zorlu, *a.g.e.*

82 Ancak Sabetaycılar, soyağaçlarını önemsemişlerdir. Çünkü soyağaçları, akrabalık ve evlilik ilişkilerini belgelemektedir. Arığ, Kapancı grubuna mensup aileler arasında bilgisayar programları kullanılarak hazırlanmış olan soyağaçlarına değinirken bu ailelerin uluslarası bağlarına dikkat çekmektedir: "Atalarını aramak üzere aile ağacı yapanların karşısına birdenbire İtalya'da bir bahçıvan çıkabiliyor."

yıllarda geleneklerimizi değilse de fikirlerimizi yaktık. Bir kovanın içerisinde çok tehlikeli kitaplar olarak ilan edilen, tehlikesini bir türlü anlayamadığım kitapları yaktık."

Arığ'a göre, dilin kullanımı, yöresel şiveler ve özellikle de aile içinde yapılan espriler, gizli bir geçmişle ilgili ipuçları sunmaktadır: "Esprilerin içinde de bazı şeyler yaşıyor. Küçükken annemle babamın yatağına kaçtığımda, anneannem benim boş yatağımın 'Osman Baba'nın yatağı' olduğunu söylüyordu. Meğerse sonra öğreniyorum, Osman Baba'ya inanan aileler onun tekrar dirileceğine inandıkları için evlerinde bir yatak boş tutuluyor ve o yatağın ucunda devamlı bir lamba yanıyor."

Yemekler, cemaat kimliğine ilişkin başlıca ipuçlarından biridir.[83] Usta bir aşçı olan Arığ'a göre bazı yemekler Sabetaycı gelenekle doğrudan ilintilidir. Bursa'da bir restoranda tesadüfen mafiş olarak bilinen bir yemeğe rastladığını anlatıyor Arığ. Restoran yöneticisiyle yaptığı görüşme de, tesisin sahiplerinin Selanikli olduğunu doğrulamıştır.[84] Ayrıca okul arkadaşlarını ziyarete gittiğinde de kendi evlerindeki yemeklere benzer yemeklerle karşılaştığını anımsamaktadır. Evde bunu anlattığı zaman aile fertlerinin anlaşılmaz bir biçimde gülümsediklerini aktarmakta Arığ. Sonraları bu gülümsemelerin Arığ'm ziyaret ettiği ailenin de Sabetaycı kökenden geldiğini anlamalarından kaynaklandığını fark etmiştir.

Arığ'ın çocukluğunda evlerinde Sabetaycı ve Müslüman ritüellerin, varlıklarından çok yoklukları öne çıkmaktadır: "Annemin arkadaşları arasında oruç tutan birini arıyorum, yok, namaz kılan da yok. Ama ötekini de yapmıyor."

Sabetaycı törenler arasında en kalıcı olanlar cenaze törenleridir. Arığ, cenazeleri hep toplu olarak yenen büyük yemeklerin takip ettiğini hatırlamakta: "Ben çocukken zannederdim ki ölü evinde mutlaka muazzam yemekler yapılır." Cenazelerde çoğu zaman hem Sabetaycı hem de Sünni dualarının okunmakta-

83 Atina'da yayınlanan bir yemek kitabı, kültürün aktarımında mutfak kültürünün (ve kadınların) oynadığı temel rolü göstermektedir. Bkz. Esin Eden ve Nicholas Stavroulakis, *Salonika: A Family Cookbook* (Atina: Talos Press, 1997).

84 Bu yemeğin tarifi Eden ve Stravroulakis'in kitabında bulunabilir.

dır. Bugün Kapancı grubuna mensup ailelerin üyeleri Müslüman mezarlıklarına gömülmektedir. Ancak daha muhafazakâr bir grup olan Karakaşlı grubunun mensupları Üsküdar semtindeki Bülbülderesi olarak bilinen Sabetaycı mezarlığına gömülmektedirler. Yine de Arığ'm da belirttiği gibi, bu mezarlığın 'farklılığı' kamusal alanda açıkça belirtilmemektedir: "Cenaze ilanlarında bazen görülür, 'Teşvikiye Camii'nde kılınacak namazdan sonra karşı taraftaki aile kabristanına defnedilecektir'. 'Karşı taraftaki aile kabristanı', Bülbülderesi'dir ve sırf dönmelerin gömüldüğü bir yerdir. Fakat bu böyle kandırmaca gibi de sürer. Koskoca bir kabristan var orada, bunun var mı yok mu diye tartışılacak bir hali yok. Ama gene de bunu görmemezlikten gelmek gibi bir olay var."

Arığ'a göre ailesi, dinî pratiklerin eksikliğini açıklamak için Kemalizmi kullanmaktadır: "Anneannemin niye namaz kılmadığını sorguladığımda, hep 'biz Atatürkçüyüz' cevabını aldım. Laiklik kavramı bir yerde kendilerini rahatlatan bir kavram olduğu için, Atatürk'ün arkasına sığınmış, kendilerini Selanikli dönme değil, Atatürkçü laik diye tanıtmışlar. Ama burada eksik kalan bir taraf var. Ben kendimde bu boşluğu yaşadım. İnsanın büyüme çağında kökenleriyle ilgili farklı kaynaklardan farklı bilgiler alması özgüveni sarsıcı bir şey." Bu aile, Cumhuriyet Türkiyesi'nde günlük yaşamlarında dinden uzaklaşmış olan orta sınıf Kemalist aileleri çağrıştırmaktadır.[85] Bu açıdan bakıldığında, Arığ'ın anne ve babasının Kemalizme başvurmaları çocuklarından "gerçeği" gizleme girişiminden çok kendi gerçekliklerinin böyle olmasından kaynaklanmaktadır. Onlara göre cemaat kimliği ulusal kimliğin içinde erimelidir. Çünkü Kemalizm geleneği ve kültürel farklılığı, evrensel oldukları kabul edilen değerlere dayanan tek bir ortak kimliğe dönüştürmeye yönelik inancı ifade etmektedir. Aslında, böyle modernist

85 Diğer taraftan, Türkiye'de dinler üstü ruhani bir geleneğin sürekliliği de küçümsenmemelidir; bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999). Bu, belki de, birçok bireyin erken Cumhuriyet döneminde dinin kurumsal yüzünün zayıflamasından neden çok fazla etkilenmediği sorusunu da yanıtlamaktadır.

bir meta-kimlik yalnızca eğitimli orta sınıf bünyesinde oluşmuştur. Cumhuriyet Türkiyesi'nde ayrımcılığa maruz kalmaları, ilginç bir şekilde Sabetaycıların Kemalizmin tekil bir ulusal kimlik yaratma vaadine olan inançlarını güçlendirmiştir.

Arığ kendi kızıyla olan ilişkisinde, bilinçli olarak kendi yetiştirildiği modelden uzak durmaya çalışmıştır: "Ben kızıma bütün açıklığıyla her şeyi anlattım. Ve hatta bununla övünmesi gerektiğini söyledim. Sabetaycı olmaya benim de niyetim yok. Aktif olarak hiçbir dinî bağlantım olmamasına rağmen benim atalarım bu kültürden, bu inançtan geldiğine göre ben Selanikliyim. Bir kültür var. Bu kültürü yok saymaktansa iyi taraflarını görmek lazım. Doğru düzgün kitap okuyan, entelektüel bir büyükannem vardı demek bence iftihar edilecek bir şey."

Son tahlilde, Sabetaycı kimliğin Arığ için taşıdığı anlam belli bir uygarlık anlayışıyla bağlantılıdır: "Bu sadece dolmanın değişik pişirilmesi veyahut dilinin veya dininin farklı olmasıyla sınırlı değil. Kültürel olarak bayağı avantajlı durumdalar. Daha Avrupalılar. Eğitim kurumlarını Anadolu'ya göre çok daha önce kuruyor. Lisan eğitimini getiriyor. Spor dersi koyuyor. İleriye yönelik. Ben bugün Orta Anadolu'dan gelmeyip de Rumeli'den geldiğim için kendimi çok daha iyi hissediyorum. Çünkü bir Avrupalı'yla çok daha rahat diyalog kurabiliyorum."

Bu bağlamda Arığ, büyükannesine ve büyükbabasına ilişkin daha önce vurgulanan bir noktaya dönmektedir. Bir yandan Sabetaycılığı Kemalist söylemle benzerlikler taşıyan bir modernizmle özdeşleştirirken, diğer yandan da Kemalizmi etnik milliyetçilikle suçlamaktadır. İlginçtir ki, yaşadığı ihanete tepkisi yeniden keşfedilmiş bir Sabetaycı kimliğine dönüşten ziyade, kişisel tarih hakkına sahip olma talebidir.

Fatma Arığ kamusal alanda konuştuğu için eleştirildiğinden bahsetmektedir: "Ben şu anda konuşurken kuralları bozuyorum. Maskeyi aralamaya kalktığında pek makbul bir kişi olmuyorsun, hatta sırları dışarı veren bir hain oluyorsun. Benim ısrarla konuşmamın nedeni, açıkçası insanların gruplara göre ayrılmasına korkunç bir tepkim var. Ve bunun hiçbir ayıbını göremiyorum. Hepimiz değişik toplumlarda, değişik örf ve

âdetlerle büyümüş olabiliriz. Beni T.C. vatandaşı olarak kabul ediyorsa eder, etmiyorsa etmez."

Sonuç

Bu makalede Sabetaycılığın, Türkiye'deki ulusal kimliğin hem kapsayıcı hem de dışlayıcı özelliğini incelemek için yararlı bir çıkış noktası olduğu savunulmuştur. Sabetaycı kökenli bireylerin hem Kemalist projeyle özdeşleştikleri, hem de bu projenin ihanetine uğradıkları gösterilmiştir. Sabetaycılar hem tarihsel nedenlerden dolayı hem de laiklik geleneğin ötesinde bir kimlik vaadettiğinden Kemalizmle özdeşleşmişlerdir. Ancak ulusal kimlikle Sünni gelenek/Türk etnik aidiyeti arasında kurulan bağ, farklı kişisel tarihleri olan bireylerin geçmişlerini gizlemek zorunda kalmalarıyla sonuçlanmıştır. Bu da aile içinde belleğin bastırılmasına neden olarak ebeveynlerle çocuklar arasında bir kopukluk yaratmıştır.

Türkiye deneyimi, Kemalizmin öznelliğin temeli olarak kendi geleneğini yaratmada ne derece başarılı olduğu ve bu yeni öznenin geçmişle nasıl bir ilişki kurduğu sorularını öne çıkarmaktadır. Fatma Arığ, kendisini "Anadolulu Müslüman Türkler" yerine Sabetaycılığın "Avrupalılığı" ile bağdaştırmaktadır. Bu durum Kemalizmin özünde yatan çelişkiyi ortaya koymaktadır. Kemalizm, kültürel evrenselcilik adı altında sunulan Avrupa merkezli bir modernizmle, etnik/dinî temellere dayanan yerel bir kimlik yaratma girişimi arasında gidip gelmektedir. Kemal Kirişçi,[86] erken Cumhuriyet döneminde Balkanlar'dan gelen Müslüman göçmenlerin Türkiye Cumhuriyeti'nin ideal vatandaşları olarak kabul edildiğini belirtmektedir. Fatma Arığ'ın anlatısının gösterdiği gibi, Sabetaycılar belki "gerçek" Kemalistler olarak görülebilir, ancak bu yorum İslâmcı kesimin öne sürdüğü nedenlerle farklı bir zeminde temellenmektedir.

Fatma Arığ örneği, Türk modernleşme projesinin, kendi geleneğini yaratırken Osmanlı İmparatorluğu'nun çok-kültürlü

86 Kirişçi, *a.g.e.*

mirasının reddedilmesi nedeniyle nasıl sınırlandığını göstermektedir. Fatma Arığ, etnik/dinî kökenlerini kamusal alanda açıklamaktadır. Ancak Arığ'ın seçimi Sabetaycı olmak da değildir; o sadece kamusal alanda ve ailelerin içinde süregelen sessizlik nedeniyle koptuğu kişisel tarihine ve belleğine sahip olmayı istemektedir: "Benim konumumdaki insanların büyük çoğunluğu İstanbullu olduğunu iddia eder. Tamam, İstanbul doğumluyum ama insanlar yalnızca tek bir kuşakla izah edilebiliyorsa mesele yok. O zaman zaten ne kültürden ne de kökten bahsetmemek lazım. Türk toplumunun en büyük trajedisi, köklerinden devamlı bir ani kopuş yaşamaya kalkması. Halbuki doğal olan kopuş değil geçiş. Yeni sentezlere gelebilirsin ama bu sentezin içinde eski de vardır. Bu kadar senenin kültürünün getirdiğini sen bir günde yok sayarsan o yok varsaydıkların bu sefer çok daha çirkin bir şekilde bir yerlerden patlak veriyor."

Sabetaycı kökenli bireylerin en büyük korkusu toplumda yabancı olarak görülmektir. Ulusal kimliğin temellerinin yerleşmediği bir toplumda, kimin "içeride" kimin "dışarıda" olduğunu bilmek zordur. Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı İmparatorluğu'nun çoğul kültürel mirasını kabullenmenin tekil bir ulusal kimlik yaratma girişimini tehlikeye sokacağı varsayımı üzerine kurulmuştur. Üç kuşak sonra, bütün siyasî kutuplaşmalara rağmen, kendi kişisel tarihlerini arayan bireyler geçmişin kabulü için talepte bulunmaktadırlar. Bugün, ortak özellikleri demokratik bir topluma bağlılık olan vatandaşların farklı kişisel tarihlerini kabul etmek, toplumsal bütünlüğü tehlikeye sokmaktan ziyade bu bütünlüğe katkıda bulunacaktır.[87] Kemalist modernite projesinin vaadi kapsayıcılığı idi. Başarısızlığı ise dışlayıcı uygulamaları olmuştur.

KAYNAKÇA

Akar, Rıdvan. *Aşkale Yolcuları: Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları*. İstanbul: Belge Yayınları, 1999.

87 Shapiro, *a.g.e.*

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

Antze, Paul ve Michael Lambek (der.). *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. New York: Routledge, 1996.

Arı, Kemal. *Büyük Mübadele: Türkiye'ye Zorunlu Göç (1923-1925)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.

Atatürk (Gazi Mustafa Kemal). *Nutuk*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989[1934].

Baer, Marc David. "Revealing a Hidden Community: Ilgaz Zorlu and the Debate in Turkey Over the Dönme/Sabbateans." *Turkish Studies Association Bulletin* 23, no. 1 (Bahar 1999): 68-75.

—. "Sabatay Sevi Bekliyorum Seni." *Hayalet Gemi*, no. 51 (Kasım, Aralık 1999): 17.

Bali, Rıfat N. Ilgaz Zorlu'nun *Evet, Ben Selanikliyim* kitabının eleştirisi. *Virgül* no. 15 (1999): 44-47.

—. *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

Barnai, Jacob. "Messianism and Leadership: The Sabbatean Movement and the Leadership of the Jewish Communities in the Ottoman Empire." Aron Rodrigue (der.), *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership* içinde, 167-82. Bloomington: Indiana University Turkish Studies Series, 1992.

Ben Zvi, Itzhak. *The Exiled and the Redeemed*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1963.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Londra: Routledge, 1994.

Blumental, Michele ve Michel Grosman. *Sazanikos: Les Derniers Dönmes* (belgesel film). Paris: La Sept-Sodaperaga, 1992.

Bozdoğan, Sibel ve Reşat Kasaba (der.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press, 1997. [Türkçesi: *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.]

Camus, Albert. *The First Man*. New York: Vintage, 1996.

Canel, Özgür. *A Search for the Dönme in Turkey*. Yayınlanmamış master tezi, University of Amsterdam (Hollandaca), 1999.

Crane, Susan. "(Not) Writing History: Rethinking the Intersections of Personal History and Collective Memory with Hans von Aufsess." *Journal of History and Memory* 8, no. 5 (1996): 1372-1385.

Deringil, Selim. *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1986-1909*. Londra: I. B. Tauris, 1999. [Türkçesi: *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.]

Derviş, Haluk. "Sabbetay Sevi Olayı ve 'Dönmeler'." *Tarih ve Toplum* no. 30 (Haziran 1986): 9-14.

Eden, Esin ve Nicholas Stavroulakis. *Salonika: A Family Cookbook*. Atina: Talos Press, 1997.

Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press, 1991. [Türkçesi:

Siyah Deri Beyaz Maskeler. çev. Mustafa Haksöz. İstanbul: Sosyalist Yayınları, 1996.]

Freud, Sigmund. *The Interpretation of Dreams*. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Cilt 4-5. çev. James Strachey. Londra: Hogarth Press, 1953.

Gaonkar, Dilip Parameshwar. "On Alternative Modernities." *Public Culture* 11, no. 1 (1999): 1-18.

Georgeon, François. "Muslim and *Dönme* Salonica." Gilles Veinstein (der.), *Salonique 1850-1918* içinde. Paris: Editions Autrement, 1993.

Goertz, Karein. "Transgenerational Representations of the Holocaust: From Memory to 'Post-Memory'." *World Literature Today* 72, no. 1 (1998): 33-38.

Göle, Nilüfer. "Gendered Nature of the Public Sphere." *Public Culture* 10, no. 1 (1997): 61-81.

Gövsa, İbrahim Alaettin. *Sabatay Sevi: İzmirli Meşhur Sahte Mesih Hakkında Tarihi ve İçtimai Tetkik Tecrübesi*. İstanbul: Semih Lütfü Kitabevi, 1939.

Gürbilek, Nurdan. *Vitrinde Yaşamak*. İstanbul: Metis Yayınları, 1992.

Hanioğlu, M. Şükrü. *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük 1889-1902*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.

Huyssen, Andreas. *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. New York: Routledge, 1995. [Türkçesi: *Alacakaranlık Anıları: Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.]

İnalcık, Halil. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Kadıoğlu, Ayşe. "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity." Sylvie Kedourie (der.) *Turkey: Identity, Democracy, Politics* içinde, 177-193. Londra: Frank Cass, 1998.

Kedourie, Elie. "Young Turks, Freemasons and Jews." *Middle Eastern Studies* 7, no. 1 (1971): 89-104.

Kenny, Michael. "A Place for Memory: The Interface between Individual and Collective History." *Comparative Studies in Society and History* 41, no. 3 (1999): 420-37.

Keyman, E. Fuat. "On the Relation Between Global Modernity and Nationalism: The Crisis of Hegemony and the Rise of Islamic Identity." *New Perspectives on Turkey* no. 13 (1995): 93-120.

Kirişçi, Kemal. "Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices." *Middle Eastern Studies* 36, no. 3 (Temmuz 2000): 1-22.

Korle, Sinan. *Kızıltoprak Günlerim*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

Mater, Nadire. *Mehmedin Kitabı: Güneydoğu'da Savaşmış Askerler Anlatıyor*. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

Nassi, Gad. "Sabetaycılık ve Osmanlı Mistik Geleneği." *Tarih ve Toplum* no. 75 (1990): 16-18.

—. "Shabbetai Tzvi Lives." *Moment* 17, no. 4 (1992): 42-51.

Neyzi, Leyla. *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak: Birey, Bellek ve Aidiyet*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler, Türkiye ve İslâm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

Olsson, Tord vd. (der.). *Alevi Identity*. İstanbul: Swedish Research Institute, 1998. [Türkçesi: *Alevi Kimliği*. çev. Hayati Torun, Bilge Kurt Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.]

Ortaylı, İlber. "Ottoman Modernization and Sabetaism." Tord Tolsson vd. (der.) *Alevi Identity* içinde, 97-104. İstanbul: Swedish Research Institute, 1998. [Türkçesi: *Alevi Kimliği*. çev. Hayati Torun, Bilge Kurt Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.]

Ökte, Faik. *Varlık Vergisi Faciası*. İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, 1951.

Saban, Giacomo. "Residui di Tradizioni Sabbatiane Ancora Presenti in Turchia." *Annuario del Collegno Rabbanico Italiano* XII, 1988-1991: 117-131.

Scholem, Gershom. "The Crypto-Jewish Sect of the Dönme (Sabbatians) in Turkey." Gershom Scholem (der.) *The Messianic Idea in Judaism* içinde, 142-165. New York: Schocken Books, 1971.

—. *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah 1626-1676*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

Sertel, Sabiha. *Roman Gibi*. İstanbul: Belge Yayınları, 1987 [1969].

Sertel, Zekeriya. *Hatırladıklarım*. İstanbul: Gözlem Yayınları, 1977.

Shapiro, Michael J. "National Times and Other Times: Re-Thinking Citizenship." *Cultural Studies* 14, no. 1 (2000): 79-98.

Steedman, Carolyn. *Strange Dislocations: Childhood and the Idea of Human Interiority, 1780-1930*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.

—. "The Space of Memory: In an Archive." *History of the Human Sciences* 11, no. 4 (1995): 65-83.

Sturken, Marita. *Tangled Memories: The Vietnam War, The Aids Epidemic, and the Politics of Remembering*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Tanpmar, Ahmet Hamdi. *Huzur*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1997 [1949].

Tavşanoğlu, Leyla. Cahit Kayra ile röportaj. *Cumhuriyet*, 19 Aralık 1999.

Taussig, Michael. *Defacement*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Yalman, Ahmed Emin. *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*. İstanbul: Pera Turizm ve Ticaret, 1997 [1970].

Wilson, Barbara A. "When Memory Fails." Patricia Fara ve Karalyn Patterson (der.) *Memory* içinde, 95-112. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Yavuz, H. "Media Identities for Alevis and Kurds in Turkey." D. Eickelman ve J. Anderson (der.) *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* içinde, 180-199. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

Yelda. *Azalırken*. İstanbul: Belge Yayınları, 1996.

Yogi, Stan. "Yearning for the Past: The Dynamics of Memory in Sansei Internment Poetry." Amritjit Singh vd. (der.) *Memory and Cultural Politics: New Approaches to American Ethnic Literatures* içinde, 245-266. Boston: Northeastern University Press, 1996.

Zorlu, Ilgaz. *Evet, Ben Selanikliyim*. İstanbul: Belge Yayınları, 1998.

Zürcher, Erik J. *Turkey: A Modern History*. Londra: I. B: Tauris, 1993. [Türkçesi: *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. çev. Yasemin Saner Gönen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.]

Travma, anlatı ve sessizlik: Yahudi bir askerin Kurtuluş Savaşı günlüğü

Giriş

4 Temmuz 1997'de o sırada yüz yaşını geçmiş olan Yaşar Paker'le (ya da doğumunda verilen ismiyle Haim Albukrek'le) ikinci sözlü tarih görüşmemi kaydetmekteydim.[1] Sıradan bir yaşam süren birçok erkek gibi Albukrek de askerlik deneyimini yaşam öyküsünün en kayda değer unsurlarından biri olarak görmekteydi.[2] Bu vesileyle yalnızca bir değil tam iki defa, hem Kurtuluş Savaşı'nda hem de İkinci Dünya Savaşı'nda askerlik yaptığını öğrendim. Albukrek, ilk askerlik deneyiminden bahsederken, beklenmedik bir şekilde çalışma masasındaki çekmeceye uzandı ve küçük, eprimiş bir defter çıkardı. Bu, 1921 yılında askerdeyken altı ay boyunca tuttuğu günlüktü. Yaşanmış bir olayın ilerki bir dönemde anlatısına eşlik edecek tarihsel bir belgenin varlığı, hiç şüphesiz sözlü tarihçinin rüyasının gerçekleşmesi demekti!

1 Yaşar Paker'le 30 Mayıs ve 4 Temmuz 1997'de İstanbul'da görüştüm. Haim Albukrek, soyadı kanununun çıktığı ve vatandaşların Türkçe isimler almaya teşvik edildiği 1934 yılında ismini Yaşar Paker olarak değiştirmiştir. Bu makale, ağırlıklı olarak Albukrek'in Kurtuluş Savaşı'nda tutmuş olduğu günlüğe odaklandığından yazı boyunca Haim Albukrek ismi kullanılacaktır.

2 Leslie Gill, "Creating Citizens, Making Men: The Military and Masculinity in Bolivia," *Cultural Anthropology*, no. 12 (1999): 527-550.

Bu makalede, sözlü tarih anlatısına da değinilerek Haim Albukrek'in askerlik günlüğü incelenecektir. Haim Albukrek'in günlüğü birkaç açıdan önemli: Zürcher'in[3] de gösterdiği gibi, sıradan bir Osmanlı askerinin deneyimlerine dair çok az bilgiye sahibiz. Keza, Birinci Dünya Savaşı'nda ve Kurtuluş Savaşı sırasında amele taburlarına sevkedilen gayrimüslimlerin deneyimleri hakkında daha da az şey bilinmektedir. Üstelik Haim Albukrek'in günlüğü Kurtuluş Savaşı'nın dönüm noktasında, savaşın neticesi henüz belirsizken yazılmıştır. Stanford ve Ezel Kural Shaw'un belirttikleri gibi, "1921 yazı birçok açıdan tüm Kurtuluş Savaşı'nm en can alıcı dönemiydi".[4]

Albukrek'in günlüğü gibi otobiyografik kaynaklar ve sözlü tarih anlatıları bugüne kadar yazılmış olan milliyetçilik tarihini karmaşıklaştırmaktadır. Osmanlı toplumundaki gayrimüslimler genellikle "komprador burjuvazi" ya da Osmanlı davasına "ihanet edenler" olarak resmedilmişlerdir. Bunun sonucunda, sıradan insanların deneyimleri kadar cemaatlerin hem aralarında hem de kendi içlerindeki farklılıklar da görmezlikten gelinebilmektedir. Haim Albukrek, bedel ödeyemediği için askere giden birçok gayrimüslim erkekten sadece biridir. Gayrimüslim oldukları için askere alınan Yahudiler, gündelik hayatta tehdit olarak algılanmamışlar ve kendilerini Müslümanlarla Hıristiyanların arasında kalmış kurbanlar olarak görmüşlerdir.

Albukrek'in aidiyet sınırlarının sürekli olarak değiştiği bir savaş ve travma döneminde yazdığı bu günlük, Türkiye Yahudilerinin toplumdaki çelişkili konumlarının ve çok yönlü bağlılıklarının da altını çizmektedir. Sefarad Yahudi cemaatleri tarihsel olarak, iktidar merkeziyle ittifak kurarak yaşamlarını güvence altına almaya çalışmışlardır.[5] Albukrek de, bu otobi-

3 Erik Zürcher, "Little Mehmet in the Desert: The Ottoman Soldier's Experience," Hugh Cecil ve Peter Liddle (der.) *Facing Armegeddon: The First World War Experienced* içinde (Londra: Lee Cooper, 1998): 230-241.

4 Stanford Shaw ve Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cilt 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1977): 359.

5 Esther Benbassa ve Aron Rodrigue, *Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001).

yografik belgede kendisini devlet ideolojisiyle yakından özdeşleştirerek "düşman" olarak temsil edilen Hıristiyanlardan ayırmakta ve yaşadığı travmatik durumla başa çıkabilmek için günlüğünde, mizah, ironi, fantezi ve nostalji gibi anlatı stratejilerini kullanmaktadır. Navaro-Yashin'in geliştirdiği bakış açısı bu örneğin incelenmesinde faydalı olabilir.[6] Navaro-Yashin toplumun periferisine itilmiş bireylerin devletin ideolojisi doğrultusunda hareket ederek devleti yeniden ürettiklerini öne sürmektedir. Keza, Albukrek'in (ve Osmanlı/Türkiye Yahudilerinin) de gönüllü olarak devlet ideolojisine boyun eğerek bir tür eyleyicilik (*agency*) sergiledikleri ve bu sayede kendilerini güvence altına alırken devleti de yeniden ürettiklerini iddia etmek mümkündür.

Albukrek'in günlüğü ve sözlü tarih anlatısı travma sonrasında iyileşmenin en iyi nasıl sağlanacağı sorusunu da beraberinde getirmektedir; hatırlayarak mı yoksa unutarak mı? Travma literatüründeki son tartışmalar, hatırlamanın (ve anlatının) iyileşme sürecindeki merkezî rolü üzerinde yoğunlaşmakta ve unutma eylemini (ve sessizliği) "zararlı" olarak nitelendirmektedir.[7] Hebrard ise savaş deneyiminin sıradan insanları yazma eylemine yöneltebileceğini, ancak bunun yazma eyleminin kendisini de değiştirebileceğini öne sürmektedir.[8] Albukrek'in günlüğü anlatılaştırmanın gündelik hayat deneyimlerini doğrudan etkileyebileceğini, yani bu örnekte olduğu gibi bireyin ezilmişliğiyle başa çıkmasına olanak tanıyabileceğini göstermektedir. Öte yandan, Anadolu'da hüküm süren şiddet, metindeki sessizliklerde hissedilmekteyse de, Albukrek günlüğünde savaştan neredeyse hiç bahsetmemektedir. Anlatının ve

6 Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

7 Cathy Caruth (der.) *Trauma: Explorations in Memory* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995); ayrıca bkz. Marita Sturken, "Narratives of Recovery: Repressed Memory as Cultural Memory," Mieke Bal vd. (der.) *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present* içinde (Hanover: University Press of New England, 1996): 231-248.

8 Jean Hebrard, "The Writings of Moise (1898-1983)," *Comparative Studies in Society and History*, no. 44 (2002): 263-292.

sessizliğin kullanımındaki seçicilik, gelecek kuşaklar için bir belge oluşturulmasını sağlarken, gündelik yaşam mücadelesini de kolaylaştırmaktadır. Bu bağlamda, sessizlik (ve unutma) aynen anlatı (ve hatırlama) gibi bilinçli olarak yapılmış bireysel bir eylem olarak görülmelidir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi olmak

Yahudilerin Türkiye'deki deneyimlerinin ayırdedici bir özelliği Batı'dakinden farklı olarak Yahudilerle Hıristiyanların tarihsel olarak hâkim unsur olan Müslümanlardan ayrıştırılarak gayrimüslim olarak sınıflandırıldığı bir toplumda yaşamalarıdır. Osmanlı toplumundaki gayrimüslim statüsü, zımmileri (gayrimüslim Osmanlı tebaa) himaye edilen bir grup olarak kavramsallaştıran İslâm hukukuna dayanmaktadır.[9] Bunun sonucunda gayrimüslim cemaatler, ödedikleri vergi karşılığında cemaat içinde hatırı sayılır bir özerkliğe sahip olmuşlardır.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yahudi nüfus, Hıristiyan nüfusla karşılaştırıldığında tarihsel olarak hep küçük bir azınlık olmuştur. Osmanlıların hâkimiyeti altındaki topraklarda yaşayan Yahudiler, kökenleri Roma İmparatorluğu'na dayanan Rum (*Romaniot*) Yahudileri, İtalyan Yahudileri, Aşkenaz Yahudiler ve çoğunluğu oluşturan Sefarad Yahudileri de dahil olmak üzere, köken, dil ve kültür bakımından büyük çeşitlilik gösteren bir gruptur.[10] Sefarad Türkiye Yahudilerinin toplumsal kurgularında İspanya'dan kaçış sırasında Osmanlılar tarafından kabul görmüş olmaları önemli bir rol oynamaktadır. Ancak bu durum aynı zamanda "ev sahibi" ve "misafir" arasındaki ilişkiye dayanan "hoşgörü" söylemini de yeniden üretmektedir. Eli Şaul bu eşitsiz ilişkinin altını çizmek için şu ifadeyi kullanmaktadır: "Türk, Yahudi'yi dövmemektedir. Peki

9 Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996).

10 Avner Levi, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996).

ya döverse?"[11] Yine de, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Yahudilerin Hıristiyan Avrupa'daki muadillerinden çok daha şanslı oldukları söylenebilir.[12]

Zımmi ya da gayrimüslim terimleri Rum, Ermeni ve Yahudi[13] arasında ayrım yapmazken, her cemaatin kendi bakış açısında bu ayrım son derece önemli bir yere sahiptir. Tarihsel olarak merkezî iktidarla ittifak kuran Yahudiler, sürekli olarak Hıristiyanlarla rekabet içinde olmuşlardır. Osmanlı Yahudileri 16. yüzyılda ticari başarılarının en yüksek noktasına ulaşırlar. 17. yüzyılla birlikte Hıristiyanlar ticaret hayatında Yahudilerin yerine geçmeye başlarlar. Özellikle Rum ve Ermeni cemaatleri kapitülasyonlardan ve Batılı güçlerle yapılan diğer anlaşmalardan faydalanırlar.[14] Milliyetçi hareketlerin yükselişi, "sadık" Yahudileri "hain" Hıristiyanların karşıtı olarak gösteren bir söylemi de desteklemektedir.[15]

18. yüzyılda başlayan Osmanlı reform hareketinin amacı imparatorluğu kurtarmaktır. Bu reformlara damgasını vuran Osmanlıcılık ideolojisinin gayrimüslim cemaatler açısından önemli sonuçları olmuştur. Avrupa'dan gelen baskılar ve Aydınlanma düşüncesinin seçkinler tarafından içselleştirilmesine bağlı olarak ıslahat fermanları bütün Osmanlı tebasmm din farkı gözetilmeksizin devlet karşısında eşit hak ve görevlere sahip olduğu hükmünü vermektedir. Bu hüküm, zımmi statüsünün evrensel vatandaşlık lehine ortadan kaldırılması anlamım taşımaktadır. Bu reformlar, kağıt üzerinde de olsa, kıyafet, ikamet ve vergilendirmedeki farklılıkları ortadan kaldırmakta ve gayri-

---

11 Eli Şaul, *Balat'tan Bat-Yam'a* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), s.59.

12 Benbassa ve Rodrigue, *a.g.e.*

13 Kısa bir süre önce internette yapılan bir tartışmada bazı yazarlar "Zımmi" kategorisinin asıl olarak Hıristiyanlarla ilişkilendirildiğini, Yahudilerin ise "Yehudi" ismiyle ayrı bir grup olarak tanımlanabildiklerini öne sürmüştür (Türkiye Çalışmaları Derneği'nin (TSA) H-Net'teki Türkiye ve Osmanlı Tarihi ve Kültürü Listesinde yapılan tartışma, Ocak 2001).

14 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 1968).

15 II. Abdülhamit, 1893'te Osmanlı İmparatorluğu'na sığınan Rus Yahudilerinden bir Yahudi Alayı kurmayı bile düşünmüştür.

müslimlerin devlet okullarına gitmelerine (ve Türkçe öğrenmelerine), askerlik yapmalarına, mahkemelerde tanıklık etmelerine, yerel meclislerde temsil edilmelerine ve kamu görevlisi olarak çalışmalarına olanak tanımaktadır. Laik devlet okulları ve ordu, gayrimüslimlerin Osmanlı tebasına entegrasyonunu sağlamanın en önemli araçları olarak görülmüştür.[16]

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde Yahudi cemaati gelenekçiler, modernleşme yanlısı olanlar ve milliyetçiler arasında bölünmüştür. 19. yüzyılın ortalarında Avrupa'da, özellikle de Fransız Yahudileri arasında, Doğu Yahudilerini "özgürleştirmeyi" hedefleyen bir hareket ortaya çıkar.[17] Doğu'ya şarkiyatçı bir bakış açısıyla yaklaşan bu hareket, her şeye rağmen modern eğitim sisteminin yerleşmesini destekleyerek Osmanlı Yahudilerinin ilerlemesini sağlamıştır. *Alliance Israelite Universelle* (AIU) 1860 ile 1920 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yahudi cemaatleri için okullar açar. Önceleri gelenekçilerin direnişiyle karşılaşan bu hareket zaman içinde düzenin kendisi haline gelir. Osmanlı Yahudilerinin devlet ve AIU okullarına girmesiyle de bir Yahudi burjuvazisi oluşur.

AIU okulları, modernleşme söyleminin Osmanlı/Türk Yahudilerinin hâkim söylemi olmasını sağlarken aynı zamanda cemaat içinde –dilde ifade bulan–[18] sınıfsal bir bölünmeyi de de-

16 Ufuk Gülsoy, *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni* (Istanbul: Simurg Yayınları, 2000).

17 Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israelite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925* (Bloomington: Indiana University Press, 1990). [Türkçesi: *Türkiye Yahudilerinin Batılılaşması: "Alliance" Okulları: 1860-1925*, çev. İbrahim Yıldız (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997)].

18 Mahir Şaul, "The Mother Tongue of the Polyglot: Cosmopolitanism and Nationalism among the Sephardim of Istanbul", *Anthropological Linguistics* 25, no.3 (1983): 326-358.

Fransızca konuşan üst sınıftan Yahudilerle Yahudi İspanyolcası (Ladino) konuşan alt sınıftan Yahudilerin arasındaki uçurum işgal sırasında *Alliance*'tan yana olan yöneticilere yönelik Siyonist başkaldırının temelini oluşturacaktır. Ayrıntılı bir tartışma için bkz. Nissim Benezra, *Une Enfance Juive à Istanbul, 1911-1929* (Istanbul: İsis Press, 1996). Benbassa ise Osmanlı Yahudileri için 'Siyonizmsiz Siyonistler' terimini kullanmakta ve yoksul Yahudilerin Filistin'e göç etmesine yol açan nedenin ideolojiden çok, daha iyi bir yaşam arayışı olduğunu öne sürmektedir; bkz. Esther Benbassa, "Des Sionistes Sans Sionisme," *Cahiers d'études sur la Méditérranée orientale et le monde turco-ira-*

rinleştirmiştir. Kendilerini Anadolu merkezli bir milliyetçi hareketle özdeşleştirmeyen Türkiye Yahudileri, "sadık" unsurlar olarak görülmeye gayret göstermişlerdir. Son Osmanlı meclislerinde temsil edilen Yahudiler, Jön Türk hareketi içinde faal olmuşlardır – ki bu hareketin Müslüman liderlerinin çoğu Alliance okullarına gitmiştir.[19] Yahudi cemaatinde milliyetçi bir hareket ortaya çıkmışsa da çoğunluk Jön Türklerin ve sonra da Kemalistlerin safında yer almıştır.

Gayrimüslimler ve ordu

Gayrimüslimlerin Osmanlı ordusundaki deneyimleri konusunda çok az çalışma yapılmıştır. Modern bir askerlik sisteminin tarihi 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu'na uzanmaktadır.[20] Bu sisteme göre, gayrimüslimler askerden muafiyet karşılığında vergi ödemekteydiler. Ancak, modernleşme hareketi dinsel kimliğe dayalı millet sisteminin yerine evrensel bir vatandaşlık anlayışım geçirmeyi hedeflemekteydi. Gayrimüslimler tarafından ödenen cizye kaldırılırken, bütün Osmanlı erkek tebanın askere alınmasını zorunlu kılan İkinci Meşrutiyet'e kadar gayrimüslimler yine de bedel ödeyebilmekteydiler.[21]

Osmanlı ordusunun asker gereksinimine rağmen, gayrimüslimler orduya katılma konusunda isteksiz olduğundan, Osmanlı seçkinleri gayrimüslimlere güvenmediğinden ve Osmanlı hazinesi gayrimüslimlerin ödediği vergilere ihtiyaç duyduğundan, silah altına alma işlemi pratikte başarılı olamamıştır. Bununla beraber, birçok gayrimüslim Osmanlı tebası –özellikle de fakir olanlar– Balkan Savaşları'nda (1912-1913) ve Birinci Dünya Savaşı'nda savaşmış ve birçoğu bu dönemde can vermiştir.[22]

---

nien, no. 28 (Haziran-Arahk 1999): 19-30.

19 Liz Behmoaras, *Kimsin Jak Samanon?* (İstanbul: Sel Yayıncılık, 1997).

20 Jan Lucassen ve Erik Jan Zürcher, "Conscription and Resistance: The Historical Context", *www.let.leidenuniv.nl*

21 Gülsoy, *a.g.e.*

22 McCarthy'ye göre Yahudi nüfusta Balkan Savaşları'ndan Kurtuluş Savaşı'nm sonuna kadar görülen azalma sadece göçle açıklanamaz; bkz. Justin McCarthy, "Jewish Population in the Late Ottoman Period," Avigdor Levy (der.) *The Jews*

Gayrimüslimler Balkan Savaşları'nda subay ve er olarak hizmet verdikleri halde, firarların pekiştirdiği güvensizlik ve Jön Türklerin giderek güçlenen Türk milliyetçiliği neticesinde, Birinci Dünya Savaşı'nda çoğu, silahsız olarak, yol yapımında ve cephe arkasındaki nakliyat işlerinde kullanılan amele taburlarında askerlik yapmıştır.[23] Birinci Dünya Savaşı'ndaki amele taburları, muhtemelen Kurtuluş Savaşı sırasında Merkez Ordusu tarafından aynı adla kurulan birimler için de model oluşturmuştur.

Kurtuluş Savaşı

Türkiye'deki Yahudi cemaatinin tarihi, Müslüman kökenli nüfusla Hıristiyan kökenli nüfus arasında yaşanan şiddetin tarihine başvurmadan anlaşılamaz. Kurtuluş Savaşı sırasında Anadolu'da kalan Yahudiler (çoğu Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde Filistin, Avrupa ya da Amerika'ya göç etmiştir) ekseriyetle Kemalist harekete destek verdikleri halde iki tarafın da eylemlerinin ceremesini çekmiştir.

Türkiye, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda işgal edildiğinde, milliyetçi hareketler imparatorluğu parçalamış durumdaydı. Mustafa Kemal liderliğindeki ulusal hareket 1919'dan itibaren üç farklı cephede –doğuda Ermenilerle, güneyde Fransa'yla ve batıda Yunanistan'la– savaşa girerek işgal altındaki İstanbul'daki Osmanlı rejimine meydan okumuştur.

---

of the Ottoman Empire içinde (Princeton: The Darwin Press, 1994), 375-397. Beki Bahar amlarında bir akrabasının bacaklarının doğu sınırında donduğunu ve kesildiğini yazmaktadır. Anneannesi Birinci Dünya Savaşı'nda askerler için dikiş dikmiş, başka bir akrabası da Gelibolu'da ölmüştür – ancak buna rağmen dul kalan karısına maaş bağlanmamıştır; bkz. Beki Bahar, *Ordan Burdan: Altmış Yılın Ardından* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1995). Benezra'nın da babası Gelibolu'da ölmüş, annesi ise Birinci Dünya Savaşı'nı takiben yaşanan kıtlıkta hayatını kaybetmiştir; bkz. Benezra, *a.g.e.* Stella Ovadia, Osmanlı Yahudilerinin söylediği bir Sefarad türküsünden söz etmektedir: "Köylü gençler olarak biz askere Türkiye sevgisiyle gittik" (*Mancevos de los kazales/Nos fuemos al askerlik/Por amor de la Turquia*); bkz. Stella Ovadia, "Kentte Gözükmek ve Saklanmak," *Kentte Birlikte Yaşamak Üzerine* içinde (İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, 1996).

23 Zürcher, *a.g.e.*

En önemli cephe batıdakidir. Yunan ordusu 1920 yazında Batı Anadolu'yla Trakya'yı işgal eder. Bu saldırıya Ocak 1921'de Birinci İnönü Muharebesi'yle karşılık verilir. Mart 1921'deki ikinci bir Yunan saldırısı İkinci İnönü Savaşı zaferiyle sonuçlanır. Temmuz ortasında yeni bir Yunan saldırısı Türklerin geri çekilmesi ve Afyonkarahisar, Kütahya ve Eskişehir'in işgal edilmesiyle sonuçlanır. Yunanlıların ilerlemesi "top seslerinin Ankara'dan net bir biçimde duyulduğu"[24] bir çarpışmaya yol açar. Bunu mecliste yaşanan panik izler ve Ankara'nın düşmesi durumunda meclisin Sivas'a taşınmasına karar verilir. Üç hafta süren savaş Eylül ayında Türklerin zaferiyle sonuçlanır. Yunanlıların kesin yenilgisiyle sonuçlanacak olan çarpışma ise 1922 Ağustos'unda gerçekleşecek ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasına giden yolu açacaktır.

Direniş hareketine yerel milislerle (kuvayı milliye) başlayan Kemalistler zaman içinde düzenli bir ordu kurarak hem işgalle hem de ülke içindeki karışıklıklarla mücadele etmişlerdir. Yerel isyanların en önemlilerinden biri, orta Anadolulu (kökenleri Dersim'e dayanan) Kürt/Alevi Koçgiri aşireti tarafından gerçekleştirilmiştir. Balcıoğlu'na göre Pontus Rumları tarafından yürütülen ayrılıkçı hareket Merkez Ordusu isminde ayrı bir ordunun kurulmasındaki en önemli nedendir.[25] 9 Aralık 1920'de kurulan ve merkezi Amasya'da olan bu ordu, iç isyanları bastırmayı ve batı cephesinin gerisindeki bölgenin güvenliğini sağlamayı hedeflemiştir.

Mecliste yapılan hararetli tartışmalardan sonra Ankara hükümeti 26 Aralık 1920'de gayrimüslimlerin askere alınmasına karar verir.[26] 2 Mart 1921'de de amele taburları oluşturulacağına dair bir emir çıkar. Merkez Ordusu tarafından kurulan bu birlikler sonradan Nafia Nezareti'ne (Bayındırlık Bakanlığı) bağlanmıştır. Bu birliklerin oluşturulmasındaki temel sebeplerden biri gayrimüslimleri yaşadıkları bölgelerden ayırmak ve Türk-

24 Shaw ve Ezel Kural Shaw, *a.g.e.*, 361.

25 Mustafa Balcıoğlu, *Belgelerle Milli Mücadele Sırasında Anadolu'da Ayaklanmalar ve Merkez Ordusu* (Ankara: Yükseköğretim Kurulu Matbaası, 1991).

26 *Türkiye Büyük Millet Meclisi Gizli Celse Zabıtları* (Ankara: TBMM, 1920-21).

lere karşı çarpışan güçlere katılmalarını engellemektir. Bu, söz konusu askerlerin silahsızlandırılmasını ve alternatif güçler tarafından silah altına alınmalarını önlemeyi hedefleyen bir "askerlik" biçimidir. Ancak, askere alma, hem gayrimüslimler askere alınma karşısında direndiği için, hem de çetelere ve/veya Türklerle savaşan güçlere katılmak üzere firar ettiklerinden sınırlı olmuştur. Balcıoğlu bu birliklerin 1921 yılı Mayıs ayının sonlarından Ağustos ayına kadar Türkiye'nin doğusuna kaydırılmasının firarlara bağlı olduğunu iddia etmektedir.[27] Bu, savaşın gidişatında kritik bir dönemdir. Türk kuvvetleri Temmuz ayında geri çekilmek zorunda kalacak ve Yunanlıların ilerleyişi ancak 1921 Eylül'ünde durdurulabilecektir.

Haim Albukrek'den Yaşar Paker'e

Haim Albukrek 1896'da Ankara'nın, tarihi Roma dönemine dek uzanan[28] Yahudi mahallesinde, Sefarad bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Dokuz yaşında babasını kaybeden ve dul annesiyle kardeşlerini geçindirmek zorunda kalan Albukrek çok zor ekonomik koşullarda yetişir. Birinci Dünya Savaşı'nda babasının kumaş dükkânını işletemediğinden askere alınana dek başka bir dükkânda çalışır. Albukrek askerliğini yaptıktan sonra, yaşamının geri kalanını geçireceği Galata'ya taşınır. Birçok Yahudi kendi ismini muhafaza ederken, Albukrek'in 1934 yılında hem adını hem de soyadını değiştirmesi asimilasyonu ne ölçüde desteklediğini göstermektedir. Sözlü tarih anlatısında, gençliğinde cemaatin geleneksel değerlerini daha laik ve kozmopolit bir bakış açısı uğruna terk edişinden bahsetmektedir. Albukrek bir *Alliance Israelite Universelle* okuluna gitmemişse de (Ankara'da *Alliance* okulu yoktur), kısa bir süre için gittiği geleneksel okulun müdürü hem okulu hem de muhafazakâr Yahudi cemaatini dönüştürmeye kararlı bir modernleşmecidir.

---

27 *A.g.e.*

28 Fügen İlter, "The Jewish Quarter and Synagogue in the Old Urban Context of Ankara", *Belleten* 40, no. 229 (1996): 733-743.

Mütevazı bir hayat yaşayan ve hiç evlenmeyen Albukrek İstanbul'da sigorta acenteliği de dahil olmak üzere çeşitli işlerde çalışmıştır. İkinci Dünya Savaşı'nda ikinci kez, gayrimüslimler "Yirmi Kur'a İhtiyatlar" olarak askere alındığında asker olur.[29] Albukrek'in sözlü tarih anlatısını belirleyen bu iki askerlik deneyimidir; kendisinin de bu deneyimlerin, sıradan görülebilecek bir yaşamda öne çıkan önemli bir tarihsel tanıklık oluşturduğunu hissetmiş olması olasıdır. Albukrek 1998 yılında tam 102 yaşında İstanbul'da ölür.

Haim Albukrek'in askerlik günlüğü

Haim Albukrek'in küçük bir deftere el yazısıyla ve Fransızca olarak yazdığı askerlik günlüğü askere alındığı tarih olan 31 Mart 1921'de başlar ve altı ay sonra, Ankara'ya geri döndüğü 2 Ekim 1921'de biter. Günlük iki bölüme ayrılmıştır. Birinci kısım "*Voyage à Kastamonu Pour Mon Service Militaire*" (Askerlik Hizmetim için Kastamonu'ya Yolculuk) olarak adlandırılmıştır ve Albukrek'in Kastamonu'ya yaptığı yolculuğu ve orada geçirdiği dönemi kapsamaktadır. Günlüğün "*La Suite de Mon Service: Depart pour Erzincan - retour à Ankara*" (Askerlik Hizmetimin Devamı: Erzincan'a Gidiş - Ankara'ya Dönüş) başlıklı ikinci kısmı Albukrek'in Kastamonu'dan Doğu Anadolu'ya ve oradan Ankara'ya yaptığı yolculukla ilgilidir.

Albukrek günlüğüne neredeyse her gün yazmış, birliğinin kaldığı yerleri kaydetmiş ve doğal ve sosyal çevreyi betimlemiştir. Günlükteki kayıtların uzunluğu birkaç cümleden birkaç sayfaya kadar değişmektedir. Ancak Albukrek savaştan ya da yaşadığı daha olumsuz deneyimlerden nadiren bahsetmektedir – Albukrek'in günlüğü, söyledikleri kadar sessiz kaldığı noktalar açısından da önemlidir.

Yahudi cemaatinde anı yazma geleneğinin olmaması ve Albukrek'in özel durumunun gerektirmiş olduğu otosansür ihtiyacı dikkate alındığında, Albukrek'in neden günlük tuttuğu

29 Rıfat Bali, "'20 Kur'a İhtiyatlar' Olayı", *Tarih ve Toplum*, no. 179 (Kasım 1998): 4-18.

sorusu gündeme gelmektedir. Skultans, kişinin özel yaşamının kamuya ait sayıldığı komünizm sonrası ülkelerde otobiyografinin farklı bir anlamının olduğunu ifade eder.[30] Osmanlı İmparatorluğu'nun koşulları, özellikle de savaş zamanında yazan bir azınlık cemaatinin üyesi için hiç şüphesiz otosansürü gerektirmekteydi. Albukrek'in sözlü tarih anlatısına gelince, dinleyicisinin Müslüman kökenli olması kuşkusuz üretilen anlatıyı etkilemiştir.

Albukrek sözlü tarih anlatısında günlük tutma amacının o sırada öğrenmekte olduğu Fransızca'da pratik yapmak olduğunu söylemiştir. Fransızca'nın kullanımı ve Avrupai tarzda günlük tutma çabası modernleşme hareketinin Osmanlı Yahudileri üzerindeki etkisine işaret etmektedir. Hem günlüğünün hem de sözlü tarih anlatısının gösterdiği gibi Albukrek o dönemde cemaatinin dar dünya görüşü olarak tanımladığı durumu aşma çabasındadır. Albukrek günlüğünde doğrudan doğruya savaştan bahsetmediği halde, yaşadığı deneyimin farklılığı onu kayıt tutmaya sevk etmiş olabilir. Hebrard'm[31] önerdiği gibi sıradan insanlar, savaş deneyimi sonucunda yazma eylemine yönelebilmektedir.

Albukrek'in askerlik günlüğüyle ilgili inceleme öncelikli olarak Albukrek'in gayrimüslimlerin Merkez Ordusu'ndaki deneyimlerini temsil etme biçimi üzerinde yoğunlaşacak, daha sonra ise Albukrek'in kullandığı anlatı stratejileri incelenecektir.

Kronoloji

Albukrek'in günlüğü 31 Mart 1921 tarihinde askere alınma öyküsüyle başlar. Günlüğünün ilk sayfasında gönüllü olarak Fransızca öğrettiği Yahudi okuluna çağrılarak, kendisine ve diğer Yahudi meslektaşlarına asker olduklarının bildirildiğini yazmaktadır.[32] Albukrek "Yahudi yoldaşlarıyla" birlikte hemen

30 Vieda Skultans, *The Testimony of Lives* (Londra: Routledge, 1996).

31 Hebrard, *a.g.e.*

32 Fransızca'dan yapılan çevirilerin tümü bana aittir. Gönül Akgerman'a metni çözmemde bana yardımcı olduğu için teşekkürü borç biliyorum. Akgerman'a

sevkiyat alanına gitmeye zorlanmıştır. Geceyi geçirdikleri sevkiyat alanını "öyle kirli bir yer ki bunun kadar kirli bir yer daha olamaz" diyerek betimlemektedir. Burada askerler, "kollarının altında beş somun ekmekle bilinmeyen bir hedefe doğru yola çıkmaya hazır"dırlar. Yola çıkmak üzere beklerken, Albukrek ve diğerlerine yaralı askerlere yiyecek dağıtma talimatı verilmiştir. Albukrek 4 Nisan'da askerden muafiyetini ayarlayabileceğini ümit ettiği bir Türk tanıdığına gittiğinde "muhafızlar, o alçaklar kayınbiraderim Vitali'yi benim yerime almışlar" diye yazar.[33] Sonunda, bedel ödemek mümkün olduğu halde Albukrek askerlik hizmetini yerine getirmeyi tercih eder. Bunu sözlü tarih anlatısında şöyle açıklamaktadır: "Sermayem çok sınırlıydı. Aileme 'Gideyim. Bu savaş uzun sürmeyecek' dedim.[34] 'İşler sarpa sararsa telgraf yollarım, siz de bedelimi ödersiniz'."

Albukrek'in birliği 4-15 Nisan tarihleri arasında muhafızlar eşliğinde Ankara'dan Kastamonu'ya yaya olarak yol alır. Yolda Albukrek'in "Kalaba, Djamyly, Arabli, Dumely, Kangiri, Mergi, Kotch Hissar, Han, Ummoud Keuy" olarak kaydettiği yerlerde kalırlar. Bazen askerî kışlalarda kalan askerler diğer zamanlar konaklama için para ödemek zorunda oldukları köylülerin evlerinde kalırlar.

Albukrek'in birliği Kastamonu'ya vardığında "traş edildiğimiz ve kıyafetlerimizin dezenfekte edildiği sevkiyat alanına" götürülmüşlerdir. Albukrek 16 Nisan'da "şu an için bize ne tür bir iş yaptıracaklarını bilmiyorlar. Alay henüz oluşturulmadı"

---

göre Albukrek'in kendine özgü bir Fransızcası var: Türkçe ve muhtemelen Yahudi İspanyolcası'ndaki (Ladino) ifade ve sözcüklerden yapılmış çok sayıda çeviri var. Albukrek metinde iki yerde bazı sözcükleri Osmanlıca yazmıştır. Ayrıca özellikle resmî konularda birçok Türkçe sözcük kullanmaktadır. Bunlara örnek olarak "sevkiat" (31 Mart), "caracol" (4 Nisan), "kaymakamlık" (11 Ağustos), "çavuş" (22 Ağustos), "posta" (5 Mayıs), "caravana" (7 Ağustos), "han" (13 Nisan), "djamy" (11 Nisan), "kalpak" (12 Ağustos), "baglama" (11 Nisan), "saraf" (3 Ağustos), "havous" (7 Ağustos) verilebilir. Bu makalede yer isimleri Albukrek'in yazdığı şekliyle muhafaza edilmiştir.

33 Rehin almak, askere almada sık rastlanan bir yöntemdir; bkz. Lucassen ve Zürcher, *a.g.e.*

34 Albukrek'in günlüğünde savaştan doğrudan hiç bahsetmediği gözden kaçırılmamalıdır.

diye kayıt düşer. Bu durum, hükümetin askere aldığı gayrimüslimlerle ne yapacağına dair yaşadığı belirsizlik kadar örgütlenme eksikliğini de ortaya koymaktadır. Albukrek 19 Nisan'da "beş Yahudi'nin" hamama gidip çamaşırlarını yıkamaları için aracılık eder. Kastamonu'da kendisiyle Fransızca konuştuğu hükümet tabibiyle tanışır: "Amatör bir müzisyen olduğundan benimle sohbet etmekten hoşlanıyor."[35] Doktorun asistanı olarak çalışan Albukrek böylece diğer askerler gibi işçi olarak çalışmaktan kurtulur.

5 Mayıs'ta Ankara'dan, Albukrek'in şehre dönerek bir müzik grubuna katılmasını talep eden bir telgraf gelir. Daha fazla ayrıntı olmadığı halde Albukrek ve ailesi askerlikten muafiyetini sağlayacak bir bağlantı arayışındaymış gibi görünmektedir. Ancak Albukrek tam ayrılmak üzereyken gitmesi engellenir. 6 Mayıs'ta bir posta erinin gözetiminde olduğunu yazar. Askerlikten muafiyet için kişisel bağlantılarını kullandığından şüphelenildiği için "taş kırmaya" yollanır. Ancak, kısa bir süre sonra kumandanının doktorun asistanı olarak çalışmasına izin verdiğini yazmaktadır.

Albukrek 2 Temmuz'da, 3 Ağustos'a kadar başka bir birlikte çalışacağı Kastamonu yakınındaki Ilgaz kasabasına gönderilmiştir. 26 Temmuz'da Ankara'dan gelen bir tanıdığından "düşmanın Angora yakınlarında" olduğunu duyar. Yunan ordusu Temmuz'da Türk ordusunu yenip Afyonkarahisar, Kütahya ve Eskişehir'i işgal ettikten sonra Ankara yönünde ilerlemeye başlamıştır. Albukrek 31 Temmuz'da "Kangırı'ya doğru yola çıkacağımıza dair söylentiler var" diye yazar. 3 Ağustos'ta tanıdıklarını görmek ve "düşmanın ilerlediğini ve şehrin düşmüş olabileceğini duyduğumuzdan" Ankara'yla ilgili haber almak için Kastamonu'ya gitme izni alır.

Albukrek Kastamonu'ya giderken, kendi birliğinden, uzak bir yere, belki de Sivas'a gitme emrini taşıyan bir askerle karşılaşır. Kastamonu'ya varıldığında Albukrek geceyi bu söylentiyi

35 Doktor sıkıntısı nedeniyle amele taburlarına doktor verilmemekteydi ve bu taburlar bölgelerinde görevli hükümet doktorlarına başvurmak zorundaydılar; bkz. Balcıoğlu, *a.g.e.*: 222.

doğrulayan yerel sarrafın evinde geçirir. Ilgaz'a gitmek için Kastamonu'dan ayrılırken giysilerinin ve ayakkabılarının yürüyerek "Sivas, Tokat ya da Rus sınırındaki Erzorum'a" gidebilecek durumda olmadıklarını yazmaktadır. 6 Ağustos'ta Ilgaz'da ise "Angora'nın düştüğünü söylüyorlar" diye belirtmektedir.

Albukrek 7 Ağustos'ta günlüğünün ikinci kısmına başlar. 7 Ağustos'la 8 Eylül arasında birliği Kastamonu'dan ayrılarak Çorum, Amasya ve Tokat üzerinden Erzurum'a yürür. Albukrek'in kayıtlarına göre Ilgaz'la 8 Eylül'de vardıkları Erzincan arasında geceyi geçirdikleri yerler şöyle sıralanmaktadır: "Tossia, Kelli Kouyou, Eskelib, Yechil Irmak kıyıları, Tchorum, Kodja Biik, Medjid Uzun, Zara, Amassia, Ine Bazar, Tourhal, Kaz Ova, Tokad, Toyhan, Niksar, Akindji, Rechadie, Modason, Kolhissar, Sucheir, bir çiftlik, Tchobandjilar, Refahie, Muruk Cherif, Yer Han, Erzindjan." Birlik bu sürekli ve zor yürüyüş boyunca çoğu yerde sadece bir gün kalmıştır.

Albukrek 7 Ağustos'ta Tosya'dan Ankara'daki ailesine bedelinin ödenmesini talep eden bir telgraf gönderir. 13 Ağustos'ta Çorum'a varıp yolladığı telgrafa yanıt bulamayınca "eğer Angora düşmemiş olsaydı mutlaka cevap verirlerdi" diye yazar. 15 Ağustos'ta kumandanları bir konuşma yaparak Amasya'ya gideceklerini ancak orada kalıp kalmayacaklarının henüz belli olmadığını bildirir.

"Kodja Biik" köyünde geçirdikleri 15 Ağustos gecesi Albukrek gece yarısı silah sesleriyle uyanır. Muhafızlardan bilgi edinmek isteyip hiçbir cevap alamayınca "bu bölgelerde büyük sayılarda bulunduğu söylenen" eşkıyaların civarda hareket halinde olduklarını düşünerek korkuyla saklanır ve şöyle yazar: "Sonunda (muhafızların) bizim taburdan kaçan askerleri vurmak istediklerini anladım." Bu olay, firarların varlığını kanıtlarken herkesin taraf tutmak zorunda kaldığı bir dönemin gerginliklerini de sergilemektedir.

18 Ağustos'ta Amasya'ya varırlar ve ailesinden cevap alamayan Albukrek bundan "Angora'nın düştüğü" sonucunu çıkarır. Albukrek ve Yahudi yoldaşları 23 Ağustos'ta Tokat'a vardıklarında bedellerini ödemelerine yardım etmeleri için yöre-

deki Yahudilere başvururlar, ancak ordunun talep ettiği miktar çok yüksektir. Albukrek bu noktada Ankara'nın düşüp düşmediğini bilmeden bedel ödemenin bir anlamının olmayabileceğini yazmaktadır. 1 Eylül'de "Suchehir"de "Birisi Angora'nm daha düşmediğini söyledi ki, bu durumda mutlaka bedeli ödemiş olmaları gerek" diye yazmaktadır.

Albukrek 4 Eylül gecesi "Tchobanjiler Tekkesi"nde şunları yazmaktadır: "Kampı karavanaların üzerine konduğu ateşlerin ışığında izlemek bir tuhaf." 8 Eylül'de Erzincan'a varınca Albukrek kendisine "Angora'nın düşmediğini" söyleyen Ankaralı bir mebusla karşılaşır. Türk ordusu Yunan kuvvetleri karşısında direnmiştir. Aynı gün Ankara'daki askerlik şubesinden kumandana bedellerin ödendiğini bildiren bir mesaj gelir. Albukrek ve Yahudi yoldaşları ("bedelini ödemiş bir Ermeni"yle birlikte) 9 Eylül'de birlikten ayrılırlar ve Ankara'ya dönüş yolculuğu başlar.

Albukrek ve arkadaşları dönüş yolculuğuna 11 Eylül'de Erzincan'dan başlamışlardır. Parasızlık yüzünden ve tüm ulaşım araçlarına hükümet tarafından el konduğundan binek arabası kiralarken zorlanırlar. Albukrek 14 Eylül'de "Angora'ya döneceğimize inanamıyorum: bir rüya gibi geliyor" diye yazar. Beş arkadaş Albukrek'in "Yer Han, Ak Keuy, Sucheir, Cheriffe, Zara, Sivas, Kaya Debi, Cheer Kichla, Sultan Han, Cesare, Aumed dede, Yeni-yapan, Kir Cheir, Pera Palas,[36] Keupru Keuy ve Beynem Keuy" olarak kaydettiği yerlerde, otel ya da hanlarda kalarak 2 Ekim 1921'de "Angora"ya varırlar. Albukrek bu tarihte "eskiden kıra giderken kullandığımız yoldan geri döndüm. Henüz döndüğüme inanamıyorum" diye yazmaktadır.

Temalar

Albukrek'in günlüğündeki kayıtların çoğu izlenen yolun, doğal çevrenin ve birliklerin geçtiği yörelerin yanı sıra konaklama yerlerinin ve yiyeceklerin tasviri üzerinde odaklanmakta-

36 Bir taşıtla yaptıkları kazadan sonra geceyi kırda geçirmek zorunda kalan askerler o bölgeye bu ismi vermişlerdir.

dır. Yaşam birçok açıdan yürüyebilmek, yiyecek ve barınak bulmak gibi en temel gereksinimlere indirgenmiştir. Albukrek günlüğünde askerlerin içinde yaşamak zorunda kaldıkları olumsuz fiziksel koşulları tasvir etmektedir. 28 Ağustos'ta "Rechadie"de "Geceyi geçirmek için bize gösterdikleri yer bir ahırdan daha kirliydi. Geceyi dışarıda geçirmeyi tercih ettik" diye yazar. 12 Nisan'da kışlada kendilerine ilk defa çay ve ardından da fasulye çorbası verildiğini not etmektedir. Bir sonraki sabah yola çıkma vakti geldiğinde her birine üç somun ekmek verilir. Ayrıca bazen, örneğin 10 Nisan'da olduğu gibi "birkaç zeytin" de verilmektedir. 17 Ağustos'ta Ziara'da "Bu yorgunlukla yemek için tek bulabildiğimiz domates ve kara ekmekti" der.

Askerler her gün, hava koşulları ya da yorgunluk dereceleri ne olursa olsun, saatlerce yürümek zorundadırlar. Çoğunlukla kendilerini dağlara tırmanırken, kaybolurken ve yağmurda, çamurda ya da karda hiç durmaksızın yürürken bulurlar. Albukrek 26 Ağustos'ta Niksar'da "Herkes birkaç gün dinlenmeyi bütün kalbiyle istediğinden geceyi bir çatı altında geçirmekten mutluyduk ... ama dinlenmek mümkün mü? Marş! Marş! İleri!". 17 Ağustos'ta Ziara'da "Bugün ayaklarım şiştiği için ayağa kalkamıyorum" diye yazar.

Albukrek'in anlatısı, askerlerin gördüğü muamelenin koşullara ve söz konusu subaylara göre değiştiğini göstermektedir. 12 Nisan'da "muhafız bizi on saatlik yürüyüşten sonra vardığımız Kotch Hissar'a ulaşmak için zorlayan berbat bir adamdı" diye yazmaktadır. Öte yandan bir sonraki günkü muhafızlar "bizi yavaş yürüten değerli adamlardı." Albukrek, eczacı olarak çalışmasına ve zaman zaman resmî araçlarla yolculuk etmesine izin veren kumandanıyla genel olarak iyi bir ilişki kurmuştur. 29 Haziran'da "Bugün kumandan beni çağırdı ve benden memnun olduğunu söyledi. Beni yeniden eczacı yaptı" diye yazar. 10 Ağustos'ta "Bütün gün yürüdük. Tanrı'ya şükür kumandan bana bir iyilik yaparak eşyalarımı arabaya koymama izin verdi." Öte yandan, 9 Eylül'de "Özgür olmama şaşıyorum. Artık kumandanım yok, yarın hiç kimse beni yürümeye

zorlamayacak. Aniden ne büyük bir değişim" diye belirtmektedir.

10 Temmuz'da Albukrek günlüğünde orduya yönelik doğrudan eleştirilerinden birini ifade eder; bunu çok ender yapmaktadır: "Askerliğim süresince özellikle de psikolojik bakımdan çok şey öğrendim. Hamallar, tembel ve zavallı adamlar daha çok saygı görüyor. En düşük sınıflardan gelenler, özellikle de esrar içenler çavuş ve onbaşı oluyor. Bu adamların size nasıl kibirli bir şekilde emir verdiklerini, kendilerini paşaymışçasına nasıl yücelttiklerini görmelisiniz."

Albukrek savaştan çok az bahsetmekteyse de, kalan köylerin boşaldığı, harap olduğu ve çok fakirleştiği güzel ancak viran olmuş bir Anadolu tasviri sunmaktadır. Ticari hayatın ne durumda olduğundan bahsederken özellikle titiz davranır: Genel izlenimi tüccar ve esnafın büyük oranda yok olduğudur. 6 Ağustos'ta Ilgaz'da rastgeldiği Bileciklileri şöyle tasvir eder: "Aylardır ailelerinden haber almamış olan Biledjikliler gördüm. Ne giyecekleri ne çorapları ne üstlerine örtecek birşeyleri vardı ve hiç de yeterli olmayan günlük karavananın ve kişi başına düşen bir ekmeğin dışında hiçbir beklentileri yoktu."

Albukrek'in birliğinin geçtiği kasaba ve köylerin çoğu yanmış ve boşalmıştır. 18 Ağustos'ta "Amassia güzel bir kasaba ama yarısı yanmış durumda" diye yazmaktadır. 1 Eylül'de "Birçok dut ağacının olduğu geniş bir tarlada kaldık. Suchehir'in çoğu yanmış durumda". 5 Eylül'de "Refahie ölü bir kente benziyor. Çarşı 3-4 dükkânın dışında kapalı durumda. Evlerin çoğunda oturan yok". 6 Eylül'de "Muruk Cherif'e vardık. Büyük kısmı yanmış durumda, bu bölgede eskiden çok sayıda Ermeni'nin yaşadığı söyleniyor. Bir buğday tarlasında dinlendik". 7 Eylül'de "Bugün öğle yemeğini yediğimiz yıkık bir hanın dışında bir kulübeye bile rastlamadan 45 km. yol yürüdük. Burası bir savaş alanına benziyor ".

Albukrek'in ordudan ayrılma ümidiyle tekrar tekrar çeşitli hamilere başvurduğu görülmektedir. Bahsi geçenlerin arasında Ankara'dan bir ahbapları Rıza Bey'in yanı sıra bir mebus olan Emin Bey de vardır. Albukrek askere ilk çağrıldığında Rıza

Bey'i görmeye gitmiştir. Daha sonra Kastamonu'da görüşmüşler ve Rıza Bey, Albukrek'in Kastamonu'da kalmasına yardımcı olacağına söz vermiştir. Albukrek Emin Bey'le de Erzincan'a giderken görüşmüştür. Emin Bey ona ailesinden mektup getirmiş ancak borç para vermeyi reddetmiştir. Albukrek bu durumu kabullenerek "Şu anda içinde bulunduğum durumda insan güvenilirliğini de kaybetmekte, işte öğrenilecek bir şey daha" diye belirtmektedir. Kastamonu'daki hükümet tabibi de önemli bir hami olmuştur. Ancak Albukrek'in doktorla ilişkisi onu "benim ilkelerime tamamen aykırı, hastalıklı ve alkolik" bir adam olarak gördüğünden zaman içinde bozulmuştur (29 Mayıs).

Müslüman hamilerle olan ilişkisinin tersine Albukrek pazar yerinde alışveriş yapmanın ve evlerinde kiracı olarak kalmanın dışında yerli Müslüman köy ve kasaba halkından çok ender olarak bahsetmektedir. Onlarla ilgili az sayıdaki kayıt gayrimüslim askerlerle yerli Müslüman halk arasındaki sosyal mesafeyi ve bunun yol açtığı (düşmanlıkla karışık) karşılıklı merakı gözler önüne sermektedir. 11 Nisan'da Kangiri'de yerli halktan birinin evinde kalırken Albukrek "Birden, bizi baştan aşağıya inceleyen ve oynayıp bağlama çalmamızı talep eden her yaştan köylüyle dolu bir oda gördüm" diye yazmaktadır. Albukrek 21 Ağustos'ta Tourhal'de arkadaşı Leon'la kendisinin "açlığımızı bastırmak için durduklarını" yazmaktadır; "Bal, kaymak ve erik alıp bir ziyafet yaptık. Bu mükemmel yemeği gözden ırak bir sokakta, kaldırımın üzerinde camdan bizi izleyen Türk kadınlarının bakışları altında yedik". 21 Ağustos'ta Kaya Dibi köyünde "Zavallı bir muhacir Leon'a mektup yazdırdı, sonra da teşekkür etmek amacıyla avazı çıktığı kadar bağırarak türkü söylemeye başladı" diye yazmaktadır.

Albukrek'in Kastamonu'yla ilgili yorumları da ilginçtir: "Kastamoni'yi Angora'mızdan daha gelişmiş buldum. İklim, ormanlar, su, insana isteyecek bir şey bırakmıyor. Kentin yakınında genç kadın ve erkeklerin Pazar günü gezmeye gittikleri bir dağ var. Kendinizi Constantinople'da sanabilirsiniz. Kastamoni'de benim dikkatimi çeken insanların âdetleri: Hem fanatik hem de liberaller. Hem beş vakit namazlarını kılıyorlar

hem de kadınlarla birlikte oluyorlar. Bu konuda büyük bir özgürlük var, eğlenceden hoşlanıyor ve iş üzerine pek kafa yormuyorlar. Tembeller ama insanları da çok seviyorlar."

Albukrek ve yoldaşları Anadolu'da gittikleri yerlerde çoğu zaman kendilerine yardım eden yerli gayrimüslimlerle bağlantı kurarlar. Albukrek 15 Nisan'da Kastamonu'da "Mösyö Artin'in bir arkadaşı hepimizi evine götürdü ve geceyi orada geçirdik" diye not düşer. Sivas'ta Osmanlı Bankası'nda muhasebeci olan Mösyö Harfouch'un da orada yaşadığını öğrenen Albukrek 16 Eylül'de onu görmeye gitmiştir: "Bana karşı büyük bir samimiyet gösterdiler, hatta Mösyö Harfouch erken ayrılabilmem için bana belirli bir miktar (para) vermek istedi, ama dostlarım vardı." Daha sonra pazar yerinde "hürmetli Mösyö Karabet bize 15 lira verdi". Yahudi askerler Tokat'ta bedel ödeyebilmek için yerli Yahudilerden ödünç para almayı ümit etmekteydiler. Ancak, Albukrek ve arkadaşı Leon "15'er lira" ödünç aldıkları için müteşekkir olsalar da oradaki Yahudiler ordunun talep ettiği yüksek meblağı ödeyememişlerdir (23 Ağustos).

Albukrek'in günlüğünde bahsi geçen isimler bize birliğin etnik/dinsel yapısına dair bir fikir vermektedir: Leon, Moise, Refael, Gabriel, Albert, Kemal, Youvan, Artin, Noussrati ve Yorgi. Albukrek günlüğünün birkaç yerinde Hıristiyan silah arkadaşlarıyla ilgili aşağılayıcı yorumlarda bulunmaktadır. 7 Nisan'da "Hıristiyan yoldaşların kafayı bulmalarına yol açan haşhaş denen iğrenç bir şey içtiklerini ve kendisinin bu durumdan tiksindiğini" yazmaktadır. 15 Nisan'da Kastamonu'da silah arkadaşı Yorgi ve Kirkor'dan "köpekler" diye bahsederek tam olarak anlaşılamayan garip bir ifade kullanmaktadır.[37]

Yorum

Haim Albukrek günlüğünün ilk kısmında her şeyi olduğu gibi kabul eden ve günlüğünü Anadolu'da karşılaştığı insanlar ve yerlerle ilgili izlenimlerini kaydettiği bir tutanak olarak kulla-

37 Gönül Akgerman'a göre bu şifreli cümle adamların bir geneleve gittiğini ima ediyor olabilir.

nan iyimser bir genç adam şeklinde çıkmaktadır karşımıza. Ancak, Ankara'ya yönelik tehlike belirginleşip bilinmezliğe gönderilme olasılığı ufukta belirdiğinde, Albukrek'in tonu da değişir. Bu noktadan itibaren günlük daha içe dönük bir hal almakta ve bize Albukrek'in duygularıyla ilgili daha iyi bir fikir vermektedir.

Albukrek daha Kastamonu'ya doğru yürüyüşün başladığı 4 Nisan'da birliğinin duygusal durumuyla ilgili bir yorum yapar: "Aramızda espri yapanlar, düşünenler ve şarkı söyleyenler vardı. Herkes farklı bir ruh hali içindeydi." Ankara'dan ayrılırken bir arkadaşının (Mösyö Halas) kır evine rastgeldiğinde bir önseziye kapılır: "Mösyö Halas'ın kır evinin oradan geçerken nasıl bir duygu. Buraya eğlenmek için ne halde gelirdim ve şimdi ne haldeyim... O anda piyano eşliğinde çaldığımız müziği hatırladım."

Ancak, zorlu fiziksel koşulları ve kimi zaman üstlerinden gördükleri olumsuz muameleyi anlatırken, Albukrek genel olarak sabırlı ve kaderci bir tutum sergilemektedir. 4 Nisan'da, yerde örtü olarak sadece paltolarıyla yatmak zorunda kaldıklarını anlattıktan sonra "hiç kimseden şikâyetçi değilim, tam tersine kendi kendime 'tamam buna alışmak lazım' diyorum" diye yazmaktadır. 29 Haziran'da amele olarak çalıştırılmaya başladıktan sonra "on beş günden beri çalışıyorum ve kendimi bin kat daha iyi hissediyorum çünkü idman iştahımı açıyor ve bana enerji veriyor" diye yazar. 10 Temmuz'da da "Angora'da ne kadar da narindim... Titiz bir biçimde hijyen [kurallarına] uyardım, pencere birazcık açık kalsa hastalanmaktan korkardım. Şu anki yaşam bu durumu değiştirdi: yerde yatmak, bir paltodan başka bir örtünün olmaması, kaba adamlarla aynı kaptan yemek yemek, her yerde pislik ve sefillik. Ancak henüz hastalanmadım, tersine eskiden hiç olmadığım kadar iyiyim. Ve avantajlı bir durumdayım çünkü acı çekmeyi öğrendim ya da artık sefaletten korkmuyorum. Daha mücadeleci oldum ve hatta taş kıranları kıskanıyorum. Daha iyi muamele gördüğüm için memnun değilim. Bazen kendime 'bundan daha büyük bir acı var mı' diye soruyorum. Daha fazla acı çekmek istiyorum, daha büyük acıları öğrenmek istiyorum" diye belirtmektedir.

Albukrek deneyimini kişisel bir sınav olarak temsil etmektedir. Anlatısı, kahramanın güçlüklerle yüz yüze gelmek için yuvasından ayrılıp değişmiş bir insan olarak geri döndüğü klasik arayış öykülerini hatırlatmaktadır. 22 Ağustos'ta "dün bir adım daha atamayacağımı sanıyordum. Oysa bugün kendimi dünden daha iyi hissediyorum ve bu bana sabır veriyor. Zorluklar karşısında insan çelik gibi güçlü" diye not düşer.

Albukrek endişe ve korkularını özellikle günlüğünün ikinci kısmında ifade etmektedir. 3 Ağustos'ta "Kederimi saklamam imkânsız: Birlik yola çıkacak, sonsuza dek olmasa da en azından uzun bir süreliğine ailelerimizden ayrı düşeceğiz, onlardan uzakta ve parasız olacağız. Tanrım, kaderimiz ne olacak?" diye yazar. 7 Ağustos'ta "Bugün yola çıkıyoruz. Güle güle Ilgaz, Kastamoni, bu hayranlık verici yerleri hatırlayacağım. Güle güle Angora, Konstantinople. Tanrı beni korusun ki sizi yeniden görebileyim!" diye yazmaktadır. 10 Ağustos'ta "Leon, Gabriel ve Samuel'le kaderimize ağladık" diye belirtmektedir. 13 Ağustos'ta umutsuzluğu trajikomik bir biçim alır: "O kadar dertliydim ki kalpağımı tuvalete düşürdüm. Bu bir süreliğine dikkatimi dağıttı. Neyse ki yanımda bir kalpak daha vardı ama püskülü yoktu." Ankara'dan haber gelmemesi 23 Ağustos'ta Tokat'ta "Her taraf gizem içinde. Belki ailelerimizden daha mutluyuz, bunu şu an için bilemiyoruz. Gezgin Yahudi gibiyiz. İleri, ileri!" diye yazmasına yol açmıştır. 1 Eylül'de ise "Gariplik nereye gittiğimizi ya da bu gidişin nerede son bulacağını bilmememiz" diye not düşmektedir.

Albukrek bu travmatik deneyimle her şeyden önce anlatı yoluyla, yani deneyimiyle ilgili yazılı bir kayıt oluşturarak başa çıkar. Günlüğünde kayıt tutma eylemine birkaç yerde değinmektedir. 12 Nisan'da Kotch Hissar'dan ayrılırken "Herkes duvara ismini yazdı" diye not eder. 31 Ağustos'ta Kolhissar'da "Niksar'dan Suchehir'e kadar bir nehrin kestiği bir dağ zinciri vardı. Boşuna bu dağın ve nehrin isimlerini sordum, hiç kimse bana ne olduklarını söyleyemedi" diye yazmaktadır. 16 Eylül'de ayakkabıları çalındığında "onları hatıra olarak saklamak istiyordum" diye belirtir. Kişisel bir sınanma ya da karşı çıkma

olarak temsil ettiği deneyimiyle ilgili söylemsel bir anlatımın inşası Albukrek'e denetim hissi vererek olası kurbanı bir kahramana dönüştürmüştür.

Albukrek günlüğünü, deneyimini kaydetmede bir araç olarak görmüşse de aynı zamanda sessizlik gereksiniminin de farkındadır. Sözlü anlatısında askerlik günlüğüne kaydetmediği ve yıllar sonra bile anlatmaktan tedirginlik duyduğu bir anısını aktarmıştır: "Erzurum'a doğru giderken bazı köylerden geçiyoruz. Oradaki kadınlar, biz yeniden harbe gireceğiz zannederek 'Oğlum!' diyerek ağlarlar, yanımızdaki jandarmalarsa 'Ağlamayın. Bunlar gavur' deyince aynı kadınlar hemen küfür etmeye, bize taş atmaya başlarlardı."

Albukrek ironi, mizah, fantezi ve nostaljiyi travmatik deneyimleriyle mücadele etmenin yolları olarak kullanmaktadır. Nisan başında askere alındığında bu durumu "1 Nisan şakası" olarak nitelendirmektedir. Albukrek ve yoldaşları kurgusal bir dünya yarattıklarında, geçmişi hatırladıklarında ya da olumlu bir gelecek hayal etmeye çalıştıklarında mizah ve kurgu iç içe geçmektedir. 13 Ağustos'ta "Yoldaşlarımla Ankara'dan çoktan haber gelmiş olduğunu ve ertesi gün serbest bırakılacağımızı ümit ederek hayal kurduk" diye yazmaktadır. 17 Ağustos'ta "Bugün ayağa kalkamadım çünkü ayaklarım şişmişti. Ama bunu unutmak için arkadaşlarımla şakalaştım. Eski güzel günlerden, geçirdiğimiz akşamlardan bahsettikten sonra arkadaşlarım için hayalî bir davet verdim. Gösterişli bir şekilde programı açıkladım ve herkes güldü". Albukrek yürürken sık sık hayal dünyasına girdiğini not eder: "Yolda ne hayaller kuruyorum. Yürürken dalıyorum ve sonra birden gideceğimiz yere vardığımızı fark ediyorum" (22 Ağustos).

Kimi zaman ise hayalleri gelecekle ilgilidir. 27 Temmuz'da "Mesela diyelim ki özgürüm, bu durumda ne yapardım? Constantinople'a gitmeyi arzuluyorum. İlginçtir ki Angora'ya ailemin yanına gitmektense parasız, sefil bir halde Constantinople'a gitmeyi tercih ederim. Kararım kesin, özgür olur olmaz Angora'dan ayrılacağım. Daha uygar bir çevre istiyorum. Bunun için birçok engelle karşılaşacağımı biliyorum ama ha-

rekete geçme arzumu hiçbir şey durduramayacak. Acı çekeceğim, çalışacağım. Zaten acı çekmiyor muyum? Askerlik bana acı çekmeyi ve başka birçok şeyi öğretti" diye yazar. 25 Ağustos'ta yolda su bulmakta zorluk çektiklerini yazarken ironik bir biçimde "Şu anda başka insanlar, örneğin Pera'da, randevularından başka bir şeyi düşünmemekte ve sabırsızlanmaktadır. Yaşam bu" diye belirtmektedir.

Albukrek askerliği sırasında doğayla da güçlü bir ilişki kurmuştur. Günlüğü Anadolu'ya dair tasvirlerle doludur. Anadolu sakinleriyle hiçbir bağının olmaması da doğayı soyut, romantik ve belki de iyileştirici bir unsur olarak görmesini kolaylaştırmış olabilir. 4 Nisan'da Ankara'dan ayrılırken "Serin gece havası bana iyi geldi" diye yazmaktadır. Albukrek'in doğayla ilgili romantik tasvirleri günlüğündeki yanmış, fakirleşmiş ve insansızlaşmış kasabaların kasvetli tasvirleriyle tezat içindedir. 9 Nisan'da "Hava güzel, zaman zaman gökyüzünü bir bulut kaplasa da bu güneş ışığını etkilemedi. Akşama kadar her adımda, her biri öncekinden güzel bir su kaynağına rastladığımız bir dizi ormandan ve otlaktan geçtik. Bugün gerek açlıktan gerekse doğanın güzelliğinden, bir türlü doymayıp üç gün için hazırladığım bütün yemeği yedim. Öğleden sonra, yakınında bir inci gibi parlayan ve suyu iki üç litre içseniz bile şişkinlik yapmayacak kadar soğuk bir derenin aktığı tasviri imkânsız bir ormandan geçtik. On beş dakika kadar dinlendik ve manzaranın tadını çıkardık".

Böylesi bir savaş ve travma döneminde aidiyet bağları daha önce olmadığı kadar değişkendir. Albukrek'in günlüğü, Osmanlı toplumundaki Yahudilerin çok boyutlu bağlılıklarını ve çelişkili konumlarını ortaya koymaktadır. Metindeki zamir kullanımı bunun en önemli göstergelerinden biridir. Albukrek anlatısına birinci tekil şahısla başlar. Ancak, kısa bir süre sonra "biz"e geçer: "O (polis) bazı isimleri okudu ve asker olduğumuzu öğrendik." Ancak, "biz"in anlamı bağlama göre değişmektedir: Bazen bir grup olarak gayrimüslimlere ("Pazar yerinde deli gibi dolaştık, Müslümanlar için tatildi", 13 Ağustos), bazen Yahudi askerlere ("[yerel Yahudiler] onlarla kalmamızı istiyorlar" 23 Ağustos), bazen Albukrek'in kendi çevresi-

ne ("Leon, Gabriel ve Samuel'le ağladık" 10 Ağustos), bazen Ankara'nın yerli halkına ("bizim Angoramız" 3 Ağustos) ve bazen de Yunan ordusunu "düşman" olarak gören Anadolu'nun yerli halkına (Müslüman ve gayrimüslim) ("Düşmanın ilerlediğini ve kentin düşmüş olabileceğini düşünüyoruz" 3 Ağustos) gönderme yapmaktadır. Albukrek 15 Ağustos'ta, muhafızların eşkıyalara ateş açmaya hazırlandığını düşündüğü sırada muhafızlarla kendisini "biz" olarak özdeşleştirmektedir. Ancak silah arkadaşlarının kaçtığını öğrendiğinde kendisinin de muhafızlar için olası bir hedef olduğunu, o anda muhafızlar için "öteki"ni temsil ettiğini fark eder.

Albukrek sözlü tarih anlatısında Ankara hükümetinin yerli gayrimüslimleri askere alma kararından bahsederken kendisini devletle özdeşleştirerek Yahudilerin kendilerini içinde buldukları durumun asıl sorumlusunun Hıristiyanlar olduğunu ima etmektedir: "'921'de düşman Haymana'ya kadar gelmişti. Bir kanun çıktı, gayrimüslimler askere alınacak. Bizim vaziyetimiz fena. Hükümetin hakkı vardı. Çünkü emniyet yok. Mesela maazallah Haymana düşseydi bütün bu bizim askerler hükümete karşı düşman. İçerideki düşman daha berbat düşman. Bir düşmanlık vardır müslimle gayrimüslim arasında. Rumlarla Ermeniler. Bu doğrudur ama bizim zavallı Yahudilerin hükümetle hiçbir problemleri yoktu ki. Dört tane Yahudi için ayrı kanun yapabilirler mi? Gayrimüslim deyince biz de gittik. Boşu boşuna yandık."

Albukrek sözlü tarih anlatısında İkinci Dünya Savaşı'nda askere alınmasından bahsederken bu görüşü yinelemektedir: "İkinci Cihan Harbi'nde biz harbe girmedik ama '941 senesinde gayrimüslimlerden yirmi sınıf asker aldı İnönü. Ne kadar garip değil mi? Biz harbe girmiyoruz. Harbe girsek o zaman herkesten al, bizden de al. Ama harbe girmiyoruz. Ve İslâmlardan da almıyoruz yirmi sınıf. Yalnız gayrimüslimlerden. Ne kadar garip! Açık söyleyelim. Şimdi hakkımız da var. Bir düşmanlık vardır müslimle gayrimüslim arasında. Ama Yahudilerle bir şey yok. Biz onlar için yanıyoruz. Ama İnönü bizi kurtardı harbe sokmadı. Çok müteşekkiriz."

Sonuç

Kurtuluş Savaşı'nda Merkez Ordusu'ndaki amele taburları, askerlerin silahsız olduğu ve seferberliğin asıl gayesinin gayrimüslimlerin "düşman" tarafına geçmesini engellemek olduğu "özel" bir askerlik sisteminin örneğini oluşturmaktaydı. Haim Albukrek'in askerlik günlüğü Yahudilerin Türkiye'deki çelişkili konumunu ortaya koymaktadır: Türkiye Yahudileri, kamusal söylemlerinde devlet ideolojisine boyun eğerken, ulusal tahayyülün dışında bırakılmaktadırlar. Haim Albukrek günlüğünde kendi çıkmazını kişisel bir sınanma ya da karşı çıkış olarak temsil ederek kendisini metninin kahramanı olarak kurgulamakta, ezilmişliğiyle gerek anlatı gerekse sessizlik yoluyla başa çıkmaya çalışmaktadır.

Albukrek'in askerlik günlüğü ve sözlü tarih anlatısı, otobiyografi, yaşam öyküsü, mektup ve sözlü tarihin geleneksel tarihsel belgeleri desteklemek için çok az kullanıldığı Türkiye'de bu gibi çalışmaların, tarihsel araştırmaları zenginleştirebileceğini göstermektedir. Kültürel çalışmalar, edebiyat, antropoloji ve sosyal tarih alanlarında yaşam öykülerine yönelik büyük ilgi dikkate alındığında, Osmanlı/Türkiye örneğiyle başka tarihsel örnekler arasında yapılacak karşılaştırmalı çalışmalar da özellikle değerli olacaktır.

KAYNAKÇA

Baer, Marc. "17. Yüzyılda Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'nda Nüfus ve Mevkilerini Yitirmeleri," çev. Elçin Gen ve Tansel Demirel, *Toplum ve Bilim*, no. 83 (Kış 1999/2000): 202-222.

Bahar, Beki. *Ordan Burdan: Altmış Yılın Ardından*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1995.

Balcıoğlu, Mustafa. *Belgelerle Milli Mücadele Sırasında Anadolu'da Ayaklanmalar ve Merkez Ordusu*. Ankara: Yükseköğretim Kurulu Matbaası, 1991.

Bali, Rıfat. "'20 Kur'a İhtiyatlar' Olayı," *Tarih ve Toplum*, no. 179 (Kasım 1998): 4-18.

Behmoaras, Liz. *Kimsin Jan Samanon?*. İstanbul, Sel Yayınları, 1997.

Benbassa, Esther. "Des Sionistes Sans Sionisme," *CEMOTI*, no. 28 (Haziran-Aralık 1999): 19-30.

Benbassa, Esther ve Aron Rodrigue. *Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi*. çev. Ayşe Atasoy. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Benezra, Nissim. *Une Enfance Juive à Istanbul, 1911-1929*. İstanbul: Isis Yayınları, 1996.

Bozkurt, Gülnihal. *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.

Caruth, Cathy (der.). *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.

Emiralioğlu, M. Pınar. "Osmanhda Müslim Gayrimüslim İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler," *Kebikeç*, no. 10 (2000): 75-88.

Gill, Leslie. "Creating Citizens, Making Men: The Military and Masculinity in Bolivia," *Cultural Anthropology*, no. 12 (1999): 527-550.

Gülsoy, Ufuk. *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*. İstanbul: Simurg Yayınları, 2000.

Hebrard, Jean. "The Writings of Moise (1898-1983)," *Comparative Studies in Society and History*, no. 44 (2002): 263-292.

İlter, Fügen. "The Jewish Quarter and Synagogue in the Old Urban Context of Ankara," *Belleten*, no. 40 (1996): 733-743.

Levi, Avner. *Türkiye Cumhuriyetinde Yahudiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. Oxford: Oxford University Press, 1968. [Türkçesi: *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. çev. Metin Kıratlı. Ankara: TTK Yayınları, 1998.]

Lucassen, Jan ve Erik Jan Zürcher. "Conscription and Resistance: The Historical Context." *International Review of Social History*, 43, no. 3 (1998): 405-419.

McCarthy, Justin. "Jewish Population in the Late Ottoman Period," Avigdor Levy (der.) *The Jews of the Ottoman Empire* içinde, 375-397. Princeton: The Darwin Press, 1994.

Navaro-Yashin, Yael. *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Ovadia, Stella. "Kentte Gözükmek ve Saklanmak." *Kentte Birlikte Yaşamak Üzerine* içinde, İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, 1996.

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. [Türkçesi: *Türkiye Yahudilerinin Batılılaşması: "Alliance" Okulları: 1860-1925*, çev. İbrahim Yıldız (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997)].

Shaw, Stanford ve Ezel Kural Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cilt II. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Skultans, Vieda. *The Testimony of Lives*. Londra: Routledge, 1996.

Sturken, Marita. "Narratives of Recovery: Repressed Memory as Cultural Memory," Mieke Bal vd. (der.) *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present* içinde, 231-248. Hanover: University Press of New England, 1996.

Şaul, Eli. *Balat'tan Bat-Yam'a*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

Şaul, Mahir. "The Mother Tongue of the Polyglot: Cosmopolitanism and Nationalism among the Sephardim of Istanbul," *Anthropological Linguistics*, no. 25 (1983): 326-358.

Türkiye Büyük Millet Meclisi Gizli Celse Zabıtları (Ankara: TBMM, 1920-21).

Zürcher, Erik Jan. "Little Mehmet in the Desert: The Ottoman Soldier's Experience." Hugh Cecil ve Peter Liddle (der.), *Facing Armageddon: The First World War Experienced* içinde, 230-241. Londra: Lee Cooper, 1998.

Zürcher, Erik Jan. "Ottoman Labor Battalions in World War I," Turkology Update Leiden Project Working Papers Archive, Department of Turkish Studies, Universiteit Leiden, March 2002.

1922 İzmir yangınını yeniden düşünmek

Giriş

Öyle tarihsel olaylar vardır ki, kişisel düzeyde travmatik olmalarının yanı sıra, ulusal anlatıya eklemlendiklerinde daha da büyük bir anlam yüklenirler. İzmir yangını da böyle bir tarihî olaydır. Türk ordusunun 1922 yılının Eylül ayında işgal altındaki İzmir'e girmesini takiben gerçekleşen bu olayın, Yunan ve Türk resmî tarihlerindeki anlamı çok farklıdır. Yunan ulusal tarihinde İzmir yangını, Anadolu'daki Rum varlığının yok edilişini temsil etmektedir. İzmir yangını bu bağlamda, binlerce Rum'un ölümü ve bir buçuk milyon Rum'un Türkiye'den Yunanistan'a zorunlu göçüyle de doğrudan bağlantılıdır.[1] Öte yandan, İzmir'in kurtuluşuyla (9 Eylül 1922) kıyaslandığında, yangının Türk ulusal anlatısında pek vurgulanmadığı görülmektedir. Hatta bazı araştırmacılar Türk kamuoyunun bu konudaki sessizliğine dikkat çekmektedirler.[2]

---

1 Renée Hirschon, (der.), *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey* (Oxford: Berghahn, 2003).

2 Herkül Millas, "History Textbooks in Greece and Turkey," *History Workshop*, no. 4 (1991).

İzmir yangını, bu makalede, doğduğu kentin yanışına tanıklık eden bir İzmirli'nin, Gülfem İren'in sözlü tarih anlatısına istinaden incelenecek, yerel ayâna mensup bir ailenin üyesi olan İren'in yaşam öyküsünü anlatırken birbiriyle çelişen iki farklı anlatı arasında gidip geldiği gösterilmeye çalışılacaktır. Bu anlatılardan biri ulusal anlatıyla paralellik sergilerken, diğeri yerel bir İzmir anlatısı olarak çıkmaktadır karşımıza. Bu yazıda, geçmişte hâkim olan ilk anlatının, bugün yerini ikinci anlatıya bıraktığı gösterilmektedir. Bugün Türkiye'de yakın geçmiş hakkında süregelen tartışmalarla ve bu konudaki yoğun kültürel üretimle bir arada düşünüldüğünde, İren'in sözlü tarih anlatısı, Türk toplumunun bir dönüm noktasında olduğunun göstergesi olarak ele alınmalıdır ki, bu bağlamda, toplumdaki "ötekiler" kadar seçkinlerin de geçmişle yüzleşmesi ve Türkiyeli olmanın ne anlama geldiğini yeniden değerlendirmesi gerekmektedir.

Savaşta kazananların deneyimi de travma olarak tanımlanabilir mi?[3] Bu çalışmada gösterildiği gibi, İzmirli Türkler söz konusu olduğunda travma, Yunan işgali sırasında yaşanan deneyimlerden, kaybedenlerle paylaşılan bir kentli kimliğinden ve dökülen kanla bağlantılı bir suçluluk duygusundan kaynaklanabilmektedir. İzmir'in yerli Müslüman halkının kültürel olarak İzmirli gayrimüslimlerle, Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni vatandaşları olarak onların yerini alan mübadillerle paylaştığından daha fazla ortak noktaya sahip olduğu düşünüldüğünde, İzmirli kimliğiyle ilgili tartışmanın Türk ulusal kimliğinin çelişkilerinin de altını çizdiği belirtilmelidir.

Tarihçe

İzmir dünyanın en eski yerleşim alanlarından biridir. Osmanlı İmparatorluğu'na 15. yüzyılda katılan ve 17. yüzyıla kadar bir taşra kasabası olan İzmir, bu tarihten itibaren ekonomik ve

3 W. G. Sebald'ın çalışmaları, Yahudilerin İkinci Dünya Savaşı'nda yaşadıkları acılar kadar sürgündeki Alman yazarın acılarını da anlatmaktadır. Bkz. W. G. Sebald, *The Emigrants* (New York: W.W. Norton, 1997).

kültürel açıdan güçlü, kozmopolit bir kent olarak evrilmiştir.[4] Kentin nüfusu da giderek artmış ve Rumlar, Ermeniler, Yahudiler ve Müslümanların yanında Avrupalıların –İtalyanlar, Fransızlar, İngilizler, Hollandalılar ve Almanlar– varlığıyla da çeşitlenmiştir. Ticaret ve sanayi büyük ölçüde Avrupalıların ve onların himayesindeki Levantenlerin ve yerli Hıristiyanların kontrolünde olmuştur. İzmir 19. yüzyılda Selanik ve İstanbul gibi liman kentlerine benzer bir biçimde bölgesel bir güç haline gelmiştir. İzmir, bu dönemde birçok bakımdan cemaatler ötesi yarı özerk bir kent kimliği geliştirmiştir.[5] Ancak, Osmanlı İmparatorluğu zayıflayıp milliyetçilik düşüncesi cemaatleri bölmeye başladığında bir trajedi de yavaş yavaş şekillenmeye başlamıştır. Nihayet, Yunan ve Türk milliyetçiliklerinin doğuşu ve Birinci Dünya Savaşı, İzmir'in kaderini çizmiş; "Avrupa'nın hasta adamı"nı sömürgeleştirme yarışında İzmir en büyük ödüllerden biri olarak görülmüştür.

Birinci Dünya Savaşı'nda yenilen Türkiye, İngiltere, Fransa ve İtalya tarafından işgal edilir. Yunan Ordusu, Sèvres Anlaşması'nın hükümleri doğrultusunda, 15 Mayıs 1919 tarihinde İzmir'i işgal eder. Osmanlı hükümetinin bu işgalleri kabullenmesi üzerine askerî-bürokratik seçkinler arasından Mustafa Kemal'in önderlik ettiği bir direniş hareketi doğar. Ankara'da Millet Meclisini kuran Türk kuvvetleri, üç cephedeki (doğuda Ermenilere, batıda Yunanlılara ve güneyde Fransızlara karşı) mücadelesini bu merkezden yürütecektir.[6]

İzmir 1919'dan 1922'ye kadar işgal altında kalır. Bu süre zarfında batı cephesinde uzun ve kanlı bir savaş devam eder.

---

4 Daniel Goffman, "Izmir: From Village to Colonial Port City," Edhem Eldem, Daniel Goffman ve Bruce Masters (der.) *The Ottoman City Between East and West: Aleppo, Izmir, Istanbul* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

5 Vangelis Kechriotis, "The Experience of a Greek-Orthodox Population in a Shifting Urban Landscape: Izmir 1904-1911." Second Mediterranean Social and Political Research Meeting Workshop on the Ethnic Break-up of the Ottoman Empire'da sunulan tebliğ, Floransa, 21-25 Mart 2001.

6 Stanford Shaw ve Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

Ancak söz konusu olan sadece yabancıların işgaline yönelik bir mücadele değildir; yerli Hıristiyanların (Rumlar ve Ermeniler) bir kısmı Yunan ordusuyla işbirliği yaptığından bu savaş aynı zamanda bir iç savaş görünümünü almıştır. Her iki tarafta da büyük can kaybına yol açan çarpışmalardan sonra Türk kuvvetleri, Yunan Ordusu'nu yenerek 9 Eylül 1922 tarihinde İzmir'e girer. İzmir yangını ise bundan birkaç gün sonra (13 Eylül'de), Türk Ordusu İzmir'e girdikten sonra başlamıştır. Ancak bu tarihin Türklerin ortak belleğindeki yeri öyle belirsizdir ki, kimileri yanılgıya kapılarak yangının Yunanlıların İzmir'den ayrılışından önce başladığını iddia etmiştir.

Yangının hangi koşullar altında başladığı hâlâ belirsizliğini korumaktadır. Ancak bir kez başladıktan sonra rüzgâr alevleri Frenk Mahallesi'ne taşımıştır. Yangın birkaç gün sonra söndüğünde bu efsanevi mahalle yok olmuş durumdadır. Yangını takip eden kargaşada şiddet olayları yaşanmış, Avrupa ülkelerinin himayesinde olanlar şehri terk ederken, Rum ve Ermenilerle Türk Ordusu ve halk arasında kanlı bir hesaplaşma başlamıştır.[7]

İzmir yangınıyla ilgili herhangi bir tartışma kaçınılmaz olarak sorumluluk meselesini gündeme getirmektedir. Gerek Yunan gerek Türk ulusal anlatılarının kimin suçlu olduğu konusunda hiç şüphe duymamaları şaşırtıcı olmasa bile dikkat çekicidir. İzmir'i yakanlar, Yunan (ve Ermeni) anlatısına göre Türkler,[8] Türk anlatısına göre ise Yunanlılar ve/veya Ermenilerdir.[9] Öte yandan bazı Türk kaynakları Türklerin yangını engellemek için bir girişimde bulunmamış olmalarının yangının yayılmasında etkili olduğunu öne sürmektedir. Bilge Umar konuyla ilgili olarak şunları yazmıştır: "Bu felaketten Türkler ve Ermeniler ortaklaşa sorumludur... Bu rapor [İzmir Sigortaları İtfaiyesi Komutanı Greskoviç'in raporu] bize, büyük yangını

7 Bilge Umar, *İzmir'de Yunanlıların Son Günleri* (Ankara: Bilgi Yayınları, 1974).

8 Marjorie Dobkin Housepian, *Smyrna 1922: The Destruction of a City* (Ohio: Kent State University Press, 1988).

9 Heath Lowry, "Turkish History: On Whose Sources will it be Based?" *Osmanlı Araştırmaları* 9, no. 13 (1988).

Ermenilerin başlattığını; Türklerin de yangının başlamasından dolayı telaşa kapılmadıklarını ve yangının söndürülmesi için uğraşmadıklarını göstermektedir."[10]

Atatürk'ün yakın dostlarından biri olan gazeteci Falih Rıfkı Atay da konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir: "Yangından sorumlu olanlar, o zaman bize söylendiğine göre, sadece Ermeni kundakçıları mı idi? Bu işte ordu Komutanı Nureddin Paşa'nm hayli marifeti olduğunu da söyleyenler çoktu."[11] Ardından şunları eklemektedir Atay:

> İzmir'i niçin yakıyorduk? Kordon konakları, oteller ve gazinolar kalırsa, azınlıklardan kurtulamayacağımızdan mı korkuyorduk? Bu kuru kuruya tahripçilik hissinden gelme bir şey değildir. Bunda bir aşağılık duygusunun da etkisi var. Bir Avrupa parçasına benzeyen her köşe, sanki Hıristiyan veya yabancı olmak, mutlak bizim olmamak kaderinde idi. Bir harb daha olsa da yenilmiş olsak, İzmir'i arsalar halinde bırakmış olmak, şehrin Türklüğünü korumaya kafi gelecek miydi?[12]

Atatürk'ün biyografisini yazan Lord Kinross ise konuya şöyle yaklaşmaktadır:

> Her iki tarafta da çok fazla kayba yol açan [Türklerle Ermeniler arasındaki] şiddet olayları kazara felaketle sonuçlanan bir yangına yol açmıştır. Yangının başlangıcı hiçbir zaman tatminkâr bir şekilde açıklanamamıştır. Kemal [Mustafa Kemal Atatürk] yangının kundakçı bir Ermeni örgütü tarafından kasten çıkarıldığım belirtmiştir. Başkaları ise Türkleri yangını, Nureddin Paşa'nın emriyle ya da en azından göz yumması neticesinde kasten çıkarmakla suçlamıştır.[13]

İzmir'i kimin yaktığına ilişkin tartışma bugün de devam etmektedir. Bu yazının amaçlarından biri de, suları daha da bu-

---

10 Umar, *İzmir'de Yunanlıların Son Günleri*, 326.

11 Atay, Falih Rıfkı. *Çankaya* (İstanbul: Bateş Yayınları, 1998 [1968]).

12 Atay, *a.g.e.*, 325.

13 Lord Kinross, *Atatürk: The Rebirth of a Nation* (Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1965), 324.

lanıklaştırarak ulusal anlatılardan kişisel/yerel anlatılara geçildiğinde daha büyük bir belirsizliğin ortaya çıktığını göstermektir. Bununla birlikte, bu çalışmanın İzmir'de yaşananlarla ilgili "gerçeğe" ulaşmayı amaçlamadığı unutulmamalıdır. Asıl vurgulanmak istenen, olayla ilgili anlatı ve yorumların bize günümüzde tarih, bellek ve kimlik arasındaki ilişki hakkında söyleyecekleridir. Başka bir deyişle, Türk ulusal anlatısının, küreselleşme ve çok-kültürlülüğün belirlediği bir dönemde geçmişin yeniden kurgulanması sürecinde ortaya çıkan kozmopolit bir İzmirli kimliğine dayanan alternatif bir anlatıyla birlikteliği son derece ikircikli bir durum yaratmaktadır. Peki bu bağlamda İzmir yangını nasıl (yeniden) yorumlanmalıdır?

Cumhuriyet döneminde İzmir

Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra yeni Türk kimliğinin de temelini oluşturacak yeni bir tarihe gereksinim duyulmuştur. Kurgulanan anlatıda, Anadolu nüfusu ortak değerleri, ortak bir etnik kimliği ve ortak bir dili paylaşan homojen bir topluluk olarak kavramsallaştırılmıştır. Bu tip bir kavramsallaştırma "Türk" olarak tanımlanmayan cemaatler açısından önemli sonuçlar doğurmuştur.

Bunun ilk örneklerinden biri nüfus mübadelesidir. Yunanistan ve Türkiye, Lozan Konferansı'nda Anadolu'daki Hıristiyan nüfusla (İstanbul'dakiler hariç) Yunanistan'daki Müslüman nüfusun (Batı Trakya'dakiler hariç) takas edileceği hususunda anlaşmışlardır.[14] Hıristiyan ve Müslüman nüfus arasındaki çatışma yüzünden her iki taraftan binlerce aile memleketini, mallarını ve komşularını bırakıp her iki ülkenin ulusal anlatısında anavatan olarak kurgulanan ancak yabancısı oldukları topraklara yerleşmek zorunda kalmıştır.

Birbirinin yansıması olarak kabul edilebilecek olan Yunan ve Türk ulusal anlatılarında belirsizliğe yer yoktur. Mübadeleyle Anadolu'dan Yunanistan'a giden Rumlar Yunanistan'ın

14 Renée Hirschon, (der.), *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey.*

çehresini değiştirmiş; çok büyük sıkıntılar yaşamış ve müzik, roman ve anılarda ifadesini bulan kendi kültürlerini oluşturmuşlardır.[15] Atina'daki *Küçük Asya Araştırmaları Merkezi*, Rum göçmenlerin anılarını kaydetmiştir.[16] Türkiye'de kutlanan, İzmir'in kurtuluşudur. İzmir yangınım çıkaranların Yunanlılar ve/veya Ermeniler olduğuna inanılmakla birlikte, konu ulusal anlatıda ekseriyetle sessizliğe gömülmüştür. Yapılan vurgu, geçmişi silmek ve yeni bir Türk İzmir'i inşa etmeye yöneliktir. Yangın yeri uzun yıllar ihmal edildikten sonra, 1930'ların sonunda İzmir fuarının ve Atatürk anıtının inşasıyla farklı bir görünüme bürünmüştür.[17]

Günümüz Türkiyesi'nde kamusal alanın dönüşümü

1980 sonrasında kamusal alanda ulusal, etnik/dinsel ve yöresel kimliklerle ilgili tartışmalar ağırlık kazanmıştır. Avrupa'da Türk ve Kürt diasporalarmın oluşması, PKK hareketi, "80 sonrası kuşağı"nın yetişmesi, küresel medyanın gelişimi, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılımıyla ilgili müzakereler ve kimlik konusundaki postmodern tartışmalar gibi bir dizi etken bu tartışmaya hız kazandırmıştır.[18] 1980 sonrasında Türk toplumunun tarihi yeniden keşfetmesi bir bakıma, çok-kültürlü Osmanlı geçmişinin reddedilmesinin Kemalist modernleşme projesinin yeni bir kimlik oluşturmaya yönelik girişimini sınırlandırdığım da göstermektedir. Yalnızca İzmir örneğine bakıldığında, son on yılda, kentle ilgili olarak tarih, gazetecilik, edebiyat, biyografi ve belgesel sinema alanlarında verilen ürünlerin sayısında büyük bir artış kaydedildiği görülmektedir. Bazı çalışmalar geçmişi nostaljik bir şekilde anmak-

15 Kosmas Politis, *Yitik Kentin Kırk Yılı* (İstanbul: Belge Yayınları, 1998).

16 Bilge Umar, *Yunanlıların ve Anadolu Rumlarının Anlatımıyla İzmir Savaşı* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2002).

17 Biray Kırlı, "The Play of Memory, Counter-Memory. Building Izmir on Smyrna's Ashes," *New Perspectives on Turkey*, no. 26 (2002): 1-28.

18 Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (Seattle: University of Washington Press, 1997).

ta ve tarihsel süreklilikleri vurgulamaktadır. Örneğin, Mehmet Coral'ın yeni bir romanında,[19] psikanaliz esnasında hipnoza giren bir karakter, aynı zamanda bir Rum kimliğinin de olduğunu öğrenir. Roman, savaşın yarattığı trajedinin öyküsünü hümanist bir bakış açısından aktarmaktadır. Romanın isminin *İzmir: 13 Eylül 1922* olması da anlamlıdır. Anadolu'dan göç eden Rumların anlatılarını Türkçe'ye kazandıran araştırmacılar, her iki tarafı da dinlemenin Türk okuyucusu için öneminin altını çizmektedirler).[20] Günümüzde Türkiye'deki kültürel üretimin son derece çeşitlenmiş olması da, bu bağlamda, ulusal kimlikle ilgili yoğun tartışmaların bir yansıması olarak düşünülmelidir.

Seçkinlerin sözlü tarihi: Karma bir tür

İzmir'in işgalini yaşayanların çok azı bugün hayattadır. Türkiye'de yakın zamana kadar İzmir'in yerli halkının ya da mübadillerin deneyimleriyle ilgili çok az çalışma yapılmıştır. Tanıkların çoğunluğunun hayatta olmaması yapılan çalışmaların, bazı istisnalar dışında, tarihsel belgelere dayanması[21] ya da roman biçimini alması[22] anlamına gelmektedir.

Sözlü tarih tartışmalı ve/veya tarihsel belgelerin sessiz kaldığı tarihsel olayların anlaşılmasına önemli bir katkıda bulunabilmektedir.[23] Sözlü tarihin öznel, güncel ve anlatısal yapısı, geçmişin günümüzde nasıl anlaşıldığını ve yorumlandığını incelemek için son derece faydalıdır.[24] Sözlü tarihçiler öznel deneyimleri ve bu deneyimlerin gündelik hayata eklemlenişini niteleyen belirsizlik, ikircikliklik, çelişki ve tutarsız-

19 Mehmet Coral, *İzmir: 13 Eylül 1922* (İstanbul: Doğan Kitap, 2003).

20 Bilge Umar, *Yunanlıların ve Anadolu Rumlarının Anlatımıyla İzmir Savaşı*; Millas, *a.g.e.*

21 Engin Berber, *Sancılı Yıllar: İzmir 1918-1922* (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997).

22 Kemal Yalçın, *Emanet Çeyiz* (İstanbul: Doğan Kitap, 1999).

23 Urvashi Butalia, *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India* (Durham: Duke University Press, 2000).

24 Alessandro Portelli, *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories* (Albany: State University of New York Press, 1991).

lıkları incelemek için sözlü tarih anlatılarını kullanmaktadırlar.[25] Sözlü tarih çoğu zaman resmî/ulusal/kamusal anlatılara alternatif olarak sunulmuşsa da,[26] bu yazıda ulusal anlatılarla yerel anlatılar arasındaki ilişkinin son derece karmaşık olduğu; sözlü tarih anlatılarının genellikle birkaç farklı anlatıyı içerdiği ve çeşitli kaynaklara dayandığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Sözlü tarih ilk ürünlerini seçkinler üzerine yapılan çalışmalarla vermişse de, daha sonra asıl "tarihi olmayanlar"a,[27] özellikle de ulus-devletin (ya da küresel ekonominin) kendi seslerini duyuramadıklarına inanılan "ötekileri"ne yönelen bir araştırma alanı olarak tanınmıştır.[28] Türkiye'deki azınlıklar üzerine yaptığım çalışmalar ise bana, Türk ulusal kimliğinin inşa sürecini daha iyi anlamak için seçkinlerle ilgili sözlü tarih çalışmalarının ne kadar gerekli olduğunu göstermiştir.

Eğer sözlü tarih karma bir tür olarak tanımlanacaksa,[29] seçkinlerin sözlü tarihi bu karma türün belki de en iyi örneğini sunmaktadır. Bu yazıda da gösterildiği gibi, seçkinlerin sözlü tarih anlatıları farklı kaynaklara gönderme yapmaktadır. Bu, aynı zamanda sözlü tarih anlatılarının her ne kadar geçmişteki olaylar üzerinde yoğunlaşsalar da güncel olaylara hitap ettiğini de göstermektedir.

---

25 Luisa Passerini, *Autobiography of a Generation: Italy, 1968* (Connecticut: Wesleyan University Press, 1977); Elinor Ochs ve Lisa Capps, *Living Narrative: Creating Lives in Everyday Storytelling* (Cambridge: Harvard University Press, 2001).

26 Robert Perks ve Alistair Thomson (der.) *The Oral History Reader* (Londra: Routledge, 1998).

27 Eric Wolf, *Europe and the People Without History* (Berkeley: University of California Press, 1982).

28 Perks ve Thomson, *a.g.e.* Bu varsayım ve sözlü tarihçilerle görüşmecileri arasındaki iktidar ilişkisi birçok araştırmacı tarafından ele alınmıştır. Luisa Passerini, *Autobiography of a Generation: Italy, 1968*; Alessandro Portelli, *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories.*

29 Alessandro Portelli, *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1997).

Bir görüşmeci arayışı

Bu yazının temelleri 1999-2001 yılları arasında Sabancı Üniversitesi'nde ve Atina'da Panteion Üniversitesi'nde düzenlenen bir dizi toplantının sonucunda atılmıştır. Bu toplantılarda İzmir yangını örnek olay olarak ele alınarak, Türkiye ve Yunanistan'da ulusal anlatıların inşa süreci incelenmeye çalışılmıştır.[30] Toplantılarda İzmir yangınıyla ilgili mutlak gerçeklere ulaşmaktan çok, anlatılar ve yorumlar üzerinde yoğunlaşılmıştır. Bir sözlü tarihçi olarak benim katkım, yangına tanıklık eden bir İzmirli'yle görüşmekti.

Birkaç olası görüşmeciye ulaştığım araştırmalar neticesinde 1916 doğumlu ve İzmir'in en köklü ailelerinden birinin üyesi olan Gülfem İren'le görüşmeye karar verdim. İren beş kardeşin en küçüğüydü ki, kendisiyle en büyük ablasının arasında yirmi yaş olduğundan, ailesi aracılığıyla Cumhuriyet dönemi öncesi İzmir'ine dair birçok bilgiyi de özümsemiş bulunmaktaydı.

Gülfem İren'le yaptığım görüşme İstanbul'daki evinde 8 Ağustos 2001, 17 Ağustos 2001, 11 Nisan 2002 ve 17 Eylül 2003 tarihlerinde yapılan uzun sohbetler esnasında kaydedilmiştir.

Gülfem İren anlatısına şu sözlerle başlamaktadır: "Birinci harbin içine doğmuşum." İzmir yandığında sadece altı yaşındadır İren, ancak o zamana kadarki anılarını bütün yaşamının en hatırlanmaya değer (ve en travmatik) olayları olarak görmektedir. Kendi yaşamından bahsederken sık sık İzmir'in işgali, Manisa yangını, İzmir yangını ve sonrası gibi çocukluğundaki önemli olaylara getirmektedir sözü.

Gülfem İren yaşam öyküsünü kendi üslubuyla anlatırken elimden geldiğince müdahale etmemeye çalıştım. Görüşmemiz büyük ölçüde kronolojik bir sıra izledi. Görüşmenin yapıldığı dönemde Gülfem İren gündelik hayatın koşuşturmasından uzak, yoğun bir şekilde çocukluğunu düşünmekte ve bir bakıma hayalinde yeniden yaşamaktaydı. Ancak son derece

30 Bu toplantıların yapılmasını sağlayan bütün kişi ve kurumlara teşekkür ederim.

zeki ve ifade gücü kuvvetli bir kişi olarak güncel olaylarla bağını da koparmamıştı. Dışarı fazla çıkamasa da haberleri ve medyanın gündemindeki tartışmaları yakından izlemekte; özellikle de memleketi İzmir'le ilgili yayınları takip ettiğini vurgulamaktaydı. Okuduğu kitaplar arasında Türklerin ve İzmir kökenli Yunanlıların yazdığı roman ve anılar da yer almaktaydı. İren'in sözlü tarih anlatısı, günümüze ve bugünün geçmişle olan bağına işaret etmekteydi.

Gülfem İren kendi duygu ve düşüncelerinin zaman içinde geçirdiği dönüşümün de farkındaydı. Benimle konuşurken sık sık kendi kendisiyle tartışmış ve bu süreçte anlatısındaki çelişkiler daha da belirginleşmiştir. Görüşmemiz kaçınılmaz olarak Türkiye'de ulusal kimlikle ilgili tartışmanın bir parçası haline geldi. İren benimle İzmir üzerine okuduğu kitapları da paylaştı. Zaman içinde, konuşmanın yanında yazmaya da yöneldi ve 87 yaşında anılarını yazmaya karar verdi.

Doğduğu kentle yakından ilgilenen bir kişi olarak Gülfem İren bir tanık olarak kendi rolünün önemini fark etmişti. Tarihle bellek arasındaki karmaşık ilişki de gözünden kaçmamıştı. Örneğin görüşmenin bir yerinde şunları söylemektedir: "Acaba beni tanımayan yabancı birisi bütün bunları dinlerse hayal mahsulü mü der, hakikat mi der, bunu çok merak ediyorum." İren, ailesinin ve İzmir'in tarihiyle her zaman ilgilenmiş olduğu halde, bu konuda hiç kimseye çok fazla şey anlatmadığını aktarmaktadır: "Evde ben ilk defa bunları konuşuyorum. Eşim hoşlanmaz bu tip hikâyelerden. Eşe dosta hiç söylemem." Ve şunu eklemektedir: "Kimse bu hikâyeleri merakla benden sormadı."

Aile tarihi: Yerel seçkinler

Gülfem İren baba tarafından, kökenleri 19. yüzyılın başlarında Sultan II. Mahmut tarafından idam ettirilen bir ayâna dayanan ünlü Katipzade ailesine mensuptur. Bilindiği gibi II. Mahmut'un merkezîleşmeye yönelik reformları, ayânm iktidarını ortadan kaldırmayı hedeflemekteydi. İren'in gerek Osmanlı, ge-

rek Cumhuriyet döneminde iktidarın merkeziyle ilişkisi de aile tarihindeki bu temel unsurla bağlantılıdır. İzmir'de bulunan bir aile vakfının bugün en yaşlı üyesi Gülfem Hanım'dır. İzmir'in tarihiyle ilgili bir çalışmada da aileden bahsedilmektedir.[31] Keza, İren, babasının nüfus kayıtlarında ve askerden muafiyetini resmeden belgede bir ayân soyundan geldiğinin belirtildiğini söylemektedir. İren için bu, merkezî yönetimin yerel seçkinler üzerinde süregelen kontrolünü göstermektedir. Kendisine miras kalan eşyalar arasında Katipzade ailesinin soyunu, öldürülen atalarına dek götüren bir soykütüğü de bulunmaktadır.

Gülfem İren'in babasının ailesi Katipzadeler toprak sahibiyken annesinin ailesi kent merkezinde gayrimenkulleri olan sanayicilerdir. İren anne tarafından İzmir'in bir başka tanınmış ailesi olan Sahipzadelere mensuptur. Annesinin ailesinden bahsederken, sanki yakın geçmişten bahsediyormuşçasına şöyle der: "Annem Selçuklu'dur." Kökenleri Erzurum'a dayanan ailenin eski bir tarihte Afyon üzerinden İzmir'e geldiği bilinmektedir. İren'in dedesinin babası Mustafa Efendi sonraları yangında zarar gören mahalledeki emlaklarından ve fabrikalarından elde ettiği gelirle geçinmektedir. Mustafa Efendi İzmir'de bir dökümhane, bir gülyağı fabrikası ve ipek iplik üreten bir fabrika kurarak zengin olmuştur. Bu girişimlerdeki ortakları Mısır Hidivi ve İzmirli bir Rumdur. Gülfem İren annesinin kendisine bu fabrikada üretilen bir şamdanı verirken şöyle söylediğini anımsamaktadır: "Bu soyumuzun imalatıdır bunu sakla."

İren anlatısında Fransa'da Cizvitlere ait bir üniversitede ve Kahire'de El-Ezher'de eğitim görmüş son derece ilginç bir adam olan dedesinden bahsetmektedir:

> Büyükbabam Mehmet Şevket Bey, iki lisan bilen, Avrupa'da yaşamış adam. Sonra Mısır'a gitmiş Camii El-Ezher'den icazet almış çünkü adını 'Gavur Mehmet' koymuşlar İzmir'de. Bu isimden kurtulup Müslüman cemaatin içinde yaşayabilmek için başına ulema sarığı sarmış. Evden çıkıyor, en mutena çi-

31 *Üç İzmir* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992).

çeklerden birkaç tane elinde. Sarık başında, kıyafet tam bir Protestan papazının tipi, uzun ceket, içinde kolalı bir yaka. Ayağında incecik eldiven derisinden mes, onun üstüne pabuç giyiyor. Paris'te yaptırılmış ve namaz kılacağı vakit ayakları temiz, yere değmemiş olduğu için. Bu zat Frenklerle Frenk, Müslümanlarla Müslüman olmaya çalışmış ama tam olamamış. Müslüman züppe diyebilirsiniz. Bedbaht bir insan olarak ben tasavvur ediyorum.

İren'e göre babası ailede bir meslek sahibi olan ilk kişidir. Babası avukat, amcası da doktor olur. Annesiyle babasının hayatını şu sözlerle resmetmektedir İren:

İzmir çok modern bir memleketti. Babamla beraber Frenk mahallesine gittikleri zaman, babam anneme "lütfen peçenizi açın" dermiş. Ve çoğu zaman da yazın, meşhur Kramer Palas diye İzmir'in beyaz mermerden yapılmış bir oteli varmış, onun terasında oturulurmuş. Müzik varmış, gayet snob bir alem, oraya giderler, beraber bira içerlermiş. Annem derdi, "beni biraz geriye oturtur, kendi biraz daha öne oturur ki, yarı yarıya beni kamufle etmek için".

Gülfem İren İzmir'in sayfiyesi Karşıyaka'da doğmuştur. Üyelerinin kendilerini başkalarından bir tür azamet hissiyle ayrı tuttuğu büyük, birbirine bağlı ve geniş bir aile anımsamaktadır İren. Örneğin çocukken annesinin okul arkadaşlarını eve çağırmasına izin vermediğini söylemektedir. Ayrıca evdeki hizmetkârlardan da bahsetmektedir:

Anneme kadar her evlenen kızın bir çerkez halayığı bir Arap dadısı olurmuş. Onunla beraber gidiyor, onunla beraber kalıyor ömrü billah. Benim dadım bir Yörük kızıydı. Yirmi sene kaldı bizde. Muhacir bir çocukmuş. Filibeli'ydi ve bana daima söylerdi. "Sen" derdi "büyüyünce beni köyüme götürür müsün? Sakın unutma" derdi "ben Filibe'nin Kızanlı kazasının Doymuşlar köyündenim"... Benim doğumumda anneme yardım eden Ermeni Güliça, yedi yaşma kadar elbiselerimi diken Vartyu. Ama evde çalışanlar, içeriye girenler Müslüman'dı.

Öbürleri, onlar daha bilgiliydi. Kayseri'den şuradan buradan gelip hizmet eden dikiş bilmezdi ki. O bana en şık elbiseleri yapardı öbürü, İzmir'deki.

İren Karşıyaka'da yetişmişse de ailesinin kökenleri İzmir'deki Müslüman mahallesine uzanmaktadır. İren İzmir'den bahsederken kentin Müslüman nüfusunu da etkileyen kozmopolit özelliğinin altını çizmektedir. İren'e göre İzmir'in kozmopolitliği dile ve mutfak kültürüne de yansımaktadır: "İzmir Türkçesi'nde isimler Rumca, İtalyanca, Fransızca'dır. Yemek tabağına kimse tabak demez, *piyate* der, çatala *peron*, öne bağlanan önlüğe *prostela* der. Yemek tarzı Rum, Ermeni mutfağıdır. Babam çok iyi Rumca bilirmiş. O yüzden ölümden kurtulmuş."[32]

İren, İzmir'le imparatorluk başkenti İstanbul arasında da bir ayrım yapmaktadır. İren'e göre İzmir hem daha kozmopolit hem de daha özerktir. İki kenti karşılaştırırken İren'in sesinde bir meydan okuma vardır adeta: "İzmir farklıdır. İstanbul'a benzemez. İstanbul tamamen Osmanlı İmparatorluğu'nun gelenekleri ve gidişatı ama İzmir'de Levanten bir yaşamın içinde Müslümanlar. İzmir'de el etek öpmek yok. El sıkmak var, şapka çıkarmak var."

İşgal dönemi (1919-1922)

Yunanlılar 15 Mayıs 1919'da İzmir'i işgal eder. Rumlar işgali kutlarken Müslümanlar yas tutmaktadır. İşgal kuvvetleriyle işbirliği yapan Rumların şiddet eylemleri tarihsel kaynaklarda da belgelenmiştir.[33] O zamanlar yaşı çok küçük olsa da Gülfem İren'in de işgal dönemiyle ilgili birkaç anısı vardır. Hoş anılarından biri Frenk Mahallesi'ne yapılan bir geziyle ilgilidir: "Frenk Mahallesi'ni hatırlıyorum. Küpe istedim bir gün. Kim bilir kimde gördüm. Frenk Mahallesi'ne gittik. Kuyumcuda

32 Yunanistan'da büyük beğeni toplayan *Politiki Kouzina* adlı filmin de gösterdiği gibi, Anadolu kökenli Yunanlılar, farklı kimliklerini bugün de muhafaza etmektedirler.

33 Umar, Bilge. *İzmir'de Yunanlıların Son Günleri*.

küçük halka mavi boncuklu küpelerden ben seçtim. O gün ben babamın bürosuna gittim. Beni yazı masasının üstüne oturttular ve önüme bir tepsi yemek geldi."

Ancak diğer anıları bu kadar hoş değildir. Gülfem, Rum arkadaşları ve Yunanca'ya hâkimiyeti sayesinde ölümden kurtulan babasının işgal sırasında eve dönüşünü hayal meyal hatırlamaktadır. Fes giyenlerin sokakta vurulduğu bir zamanda babasının Rum arkadaşları onu kulüplerinde saklamış ve sonra da başına kasket giydirerek İren'in mavi üniformasındaki sırmaları hâlâ hatırladığı kavasın eşliğinde eve göndermişlerdir.

Ayrıca Karşıyaka'daki pazar yerinde bir adamın süngüyle öldürülmesini de hatırlamaktadır:

> Vapordan indik bir çarşı caddesi vardır Karşıyaka'da, onun başında bir kalabalık vardı. Ben de annemin elindeyim. Yere bir Türk bayrağı yayılmış, bir Türk'e tükür diyorlarmış. O da tükürmüyor. Bağırışmalar, izdiham, biz yürüyemiyoruz. Ve adamı tükürmedi diye orada öldürdüler onu gördüm. Uzun zaman unutamadım, hâlâ gözümün önündedir o tablo. Beş yaşında mıydım altı yaşında mı? Yerde kırmızı bir bayrak vardı, mavi ve beyaz çizgili gömlek giyerdi oradaki esnaf. Türk kimdi onu da bilmiyorum. Ama öldürdüklerini biliyorum.

Babanın ölümü

İren'in babası İzmir işgal altındayken ölür. O sırada İren altı yaşındadır. Takvimler 1922 ilkbaharını göstermektedir; İzmir'in kurtuluşuna birkaç ay vardır. Babası ailenin topraklarının bulunduğu Manisa'ya gitmiştir. İşgal döneminde trenle seyahat etmek için izin almak gerektiğinden babası Manisa'ya gitmek için izin belgesi almış ancak geri dönerken o kadar şanslı olamamıştır. İzmir'e geri dönmek için dağları yaya olarak aşmak zorunda kalan babası İzmir'e vardığında hastalanmış ve kısa bir süre sonra da zatürreden ölmüştür. Bu erken ölüm aile için çok büyük bir darbe olmuş, annesi kırk yaşında işgal altındaki bir kentte yalnız başına kalmıştır.

Gülfem İren için babasını kaybetmek işgalle ilintili bir dizi travmanın da başlancıdır: "Ancak altı buçuk yaşma kadar beraberliğimiz oldu. O yüzden baba hasretini hâlâ çekerim. Herkesin sevindiği günler ben ağlardım. Baba diyebileni kıskanırdım. Ve bazen perde arkasında yahut yorganın altında kendi kendime 'baba baba' der, kendi sesimi dinlerdim."

Önceleri babasının işgal yüzünden öldüğünü düşünür İren: "Çocukken çok düşmandım. Babamı onlar yok etti derdim. Sonra bu hissimi kaybettim. Kaderi buymuş diyorum ama büyük noksanımı hiçbir şeyle örtemiyorum tabii."

Manisa

Babasının ölümünden sonra Gülfem'in çocukluğuna, ailenin zaferden kısa bir süre önce yaşadığı ikinci bir travma damgasını vurmuştur. Yaz sonu üzümün hasat zamanıdır. Manisa'ya gitmesi gereken baba ölmüştür. Annesine ve teyzesine yardım edebilecek tek kişi yaşlı babalarıdır. Üç yetişkin, Gülfem'i, iki küçük yeğenini ve zenci dadıyı da yanlarına alarak Manisa'ya giderler. İren yolculuk için gereken izin belgesini almak için evin bahçesinde çekilen tarihî fotoğrafı saklamıştır. Yıpranmış siyah-beyaz fotoğraftaki yetişkinlerin yüzlerini büyük bir tedirginlik gölgelemektedir.

Manisa'nın dışındaki tarlalarındayken Gülfem'in annesi hemen merkeze gelmesi için babası Mehmet Şevket Bey'den acil bir mesaj alır. Geri çekilmekte olan Yunan Ordusu yolunun üzerindeki her şeyi yok etmektedir. İzmir'e geri dönmek için izin belgesi almaya çalışıp başarılı olamayan aile (tren sadece cephede yaralanan askerleri taşımaktadır) Manisa'nın tanınmış ailelerinden Karaosmanoğulları'nm evinde kalır. Bu süre zarfında ev yerli Rum ve Ermeni milisler tarafından soyulur. Gülfem, eşkıyalar saklandıkları yerin kapısını zorla açtıklarında duyduğu korkuyu hâlâ hatırlamaktadır; ev sahipleri Rum hizmetkârlarımn ihanetine uğramıştır. Eşkıyaların, ailenin zafer kazanılması ihtimalini gözönünde bulundurarak hazırladığı Türk bayrağını yok ettiklerini de hatırlamaktadır İren. Bü-

tün kasaba Yunan Ordusu'ndan korkup dağlara kaçmıştır ve "üç gün üç gece" de burada kalacaklardır.

Gülfem Manisa'yı her hatırladığında ürperdiğini söylüyor. O sırada "sıtma tuttuğundan" ateşler içinde yanmaktadır. Çok susadığını, içmeye zorlandığı topraklı suyun tadını, kadınların ekmek niyetine pişirdikleri lezzetsiz hamuru ve her şeyden çok, korkusunu hatırlamaktadır. Manisa'nın dağlarına saklanan aileler bu süreyi katledilme korkusuyla geçirmişlerdir:

> Sabaha karşı bir kurumuş dere yatağından dağa çıktık. Biz çıkarken Manisa yanıyordu artık. Şehrin ışığıyla aydınlanıyor, onun hararetiyle ısınıyorduk. Ve öyle yaşadık üç gün üç gece. Bomba gibi o camlar patlıyor. Üzüm çuvalları, reçel tenceresi gibi kaynıyor. Atlar damlarda bağlı kalmış, bacakları havada şişirilmiş balon gibi yatıyorlar. Ağaçlar devrilmiş yanmış da, kütükleri hâlâ yanıyor. Koku, sıcak, açlık, korku. Üçüncü gün karşıdan bir duman görünmeye başladı, ovadan. Aradan ne kadar geçti hatırlamıyorum, üç tane süvari ellerinde yeşil kırmızı bayraklarla dağa geldiler. Görenler onları düşman zannediyor tabii, saklanıyorlar. O manzarayı hatırlıyorum ve hatırladıkça fena oluyorum. O dağ inledi, 'Yaşa! Varol!' Atların ayaklarını öptüler, kurtarıcımız geldi, Türk askeri geldi diye.

Kasabaya geri döndüklerinde Gülfem'in dedesi Türk kumandandan kendileri için koruma ister. Askerler arasında İzmir'e doğru yola çıkarlar. İren bu yolculuğu hiçbir zaman unutmayacaktır:

> Gün ağarırken Manisa'dan çıktık. O dağ yolundan, babamın da bir sene evvel geçtiği yol. Düşünün bir yük arabası, içinde sarıklı bir bey, iki tane hanım, üç tane çocuk, bir Arap. İnsan ve hayvan ölüsü üstünde geldik. Dağ yamaçları, dere içleri, ovalar, atılmış eşya ve insan ve hayvan ölüsüydü. O koku. Eylül ayında dağda, kapalı ağzımız. Ben çarmıh gördüm yolda. Yanmış bir binanın önünde bir çarmıh. Kadın mıydı erkek miydi bilmiyorum ama çarmıhı ben o yaşta gördüm.

İzmir yangını

İren, Eylül ayının ortasında İzmir yangını başladığında dedesinin çocukları yangını izlemeye götürdüğünü hatırlamaktadır: "Geldikten kaç gün sonraydı bilmiyorum, 'İzmir yanıyor' dediler. Büyükbabam üç küçük torununu alaraktan deniz kenarına geldik. Siyah beyaz dumanlar içinde alevler gördüm. Bir taşın üstüne çıktı büyükbabam, gözüyle takip etti. Onun mallarının olduğu yere yangın geldi. Biraz sonra taşın üzerinden indi, 'Siz sağ olun, ne yapalım. O da gitti' dedi, başımızı okşadı. Orada da yandık."

O sırada neler hissettiği sorulduğunda İren şu cevabı vermektedir:

> Hiçbir şey hissetmedim. Manisa'da tecrübesini yapmıştım çünkü. Normaldi. O kadar artık kanıksanmış ve bıçak kemiğe dayanmış ki, fazla bir heyecan yoktu. Her şeye razı durumdaydı herkes. Yangına da eyvallah dedi, ölene de öldürülene de. Acısını çektikten sonra bütün emlakımızın yandığını ve büyük bir felaket olduğunu anladım. Bir çocukluk böyle...

İren'in anlatısı, yanan mahallede yaşamamış olsalar bile Türklerin orada mülklerinin olduğunu göstermektedir. İren'e göre, ailesi bu toprakları yer icarı adı verilen bir sistemle gayrimüslimlere kiralamıştır. Bu, literatürde az değinilen bir konudur ve yangını izleyen karmaşada Hıristiyanların terk ettiği toprakların mübadillere dağıtılmak ya da kamu yararına projelerde kullanılmak üzere kamulaştırıldığı anlaşılmaktadır.

Yangını kim çıkardı?

Sorumluluk meselesi gündeme geldiğinde Gülfem İren konuyu benimle olduğu kadar kendisiyle de tartışmaya girişmiştir: "İzmir'i kim yaktı diyorsunuz bana. Üç cevap var. İzmir'i Ermeniler yaktı. İzmir'i kaçan Rumlar yaktı. İzmir'i Türkler yaktı."

İren bir görüşmemizden sonra kendisi gibi İzmir'in yerli ailelerinden birine mensup olan yaşlı bir arkadaşına danışmış ve

şunları aktarmıştır: "İzmirli bir dostumuz var benim yaşımda. Ona dedim ki, 'Bana bir genç hanım böyle bir sual sordu, senin de fikrini alayım, İzmir'i kim yaktı?' 'Rumlar' dedi. 'Emin misin?' dedim. 'Yangın nereden çıktı?' Ermeni kilisesine yakın bir cephane deposu varmış..."

İren arkadaşının bu konuda konuşmuş olduğu için pişmanlık duyduğunu ve hastalandığından o günden sonra kendisiyle bir daha konuşma fırsatı bulamadığını belirtmektedir. Benimle konuşurken kendisiyle tartışmayı da sürdüren İren, daha sonra şöyle bir soru sormuştur: "O depodan çıkıyor yangın. O depoyu Ermeniler mi tutuşturdu Türkler mi tutuşturdu? Bana kalırsa Türkler tutuşturdu, büyük bir kolaylık ve temizlik olsun diye. Ve sonra kimse 'Kör olsun Rumlar, Ermeniler yaktı' demedi. Bir de o var. Demek ki suç bizdeydi. Ama yanılabilirim."

İren'in yangından Türklerin sorumlu olabileceğini öne sürerken aynı zamanda girişilen eylemleri meşrulaştırmaya çalışması dikkat çekicidir: "Bir cephane deposunu ateşlemişler ve o pisliği ancak böyle temizleriz demişler." İren anlatısında sık sık tedirginlik verici bir ifade kullanmaktadır: 'pisliği temizlemek'. Şu sözlerle devam etmektedir İren:

> Büyük bir pislik kalktı ama haklı mıydılar haksız mıydılar? Bir miktar haklıydılar çünkü Osmanlı İmparatorluğu çökmüştü. Çöken bir devletin orasını burasını koparmak da yabancılar için kolaydı. O fuarın olduğu yer binlerce Ermeni, Rum ve Yahudi'nin barınağı. O temizliği yapmak için onu yaptılar. Boşaltmak için, çünkü ev ev, kapı kapı saklanıp vuruyorlardı. Türkiye Cumhuriyeti'ni kurmak için bir temizlik lazımdı. Başka türlü bir cumhuriyet kurulamazdı. Bu kadar kozmopolit cumhuriyet olmaz.

Ancak İren bir süre sonra geri adım atmakta ve aynı heyecanla nelerin kaybedildiğinden dem vurmaktadır: "Olmalı mıydı böyle bir şey olmamalı mıydı, onu hâlâ düşünürüm. Bu topraklar bizim olduğu kadar onların da hakkıydı, ta ecdadlarından beri. Bizim vatan topraklarımız diyoruz, evet çok şükür bugüne, ama bizim kadar onların da memleketi."

Gülfem İren'in Mustafa Kemal'le ilgili olarak anlattığı bir öykü, yangını Türkler çıkarmamış olsalar bile Türklerin pasifliğini vurgulayan anlatısıyla uyum içindedir. İzmir'i kurtaran kişi olarak anılan Mustafa Kemal'i kendi kuşağının üyelerine benzer bir şekilde öven İren, bir yandan da Mustafa Kemal'in yangında ne yaptığını –ve neyi yapmadığını– sorgulamaktadır.

Gülfem İren anlatısında İzmir'i kurtaranların her şeye rağmen yabancısı oldukları bu kent yanarken izlemekle yetindiklerini öne sürmektedir. Bunları anlatırken de geniş zamanı kullanmakta, kısa ve aceleyle kurulmuş cümleler, anlatısını, sanki şu an yaşanmakta olan bir olayı aktarıyormuşçasına gerçekçi kılmaktadır: "İzmir yanmamış daha. İzmir'e giriliyor. Arkadan Atatürk geliyor. Kramer Oteli karargâh oluyor. Atatürk oraya yerleşiyor. Günlerle kalıyor Atatürk Kramer'de. Latife Hanım gelip onu Sadık Bey köşküne götürüyor. Ondan sonra İzmir yanıyor. Kramer de yanıyor. Bırakmışlar yanmış. Atatürk de orada."

İren, doktor olan ablasının İzmir'de bir resepsiyonda karşılaştığı Mustafa Kemal'e meydan okuduğu şaşırtıcı bir öyküye de yer vermektedir anlatısında:

> Ablam geldi, sene 1925. Yeni İstiklal Harbi olmuş, İzmir Atatürk'le yaşıyor. Vali Konağı'nda bir resepsiyon veriliyor. Henüz şapka inkılabı olmuş. Ablam Avrupa'dan getirdiği şapkasını giymiş başına. Tanışıyorlar, bahçe içinde tek katlı bir ev, içerisi dışarısı bütün misafirlerle dolu. Ablam içeride bir koltuğa oturuyor, arkası pencere olan bir koltukmuş. Atatürk bahçede gezerken pencereye geliyor, "Doktor hanım" diyor, "Şapkanızı çıkarın". Ablam kalkıyor şöyle bakıyor hafif, "Emirse hayır" diyor, "Çıkarmam". "Hayır emir değil estafurullah rica" diyor, "Güzel gözlerinizi görmek için". "O zaman çıkarırım" diyor ablam.

Şiddet, travma ve sessizlik

İren, çocukluğunda ve gençliğinde İzmir'de yangınla ilgili olarak büyük bir sessizliğin hâkim olduğunu anlatmaktadır. Şimdi

kendisine "bu sessizlik neden?" diye sormaktadır. Anlatısında, ordunun baskısının, yangının tartışılmamasının nedenlerinden biri olabileceğini belirtmektedir. Oysa bugün bu sessizlikle yüzleşmek gerektiğini düşünmektedir İren: "Üzüldüğüm, kızdığım bir nokta da bu. Kimse bu hazin hikâyeyi deşmiyor, sebebini aramıyor. Kapattılar, örttüler. Ne askeri, ne sivili, öfke, hiddet duymadı. Hani iyi oldu da temizlendi gibi oldu, kimse de konuşmadı. Bir de askerî baskı da vardı o zaman."

Ardından da bu sessizliğin ardında yatan nedenleri açıklamaya çalışmaktadır:

> O kadar bitmişlerdi ki artık, yorgunlardı. Haraplardı, en ufak maddi manevi kuvvetleri kalmamıştı. İzmir'e kadar geldiler ama nasıl geldiler, dökülerek. Bu bir mucizedir, bu iş. O kadar yoktan oldu ki bir mucize bu 9 Eylül. Türk hükümeti yoktan var oldu. Bu nasıl oldu? Kimse bu muvaffakiyeti düşünemezdi. Olunca dehşete düştüler, silindi. O korku bitti, yerini büyük bir sevinç aldı ve olanı unuttular. Neden oldu, niçin olduyu unuttular.

Herkül Millas'ın da gösterdiği gibi Türk edebiyatında ve ders kitaplarında İzmir yangınından neredeyse hiç bahsedilmemektedir.[34] Yangın İzmir'in kurtuluşuyla ilintilendirildiğinden, Türklerin yangınla ilgili anlatıları genellikle sevinç doludur.[35] Oysa konuşurken olayları bir kez daha yaşayan İren dehşeti ve şiddeti çok net hatırlamaktadır:

> Ben denizde onların ölülerinden gördüm. 1919'da da öyle olmuş, feslileri atmışlar, bu sefer de kasketlileri atmışlardı. Aylarla o pislikler kalkmadı İzmir Körfezi'nden. Dalgalar oradan alıyor, bu tarafa getiriyor, buradan alıyor, oraya götürüyor. Bir balıkçının ağına kocaman bir balık takılıyor, karnını yarıyorlar, bir torba mücevher çıkıyor karnından. Biz geldik, evimizdeyiz ama aylarla oradan buradan Rum topluyordu bizim askerler. Ve aşağı yukarı her akşam kapımızın önünden sürü

34 Millas, *a.g.e.*

35 Aka Gündüz, *Dikmen Yıldızı* (Istanbul: Toker Yayınları, 1990 [1928]).

halinde elleri iple bağlı saçlar havaya kalkmış sakallar uzamış perişan Rum erkekleri geçerdi. Onları dağa götürüp kurşuna dizerlerdi. Bizimkiler de çok öldürdü. Korkunç günlerdi.

Yangından sonra: Süreklilik ya da kopuş?

İren, biraz nostaljiye de yer vererek İzmir'in kozmopolit kültürünün yıllarca devam ettiğini anlatmaktadır:

> Tabii birdenbire her şey bitmedi. Aradan aylar seneler geçti, eski İzmir bütün gelenekleriyle yaşadı. Rumu Ermenisi gittikten sonra da yaşadı, çünkü alışkanlık var. Eski halk çok kozmopolitti. Rum, Ermeni, Yahudi, Müslüman ayırmazdı. Dosttu o, komşuydu, komşuluk büyük iş. Onu uzun süre kimse unutamadı, espriler ona göre, şakalar ona göre, yarı Türkçe yarı Rumca. Sonra açıklık vardı, serbestlik. Herkes akşam üzeri bahçesine çıkar, orada içki servisleri yapılır, orada konuşulur, bazı kimse tavla oynar, kahkahalarla güller içinde, yasemin kokuları içinde, cennette yaşanırdı.

Gülfem İren şunları anımsamaktadır:

> Büyükbabamın bahçesi onbir dönüm. Bir botanik bahçesiydi. Orada İstanbul'da üç beş sene evvel tanıdığımız kiwi bile vardı. Dünyanın her yerinden her türlü şeyi getirmiş dikmiş. Hatta bütün bu felaketlerden sonra bile o kadar bir alışkanlık ki, Hollanda'dan her mevsim sümbül ve lale soğanları gelirdi fişek kasaları gibi kasaların içinde. Bir gün gelir ki hepsi açmıştır. Ve o gün herkes bilir ki, Rumu, Ermenisi, Yahudisi, Müslümanı, Mehmet Şevket Bey'in evinde çiçek sergisi var. Kapı açıktır. Herkes gelir. Bütün evi gezerler ve çıkacakları zaman mevsimin meyvesi neyse, nar, portakal, mandalina, onunla yapılmış şerbet ikram edilir. Bu bir gelenek, bunları yapmazsan bir yerin eksilir.

Görüşme sırasında İren, İzmir doğumlu Yunanlı bir yazar olan Kosmas Politis'in bir romanından da bahsetti: "O kadar kendimi buldum ki bu kitabın içinde. Çocukluğum. Onun an-

lattıklarını ben yaşadım. Mesela çocukların oyunları, kullandıkları kelimeler, oyuncaklar. Ben onları kullandım, biliyorum. Yangın yerindeki sokak isimlerini söylüyor. 'Fasula, Çikutya' diyor, 'Gül sokak' diyor. Orada yaşamadım ama o mahalleleri biliyorum."

İzmirliler, mübadeleyle İzmir'e yerleştirilen göçmenler karşısında yıllarca mesafeli durmuşlardır. İren bu konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Fukaralaştı memleket. Gelen mübadiller bu iklimin, bu mıntıkanın yabancısı. O kadar primitiftiler ki. Biz yadırgadık. Uyamadı bize, senelerce uyamadı. Sonra tabii kaynaşma oldu, yeni bir nesil türedi. Eski charmı kalmadı İzmir'in. Snob bir İzmir'di, onu kaybetti. Bu gelen halka uydu. Velhasıl İzmir İzmirlik'ten çıktı her bakımdan."

İren'e göre İzmir zamanla eski kent kültürünü kaybetmiştir. Kentten göçe zorlanmamış olsa da İzmir, İren için artık hayalinde yaşattığı bir yere dönüşmüştür:

> İzmir çok büyük bir şey benim için. İzmir'deyken bunu hissetmiyorum. İzmir'den uzaktayken hissediyorum. Rum İzmir diyelim, o devirde her şeyin harikası varmış. İstanbul'da olmayan varmış. Ondan sonra bir ölü devri başladı. Her şey yanmış, yıkılmış, o bilgili insanlar gitmiş. Bir sürü çiftçi gelmiş, esnaf gelmiş. Tahta eşyaları sabunlu suyla sildiler, renkli kristalleri kırdılar döktüler, bilemediler, görmemişler, onlara göre yer değil. Bir felaket içinde felaket oldu, yanma, yıkılma, muharebe, öldürme bir de onların gelişiyle ikinci bir muharebe; ama öyle yapılacaktı.

Neticede, İren kimliğini ailesinden ve kökenlerinin bulunduğu mekândan yola çıkarak oluşturmuştur. Buna, kozmopolit İzmirli kimliğini paylaşan herkes dahildir.

Sonuç

Bu yazıda gösterilmeye çalışıldığı gibi Gülfem İren'in sözlü tarih anlatısı birkaç farklı anlatıdan oluşmaktadır. Hâkim anlatı İren'in mekâna, yani çocukluğunun İzmir'ine ve kozmopolit

bir geçmişe bağlılığının altının çizildiği anlatıdır. Bu, İren'in geçmişi belirli bir şekilde hatırlamasına ve hem savaştan hem de yangından dolayı pişmanlık duymasına yol açmaktadır: "Olmalı mıydı böyle bir şey olmamalı mıydı, onu hâlâ düşünürüm. İstediğimiz yere gelmedik, gelmedik ama ezilmedik de, çizmenin altından kurtulduk. Hürriyet gibi bir şey yok. Kayıp olduğu kadar kazanç da oldu tabii ama bizim kadar onların da memleketi."

Ancak, İren aynı zamanda kendisini ulusal anlatıyla da özdeşleştirmektedir: "Türkiye Cumhuriyeti'ni kurmak için bir temizlik lazımdı. Bu kadar kozmopolit cumhuriyet olmaz."

İren'in anlatısında yan yana yer alan bu iki anlatı birbiriyle çelişir gibi görünse de her ikisi de İren'e aittir. Birçok İzmirli ve birçok Türk/Müslüman gibi İren de Türk milliyetçiliğiyle, savaş bireyleri taraf tutmaya zorlamadan önce hâkim olan toplumsal ilişkilere dayanan kozmopolit kent kimliği arasında kalmıştır. Gülfem İren'in anlatısından çıkartılabilecek en önemli sonuçlardan biri, geçmişte hâkim olan ulusal anlatının yerini günümüzde, kamusal alandaki geçmişle ilgili tartışmaların da etkisiyle, büyük ölçüde yerel anlatılara bırakmış olmasıdır.

İster nostaljinin rahatlatıcı bakış açısından, ister kişisel ve kolektif travmanın acılarından yola çıkarak olsun, bugün Türkiye'de kamusal alanda geçmiş her zamankinden çok tartışılmaktadır. Kimlik meselesi ve bunun tarihle olan ilişkisi, Türk toplumunda kapanabilmesi için önce deşilmesi gereken derin bir yaradır. Rahatlatıcı bir nostalji yerine yaşanan geçmişle yüzleşmek, aynı zamanda bu toplumda 20. yüzyılda gerçekleştirilen şiddetle de yüzleşmek anlamına gelmektedir. İzmir'le ilgili olarak unutulmaması gereken, altı yaşındaki küçük bir kız çocuğu da dahil olmak üzere, bütün halk tarafından yaşanan bir insanlık trajedisi ve muhteşem bir kentin ve kent kültürünün yok edilişidir.

KAYNAKÇA

Arı Kemal. *Büyük Mübadele: Türkiye'de Zorunlu Göç (1923-25)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.

Atay, Falih Rıfkı. *Çankaya*. İstanbul: Bateş Yayınları, 1998 [1968].

Berber, Engin. *Sancılı Yıllar: İzmir 1918-1922*. Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.

Bozdoğan, Sibel ve Reşat Kasaba (der.). *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press, 1997. [Türkçesi: *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.]

Butalia, Urvashi. *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*. Durham: Duke University Press, 2000.

Coral, Mehmet. *İzmir: 13 Eylül 1922*. İstanbul: Doğan Kitap, 2003.

Housepian, Marjorie Dobkin. *Smyrna 1922: The Destruction of a City*. Ohio: Kent State University Press, 1988.

Doulis, Thomas. *Disaster and Fiction: Modern Greek Fiction and the Asia Minor Disaster of 1922*. Berkeley: University of California Press, 1977.

Frangakis-Syrret, Elena. "The Economic Activities of the Greek Community of Izmir in the Second Half of the 19th and Early 20th Centuries." Charles Issawi (der.) *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy and Society in the 19th Century* içinde, Princeton: Darwin Press, 1999.

Goffman, Daniel. "Izmir: From Village to Colonial Port City." Edhem Eldem, Daniel Goffman ve Bruce Masters (der.) *The Ottoman City Between East and West: Aleppo, Izmir, Istanbul* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Gündüz, Aka. *Dikmen Yıldızı*. İstanbul: Toker Yayınevi, 1990 [1928].

Herzfeld, Michael. *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*. Austin: University of Texas Press, 1982.

Hirschon, Renée (der.). *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*. Oxford: Berghahn Books, 2003.

Hirschon, Renée. *Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*. Oxford: Berghahn Books, 1989.

Kechriotis, Vangelis. "The Experience of a Greek-Orthodox Population in a Shifting Urban Landscape: Izmir 1904-1911." Second Mediterranean Social and Political Research Meeting Workshop on the Ethnic Break-up of the Ottoman Empire'da sunulan tebliğ, Floransa, 21-25 Mart 2001.

Kırlı, Biray. "The Play of Memory, Counter-Memory. Building Izmir on Smyrna's Ashes." *New Perspectives on Turkey*, no. 26 (2002): 1-28.

Kinross, Lord. Atatürk: *The Rebirth of a Nation*. Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1965. [Türkçesi: *Atatürk: Bir Milletin Yeniden Doğuşu*. çev. Necdet Sander. İstanbul: Altın Kitaplar, 1994.]

Lowry, Heath. "Turkish History: On Whose Sources will it be Based?" *Osmanlı Araştırmaları* 9, no. 13 (1988):

Millas, Herkül. "History Textbooks in Greece and Turkey." *History Workshop*, no. 4 (1991).

Ochs, Elinor ve Lisa Capps. *Living Narrative: Creating Lives in Everyday Storytelling*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

Passerini, Luisa. *Autobiography of a Generation: Italy, 1968*. Connecticut: Wesleyan University Press, 1977.

Perks, Robert ve Alistair Thomson (der.). *The Oral History Reader*. Londra: Routledge, 1998.

Politis, Kosmas. *Yitik Kentin Kırk Yılı*. İstanbul: Belge Yayınları, 1998.

Portelli, Alessandro. *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue*. Madison: University of Wisconsin Press, 1997.

Portelli, Alessandro. *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories*. Albany: State University of New York Press, 1991.

Sebald, W.G. *The Emigrants*. New York: W.W. Norton, 1997. [Türkçesi: *Göçmenler*. çev. Natali Medina. İstanbul: İletişim Yayınları 1999.]

Shaw, Stanford ve Ezel Kural Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey: Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey 1808-1975*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Umar, Bilge. *Yunanlıların ve Anadolu Rumlarının Anlatımıyla İzmir Savaşı*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2002.

Umar, Bilge. *İzmir'de Yunanlıların Son Günleri*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1974.

Üç İzmir. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992.

Yalçın, Kemal. *Emanet Çeyiz*. İstanbul: Doğan Kitap, 1999.

Wolf, Eric. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.

Nesne ya da özne?
Türkiye'de "gençliğin" paradoksu

"Hatırlama üzerine kurulu kültürümüz artık yeni olanı fetişleştirmeme yeniliğinde ısrarcıdır."[1]

Nasıl "genç" dersiniz bize?
"Yeni" nasıl dersiniz?
Anca alışıyoruz aşka, ölüme ve sanata
Futbolcumuz, şarkıcımız, ibnemiz
Aslında çiğ bir umut:
Bir gün bitecek emekliliğimiz.
Yaşlıydık doğurduğunuzda bizi,
Gençleşerek öleceğiz![2]

Bir köşe yazarı birkaç yıl önce, 17 Ağustos 1999'da Türkiye'yi sarsan büyük depremin Türkiye halkının ruhunda açtığı derin yaraya atıfta bulunarak, "gerçekten de artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacak mı?" diye sormuştu.[3] Murathan Mungan ise bu tarihten çok daha önce, neredeyse kehanet olarak sayı-

1 Andreas Huyssen, *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia* (New York: Routledge, 1995), 6.

2 Tuna Kiremitçi, *Akademi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998), 32.

3 Semih Kaplanoğlu, "Vicdan," *Radikal*, 1 Eylül 1999.

labilecek türden bir mecaza yer vermişti bir yazısında: "Türkiye'nin artık iyice duvara dayandığını düşünüyorum. Bundan ötesi yok; ya bu duvar çökecek ya bu duvar yıkılacak. Çökerse altında kalacağız, yıkılırsa belki başka bir yere geçeceğiz – ya da geçmeye çalışacağız."[4] Deprem, yeni binyılın eşiğindeki Türkiye toplumunun yaşadığı büyük ölçekli kırılma için çok uygun bir mecazdır gerçekten de. Bu kırılma, farklı dinsel, dilsel ve etnik unsurları birarada bulunduran bir imparatorluğun kalıntıları üzerinde tekil bir ulusal kimlik inşa etme çabasından kaynaklanmaktadır kuşkusuz. Aydınlanma düşüncesinin yerelleştirilmiş bir biçimini temel alan bu uygarlaştırma sürecinde temel araç eğitim görmüş gençliktir.[5] Toplumsal cinsiyetin ulusal kimliğin inşasında üstlendiği rol akademik çevrelerde büyük ilgi görürken,[6] yaş olgusunun Türkiye toplumunda nasıl kurgulandığı ise henüz yeterince incelenmemiştir.

Son dönemde yapılan çalışmalar, Avrupa-Amerika bağlamı dışında kalan modernite deneyimlerinin tarihsel ve kültürel değişkenliğini vurgulamaktadır. Bu çalışmalara göre, Batı modernitesi, evrensel bir paradigmadan ziyade zamana ve mekâna bağlı bir kültür olarak görülmelidir. Bu durumda, birden çok modernite deneyimi söz konusu olmaktadır.[7] Gençliğin

---

4 Murathan Mungan, "Milliyetçilik Travesti Bir Kavram," *Express*, no. 44 (26 Kasım 1994): 13.

5 Benedict Anderson'ın artık klasikleşmiş olan çalışmasında belirttiği gibi, Batılı olmayan toplumlardaki milliyetçilik hareketlerini Avrupa'da daha önceki dönemlerde ortaya çıkan hareketlerden ayıran özelliklerden biri Avrupa tarzı eğitim görmüş yeni bir seçkinler kuşağının oynadığı merkezî roldür. Bkz. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, 1983), 109 [Türkçesi: *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması* (İstanbul: Metis, 1993)]. Türkiye'deki seçkinler üzerine yapılmış bir çalışma için, bkz. Nilüfer Göle, *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986).

6 Yeşim Arat, "The Project of Modernity and Women in Turkey," Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, 95-112 (Seattle: University of Washington Press, 1997).

7 Dilip Parameshwar Gaonkar, "On Alternative Modernities," *Public Culture*, no. 11 (1999): 1-18. Türkiye'nin modernleşme deneyimi için bkz. Bozdoğan ve Kasaba (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*.

insan yaşamının belirli bir aşaması olarak ortaya çıkışı da tarihsel olarak Avrupa modernitesiyle bağlantılıdır. Peki, çocukluktan yetişkinliğe geçiş Batılı olmayan modernite deneyimlerinde nasıl yaşanmakta ve kurgulanmaktadır? Bu bağlamda Türkiye örneği, gençlik alt kültürleri üzerinde odaklanan çalışmaların yaş, yaşam döngüsü ve kuşak olgularını da içeren daha geniş bir çerçevede kavramsallaştırılmasının yararlı olabileceğini göstermektedir. Yaş kavramı, Türkiye'de, akrabalık ilişkilerinde olduğu kadar, milliyetçi söylemde de önemli bir yere sahiptir. Cumhuriyet'le birlikte modernleşmeci bir gençlik anlayışı benimsenmiş, bununla birlikte yaş konusundaki geleneksel kavramsallaştırmalar da yok olmamıştır. Özellikle eğitimli gençlik için kuşak kimliği çok önemlidir. Türkiye toplumu, yakın zamana kadar yaşlılara gösterilmesi gereken hürmetle (ki buna Atatürk kültü de dahildir) gençlik kültünü uzlaştırmayı başarmıştır.

Bu makalede, Türkiye'nin yakın tarihindeki üç dönem üzerinde yoğunlaşılarak gençlik kavramının toplumsal söylemde nasıl kurgulandığı incelenecektir. Genel olarak tek parti dönemine denk düşen ilk dönemde (1923-1950) yeni ulus, en somut ifadesini gençlikte –özellikle de eğitimli gençlikte– bulmuştur. Öğrenci hareketinin "solcular"la "sağcılar" arasında büyük bir çatışmayla sonuçlandığı ikinci dönemde (1950-1980) ise gençlik, toplumsal söylemde ulusa yönelik bir tehdit olarak yeniden kurgulanmıştır. Oysa bu dönemde gençler iktidardaki yönetimin gayrimeşru olduğunu savunurken toplum adına hareket ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla gençliğe ilişkin söylem değiştiği halde eğitimli gençlik her iki dönemde de, kendisini toplumu dönüştürme misyonuyla özdeşleştirmiştir. Gençlerin çoğunluğunu oluşturan kırsal kesimdeki kitleler ise genellikle sessiz kalmışlardır.

Üçüncü dönem ise (1980 sonrası), Türkiye'nin siyasal kültüründe önemli bir kesintiye neden olmuş ve modernleşmeci gençliğin kurgulanışmda da ciddi bir kırılmaya yol açmıştır. 1980 sonrasında hâkim olan gençliğe yönelik toplumsal söylem, çağdaş gençliği apolitik bir tüketiciler yığını olarak gös-

terme eğilimindedir. Oysa gençler medya çağında kendi temsillerine giderek daha çok meydan okumakta ve kendi kimliklerini ifade edebilecekleri yeni küresel alanlar yaratmaktadırlar. Küreselleşme süreci, değişen zaman ve mekân algılarıyla ilişkilendirilmiştir. Geleceğe yönelik modernist bir zaman kavramının (ulusun zamanı) yerini, bugün, hem bellek yoluyla geçmişe doğru bir yönelim hem de bugüne odaklanan bir bakış (benliğin ya da bedenin zamanı) almıştır.[8] Yirmilerinde bir şairken yazdığı ve yukarıda alıntılanan şiirinde Tuna Kiremitçi, bir önceki kuşağa seslenerek onların gençliğe yönelik olarak kurguladıkları "yeni" kavramını ve bu "yeni"nin dayatmış olduğu misyonu reddetmektedir. Bu şiirde karşımıza çıkan, önceki kuşakların devrettiği yükün ağırlığı altında ezilen bir "genç" imgesidir.

Küresel bir gençlik kültürünün son yıllardaki yükselişi, küresel kentlerde yaşayan gençlerin deneyimlerinin birbirine giderek daha çok benzediğini göstermektedir. Türkiye'de toplumun kimlik siyaseti temelinde, adacıklara bölünmesine paralel olarak diasporayla da bağlantıları olan kitlesel gençlik alt kültürleri oluşmaktadır.[9] Türkiyeli gençler, daha paylaşımcı bir kamusal alan kurma umutları ile modernitenin somut ifadesi olarak kavramsallaştırabileceğimiz ulus-devletin yarattığı hayal kırıklığı arasında sıkışıp kalmıştır. Başka bir deyişle Türkiyeli gençlerin nesnelikten özneliğe geçiş süreci devam etmektedir.

Gençlik ve kuşak kavramı

Gençlik üzerine yapılan araştırmalar, antropolojide yaşam döngüsü ve yaş üzerine yapılan çalışmalardan farklı olarak, psikoloji, eğitim ve sosyoloji gibi alanlarla ilişkilendirilmiştir.[10] Gençlik genellikle 15 ile 24 arasındaki yaş grubu olarak

8 Huyssen, *a.g.e.*

9 Ayhan Kaya, "Multicultural Clientelism and Alevi Resurgence in Turkish Diaspora: Berlin Alevis," *New Perspectives on Turkey*, no. 18 (1998): 23-49.

10 E. Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (New York: Norton, 1968).

tanımlanmaktadır.[11] Bununla birlikte, tarihsel ve etnografik çalışmaların gösterdiği gibi, gençlik kavramı evrensel bir gerçek olmaktan ziyade modernite deneyiminin bir ürünüdür. Karşılaştırmalı bir kültürel tanım yapılacak olursa, gençlik çocuklukla yetişkinlik arasında bir eşik olarak nitelendirebilir ki, bu geçiş süreci, içinde bulunulan koşullara göre hızlı veya yavaş bir seyir izleyebilmektedir.[12]

İktidar sahibi yetişkinler tarafından yapılan gençlik tanım ve temsillerini, gençlerin kendilerine bakışlarından ve kendilerini temsil ediş biçimlerinden ayırmak önemlidir. Yapılan araştırmalar, yetişkinlerin gençlere yönelik olarak karmaşık duygular beslediğini göstermektedir. Yetişkinler, gençleri bir yandan ütopik vizyonlar bağlamında romantize ederken, bir yandan da gündelik yaşamda toplumun "başına bela" olduklarını için kınamaktadır. 20. yüzyıl sosyolojisi gençliği genellikle sapkın "anti-vatandaşlar" olarak görmüş ve bu bağlamda genç siyah erkeklerle bir tutmuştur.[13]

Michael Mitterauer'e göre, Avrupa toplumunda tarihsel olarak büyüklerle küçükler arasında otorite ve bağımlılık üzerine kurulan ilişkiler hâkim olmuştur.[14] Philip Aries'in büyük tartışmalara yol açan tezine göre bireylerin yaşamı 17. yüzyıla kadar iki evreden oluşmaktaydı: "küçük yetişkinlik" ve yetişkinlik.[15] Bu görüşe göre, gençlik kavramı ancak çocukluğun yaşam döngüsünde ayrı bir evre olarak yaratılmasından sonra ortaya çıka-

---

11 *The Global Situation of Youth in the 1990s: Trends and Prospects* (New York: U.N. Center of Social Development and Human Affairs, 1993).

12 Örneğin Hindistan'da toplumun zengin, kentli ve eğitimli kesimlerinin bir gençlik dönemi yaşadıkları söylenebilir, ama daha yoksul kesimlerde çocukluktan yetişkinliğe geçiş anidir; bkz. Nita Kumar, "Children and Childhood in Connecticut and North India: Space, Time and the Body," Association of Asian Studies (AAS) Konferansı'nda sunulan tebliğ, San Diego, Mart 2000.

13 Jean Comaroff ve John Comaroff, "Reflections on Youth, from the Past to the Postcolony," Alcinda Honwana ve Filip DeBoeck (der.) *Makers and Breakers, Made and Broken: Children and Youth as Emerging Categories in Postcolonial Africa* içinde (Oxford: James Currey, 2004).

14 Michael Mitterauer, *A History of Youth* (Oxford: Blackwell, 1992).

15 Philippe Aries, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life* (New York: Vintage, 1962).

bilmiştir.[16] Eğitimli gençliğin modern ulus-devletlerin inşasında öncü olmasının gerekli olduğuna yönelik düşünce de, ilerlemeci Aydınlanma düşüncesinden doğmuştur. Daha da önemli bir nokta, sanayileşme sürecinin, eğitim yoluyla yetişkinliğe ve gerçek anlamıyla vatandaşlığa geçebilmek için daha uzun bir hazırlık dönemini gerektirmesidir. Sanayiye dayalı ekonomilerin giderek artan istihdam ve tüketim talepleriyle birlikte gençlik, yaşam döngüsünün ayrı bir alt kültürle ilişkilendirilen bir evresi olarak algılanmaya başlamıştır. Amerika Birleşik Devletleri'nin İkinci Dünya Savaşı'ndan süper güç olarak çıkmasıyla birlikte, "ergen" kavramı da belirli bir tüketici kitlesini tanımlamaya başlamıştır. 1970'li yıllar dünya çapındaki gençlik hareketinin yükselişi nedeniyle, gençlik üzerine yapılan çalışmalar açısından önemli bir yere sahiptir. Bu dönem boyunca, Marksist düşünceden ilham alan çalışmalarda direniş büyük oranda tüketim alanına hapsedildiğinden, gençlik alt kültürlerinin statükonun devamına hizmet ettikleri öne sürülmüştür.[17]

Peki, sadece Batı toplumu mu çocuklukla yetişkinlik arasındaki uçuruma vurgu yapmaktadır?[18] Gençlik üzerine yapılan çalışmalar, genellikle gençliği evrensel bir kategori olarak görmektedir; gençlik kavramının Batı dışı toplumlarda nasıl kurgulandığını araştıran tarihî ve etnografik araştırmalar ise yetersiz kalmaktadır. Örneğin, gençler tarihsel olarak sömürgecilik karşıtı hareketlerde merkezî bir rol oynamışlarsa da, bu hareketler henüz yaşı ve kuşağı temel alarak incelenmemiştir. Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu,[19] Rusya,[20] ve Çin[21] gibi

16 Gill Valentine, "Angels and Devils: Moral Landspaces of Childhood," *Environment and Planning D* 14 (1997): 581-99.

17 Paul Willis, *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs* (New York: Columbia University Press, 1977).

18 Michel Foucault, *Mental Illness and Psychology* (New York: Harper Colophon Books, 1976).

19 Şerif Mardin, "The Mobilization of Youth: Western and Eastern," J. Kcuzynski vd. (der.) *Perspectives on Contemporary Youth* içinde, 235-248 (Tokyo: United Nations University, 1988).

20 Hilary Pilkington, *Russia's Youth and Its Culture: A Nation's Constructors and Constructed* (Londra: Routledge, 1994).

21 Ruth Cherrington, "Generational Issues in China: A Case Study of the 1980s

farklı imparatorluk gelenekleri arasında yapılacak karşılaştırmalı çalışmalar önem kazanmaktadır.

Türkiye örneği, hızlı bir toplumsal değişimin yaşandığı, güçlü bir aydın kesimine sahip, öznellik kurgulanırken kolektif kimliğin ön plana çıktığı ve modernleşmeci bir gençlik kavramını benimserken aynı zamanda yaşla ilgili geleneksel anlayışları da muhafaza eden toplumlarda gençleri incelerken, ortak bir tarihsel deneyimi paylaşan bir yaş grubu olarak tanımlanan kuşak kavramının özellikle yararlı olduğunu göstermektedir.[22]

Karl Mannheim kuşaklar üzerine yapılmış klasik çalışmasında, bireyin kimliğinin oluştuğu dönem üzerinde durmaktadır. Mannheim'a göre, aynı yaş grubundan gençler, ancak büyük tarihsel dönüşümlere yol açan olaylar yaşadıklarında bir kuşak bilinci geliştirirler. Bu durumda yaş grubu, kendine özgü bir kimliği olan bir kuşağa dönüşmektedir. Bir kuşağa mensup farklı gruplar karşıt görüşlere sahip olsalar bile, yetiştikleri tarihsel döneme ilişkin ortak bir değerler bütününü paylaşmaktadırlar.[23]

Son on yılda yaşanan, ulusaşırıcılık (*transnationalism*), refah devletinin çöküşü ve kimlik siyasetinin yükselişi gibi gelişmeler, gençlik çalışmalarında da yeni yaklaşımları ve yeni yöntemleri gerektirmiştir. Küreselleşme kuzey ile güney karşıtlığını ve bölgeler arasındaki farklılıkları belirsizleştirmiştir. Kısa bir süre önce yapılan bir coğrafya çalışmasında, gençlik kültürleri açık sistemler olarak değerlendirilmesi gereken küresel melez kültürler olarak tanımlanmaktadır.[24] Gençlik üzerine, özellikle de kültü-

---

Generation of Young Intellectuals," *British Journal of Sociology*, no. 48 (1997): 302-20; Craig Calhoun ve Jeffrey Wasserstrom, "Legacies of Radicalism: China's Cultural Revolution and the Movement of 1989," *Thesis Eleven*, no. 57 (1999): 33-52.

22 Karl Mannheim, "The Problem of Generations," *Essays in the Sociology of Knowledge* içinde (Londra: Routledge Kegan Paul, 1952 [1927]). Ayrıca bkz. Jane Pilcher, "Mannheim's Sociology of Generations: An Undervalued Legacy," *British Journal of Sociology*, no. 45 (1994): 481-95.

23 Mannheim, *a.g.e.* Kriegel'in de belirttiği gibi, kuşak esas olarak bir aydın sınıfın gelişmesiyle ilişkili seçkinci bir kavramdır; bkz. Annie Kriegel, "Generational Difference: The History of an Idea," *Daedalus*, no. 107 (1978): 23-38.

24 Doreen Massey, "The Spatial Construction of Youth Cultures," Skelton Tracey vd. (der.) *Cool Places* içinde, 121-130 (Londra: Routledge, 1998).

rel çalışmalar alanında yapılan son araştırmalar, müzik, stil, imaj ve gösteri gibi konulara yer vermekte ve genel olarak popüler kültür üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu çalışmalarda özellikle kadınların, ırksal/etnik alt sınıfların ve ikinci kuşak göçmenlerin deneyimleri üzerinde durulmaktadır.[25] Kimlik politikalarının yükselişiyle birlikte yaş temelli örgütlenmelerde de artış kaydedilmiştir. Bu hareketlilik, ekonomik açıdan marjinal bir konumda olmalarına rağmen gençlerin küresel düzeyde özerk bir sosyal kategori oluşturduklarını düşündürmektedir.[26] Jean ve John Comaroff, modern ulus-devletin dışında, yeni bir oluşum ya da bir tür "yabancı ulus" (*alien-nation*) oluşturan gençliğin aslında geç kapitalizmin çelişkilerini cisimlendirdiğini öne sürmektedir.[27] Gençler, aynı zamanda "dünya vatandaşı" olarak kavramsallaştırılmaktadır; başka bir deyişle küresel kentlerde 'yerel'le 'ulusaşırı' arasında dinamik kesişme noktaları olarak çıkmaktadırlar karşımıza. Gençler, yeni iletişim teknolojileri yoluyla alternatif alanlarla ve alternatif örgütlenme biçimleriyle özdeşleştirilmektedir ki, şiddet eylemleriyle de ilişkilendirilen ulusaşırı silah ve uyuşturucu ticaretinin ait olduğu yeraltı dünyası da bunlara dahildir.[28] Gençliğin günümüzdeki sorunu, neoliberal küreselleşmenin yarattığı koşullarda modernitenin vaatlerini –ki bunlara kapsamlı bir sosyal demokrasi de dahildir– nasıl gerçekleştireceği ya da sürdüreceğidir.

Bu çalışmada, yaş olgusunun Türkiye toplumunda kültürel olarak nasıl kurgulandığına dair bir tartışmadan sonra, gençliğe ilişkin toplumsal söylemin her dönemde nasıl tezahür ettiği incelenecektir. Toplumsal söylemler gençlerin kendilerini na-

25 Joan Gross vd., "Arab Noise and Ramadan Nights: Rai, Rap and Franco-Maghrebi Identities," S. Lavie ve T. Swedenburg (der.) *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity* içinde, 97-117 (Durham, N.C.: Duke University Press, 1996).

26 Mamadou Diouf, "Urban Youth and Senegalese Politics: Dakar 1988-1994," Common Research Networks Workshop on Youth and Globalization için hazırlanan tebliğ, Social Science Research Council, New York, 15-16 Nisan 2000.

27 Comaroff ve Comaroff, *a.g.e.*

28 Philippe Bourgois, "Understanding Inner City Poverty: Resistance and Self-Destruction Under U.S. Apartheid," J. MacClancy (der.) *Anthropology for the World* içinde (New Haven, Conn.: Yale University Press, yayınlanacak).

sıl gördüklerine dair bazı ipuçları sunmaktaysa da, bu çalışma, gençlerin kendi deneyimlerinden ziyade gençliğe dair söylemler üzerinde odaklanmaktadır. Toplumsal söylem çözümlemesi, modernleştirici seçkinler tarafından inşa edilen ulusal kimliği anlamak bakımından şüphesiz çok değerlidir. Bununla birlikte, her ne kadar söylem çözümlemesine öncelik verilmekteyse de, bu çalışmada, bir dünya kenti olan İstanbul'da yaşayan gençlerin deneyim ve anlatıları üzerine yapılacak etnografik bir çalışma için bir çerçeve çizmek amaçlanmaktadır.

"Delikanlı": Türkiye toplumunda yaş kavramı

Gençlik üzerine yapılan çalışmalarda psikoloji, eğitim ve sosyoloji disiplinleri öne çıkar. Bu çalışmalar genellikle, belirli bir zaman kesitinde nüfusun "gençlik" olarak tanımlanan bir alt kümesine uygulanan anketleri temel almaktadır.[29] Tarihsel yanı ağır basan ve nüfusun küçük ama önemli bir alt grubunun deneyimleri üzerinde yoğunlaşan çalışmalar ise genellikle öğrenci hareketiyle ilgili araştırmalarla sınırlıdır.[30] Türkiye'de bireysel kimliğin şekillenmesinde ailenin ve milliyetçiliğin oynadığı role dikkat çekilmişse de[31] bu iki alan arasındaki ilişki henüz yeterince irdelenmemiştir. Kültürel bir kurgu olarak yaş olgusunu Türkiye'deki kuşak kimliği ve gençlik alt kültürlerinin oluşumu ile ilişkilendiren az sayıda çalışma vardır.

Türkiye toplumunda "gençlik", genellikle bekâr olma haliyle ya da henüz ev bark sahibi olmamakla ilişkilendirilmektedir. Kısa bir süre öncesine kadar evlenmek, çok genç yaşta olsalar bile, hem kadınlar hem de erkekler için yetişkin olmak anlamına gelmekteydi.[32] Şerif Mardin'e göre, Osmanlı toplu-

29 Konrad Adenauer Vakfı, *Türk Gençliği 98: Suskun Kitle Büyüteç Altında* (Ankara: Konrad Adenauer Vakfı, 1999).

30 Alpay Kabacalı, *Türkiye'de Gençlik Hareketleri* (İstanbul: Altın Kitaplar, 1992).

31 Nükhet Sirman, "State, Village and Gender in Western Turkey," Andrew Finkel ve Nükhet Sirman (der.) *Turkish State, Turkish Society* içinde, 21-51(Londra: Routledge, 1990).

32 Duben ve Behar'a göre, 20. yüzyılın başında İstanbul'da evlilik yaşı, Anadolu ortalamasının çok üzerindeydi; bkz. Alan Duben ve Cem Behar, *Istanbul Ho-*

munda gençlik bir nevi çıraklık dönemi olarak algılanmaktaydı.[33] Yetişkinlerle çocuklar arasındaki ilişki ailede, eğitim sisteminde, çıraklık sisteminde, dinî cemaatlerin örgütlenmesinde ve askerî kurumlarda belirlenmekteydi.

Büyüklerle küçükler arasındaki ayrım, Türkiye toplumunda öznelliğin oluşmasında önemli bir rol oynamaktadır. Yaş, akrabalık terimlerinde de belirleyici bir unsurdur.[34] Büyük kardeşler birbirlerinden yaşları ve cinsiyetleriyle ayrılırken küçük kardeşlerin cinsiyeti terminolojide ayırdedilmemektedir. Diyarbakır'da yetişen marangoz Recep Aslan'ın anımsadığı gibi, küçükler yalnızca kendilerine soru sorulduğunda konuşabilirlerdi.[35] Emekli bir öğretmen ve tarihçi olan Necdet Sakaoğlu'nun belleğinde ise Divriği'de "dil saklama" diye bilinen bir gelenek yer etmiş. Bu geleneğe göre, genç bir gelin kayınlarıyla doğrudan konuşamazdı.[36] Babası 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Bayramî tarikatının lideri olan Fuat Bayramoğlu ise, kendisine henüz bir çocukken bile "baba" diye hitap edildiğini anımsıyor.[37] 1920 yılında Büyük Millet Meclisi'nin açılış oturumunun başkanlığını Meclis'in en yaşlı üyesi yapmıştır; Mustafa Kemal de Türkiyelilerin büyüğü, yani "ata"sıdır.

Yaş grupları, Türkiye toplumunda kimliğin tanımlanmasında ve egemenlik yapılarının kurulmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bireyler de kendilerini genellikle bir kuşak üzerinden tanımlamaktadır.[38] Yaş grupları, köylerde olduğu kadar,

---

useholds: Marriage, Family and Fertility (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) [Türkçesi: *İstanbul Haneleri. Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940* (İstanbul: İletişim, 1996)].

33 Mardin, "The Mobilization of Youth: Western and Eastern".

34 Robert Spencer, "Aspects of Turkish Kinship and Social Structure," *Anthropological Quarterly*, no. 33 (1960): 40-50.

35 Leyla Neyzi, *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak: Birey, Bellek ve Aidiyet* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 116.

36 Necdet Sakaoğlu ile sözlü tarih görüşmesi, 12 Şubat 1999, kişisel arşiv.

37 Fuat Bayramoğlu ile sözlü tarih görüşmesi, 7 Aralık 1995, kişisel arşiv.

38 Türkiye Cumhuriyeti'nin 75. kuruluş yıldönümü 29 Ocak 1998'de görkemli bir şekilde kutlandı. Bu kutlamalar için hazırlanan sergilerden birinin adı, 1923'ten beri yetişen üç kuşağa atfen "3 x 25"ti. *Üç Kuşak Cumhuriyet* (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1998).

eğitim kurumlarında da gayri resmî bir örgütlenme aracı olarak çıkmaktadır karşımıza. Bazı bölgelerde, örneğin Hatay'daki bir Hıristiyan Arap köyünde yakın zamana kadar *şeyh şebeb* (gençlerin şeyhi) olarak bilinen bir âdete göre her yıl gençlerin arasından bir lider seçilmekteydi.[39]

Türkiye toplumunda "delikanlı" kavramı, özellikle genç erkeklerin yaşamındaki belirli bir dönemi ifade etmek için kullanılsa da[40] zaman zaman kadınlara yönelik olarak da kullanılmaktadır. Bu delikanlılık döneminde bireyler genelde bir lakap yani isim sahibi olurlar. Osmanlı toplumunda genç ve bekâr erkekler genellikle mevsimlik işçi, çırak ya da öğrenciydiler. Hane reislerinin aksine, genç ve bekâr erkekler toplum tarafından potansiyel bir tehlike olarak görülmüş ve 16. yüzyıldan itibaren Anadolu'da çıkan isyanların ardındaki kitleyi oluşturmuşlardır.[41] Keza, Osmanlı toplumundaki eşkıya prototipi de genç ve erkektir; Ege bölgesinde bunlar "kızan" olarak anılır.[42]

İsyankârlıkla ilişkilendirilenler genellikle genç erkekler olmakla birlikte, genç ve bekâr kadınların olası isyankâr davranışlarına karşı toplum daha sert ve içselleştirilmiş tahakküm sistemleri geliştirmiştir.[43] Tarımsal üretim ve hayvancılığın dayattığı şartların yanı sıra, toplumsal denetim gereksinimi de ergenlik ile evlenme arasındaki dönemin, yani "delikanlılık" döneminin mümkün olduğunca kısa tutulmasıyla sonuçlanmıştır. Bu bakış açısına göre, "delikanlı", askere gitmek, zanaat sahibi olmak, tarım ya da hayvancılık yapmak –ve erken evlenmek–[44] gibi yetişkinler dünyasında kabul gören sü-

---

39 Neyzi, *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak*, 68.

40 Radikal bir şair olan Ece Ayhan'ın Cumhuriyeti "delikanlı" olarak nitelendirmesi son derece ironiktir; bkz. Ece Ayhan, *Bütün Yort Savul'lar* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 151.

41 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998).

42 Halil Dural, *Bize Derler Çakırca: 19. ve 20. Yüzyılda Ege'de Efeler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999).

43 Sirman, *a.g.e.*

44 Sakaoğlu'na göre, erken evlilik aynı zamanda gençleri yaşlı erkeklerin cinsel açıdan suistimalinden korumanın da bir yoludur. Neyzi, Sakaoğlu ile görüşme.

reçleri takip ederek "yola getirilmelidir".

Tanzimat dönemi (1839-1876) Osmanlı toplumunda yeni bir gençlik anlayışının da habercisi olmuştur.[45] Batılılaşma, orduyu modernleştirme çabalarıyla başladığından Batılı anlamdaki ilk eğitim kurumu bir askerî okul, ilk resmî gençlik örgütleri de, gençliği seferber etmeyi ve onlara Türk milliyetçiliği aşılamayı amaçlayan paramiliter gruplar olarak çıkmaktadır karşımıza.[46] 19. yüzyılda Harbiye, Tıbbiye, Mülkiye gibi, Batılı tarzda eğitim veren okullar açılır. Bu okulların mezunları daha sonra mesleki dernekler de kuracak ve ilmiye sınıfına mensup seçkinlerin yerini alarak yeni bir seçkinler zümresi oluşturacaktır. Bürokrasinin seçkinler tabakasını da oluşturan aydınlar, modernleşme sürecinde merkezî bir rol oynamışlardır. Cemil Meriç, Türkiye aydınını "yabancı medeniyetlerin hazinelerini kendi ülkesine taşımak isteyen toy bir delikanlı" olarak tanımlamaktadır.[47] Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde ortaya çıkan başlıca toplumsal hareketlerin "Genç" Osmanlılar ve "Genç" Türkler olarak adlandırılmaları da tesadüf değildir kuşkusuz.

19. yüzyılın sonunda, eğitimli ve genç Osmanlı erkekleri imparatorluğun kurumlarını "kurtarmaya" çağrılırlar. Ancak, yukarıda bahsi geçen yeni okulların öğrencileri olan bu gençler rejimi korumak ve bekasını sağlamak için eğitilmiş olsalar da zaman içinde, bu rejime meydan okuyacaklardır. Keza, Mustafa Kemal de Batı tarzında bir eğitim almış genç bir subay grubunun içinden sıyrılmıştır. Eğitimli gençlik 1960'larda da benzer saiklerle devlete meydan okuyacaktır: amaç her seferinde "memleketi kurtarmak"tır.

---

45 Mardin, "The Mobilization of Youth: Western and Eastern".

46 Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Paramiliter Gençlik Örgütleri," *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* içinde, 531-536 (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985).

47 Cemil Meriç, "Batı'da ve Bizde Aydının Serüveni," *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde, 130-137 (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985).

"Rejimin bekçileri": Gençlik ve ulus (1923-1950)

Türkiye Cumhuriyeti 1923'te çok-dinli, çok-etnisiteli ve çok-dilli bir imparatorluğun kalıntıları üzerinde kurulmuştur. Eğitimli gençliğin modernleştirici rolü üzerindeki vurgu, Tanzimat dönemiyle başlamış, 1920'lerde, ulusal bir bilinç ve modern bir ulus-devlet inşa etme çabası içindeki yeni Türkiye devleti tarafından hayata geçirilen gençlik kültüyle de pekişmiştir. Bunu gerçekleştirmek için ise Osmanlı geçmişiyle, bir başka deyişle "yaşlıların" dünyasıyla bağların kopartılması gerekmiştir.[48]

Türk milliyetçiliği, "ulusunu arayan" bir devletin serüveni olarak betimlenmiştir.[49] Türkiye'nin yaşadığı serüven ilginçtir, zira ülke bir bakıma Türkçe'yi ve yerelleştirilmiş Cumhuriyetçi bir Aydınlanma vizyonunu benimseyecek tebaayı tahayyül eden seçkinler tarafından sömürgeleştirilmiştir. Tek bir kimliği paylaşan türdeş bir kitle yaratmayı hedefleyen bu toplumsal mühendislik projesinde eğitim merkezî bir rol oynar.[50] Ulusal retorik, Türk dili, Anadolu coğrafyası ve antik tarihi ile özdeşleştirilmiş bir "Türklüğün" muhayyel özellikleri üzerinde temellenir. Bu yaklaşım İslâm ve Osmanlı İmparatorluğu karşısında mesafe almış, daha ziyade efsanevi bir "Türki" geçmiş ve Anadolu köylüsü üzerinde odaklanmıştır. Durkheim'm düşüncesinden etkilenen Ziya Gökalp, Türk milliyetçiliğini, eğitim yoluyla kazandırılan ortak ülküler ve değerler çerçevesinde tarif etmektedir: "Milliyette şecere aranmaz. Yalnız terbiyenin ve mefkurenin milli olması aranır."[51]

Cumhuriyet rejiminin amacı, Cumhuriyet'in değerleriyle donatılmış bir zihniyete sahip olan ve geleneğin kısıtlayıcı

48 Mardin, "The Mobilization of Youth: Western and Eastern".

49 Ayşe Kadıoğlu, "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity," Sylvie Kedourie (der.) *Turkey: Identity, Democracy, Politics* içinde, 177-193 (Londra: Frank Cass, 1998).

50 İsmail Kaplan, *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999).

51 Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 22.

özelliklerinden arınmış yeni bir insan yaratmak olduğundan gençler Türk milliyetçiliğinin merkezinde yer almaktadır. Bu bağlamda Cumhuriyet, genç kadın ve erkek imgeleriyle temsil edilmiş, "Gençlik ve Spor Bayram"larmda görkemli jimnastik gösterileri sergilenmiştir.[52]

Mustafa Kemal 15-20 Ekim 1927 tarihlerinde Cumhuriyet Halk Fırkası'nın İkinci Kongresi'nde okuduğu Nutuk'un sonunda, doğrudan doğruya "Türk" gençliğine hitap eder. Mustafa Kemal Nutuk'ta, gençliği Türkiye devrimiyle özdeşleştirirken, onlara tıpkı *kendileri*, yani büyükleri gibi davranmalarını tavsiye eder: eğer bir daha işgal edilirse, gençler ülkeyi aynı büyüklerinin savunduğu biçimde savunacaklardır. Nutuk'un bu satırları Türkiye'deki her öğrencinin ezberindedir: "Ey Türk Gençliği! Birinci vazifen, Türk istiklalini ve Türk Cumhuriyeti'ni ilelebet muhafaza ve müdafaa etmektir. Mevcudiyetinin ve istikbalinin yegâne temeli budur. Bu temel senin en kıymetli hazinendir. Ey Türk istikbalinin evladı! Vazifen, Türk istiklal ve cumhuriyetini kurtarmaktır. Muhtaç olduğun kudret damarlarındaki asil kanda mevcuttur!"[53]

Maarif Eski Vekili (1932-1933) Reşid Galib tarafından yazılan ve ilkokul çocuklarının hep bir ağızdan okudukları "andımız" ise şöyledir: "Türk'üm, doğruyum, çalışkanım. Yasam, küçüklerimi korumak, büyüklerimi saymak; yurdumu, milletimi özümden çok sevmektir. Ülküm yükselmek, ileri gitmektir. Varlığım Türk varlığına armağan olsun!"[54] Bu antta, büyüklerle küçüklerin arasındaki ilişki "Türklüğün" bir vasfı olarak yeniden kurgulanmıştır. Cumhuriyet'in "varlığı" bireyin "varlığı"ndan önce gelmektedir ve söz konusu bu birey, gerektiğinde kendisini milleti için feda etmeye hazır olmalıdır.

"Genç" Cumhuriyet'in kazanımlarından en çok yararlanan-

52 Şerif Mardin, "Youth and Violence in Turkey," *International Journal of Social Science*, no. 29 (1977): 251-289.

53 Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), 1197.

54 Necdet Sakaoğlu, *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 61.

lar da gençlerdir. Toplumda başarının simgesi ve ilerleme aracı olan eğitim, bir kutsallık halesiyle çevrelenmiş gibidir adeta. Kendilerini yeni sistemle en çok özleşleştirenler, yani "Cumhuriyet çocukları", bu dönemde devlet okullarında yetişmiş olanlardır. 1920'lerde eğitim görmüş bir kadın, şunları söylüyor bir belgeselde: "Çok muteber bir gençlik yaşadık."[55] Mustafa Kemal'in ebeveyn olarak tanımlandığı yaşam öyküsü anlatılarında akrabalığın mecazi kullanımı göze çarpar. Emekli bir profesörün Atatürk'ün cenaze töreniyle ilgili olarak hatırladıkları şunlardır: "Bir devlet adamının cenazesine benzemiyordu. Çok yakın bir akrabamızı kaybetmiştik sanki."[56]

Cumhuriyet kurulduğunda sekiz yaşında olan Fazıl Hüsnü Dağlarca, bu geçiş dönemini mistik bir deneyime benzetmektedir. Resmî metinlerin kuru pozitivizmi karşısında tezat teşkil eden bu lirik anlatı, çekirdek bir grubun Kemalizmle ne derece özdeşleştiğini göstermektedir aslında. "Cumhuriyet bizim için özlemi duyulan kızdır. Ben sekiz yaşında iken Cumhuriyet ilan edilmişti. Tüm ev belki de hepimiz birden değişmiştik. Ev büyümüştü sanki. Bahçemiz daha da ağaçlanmıştı sanki. Kitaplarım bile daha anlaşılır olmuştu."[57]

Ancak eğitimli gençlik ile taşralı gençlik arasındaki uçurum bu dönem boyunca varlığını korumuştur. Taşralı gençlerin ilkokula gidebilmeleri için uzun bir sürenin geçmesi gerekecekti. Nüfusun çoğunluğu bu dönemde sessizliğiyle dikkat çekmekteydi; oysa bu sessiz çoğunluk adına konuşanlar hiç eksik olmamıştır.

Ulusal kimlik, Sünni kökenli ve Türkçe konuşan bireylerin kimliğiyle örtüştüğünden, farklı etnik kökenli bireyler özellikle kamusal alanda asimile olma gereksinimini hissetmişlerdir. İsmet İnönü, hükümetin bu konudaki politikasını 1925 yılında öğretmenlere yaptığı bir konuşmada açıkça belirtmekteydi: "Fakat bu millet henüz istediğimiz yekpare millet manzarasını göstermiyor. Eğer bu nesil, bilinçle, ilmin ve hayatın rehberli-

55 Enis Rıza Sakızlı, *Cumhuriyet'in Hayalleri* (İstanbul: VTR, 1998).

56 Sakızlı, *a.g.e.*

57 Buket Öktülmüş, "Fazıl Hüsnü Dağlarca ile Röportaj," *Radikal*, 8 Kasım 1998.

ğiyle bütün ömrünü vakfederek çalışırsa siyasî Türk milleti, kültürel, düşünsel, ve sosyal tam ve olgun bir Türk milleti olabilir. Kendilerini başka camialara bağlı görenlere açıkça teklif ediyoruz: Türk milletiyle beraber olsunlar."[58]

Köy çocuklarını eğitmek için 1940 yılında kurulan Köy Enstitüleri bu mühendislik projesinin belki de en iyi örneğidir. Bu kurum, Osmanlı ordusundaki devşirme sistemini[59] anımsatmaktadır. İkinci Dünya Savaşı yıllarında kurulan Köy Enstitüleri mezunlarının yaşam öyküsü anlatılarında da çarpıcı bir militarizm öne çıkmaktadır. Keza, bir mezun, köyüne döndüğünde evde yemeklerin vaktinde yenmesi konusunda ısrar edince, annesi kendisine şöyle cevap verecektir: "Burası asker ocağı değil, sen asker olmuşsun."[60]

Dönemin başlıca öğrenci örgütü, 1924 yılında kurulan Milli Türk Talebe Birliği'dir (MTTB). MTTB, 1920'lerin sonlarından itibaren "Vatandaş Türkçe Konuş" ve "Yerli Malı Kullanalım"[61] benzeri hükümet politikalarını desteklemiştir. Tek parti yönetiminin giderek daha da otoriter bir görünüm aldığı savaş yılları boyunca, Avrupa'daki faşist rejimlerin de etkisiyle, gençliğe yönelik militarist bir yaklaşım ön plana çıkar. Taşra, ağır vergi yükü de dahil olmak üzere, ekonomik zorluklarla boğuşurken, siyasal muhalefet, özellikle de sol muhalefet devletten büyük baskı görmektedir.[62] İsmet İnönü, savaş sonrası şekillenen dünya düzenine ayak uydurmak amacıyla 1946'dan sonra çok partili sisteme geçişi desteklemiştir. Bu süreçte Mustafa Kemal'in kurduğu Cumhuriyet Halk Partisi, kırsal kesimde büyük bir oy kaybı yaşayarak iktidarı Demokrat Parti'ye devreder.[63]

---

58 Sakaoğlu, *a.g.e.*, 28.

59 İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Devşirme Maddesi," *İslam Ansiklopedisi*, 1997.

60 Neyzi, *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak*, 123.

61 Kabacalı, *a.g.e.*

62 Niyazi Berkes, *Unutulan Yıllar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997).

63 Şevket Pamuk, "Turkey, 1918-1945," Roger Owen ve Şevket Pamuk (der.) *A History of Middle East Economies in the Twentieth Century* içinde, 10-29 (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

"Memleketi kurtarmak": Öncülerden asilere

Türkiye'yi yönetenler 1950'ye kadar kentli seçkinlerdi; kırsal nüfusun oylarıyla iktidara gelen Demokrat Parti'nin tarımsal modernizasyon projesi, Marmara Bölgesi'ni merkez alan sanayileşmeyle birlikte, Türkiye toplumunu geri dönülmez bir değişim sürecine sokacak olan köyden kente göç hareketinin başlamasına neden olmuştur. Türkiye'deki demografik dönüşüm süreci ile kimlik sorunu birbiriyle yakından ilintilidir. Türkiye'nin nüfusu 1950'ler boyunca artmaya devam ederken, özellikle genç nüfusun büyük şehirlere göçü hız kazanır.[64] Bunun sonucunda "Beyaz Türkler"[65] arasında, yaşadıkları kentlerin "içimizdeki barbarlar" tarafından istila edildiği duygusu giderek güçlenecektir.

Demokrat Parti önceleri halktan destek gördüyse de sonraları yozlaşma ve otoriterlikle suçlanmış ve öğrenci eylemlerinin de etkisiyle 1960 yılında askerî bir darbeyle tasfiye edilmiştir. Darbeyi destekleyenlerin başında öğrenciler ve ordu gelmektedir. Son derece özgürlükçü olan 1960 Anayasası, alternatif siyasî görüşlerin ifade edilmesini kolaylaştırmış ve ilk kez yasal bir sol parti kurulmuştur. Ülke içindeki gelişmelerin yanı sıra Avrupa'daki Mayıs 1968 olaylarından da etkilenen üniversite öğrencileri hızla örgütlenmeye başlarlar. Önceleri üniversitelerdeki koşulların iyileştirilmesini talep eden öğrenciler, çok geçmeden öğretmenlerden, işçilerden ve köylülerden oluşan kitlesel hareketlerin destekçisi olarak evrilirler. Statükonun değişmesinin çok zor olduğunu gören öğrenci hareketi, 1968'den itibaren, Avrupa, Latin Amerika ve başka ülkelerdeki öğrenci hareketlerinden etkilenerek ve şiddetin yükselişinden kazanç sağlayan güçlerin de kışkırtmasıyla gitgide yasal zeminin dışına kayar. Bu durum, artan şiddet olaylarıyla doruğa ulaşmış ve 1971 askerî darbesini takiben gençlik hareketleri

64 Fred Shorter, "The Population of Turkey after the War of Independence," *International Journal of Middle East Studies*, no. 17 (1985): 417-441.

65 Medyada kentli seçkinleri betimlemek için kullanılan bu terimin etnik/ırksal bir gönderme içermediği iddia edilmektedir.

büyük bir baskıya maruz kalmıştır.[66]

1960-1980 yıllarının en belirgin özelliği, "sağcı"larla "solcu"ların oluşturduğu iki zıt kampa bölünen gençliğin, özellikle de üniversite öğrencilerinin, büyük ölçüde politize olmalarıydı. Bu dönemin gençliğine ilişkin araştırmaların çoğu sol hareket üzerinde, özellikle de örgütlü solun ilk yıllarına denk düşen "'68" deneyimi üzerinde odaklanmaktadır.[67] Bir yazar, bir kuşak kimliği olarak '68'liliğin önemini şöyle tanımlıyor: "İnsanların kimlik soğanını oluşturan zarlardan birisini de, kendilerini ait hissettikleri onyıl oluşturuyor denebilir. Bu 'deste halindeki yıllar'ın tek istisnası burnubüyük '68...O, bir nesle tek başına sahip olmaya çalışıyor, onu sahiplenenler de yüzyılın tamamına."[68] Sağdaki öğrenci hareketi hakkında ve özellikle de hareketin içinden yapılan az sayıda araştırma mevcuttur. Sol hareketin içinden yapılmış eleştirel bazı çalışmalar bulunsa da,[69] araştırmalar genellikle siyasî tarih ve de solu tanımlayan son derece karmaşık ideolojik tartışmalar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bir başka deyişle bu dönemle ilgili sol ve sağ hareketlerin karşılaştırmasını da yapan *kültürel* bir okumaya ihtiyaç vardır.

Gençlik bu dönemde kamusal söylemde ulusal çıkarlara yönelik bir "tehdit" olarak yeniden kurgulanmıştır. Kitle iletişim araçlarında öğrencilerden "eşkıya" veya "haydut" diye söz edilmektedir.[70] Öte yandan öğrenciler de, hükümetin gayrimeşru olduğunu savunmaktadırlar. Sol hareketin lideri olan öğrenciler otobiyografik anlatılarında, kendi konumlarını Cumhuriyet'in ilk yıllarıyla özdeşleştirme eğilimindedirler: "'68 kuşağı denilen gençlik öyle gökten zembille falan inmedi. Annem ve babam Atatürk döneminin çocuğudur. O dönemin eğitiminden

66 Ahmet Samim, "The Tragedy of the Turkish Left," *New Left Review*, no. 126 (1981): 60-85.

67 Aydın Çubukçu, *Bizim '68* (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 1998).

68 Atilla Aydoğdu, *Roll Dergisi* (Ekim 1998): 55.

69 Şahin Alpay, "68 Kuşağı Üzerine Bir Deneme," *Toplum ve Bilim*, no. 41 (1998): 167-185.

70 Turhan Feyizoğlu, *Bizim Deniz* (Ankara: Doruk Yayınları, 1998), 288.

geçmişler ve yetişmişler. Biz de öyle yetiştik ve büyüdük. Mustafa Kemal'in bıraktığı geleneğin devamcısı sayılırız."[71] 1968 Kasım'ında bir öğrenci mahkemede şöyle der: "Sayın yargıcım, burada bizi, 24 genci değil, Mustafa Kemal'i, O'nun ilkelerini yargılıyorsunuz."[72] 1972 yılında idam edilen öğrenci lideri Deniz Gezmiş, babasına yazdığı mektupta, babasının kuşağıyla kendi kuşağı arasında var olduğunu düşündüğü devamlılığı dile getirmektedir: "Baba, sana her zaman müteşekkirim. Çünkü Kemalist düşünceyle yetiştirdin beni. Küçüklüğümden beri evde devamlı Kurtuluş Savaşı anılarıyla büyüdüm. Ve o zamandan beri yabancılardan nefret ettim. Baba, biz Türkiye'nin 2. Kurtuluş Savaşçılarıyız."[73] Deniz Gezmiş, savunmasında şunları söylemiştir: "Biz varlığımızı hiçbir karşılık beklemeden esasen Türk halkına armağan etmiş bulunmaktayız."[74]

Eylemci öğrenciler, Mustafa Kemal'in sözlerini kendilerini savunmak amacıyla kullanmışlardır. İktidardakilerin devrime ihanet ettiğine inanan solcu öğrenciler, Atatürk'ün tartışma yaratan "Bursa Nutku"na atıfta bulunurlar. Tanıklara göre, 6 Temmuz 1933'te, ezanın yeniden Arapça okunması[75] talebiyle çıkan bir ayaklanmanın ardından, Mustafa Kemal "Türk" gençliğini "ezeli" düşmanına, yani "irticaya" karşı mücadeleye teşvik etmiştir: "Türk genci, inkılapların ve rejimin sahip ve bekçisidir. Bunları zayıf düşürecek en küçük veya en büyük bir kıpırtı ve bir hareket duydu mu; bu memleketin polisi vardır, jandarması vardır, ordusu vardır, adliyesi vardır...demeyecektir. Hemen müdahale edecektir. Elle, taşla, sopa ve silahla...nesi varsa onunla, kendi eserini koruyacaktır."[76]

'68 hareketinin ne ölçüde Kemalizmin mirasçısı olduğu meselesi, '68 deneyimini efsaneleştirme girişimleriyle giderek da-

71 Feyizoğlu, *a.g.e. Bizim Deniz*, 266.

72 *A.g.e.*, 145.

73 *A.g.e.*, 266.

74 *A.g.e.*, 407.

75 Türkçe ezan ilk kez 1932 yılında okunmuştur. 1950 yılında ise ezanın Arapça okunmasına ilişkin yasak kaldırılmıştır.

76 Selim Kemal Keydul, *Atatürk'ün Bursa Nutku Yargıda* (Bursa: Nil Ofset Matbacılık, 1997).

ha da belirsizleşmiştir. 1990'larda, başta medya olmak üzere toplumun çeşitli alanlarında güçlü bir konuma gelmiş olan orta yaşlı "eski solcular" arasında bir "'68 nostaljisi" oluştu.[77] Bu kuşak, '80 sonrası kuşağını yargılama ve 1960'ların öğrenci liderlerini, özellikle de 1972'de idam edilenleri ise yüceltme eğilimindedir. 1971 darbesi ve 1974'te çıkarılan aftan sonra sol siyasette faal olarak yer alan ve "'78 kuşağı" olarak adlandırılan kesim ise, seçkincilikle suçladıkları '68'lilerin kendilerini yok saydıklarını ya da küçümsediklerini öne sürmektedirler. 1970'lerin son dönemleriyle ilgili anlatıların şiddet metaforlarıyla yüklü olmaları dikkat çekicidir: "'Güzel günler görme' inancıyla ölümü keskin bir bıçak gibi sırtlarında taşıyarak eylemden eyleme koştular."[78] Eski eylemcilerden bir kız öğrenci şunları söylüyor: "İstanbul bana hep kanla beslenen bir sivrisineği hatırlatmıştır. Emer ve büyür."[79]

Bugün yapılan değerlendirmelerin, '68 kuşağını bir yandan '80 kuşağının karşıtı olarak kurarken, bir yandan da Cumhuriyet kuşağının ardılı olarak tanımlaması ilginçtir. 1960'larda öğrenci olan Gündağ Kayaoğlu'nun anlattıkları bu durumun iyi bir örneğidir: "Biz eskilerin dediği gibi diğerkâm, yani özgeci yetiştik. Kendinden önce başkasını düşünmek. Başkasını derken, işte milletini, vatanını yahut işte okuldaki sıranı bile koruman gerekir. 'Bu devletin malıdır, sen onu korumalısın, devlet sana emanet, Cumhuriyet senin.' Bu şekilde yetiştik. Hep fedakârlık yapmaya yönelik, toplum için birşeyler yapmaya hazır yetiştik. Suçlamıyorum şimdiki gençliği ama, 'bu işten benim avantam ne olacak ağabey' zihniyetiyle yetişmedik. Ben Atatürk'ü 70 yıl sonrasının hesaplarını dahi yapabilmiş birisi olarak görüyorum, 70 yıl öncesinin şartlarıyla yapmıştır, ama bu tamamen modası geçti demek değildir."[80] Oğuz Güven ise, sol-

77 Bedri Baykam, *'68'li Yıllar: Eylemciler* (Ankara: İmge Yayınları, 1998).

78 Oğuz Güven, *Zordur Zorda Gülmek: '78 Kuşağı* (İstanbul: Güncel Yayıncılık, 1998).

79 Meral Özbek, "Mekânsal ve Kültürel Haritalar: İstanbullu Kadın Öğrencilerden Yaşam ve Göç Öyküleri," *Defter*, no. 32 (1998): 126.

80 Neyzi, *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak*, 106.

dan söz ederken soyu tükenmekte olan bir kuş türünün adını, "kelaynağı" kullanıyor.[81] Cumhuriyet kuşağından ise küçümseyici bir tavırla "dinozorlar" diye söz edilegelmiştir. Güven, benzer bir terime olumlu bir anlam atfederek, iki kuşak kimliğinin arasındaki yapısal benzerliklerin altını çizmektedir.

Kemalist seçkinler nasıl "irtica"yı kendi "ötekileri" olarak kurdularsa, sol ve sağ hareket de kendi kimliklerini birbirlerinin zıddı olarak oluşturmuşlardır. "İçerideki düşman" anlayışına dayalı bu ikicilik (*binarism*), kan davasını andıran bir yapının oluşmasıyla sonuçlanmıştır. Ancak bu durum, sağa destek veren devletin 1970'lerde şiddetin yaygınlaşmasının sorumlusu olduğu gerçeğini değiştirmiyor. Öte yandan, bu dönemde gençliği etkisi altına alan şiddeti anlayabilmek için, siyasî olduğu kadar kültürel bir çözümlemeye de gereksinim vardır.

İdeolojik olarak birbirlerine zıt olsalar da, sağ ve sol siyasî hareketler bazı ortak yapısal unsurlarla tanımlanmaktadır. Bu bağlamda sağ ve sol, Manheim'ın deyişiyle kuşaksal altgruplar olarak kavramsallaştırılabilir.[82] Söylemleri ne kadar farklı olursa olsun bu hareketler, geleceğin toplumunu oluşturma yolunda gençliğin hayatını feda etme "görevi"nin altını çizen, modernist, milliyetçi, anti-emperyalist ve korporatist bir anlayışa dayanan siyasî hareketlerdir. Bu dönemde eğitimli gençliğin toplumdaki öncü rolüne ilişkin modernist görüşün yanında "büyükler"le "küçükler" arasındaki yaş hiyerarşisindeki süreklilik de ön plana çıkmıştır. Örneğin, Dev-Genç olarak bilinen genç eylemciler 1970 yılında depremde zarar gören Gediz bölgesindeki köylülere destek vermeye gittiklerinde, kolluklarında yazılı olan kısaltmanın köylüler tarafından "Devlet Genci" olarak yorumlanması son derece ironiktir.[83] Bu ironi, eğitimli gençliğin bölünmüş kimliğinin de çok iyi bir örneğidir. Ayhan Akman'ın siyasî karikatürlere ilişkin incelemesi de, dönemin kültürünün (ve çelişkilerinin) iyi bir özetini sunmaktadır. Bu dönemde çizilmiş olan son derece soyut modernist ka-

81 Güven, *a.g.e.*

82 Mannheim, *a.g.e.*

83 Feyizoğlu, *Bizim Deniz*, 288.

rikatürler, çizgisel (*unilinear*) ve ilerlemeci bir tarih görüşü ve günlük yaşamdan kopuk bir gerçeklik anlayışını ifade eden bir ikicilik tarafından (*binarism*) biçimlenmiştir.[84]

Arjun Appadurai, "içerideki düşman"la bağlantılı şiddetin, ancak, kimliklerin modernitenin olumsuz sonuçlarından biri olarak giderek muğlaklaşmasıyla ilişkilendirilerek anlaşılabileceğini savunmaktadır.[85] Böylelikle şiddet, "öteki"nin, dolayısıyla benliğin "kesinleştirilmesinin" bir yolu olarak anlaşılabilir. Türkiye'de de, gerek sağ gerekse sol kesimde benzer bir kategorik kimlik arayışı mevcuttur. Siyasî bir kimliğin benimsenmesine ilişkin öz yaşam öyküleri, din değiştiren bireylerin anlatılarını andırmaktadır. Bu anlatılar, siyasî görüşün benimseniş sürecini (erken Cumhuriyet döneminin genç Kemalistlerinin anlatılarına benzer bir biçimde) duygusal ve aşkın (*transcendental*) bir deneyim olarak sunmaktadır. Şair İsmet Özel, biyografisinde solculuğu seçerken bunun ahlaki anlamda "daha iyi" bir kişi olma imkânım vaat ettiğini belirtmektedir.[86]

Öğrenci hareketine damgasını vuran lider kültü, Che Guevera, Mustafa Kemal ya da Alpaslan Türkeş gibi çağdaş siyasî liderler kadar Anadolu folklöründeki destan kahramanlarını da örnek almıştır.[87] Azılı bir katile dönüşen sağcı bir öğrenci, yaşamını anlatırken "kutsal amaç" için şehit olmaya hazır olduğunu anımsıyor.[88] Eylemcilerin bireysel gereksinimlerini bastırma ihtiyaçları, geleceğe yönelik bir yaşamın gerekliliğine duydukları inanç ve tarihsel süreçte özel ve benzersiz bir rol oynamak üzere seçilmiş oldukları fikri biyografilerde tekrar tekrar vurgulanmaktadır.[89] Bireyler, ait oldukları grubun diğer

84 Ayhan Akman, "From Cultural Schizophrenia to Modernist Binarism: Cartoons and Identities in Turkey (1930-1975)," *International Journal of Middle East Studies*, no. 6 (1997): 83-131.

85 Arjun Appadurai, "Dead Certainity: Ethnic Violence in the Era of Globalization," *Public Culture*, no. 10 (1998): 225-247.

86 İsmet Özel, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin* (İstanbul: Şule Yayınları, 1997).

87 '60'ların siyasî liderlerinin kendilerinin de birer kült haline gelmiş olması ironiktir.

88 Haluk Kırcı, *Zamanı Süzerken* (İstanbul: Burak Yayınevi, 1998).

89 Güven, *a.g.e.*

üyeleriyle tıpatıp aynı görünüme bürünmekten gurur duymaktadırlar. Bir kişinin "sağcı" ya da "solcu" olduğu, sakal ve bıyıklarına bakılarak ayırt edilebilmektedir örneğin.

Söylemindeki eşitlik vurgusuna rağmen, öğrenci hareketi pratikte "büyükler" ve "küçükler" (ve kadınlar ve erkekler) arasındaki hiyerarşik bir yapıya dayanmaktaydı. Erkeklerin baskın konumda olduğu sol harekette yer alan kadınların rolü üzerinde henüz kapsamlı bir araştırma yapılmamıştır.[90] Siyasî hareket zamanla içe dönük grupların yaşamında belirleyici olan gizli ideolojik tartışmalar ve militan faaliyetlere gömülerek günlük yaşamdan giderek uzaklaşmıştır. Hatta bazı yazarlara göre, yapılan siyasî tartışmaların yarattığı hayal kırıklığı, öğrenci liderlerinin şiddetle sonuçlanan siyasî eylemlere sürüklenmelerinin nedenlerinden biridir.[91]

Hareketin ilk yıllarında, özellikle sol kesimdeki öğrenci liderleri şehirli orta sınıflardan gelmekteydi ve anne babaları da Kemalist hareketi benimsemiş, eğitimli kişilerdi. Hareket yayılıp kırsal kökenli üniversite gençliğinin sayısının artması, hem sol, hem de sağda hareketin içindeki kırsal kökenli ya da işçi sınıfından eylemcilerin sayısının da artması anlamına gelmekteydi.[92] Özellikle Anadolu'da, siyasal eğilimler etnik ve dinî kimlikle son derece yakından bağlantılıdır. Alevi-Sünni ayrımının yaşandığı küçük şehirlerde, Alevi kökenli öğrenciler solcu gruplara katılma eğilimi gösterirken, Sünni kökenliler sağcı grupların içinde yer almıştır. Bu tip etnik ve dinî aidiyetler '80'li yıllarda, kimlik politikalarının dayanağını oluşturacaktır.

Homi Bhabha'ya göre ulusun tarihi, halkı "özne" olarak sunan söylemlerle "nesne" olarak sunan söylemlerin arasındaki

---

90 Fatmagül Berktay, "Türkiye Solunun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?," Şirin Tekeli (der.) *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar* içinde (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990).

91 Turhan Feyizoğlu, *Mahir* (İstanbul: Su Yayınları, 1999).

92 Ece Ayhan bir şiirinde sağ ve sol hareketten tanınmış iki isme gönderme yapar: "Sözgelimi; Mehmet Ali Ağca ve Yılmaz Güney arasında. (İkisinin de çocuklukları, yeniyetmelikleri ve gençlikleri kıpkızıl aç geçmiştir ve yapayalnızdırlar.) Ayrıca; her iki kör uç da, bir 'iktidar masası'nda kolaylıkla konum değiştirebilirler."; bkz. Ayhan, *a.g.e.*, 237.

gerilimi azaltma yolunda bir girişimdir.[93] Erken Cumhuriyet dönemi romanlarının tipik bir özelliği de bireylerin "nesne" olarak temsil edildiği destansı anlatımdır. Yukarıda değinildiği gibi destansı kahramanlar aynı zamanda, 1960'ların ve 1970'lerin genç siyasî eylemcilerinin anlatılarında da önemli bir rol oynamaktadır.[94] Gençlere ilişkin söylemlerdeki değişime rağmen, yukarıda incelenen iki tarihsel dönem, gençlerin devleti kendisinden bile korumak için eğitildikleri tarihsel bir geleneğin sürekliliğine işaret etmektedir.

1980 sonrası: "Köşeyi dönmek" ya da öznenin doğuşu (mu)?

1980 askerî darbesi Türkiye siyasetinde önemli bir dönüm noktasıdır. 1980'lerin başları bir "karanlık çağ" olarak nitelendirilmiştir.[95] Sivil yönetime geçiş çabuk gerçekleştirilmişse de, sivil özgürlükleri büyük ölçüde kısıtlayan yeni bir anayasa yürürlüğe girmiş ve 1970'ler ve 1980'lerde doğan gençler depolitize bir ortamda yetişmiştir. Liberal ekonomiye geçilmesi ve küresel sermayeyle bütünleşme 1980'lere damgasını vuran gelişmelerdir. Özelleştirme, tüketim toplumunun yükselişi ve yeni iletişim teknolojileriyle birlikte, medya, toplumda önemli bir güç haline gelmiştir.

1980'ler "Türk-İslâm sentezi"nin oluşumuna da tanık olur. Askerî darbenin ardından din eğitimi okullarda zorunlu hale getirilir ve imam hatip liselerinden mezun olanların üniversiteye girmesine izin verilir. Gençlerin siyasallaşmasını önlemeye yönelik bu girişim, 1980'lerde ve 1990'larda öğrenciler arasında İslâmcı hareketin güçlenmesiyle sonuçlanmıştır.[96] Cumhuriyetçi kimliğe yönelik bir başka karşı çıkış ise, Kürt milliyetçi hare-

93 Homi Bhabha, "Dissemination," Homi Bhabha (der.) *Nation and Narration* (Londra: Routledge, 1990).

94 Sibel Erol, "The Image of the Intellectual in Yakup Kadri Karaosmanoğlu's Works," *Turkish Studies Association Bulletin*, no. 16 (1992): 1-20.

95 Aydoğdu, *Roll Dergisi*.

96 Doğan Duman, "İslâmcı Gençliğin Serüveni," *Birikim*, no. 25 (1997): 57-73.

ketinin yükselişidir. İslâmcılığın ve Kürt milliyetçiliğinin yükselişi, 1990'larda tepkisel bir neo-Kemalizme, yeniden kurgulanmış bir Türk milliyetçiliğine, "yeni sol"[97] hareketlere ve Aleviliğin kamusal alanda bir kimlik hareketi olarak örgütlenmesine yol açar. Bunlar, Türk, Kürt ve Alevi diasporasıyla bağlantıları olan ve gelişmekte olan iletişim teknolojilerinden yararlanan ulusaşırı toplumsal hareketlerdir.[98]

1980'lerdeki siyasal baskıya rağmen (belki de bu baskı nedeniyle), kültürel ve bireysel alandaki ifade özgürlüğüne ve kimliğe yönelik arayışlar öne çıkmıştır.[99] 1980'lerde ve 1990'larda çevreciler, insan hakları savunucuları, feministler, eşcinseller ve rockçuların da aralarında bulunduğu bir dizi sivil toplum örgütü ve alt kültür grubu, özellikle medyayı kullanarak siyaset alanına girer.[100] Türkiye toplumu bugün ulusal tabularını tartışmaya başlamış durumdadır. Geçmişe ve Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürel mirasına duyulan ilgi artarken Cumhuriyet'in kuruluş dönemi, ateşli bir tartışmanın odak noktasında yer almaktadır. Bu bağlamda çok sayıda birey, kültürel çoğulculuğu reddeden ve devlete sadakati her şeyin üstünde addeden bir ulusal kimlik anlayışına karşı çıkmaktadır.[101] Siyasî kutuplaşmanın artmasına ve yeni kolektif kimliklerin oluşumuna rağmen, bu dönemi özgün kılan, melez kimliklerin ve siyasî taleplerin ifade edilmesinde önem kazanan öznel/bedensel dildir.

Bugün, Türkiye nüfusunun yarısı 25 yaşın altındadır. Bu gençler büyük ölçüde kentlidir. Eğitim süresinin ve evlilik

97 Emrah Göker, "Alacakaranlık Kuşağının Puslu Bir Muhasebesine Giriş: Gençlik Bölü Sınıf Çarpı Kültür," *Mürekkep*, no. 10/11 (1998): 85-119.

98 Hakan Yavuz, "Media Identities for Alevis and Kurds in Turkey," Dale Eickelman ve Jon Anderson (der.) *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* içinde, 180-199 (Bloomington: Indiana University Press, 1999).

99 Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak* (İstanbul: Metis Yayınları, 1992).

100 Pop müzik, İstanbul'da kimlik üzerine yapılan tartışmaların temel konularından biridir; bkz. Meral Özbek, "Arabesk Culture: A Case of Modernization and Popular Identity," Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, 211-233 (Seattle: University of Washington Press, 1997).

101 Bahar Öcal Düzgören, "Fedon Nereli?," *Radikal İki* (8 Mart 1998), 23.

yaşının yükselmesi, yüksek işsizlik oranıyla da birleştiğinde, yaşam döngüsünde gençlik olarak adlandırılan dönemin uzamasına yol açmıştır.[102] Giderek artan ekonomik eşitsizlik, bu kentli ve genç nüfusun yurttaşlık haklarından yararlanmasını engellemektedir. Türkiye Devleti, yurttaşlarına sağlık, eğitim hizmetleri ve istihdam sağlama konusunda her geçen gün daha da yetersiz kalmaktadır. Ayrıca özelleştirme ve silah ve uyuşturucu ticaretiyle ilintili siyasî yozlaşmaya bağlı olarak yasal alanla yasadışı alan arasındaki sınırın belirsizleşmesiyle, devletin kendisi de bir parçalanma süreci yaşamaktadır. Siyasî sistemin meşruiyetini yitirmesi, kinizmin (*cynicism*) ve siyasî kayıtsızlığın yaygınlaşmasına neden olurken, bu durum, yozlaşma, yakınlarını kayırma ve anarşist bireycilik gibi olguları besleyerek bir kısır döngüye yol açmaktadır.

1990'larda küresel bir şehir olan İstanbul'da, seçkin banliyölerin yanı sıra sokak çocukları ve gençlik alt kültürleri gibi yaşa ve sınıfa dayalı grupların bulunduğu yeni mekânlar oluştu.[103] Aile (ve yerel, etnik ve dinî ağlar) kişisel kimliğin oluşumunda ve bireyin toplumsal mobilizasyonu sürecinde önemli bir rol oynamayı sürdürse de, kuşak çatışmaları ve aile içi uzlaşmazlıklar giderek artmaktadır.[104] Gençler, özellikle de lise ve üniversite öğrencileri, kimlik politikalarına dayalı yeni toplumsal hareketlerde giderek daha fazla temsil edilmektedir. Buket Türkmen'in İstanbul'da lise öğrencileri üzerine yaptığı bir araştırmaya göre okul, gençlerin yaşamlarındaki önemini kaybederken, bunun yerini arkadaş grupları ve İslâmi gruplar da dahil olmak üzere enformel iletişim ağları almaktadır. Türkmen'in araştırması, 1990'larda sadece üniversitelerin değil, liselerin de politik örgütlenme açısından önemli bir mekân

102 Konrad Adenauer Vakfı, *Türk Gençliği 98*.

103 Ali Akay vd., *İstanbul'da Rock Hayatı* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997); Hikmet Temel Akarsu, *Rock'n Roman: Kaybedenlerin Öyküsü* (İstanbul: Can Yayınları, 1998).

104 Sema Erder, "Dissolution of Two Traditional Institutions and the Youth Living in Informal Housing Areas," Workshop on Youth in Middle East, Middle East Awards Program, Kahire, 19-21 Kasım 1998.

olarak belirdiklerinin kanıtıdır.[105]

Türkmen, ayrıca, İslâmcılarla laikçiler arasındaki ideolojik kutuplaşmaya rağmen, öğrencilerin günlük yaşam alanlarında bireyselliklerini bedenleri aracılığıyla ifade etme gereksinimi duyduklarını savunuyor.[106] Keza, Almanya'daki ikinci kuşak göçmenler üzerine yapılan bir araştırma, Türk milliyetçiliği ve İslâmcılık gibi ideolojilerin, göçmenlik deneyimiyle ilintili bir öznelliğin ifadesi olarak anlaşılması gerektiğini göstermektedir. Bu araştırma, ideoloji ve öznel kimlik arasındaki ilişkinin kavramsal bir çözümlemesinin önemini de vurgulamaktadır.[107] Batı Avrupa'da göçmenlik üzerine yapılan araştırmalar, Türkiye gençliği ve ulusaşırı gençlik kültürü arasındaki bağları öne çıkarmaktadır.[108]

1980 sonrası dönem, Türkiye'nin siyasî kültüründe bir kırılmayı simgelediği gibi[109] modernist gençlik anlayışından da kopuş anlamına gelmektedir. Gençlik kurguları bugün gençlerin çok daha fazla temsil edildikleri medya aracılığıyla geniş bir dolaşım alanına sahiptir. 1980 sonrası dönemi belki de en iyi ifade eden kavram "köşeyi dönmek"tir; bu deyiş yozlaşmanın ve kamusal kaynakların özel amaçlar için kullanımının eşlik ettiği medya ve ekonomik liberalleşme çağında "özel" yaşamın fütursuzca sergilenişi ve tüketim merkezli yaşam biçimlerini çağrıştırmaktadır.[110] Bu anlayışla en fazla özdeşleştirilen de gençliktir. Hem Cumhuriyet hem de '68 kuşağının kamusal

105 Buket Türkmen, *La Redefinition de la Laicite par les Lyceens en Turquie* (Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1996).

106 Bu durum yakın zamanda yapılan çalışmalarla da doğrulanmaktadır; bkz. Türkiye Mülkiyeliler Vakfı, *Türkiye'de 90'ların Gençliği* (İstanbul: Yeni Yüzyıl Kitaplığı, t.y.).

107 Nikola Tietze, "La Turcite Allemande: Les Difficultes d'une Nouvelle Construction Identitaire," *CEMOTI*, no. 24 (1997): 251-270.

108 Ayhan Kaya, "Ethnic Group Discourses and German-Turkish Youth," Günay Göksu Özdoğan ve Gül Tokay (der.) *Redefining the Nation State and Citizen* içinde, 233-251, (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000).

109 E. Fuat Keyman, "On the Relation Between Global Modernity and Nationalism: The Crisis of Hegemony and the Rise of (Islamic) Identity in Turkey," *New Perspectives on Turkey*, no. 13 (1995): 93-120.

110 Can Kozanoğlu, *Cilalı İmaj Devri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992).

alandaki kültürel ağırlıkları göz önüne alındığında, "Özal kuşağı" ya da "1980 sonrası kuşak" olarak adlandırılan gençler, kolektif sorumluluktan yoksun, bencil ve bireyci tüketiciler olarak resmedilmektedirler.

Emekli bir edebiyat profesörü olan Mina Urgan, anılarının yayınlanması vesilesiyle bir eleştiri dergisine verdiği röportajda, çağdaş gençliğin profilini şöyle çizer: "Bakın, gençler çok kötü bir dönem yaşıyorlar. Benim 'Özal piçleri' dediğim gençler müthiş, korkunç bir çıkmaz içindeler bana sorarsanız. Çünkü, tek istedikleri köşeyi dönmek. Şimdi umutları da yok, çünkü biliyorlar ki en iyi üniversiteleri de bitirseler iş bulamayabilirler, haksızlığa uğrama ihtimalleri var. Bu gençlere biraz umut vermek için yazmak istedim."[111] Urgan, sürpriz bir şekilde çok satan kitaplar listesine giren anı kitabına da *Bir Dinozorun Anıları* adını vermiştir.[112] Bu isim, Urgan'm, Cumhuriyet kuşağının dünya görüşlerinin günümüze uymadığını ima ederek bu kuşaktan "dinozorlar" diye söz etmeye başlayanlara vermiş olduğu cevaptır.

1980 sonrası kuşağın önceki kuşaklar tarafından tasviri, bu kuşaktaki gençlerin kendi ifadeleriyle bir tezat teşkil ediyor. Bugün 30'lu yaşlarında olan bir yazar, çocukluğunu şöyle anımsıyor: "Cumhuriyet benim kuşağım için göğüs önde, baş dik, eller iki yanda bir duruş ve disiplin demekti. Bundan böyle öğretmen sınıfa girer girmez ayağa kalkacak, onu her gördüğüm yerde başımla selam verecektim. Çocuktum ve bana resmî bir mekânda biri bir şeyi dayatıyorsa, hemen okulda öğretildiği üzere 'başüstüne öğretmenim' derdim."[113] Bu alıntı, önceki kuşağa mensup kişilerin anlatılarından belirgin bir biçimde farklıdır. Burada Cumhuriyet, bireyin karşısında giderek daha fazla mesafe aldığı militarist ve bürokratik bir devletle özdeşleştirilmektedir.

Bir gençlik dergisine gönderilen bir mektupta da benzer bir düşünce çıkmaktadır karşımıza. "Birileri, gençliğin 'koruyucu

111 Ali Çakmak, "Mina Urgan ile Röportaj," *Virgül*, no. 11 (1998): 2-5.

112 Mina Urgan, *Bir Dinozorun Anıları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998).

113 Semih Kaplanoğlu, "Hatırlıyorum," *Radikal*, 4 Kasım 1998.

ya da öncü' bir rolü olması gerektiğini söyleyip, kabul ettirmişlerdir. Böylece gençlik, mahallenin namusunu korur, genelevleri Amerikalı denizcilerden, ODTÜ'yü elele dolaşan çiftlerden korur. Komünistlerden, faşistlerden, sosyal demokratlardan, yobazlardan korur. Kısa saçlı gençlik uzun saçlılardan, modern giyimlilerden hipiler ve dans edenlerden korur. Bıyıklı bıyıksızdan, sakallı sakalsızdan, blucinli gravatlıdan, parkalılar paltolulardan korur."[114]

Yetiştikleri döneme damgasını vuran suskunluklar da gençler için önemlidir: "Şimdilerde ise 'Seksenler' yeniden gündemde. Karanlıkta geçen bir onyılın üzerinde artık bir ışık hüzmesi dolanıyor...Bizim de seksenlerle ilişkimiz, memleketimizle, ailemizle –ya da kimliğimizin ait olduğu katmanla– olan ilişkimizin bir benzeri. İçinde bulunduğumuz anlarda kabullenmemiz mümkün olmadı, şimdilerde 'ben meğerse ne kadar severmişim seni' diye haklarını teslim ediyoruz."[115]

Gençler, kendilerinin, özellikle de önceki kuşaklarla karşılaştırılarak, eksikliklerleriyle tanımlandıklarını düşünmekteler. Bazı gençler büyüklerinin bunu bir tür toplumsal denetim ya da "başarısızlıkla" sonuçlanan '68'i meşrulaştırmanın bir yolu olarak kullandıklarını savunuyor: "Bizler, kendi kuşağımızı hiçbir zaman kabullenemedik. Hem eski kuşağın "'80 sonrası gençliği"ne yönelik eleştirilerine hak veriyor, hem de o içi boş, marka düşkünü, çıkarları peşinde koşmaktan başka bir şey düşünmeyen gençliğe dahil olmadığımızı birilerine ya da kendimize kanıtlamaya çalışıyorduk. Kardeşlik, dayanışma ve geleceğe inanç duygularının hâkim olduğu eski devrimci günlerinin nostaljisinden vazgeçmeyen '68'liler bizim üzerimizde aslında müthiş bir baskı yaratıyorlardı. Hep 'niye bir yirmi yıl önce doğmadık, niye o onurlu yılları yaşamadık' diye üzülüyorduk. '68'liler için –homojen bir şekilde kurguladıkları– '80 sonrası depolitize gençlik', kendi yenilgilerinin de bir kanıtıydı."[116]

Bu alıntı, 1990'lardaki yeni politik tavrın ifadesine aracı ola-

114 Reha Bilge, "Tunalı Caddesi ve Mehmet," *Yeni Olgu* (1984).

115 Aydoğdu, *Roll Dergisi*.

116 Umut Azak, "Gençlik Üzerine Düşünceler," yayınlanmamış çalışma, 1998.

cak yeni bir dil arayışını gözler önüne sermektedir. Kendileriyle ilgili tanımlamaları reddeden gençlere göre, halihazırdaki kategoriler son derece yetersizdir. Gençlerin aşağılanan "bireycilikleri", onların öznel kimliklerini ve yaşam biçimlerini tek bir ulusal projeye bağlama konusundaki tereddütlerinden kaynaklanıyor gibidir. Öyle görünüyor ki, toplumun tümü gibi, gençlik de kimliğe dayalı alt gruplara ayrılmaktadır.

Peki son dönemde Türkiye toplumunda yaş kavramı da değişiyor olabilir mi? İstanbul'da büfelerde satılan plastik ayran kutularının üzerindeki bir karikatürde, Anadolu halk hikâyelerinin beylik karakteri Keloğlan, uykusunda bir dede görür. Dede ona, "İyi uykular Keloğlan. Ben rüyalarda kısmet dağıtan ak sakallı bir dedeyim" deyince Keloğlan da, "Ooo, dedeciğim. Hoş geldin, sefa geldin. Bana ne kısmet getirdin?" der. Dede de, "Kusura bakma Keloğlan. Sana hiçbir şey getiremedim. Artık çok yaşlandım. Bana rahat edeceğim bir huzurevi bulur musun?" diye cevap verir.[117]

29 Ekim 1998'de Türkiye Cumhuriyeti'nin 75. yıldönümü törenlerle kutlandığında öne çıkan slogan "Cumhuriyet 75 yaşında" idi. Aynı dönemde İstanbul'daki sokak çocuklarının polisten gördüğü kötü muameleye tepki olarak, Kemal Gökhan Gürses, günlük bir gazetede, aşağıda metni verilen bir karikatür çizdi: "Cumhuriyetimiz 7 yaşında... 10 yaşında... Hadi bilemedin; 13-14 yaşında.....A.K., B.L., C.Ç.[118] Başharflerinde yokolduğumuz çürük bir iple bağlıyız geleceğe... Umudumuz evden kaçtı! Fare deliklerinde korku, elleri kirli Beyoğlu'nun... Bir yeni Cumhuriyet yükseliyor muz cumhuriyetlerinin ortasında... Kışa doğru; buz Cumhuriyeti...Tek bildikleri hane, nezarethane! Operasyon ve nefret... HUZUR bahane, ... En güzel çocuk, burda doğmamış olandır."[119]

---

117 İhtiyacı olanlara yaşlı bir bilge olarak gözüken Hızır, Anadolu inanç sisteminin bir ürünüdür. Ahmet Yaşar Ocak, Hızır'ın evliya kültünden kaynaklandığını belirtmektedir; bkz. Ocak, *a.g.e.* 17 Ağustos depreminden sonra, İstanbul Büyükşehir Belediyesi "Yetiş Hızır" adıyla bir deprem yardım hattı kurdu.

118 Gazete haberlerinde çocuk isimlerinin sadece baş harfleri yer almaktadır.

119 Kemal Gökhan Gürses, *Radikal*, 25 Ekim 1998.

Bu karikatür, tamamıyla yolundan sapmış toplumsal bir misyona tepki olarak da okunabilir. Kemal Gökhan Gürses, bir zamanlar Türkiye devriminin umudu ve sembolü olan gençlerin, piyasa ekonomisi ve devletin elbirliğiyle yürüttüğü acımasız uygulamaların kurbanları haline geldiklerini belirtmektedir. Bunun sonucunda, devletin "millet"inden gitgide daha kopuk hale geldiği ortaya çıkmaktadır. 1920'lerde kendisini geçmişten kökten bir kopuş olarak sunan Cumhuriyetçilik, statükocu, tutucu, kurumsal bir kimlik haline gelmiştir. Erken Cumhuriyet döneminde yetişmiş olan şair Fazıl Hüsnü Dağlarca, kendi hayal kırıklığını şöyle ifade ediyor: "Ulusun bayramı kapsayan sevincini yöneticilerimiz kendilerine dönük bir başarı sevinci saymasınlar, ulusu yönetimlerine saygı duyuyor sanmasınlar. Cumhuriyet bugünkü Türk gençleri için 'Bir Leyla' gibi uzakta kalmıştır. Ulusun Leyla'yı beklemesi gittikçe büyüyen bir bekleyiştir. O büyük güzelliği, kendilerinden esirgenen o büyük güzelliği er geç kendi elleriyle Kaf Dağı'nda da olsa bulup getireceklerdir." Oysa yeni milenyumun eşiğinde giderek parçalanan Türkiye toplumunda gençler belki de artık "Leyla"dan umutlarını tümüyle kesmiştir.

Ağustos 1999'daki Adapazarı depreminin ardından, farklı çevrelerden ve inançlardan gençler, medyada sunulan bencil, apolitik birey imgesini yalanlarcasma, kurtarma çalışmalarını örgütleme girişimlerinin ön saflarında yer aldılar. Her meslekten genç insanın yerel ve uluslararası sivil toplum örgütleriyle birlikte çalıştığı deprem deneyimi, alışılmış siyasî kategoriler kadar, politik sistemin de iflasını gözler önüne serdi. Öte yandan, STK'ların deprem sonrasındaki tüm başarılarına rağmen, uzun dönemde daha katılımcı bir kamusal alanın oluşması bir "ihtiyarlar meclisi" (*gerontocracy*) görünümü arzeden politik sistemin yeniden yapılandırılmasını gerektiriyor. Türkiye'de nüfusun çoğunluğu 25 yaşın altında olduğu halde, siyasî parti liderlerinin çoğunun 70 yaşın üzerinde olması basit bir tesadüf mü? 21. yüzyılda gençliğin "misyonu", toplumu yukarıdan aşağıya dönüştürme projesini reddederek, farklılıklar karşısında daha hoşgörülü davranabilen bir top-

lum oluşturmak üzere dünya yurttaşlarıyla elbirliği içinde çalışmak olabilir ancak.

Sonuç

Bu makalede, Cumhuriyet'in kuruluşundan bugüne kadar olan üç farklı dönem süresince Türkiye'de gençliğin toplumsal söylemde nasıl kurgulandığı incelenmiştir. Yeni ulusun 1923-1950 döneminde gençlikte cisim bulduğu savunulurken 1950-1980 döneminde gençlik, toplumsal söylemde asiler olarak yeniden kurgulanmıştır. Söylemdeki değişikliğe rağmen eğitimli gençlik, her iki dönemde de "halk" adına yeni bir ulus inşa etme misyonuyla özdeşleşmeyi sürdürmüştür. 1980 sonrasında ise modernist gençlik kurgusu kesintiye uğrar. Gençler bugün medya yoluyla toplumsal söylemdeki kurgulanışlarına, büyüklerle küçükler arasındaki yerleşik hiyerarşiye ve yetişkinler toplumu tarafından kendilerine dayatılan misyona meydan okuyarak kendilerini giderek daha çok ifade edebiliyorlar. Bu durum, bugün Türkiye'de yaş kavramının kurgulanışının değişmekte olabileceğini düşündürüyor.

Gençliğin yaşam döngüsünde ayrı bir evre olarak algılanır hale gelmesi, Avrupa'da modernitenin tarihiyle bağlantılıdır. Peki acaba çocuklarla yetişkinler arasındaki farklılığı tek vurgulayan Batı toplumu muydu? Son dönemde Batı dışı modernite deneyimlerine ilişkin tartışmalar, bu alternatif deneyimlerin tarihselliğini açıklamak için modernitenin tekil değil, çoğul olduğunu ileri sürmektedir. Bu makalede, büyük ölçüde yaş temelli alt kültürlere odaklanan gençlik çalışmalarının, yaş, yaşam döngüsü ve kuşak kavramlarını içeren daha geniş bir çerçeveden yararlanabileceği savunulmaktadır. Türkiye örneği, öznelliğin kurgulanışında kolektif kimliğin oynadığı rol, gençlik kurgularının benimsenmesi sürecinde geleneksel yaş kavramlarının korunması, hızlı toplumsal değişim, güçlü bir aydın kesimin varlığı gibi özellikler tarafından belirlenen toplumların incelenmesinde kuşak kavramının özellikle yararlı olduğunu gösteriyor.

Günümüzde küresel bir gençlik kültürünün oluşumu, ulusaşarı bir alanda hayat bulan ortak bir deneyimi gündeme getirmektedir. Küresel kentlerde nüfusun çoğunluğunu oluşturan gençler, yetişkinlikle ilişkilendirilen vatandaşlık haklarından mahrum edilirken, kendilerinden önceki kuşağa bağımlılıkları da özellikle ekonomik açıdan sürmektedir.[120] Gençler, yeni iletişim teknolojileri aracılığıyla alternatif mekânlar ve politik örgütlenme yolları oluşturmaktadır. Dünyanın her yerindeki gençler, ulus-devletin vaatlerine yönelik bir düş kırıklığı yaşarken ulusaşırı bir kamusal alanda daha fazla katılıma sahip olmak istemektedirler ki, bu da, yeni yurttaşlık ve yetişkinlik kavramlarının geliştirilmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla günümüz gençliğinin asıl sorunu, modernitenin vaatlerinin (katılımcı bir demokrasi de dahil olmak üzere) neo-liberal küreselleşme koşulları altında nasıl sürdürüleceği ya da gerçekleştirileceğidir.

Türkiye'de, kimlik giderek öznellik/beden boyutuna indirgendikçe yaşam öyküsü anlatıları ve biyografi gibi geçmişe dair çalışmalara yönelik ilgi artmakta ve diaspora bağlantılı kitlesel gençlik alt kültürleri oluşmaktadır. Bu bağlamda, 1980 sonrasındaki genç kuşağın etnografik açıdan derinlemesine incelenmesi gerekmektedir. İslâmcılık, Kürt milliyetçiliği, Alevi, Kürt, neo-Kemalist ve Türk milliyetçi hareketlerini yaş unsurunu esas alan bir bakış açısıyla inceleyen çalışmaların sayısı, gençlerin bu hareketlerdeki temsili göz önüne alındığında, hâlâ çok kısıtlıdır. Bu tür araştırmalar, bu toplumsal hareketlerin, Cumhuriyet tarihinin önceki dönemlerindeki kolektif hareketlerden nasıl ayrıldığını da sorgulayabilir şüphesiz. Bu hareketler, günümüze damgasını vuran yeni öznellik anlayışı ve küresel bir melez gençlik kültürü tarafından nasıl biçimlendirilmiştir? Yeni toplumsal hareketler, sivil toplum örgütleri, gençlik alt kültürleri ve yeni kitle iletişim araçları arasındaki bağlantılar nelerdir? Adapazarı depremi üzerine sürdürülen araştırmaların yanı sıra gençler üzerine ve

120 Comaroff ve Comaroff, *a.g.e.*

gençlerin yaptığı çalışmalar, Türkiye'de ve diasporada genç olma deneyimine ışık tutacaktır. Gençlik, ancak kendisine dayatılan misyonun yükünden kurtularak "genç" olabilir. Aksi halde, Tuna Kiremitçi'nin de dediği gibi, "gençleşerek ölmeye"[121] mahkûmdur.

KAYNAKÇA

Akarsu, Hikmet Temel. *Rock'n Roman: Kaybedenlerin Öyküsü*. İstanbul: Can Yayınları, 1998.

Akay, Ali vd.. *İstanbul'da Rock Hayatı*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997.

Akman, Ayhan. "From Cultural Schizophrenia to Modernist Binarism: Cartoons and Identities in Turkey (1930-1975)." *International Journal of Middle East Studies*, no. 6 (1997): 83-131.

Alpay, Şahin. "68 Kuşağı Üzerine Bir Deneme." *Toplum ve Bilim*, no. 41 (1998): 167-185.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londra: Verso, 1983 [Türkçesi: *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis, 1993].

Appadurai, Arjun. "Dead Certainity: Ethnic Violence in the Era of Globalization." *Public Culture*, no. 10 (1998): 225-247.

Arat, Yeşim. "The Project of Modernity and Women in Turkey." Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, 95-112. Seattle: University of Washington Press, 1997 [Türkçesi: *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998].

Aries, Philippe. *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*. New York: Vintage, 1962.

Atatürk, Mustafa Kemal. *Nutuk*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.

Aydoğdu, Atilla. *Roll Dergisi*, Ekim 1998.

Ayhan, Ece. *Bütün Yort Savul'lar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.

Azak, Umut. "Gençlik Üzerine Düşünceler." yayınlanmamış çalışma, 1998.

Baykam, Bedri. *'68'li Yıllar: Eylemciler*. Ankara: İmge Yayınları, 1998.

Berktay, Fatmagül. "Türkiye Solunun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?" Şirin Tekeli (der.) *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.

Berkes, Niyazi. *Unutulan Yıllar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

Bhabha, Homi. "Dissemination." Homi Bhabha (der.) *Nation and Narration*. Londra: Routledge, 1990.

Bilge, Reha. "Tunalı Caddesi ve Mehmet." *Yeni Olgu*, 1984.

Bourgois, Philippe. "Understanding Inner City Poverty: Resistance and Self-Dest-

121 Kiremitçi, *a.g.e.*

ruction Under U.S. Apartheid." J. MacClancy (der.) *Anthropology for the World* içinde. New Haven, Conn.: Yale University Press, yayınlanacak.

Bozdoğan, Sibel ve Reşat Kasaba (der.). *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press, 1997. [Türkçesi: *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.]

Calhoun, Craig ve Jeffrey Wasserstrom. "Legacies of Radicalism: China's Cultural Revolution and the Movement of 1989." *Thesis Eleven*, no. 57 (1999): 33-52.

Cherrington, Ruth. "Generational Issues in China: A Case Study of the 1980s Generation of Young Intellectuals." *British Journal of Sociology*, no. 48 (1997): 302-20.

Comaroff, Jean ve John Comaroff. "Reflections on Youth, from the Past to the Postcolony," Alcinda Honwana ve Filip DeBoeck (der.) *Makers and Breakers, Made and Broken: Children and Youth as Emerging Categories in Postcolonial Africa* içinde. Oxford: James Currey, 2004.

Çakmak, Ali. "Mina Urgan ile Röportaj." *Virgül* 11 (1998): 2-5.

Çubukçu, Aydın. *Bizim '68*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 1998.

Diouf, Mamadou. "Urban Youth and Senegalese Politics: Dakar 1988-1994," Common Research Networks Workshop on Youth and Globalization için hazırlanan tebliğ, Social Science Research Council, New York, 15-16 Nisan 2000.

Duben, Alan ve Cem Behar. *İstanbul Households: Marriage, Family and Fertility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991 [Türkçesi: *İstanbul Haneleri. Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996].

Duman, Doğan. "İslâmcı Gençliğin Serüveni." *Birikim*, no. 25 (1997): 57-73.

Dural, Halil. *Bize Derler Çakırca: 19. ve 20. Yüzyılda Ege'de Efeler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Düzgören, Bahar Öcal. "Fedon Nereli?" *Radikal İki*, 8 Mart 1998, 23.

Erder, Sema. "Dissolution of Two Traditional Institutions and the Youth Living in Informal Housing Areas," Orta Doğu'da Gençlik Atölyesi, Middle East Awards Program, Kahire, 19-21 Kasım 1998.

Erikson, E. *Identity: Youth and Crisis*. New York: Norton, 1968.

Erol, Sibel. "The Image of the Intellectual in Yakup Kadri Karaosmanoğlu's Works." *Turkish Studies Association Bulletin*, no. 16 (1992): 1-20.

Feyizoğlu, Turhan. *Bizim Deniz*. Ankara: Doruk Yayınları, 1998.

Foucault, Michel. *Mental Illness and Psychology*. New York: Harper Colophon Books, 1976.

Fuat Bayramoğlu ile sözlü tarih görüşmesi, 7 Aralık 1995, kişisel arşiv.

Gaonkar, Dilip Parameshwar. "On Alternative Modernities." *Public Culture*, no. 11 (1999): 1-18.

Göker, Emrah. "Alacakaranlık Kuşağının Puslu Bir Muhasebesine Giriş: Gençlik Bölü Sınıf Çarpı Kültür." *Mürekkep*, no. 10/11 (1998): 85-119.

Göle, Nilüfer. *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.

Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

Gross, Joan vd.. "Arab Noise and Ramadan Nights: Rai, Rap and Franco-Maghrebi Identities." S. Lavie ve T. Swedenburg (der.) *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity* içinde, 97-117. Durham, N.C.: Duke University Press, 1996.

Gürbilek, Nurdan. *Vitrinde Yaşamak*. İstanbul: Metis Yayınları, 1992.

Gürses, Kemal Gökhan. *Radikal*, 25 Ekim 1998, 2.

Güven, Oğuz. *Zordur Zorda Gülmek: '78 Kuşağı*. İstanbul: Güncel Yayıncılık, 1998.

Huyssen, Andreas. *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. New York: Routledge, 1995. [Türkçesi: *Alacakaranlık Anıları: Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.]

Kabacalı, Alpay. *Türkiye'de Gençlik Hareketleri*. İstanbul: Altın Kitaplar, 1992.

Kadıoğlu, Ayşe. "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity." Sylvie Kedourie (der.) *Turkey: Identity, Democracy, Politics* içinde, 177-193. Londra: Frank Cass, 1998.

Kaplan, İsmail. *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

Kaplanoğlu, Semih. "Vicdan," *Radikal*, 1 Eylül 1999.

Kaplanoğlu, Semih. "Hatırlıyorum." *Radikal*, 4 Kasım 1998, 23.

Kaya, Ayhan. "Multicultural Clientelism and Alevi Resurgence in Turkish Diaspora: Berlin Alevis." *New Perspectives on Turkey*, no. 18 (1998): 23-49.

Kaya, Ayhan. "Ethnic Group Discourses and German-Turkish Youth." Günay Göksu Özdoğan ve Gül Tokay (der.) *Redefining the Nation State and Citizen* içinde, 233-251. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000.

Keydul, Selim Kemal. *Atatürk'ün Bursa Nutku Yargıda*. Bursa: Nil Ofset Matbaacılık, 1997.

Keyman, E. Fuat. "On the Relation Between Global Modernity and Nationalism: The Crisis of Hegemony and the Rise of (Islamic) Identity in Turkey." *New Perspectives on Turkey*, no. 13 (1995): 93-120.

Kırcı, Haluk. *Zamanı Süzerken*. İstanbul: Burak Yayınevi, 1998.

Kiremitçi, Tuna. *Akademi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.

Konrad Adenauer Vakfı. *Türk Gençliği 98: Suskun Kitle Büyüteç Altında*. Ankara: Konrad Adenauer Vakfı, 1999.

Kozanoğlu, Can. *Cilalı İmaj Devri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

Kriegel, Annie. "Generational Difference: The History of an Idea." *Daedalus*, no. 107 (1978): 23-38.

Kumar, Nita. "Children and Childhood in Connecticut and North India: Space, Time and the Body." Association of Asian Studies (AAS) Konferansı'nda sunulan tebliğ, San Diego, Mart 2000.

Mannheim, Karl. "The Problem of Generations." *Essays in the Sociology of Knowledge*. Londra: Routledge Kegan Paul, 1952 [1927].

Mardin, Şerif. "The Mobilization of Youth: Western and Eastern." J. Kcuzynski vd. (der.) *Perspectives on Contemporary Youth* içinde, 235-248. Tokyo: United Nations University, 1988.

Mardin, Şerif. "Youth and Violence in Turkey." *International Journal of Social Science*, no. 29 (1977): 251-289.

Massey, Doreen. "The Spatial Construction of Youth Cultures." Skelton Tracey vd. (der.) *Cool Places* içinde, 121-130. Londra: Routledge, 1998.

Meriç, Cemil. "Batı'da ve Bizde Aydının Serüveni." *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde, 130-137. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Mitterauer, Michael. *A History of Youth*. Oxford: Blackwell, 1992.

Mungan, Murathan. "Milliyetçilik Travesti Bir Kavram." *Express* 44 (26 Kasım 1994): 13.

Neyzi, Leyla. *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak: Birey, Bellek ve Aidiyet*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Öktülmüş, Buket. "Fazıl Hüsnü Dağlarca ile Röportaj." *Radikal*, 8 Kasım 1998, 23.

Özbek, Meral. "Mekânsal ve Kültürel Haritalar: İstanbullu Kadın Öğrencilerden Yaşam ve Göç Öyküleri." *Defter*, no. 32 (1998): 126.

Meral Özbek. "Arabesk Culture: A Case of Modernization and Popular Identity." Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, 211-233. Seattle: University of Washington Press, 1997. [Türkçesi: *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.]

Necdet Sakaoğlu ile sözlü tarih görüşmesi, 12 Şubat 1999, kişisel arşiv.

Özel, İsmet. *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*. İstanbul: Şule Yayınları, 1997.

Pamuk, Şevket. "Turkey, 1918-1945." Roger Owen ve Şevket Pamuk (der.) *A History of Middle East Economies in the Twentieth Century* içinde, 10-29. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Pilcher, Jane. "Mannheim's Sociology of Generations: An Undervalued Legacy." *British Journal of Sociology*, no. 45 (1994): 481-95.

Pilkington, Hilary. *Russia's Youth and Its Culture: A Nation's Constructors and Constructed*. Londra: Routledge, 1994.

Sakaoğlu, Necdet. *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

Sakızlı, Enis Rıza. *Cumhuriyet'in Hayalleri*. İstanbul: VTR, 1998.

Samim, Ahmet. "The Tragedy of the Turkish Left." *New Left Review*, no. 126 (1981): 60-85.

Shorter, Fred. "The Population of Turkey after the War of Independence." *International Journal of Middle East Studies*, no. 17 (1985): 417-441.

Sirman, Nükhet. "State, Village and Gender in Western Turkey." Andrew Finkel ve Nükhet Sirman (der.) *Turkish State, Turkish Society* içinde, 21-51. Londra: Routledge, 1990.

Spencer, Robert. "Aspects of Turkish Kinship and Social Structure." *Anthropological Quarterly*, no. 33 (1960): 40-50.

The Global Situation of Youth in the 1990s: Trends and Prospects. New York: U.N. Center of Social Development and Human Affairs, 1993.

Tietze, Nikola. "La Turcite Allemande: Les Difficultes d'une Nouvelle Construction Identitaire." *CEMOTI*, no. 24 (1997): 251-270.

Toprak, Zafer. "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Paramiliter Gençlik Örgütleri." *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* içinde, 531-536. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Türkiye Mülkiyeliler Vakfı. *Türkiye'de 90'ların Gençliği*. İstanbul: Yeni Yüzyıl Kitaplığı, t.y.

Türkmen, Buket. *La Redefinition de la Laicite par les Lyceens en Turquie*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1996.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı "Devşirme Maddesi." *İslam Ansiklopedisi*, 1997.

Üç Kuşak Cumhuriyet. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1998.

Valentine, Gill. "Angels and Devils: Moral Landspaces of Childhood." *Environment and Planning D* 14 (1997): 581-99.

Willis, Paul. *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. New York: Columbia University Press, 1977.

Yavuz, Hakan. "Media Identities for Alevis and Kurds in Turkey." Dale Eickelman ve Jon Anderson (der.) *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* içinde, 180-199. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

Metin-Kemal Kahraman'ın müziği: Yaşlı kuşağın belleği yoluyla Dersimli kimliğinin yeniden keşfi

Avcıların izinde

> "Yetişmeğe çalıştığım imgem/*hep yoldadır, durmadan anlatır*/
> Kendimle aramdaki fark cümbüşü/anlatır...anlatır...anlatır/
> Bilmez miyim, kargaşaya direnmekti suçum."[1]
> Gesang ist Dasein[2]

Tunceli (Dersim) halkının yarısından çoğu, 1990'larda güneydoğudaki çatışma sırasında artan göçler sonucunda bugün Türkiye'nin büyük şehirlerinde ya da diasporada yaşamaktadır. Otuz yaşlarındaki Tuncelili bir müzisyen, Kemal Kahraman da Berlin'de, Kreuzberg yakınlarında, tek odalı bir dairede yaşıyor. Türkiye'ye giremeyen ve Alman vatandaşı da olmayan Kemal'in hukuki statüsü birçok mültecininki gibi belirsiz. Almanya'daki küçük odasında hemen dikkati çeken bazı eşyalar var. Duvarda birkaç tane cura asılı. Çerçevelenmiş siyah-beyaz bir fotoğrafta yaşlı bir müzisyen cura çalmakta. Türkiye'yi ziyaret etmiş Alman bir ressamın tablosunu küçük bir lamba aydınlatıyor. Dersim'in dağlarının ve taş evlerinin hatları ışıkta iyice belirginleşi-

1 Kemal Kahraman'ın bir şiirinden.

2 Rainer Maria Rilke.

yor. Duvarlardan birinde kutsal bir niş gibi yükseltilmiş bir rafta çeşitli kasetler ve videolar yığılı duruyor. Kemal Kahraman zamanının büyük bir kısmını bu odada Dersimli yaşlıların deyişlerini ve türkülerini dinleyerek geçiriyor. Konuşurken, sık sık bu sanal yaşlılardan alıntılar yapıyor. Kemal'le birlikte müzik yapan kardeşi Metin ise Kemal'den farklı olarak Berlin'le İstanbul arasında gidip gelmektedir. Berlin'deki bir stüdyoda kaydedilen besteleri çoğaltma ve dağıtım için İstanbul'a götüren, Türkiye ve Almanya'daki yaşlıları ziyaret eden ve yaptığı kayıtları Berlin'deki bu tek odalı daireye getiren de Metin.

Bu çalışmada Aleviliğin Türkiye'de etnik/dinsel bir kimlik olarak yeniden keşfi bir yandan Türkiye'deki ulusal kimlik kriziyle bir yandan da Avrupa'daki diasporayla bağlantılandırılmaktadır. Her iki süreç de kuşkusuz küreselleşmeyle yakından ilişkilidir. Sosyal bilimler literatürü hem günlük yaşam deneyimlerimizin hem de bu deneyimleri inceleme yöntemlerimizin son yıllarda büyük dönüşümler geçirdiğini ortaya koymaktadır. Dünya ekonomisindeki yeniden yapılanmayla eş zamanlı olarak gerçekleşen bu dönüşüm baş döndürücü bir insan, mal ve imge akışını beraberinde getirmiştir.[3] Bu değişim süreci aynı zamanda geçmişe ve özellikle mekânla zamanı, mekânsızlaştırılmış öznenin bedeninde bir araya getiren belleğe yönelik ilginin artmasına da tanık olmuştur.[4]

Küreselleşmeyle yakından bağlantılı olan zamanla mekânın sıkıştırılması kavramı mekânı teorileştirmeye yönelik ilginin de artması sonucunu doğurmuştur.[5] Arjun Appadurai mekân, öznellik ve toplumsal hareketler arasındaki ayrışmanm giderek arttığını vurgulamaktadır.[6] Mekânla ilgili yeni çalışmalar

3 Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).

4 J. Boyarin (der.), *Remapping Memory: The Politics of TimeSpace* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).

5 P. Yaeger (der.), *The Geography of Identity* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996).

6 Arjun Appadurai, "Sovereignty Without Territoriality: Notes for a Postcolonial Geography," P Yaeger (der.) *The Geography of Identity* içinde, 40-59 (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996).

mekânı bir süreç olarak ele alarak performansın ve öznelliğin –gerçekliğin, hayalî olanın ve hiper-gerçekliğin bir arada bulunduğu 'üçüncü mekân'– önemine dikkat çekmektedir.[7]

Dil, anlatı ve performans da diaspora kimliklerinin yerelliği ürettiği mekânlar olarak giderek daha fazla önem kazanmaktadır.[8] Somers ve Gibson'a göre anlatı, yaşamın ontolojik bir unsurudur. Anlatısal bir bakış açısı, kimlik/benlik kavramına zaman, mekân ve ilişkisellik boyutlarını dahil ederek kimliğe yönelik kategorik bir yaklaşımı önleyebilir.[9] Homi Bhabha'nın ulusaşırı ve çevirisel smırlararası (*interstitial*) kültür kavramı ve farklı kimlik tasarımlarının arasındaki eşiksel mekânlarda yer alan bireylerin geçmişi yeniden yazarak kendi tarihlerinin ve kendi deneyimlerinin özneleri olabileceği savı da bu bağlamda faydalı olmaktadır.[10]

Müzisyenler toplumda çoğunlukla sınır veya eşik (*liminal*) olarak nitelendirilebilecek bir konumdadırlar. Bu durum, onların kültürel aktarım ve yorum sürecine katkılarını pekiştirmektedir. Müzisyenlerin profesyonel alandaki hareketliliği, günümüzde popüler kültür alanının giderek küreselleşmesiyle daha da belirginleşmektedir.[11] Ulusal kimlik bağlamında göreceli olarak güçsüz bir konumdan yola çıkarak profesyonelleşen müzisyenler hakkındaki bir çalışma, kültürel kimlik, bireysel yaratıcılık ve küresel kültürel üretim ve tüketim alanları arasındaki karmaşık ilişkinin incelenmesine yardımcı olacaktır kuşkusuz.

Bu çalışma müziğin ulusal kimliğin inşasında merkezî bir rolünün olduğunu ve 1990'larda Alevi kimliğinin yeniden keş-

7 Edward Soja, "Planning in/for Postmodernity," G. Benko ve U. Strohmayer (der.), *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity* içinde, 236-250 (Oxford: Blackwell, 1997).

8 Appadurai, "Sovereignty Without Territoriality: Notes for a Postcolonial Geography".

9 M. Somers ve G. Gibson, "Reclaiming the Epistemological "Other": Narrative and the Social Construction of Reality", C. Calhoun (der.) *Social Theory and the Politics of Identity* içinde, 37-80 (Oxford: Blackwell, 1994).

10 Homi Bhabha, *The Location of Culture* (Londra: Routledge, 1994).

11 J. Gross, vd., "Arab Noise and Ramadan Nights: Rai, Rap and Franco-Maghribi Identities," S. Lavie ve T. Swedenburg (der.) *Displacement, Diaspora and the Geographies of Identity* içinde (Durham: Duke University Press, 1996), 119-155.

finde de önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Sözlü gelenek Alevi kültüründe asimilasyon taraftarı Cumhuriyet kuşağı, 1970'lerin solcu kuşağı ve Aleviliği bir kimlik olarak yeniden keşfeden günümüz kuşağı arasında bir köprü oluşturmaktadır. Bu çalışmada, öznelliğin performans ve çoğul benlikleri öykülendirme yoluyla oluşan bir süreç olduğu vurgulanırken,[12] Metin ve Kemal Kahraman'ın diasporadayken uzak kaldıkları mekânlarla yaşlılar aracılığıyla tekrar bağlantı kurarak Dersim'in kutsal coğrafyası ve milliyetçilik öncesi geçmişle müzikal performans yoluyla buluştukları öne sürülmektedir. Metin ve Kemal Kahraman'ın Dersim kurgusu, tekil bir karşıt kimlikten çok günümüzün parçalanmış ve çoğul kimlik deneyimlerini temsil etmektedir. Metin-Kemal Kahraman örneği bu özelliğiyle, Türkiye'de ulusal kimliği parçalanmış ve melez kimliklere ve öznelliklere bakılmaksızın incelemenin zor olduğunu da göstermektedir. Kemal Kahraman'ın geç modernite diasporasında keşfettiği gibi Dersim, milliyetçiliğin yükselişinden önceki çok-kültürlü mirası temsil etmektedir.

Türkiye'de ulusal kimliğin inşası

Türkiye Cumhuriyeti 1923 yılında çok-dinli, çok-etnisiteli ve çok-dilli bir imparatorluğun Anadolu'ya indirgenen kalıntıları üzerinde kurulmuştur. Türkiye'deki ulus inşa süreci "ulusunu arayan" bir devlet deneyimi olarak tanımlanmıştır.[13] Türkiye'nin deneyimi ilginçtir zira ülke, yabancılar tarafından değil de ulusal kimliğin bireyler tarafından Türkçe konuşarak ve Cumhuriyet'in yerelleştirilmiş Aydınlanma vizyonuna bağlılık sergileyerek benimseneceğini varsayan kendi seçkinleri tarafından bir anlamda sömürgeleştirilmiştir.[14] Eğitim (ve asker-

12 Somers ve Gibson, *a.g.e.*

13 Ayşe Kadıoğlu, "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity," S. Kedourie (der.) *Turkey: Identity, Democracy, Politics* içinde, 177-193 (Londra: Frank Cass, 1998).

14 Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (Seattle: University of Washington Press, 1997).

lik) Türkiye'deki toplumsal mühendislik projesinde önemli bir rol üstlenmiş ve tekil bir kimliği paylaşan homojen bir nüfus yaratmayı hedeflemiştir.[15]

Kemal Kirişçi, Cumhuriyet rejiminin göç politikasını inceleyerek Türk milliyetçiliğinin söylemiyle uygulaması arasındaki tutarsızlığı ortaya koymaktadır.[16] Osmanlı mirasıyla arasına mesafe koyma gerekliliğinden yola çıkan Kemalist söylem, Cumhuriyetçi ulusal kimliğin özü olarak 'Türklük' (ve laiklik) üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak 'Türk' kavramı uygulamada hâlâ Sünni kökenli, tercihen Türkçe konuşan ve Balkan kökenli nüfusa işaret etmektedir. Etnik olarak ne kadar heterojen bir görünüm sergileseler de bu ölçütlere uyanlar kurgulanan ulusal kimliğe en uygun adaylar olarak görülmüştür. Tekil bir ulusal kimliğe yönelik bu ısrar, Müslüman çoğunluğu oluşturan bireylerin farklı etnik (ve dinsel) kökenlerden geldikleri gerçeğinin tanınması önünde de engel teşkil etmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihiyle ilgili çalışmalar içeriden bir bakış sunmamaktadır ne yazık ki; bir başka deyişle devlet politikalarına karşılık oluşturulan bireysel ve toplu söylem ve uygulamalar ihmal edilmiştir. Farklı topluluklar tarihsel olarak Anadolu'da yaşamış ve birbirleriyle ilişki içinde bulunmuşlarsa da uzun süredir uygulanan asimilasyon politikası ve takiye, inkâr, unutma ve cemaat dışı evliliklerle bezeli geçmiş sonucunda bugün, farklı kimlikleri birbirlerinden ayıran sınırları kestirmek pek de kolay değildir. Böylece kimliğin bugün yeniden keşfedilmesi ve yeniden kurgulanması tercih serbestliğine, bölünmüşlüğe, tartışmaya ve çatışmaya olanak tanıyan bir ortamda gerçekleşmektedir. Bu durumda performans kavramı Türkiye'deki ulusal kimliğin anlaşılmasında son derece faydalı bir unsur olarak çıkmaktadır karşımıza. Kamusal alanda 'Türklüğünü' icra eden her birey, farklı bağlamlarda ifade edilen, hiç bilinmeyen ya da inkâr edilen son derece zengin bir etnik/dinsel mirası bünyesinde barındırmaktadır çoğu za-

15 İ. Kaplan, *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999).

16 Kemal Kirişçi, "Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices," *Middle Eastern Studies*, (Temmuz 2000).

man. Bir başka deyişle Türkiye'deki ulusal kimlik başka, parçalanmış kimliklerle eş zamanlı olarak varolan prostetik bir kimlik olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla ulusal kimliği icra etmek bir kimliği benimsemek kadar, özellikle kamusal alanda başka kimliklerden vazgeçmek ya da vazgeçmiş gibi görünmek anlamına da gelmektedir.

Aleviliğin yeniden keşfi

Türkiyeli Aleviler, 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'yla Safavi İmparatorluğu arasındaki anlaşmazlıktan yola çıkılarak tarihsel olarak Sünni kimliğinin karşıtı olarak tanımlanan içevli (*endogamous*) bir azınlık topluluğudur. Alevilik Şiiliğin birtakım unsurlarını hetorodoks tek tanrılı geleneklerle ve panteistik inançlarla eklemleyen senkretik bir dindir.[17] Türkiye nüfusunun yüzde on ile yüzde yirmi beş arasında değişen bir bölümünün Alevi olduğu tahmin edilmekteyse[18] de birçoğu iftira ve/veya ayrımcılık korkusuyla kamusal alanda Sünni bir kimlik sergilemektedir. Türkiye'de yaşayan Alevi (ya da Kürt) kökenli bireylerin bu miraslarından habersiz yetiştirilmeleri de sık rastlanan bir durumdur.

Laiklik söyleminin verdiği güvence doğrultusunda Aleviler tarihsel olarak Cumhuriyet Halk Partisi'ni desteklemişlerdir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında yetişen Aleviler toplumda yükselmenin ve kamusal alanda kültürel olarak kabul görmenin koşulu olarak asimilasyoncu bir tutumu benimsemişlerdir. Ancak, Türk devleti zaman içinde sağa kayıp laiklik söylemi pahasına açıkça Sünni kimliğini benimsedikçe Aleviler de siyasal yelpazenin soluna kayma eğilimi sergilemiştir.

1950'lerle birlikte göç, Türk toplumunu dönüştüren bir unsur olarak çıkar karşımıza. Bunu izleyen dönemde kırsal kesimde yaşayan yoksul Alevilerin Türkiye'deki büyük şehirlere

17 D. Zeidan, "The Alevis of Turkey," *Middle East Review of International Affairs* 3, no.4 (Aralık 1999).

18 R. Çamuroğlu, "Alevi Revivalism in Turkey," Tord Olsson vd. (der.), *Alevi Identity* içinde, 79-84 (İstanbul: Swedish Research Institute, 1998).

ve Avrupa'ya göç ettiği görülür. 1960'lı ve 1970'li yıllarda siyasal rejime muhalefet sağ-sol çatışmasına dönüşerek iç savaşı andıran bir duruma yol açar. Bu dönemde Sünnilerle Aleviler arasındaki tarihsel bölünmüşlük sağ ile sol arasındaki karşıtlığın da temelini oluşturur. Tarihsel olarak ezilen kitle olarak görülen Aleviler de büyük ölçüde sol politikalara yönelirler. Tuncelili bireyler aşırı sol örgütlerde önemli görevler üstlenir, ki 1980 askerî darbesinden sonra en fazla baskıyı görecek grup da onlardır.[19]

Hem asimilasyon taraftarı Cumhuriyet kuşağı, hem de 1970'lerin solcu kuşağı tarafından reddedilen Alevilik, 1980'den sonra bir kimlik olarak yeniden keşfedilerek kamusal alanda sesini duyurmaya başlamıştır.[20] Özellikle sol, kuşaktan kuşağa aktarılan dedelik gibi kurumların zayıflatılmasmda anahtar bir rol üstlenmiştir. Bir başka deyişle modernite, en azından bir süreliğine, bir yaşam biçimi olarak Aleviliği ortadan silmiş gibi gözükmektedir. Ancak, 1980 darbesini takiben Türkiye ekonomik ve kültürel liberalizmin eşlik ettiği bir siyasal baskı dönemine girer ve yeni toplumsal hareketler ve kimlik politikaları Cumhuriyet'in ulusal kimlik politikasına meydan okumaya başlar. İslâmcılık,[21] Kürt milliyetçiliği[22] ve Alevilik bu dönemde yeni kimlikler olarak kamusal alana girer. Avrupa'da ortaya çıkan diaspora kültürü de demokrasi, insan hakları ve vatandaşlık söyleminin, ulusal sınırları aşan yeni iletişim teknolojileri ve medya aracılığıyla siyasal mobilizasyona katkıda bulunmasını sağlar. Diasporadaki tartışmalar Türkiye'nin de gündemini oluşturmaktadır artık. Medya 1990'larda Türkiye'de de kamusal alandaki en önemli aktörlerden biri olarak çıkar karşımıza. Cumhuriyet tarihinde ilk kez özel rad-

19 T. Olsson vd. (der.) *Alevi Identity* (İstanbul: Swedish Research Institute, 1998), 79-84.

20 *A.g.e.*

21 Nilüfer Göle, "Gendered Nature of the Public Sphere," *Public Culture* 10, no.1 (1997): 61-81.

22 K. Kirişçi ve G. Winrow, *The Kurdish Question and Turkey* (Londra: Frank Cass, 1997).

yo ve televizyonların kurulması ve dergi, gazete ve internet kaynaklarının çoğalması medyatik şahsiyetlerin ve pop müzikçilerin de aralarında bulunduğu yeni bir ulusaşırı kültür simsarları topluluğunun oluşmasıyla sonuçlanmıştır.[23]

Alevi cemaati de 1980 öncesinin sessizliğinden sıyrılarak iletişim teknolojileri çağında sesini duyurmaya başlamıştır. Alevi kimliği, Sovyetler Birliği'nin çöktüğü, Alevi cemaatinin kentlileştiği, diasporanın ortaya çıktığı, Türkiye'de Alevilere yönelik şiddet eylemlerinin yaşandığı, devletin 'Türk-İslâm sentezine' yöneldiği ve İslâmcılıkla Kürt milliyetçiliğinin yükseldiği bir dönemde kamusal alanda yeni bir toplumsal hareket olarak ortaya çıkmıştır.[24]

Aleviliğin yeniden keşfi cemaat içinde bazı bölünmelere de yol açmıştır. Aleviler bugün siyasal duruşları, Alevilik tanımları ve geleceğe yönelik planları bakımından bölünmüş durumdadır. En temel sorun da kuşaktan kuşağa aktarılan dinsel bir liderliğe ve değerlerin sözlü aktarımına dayanan, büyük ölçüde kırsal, içevli ve içe dönük bir kültürel mirasın nasıl yeniden kurgulanacağıdır.[25]

Aleviler tarihsel olarak da dil ve etnik köken bazında bölünmüştür. Bu bağlamda 'Kürt Alevi' kimliği özellikle karmaşık bir görünüm sergilemektedir, zira hem Türk hem de Kürt milliyetçilikleri kendilerini 'gerçek Türk' ve 'gerçek Kürt' olarak tanımlama konusunda hemfikirdir.[26] Türk hükümeti gerekli gördüğünde Alevilerin 'Türklüğünü' vurgulamaktadır. İbadetlerini Türkçe yapan laik Aleviler, İslâmi köktencilik ve Kürt

---

23 H. Yavuz, "Media Identities for Alevis and Kurds in Turkey," D. Eickelman ve J. Anderson (der.) *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* içinde. (Bloomington: Indiana University Press, 1999).

24 K. Vorhoff, "Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey," Tord Olsson vd. (der.) *Alevi Identity* içinde, 23-50 (İstanbul: Swedish Research Institute, 1998).

25 K. Kehl-Bodrogi, "Tarih Mitosu ve Kollektif Kimlik," *Birikim*, no. 88 (1996): 52-63.

26 M. Van Bruinessen, "Aslını İnkar Eden Haramzadedir," K. Kehl-Bodrogi vd. (der.) *Syncretic Religious Communities in the Near East* içinde (Leiden: Brill, 1998).

milliyetçiliği karşısında sübap olarak görülmektedir kimi zaman.[27] Bununla birlikte, 'Kürt Aleviler' çoğunlukla Kırmançi konuşan ve geçmişte Alevi isyanlarının bastırılmasında önemli rol oynayan Şafi Kürt nüfustan ayrı ele alınmalıdır.[28]

Diasporadaki Dersim

Kürt Alevi kimliği bu çalışmada bölgesel bir kimlik çıkış noktası alınarak, Dersim'in temsil ettiği coğrafi ve sembolik alan bağlamında incelenecektir. Türkiye'de kimlikler üzerine yapılan araştırmalar, yöresel farklılıklar ve mekân kavramı üzerinde yeterince durmamıştır.[29] Oysa yerel doku, diasporada bile kimlik kurgusunda önemli bir rol oynamayı sürdürmektedir.

Binlerce Dersimli'nin ölümüne ya da zorunlu göçüne neden olan "'38" olayları, Dersimliler için son derece önemli ve birleştirici bir unsurdur. Homi Bhabha'nın[30] da gösterdiği gibi, sömürgecilik sonrası dönemde modernite, birçok topluluk için sömürgeleşme ile aynı anlama gelmektedir. Keza, Dersimliler de moderniteyi '38 deneyimiyle, yani devletin yöreye müdahalesi sonucunda yaşanan şiddet ve göç yoluyla yaşamışlardır.[31]

Dersimli kimliğinin ana eksenini Alevilik oluştururken, bu topluluğun çoğunluğu Kuzey İran kökenli bir dil olan Zazaca konuşmaktadır. Anadolu Aleviliğinin farklı yörelerde farklı biçimler aldığı bilinmektedir; keza, Dersim Aleviliğinin heterodoks özellikleri de birçok gözlemci tarafından kaydedilmiştir.[32] Bu özellikler arasında tenasüh (*metempsychosis*) kavramı ve güneş ve ayın inanç sistemindeki rolü sayılabilir. Dersim

27 M. Bayrak (der.), *Açık-Gizli/Resmi-Gayriresmi Kürdoloji Belgeleri* (Ankara: Özge Yayınları, 1994).

28 P White, "Ethnic Differentiation among the Kurds: Kurmanci, Kızılbaş and Zaza", http:/www.deakin.edu.au/kstudyg/.

29 P. Yaeger (der.) *The Geography of Identity* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996).

30 Homi Bhabha, *The Location of Culture* (Londra: Routledge, 1994).

31 M. Kalman, *Belge ve Tanıklarıyla Dersim Direnişleri* (İstanbul: Nujen Yayınları, 1995).

32 N. Sevgen, *Zazalar ve Kızılbaşlar* (Ankara: Kalan Yayınları, 1999).

Aleviliği Hıristiyanlık'tan da etkilenmiştir; Ermenilerin kısa bir süre öncesine kadar yörede yaşamış olması da bu etkileşimi doğrular niteliktedir.

Dersimliler '38'den sonra ismi Tunceli olarak değiştirilen yöreye geri dönmüşlerse de, bölge son yıllarda ekonomik ve siyasal içerikli göçler nedeniyle tekrar boşalmıştır. Tuncelili Aleviler, kimliklerini diasporada yeniden kurgularken yerel terminolojiyi de yeniden üretmişlerdir. Zazaca konuşan Dersimli Aleviler, kendilerini eskiden beri "Kırmanç" olarak tanımlamaktaydılar. Ana eksenini Aleviliğin ve Dersimliliğin oluşturduğu bu kavram, farklı aşiretlere ve dedelerin yetiştiği farklı ocaklara işaret etmektedir. Zazaca (Kirmancki) bir Kürt lehçesi olarak görülmüşse de, Kırmançi konuşanlarla Zazaca konuşanların birbirlerini anlamamaları, bazı araştırmacıların Zazaca'yı ayrı bir dil olarak sınıflandırmalarına yol açmıştır.[33] Zazaca konuşan topluluğun Alevi ve Sünni olarak ayrılması her ne kadar bütünleştirici bir kimliğin önünde engel oluştursa da, özellikle diasporadaki Dersimliler arasında kimliklerini Zaza olarak yeniden kurgulamaya yönelik bir eğilime rastlanmaktadır. Kemal Kahraman ise daha kapsamlı bir terim olan Dersimli kavramını kullanmayı yeğliyor. Ana eksenini Alevi kimliği oluşturmaktaysa da, Kahraman'ın kullanımında Dersimlilik, kutsal bir mekân olarak görülen bu coğrafyanın çokkültürlü, çok-dilli ve çok-dinli mirasıyla özdeşleştirilmektedir.

Dersimlilik, marjinal oldukları varsayılan kimliklerin ulusal anlatının kurgusunda oynadıkları rolü göstermesi bakımından önemli bir olgudur. Bhabha'nın[34] dediği gibi, bölünmüş veya parçalanmış kültürler, ulusal kültürün homojenliğini sorgulamaktadırlar. Bütün tekil ve "asıl" kimliklerin kurgulanmış olduklarına işaret eden bu parçalanmış ve melez kimlikleri dikkate almadan Türkiye'deki ulusal kimlik üzerine araştırma yürütmek de pek kolay görünmemektedir.

---

33 S. Cengiz, *Dersim ve Dersimli* (Londra: Desmala Sure Yayınları, 1995).

34 Bhabha, *a.g.e.*

Ulusal kimliğin inşasında müziğin rolü

Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme nasıl orduda başladıysa, toplumun Batı müziğiyle tanışması da askerî bandolar aracılığıyla gerçekleşmiştir.[35] "Musiki devrimi," yeni ve Batılı bir kimlik yaratmak isteyen Kemalist rejimin kültür politikalarında merkezî bir rol oynar.[36] Tek dilli, tek dinli ve tek bir etnik kimliğe dayanan bir ulus olarak kurgulanan Anadolu nüfusuna uygun tek ve resmî bir Türk müziğine gerek duyulmuş; "Osmanlı" müziği (alaturka) radyoda yasaklanmış, Anadolu halk müziğini Batı müziği yöntemleriyle yorumlayacak yeni ve "medeni" kompozisyonlar talep edilmiştir.[37] Birçok araştırmanın da gösterdiği gibi, bu tepeden inme politikalar çoğu kez geri tepmiş ve beklenmedik bir ölçüde popülerleşen arabesk ve Türk pop müziği gibi melez oluşumlarla sonuçlanmıştır.[38]

Türk toplumunun yoğun bir biçimde siyasallaştığı 1960'lı ve 1970'li yıllarda, siyasî görüşler, kıyafet ve bıyık biçimiyle olduğu kadar, dinlenen müzikle de dile getirilmekteydi. Bu bağlamda, halk müziği ve özellikle Alevi müziği ve deyişleri, üniversite öğrencileri arasında popülerleşen "solcu müzik" için önemli bir kaynak oluşturmaktaydı. 1990'lı yıllarda halk müziği kimlik politikaları bağlamında yeniden keşfedilirken dinleyici kitlesini giderek orta sınıf üniversite öğrencileri yerine kırsal kesimden gelip kentlere yerleşmiş olan gençlik oluşturmaya başlamıştır. Ticarileştikçe popülerleşen bu müziğin zaman içinde sağcı ve İslâmcı biçimleri de türemiştir.[39]

---

35 Selim Deringil, "19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda Resmi Müzik," *Defter*, no. 22 (1994): 31-37.

36 Füsun Üstel, "1920li ve '30lu Yıllarda 'Milli Musiki' ve 'Musiki İnkilabı'," *Defter*, no. 22 (1994): 41-53.

37 Orhan Tekelioğlu, "The Rise of a Spontaneous Synthesis: The Historical Background of Turkish Popular Music," Sylvie Kedourie (der.) *Turkey: Identity, Democracy, Politics* içinde (Londra: Frank Cass, 1998), 194-214.

38 Meral Özbek, "Arabesk Culture: A Case of Modernization and Popular Identity," Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde (Seattle: University of Washington Press, 1997), 211-232.

39 M. Meriç, "Türkiye'de Popüler Batı Müziğinin 75 Yıllık Seyrine Bir Bakış," Gönül Paçacı (der.) *Cumhuriyet'in Sesleri* içinde (İstanbul: Tarih Vakfı, 1999), 132-141.

Türkiye'de plak endüstrisinin ortaya çıkışı yeni bir olgu olmasa da, müzik piyasası 1980'lerde yerel bir kaset piyasasının oluşmasıyla ticarileşmiştir. 1990'lar, diasporadakiler de dahil olmak üzere özel TV ve radyo istasyonlarının pazara girmesiyle önemli bir değişime tanıklık etmiştir.[40] Bu dönemde en son teknolojik sistemlerden yararlanan stüdyolar kurulmuş, yabancı firmalar Türk piyasasına yatırım yapmaya başlamış ve tüm bu gelişmeler zamanla Türk pop müziği adı altında, giderek sıradanlaşan bir müzik türünün üretilmesiyle sonuçlanmıştır. Türkiye'deki müzik endüstrisinin merkezinde pop müzik üreten az sayıda büyük firma yer almaktadır. Öte yandan müzik piyasasının yarısı, hâlâ çok sayıda küçük firmanın elindedir.[41] Bu firmalar, medyada yer bulamasalar da kendi dinleyici kitlelerine yerel bir halk müziği sunmaktadırlar. Bazı yazarlar tam da bu noktada popüler müziğin standartlaşmasını eleştirirken, diğerleri daha farklı ve melez bir müzik için gitgide büyüyen bir kitle oluştuğunu savunmaktadırlar.[42] Her ne kadar büyük firmalar bu alana fazla girmemiş olsalar da, halk müziğinin kırsal halkın yaşamındaki önemi azaldıkça, yeni ürünler arayan kentli dinleyiciler için çekiciliğinin artmakta olduğu şüphe götürmemektedir.[43]

Türkiye'deki sol kesim, Alevi müziğini belirli bir dünya görüşüne uyarlayarak benimsemiştir. Araştırmalar, kentleşme ve ticarileşmenin Anadolu'daki Alevi olmayan diğer müzikal gelenekleri daha çabuk etkilediğini gösteriyor. Oysa törenlerde ve geleneğin kuşaktan kuşağa aktarılmasında önemli bir rol oynayan Alevi müziği gündelik yaşamda varlığını sürdürmüştür.[44] Bu müzik günümüzde ticarileşmiş ve bir ölçüde yozlaşmış bir

40 H. Yavuz, "Media Identities for Alevis and Kurds in Turkey," D. Eickelman ve J. Anderson (der.) *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* içinde (Bloomington: Indiana University Press, 1999), 180-199.

41 M. Solmaz, *Türkiye'de Pop Müzik* (İstanbul: Pan Yayınları, 1996).

42 Tekelioğlu, *a.g.e.*

43 Z. Coşkun, "Azınlık Sesleri," Gönül Paçacı (der.) *Cumhuriyet'in Sesleri* içinde (İstanbul: Tarih Vakfı, 1999), 142-145.

44 A. Kaplan, "Alevi-Türkmen-Tahtacılarda Müziğin İşlevi," *Folklor/Edebiyat*, no. 17 (1999): 145-148.

biçimde de olsa, hızla büyüyen kaset piyasası ve İstiklal Caddesi'ndeki türkü barlar aracılığıyla yaşatılmaya devam ediyor.

Aleviliğin 1990'larda yeniden 'keşfedilmesi' de müzik kültürüyle yakından bağlantılıdır. Cem töreni bugün gerek Türkiye'de gerekse diasporada teatral bir performans olarak yeniden kurgulanmaktadır.[45] Dedelerin gücünün giderek azaldığı bir ortamda, müzisyenler Alevi kimliğini yeniden tanımlamada önemli bir rol oynayabilirler. Nitekim Ayhan Kaya,[46] Almanya'da rap şarkıları söyleyen genç müzisyenleri "günümüzün âşıkları" olarak nitelendirmektedir.

Metin ve Kemal Kahraman'ın yaşam öyküsü anlatıları ve kuşak kimliği

Metin Kahraman'la İstanbul'da,[47] Kemal Kahraman'la ise Berlin'de[48] görüştüm. Bu çalışma, bu görüşmeler sırasında kaydedilen sözlü tarih anlatıları kadar grubun kendi kültürel üretiminin incelemesine dayanmaktadır.

1970'lerde yetişen Metin ve Kemal Kahraman'ın gençlikleri sol politikalar tarafından şekillenmiştir. Ancak, iki kardeşin parçalanmış kimliklerinin kökeni, Tunceli'yle Erzincan arasındaki sınır bölgesinde geçen çocukluklarında yatmaktadır. Metin 1963, Kemal ise 1966 yılında Balabanlılar olarak bilinen ve Tunceli'yle Erzincan arasındaki sınır bölgesinde yaşayan bir topluluğun üyeleri olarak dünyaya gelirler. Balabanlılar, sınır bölgesinde yaşadıklarından pirlerini de paylaştıkları Türkmen Alevilerle aralarında sıkı bağlar vardır.

Metin ve Kemal, çocukluklarından itibaren farklı mekânlar ve kimlikler arasında hareket halinde olmuşlardır. Babaları de-

45 L. Soysal, "Ritual on Stage: A Cem Ceremony in Berlin" Best Graduate Student Paper Award, Society for the Anthropology of Europe, 1998.

46 A. Kaya, "Construction of Diasporic Cultural Identity and Turkish Hip-Hop Youth in Berlin," Diasporic Futures, Global Times and Post-Coloniality Konferansı'nda sunulan tebliğ, Mart 22 1997, Department of Cultural Studies, University of Birmingham.

47 18 ve 23 Kasım 1997 ve 2 Ocak 1999.

48 8-12 Nisan 1999.

miryollarında çalıştığından, aile kışları Erzincan'da, yazları da Tunceli'de küçük bir mezra olan Hanolar'da geçirmekteydi. Köyde ve Erzincan'ın kenar mahallesi Vağver'de Zazaca konuşulup Alevi âdetleri sürdürülürken, evde sürdürülen yaşamla kamusal alandaki yaşam birbirlerinden çok farklıdır. Kırsal alanla kent arasında da giyim tarzı, dil ve hareketler bakımından son derece belirgin farklılıklar vardır. Metin, kendilerine çocukken yapılan telkinleri şöyle aktarıyor:

> İlkokula gittiğimizde, "Aman evladım, 'Sen Müslüman mısın?' dediklerinde 'Elhamdülillah' diyeceksin. 'Sen nesin?' diye sorduklarında 'Türküm' diyeceksin. Türkçeyi iyi konuşun aman evladım".

Kemal ise, her yer değişiminde kendisini garip hissettiğini anımsıyor; bu, Bhabha'mn[49] sözünü ettiği evsizlik (*unhomeliness*) kavramım getiriyor akıllara:

> Bizim saklamak durumunda olduğumuz şeyler vardı özellikle Aleviliğimizle ilgili, ama Zazacayı bilmek de bunun gibiydi. Ben annemle Türkçe konuşuyordum annem Zazaca cevap veriyordu. Biz Erzincan'a geldiğimiz zaman tıp diye bizim dilimiz değişiyordu. Köyde de Türkçe konuştuğumuz halde konuşma tarzımız değişiyordu. Köyde bazı deyimler doğaldı. Şehre götürüyorsun yama gibi duruyor. Tık tık atıyorduk kelimeleri. Köye gittiğimizde "Yabancı mıyım ben yoksa burası bizim köy müydü" diyordum.

İroni, mesafe ve belirsizlik Kemal'in parçalanmış kimliği karşısındaki tavrını da belirlemektedir. Sözlü tarih anlatısında kendisini farklı bağlamlarda "Kürt", "Türk", "Zaza", "Alevi", "Kırmanç" ve "Dersimli" olarak tanımlamaktadır. Kemal ayrıca, farklı ortamlarda bilinçli olarak farklı kimlikler sahiplendiğini de belirtiyor. Örneğin, İstanbul'da bir öğrenci arkadaşının "hiç Kürt'e benzemediğini" söylediğini aktarırken, "Ben o zamanlar Kürt'üm ya" diye ekliyor. Benzer bir şekilde, Alman-

49 Bhabha, *a.g.e.*

ya'ya gelişini anlatırken, kendi kendisine "Hadi biraz da Kürt olsak iyi olur" dediğini aktarıyor. "Türklük" söz konusu olduğunda "Kürtlükleri" öne çıkan Dersimliler, Kürtlük karşısında ise "Alevi" veya "Zaza" kimliklerini vurgulamaktadırlar. Kemal bu konuyla ilgili olarak şunları söylüyor:

> Bir Türklük çatımız vardı yıktık, Kürtlüğe doğru geldik. Onu yırttık, Zazalığa geleceğiz, Türkçe düşünüyoruz çünkü. Dersimlinin Türkçedeki adı Zazadır. Türkçe düşündüğümüzde Zazalığa geliyoruz, Zazaca düşünürsek Dersim'deki Kürt'ü görüyoruz, Kırdaş'tır ama adı. Çünkü benim oradaki adım da Zaza değildir, Kırmanç'tır. Onun dışında Ermenilerin adını duyuyoruz. Biz Dersimliyiz. Bu Dersim kimliğinin altında onun alt kimlikleri var. Bunların birbiriyle bir derdi yok.

Bütün kimlik deneyimleri bağlamsal ve göreceli olan Metin ve Kemal için tekil bir karşıt kimlikten bahsetmek mümkün değildir. Metin'e ve Kemal'e göre, anneleriyle babaları, yenilmiş bir kuşağın çocuklarıdır. Metin şöyle diyor:

> Adam çocuklarını yaşatmak istiyor. "En hakiki Türk biziz! Merhaba!" Dersimlilerde böyle bir vurgu var. En büyük kasılma Dersimlilerde. Çünkü kimlik sorunu var. Kökünü yitirdin mi gittin demektir. Kök milliyet değildir, ırk değildir, kan bağı değildir. Senin tarihindir. Öyle bir red, öyle bir vahşet yaşanmış ki. "Başımıza bela dölümüz bizim." Kerbela'da da böyle olmuş. Çünkü adam hep kendi doğrusunun yanında başka doğrularla da yanyana yaşayabileceğini söylemiş. Bu yüzden hedef olmuş.

Kahraman kardeşlere göre, babaları, asimilasyonu kabullenirken, ailesine de onları korumak amacıyla baskı uygulamıştır. Metin şöyle diyor: "Babam nerede ev yapmışsa hapishane duvarı gibi duvar yapardı. Devlet demiryollarında çavuş. Yazan çizen, devletin temsilcisi orda. Köylülerin başında, kendi de köylü ama." Kemal ise şunları söylüyor:

> Babam bizi korumak için kendini kalkan yaptı. Bu bir Dersimli refleksidir. Onlar bir kuşak. Bir tercihe zorlandılar ve

> Türkçe konuştular. Bence babam bizim Zazaca konuşmamızı istemiyordu çünkü kendisinde yıktığının yeniden dirildiğini görmek istemiyordu.

Metin ve Kemal Kahraman'ın kuşağı, ebeveynlerinin kuşağının çelişkili Kemalizmini ve onlardan bir önceki kuşağın benimsediği Alevi kimliğini reddederek sol politikaları yürekten sahiplenmiştir. Türkiye'deki sol hareketle Kemalizm arasındaki benzerliği ancak çok sonraları kabul edeceklerdir.[50] Kemal bu konuda şunları söylüyor:

> Bütün Dersim solcu oldu, bütün Dersim solcu olarak ailesine yüklendi. Normalde bir önceki kuşak iktidardadır. Yahu biz iktidardaydık. Yaşlılarda çok ciddi bir geri çekilme vardı. "Biz yok oluyoruz" duygusunu o zaman onlara hissettirdik. Onlar şöyle bir handikap içerisindeydiler aynı zamanda. Bize "okuyun" diyen onlardı. Ama silah yine onlara döndü. Okuduk okuduk, en doğrusunu onların söylediğini fark ettik.

Metin-Kemal Kahraman'ın müziği

1991'de kurulan Metin-Kemal Kahraman grubunun diğer üyeleri İstanbul'da yaşayan Serdar Keskin ve Berlin'de yaşayan Dorothea Marien'dir.[51] Metin Kahraman müzisyen olarak adını ilk olarak Grup Yorum'la duyurmuştur. Ailesinde aktif olarak politikayla ilgilenen ilk kişi de odur. 1980 darbesinden sonra bir süre cezaevinde yatan Metin, çıktıktan sonra İstanbul'a gelir ve üniversiteden arkadaşlarıyla birlikte Grup Yorum'u kurar. 1980'lerin sonlarında, doğuda ölen bir genç hakkındaki bir gazete haberinin etkisiyle ilk Zazaca şarkısını yazar. Bu, hem Grup Yorum'la hem de örgütlü solla yollarını ayıran ilk olaydır.

50 S. Çıya "Palavra Meydanı", *Dersim* 5, 7-8. (1997)

51 Dorothea Marien ile Berlin'de 10 Nisan 1999'da görüştüm. Marien, Nazi döneminin sessizlikleriyle büyümüş bir kuşaktandır. Marien ve Metin, farklı tarihlerine rağmen geçmişle ilgili yaşadıkları tabulardan dolayı aralarında bir bağ kurulduğunu anlatıyorlar. Onlar için birlikte müzik yapmak, bu deneyimlerini paylaşmak kadar, bir iyileşme yolu aynı zamanda.

Üniversite eğitimi için Ankara'ya giden Kemal Kahraman da abisinin yolundan giderek 1987 yılında bir sol örgüte girer. İsrail'in Filistinli gençlere yönelik baskısını protesto etmek amacıyla düzenlenen bir gösteri sonrasında tutuklanır. Uzun süre cezaevinde kalan ve işkence gören Kemal, 1991'de serbest kaldığında Almanya'ya gider. Kemal Kahraman'ın Almanya'daki deneyimleri ve diasporada Kürt ve Zaza kimlikleri ve dilleri üzerine yapılan tartışmalar grubun müziğini etkileyerek zaman içinde Dersimli kimliğini yeniden kurgulayan bir yapıya dönüşmesine neden olmuştur.

Metin-Kemal Kahraman grubunun şimdiye kadar çıkarmış olduğu beş albüm vardır. Orijinal kompozisyonlardan oluşan üç albüm, *Deniz Koydum Adını* (1993), *Renklerde Yaşamak* (1995) ve *Ferfecir*'dir (1999). *Yaşlılar Dersim Türküleri Söylüyor* ise bir arşiv çalışmasıdır; bu albümde Dersimli yaşlılar Tunceli'den deyişleri ve türküleri seslendirmektedirler. Son albümleri *Sürela*'da (2000) Metin-Kemal Kahraman, Dersim'in yaşlılarından Zeynel Kahraman ve Yusuf Yıldız ile birlikte geleneksel Dersim türkülerini yorumluyorlar. Metin, yaptıkları müziğin Dersimlilere "eski fotoğraflarını hatırlattığını" belirtmektedir.

Alevi deyişlerine ve müziğine olduğu kadar 1970'lerin "sol" müziklerine de aşina olan Metin ve Kemal saz çalmayı küçük yaşta öğrenmeye başlamışlardır. Metin, on altı yaşında genç bir devrimci olarak dağ köylerinde saklanırken bir yaşlının evinde saz çaldığını anımsıyor:

> Her köyde bir türkü öğreniyordum. Emedi Qıl'ın yanında çekinerek çalardım. Kış çok soğuktu. Bir odada soba yanıyor, orada amcayla oturuyoruz. Diğer odada hayvanlar var. Çalınca o dedi ki "Metin sen öyle bir çalıyorsun ki bak serçelerin hepsi toplandı geldi pencereye." Dalga mı geçiyor yoksa iyi bir şey mi söylüyor, bunu düşündüm.

Metin ve Kemal müzik yapma konusunda adeta bir zorunluluk hissettiklerinden bahsetmekteler. Kemal cezaevindeyken müzikle yoğun bir şekilde uğraştığını aktarıyor:

> Hayatın günde dört saat, beş saat sazla, gitarla geçiyor. Daha evvelden de olan bir şey. Sokakta yürürken. Köyde. Yalnızken, hayvanlara giderken. Türkü söylerdim. Şarkı uydururdum.

Etkilendikleri müzik türleri arasında halk müziği, özellikle Alevi deyişleri ve müziği, Türk ve uluslararası folk ve protest müziği ile Erkan Oğur'un çalışmaları başta olmak üzere halk müziğinin güncel yorumları yer almaktadır. Metin-Kemal Kahraman'ın müziği çoğunlukla kendi söz ve bestelerinden oluşmaktaysa da, Kemal giderek daha sık Alevi türkülerine yöneldiğini söylüyor. Kemal'e göre, sözlü gelenek, sanatçının yaratıcılığını körükleyen bir unsurdur:

> Bizde aynı şekilde söylenen bir türkü yok. Her yaşlı aynı türküyü başka söylüyor çünkü türkünün tekşti yok. Alıyor curasını eline, tangır tungur birşeyler çalarak bir hikâyeyi anlatıyor. Bir adam niye doğmuş, niye ölmüş, n'olmuş, yazık mı olmuş yoksa iyi mi olmuş. Bizde sünnet düğünlerinde, evliliklerde, cenazelerde müzik yapılır. Ağıtçılar vardır. Tek bir ritmle başlayıp biten parça yok türkülerde. Anlatmak istenilen daha önemli olduğu için sözün peşine takılıyor insan.

Dhomnaill,[52] yerel söylencelerden söz ederken konuşmanın ve duymanın hatırlamak anlamına geldiğini ve yazıya bağımlılığın belleği zayıflattığını ileri sürmektedir. Dhomnaill'e göre, İrlanda kültürünün özünü anlatılar oluşturmaktadır; bu durumun, kutsal bir kitaba bağlanmayı reddeden Aleviler için de geçerli olduğu öne sürülebilir.[53] Metin bu konuyla ilgili olarak şunları söylüyor: "Hep hikâyelerden etkilendiğimi söyleyebilirim. Bizimkiler hikâyelerle öğretiyorlardı bir doğruyu. Bunların hepsi hoşgörü kaynaklarıdır. O yüzden dönüp kendimize bakmamız önemli."

---

52 N. N. Dhomnaill, "Dinnshanchas: The Naming of High or Holy Places," P. Yaeger (der.) *The Geography of Identity* içinde (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996), 408-433.

53 Dhomnaill, *a.g.e.*

Metin ve Kemal, müziğin bir mesajı iletmek için kullanılmasına karşı olduklarını belirtiyorlar. Kemal'e göre:

> Aslında kimse yaptığı işe organik bir kişilik olarak kendini katmıyor. Oysa başkaları adına müzik yaparken söyleyebileceğiniz özgün cümle sayısı beşi geçmez. Ondan sonra hep aynı şeyi tekrar edersiniz. Bizim kendi müziğimize verdiğimiz bir ad yok. Herkesin kendi yüreğinin sesine kulak vererek, kendi farklılığını açığa çıkarmasıdır temel.[54] Bizim müziği dinleyen bir Alman bundan on yıl öncesine kadar dinleseydi derdi ki "Oryantal". Şimdi "World Music" diyor. Ama bu world music, kendi kendini zehirleyen bir akrebe dönmüş. Çünkü benim kimliğim, kişiliğim, bir şahsiyet olarak Berlin'de yaşamışlığım, İstanbul'da yaşamışlığım, bütün nüanslar gitti. *Mültikültür* yapıştırma bir şey artık.

Metin-Kemal'in müziği, evrimini tamamlamış bir tarzdan ziyade yaratıcı bir süreç olarak değerlendirilmelidir. Metin şöyle diyor:

> Fark ettik ki aslında biz kendimizi anlatıyoruz. Doğrusu da bu. Geldiğimiz yeri, bugünkü beni, bizi, ilişkilerimizi, Türkçesiyle Zazacasıyla her şeyiyle. Bir tarihimiz var. Vağver de onun içinde. Erzincan, o istasyon da var. Dersim'deki o üç haneli köy de var. Almanya'ya da gidip geliyoruz.

Metin-Kemal'in ilk iki albümlerindeki şarkılar iki grup altında toplanabilir. Türkçe şarkılar genellikle kentteki kişisel deneyimlerinden yola çıkarken sık sık siyasî olaylara gönderme yapmaktadır. İkinci tip şarkılar ise Zazaca söylenmekte ve yerel bir duyarlılığı bir yaşlının ağzından ifade etmekte. Bu albümlerde Metin ve Kemal gitar ve saz çalarken onlara başka müzisyenlerin yanında kemanda Dorothea Annelis, gitarda da Serdar Keskin eşlik ediyor. Bu kompoziyonlarda yerel ve Batılı unsurların harmanlandığı görülmektedir. Otantik veya özgün olmanın kendi deneyimlerinden yola çıkmalarıyla ilintili olduğunu

54 *Yeniden* dergisindeki bir röportajdan (Şubat 1996).

belirten Kemal, "Kendi gerçekliğimizi anlamak için gerekli olan her türlü enstrüman bizimdir" diyor. Örneğin keman Dersim müziğine hiç de yabancı değil; bu enstrüman geçmişte bölgede yaşayan Ermeni müzisyenler tarafından kullanılmaktaydı. Kemal son yıllarda bir saz türü olan curaya ağırlık vermeye başlamış: "Cura yaşlıların elinde. Genç kuşaktan kimse cura çalmıyor. Biz bu çalışmada (*Ferfecir*) öne çıkardık."

Metin-Kemal Kahraman'ın dördüncü albümü, yine Metin'in ve Kemal'in bestelerinden oluşmakla birlikte, ilk iki albümden biraz farklı. Ağırlıklı olarak enstrümantal bir albüm olan *Ferfecir*'deki farklı parçalar birbiriyle öyle harmanlanmış ki, albüm dinleyiciye ilk albümlerde olmayan bir bütünlük hissi veriyor. Daha az enstrüman kullanıldığından albümün daha yalın ve duru bir tınısı var. *Ferfecir* Metin'le Kemal'in yaşadıkları acı deneyimleri dinleyiciye hissettirmekte adeta. Örneğin *Ferfecir*'deki "Dewreso" adlı şarkı, Dersim'in kutsal bir coğrafya olarak önemini ifade etmek ve yaşayanlara geçmişin günümüzde taşıdığı anlamı hatırlatmak için insanları "ziyaret eden" bilgelerin öyküsünü anlatmaktadır.

Metin-Kemal Kahraman'ın dinleyicileri genellikle Türkiye'de ve Avrupa'da yaşayan kentli gençlerdir ki, bu gençlerin çoğunluğu Tuncelili, Alevi ve/veya sol görüşlüdür. Yaptıkları müzik yerelle evrensel arasında köprü kurmaya devam ettiği sürece Metin-Kemal Kahraman'ın gerek Türkiye'deki gerekse yurtdışındaki dinleyici kitlesinin büyüyeceği ve çeşitleneceği düşünülebilir. Bugün albümlerini İstanbul'da değil de Berlin'de kaydetmekte; üretim ve dağıtımı ise Türkiye'de yapmaktalar. Metin-Kemal Kahraman grubu, dinleyicileriyle Türkiye'de ve Avrupa'da verdiği konserler ve web siteleri aracılığıyla da iletişim kurmaktadır.

"Onlar olmak": Diasporadaki yaşlılar, kutsal mekân ve yaratıcılık

Metin ve Kemal Kahraman'ın sola ilişkin hayal kırıklığı daha önceleri başlamışsa da, özellikle Kemal, diaspora bağlamında

yeni bir Dersimli kimliğini sahiplenmeye başlamıştır. Bu, dedelerinin kuşağıyla ve bu kuşak aracılığıyla da Dersim'in kutsal coğrafyasıyla yeni bir ilişki kurmasını sağlamıştır. Dersim Aleviliğinde dağlar ve su kaynakları gibi mekânlar kutsallaştırılarak, Düzgün Baba gibi, öyküleri zengin bir sözlü gelenek aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılan efsanevi kişiliklerle özdeşleştirilmektedir.[55] Dhomnaill'in[56] de dikkat çektiği gibi, modern dünyada yitirilen bu mistik boyut, kişisel yaratıcılık açısından önemli bir kaynak oluşturabilir. Çocukluk ve gençlik dönemlerinde "eğitilmiş" Türkler ve solcular olarak dedelerinin kuşağını "gerici" bularak reddeden Metin ve Kemal, giderek geçmişlerine yöneldiklerini fark etmişler. Metin bu konuda şunları söylüyor:

> Her yaşlı öldüğünde yanında hikâyeler götürüyor. Mahallemizde masalcı bir kadın vardı. Ama sormadık. Öyle bir eğitim alıyorsun ki, reddediyorsun geçmişini. Biz başka doğruların peşinde koşuyorduk. Bir gün anlıyorsun ki onların da bir doğrusu var kendilerine ait. Ya da şunu anlıyorsun: doğru tek değil. Doğru çok.

Türk milliyetçiliğinin kurguladığı tekil kimliği sorgulayan Kemal, yaşlıları çoğulcu bir toplum için bir model olarak görme çabasının ise eğitim yoluyla oluştuğunun, dolayısıyla tamamen modern bir olgu olduğunun da altını çizmektedir.

Metin-Kemal Kahraman, yaşlıların deyiş ve türkülerini kaydetmeye müzikal bir arşiv oluşturma fikriyle başlamışlarsa da, dinledikleri öykülerin kişisel varoluş sorunlarına da hitap ettiğini fark etmişler. Kemal şöyle diyor:

> Kültür hep değişir, hep yenilenir. Hep evrilir. Ama hep de dayandığı duru bir yer vardır. En duru kaynak yaşlılar, çünkü bir yaşanmışlıktan konuşuyor. Adam bir olay anlatıyor, hafızan almıyor. Asılı kalıyor bir cümle. Şimdi senin o cümleyi tekrar kendi başına doldurman lazım. O cümleye yer buldu-

55 A. Kemali, *Erzincan*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1992).

56 Dhomnaill, *a.g.e.*

günda da bu sertliğe geliyorsun. Sertlik dediğim bence duruluktur. Olandır. Olandır ve biz varız.

Metin ve Kemal, Tuncelili yaşlıların, '38'i yaşamış bireyler olarak resmî tarihte adı geçmeyen bir olayın az sayıdaki tanıklarından olduklarının bilincindedirler. Örneğin Metin, onu çok etkileyen Tuncelili bir yaşlı olan Dünya Ana ile ilgili olarak şunları söylüyor: "Dünya Ana bir anlattı '38'i, yaşadım yani. Yaşadığı her şeyi bana yaşattı. Ama orada kalmamış." Bu yaşlılar, aynı zamanda farklı bir öznellik ve çoğulculuk anlayışı için de bir model oluşturmaktadırlar. Bu durum, onların günümüzde de anlamlarından hiçbir şey kaybetmeyen geçmişle ilgili öykülerinde de görülmektedir. Kemal anlatısında, Dersimli kimliğinin oluşum sürecinde dil, görüntü ve performansın üstlendiği rolü vurguluyor ki, bu süreç dille ve bir kimlik oluşturma performansı olarak isimlendirmeyle de yakından ilintilidir.[57] Kemal, bir sözcüğü kullanırken o sözcüğün başka bir dilde nasıl bir anlam kazandığının da farkındadır. Bu, aynı zamanda onun öznelliğini de yansıtmaktadır:

> Buradan bakmanın şöyle bir avantajını gördüm: her şeyi sil, dile bak. Kim, nasıl anlatıyor kendini. Adamın kendinden taşan cümle nedir? Benim Türkçe şiirlerimin çoğu bence Zazaca çevirilerdir. Türkçe yazılmış, Türkçe düşünülmüş ama Zazacaya aynasını koymuş çevirilerdir. Söylenmiş, kırın sözüdür. Yazılmış, şehrin sözüdür. Biz hem şehirliyiz, hem köylüyüz. Benim köylü tarafım şehirli tarafımın hazmedemeyeceği bir uç değildir. Benim şehirli tarafım da benim dağlı tarafımın hazmedemeyeceği bir kalabalık değildir. Bu şarkılarda da öyledir. Mesela Türkçe şarkılar daha çok şehirle ilgili tartışmadır. Zazaca şarkılar ya oradan almalara dayanır ya da biz söylemişsek hep bir yaşlının ağzından söylenmişlikle gelir.

Sonuç olarak, müzisyen Metin ve Kemal Kahraman kardeşlerin parçalanmış kimliklerini müzik yapma sürecinde beden-

57 Judith Butler, *Bodies That Matter* (New York: Routledge, 1993).

leri vasıtasıyla iletişim kurdukları yaşayan, hayalî veya sanal yaşlılar aracılığıyla bütünleştirdiklerini söylemek mümkündür. Metin şöyle diyor:

> O şarkıyı Düzgün Baba'nın verdiğini düşünüyorum. Sanki biri beni ziyaret ediyor cemlerdeki gibi. Şarkılarda hep Düzgün Baba'da oturuyorum, oradan bakıyorum. Ateşin başında Hasan Dede, gidip gelen insanlar, ateşler yanıyor, karanlık yıldızlar, kocaman bir ay. Bu ilişkiler, arındığımız yerler. Benim yaratıcı olmam hep oralarla ilgili.

İşte bu, Metin'le Kemal'in tam anlamıyla Dersimli oldukları ve yaşlılar dolayımıyla bedenlerine kazınan bellek aracılığıyla tarihselliklerini hissettikleri andır. Kemal şöyle diyor:

> Görmek benim için bir durum olmak. Aslında aradığımız, bu tanık olduğumuz duygu. Kendi vücudunda yaşadığın bir genişlik. Erzincan'a doğru güneşin batışı. İstediğinin aslında bu genişlik olduğunu ya da bunu anlatmaya çalıştığını fark ediyorsun. O köydeki hissi bazen sanki şarkı söylerken yakalayabiliyorsun. Fakat çok acıklı. Bir öfke var içimde çünkü benim köyde tanık olduğum durum devam ediyor. Yaşıyor o, acı çekiyor.

Modernitenin bir ürünü olan bu performans, aynı zamanda moderniteyi sorgulamaktadır da. Kemal'in dediği gibi:

> 20. yüzyıl geçti. İnsanlığın çok büyük ütopyalar, çok büyük idealler atfettiği, çok büyük güzellikler beklediği 20. yüzyıl. Eskiden Türkiye vardı, Almanya vardı. Bu Kosova hikâyeleriyle bir tartışma çok çabuk bitti. Burayla orası aynı. Ve ben tehlikeyi burada kapımda görüyorum. Bunlar bir. Biziz ayrıksı olan. Bir referanslar dünyasına göre dili kullanmak vardır bir de bütün referansların çöktüğü bir dönemde kendi başına konuşmak zorunda olmak vardır. O zaman bir duruluk kaynağı arıyorsun. Suyun topraktan çıktığı yeri gördüm ben. Orayı biz kutsal biliyorduk.

Simon Frith,[58] müziğin performans yoluyla bireyler ve anlamlar üreten bir anlatı olarak görülebileceğini savunmaktadır. Müziğin "Katılımcı gözlemcinin birlikte yaşama üzerine yorumları" olduğunu söylerken de, müzikal performansla etnografi arasındaki yapısal benzerliğin altını çizmektedir.[59] Bu bağlamda, Metin ve Kemal Kahraman'ın yaşlılarla ilişkileri, araştırmacının onlarla kurduğu ilişkiyle de benzerlik göstermektedir. Kemal şöyle diyor:

> Benim tek işim olabilir. Kendi dışımda benim kendime çok yakın hissettiğim bir sesi, kendimde de duyduğum bir sesi -hani yalan derler kendi adıma söylersem diye- ona söyletmek. Ben Dünya Ana'mn söylediğini anlıyorum çünkü ben de onu yaşıyorum. Madem zaman ilerledi, modern dünya, Avrupa, insan hakları, Birleşmiş Milletler, dünya eski dünya değil... "O eskidenmiş" cümlesine sarıldık. Ama eskiden değilmiş. Bugün de aynı.

Sonuç

Günümüzde, kimliklerin yeniden keşfedilme süreci, iletişim çağında, bilgi ve geleneğin sözlü aktarımı konusunda yeni sorular sordurmaktadır bizlere. Metin ve Kemal Kahraman'ın belirttiği gibi, farklı deneyim ve politik görüşlerine rağmen, paylaşılan müzik, onlarla önceki kuşaklar arasında bağlantı kurmaktadır. Aleviliğin yeni binyılda yeniden keşfedilmesi, geçmişin, bugünün gereksinimlerini ifade etmek için kullanıldığı yeni bir kültürel üretim sürecini de beraberinde getirmektedir.[60]

Metin ve Kemal Kahraman'ın Berlin deneyimi, Dersimli olmalarına katkıda bulunmuştur. Bu süreçte Cumhuriyet'in inşa

58 S. Frith, "Music and Identity," Stuart Hall ve P. du Gay (der.) *Questions of Cultural Identity* içinde (New York: Sage, 1996), 108-127.

59 V. Crapanzano, "Some Thoughts on Hermeneutics and Psychoanalytic Anthropology," T. Schwartz v.d. (der.) *New Directions in Psychological Anthropology* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 294-307.

60 A. Huyssen, *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia* (New York: Routledge, 1995).

sürecinin "kaybedenleri" olan dedelerinin kuşağıyla da tanışma fırsatını bulmuşlardır. Bu "kaybedenler" kuşağının Metin ve Kemal Kahraman'm bedenlerine bellek yoluyla kazılmış olan izleri, sessiz ve yaşanmamış alternatif bir tarihin türküsü olarak yakılmayı beklemektedir.

KAYNAKÇA

Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Appadurai, Arjun. "Sovereignty Without Territoriality: Notes for a Postcolonial Geography." P. Yaeger (der.) *The Geography of Identity* içinde, 40-59. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.

Bayrak, M. (der.). *Açık-Gizli/Resmi-Gayriresmi Kürdoloji Belgeleri*. Ankara: Özge Yayınları, 1994.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Londra: Routledge, 1994.

Boyarin J. (der.). *Remapping Memory: The Politics of TimeSpace*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

Bozdoğan, Sibel ve Reşat Kasaba (der). *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press, 1997. [Türkçesi: *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.]

Butler, Judith. *Bodies That Matter*. New York: Routledge, 1993.

Cengiz, S. *Dersim ve Dersimli*. Londra: Desmala Sure Yayınları, 1995.

Coşkun, Z. "Azınlık Sesleri." Gönül Paçacı (der.) *Cumhuriyet'in Sesleri* içinde, 142-145. İstanbul: Tarih Vakfı, 1999.

Crapanzano, V. "Some Thoughts on Hermeneutics and Psychoanalytic Anthropology." T. Schwartz v.d. (der.) *New Directions in Psychological Anthropology* içinde, 294-307. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Çamuroğlu, R. "Alevi Revivalism in Turkey." Tord Olsson vd. (der.), *Alevi Identity* içinde, 79-84. İstanbul: Swedish Research Institute, 1998. [Türkçesi: *Alevi Kimliği*. çev. Hayati Torun, Bilge Kurt Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.]

Çıya, S. "Palavra Meydanı", *Dersim* 5, 7-8. (1997)

Deringil, Selim. "19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda Resmi Müzik." *Defter*, no. 22 (1994): 31-37.

Dhomnaill, N. N. "Dinnshanchas: The Naming of High or Holy Places." P. Yaeger (der.) *The Geography of Identity* içinde, 408-433. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.

Frith, S. "Music and Identity." Hall, Stuart ve P. du Gay (der.) *Questions of Cultural Identity* içinde, 108-127. New York: Sage, 1996.

Göle, Nilüfer. "Gendered Nature of the Public Sphere." *Public Culture* 10, no.1 (1997): 61-81.

Gross, J. vd. "Arab Noise and Ramadan Nights: Rai, Rap and Franco-Maghribi Identities." S. Lavie ve T. Swedenburg (der.) *Displacement, Diaspora and the Geographies of Identity* içinde, 119-155. Durham: Duke University Press, 1996.

Huyssen, A. *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. New York: Routledge, 1995. [Türkçesi: *Alacakaranlık Anıları: Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.]

Kadıoğlu, Ayşe. "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity." S. Kedourie (der.) *Turkey: Identity, Democracy, Politics* içinde, 177-193. Londra: Frank Cass, 1998.

Kalman, M. *Belge ve Tanıklarıyla Dersim Direnişleri*. İstanbul: Nujen Yayınları, 1995.

Kaplan, A. "Alevi-Türkmen-Tahtacılarda Müziğin İşlevi." *Folklor/Edebiyat*, no. 17 (1999): 145-148.

Kaplan, İ. *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

Kaya, A. "Construction of Diasporic Cultural Identity and Turkish Hip-Hop Youth in Berlin." Diasporic Futures, Global Times and Post-Coloniality Konferansı'nda sunulan tebliğ, 22 Mart 1997, Department of Cultural Studies, University of Birmingham.

Kehl-Bodrogi, K. "Tarih Mitosu ve Kollektif Kimlik." *Birikim*, no. 88 (1996): 52-63.

Kemali, A. *Erzincan*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1992.

Kirişçi, Kemal. "Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices." *Middle Eastern Studies*, Vol 36 (Temmuz 2000).

Kirişçi, K. ve G. Winrow. *The Kurdish Question and Turkey*. Londra: Frank Cass, 1997.

Meriç, M. "Türkiye'de Popüler Batı Müziğinin 75 Yıllık Seyrine Bir Bakış." Gönül Paçacı (der.) *Cumhuriyet'in Sesleri* içinde, 132-141. İstanbul: Tarih Vakfı, 1999.

Olsson, T. vd. (der.) *Alevi Identity*. İstanbul: Swedish Research Institute, 1998, 79-84. [Türkçesi: *Alevi Kimliği*. çev. Hayati Torun, Bilge Kurt Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.]

Özbek, Meral. "Arabesk Culture: A Case of Modernization and Popular Identity." Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, 211-232. Seattle: University of Washington Press, 1997. [Türkçesi: *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.]

Sevgen, N. *Zazalar ve Kızılbaşlar*. Ankara: Kalan Yayınları, 1999.

Soja, Edward. "Planning in/for Postmodernity." G. Benko ve U. Strohmayer (der.), *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity* içinde, 236-250. Oxford: Blackwell, 1997.

Solmaz, M. "Türkiye'de Müzik Hayatı: Başarısız Projeler Cenneti." Gönül Paçacı (der.) *Cumhuriyet'in Sesleri* içinde, 154-159. İstanbul: Tarih Vakfı, İstanbul, 1999.

Solmaz, M. *Türkiye'de Pop Müzik*. İstanbul: Pan Yayınları, 1996.

Somers, M. ve G. Gibson. "Reclaiming the Epistemological 'Other': Narrative and the Social Construction of Reality." Craig Calhoun (der.) *Social Theory and the Politics of Identity* içinde, 37-80. Oxford: Blackwell, 1994.

Soysal, L. "Ritual on Stage: A Cem Ceremony in Berlin" Best Graduate Student Paper Award, Society for the Anthropology of Europe, 1998.

Tekelioğlu, Orhan. "The Rise of a Spontaneous Synthesis: The Historical Background of Turkish Popular Music." Sylvie Kedourie (der.) *Turkey: Identity, Democracy, Politics* içinde, 194-214. Londra: Frank Cass, 1998.

Üstel, Füsun. "1920li ve '30lu Yıllarda 'Milli Musiki' ve 'Musiki İnkilabı'." *Defter*, no. 22 (1994): 41-53.

Van Bruinessen, M.. "Aslını İnkar Eden Haramzadedir." K. Kehl-Bodrogi vd. (der.) *Syncretic Religious Communities in the Near East* içinde. Leiden: Brill, 1998.

Vorhoff, K. "Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey." Tord Olsson vd. (der.) *Alevi Identity* içinde, 23-50. İstanbul: Swedish Research Institute, 1998. [Türkçesi: *Alevi Kimliği*. çev. Hayati Torun, Bilge Kurt Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.]

White, P. "Ethnic Differentiation among the Kurds: Kurmanci, Kızılbaş and Zaza." http:/www.deakin.edu.au/kstudyg/.

Yavuz, H. "Media Identities for Alevis and Kurds in Turkey." D. Eickelman ve J. Anderson (der.) *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* içinde, 180-199. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

Yaeger, P (der.). *The Geography of Identity*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.

Zeidan, D. "The Alevis of Turkey." *Middle East Review of International Affairs* 3, no.4 (Aralık 1999).

Gülümser'in öyküsü

Herkesin bir tarihi var.
Herkesin bir dili.
Ne anlatır size *yalnızlık*
Bana beni.
Ne anlatır size *ölüm*
Bana, kederli annemi.

Dokunsak ışığa...
Silinse yüzlerimiz.
Ah o gözlerimiz.
Gözlerimiz.

KEMAL KAHRAMAN

Taksim'de bir apartmanın bodrum katında küçük, karanlık bir ofis. Kalabalık caddeden içeri süzülen trafiğin sesi. Sekreter masasının yanındaki duvara tutturulmuş renkli fotoğraflar; arka planda dağlar ve önde, çimlerin üzerinde poz veren kırmızılar içinde iki küçük kız. Bunlar Gülümser Kalik'in ait olduğu iki farklı dünya; biri şehir merkezindeki iş dünyası, diğeri ise Türkiye'nin doğusunda küçük bir köy. Anılar ve geri dönme hayali. Bir başka deyişle ait olunan yer ve kimlik, çocukluklarının geçtiği mekânlardan koparılan diğer insanlar için olduğu gibi Gülümser için de, her zaman çoğul.

Bu yazıda İstanbul'da yaşayan 29 yaşındaki Tuncelili genç bir kadının, Gülümser Kalik'in sözlü tarih anlatısı incelenmekte ve Gülümser'in acılarla bezenmiş bir göç tecrübesi karşısında zaman dışı bir köy imgesi kurduğu gösterilmektedir. Keza, Gülümser'in toplumsal cinsiyete bağlı kimliğinin cemaat

üyesi kimliğiyle çeliştiği ve bunun, devletle söz konusu cemaat arasındaki karşıtlıktan kaynaklandığı açıklanmaya çalışılmaktadır. Gülümser için kültürel kökenleri, geçmişi yorumlamak için kullandığı malzemenin bir parçasıdır. O, öyküsünü bireysel zamanda kurgularken, bu bireysel zaman toplumsal ve ulusal zamanla çatışma halindedir.

Kimlik, bellek ve sözlü tarih

Yeni binyıl geçmişten birçok açıdan farklılaşan bir dönemin de başlangıcı olmuştur. Bu yeni dönemin habercileri arasında küreselleşme, ulus-devletin erozyona uğraması, yeni iletişim teknolojilerinin ortaya çıkması, kültürel alanın genişlemesi, "yeni" özne/yurttaşın ortaya çıkması ve zaman ve mekânla olan ilişkinin değişmesi[1] sayılabilir. İktidar yapıları bugün kendilerini giderek kültürel alanda ve beden aracılığıyla göstermektedir.[2] Dolayısıyla, kimlik üzerine yapılan güncel tartışmaların ekseni de bu yeni özne olmaktadır.[3] Günümüz toplumunun karşı karşıya kaldığı temel mesele, doğrudan doğruya yurttaşlık haklarıyla bağlantılı olan (kültürel) farklılığın kabulüne dayanan bir yurttaşlık anlayışına sahip ulusalcılık-sonrası demokrasilerin ortaya çıkıp çıkmayacağıdır.[4] Bu kaygı, aidiyetle ve geçmişle son zamanlarda neden bu kadar çok ilgilenildiğini açıklamada bize yardımcı olacaktır.[5]

Kimlik politikalarının önem kazanması ve özne/beden kavramlarının kimliğin ekseni olarak belirmesi, sözlü tarihin ye-

1 Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996). J. Boyarin, (der.), *Remapping Memory: The Politics of TimeSpace*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).

2 Bryan Turner, *The Body and Society* (Londra: Sage, 1996).

3 Elinor Ochs ve Lisa Capps, "Narrating the Self," *Annual Review of Anthropology*, no. 24 (1996): 19-43.

4 Veit Bader, "The Cultural Conditions of Transnational Citizenship: On the Interpretation of Political and Ethnic Cultures," *Political Theory* 25, no. 6 (1997): 771-813.

5 John Borneman, *Belonging in the Two Berlins: Kin, State, Nation* (New York: Cambridge University Press, 1992).

niden keşfi[6] ve anlatı, imaj ve performans teorilerinin geliştirilmesiyle[7] sonuçlanmıştır. İnsan belleğinin 'bugün'le bağını doğrulayan bellekle ilgili çalışmalar[8] hermenötik bir perspektife dayalı sözlü tarih araştırmalarına hız kazandırırken,[9] bazı tarihçileri de "tarih"le "bellek" arasındaki sınırların yeniden çizilmesi yönünde fikir yürütmeye sevketmiştir.[10]

Tarih araştırmalarının olağan öznesi olan yaşlıların anlatılarının ekseni geçmişte, genellikle Mannheim'ın da kuşaklarla ilgili klasik çalışmasında vurguladığı gibi, kişiliğin oluştuğu gençlik döneminde konuşlanmaktadır.[11] Genelde bugüne ve geleceğe yönelen gençler için geçmiş, varolduğu kadarıyla, her şeyden önce bugüne referansla önem kazanmaktadır. Bellek de bu anlayışa göre işlediğinden gençler üzerine yapılan sözlü tarih araştırmaları geçmişin günümüzde ve günümüz için nasıl yeniden inşa edildiğini araştırmak için faydalı bir yöntemdir.

Türkiye örneğine gelinecek olursa, bellekle ilgili araştırmalar Türk modernleşme deneyimi açısından özel önem taşımaktadır. Türk modernleşme projesi, tarihsel olarak, çok-kültürlü bir coğrafyada tek bir ulusal kimlik yaratmak amacıyla yola çıktığından sıradan insanların (anılar da dahil olmak üzere)

---

6 Sözlü tarihe dayanan çığır açıcı bir öznellik çalışması için bkz. Vincent Crapanzano, *Tuhami: Portrait of a Moroccan* (Chicago: University of Chicago Press, 1980). Alessandro Portelli, *The Battle of Valle Guilia: Oral History and the Art of Dialogue* (Madison: University of Wisconsin Press, 1997).

7 Douglas Ezzy, "Theorizing Narrative Identity," *Sociological Quarterly* 39, no. 2 (1998): 239-242.

8 David Rubin, (der.), *Remembering Our Past: Studies in Autobiographical Memory*. (New York: Cambridge University Press, 1996).

9 Margaret Somers ve Gloria Gibson, "Reclaiming the Epistemological 'Other': Narrative and the Social Constitution of Identity," Craig Calhoun (der.), *Social Theory and the Politics of Identity* içinde (Oxford: Blackwell, 1994): 37-80.

10 Toplumsal bellekle ilgili literatürü inceleyen bir çalışma için bkz. Jeffrey Olick ve Joyce Robbins, "Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices," *Annual Review of Sociology*, no. 24 (1998): 105-140. Alan Megill, "History, Memory, Identity," *History of the Human Sciences* 11, no. 3 (1998): 37-62.

11 Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1952).

gündelik hayat deneyimlerine önem verilmemiştir.[12] Zamanın ölçümü, kıyafet ve dille ilgili kanunlar ve yeni bir ulusal eğitim sisteminin yaratılması temelde, yeni kamusal (ve özel) yaşam ritüellerinin ve yeni düşünme, duyma ve varoluş biçimlerinin oluşturulması üzerinde odaklanmıştır.[13] Bununla birlikte başka varoluş biçimleri çoğu zaman Cumhuriyet'in benlik anlayışıyla bir arada yaşayarak ve çoğu zaman da çatışarak varlığını sürdürmüştür. Neticede Türk modernleşme projesi, kamusal (ve yazılı) söylemle Türkiye'de yaşayan sıradan insanların gündelik yaşam deneyimlerinin arasında bir uçurumun oluşmasına yol açmıştır.

Cemaatler, aileler ve bireyler Türk modernleşme projesiyle nasıl uzlaştılar? Bu soruya net bir cevap vermek mümkün değildir, çünkü bu siyasal ve toplumsal reformlara önayak olan modernist seçkinlerin arasından çıkan ya da ulusal eğitim sisteminde sınıf atlayarak yükselen Türk aydınları zaten bugün popüler kültür olarak tanımlanan alanla kendilerinin arasına belirli bir mesafe koymuşlardır. Bu durum, görünüşte hızla değişen bir dönemde aynı zamanda tarihsel bir sürekliliğin de varlığını koruduğunun kanıtıdır.[14] Etnografi gibi sözlü tarih araştırması da gündelik hayatla kamusal kültür ve yaşanan deneyimle toplumsal inceleme arasındaki boşluğu ortadan kaldırmaya olanak tanımaktadır. Sözlü tarih ayrıca, Türkiye'de, toplumu kendi suretinde dönüştürme ülküsünü paylaşan eğitim görmüş genç kuşakta, yani "Cumhuriyet kuşağında" en somut örneğini bulan kolektif kimlikle ilgili kaygıya bağlı olarak ihmal edilen bir alanın, yani öznelliğin çalışılması için de yol göstermektedir. Sözlü tarih, farklı geçmişlere sahip sıradan insanların bu cüretkâr ve bedeli ağır sosyal deneyi nasıl algıla-

12 Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (Seattle: University of Washington Press, 1997).

13 Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, *Bir Yurttaş Yaratmak* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998).

14 Engin Akarlı, "Making Peace With History: Modernity and State-Society Relations in Late Ottoman History and Its Historiography," International Conference on The History of the Turkish Republic: A Reassessment'ta sunulan tebliğ, Ankara, 10-12 Aralık 1998.

dığını, bu deneye hangi farklı şekillerde inandığını, katkıda bulunduğunu, karşı çıktığını, kendi hayatlarını ve ailelerinin hayatlarını ulusal proje karşısında nasıl konumlandırdıklarını araştırmaya da olanak tanımaktadır. Kısacası, bu insanlar nasıl yaşamışlardır; ulusal projenin yanında mı, dışında mı yoksa onunla çatışma içinde mi?

Eğitim, dolayısıyla da gençlik, tek bir kimliği paylaşan homojen bir nüfus yaratmayı hedefleyen Türk sosyal mühendislik projesinde merkezî bir rol üstlenmiştir.[15] Ancak, Türk modernleşmesinin köşe taşı olan gençlik aynı zamanda ilk isyan edenlerdendir. Siyasî yelpazenin sağında ve solunda yer alan alternatif siyasal projelerin yerini son yıllarda İslâmcı, Kürt ve Alevi siyasal projelerinin de aralarında bulunduğu kimliğe dayalı hareketlerin yanında giderek sesini yükselten ve kültürel farklılığın ve vatandaşların demokratik olduğunu iddia eden bir devlette sahip olmaları gereken hakların tanınması için özellikle medya aracılığıyla talepte bulunan bireylerin (ve sivil toplum örgütlerinin) eylemleri almıştır.[16] Cumhuriyet'in kuruluş aşamasında Türk devrimini simgeleyen gençlik, o günden bugüne toplam nüfus içinde en büyük orana sahip olan grup olarak evrilirken, son yıllarda eğitim olanaklarının artması ve evlenme ve iş hayatına girme yaşının yükselmesi, yaşamın bir evresi olan gençlik döneminin uzaması ve gençlik kültürlerinin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur.

Türk modernleşme deneyimi kişilerin mekânla olan ilişkilerini de radikal bir biçimde değiştirmiştir. Kentte yetişenler için çocukluklarının mekânları artık tamamen değişmiştir. Kırsal alandan gelip şimdi kentlerde yaşayanlar için ise köyleri çoğu kez belleklerinde yaşamaktadır. Kırdan kente ve yurtdışına göç, gençlerin çoğunu çocukluklarının geçtiği mekânlardan ve/veya ailelerinin bağlılık duyduğu yerlerden koparmıştır ki, bu durum onların zamanla (ve geçmişle) ilgili anlayışlarını et-

15 İsmail Kaplan, *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999).

16 Asu Aksoy ve Kevin Robins, "Peripheral Vision: Cultural Industries and Cultural Identities in Turkey," *Environment and Planning A* 29 (1997): 1937-1952.

kilemektedir. Küresel kentlerde yaşayan ikinci kuşak göçmenler için mekânla olan ilişkilerinin hiçbir tarihsel derinliği yoktur; birçoğu, birkaç farklı yer arasında gidip gelen göçebeler olarak çıkmaktadır karşımıza.[17] Hem gelecekleriyle ilgili olarak yaşadıkları ekonomik belirsizlik hem de aidiyet anlayışlarındaki belirsizlik, yaşam döngüsünün bu eşiksel (*liminal*) evresini gençler için daha da belirsiz bir hale getirmiş, kamusal yetişkin kültürünün dışında bir zaman oluşturmuştur.[18]

Bu yazının bir parçasını oluşturduğu proje, yeni binyılın başında daha da çok vurgulanan zaman ve mekân ilişkisindeki kopuklukla tanımlanan Türk modernleşme söyleminin ve deneyiminin, Türkiyeli gençlerin sözlü tarih anlatılarında nasıl temsil edildiğini sorgulamaktadır. Ulus(ötesi) zaman, kolektif zaman ve kişisel zaman bu anlatılarda nasıl örtüşmekte, bir arada varolmakta ya da çatışmaktadır? Gençliğin ait olduğu zaman(lar) ve mekân(lar) nelerdir? Performans, gençliğin içinde kendi zaman/mekân kurgusu ile bir kimlik yarattığı mekânı nasıl oluşturmaktadır? Kişinin bedensel performansı kimlik bakımından sürekliliğin (ya da en azından anlamın) yaratıldığı yeni bir mekân mıdır? Bu, hem zaman hem de mekân bakımından geçmişle ilgili algıları nasıl etkilemektedir?[19] Kimlik politikalarının hâkim olduğu bir dönemde gençliğin öznellik tanımı nedir? Öz yaşam anlatıları kolektif kimliklerden ayrı, ancak her zaman bunlarla ilişkili olan öznelliklerin ifadesi için nasıl yeni mekânlar yaratabilir? Türkiye'de bugün görünürde varolan kimlik parçalanması, 1923 sonrasındaki dört kuşaktan çok daha fazla kuşağın birikimini kapsayacak, paylaşılmış bir yaşam deneyiminin yanı sıra paylaşılmış bir coğrafya kabulünü de merkez alan yeni bir ulusallık-sonrası aidiyete öncülük edebilecek midir?

17 Azade Seyhan, "Ethnic Selves/Ethnic Signs: Invention of Self, Space and Genealogy in Immigrant Writing," Valentine Daniel ve Jeffrey Peck (der.) *Culture/Contexture* içinde (Berkeley: University of California Press, 1996): 175-195.

18 Henry Giroux, "Doing Cultural Studies: Youth and the Challenge of Pedagogy," *http://www.gseis.ucla.edu/courses/ed253a/Giroux/Giroux1.html*

19 A. Huyssen, *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia* (New York: Routledge, 1995).

Bu çalışma ayrıca, yeni bilgi teknolojileri çağında yetişen gençliğin sözlü tarih anlatılarının bir önceki kuşağınkilerle kıyaslandığında nasıl bir farklılık gösterdiğini de sorgulamaktadır.[20] Genç kuşağın görselliğe giderek daha fazla yönelmesi üretilen anlatıları nasıl etkilemektedir? Yaşamların sanal olarak yaşandığı bir dönemde, anlatı, gençlerin gündelik yaşamları kadar, hatta daha fazla gerçek midir?[21] Türkiye'de yapılan sözlü tarih çalışmalarıyla ilgili ilginç bir soru da geleneksel sözlü anlatı ve performans biçimlerinin yeni iletişim teknolojileri aracılığıyla kendilerini ifade eden insanların anlatılarını nasıl etkilediğidir. Sözlü tarih, Türkiye'de otobiyografi, aile ve yöre tarihlerinin yazılması ve kişisel/kolektif tarihe dayalı multimedya projelerinin yaratılması aracılığıyla, hem kişisel hem de kolektif olanı ifadeye yönelik eylem projelerinin geliştirilmesinde kullanılabilir şüphesiz.

Gülümser'in öyküsü

Bu yazıda sözlü tarih anlatısı incelenen Gülümser Kalik, 1970 yılında Tunceli'nin Pülümür ilçesine bağlı Aşkirik köyünde doğmuş, ilkokulu bitirene kadar da burada yaşamıştır. Gülümser 1981'de liseye gidebilmek için evli olan ağabeyinin yanına İzmir'e gider. 1988'de ikinci kez, bu defa İstanbul'a göç eder. Halen, evli olan kızkardeşiyle birlikte yaşamakta ve özel bir şirkette sekreter olarak çalışmaktadır. Gülümser'in akrabaları ve hemşehrileri Türkiye'nin ve dünyanın dört bir yanına dağılmış durumdadır. Annesiyle babası İzmir'de, kardeşleri İstanbul, Ankara, Bursa, İzmir ve Kanada'da yaşamaktadır. Açıköğretime devam eden Gülümser güzel sanatlar okumak istemektedir, ancak içinde bulunduğu koşullar şimdiye dek buna olanak tanımamıştır. Vakit buldukça resim yapmakta ve kitap

20 Sherry Ortner, "Generation X: Anthropology in a Media-Saturated World," *Cultural Anthropology* 13, no. 3 (1998): 414-440.

21 Angie Williams vd., "Talking About Generation X: Defining Them as They Define Themselves," *Journal of Language and Social Psychology* 16, no. 3 (1997): 251-278.

okumaktadır. Gülümser'le aramızdaki görüşen-görüşülen ilişkisi zamanla Gülümser'in otobiyografik yazılarının, şiirlerinin ve resimlerinin yanı sıra benim onunla ilgili yazdıklarıma cevaben ifade ettiği düşüncelerle de katkıda bulunduğu ortak bir projeye dönüştü.

Ulusal kimlik "Türklük"[22] üzerinden tanımlandığında, Gülümser hiç kuşkusuz "öteki" olarak çıkmaktadır karşımıza. "Alevi" ve "Kürt" olmanın yanı sıra kendisini, tarihsel olarak Türk devletine karşı bir isyanla özdeşleştirilen bir bölgeye (Dersim'e) ait bir birey olarak da tanımlamaktadır. Bu anlamda, Gülümser'in sözlü tarih anlatısı, Türk modernleşme projesiyle tarihsel olarak ikircikli bir ilişki kuran topluluklarda benliğin ve aidiyetin nasıl inşa edildiğini araştırma fırsatını sunmaktadır.

Ancak, bu anlatıyı hayalî bir üniter topluluğu temsil eden "öteki" bir kimliğin tipik örneği olarak görmektense, Gülümser'in öyküsünü özgün ve öznel bir kurgu olarak ele almak daha doğru olacaktır. Bu yaklaşım, kimliklerin giderek topluluklardan çok bireyler tarafından temsil edildiği ulusaşırı, yapısalcılık sonrası bir dönemde kültür kavramına getirilen eleştirilerden yola çıkmaktadır.[23]

---

22 Bu, hiç şüphesiz günümüz Türkiyesi'nin en karmaşık sorunlarından biridir. Ulusal kimlik nasıl tanımlanmıştır/tanımlanmaktadır ve bugün bu kimlikte ne gibi değişiklikler yapılabilir/yapılmalıdır? Sünni İslâm ve "Türk" sözcükleri gündelik yaşamda "Müslüman," hatta "gayrimüslim olmayan" anlamında kullanılmaktadır. Öte yandan Kemalist söylem son derece ikircikli ve farklı yorumlara da açıktır. Bkz. Ayşe Kadıoğlu, "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity," S. Kedourie (der.) *Turkey: Identity, Democracy, Politics* içinde (Londra: Frank Cass, 1998): 177-193; Tanıl Bora, "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği," *Toplum ve Bilim*, no. 71 (1996): 168-192; Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de 'Resmi Tarih' Tezinin Oluşumu (1929-1937)* (İstanbul: Afa Yayınları, 1992); Etienne Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998). Milliyetçilik söylemi farklı dönemlerde ve farklı bağlamlarda vatandaşlığa, ortak değerlere, toprağa, dile, etnik kökene ya da dine vurgu yapabilmektedir. Böylesi bir ikircikliğin kurgulanmış bir kimlik olan Türklüğün belirleyici öğesi olması, ciddi bir çatışma noktası olduğu kadar bugün yeni bir uzlaşmın yolunu da açabilir.

23 George Marcus, *Ethnography Through Thick and Thin* (Princeton University Press, 1998).

Gülümser'in kimliğini anlayabilmek için, kültürel kökenlerinin ve ulusal anlatıyla kurduğu ilişkinin yanı sıra toplumsal cinsiyete bağlı kimliği[24] ve kuşak kimliği[25] de dikkate alınmalıdır. Gülümser için toplumsal cinsiyete bağlı kimliği bir cemaat üyesi olarak kimliğiyle çelişmektedir ki, kendisi bu çelişkinin toplulukla devlet arasındaki karşıtlığın belleklerde bıraktığı izle ilintili olduğuna inanmaktadır. Ayrıca, Gülümser'in söylemi bireysel kimlikleriyle kolektif kimlikleri arasında (en azından söylemde) daha az ayrım yapan önceki kuşaklarınkine kıyasla çok daha kişiselleştirilmiştir.[26] Türkiye'de devletin içinde bulunduğu kriz dikkate alındığında, Gülümser'in anlatısının, aidiyet krizi yaşayanların sadece "öteki" olarak görülenler (ya da kendilerini böyle görenler) değil, potansiyel olarak bütün bireyler ve özellikle de genç nesil olduğu savını desteklediği anlaşılacaktır. İlerleyen sayfalarda görüleceği gibi, Gülümser'in varoluş kriziyle baş edebilme yöntemi hem kültürel hem de kişisel farklılığın ve melezliğin sadece kabul görmekle kalmayıp değer de kazandığı kişisel bir ağ inşa etmek olmuştur.

Gülümser anlatısında "geleneksel" köyle ilgili zaman dışı bir imge oluşturmaktadır; bu imge sürgündeki ailelerin göç deneyimlerine karşıt olarak kurgulanmıştır. Keza, bu imge, Gülümser'in bilgisayarda yaptığı köy çizimlerinde de temsil edilmektedir. Sözlü gelenek ve belleğin bu şekilde görsel bir imgeye dönüştürülmüş olması önemlidir. Gülümser kentte ailesi tarafından uygulanan baskıyla kendi tasasız çocukluğu üzerine kurulan bir kimlik sayesinde başa çıkmakta ve bu kimlikle kültürel kökenlerini mekâna referansla tanımlamaktadır. Ailesine ve topluma karşı isyan ederken, her şeye rağmen bilgisayarda yarattığı imge üzerinden mekâna ve köken-

24 S. Leydesdorff vd., *Gender and Memory* (Oxford University Press, 1996).

25 Ron Eyerman ve Bryan Turner, "Outline of a Theory of Generations," *European Journal of Social Theory* 1, no.1 (1998): 91-106.

26 Bu bağlamda, Türkiye'deki toplumsal hareketlere dahil olan gençlerin öznelliği meselesi çok daha derin bir araştırmayı gerektirmektedir. Bkz. Nilüfer Göle, "Gendered Nature of the Public Sphere," *Public Culture* 10, no. 1 (1997): 61-81.

lerine bağlılığım sürdürebilmektedir. Bu imge, köyün bugünden bakarak hatırladığı halidir. Bu kurgu aynı zamanda sözlü geleneğe ve kendi ebeveynlerinden ziyade, farklı toplulukların Dersim mekânında bir arada yaşadığı büyükanne ve büyükbabasının ait olduğu dünyanın hoşgörü deneyimine göre de şekillenmektedir. Acaba hayalî bir ulusalcılık-öncesi toplum ile ilgili böylesi anılar, bu coğrafyada oluşacak ulusalcılık-sonrası bir sosyal sözleşmenin de taslağını oluşturabilir mi?

Bellek: *Dowe*[27]

Yazının bu bölümünde Gülümser'in anlatısında aynı zamanda çocukluğunun mekânı da olan doğduğu köy imgesi aracılığıyla geçmişi nasıl inşa ettiği araştırılacaktır. Yakın bir geçmişte Türkiye'nin doğusundan İstanbul'a gelmiş olan diğer göçmenler gibi Gülümser de kırsal bölgede doğmuştur. Bugün ulusaşırı bir nitelik kazanan ve dünyanın farklı bölgelerine dağılmış olan yeni 'göçebeler'[28] çoğu zaman iç savaşla somutlaşan yeni ya da yeniden canlandırılmış milliyetçilikler sonucunda göç etmeye zorlanmış olan bireylerdir. Gülümser de güneydoğudaki çatışmalar yüzünden on yıl boyunca köyünü ziyaret edememiştir. Bu nedenle Gülümser kendisini sadece bir göçmen olarak değil, aynı zamanda bir sürgün olarak da görmektedir. Dönebileceği bir köyü olmadığından köydeki çocukluk anıları Gülümser'in kendi öznelliğini inşa etmesi için önemli bir referans noktası olmuştur.

Gülümser'in yaşam öyküsü, köyüyle ilgili birkaç farklı anlatıyı içermektedir. Bunların arasında (1938'i yaşayan anneannesinin sözlü aktarımından belleğinde kalanlara dayanan) Dersim "isyanıyla" ilgili bir anlatı, (çocukluk anılarının, anneannesinin aktarımıyla harmanlanarak etnografik bir şimdiki zaman ya da kutsal bir mekân olarak efsanevi bir köy yarattığı)

27 *Dowe* Gülümser'in bilgisayarda çizdiği köy resmini içeren dosyaya verdiği isimdir. *Dowe*, Zazaca köy demektir.

28 Smadar Lavie ve Ted Swedenburg (der.) *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity* (Durham: Duke University Press, 1996).

"geleneksel" köyle ilgili bir anlatı, bir çocuk olarak kendi yaşadığı deneyimlerle ilgili bir anlatı ve köyün bugünkü haliyle ilgili bir anlatı yer almaktadır.

Gülümser, görüşmemizin başında yaşam öyküsüyle igili ilk soruma cevaben doğum tarihinden ziyade yaşam öyküsü açısından çok daha önemli başka bir tarihten, 1938'den bahsetti. '38, Dersim'de 1930'lu yıllarda Cumhuriyet rejiminin merkezîleştirici itkisine karşı gelişen yerel direnişin şiddetli bir biçimde bastırılışını ifade etmektedir.[29] Bu olayın ardından hayatta kalanlar Anadolu'nun başka bölgelerine sürülmüşler, (ismi Tunceli olarak değiştirilen) Dersim'de ikamet yıllarca yasaklanmıştır. '38, Gülümser'in belleğinde dolaylı yoldan, yaşlıların sözlü tarih anlatılarından ve özellikle de acı deneyimlerini torununa anlatan anneannesinin anlatısından yola çıkarak yer edinmiştir. Bölgenin tarihinde çok önemli bir yeri olan bu olayla ilgili kolektif bellek, sözlü anlatılar aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Bu anlatı ulusal anlatıdan çok farklı, hatta onun karşıtı olarak çıkmaktadır karşımıza. Bunun sonucunda Gülümser'in kişisel tarihi de '38'de başlamaktadır; onun birey olarak oluşumunun merkezinde kimliğinin ulusal kimlikten ayrı oluşu yer almaktadır. Böylece Gülümser'in zaman ya da tarih anlayışı da "ulusal zaman"la "cemaatin zamanı" arasındaki ikiliğe dayanarak inşa edilmektedir. Bir başka deyişle, Gülümser'in öyküsü baskının hedeflenenin tam tersi bir sonuç doğurduğunu göstermektedir. Tunceli halkı kendisini laik bir Kemalizm anlayışıyla özdeşleştirmişse de '38, bireylerin belleklerine kazınarak azınlık kimliklerinin en belirgin özelliği olan güvensizliği beslemiştir. İlerleyen satırlarda '38'in anısının Gülümser'i kendi göç öyküsünü ikinci bir göç (ve ikinci bir sürgün) olarak inşa etmeye sevk ettiği gösterilecektir.[30]

---

29 M. Kalman, *Belge ve Tanıklarıyla Dersim Direnişleri* (İstanbul: Nujen Yayınları, 1995).

30 Görüşülen bazı Tuncelililer daha da eski bir dönemle bağlantı kurarak 1937'de asılan efsanevi lider Seyit Rıza'nın son sözlerini hatırlatmaktadırlar. Seyit Rıza son sözlerinde Sünni ve Şii geleneklerinin sembolik olarak birbirlerinden net bir biçimde ayrılmalarına yol açan "Kerbela" olayına göndermede bulunmuştur.

Ancak aşağıda da görüleceği gibi, Gülümser anlatısında aynı zamanda üçüncü bir zamandan, özellikle de bir kadın olarak ailesi ve cemaatiyle olan çelişkili ilişkisinden doğan "kişisel zaman"dan bahsetmektedir. Gülümser'in kişisel zamanı, yani toplumsal cinsiyete bağlı olarak bedeninin zamanı (ve mekânı), ne ulusal zamanla ne de cemaatin zamanıyla uyum göstermektedir.

1938

Gülümser '38'den şu sözlerle bahsetmektedir:

> "'38 için, 'Allah onları geri getirmesin, Allah kimsenin başına vermesin' derler. Anneannem teker teker anlatırdı. Şöyle gittik, asker oradan geldi. Biz ağacın arkasına saklandık. Oradan vurdular, gittik, dere vardı, dereye oturduk. Biraz dinlendik, sonra hepimiz, şu şu şu şu –isim sayardı– gittik mağarada biraz helva pişirdik. Bir keresinde asker gelmiş, mağaranın tepesinde çocuk ağlıyormuş, kadının biri çocuğun ağzını kapatmış ki ses gitmesin, asker görmesin, geri dönsün diye. İnsanları çoluk çocuk yanyana dizmişler, makinalı tüfekle tam öldüreceklermiş ki bir emir geliyor, öldürmekten vazgeçiliyor, göç ettiriliyor. O şekilde kurtulmuşlar. Ölen kim, kalan kim dağılmış, herkes çoluğunu çocuğunu kapıp da hayatını kurtarma çabasına girmiş. Tunceli kapanmış."

Gülümser'in anneannesi de Sinop'a gönderilmiştir:

> "Bir tacı varmış anneannemin gümüşten, burnunda da hızması. 'Bunları devlete vereceğime deniz alsın' demiş, atmış Karadeniz'e."

O dönemde yetim kalan birçok çocuk gibi Gülümser'in babası da Türk bir aile tarafından evlat edinilmiş ve Ankara'da büyümüştür. 1940'larda af çıkınca bazı aileler Tunceli'ye geri dönmeye karar verirler. Gülümser'in teyzesi Sinop'ta, ailesinin isteklerine karşı gelerek Sünni bir erkekle evlendikten kısa bir süre sonra ölmüştür. Bunun üzerine Gülümser'in, öğretmen okuluna gitmekte olan annesi de Gülümser'in anneannesi ta-

rafından okuldan alınmış ve Tunceli'ye dönüp orada evlenmeye zorlanmıştır:

> "Gittikleri yerlerde kendileriyle ilgili bir şey anlatamamışlar kimseye. Komşu kadını severmiş anneannem ama sevmek ayrı, güvenmek ayrı. Onların iyi dost olabileceğini, yakın olabileceğini düşünmemiş. Sonunda hepsi almış başını, geri dönmüş. Herkes ev kurmuş oturmuş, yine düzen başlamış."

Gülümser'e göre Tuncelili bireylerin kimliği büyük oranda bu ilk sürgün deneyiminin belleklerde bıraktığı iz temelinde inşa olmaktadır:

> "Bizimkiler şehre gidince, oradaki insanların kapalı olduğunu görüp örtünme ihtiyacı duymuşlar. Çünkü oradaki insanlar tarafından kötü davranılması korkusu varmış. Kendi kızlarına kısıtlama getirmişler. Size normal gelen şeyler, dışarda anormal gibi görülebiliyor. Anneannem herhangi birinin koluna girip yürüyebilir, 'Yavrum' diye sarılır, hiç fark etmez. Ama gelişigüzel birinin koluna girmek Türk yapısına aykırı bir şey. Bu yakınlık kurma işlemi bile bir şekilde kısıtlanmış."

'38 deneyiminin sonucunu iki boyutta incelemek gerekir. '38, bir yandan bölgesel dayanışmayı güçlendirirken, bir yandan da Dersim halkının, yeni kuşağın Türkiye toplumunda bir yer edinebilmesi için şartlara ayak uydurmasının gerekliliği konusunda daha fazla bilinçlenmesini sağlamıştır. '38 deneyimi Gülümser'in ebeveynlerinin kuşağını çocuklarını eğitmeye yöneltmiştir, ki buna çocuklarına Türkçe öğretmek de dahildir:

> "Bizimkiler dil bilmemenin güçlüğünü çektikleri için kendi çocuklarını okula vermişler. Dış dünyaya karşı gözleri kapalı olmasın demişler. Okusunlar, öğrensinler, iki dünyayı da tanısınlar, kendi tercihlerini kendileri yapsınlar istemişler. Bizim insanlarımız iki yerde de bir bağları olsun isterler. Bu belki de '38'de kendilerini ortada kalmış gibi hissetmelerindendir. Çünkü kendileri bunun acısını çok çekmişler."

Ebeveynlerin milli eğitim sistemiyle ilgili hayal kırıklığı daha sonra, çok sayıda Dersimli genç sol politikalara yöneldiğinde ortaya çıkacaktır:

> "O dönemin gençlerinin sohbetleri çoktu. Okuyan gençler köyde istediklerini yaptırabiliyorlardı. Ailelerin onlara çok büyük güveni ve saygısı vardı. Okudukları için onlar her şeyi daha iyi bilir düşüncesi vardı. Sonra okullarda olaylar, tutuklanmalar olunca eğitimin çocuklara zarar verdiği kanısına vardılar. Önce ellerine verdiler fakat baktılar ki sonuç ölümüne götürecek. Dolayısıyla onların elinden geri aldılar. Mesela babam abimi okuldan aldı."

Kutsal mekân

Gülümser anlatısında efsanevi geçmişe dair bir imge, yani zamanın ötesinde, etnografik bir şimdiki zamanda yer alan "geleneksel" bir köy inşa etmektedir. Bu imge hem çocukluk anılarına hem de anneannesinin '38 öncesi dönemle ilgili anlattıklarına dayanmaktadır.[31] Gülümser Aşkirik'i şu sözlerle tasvir etmektedir:

> "Vadiler, dağlar, sonra ormanlık; yazın otlar insan boyunu aşıyor. Ceviz ağaçlarıyla kaplı köyün içi, evler görünmüyor. Çeşmeler var, kaynak suları, buz gibi. Köyün üstünde hiç bitmeyen kar, dağların başında."

Gülümser, Aşkirikli dedeler tarafından saklanan soyağaçlarıyla ilgili bir belgeden bahsetmektedir; Aşkiriklilerin, İran kökenli "Boli" diye bilinen bir atadan geldikleri söylenir. Köyün sakinleri "Bolyo" ya da Boli'nin torunları olarak bilinmektedir. Gülümser "tarih"in müdahale ettiği '38'den önceki "geleneksel" köy hayatını şöyle hayal etmektedir:

> "Onların yaşamı çok rahatmış. Kendileri çalışıp, kendileri yemişler. Kimsenin şehir yüzü gördüğü yokmuş. Belki de devle-

31 Bu, antropologların bugün sorgulanan "geleneksel toplum" kurgularının ne ölçüde yerel anlatılara dayandığı sorusunu gündeme getirmektedir.

tin bunlardan haberi bile yokmuş. Bazı aşiret kavgaları da olmuş, olmamış değil. Ama karışanı görüşeni yok, herkes kendi havasında. İsteyen istediğiyle evleniyor, kimse kimseye karışmıyor. Yılın belirli zamanlarında yapılanlar onları bağlıyor. Bir de giyinme özgürlüğü, baş örtme olayı olmamış olması."

Bu tasvirin 1970'ler kadar yakın bir tarihte kendisinin köyde edindiği izlenimlere dayanan imgelerden pek de farklı olmaması şüphesiz ilginçtir:

"Kuzulara gidiyorduk. Çok eğlenceliydi o hayat. Özgürsün her şeyden önce. Ben mesela kuzulara seve seve giderdim, çünkü benim bütün arkadaşlarım kuzulara giderdi. Eskiden yaylada çadır hayatı vardı. Hepimiz akşamları bir çadırda toplanır, şarkılar söyler, körebe oynardık. Bizim hiçbir zaman kapılarımız kilitli olmazdı. 'Günah' derlerdi, 'kapılarım kapatma. Tanrı misafiri geri çevrilmez'."

Geri dönemeyen Gülümser için köy, zaman içinde donmuş, ona kentte dayanak olacak bir imgeye dönüşmüştür. Bu, Gülümser'in köyü kutsal bir mekân olarak görmesiyle de bağlantılıdır kuşkusuz.

Sürgün ve geri dönüşün yarattığı tarihsel deneyim nedeniyle Tunceli'de coğrafyayla kimlik arasında önemli bir bağlantı vardır ki, bu, ruhların göç ettiğine inanan ve su, ateş, dağlar ve ayı kişileştiren ve kutsallaştıran Dersim Aleviliğinin senkretik kozmolojisinde mekânın sahip olduğu önemle bir kat daha pekişmektedir. Kişi/beden cemaatin bir parçası olarak kendisini koruyan yerlere aittir ki, bunlara su kaynakları, dağlar ve ölümden sonra evlerini ziyaret etmeyi sürdüren ölülerin ruhları da dahildir. Bu kozmolojide şimdiki hayatla sonraki hayat ya da maddeyle ruh arasında ayrım yoktur; coğrafya hepsini içermekte ve temsil etmektedir.[32] Bölgenin folklöründe, aynı zamanda, dağlar kadar iyi bilinen nirengi noktaları olan Düz-

32 Farklı bir coğrafyadan benzer bir kozmolojinin tasviri için bkz. Nuala Ni Dhomhnaill, "Dinnsheanchas: The Naming of High or Holy Places," Patricia Yaeger (der.) *The Geography of Identity* içinde (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996).

gün Baba gibi kahramanlarla ilgili öyküler de yer almaktadır.[33] Böylece Gülümser'in anneannesi yaşayanları koruması için dişi olarak bedenselleştirilen aya ya da ölmüş akrabalarının ruhlarına başvurmaktadır:

> "Anneannem başka varlıklara inanan bir kadın. Mesela aya tapardı. Sabahleyin kalkar, duvarı öper, 'Ya Ana Fatma' diye dua etmeye başlardı. Ana Fatma dediği ay. Her Perşembe günü ocağa helva atardı. Kaç tane ölmüş tanıdığı varsa, teker teker onların ismini söyleye söyleye ateşe helva atmaya başlardı. Her Perşembe bizim evde bir helva kokusu...Onun inancına göre bütün ölmüşleri Perşembe günü kendi evlerinin çevresine gelip onun kokusuyla anıldıklarını duyarlarmış. Onlar ölüp gitmiş ama ruhları bizim evi koruyor, evin görünmeyen koruyucuları onlar."

"Ziyaret" hem tanıdık bir yerle hem de orada vücut bulan ruhlarla bir araya gelmenin bir biçimidir. Böylece, su kaynakları ya da dağlar gibi muhtelif yerler zaman zaman ziyaret edilmektedir:

> "Hangi dağa, yaylaya giderseniz korunduğunu hissediyor insanlar. Hepsinin içinde o kutsal yerlere bağlılık var. Kutsal sulara *jar* diyorlar. Abdel Musa denilen çok büyük bir göze var. Belirli zamanlarda yayla halkı temiz kıyafetler giyer, ziyarete gider. Birşeyler pişirilir, kurbanlar kesilir. Hepsi o kaynağın olduğu yerde toplanır onu anarlar."

Tüm bu nedenlerden ötürü coğrafya, Tunceli'de kimliğin merkezinde yer almaktadır ki, Tuncelililerin bugün topraklarında yaşayamadıkları ya da orayı ziyaret edemedikleri düşünüldüğünde durumun trajikliği ikiye katlanmaktadır.[34]

---

33 Ali Kemali, *Erzincan* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1992 [1932]).

34 Dersim'deki inanç sistemleriyle ilgili bu kısa tartışma, bu inançların yalnızca Dersim'e ait olduğu anlamına gelmemektedir şüphesiz. Ahmet Yaşar Ocak'ın çalışmaları Anadolu'daki dinsel inancın senkretik doğasını açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998).

Köyle ilgili bu efsanevi imgeler, savaşın tamamıyla yoksun bıraktığı Tunceli'nin bugünkü gerçekliğiyle karşıtlık içindedir. Evler, deprem ve çatışma nedeniyle tahrip olmuştur. Geriye kalan az sayıdaki ve çoğu yaşlı olan köy sakininin yaylalara gitmesine artık izin verilmemektedir. Gıda stoklarını karakola bırakmaya zorlanmaktadırlar. Köy okulu kapanmıştır. Gülümser, yakın zamanda gerçekleşen göçün büyük oranda gönülsüz olduğunu ve köylülerin orduyla PKK'nın arasında kaldıklarını vurgulamaktadır:

> "Bizimkiler bu olayların dışındalar. İki kişi birbirleriyle kavga ediyor, ama kimin için kavga ettikleri belli değil. Çıkıp gitseler de rahat etsek diye düşünüyorlar. Göç etmek dışında yapabilecekleri bir şey yok. Yine hepimiz kırılacağız düşüncesi de olabilir. Ama yaşayamıyor bizimkiler burada. Eve kapanıp oturamaz o insanlar. Yürümeli, gitmeli, koşturmalı. Boşluğu dolduramıyorlar. Orada kendi kendilerinin patronları. Buraya gelip az maaşla başkasının emri altında çalışmak yapabilecekleri bir şey değil. Ruhları kaldırmıyor. İçki içiyorlar, sigara içiyorlar, kahvelere gidiyorlar."

Gülümser'in köyle ilgili anılarındaki tek olumsuz imgenin 1980 darbesinden sonra askerlerin silahları toplamak üzere köye geldikleri günle ilgili olması önemlidir:

> "İlkokulu bitirene kadar asker gördüm sayılmaz. Soğuk gelirdi bana. Benim abim asker kıyafetleriyle karşıma gelsin, onu da sevmezdim. Bir gün kuzulardayız. Kuzuların olduğu yer köye giden yolun üstündeydi. Biz böyle otururken siyah arabaların geldiğini gördük. Bütün evlere girip çıktılar, arama yaptılar. Bizi okulun önünde sıraya çektiler. Ellerinde bir telsiz. Gösterdiler, 'bunu gören var mı?' diye. Ben hayatımda telsiz görmemiştim. Ama görmüş olsak bile söylemezdik. Bundan eminim. Sonra eve gittik, babalarımız yok. Dayağa çekmişler kahvede. Bir şey bulamadılar. Ama şu vardı. Bizim kendi dilimizden kasetler vardı Zazaca ve askerî arabaları görünce bütün ev kasetlerî aldığı gibi toprağın içine gömdüler."

Sürgün: Kent

Gülümser on bir yaşındayken lise eğitimi için İzmir'e gönderilir. İzmir'deki deneyimleriyle ilgili anlatısı iki ayrı göç tarihine istinaden inşa edilmiştir. Bir yanda '38'deki ilk zorunlu göç ya da sürgün yer almaktadır. Öte yanda ise Tuncelili ailelerin 1950'lerden itibaren çocuklarını eğitim için bölge dışına yollama eğilimi ki, bu uygulama aslında '38 deneyiminin bir sonucudur.

Gülümser çocukken şehri görmek ve köye ağabeyleri gibi eğitimli ve başarılı bir genç olarak dönmek için büyük bir istek duyduğunu anımsamaktadır:

> "O dönemde benim hayalimde şöyle bir şey vardı. Liseyi bitireceğim, köye gideceğim. Abimler gibi ben de her eve girip çıkacağım. Köydeki insanlar benim dediklerimi yapacaklar. Orada harika bir dünyam olacak."

Ancak Gülümser'in göç deneyimi hayal kırıklığı ile sonuçlanır:

> "Çok merak ediyordum bu köyün dışında ne var diye. Sonra gittim, beğenmedim. O masal kitaplarındaki yerleri arıyordum. Gideceğim her yerin köy gibi yemyeşil, uzun otları olacağını hayal ediyordum. Apartmanların bu kadar çirkin olduğunu düşünmemiştim. Sevmiyordum İzmir'i. Sanki elimden birşeyler alınmış gibi geliyordu."

Anne-babasından ayrı yaşamak zorunda kalan Gülümser'in ailesine sadık kalma gereksinimi kentte kültürel farklılığın (ve aşağılanmanın) da pekiştirdiği bir içe kapanmayla sonuçlanmıştır. Gülümser iyi bir öğrenci olduğu halde ergenlik döneminin son yıllarında okulla ilgilenmeyi bırakmış ve ergenlik kriziyle çakışan bir kişisel kriz yaşamıştır:

> "Çocukluğumda ailem benim için mükemmeldi. Babam bir Tanrı, annem Tanrıçaydı. Allah için söyleniyor birşeyler, ama karşımda gördüğüm onlardı. Çocukluğumdaki o rahatlığı, o kendimi bulamadım İzmir'de. Yıllarca ayrı yaşadım, ailemle ilişkim koptu. Köye gidince sanki misafirmiş gibi davranıyordum. Çünkü İzmir'de öyle yapmak zorundaydım."

Gülümser'in ergenlik krizi okulda iki dilli bir birey olarak yaşadığı zorluklar nedeniyle daha da karmaşık bir hale gelmiştir:

> "Ben önce Kürtçe, sonra Türkçe öğrendim. Ailede iki dili birden konuşuyorduk. Kürtçe, Türkçe bazen o kadar birbirine karışıyordu ki, ortaokulda bunun güçlüklerini çektim. Konuştuğum kelimenin Türkçe olmadığını, karşımdaki "Ne demek istiyorsun?' dediği zaman anlıyordum."

Gülümser'e ailesi tarafından kamusal alanda kimliğini gizlemesi öğütlenmiştir. Sünni kökenli arkadaşlarının yaşamlarını merak ettiği halde Gülümser, lise yıllarında evden pek fazla uzaklaşmamayı tercih eder:

> "Derste bir konuşma sırasında bir arkadaş çıktı, 'Onlar Kızılbaş' dedi. Bu, ailemin söylediklerini haklı çıkaran bir olay oldu. 'Dışlanırsın, söyleme, bilmelerine gerek yok' diyorlardı. İzmir'deyken farklıydım. Sünni arkadaşlarımın evine gitmiyordum. Hem merak ediyordum, hem de bana zarar gelebileceğini düşünüyordum."

Bu kişisel kriz Gülümser'in derslerini ihmal etmesine ve iyi bir öğrenci olduğu halde üniversiteye giriş sınavlarında başarısız olmasına yol açmıştır:

> "Lise sonda her şeyi bıraktım. Üniversiteyi kazanmayacağımı biliyordum. Bütün gün yaptığım şey kapının önünde top oynamaktı. Alıyordum topu, vuruyordum duvara, tap tap!"

Gülümser liseden mezun olduktan sonra ailesine isyan etmeye başlar; bu isyan büyük oranda çocuk olarak köyde sahip olduğu özgürlükle genç bir kadın olarak kentte maruz kaldığı kısıtlı yaşam arasındaki karşıtlığı temel almaktadır. Gülümser'e göre Alevi aileleri kamusal alanda kimliklerini gizlemeye iten aşağılanma korkusu ile cemaat içi evlilikler konusundaki baskı, aileleri kentte yaşayan kızlarına baskı uygulamaya itmektedir; oysa köydeki durum böyle değildir. Kemalizm ve İslâmcılık örneklerinde olduğu gibi Alevilikte de cemaat, kadınlar tarafından temsil edilmekte ve kentteki kimlik sorununun

asıl yükünü kadınlar taşımaktadır. Gülümser için, köyde dayanışmayı temsil eden aile, kentte baskıyla özdeşleşmektedir:

> "Ben köye gittiğim zaman çok rahat olurdum. Buraya geldiğim zaman kısıtlama gördüm. Ablam köyden çıktığı zaman anneannem 'Bir başörtü örtseydin, gittiğin yerin insanları kötü gözle bakarlar sana' derdi. Köydeki hayatı seviyordum. Şehirdeki aileleri sevmiyorum. Şehir hayatında engelleyici bir unsur olarak gördüm o bağları. Ben çocukluğumda hiç baskı görmeden, özgür yaşamış biriyim. Belirli bir yaştan sonra kısıtlama görüyorsunuz. Ben bunu '38 dönemine, bu insanların bir zamanlar yaşadıkları korkulara bağlıyorum."

Gülümser'in kültürel kökenlerini kabul ederken kentteki cemaatine sığınmaktansa İstanbul'a taşındıktan sonra kendi kişisel ağını kurarak kendi yolunu çizmesi işte bu baskıdan kaynaklanmaktadır. Ancak, tercihlerinin maliyeti oldukça yüksektir; yalnızlık, gelecekle ilgili kaygılar ve yirmi dokuz yaşında bekâr, bağımsız bir genç kadın olmanın gerçekliği. Gülümser duygularını bilgisayarda yaptığı bir dizi çizimle ifade etmektedir.

Pandora'nın kutusu: Binyılın eşiğinde gençlik ve aidiyet

Gülümser 1988'de, onsekiz yaşındayken ikinci kez, bu kez İstanbul'a göç etmeye karar verir. Bu ikinci göç, bir yandan ailesiyle ilişkisinin değişmesine yol açarken bir yandan da kentte de köydeki gibi 'başına buyruk bir çoban' olarak yaşayabilme arzusunu doğurmuştur. Gülümser İzmir'den ayrılarak cemaatiyle yeni bir ilişki kurma yolunda adım atarken aynı zamanda başkalarıyla kurduğu ilişkiler bakımından da yeni ve kişisel bir strateji geliştirmiştir:

> "İki dünya arasında kalmışsın, düğümleniyor gibi oluyorsun. 'Ben İstanbul'a gideceğim' dedim. Abim, 'Yalnız gidemezsin Gülümser' dedi. 'Ben sürekli sizin dizinizin dibinde oturmak zorunda mıyım? Peki benim hayatım nerde' diye başladım sormaya."

Gülümser İstanbul'a geldikten sonra kızkardeşinin yanında yaşamaya ve sekreter olarak çalışmaya başlar. Ayrıca kendi kişisel ağını oluşturmak için de girişimde bulunur:

> "Ben asiyim, içimden asiyim. Sorun benim kendimi bulmamdı, ben ne istiyorum, o vardı. Benim amacım, bir şekilde tanımak, Sünni ailelerin içine girmek, onların aile yaşantısını görmek. Onu da elde ettim. Kız arkadaşlarımın evine gittim, onlar bana geldiler, bir diyalog kurmaya çalıştım."

Bir birey olarak kendisiyle ilgili arayışına Alevi olduğunu kabullenmek de dahildir; bu kabullenme hem kökenlerini kamusal alanda tanımak hem de bu kimlik tarafından kısıtlanmamak anlamını taşımaktadır:

> "Bir gün birisine Alevi olduğumu söyledim, kalktı bana 'Mum söndürme olayı nedir?' dedi. Ben o soruyu duyana kadar bunun ne olduğunu bilmiyordum. Ondan sonra insanların at gözlüğüyle bakmaya devam etmemesi gerektiğine, tartışmak, insanların birbirini tanımasını sağlamak gerektiğine karar verdim. Bundan sonra biriyle tanıştığımda, sanki bir zorunlulukmuş gibi, 'Bak ben Aleviyim, istiyorsan konuş, eğer Alevilerle konuşmak senin için sakıncalıysa, yolun açık olsun' demeye başladım. Ailemde 'Bizimkileri mutlu etsin' düşüncesi var. Kızlarının gideceği yerde dışlanmasından korkarlar. Ben Sünni biriyle çıktım. Çıktığım günden itibaren de aileme söyledim. Niyetim böyle bir şeyi kırmak, daha doğrusu onların kırmasını sağlamaktı."

Gülümser sözlü tarih anlatısının metnini okuduktan sonra bilgisayarda bu metnin bulunduğu dosyanın sonuna kendi girişimiyle "Son Durum" olarak adlandırdığı otobiyografik bir parça eklemiştir. Bu parçada yaşam öyküsünü anlatmasına ilişkin düşünceleri yer almaktadır:

> "Son yıllarda anlattıklarımın etkisiyle kendimi daha iyi tanımlayabiliyorum. Türkiye'de yaşayan farklı kültürlere ilgim arttı. Kendimi parçalanmış hissettiğim dönemler geride kalmaya başladı. Dünyaya uzaydan bakıyorum. Gerek kızılderili-

ler, gerekse İngiliz kolonilerinde yaşayan insanlar gözümün önüne geliyor. Artık Sünni kelimesi benim için bir şey ifade etmiyor. Tamamen insan olarak analiz ediyorum. Evleneceğim insan Alevi olsun, Sünni olsun diye bir düşüncem yok. Anlaşırsam, hoşlanırsam, niye olmasın? Ama bastıra bastıra, 'Bak ben Aleviyim, haberin olsun' derim. Ramazan orucunu tutmuyorum, ama o ayın mistik havasını hissediyorum arkadaşlarımda. Bunun rengini hissetmek önemli."

Gülümser'in Türk modernleşme projesiyle ilgili düşünceleri yeni binyılın eşiğinde melez kültürel mirasımızı kabul eden yeni bir sosyal sözleşmenin gerekliği konusunu gündeme getirmektedir:

"Cumhuriyet'in kuruluşunda Anayasaya pek çok kural yerleştirilmiş. Bazı toplumların bu yasalardan haberleri bile olmamış. Şu anki tepkinin sebeplerinden biri de insanların birşeyleri bir anda değiştirmeleri içln zor kullanılması. Bunu zamana bıraksalardı, tek tip topluluk yaşıyormuş gibi yalancı bir tarih çıkarılmasaydı, bu kadar tepki alınmazdı. Bu ülkede yetmiş iki millet yaşıyor. Bunu inkâr edemez kimse. Eğer devlet insanların kendisine karşı gelmesini istemiyorsa, onların beklentilerini yerine getirmesi lazım."

Ulusal kimliği inşa etme sürecinde ulusal zamanı, cemaat zamanını ve kişisel zamanı aynılaştırma çabası ve Türk modernleşme projesinin geçmişten kopma gereksinimi günümüzde hem bu projenin, hem aidiyet sorununun, hem de geçmişin bugünün gözüyle yeniden değerlendirilmesiyle sonuçlanmıştır. Sözlü tarih anlatıları Türkiye'de sıradan insanların Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan beri ulusal zaman, mekân ve anlatı karşısında öznelliklerini nasıl inşa ettiklerini araştırmanın yollarından biridir. Bu yazıda ele alınan Gülümser Kalik'in anlatısının da gösterdiği gibi bugünkü genç kuşak, birey olma ve aidiyetle ilgili kişisel ve siyasal arayışlarında Türkiye'de kimliğe ait Pandora'nın kutusunu önceki kuşaklardan çok daha farklı yollardan açmıştır.

KAYNAKÇA

Akarh, Engin. "Making Peace With History: Modernity and State-Society Relations in Late Ottoman History and Its Historiography," International Conference on The History of the Turkish Republic: A Reassessment'ta sunulan tebliğ, Ankara, 10-12 Aralık 1998.

Aksoy, Asu ve Kevin Robins. "Peripheral Vision: Cultural Industries and Cultural Identities in Turkey," *Environment and Planning A* 29 (1997): 1937-1952.

Andranig. *Dersim*. Tiflis: 1900.

Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Bader, Veit. "The Cultural Conditions of Transnational Citizenship: On the Interpretation of Political and Ethnic Cultures," *Political Theory* 25, no. 6 (1997): 771-813.

Behar, Büşra Ersanlı. *İktidar ve Tarih: Türkiye'de 'Resmi Tarih' Tezinin Oluşumu (1929-1937)*. İstanbul: Afa Yayınları, 1992.

Bora, Tanıl. "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği," *Toplum ve Bilim*, no. 71 (1996): 168-192.

Borneman, John. *Belonging in the Two Berlins: Kin, State, Nation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Boyarin, J. (der.). *Remapping Memory: The Politics of TimeSpace*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994. [Türkçesi: *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.]

Bozdoğan, Sibel ve Reşat Kasaba (der.). *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press, 1997. [Türkçesi: *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.]

Cengiz, Seyfi. *Dersim ve Dersimli*. Desmala Sure Yayınları, 1995.

Copeaux, Etienne. *Tarih Ders Kitaplarında Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Crapanzano, Vincent. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Danik, Ertuğrul. "Dersim Alevi-Kürt ve Zaza Mitolojisi ve Pantheonu Üzerine," *Birikim*, no. 88 (1996): 64-67.

Dhomhnaill, Nuala Ni. "Dinnsheanchas: The Naming of High or Holy Places." Patricia Yaeger (der.) *The Geography of Identity* içinde, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.

Eyerman, Ron ve Bryan Turner. "Outline of a Theory of Generations," *European Journal of Social Theory* 1, no.1 (1998): 91-106.

Ezzy, Douglas. "Theorizing Narrative Identity," *Sociological Quarterly* 39, no. 2 (1998): 239-242.

Giroux, Henry "Doing Cultural Studies: Youth and the Challenge of Pedagogy." *http://www.gseis.ucla.edu/courses/ed253a/Giroux/Giroux1.html*

Göle, Nilüfer. "Gendered Nature of the Public Sphere," *Public Culture* 10, no. 1 (1997): 61-81.

Huyssen, Andreas. *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. New York: Routledge, 1995. [Türkçesi: *Alacakaranlık Anıları: Bellek Yitimi*

Kültüründe Zamanı Belirlemek. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.]

Kadıoğlu, Ayşe. "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity." S. Kedourie (der.) *Turkey: Identity, Democracy, Politics* içinde, 177-193. Londra: Frank Cass, 1998.

Kalman, M. *Belge ve Tanıklarıyla Dersim Direnişleri*. İstanbul: Nujen Yayınları, 1995.

Kaplan, İsmail. *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

Kemali, Ali. *Erzincan*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1992 (1932).

Lavie, Smadar ve Ted Swedenburg (der.) *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*. Durham: Duke University Press, 1996.

Leydesdorff, S. vd. *Gender and Memory*. Oxford University Press, 1996.

Lury, Celia. *Prosthetic Culture: Photography, Memory and Identity*. Londra: Routledge, 1997.

Mannheim, Karl. *Essays on the Sociology of Knowledge*. Londra: Routledge and Kegan Paul, 1952.

Marcus, George. *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton University Press, 1998.

Megill, Alan. "History, Memory, Identity," *History of the Human Sciences* 11, no. 3 (1998): 37-62.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Ochs, Elinor ve Lisa Capps. "Narrating the Self," *Annual Review of Anthropology*, no. 24 (1996): 19-43.

Olick, Jeffrey ve Joyce Robbins. "Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices," *Annual Review of Sociology*, no. 24 (1998): 105-140.

Olsson, Tord vd. (der). *Alevi Identity*. İstanbul: Swedish Research Institute, 1998. [Türkçesi: *Alevi Kimliği*. çev. Hayati Torun, Bilge Kurt Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.]

Ortner, Sherry. "Generation X: Anthropology in a Media-Saturated World," *Cultural Anthropology* 13, no. 3 (1998): 414-440.

Portelli, Alessandro. *The Battle of Valle Guilia: Oral History and the Art of Dialogue*. Madison: University of Wisconsin Press, 1997.

Rubin, David (der). *Remembering Our Past: Studies in Autobiographical Memory*. New York: Cambridge University Press, 1996.

Seyhan, Azade. "Ethnic Selves/Ethnic Signs: Invention of Self, Space and Genealogy in Immigrant Writing." Valentine Daniel ve Jeffrey Peck (der.) *Culture/Contexture* içinde, 175-195. Berkeley: University of California Press, 1996.

Somers, Margaret ve Gloria Gibson. "Reclaiming the Epistemological 'Other': Narrative and the Social Constitution of Identity." Craig Calhoun (der.) *Social Theory and the Politics of Identity* içinde, 37-80. Oxford: Blackwell, 1994.

Turner, Bryan. *The Body and Society*. Londra: Sage, 1996.

Urgan, Mina. *Bir Dinazorun Anıları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.

Van Bruinessen, Martin. "Aslını İnkar Eden Haramzadedir." Krisztina Kehl-Bodro-

gi vd. (der.) *Syncretistic Religious Communities in the Near East* içinde, Leiden: Brill, 1998.

Williams, Angie vd. "Talking About Generation X: Defining Them as They Define Themselves." *Journal of Language and Social Psychology* 16, no. 3 (1997): 251-278.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık. *Bir Yurttaş Yaratmak*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.

Ulusaşırı aileler ve parçalanmış öznellikler: Antakyalı Hıristiyan Arap bir mültecinin sözlü tarih anlatısı

Giriş

Bu makalede, Antakyalı genç Hıristiyan Arap bir mültecinin, Can Kılçıksız'm sözlü tarih anlatısı, küreselleşmenin, birçok açıdan kopuş oluştururken, bir yandan da modernitenin tetiklediği süreçleri ve ulusal kimliklerin inşasını hızlandırabildiğini göstermek için kullanılmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti'nin "Türk" olarak görülmeyen cemaatlerin kitlesel göçünü teşvik ettiği düşünüldüğünde, Türkiyeli Hıristiyanların son yıllarda yurt dışına göç etmeleri bir sürekliliği temsil etmektedir. Son Osmanlı döneminden bu yana Hıristiyanlar, Türkiye'den başka ülkelere göç etmeyi sürdürmektedir.[1] Bu göç, son yıllarda küreselleşme, 1980 darbesi ve güneydoğudaki çatışmayla da bağlantılı olarak artış göstermiştir. Hıristiyan Arapların yaşadığı köylerde 1980'lerden sonra Avrupa'ya toplu göçler yaşanmıştır. Can Kılçıksız ve sekiz kardeşi de bugün Türkiye, Almanya, Fransa ve Finlandiya gibi farklı ülkelerde yaşamaktadırlar.

Kılçıksız ailesinin öyküsünden de anlaşılacağı gibi, aile üyelerinin hareketliliği Antakya'nın köyleriyle Türkiye ve Avru-

1 Renee Hirschon, *Crossing the Aegean: An Appraisal of the Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey* (Oxford: Berghahn Press, 2003).

pa'daki farklı kentler arasındaki bağlantıları ayakta tutmaktaysa da mekânsal ayrılığa hem ailelerin hem de benliklerin parçalanması eşlik etmektedir. Ancak bu süreç bir yandan da öznelerin geçmişle farklı bir ilişki kurmalarına olanak tanıyarak hem ulus-devlet içerisindeki hem de ulusaşırı mekânlardaki çelişkili konumlarıyla uzlaşmalarını sağlayabilir.[2] Can Kılçıksız örneğinde de görüldüğü üzere, bellek yoluyla çocuklukla ilişkilendirilen bir zaman/mekân anlayışı ulusaşırı mekânlarda yaşayan öznelerin kimlik kurgularında önemli bir rol oynayabilmektedir.

Türk ulusal kimliğinin inşası

Türkiye Cumhuriyeti çok-dinli, çok-dilli ve çok-etnisiteli bir imparatorluğun kalıntıları üzerinde kurulmuştur.[3] Osmanlı İmparatorluğu'nda kimlik esasen dine dayanmaktadır ve İslâm hâkim din olsa da gayrimüslim cemaatler iç işlerinde hatırı sayılır bir özerkliğe sahip olmuşlardır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde hayata geçirilen reformlardan biri de Osmanlı tebasını bir araya getirecek bir Osmanlılık kimliği yaratmaktı. Ancak, milliyetçi hareketlerin yükselişi ve çoğunluğu Hıristiyanların oluşturduğu toprakların kaybedilmesi, Müslüman nüfusu belkemiği olarak gören Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucularının hedefi tek bir dile ve tek bir etnik kimliğe dayanan yeni bir Türk kimliği yaratmaktı. Kemalist söylem, Aydınlanma değerleriyle ilişkilendirilen seküler bir kimlik üzerinde yoğunlaşmışsa da Türklük, uygulamada Müslüman kökenle özdeşleştirilmiştir ki, bu durum Anadolu'nun yerli halkı ve Türk vatandaşı oldukları halde gayrimüslimlerin ikinci sınıf vatandaş olarak görülmeleriyle sonuçlanmıştır. Yahudilerden, Ermenilerden, Rumlardan ve diğer Hıristiyan cemaatlerden oluşan gayrimüslim nüfus,

2 Andreas Huyssen, *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia* (New York, Routledge, 1995).

3 Zürcher, Eric. *Turkey: A Modern History* (Londra: I.B. Tauris, 1993).

Cumhuriyet'in kuruluşundan bugüne kadar geçen zaman içinde giderek azalarak çoğunluğu kentsel bölgelerde yaşayan çok küçük gruplarla sınırlanmıştır.[4]

Antakya

Hıristiyanlığın en eski merkezlerinden biri olan Antakya, geçmişte kozmopolit bir ticaret merkezi olarak tanınmıştır.[5] Bugün Türkiye-Suriye sınırının yakınında yer alan kent, günümüze dek Arap dilini ve kültürünü korumuştur. Osmanlı İmparatorluğu topraklarına 1516 tarihinde katılan Antakya, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Fransızlar tarafından işgal edilmiş; 1939'da Türkiye, Fransa ve Suriye arasında bir anlaşma sağlanana kadar da Türkiye Cumhuriyeti'nin parçası olmamıştır. Hatay Türkiye'ye bağlandığında ise çok sayıda Hıristiyan Arap ve Ermeni bölgeden ayrılmıştır.[6]

Son yıllarda artan dış göçe rağmen Antakya, Hıristiyan Arap, Alevi Arap, Sünni Arap ve Sünni Türk nüfusun bir arada yaşadığı kozmopolit geçmişin izlerini bugün de taşımaktadır. Keza, Can Kılçıksız da anlatısında "Hıristiyanlar kültürel bir mozaik olan Hatay'a önemli bir katkıda bulunmaktalar" demektedir.

Antakyalı Ortodoks Hıristiyan Araplar

Antakya Rum Ortodoks Patrikhanesi Türkiye'de çok az tanınmaktadır.[7] Tarihte kendilerine ilk "Hıristiyan" diyen kişiler Antakya'da yaşamışlardır. Önceleri Antakya'da bulunan Rum Ortodoks Patrikhanesi 16. yüzyılda Şam'a taşınmıştır. İstan-

4 William Dalrymple, *From the Holy Mountain* (Londra: Flamingo, 1998).

5 Wallace-Hadrill, D.S. *Christian Antioch* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

6 Altuğ, Seda. "Between Colonial and National Dominations: Antioch Under the French Mandate (1920-1939)." Yayınlanmamış master tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2002.

7 Binns, J. *An Introduction to the Christian Orthodox Churches* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

bul'daki Rum Ortodoks Patrikhanesinden farklı olarak Antakya Rum Ortodoks Patrikhanesinin dili Arapça, cemaati de Araplardan oluşmaktadır.[8]

Lozan Antlaşması Türkiye'deki gayrimüslim azınlıklara kendi okullarını kurma hakkını tanımış olsa da bu haklar uygulamada İstanbullu Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler gibi kent merkezlerinde yaşayan azınlık gruplarına verilmiştir. Öte yandan, Antakyalı Hıristiyan Araplar gibi kırsal kökenli Hıristiyanlar, milli eğitim sisteminin asimilasyoncu politikalarına maruz kaldıklarından dinlerini ve kültürlerini yeni kuşaklara aktarmakta zorlanmışlardır. Üstelik birçok aile ayrımcılığa karşı koymak ve toplumda yükselme şansını yakalayabilmek için kendi istekleriyle asimile olmayı tercih etmiştir. Din değiştirme pratiğine sık rastlanmasa da (bazı Ortodokslar Katolik ya da yeni Protestan olmuşlardır), Hıristiyan Araplar Arapça yerine Türkçe konuşmaya, çocuklarına Türkçe isimler vermeye ve kiliseye daha mesafeli yaklaşmaya başlamışlardır.

Antakyalı Hıristiyan Araplar genellikle kentte ya da civardaki birkaç köyde yaşamaktadır. Kentte ve köyde yaşayan Hıristiyan Arapların aralarında belirgin sınıfsal farklılıklar vardır; kentte yaşayan Hıristiyanlar daha ziyade bir burjuva sınıfını andırmakta, kırsal kesimdeki Hıristiyanlar ise onların fakir akrabaları olarak çıkmaktadır karşımıza.

Benzer bir ilişki Antakyalı Hıristiyanlarla İstanbullu Rumlar arasında da görülmektedir. İstanbul'daki Rum nüfus Yunanistan'a yapılan göçler nedeniyle giderek azaldığından cemaat okullarını açık tutmaya yetecek sayıda öğrenciyi ya da kiliseye gidecek cemaati bulmak giderek zorlaşmaktadır. Bugün, Antakyalı Hıristiyanlar İstanbul'daki Rum kiliselerinin ayakta kalmasına yardımcı olmakta ve çocuklarını Rum okullarına yollamaktadır. Türkiye'deki Ortodoks cemaatini yaşatmak her iki grup için büyük önem taşıyorsa da, bu iki grup arasında aynı zamanda sınıf ve kültür farklılıklarına dayanan gergin bir ilişki vardır. Yine de Hıristiyan Araplar 1990'larda Antakya'dan

8 Cragg, K. *The Arab Christian: A History in the Middle East* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1991).

göç etmeye başladığında, birçoğunun Yunanistan'ı tercih ettiği gözlemlenmektedir.

Tokaçlı/*Jneydo* köyü

Tokaçlı bugün Antakya'daki birkaç Ortodoks Arap köyünden biridir. Komşu Hıristiyan köyü Sarılar gibi Tokaçlı da, çoğunlukla Sünni Müslümanların yaşadığı Altınözü ilçesine bağlıdır. Köy yerel dilde *Jneydo* olarak bilinmektedir. Arapça'da cennet anlamına gelen sözcük muhtemelen zeytin ağaçları ve üzüm bağlarıyla çevrelenmiş olan bu yerleşim yerinin doğal güzelliğini ifade etmektedir. Can'a göre Tokaçlı, "Altınözü çölünde bir vaha"dır.

Can köyde yaşayan ailelerin birkaç kuşak öncesinin tarihini bile hatırlamadıklarını iddia etmektedir. Bunun sonucunda köyde ne Hıristiyanlık geçmişiyle, ne Osmanlı dönemiyle ne de Fransız işgaliyle ilgili bir tarih bilinci yerleşmemiştir. Can'ın söylediği gibi "İhtiyarlar çok gerilere gidemiyorlar soyağacı konusunda. Bir tarih kopmuş, sonraki nesle bir şey aktarılmamış. Sanki uzaydan o köye konmuşlar gibi. Geçmişe yönelik bir tarih bilincine sahip değiller".

Ayrıca Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki karşıtlık, özellikle de yaşlıların arasında devam etmektedir. Kısa bir süre öncesine kadar, Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında çok az sayıda evlilik yapılmaktaydı; hatta Can bu köyde Müslüman/Türk bir kadınla evlenen ilk erkek olduğunu belirtmektedir. Aile içinde büyük büyükbabası Mihail'le ilgili bir öykü anlatılmaktadır. Bu öyküye göre Mihail ceviz çaldığı iddiasıyla bir Müslüman'ın bahçesindeki ağaca asılmıştır. Can, bu öykünün bölgede yaşayan Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki gerginliği çok iyi yansıttığını düşünüyor. Üstelik Türk askeri 1974 yılında Kıbrıs'a çıkartma yaptığında köyde yaşanan olayları kendisi de hatırlamakta. Bu dönemde köy silahlı Müslümanlar tarafından kuşatılmış, Hıristiyanlar kendilerini savunmak için hazırlanmışlar ve olası bir facia son anda önlenmiştir. Can'ın belirttiği gibi "Böylesi gerilimlerin faturalarını genelde azınlıklar öder. Bu gerilimler gerçekten Hatay'daki halkın bir arada yaşamasını zor-

laştırıyor. Binbir zorlukla kurulan bir dengeyi bir çırpıda bozabiliyor." Can ayrıca, yakın zamanda Müslümanlara yapılan toprak satışları onların bölgedeki siyasal gücünü arttırdığından son belediye seçimlerinde Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki ilişkilerin iyice gerildiğini de belirtmektedir.

Ancak, Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında yaşanmış olan şiddete rağmen (belki de bu şiddet yüzünden) Tokaçlı'da yaşayan Arap Hıristiyanlar farklı görülmemek ve çocuklarının sosyal ve ekonomik hareketliliğini güvence altına almak için Türkçe konuşma, laikliği benimseme ve genel olarak Türkleşme eğilimi göstermişlerdir: "Farklı olduklarını söylemek, farklı olduklarının bilincinde olmak ne istiyorlar ne de bilincindeler. Çocuklarının ne kadar iyi Türkçe konuştuğuyla övünmeye başladılar. Bu aslında asimilasyona gönüllü katılmaktır."

Hıristiyanlar ayrıca Suriye'yle aralarındaki mesafe, Arap kimliğinin İslâm'la özdeşleştirilmesi ve Türk milliyetçiliği gibi sebeplerden ötürü Arap kimliklerini de vurgulamamaya özen göstermektedir. Öte yandan çocuklar hâlâ vaftiz edilmekte çünkü kiliseye kaydolmak onlara, gerektiğinde azınlık statülerini kanıtlama fırsatını vermektedir ki bu da, Rum okullarına kaydolmak ya da Avrupa'ya vize almak için özel bir önem taşımaktadır.

1970'li yılların sonuna kadar üçbin kişilik büyük bir nüfusa sahip olan Tokaçlı köyü birbirleriyle akraba olan on iki büyük aileden oluşmaktaydı. Köylüler zeytincilik yapmakta ve ayrıca buğday, üzüm ve başka meyve ve sebze yetiştirmekteydiler. Fakir köylüler ise ek gelir elde etmek için pamuk toplama mevsiminde işçi olarak Çukurova'ya gitmekteydiler.

1977'ye kadar sadece üç ailenin çocukları yurtdışına gitmişti. Oysa 1970'lerin son yıllarından itibaren ve özellikle de 1980 darbesinden sonra çok sayıda Tokaçlılı, özellikle de gençler Avrupa'ya, özellikle de Almanya, Fransa, Yunanistan, Avusturya ve Norveç'e göç etmiştir. Bu göçmenler Türkiye'deki azınlık statülerini işçi olarak yerleştikleri ya da siyasal iltica talebinde bulundukları Avrupa ülkelerine vize almak için kullanmışlardır. Bu kitlesel göçün sonucunda köyün nüfusu beş yüz kişinin altına düşmüştür ki, kalanların çoğunu yaşlılar oluşturmakta-

dır. Bu yaşlılar şimdi yurt dışındaki akrabalarından gelen parayla geçinmekteler ve topraklarım komşu Sünni Arap köylerine sattıkları düşünüldüğünde Tokaçlı'nm yakın gelecekte bir Müslüman köyüne dönüşeceğini öne sürmek yanlış olmayacaktır. Avrupa kentlerindeki ulusaşırı göçmen mahallelerinde ise yeni bir Hıristiyan Arap kuşağı yetişmektedir.

Kılçıksız ailesi

Kılçıksız ailesi Tokaçlı köyünün en önemli ailelerinden biridir. Kılçıksız ismi Can'ın güreşçi olan büyük büyükbabasının Arapça'daki lakabından türetilmiştir. Can'm babası Mihail ve annesi Rahmi kuzendir. Önceleri Mihail'in ailesiyle yaşadıktan sonra çift 1960'ların ortasında köyde kendi evlerini yapmıştır. Can'm çocukluğunda aile içinde konuşulan dil Arapça'dır. Ancak kardeşler zamanla birbirleriyle Türkçe konuşmaya başlarlar. Can bu konuda şunları söylemektedir: "Biz Türkçe'yi yabancı dil olarak öğrendiğimiz için sonradan öğrendik ve daha özüyle konuşmak gerektiğini hissettik. Dolayısıyla şu anda Antakya'daki Türklerden de daha iyi konuşuruz."

1970'lerin başında Mihail kamu sektöründe iş bulunca aile Antakya'ya taşınır. Bu, devam edecek olan göç zincirinin ilk halkasıdır aslında. Çift, oldukça fakir olmalarına rağmen Antakya'nın Hıristiyan mahallesinde dokuz çocuk yetiştirir. Üstelik kentte yaşamak Can'a ve ağabeyi Yusuf'a eğitim olanakları sağlar; ancak aynı şey kızkardeşleri için geçerli olmayacaktır. Yusuf ve Can üniversite eğitimi almış az sayıdaki Tokaçlı köylülerindendir.

Mihail 1983'te emekli olduktan sonra Kılçıksız ailesi bu kez İzmir'e göç eder. Can'a göre babasının Bornova'da açtığı bakkal dükkânının iş yapmamasının nedeni bir Hıristiyan olarak, Hıristiyan Bulgarların elinde kötü muamele görmüş olan Bulgaristan göçmeni Türkler tarafından dışlanmış olmasıdır. İlginçtir ki, bu yeni göçmenler Müslüman oldukları için kendilerini Anadolulu Hıristiyanlardan daha "yerli" görmektedirler.

Can'ın ailesi kısa bir süre sonra siyasal iltica taleplerini ka-

bul eden Fransa'ya gider ve daha sonra da çocuklarını yanlarına getirmeyi başarırlar: "İltica etme nedeninde özellikle benim konumumu kullanıyorlar, çocuklarımız politik baskı görüyor, biz de dinî baskı görüyoruz diyorlar. Politik baskı doğrudur ama buradaki herkese yapılan bir şey bu. Dinî baskı olayı en azından onların hissetmeyeceği bir şeydi, bunu ben algılayabildim ama onlar algılayamazlardı. Ben Almanya'ya da gittim gördüm. Almanya'da köyü korumuşlar, kafalarında götürmüşler. Biz köyden de göç ettik. Köy zihniyeti de bitti çünkü bizim aile politik etkileşime girmişti."

Can Kılçıksız'ın sözlü tarih anlatısı

Can, 1966'da Tokaçlı köyünde doğar.[9] Çocukluğunda ailesi geçimini tarımdan, özellikle de zeytin üretiminden sağlar. Can ilkokula başladığında aile Antakya'ya taşınmış ve Can ilk ve ortaokulu kentte tamamlamıştır. Aile, sakinlerinin çoğu ekonomik açıdan kendilerinden daha iyi durumda olan Hıristiyan mahallesinde yaşar. O dönemde birbirlerine komşu olan Hıristiyan ve Alevi mahallelerinin sakinleri birbirleriyle iyi geçinmektedir. Can'a göre Antakya'daki Hıristiyanlar ve Aleviler dinî açıdan muhafazakâr olsalar da, özellikle Alevi gençlik son derece laikleşmiş ve 1970'lerde lise ve üniversitelerde hâkim olan sol ideolojilerden etkilenmiştir.

Can, çok az sayıda ailenin köyden ayrıldığı bir dönemde ailesinin kente göç etmesine "babasının maceraperestliği ile annesinin zekasının" ön ayak olduğunu söylemektedir. Babası ilkokul mezunu olup annesi okuma yazma bilmez ve sadece Arapça konuşur. Gelenekselliği ağır basan Mihail daha sonra köye dönmek istemişse de okumak isteyen oğulları kentte kalmaları konusunda ısrar etmişlerdir. Annenin amacı ise kentteki Hıristiyan aileler hiyerarşisinde yükselmektir. Can babasının köye dönme arzusunu geç de olsa anladığını söylemektedir: "Çoğu kez küçümsediğimiz, gerici olarak nitelediğimiz o

9 Can Kılçıksız'la 5 Mart 1997, 13 Nisan 1997 ve 26 Ağustos 1999'da İstanbul'da görüştüm.

manevi değerler aslında bizi biz yapan değerler." Can arkadaşları ve akrabalarıyla birlikte köy okuluna giderken rahatça Arapça konuşabildiğini anımsamaktadır. Öte yandan Antakya'da Türkçe'yi iyi konuşamadığı için ilkokul öğretmeninden dayak yemiştir. Can öğretmeninin kendisini azarlarken söylediklerini hâlâ hatırlıyor: "Sen Türk değil misin niye Türkçe bilmiyorsun?"

En büyük iki erkek kardeş Yusuf ve Can hızla kiliseden uzaklaşır ve lisede sol siyasete girerek giderek radikalleşirler: "Okuduğum okullar Alevi mahallelerindeydi. Lise bütünüyle Alevilerin ve solun egemen olduğu bir liseydi, hatta 'kurtarılmış lise' olarak bilinirdi. Kendi dinime karşı ilgisizliğim babamın bizi zorla kiliseye götürmeye çalışmasına bir tepki olarak başladı. Bir pazar günümüz vardı arkadaşlarımızla top oynayabileceğimiz, o da öğleye kadar kilisede geçiyordu. Ayin de anlamadığımız bir dilde."

En büyük üç kız Janet, Şemsa ve Yesra'nın kentteki deneyimleri erkek kardeşlerininkinden çok farklıdır. Hıristiyan Arap cemaatinin erkek egemen kültürü kızların eğitim olanaklarını kısıtladığından onlar için evden çıkmanın yolu kilise olmuştur. Önceleri Ortodoks Kilisesi'ne yakın duran kızlar zamanla önce Katolikliği, sonra da Ortodoks Kilisesi'ne kıyasla daha çağdaş bir yorum sunan yeni Protestanlığı benimseyeceklerdir. Can bu konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Babam ablamı okutmadı. Ablam evde beyaz atlı prensini bekleyen bir kızcağız konumuna geldi ama hiç gelmedi o prens. Köyden onu istemeyen kalmadı ama o reddetti çünkü köy hayatını istemiyordu. Ablamın toplantı, eylem, vesaire, bunları yapma şansı yoktu ama kiliseye gidiyorum deyip gidebilirdi. Dışarıya açılan penceresiydi ve o pencere onu içeri aldı." Anadolu'daki misyonerlik faaliyetleri yeni olmasa da, karşımıza güncel ve ulusaşırı bir hareket olarak çıkan yeni Hıristiyanlık hiç şüphesiz başlıbaşına bir araştırmayı hak etmektedir.[10]

10 Hans-Lukas Kieser, "Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia: The Interactions Between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia," *Die Welt des Islams* 41, no. 1 (2001): 89-111.

Can, okurken aynı zamanda çalışmak zorunda kalmışsa da –boyacıda, radyo tamircisinde ve plakçıda çalıştığını hatırlıyor– üniversite giriş sınavlarında başarılı olmuş ve 1983 yılında diş hekimliği okumak üzere Ankara'ya gitmiştir. Can, Aleviler ya da Hıristiyan Araplar gibi azınlıkların daha azimli olduklarına, özellikle Alevilerin eğitim kurumlarında Sünnilerle rekabet ettiğine inanmaktadır. O dönemde erkek kardeşi Yusuf da Ankara'da okumaktadır ve iki kardeş birlikte kalırlar. Birkaç yıl sonra, babalarının itirazlarına rağmen ablaları Janet'i de Ankara'ya getirmeyi başarmışlardır. Ankara'da yaşarken komşularının Hıristiyan kökenli olduklarını "keşfetmeleri" üzerine Can ve kardeşleri iki kez kiraladıkları evden çıkmak zorunda kalmışlardır.

1980 sonrasında üniversitelerdeki solcu faaliyetler kesintiye uğramışsa da zamanla gruplar yeniden ortaya çıkmaya ve örgütlenmeye başlamıştır. Can ve erkek kardeşi de kendi okullarındaki öğrenci hareketlerinde yer almışlar, Can 1986'da yasadışı sol bir örgüte üye olduğu iddiasıyla tutuklanmış, işkence görmüş ve altı ay cezaevinde kaldıktan sonra serbest bırakılmıştır.

Sol düşüncelere yakın duran öğrencilere yapılan işkence genel bir eğilimi yansıtıyor şüphesiz, ancak Can, Hıristiyan kimliğinin daha fazla dikkat çekmesine yol açtığına inanmaktadır: "Herhangi bir kritiği bir Müslüman veya Türk yaparsa en fazla vatan haini, bölücü olur ama bunu bir Hıristiyan söylerse çok büyük tepki görür ve dış mihrap olur." İşkenceciler bir Hıristiyan mezhebini diğerlerinden ayıramadıklarından Can ya kategorik olarak *gavur* ya da "Ermeni" olarak sınıflandırılmıştır: "Bilinçaltlarında bu bizden değil diye düşünüyorlar. Bu korkuyu duymak bambaşka bir şey." Nitekim Can'ın davası sağcı basın tarafından duyurulmuş, Can, Ermeni kökenli solcu eylemci olarak temsil edilmiş ve ismi gazetelerde "Kılçıksızyan" olarak yayınlanmıştır.

Can 1986'da Ankara'da cezaevindeyken İzmir'deki bir üniversiteye geçiş yapar ve serbest kaldıktan sonra maliye okumaya başlar. Müslüman/Türk kökenli bir tıp öğrencisi olan eşi Sevil'le de burada tanışmıştır. 1989'da evlenen çiftin oğlu Jean-

Michel 1992 yılında doğar. Can ve Sevil evlendikten sonra Can'ın Fransa'daki ailesini ziyaret eder ve oraya taşınmayı düşünürler. Ancak daha sonra özellikle Sevil'in tıp kariyeri için Türkiye'ye dönerler ve Can 1993 ile 1996 yılları arasında İstanbul'da bir ecza şirketinde çalışır. Ancak bir şirket çalışanının sahip olması gereken düzenli hayatı yaşayamadığı için bu işten ayrılır. 1997'de kendisiyle görüştüğümde çeşitli yarı zamanlı işlerde çalışmakta ve bir yandan da oğluyla ilgilenmekteydi.

1999'daki üçüncü röportajımızda Can, ailesini iltica taleplerinin kabul edildiği Fransa'ya götürmüştü. Avrupa'da, refah devletinin sağladığı görünürdeki özgürlüklere ve fırsatlara rağmen göçmenlerin içine düştüğü yabancılaşmayı ve maruz kaldıkları ırkçılığı da görmüş Can. Bana, 27 Nisan 1998'de Paris'in bir banliyösünden yazdığı mektubunda şunları söylemekteydi: "Burada bir arkadaşla dolaşıyorum, o hararetle anlatıyor, ben hararetle dinliyorum. Aramızda bir santim mesafe var, fakat ben birbirimizden kilometrelerle uzak olduğumuzu, başka diyarların, adeta başka gezegenlerin insanları olduğumuzu seziyorum. Ayrımsız buradaki herkesle benzer durumlar yaşıyorum." Üstelik Can, Hıristiyanlar için ikamet izni talebinde bulunmak daha kolay olsa da Fransa'da Hıristiyan olmanın aslında hiçbir şeyi değiştirmediğini düşünüyor: "Sosyal alanda tam anlamıyla yalıtılmışsın. Burada yalıtma baskıyla oluyor, ama orada her şeyin önü çok açıkken adım atılamıyor. Ölü toprağı serilmiş insanların üzerine. İlişki kuramıyorsun. Gençliğin ırkçılık eğilimi var yabancı olduğun zaman mesafeyle yaklaşıyorlar. Yer edinme şansın var mı o toplumda, pek yok aslında. Önce ekonomik olarak cebelleşeceksin, sonra dil sorunuyla karşı karşıyasm. Niçin sorusunu sorup duruyorsun. Türkiye'de yaşadığın durumu orada aynen yaşıyorsun, orada da azınlıksın, hiçbir şey değişmiyor. Bir yerden bir yere kaçıyorsun."

Fransa'da yabancı bir doktor olarak çalışmanın zorluklarını gören eşi Türkiye'ye dönmeyi tercih ettiğinden Can da onunla birlikte geri dönmüştür. Kızkardeşi Şemsa'yla bir tekstil atölyesi kurduğu Fransa'daki ikamet izni halen geçerli olsa da Can bugün Türkiye'de mi yoksa Fransa'da mı kalmak istediği konu-

sunda kararsız. Fransa'daki ikamet izninin hem kendisi hem de oğlu için gelecekte iyi bir fırsat olabileceğini göz önünde bulundurarak, bu kapıyı açık tutmak istiyor: "Oranın insan ilişki yapısını kaldıramıyorum. İkinci sınıf vatandaş muamelesini hazmedemiyorum. En iyi konuştuğum dil Türkçe, en sevdiğim şair Nazım Hikmet. Bunlar bir aradayken sanki köklerinizi burada bırakıp gitmek gibi oluyor. Gitmek zorunda kalmadan gitmeyi düşünmüyorum. Tabii gitmeyi sağlayabilecek başka nedenler var mesela burada iş ararken, bunu azınlık olan insanlar daha iyi bilir, eğer kimliğinizi saklamayacaksanız şansınız her zaman daha azdır. Ondan sonra sürekli tehdit altındasınız. Oğlum bir Türk okulunda okurken isminin Jean-Michel olmasından kaynaklı nasıl bir şartlanmışlıkla hangi saldırıya uğrayacağını kestiremiyorum. Bu tür kaygıları taşıyorsunuz, bunların hepsi gitmek için neden ama aynı şeyleri orada da görebilirsiniz. Ülke ekonomisi bunalıyor, yabancılar baş düşman oluyor."

Can oğlunun nüfus cüzdanında din hanesini boş bıraktığı halde, Jean-Michel'i yine de vaftiz ettirmiş ve kiliseye kaydettirmiş çünkü gelecekte oğlunun azınlık statüsünü kanıtlamasının Avrupa'ya gitmesini kolaylaştıracağını düşünmekte.

Kişisel deneyimini Fransa'da yetişen dört küçük kardeşininkiyle kıyasladığında Can kendisini daha şanslı görüyor. Küçük kardeşleri ırkçılıkla, dışlanmayla ve kendilerini parçası olarak görebilecekleri bir topluluğun eksikliğiyle karşı karşıya kalan göçmenlerin sorunlarını doğrudan yaşamış; bunun sonucunda da psikolojik sorunlarla karşı karşıya kalmış; tüketiciliğe, uyuşturucuya yönelmiş, ikinci nesil göçmenlerin rekabete dayalı, şiddet dolu kültüründe hayatta kalabilmek için sosyal güvenlik sistemini çıkarları doğrultusunda kullanmak gibi yöntemlere başvurmuşlardır: "Bu sistemi biz kurmadık diyorlar. O zaman kuranlara da cehennem etmek gerekiyor. Çalışmış işten atılmış gibi sahte belgelerle sürekli işsizlik sigortası, biri bitiyor, biri başlıyor. Senelerce hiç çalışmadan yaşıyorlar."

Can yaşam öyküsünü anlatırken, ailesinin ve kendisinin öyküsünü gelenekle modernite arasındaki çatışma temelinde kurgulamaktadır. Modernite deneyiminin hem Tokaçlı köyü

hem de kendisi için büyük oranda olumsuz bir etki yarattığını, çünkü milliyetçilik ve tüketim toplumunun yükselişinin köy kökenli bir azınlık grubuna ancak zarar getireceğini söylemektedir. Can ulusaşırı göç unsurunu da içeren modernitenin ailesini parçaladığına ve yok ettiğine inanmaktadır. Annesiyle babasının yanı sıra kardeşlerinin de neredeyse hepsi en az bir kez boşanmıştır: "Bizim aile geleneksellik ve modernizm çatışmasını çok yoğun yaşamış bir aile. Bu yüzden sanki bir bomba patladı ailede ve paramparça her tarafa dağıldı."

Bugün aile birbirinden kopmuş durumda, üyeleri farklı ülkelerde yaşamakta. Annesi Rahmi, Fransa'da kalıp Kanada'ya taşınma hayalleri kurarken babası Mihail Antakya'ya geri dönmüş: "Babam, 'Ben bir çınar ağacıydım kurudum' diyor." Almanyalı yeni Hıristiyanlarla evlenerek Almanya'ya yerleşen en büyük üç kız kardeş, Janet, Şemsa ve Yesra bu ulusaşırı hareketle yoğun bir biçimde özdeşleşmişler (Şemsa ve Yesra daha önce Müslüman Türklerle evlenmişler). Keza, Finlandiya'da yaşayan Josef de kızkardeşleri aracılığıyla tanıştığı bir yeni Protestan Finlandiyalı'yla evli. En küçük dört kardeş Nasra, Apo, Hülya ve Dilber Fransa'dadır. Nasra ve Hülya Antakyalı Hıristiyan Araplarla evlenip boşanmış, Dilber Lübnanlı bir Hıristiyan'la evlenip boşanmış, Apo da Kuzey Afrika/Fransa kökenli bir kadınla evlenmiş, boşanmış ve yeniden bir araya gelmiştir.

Can için ailesinin köyde yaşadığı evin taş duvarlarıyla özdeşleştirdiği kayıp çocukluğu, sadece bellek aracılığıyla yaşayabildiği kayıp bir cenneti temsil etmektedir bugün. Ancak bu köy, bugün varolan köy değildir: "Köy sadece coğrafi olarak köy. Artık köyde de modern hayat var." Ayrıca köyünü artık orada bir köylü olarak yaşayamayacağı için takdir ettiğinin de farkında Can: "Ben köyümü çok seviyorum. Antakya'nın toprağına girince beni başka bir his kaplıyor. Bomboş sokakları, acı ve hüzünden başka bir şey hissetmiyorsun. Geçtiğin her evin duvar taşına bakıyorsun. O duvar taşının nelere tanık olduğunu düşünüyorsun. Benim çocukluğuma tanık onlar, ama şimdi köyün yok oluşuna da tanık. İlkokulum bomboş, çeşme kurumuş, köy mezar gibi duruyor."

Aşağıdaki sözler Can'ın parçalanmış öznelliğini son derece hüzünlü bir şekilde ifade etmektedir: "Beni ben temsil ederim. Kendimi bile temsil ettiğimden kuşkuluyum aslında çünkü kendim olamıyorum çoğu yerde. Ben nasıl başkasını temsil edebilirim? Önemli olan benim kimliğimi farklılığımı gizleyerek yaşamam değil ona rağmen yaşamam. Çünkü çok değişiğiz hepimiz. Benim farklılığıma rağmen beni değiştirmeye çalışırsan varlığımın anlamı kalmaz." Ve Can şunları eklemektedir: "Her şey olabilirdim hiçbir şey olmadım. Dayanamadım kravat takmaya insanlara günaydın diyecek içtenlik kalmamıştı bende. Keşke köyde çiftçi olarak kalsaydım ama belki bunu şehri yaşamadan anlayamazdım. Hiçbir şey olmak istemiyorum kendim olmak istiyorum o bana yeter. Sürekli bu çatışma bu parçalanmışlık bu yabancılaşma kendi kendine 'ben neyim' sorusu."

Can'ın köyüyle ilişkisi çelişkilerle doludur: "Aslında yaşayabileceğim tek yer eski köyümdür ama köy eski köy değil bir de ben orada nasıl yaşayacağım. Artık çiftçi olamam. Çocuğumun da böyle bir yerde yetişmesini çok isterdim." Can'ın yedi yaşındaki oğlunun Fransızca öğrenmek için çabaladığı Fransa'da yaşadıktan sonra Tokaçlı köyünü ziyaret ettiklerinde sorduğu sorular Can'm kimliğiyle ilgili endişelerinin bir sonraki nesle de aktarıldığını gösteriyor: "'Baba' dedi, 'buradaki küçük çocuklar nasıl bu yaşta yabancı dil biliyor?' Dedim 'oğlum bu yabancı dil değil.' 'Burası Türkiye'yse niye bunlar Arapça konuşuyor? Ben de Arabım sen Arap olunca ben niye Arapça bilmiyorum?'."

Sonuç

Bugün Can Kılçıksız ve kardeşleri Türkiye, Almanya, Fransa ve Finlandiya'da yaşamaktadır. Eşleri arasında Finliler, Almanlar, Fransızlar, Arap Hıristiyanlar ve Türkiyeli Müslümanlar bulunmaktadır. Can'm anlatısının gösterdiği gibi kadınlarla erkeklerin göç sürecinde farklı seçenekleri ve stratejileri olabilmekte ve kardeşler arasındaki ilişkiler kimi zaman evlilik bağlarından daha fazla dayanıklılık göstermektedir. Can Kılçıksız'ın sözlü tarih anlatısı, kendisi ve kardeşlerinin yetişme ça-

ğında etnik, dinsel ve dilsel miraslarını reddetme eğilimi gösterdiklerini; erkekler ekseriyetle sol politikalara yönelirken, kadınların yeni Hıristiyanlık hareketlerine katılmayı tercih ettiklerini ortaya koymaktadır. Bu durum, aynı zamanda, kamusal alanda eşit olarak yer almayan erkeklerle kadınların karşılarındaki seçeneklerin de farklı olduğunu göstermektedir.

Can Kılçıksız'ın öyküsünün de gösterdiği gibi Antakyalı Hıristiyan Arapların deneyimi hem kendi topraklarında hem de göç ettikleri topraklarda azınlık olmaları üzerine kurulmuştur. Çoğu, daha iyi bir yaşam ümidiyle göç ettikleri yerlerde daha büyük bir yabancılaşmayla karşılaşmaktadır. Kılçıksız ailesi örneğinde olduğu gibi bireyler giderek cemaatlerinden ve ailelerinden uzaklaşmakta, ulusaşırı bir mekânda savrulan parçalanmış öznelliklere dönüşmektedir.

Bu örnek ulusaşırı göç çalışmalarının bellek ve öznellik konularına eğilmeleri gerektiğini göstermektedir.[11] Can Kılçıksız'm kimliği, bugün nerede yaşarsa yaşasın, Antakya'daki köyünün belleğindeki mekânından bağımsız değildir. Büyük olasılıkla oğlu Jean-Michel'in temsil ettiği bir sonraki kuşağa verebileceği en iyi miras, bir aile veya cemaate bağlılıktan ziyade, belleğinde yaşayan bu köy imgesidir.

KAYNAKÇA

Altuğ, Seda. "Between Colonial and National Dominations: Antioch Under the French Mandate (1920-1939)." Yayınlanmamış master tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2002.

Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Bahloul, Joelle. *The Architecture of Memory: A Jewish-Muslim Household in Colonial Algeria 1937-1962.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Binns, J. An *Introduction to the Christian Orthodox Churches.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Cragg, Kenneth. *The Arab Christian: A History in the Middle East.* Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1991.

11 Bahloul, Joelle, *The Architecture of Memory: A Jewish-Muslim Household in Colonial Algeria 1937-1962* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Crang, M. ve N. Thrift (der.), *Thinking Space* (Londra: Routledge, 2000).

Crang, M. ve N. Thrift. (der.) *Thinking Space*. Londra: Routledge, 2000.

Dalrymple, William. *From the Holy Mountain*. Londra: Flamingo, 1998.

Hirschon, Renee. (der.) *Crossing the Aegean: An Appraisal of the Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*. Oxford: Berghahn Press, 2003.

Huyssen, Andreas. *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. New York: Routledge, 1995. [Türkçesi: *Alacakaranlık Anıları: Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.]

Kieser, Hans-Lukas. "Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia: The Interactions Between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia," *Die Welt des Islams* 41, no. 1 (2001): 89-111.

Wallace-Hadrill, D.S. *Christian Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Zürcher, Erik Jan. *Turkey: A Modern History*. Londra: I.B.Tauris, 1993. [Türkçesi: *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. çev. Yasemin Saner Gönen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.]

Kızlara fırsat yok: Bir yaşam öyküsü anlatısının düşündürdükleri

1970'li yıllardan itibaren Avrupa'daki göçmen işçiler üzerine yapılmakta olan araştırmalar, son yıllarda çift kimlikli ikinci kuşak gençlerin deneyimleri üzerinde yoğunlaşmaktadır.[1] Göç konusunda yapılan bu çalışmalar daha çok Almanya örneği üzerinde dururken,[2] Avrupa'nın diğer ülkelerinde yaşanan farklı deneyimlerin yanısıra, göç eden kitle içindeki farklılıklar da yeterince irdelenmemiştir.[3]

Coğrafi kökenleri ve politik görüşleri doğrultusunda farklılaşan Türkiyeli göçmenler, son yıllarda sosyo-ekonomik farklılaşmalar kadar kültürel kimlik politikalarından da etkilenmişlerdir. 1960 ile 1980 arasındaki dönemde Türkiye'den Avrupa'ya göç edenler sadece kırsal kesimden gelen vasıfsız işçiler değildi. Bu yıllarda siyasal nedenlerle Türkiye'den göç ederek Avrupa ülkelerine yerleşen eğitimli kişiler de azımsanmayacak

1 A.M. Nohl, "Breakdans ve Medrese: Göçmen Gençlerin Çok Boyutlu Habitusu," *Toplum ve Bilim*, no. 82 (1999): 91-113.

2 Lale Yalçm-Heckmann, "Are Fireworks Islamic? Towards an Understanding of Turkish Migrants and Islam in Germany," Charles Stewart ve Rosalind Shaw (der.) *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis* içinde (New York ve Londra: Routledge, 1994), 178-195.

3 Ayşe Çağlar, "German Turks in Berlin: Social Exclusion and Strategies for Social Mobility," *New Community* 21, no. 3 (1995): 309-323.

orandadır. Bu grup genellikle göçü konu alan araştırmaların dışında kalmakta; dolayısıyla Avrupa'da yaşayan Türkiyeliler, "modern bir geleneksellik" üzerinden tanımlanan bir cemaat olarak çıkmaktadır karşımıza. Göçmen çocuklarının sorunları da –ki sorunlarının olacağı varsayılmaktadır– genellikle ailelerinin temsil ettiği toplumla içinde yetiştikleri toplum arasındaki karşıtlık bağlamında irdelenmiştir.[4] Bu bakış açısı, birinci kuşağın kendi içindeki bölünmeler dolayısıyla farklı bir göç deneyiminin olduğunu ve buna bağlı olarak ikinci kuşağın deneyimlerinin de farklılık gösterebileceğini gözardı edebilmektedir. Kimlik politikalarının son yıllarda öne çıkmış olması, bu çeşitliliklere işaret etmekteyse de, belirli bir kimlikle özdeşleştirilen topluluklar nisbeten homojen bir kitle olarak görülebilmektedir.[5] Kültürel kimlik tartışmalarından yola çıkan yeni sivil toplum hareketlerinin etkisi de, ikinci kuşağın söylem ve arayışlarında öne çıkmış olan ulusal kimliğin ötesine geçebilecek bir çoğulluğun ve öznelliğin gözardı edilmesine neden olmamalıdır şüphesiz.[6]

Bu yazıda amaçlanan, Hollanda'da, sol görüşlü bir Türkiyeli öğretmenin kızı olarak yetişen Özgür Canel'in yaşam öyküsü anlatısından yola çıkarak, hem Almanya kadar ayrıntılı olarak bilinmeyen Hollanda örneğini, hem de 1970'li yıllarda siyasal nedenlerle Türkiye'den Avrupa'ya göç eden ailelerin deneyimlerini gündeme getirmektir. Bu çalışmanın farkı, Hollandalıların Türkiyeli, Hollandalı Türkiyelilerin ise Hollandalılaşmış olarak gördüğü bu ailenin her iki topluma da belirli bir mesafeden bakan üçüncü bir alanda konumlanmasıdır. Özgür'ün babası Canel öğretmenin sunduğu örnek, Avrupa'daki Türkiyeli öğretmenlerin toplumdaki çelişkili konumunu gündeme

4 Ruth Mandel, "Second Generation Noncitizens: Children of the Turkish Migration Diaspora in Germany," Sharon Stephens (der.) *Children and the Politics of Culture* içinde (Princeton: Princeton University Press, 1995), 265-281.

5 Ayhan Kaya, "Multicultural Clientelism and Alevi Resurgence in Turkish Diaspora: Berlin Alevis," *New Perspectives in Turkey*, no. 18 (1998): 23-49.

6 Nikola Tietze, "La Turcite Allemande: Les Difficultes d'une Nouvelle Construction Identitaire," *Cahiers d'etudes sur la Mediterranee Orientale et le Monde Turco-Iranien*, no. 24 (1997): 251-270.

getirmektedir. Bu bağlamda, sol görüşlü bir öğretmenin, mesleği ve inançları gereği göçmenlerle yakın ilişki içerisinde olduğu halde, toplumdaki farklı statüsü sonucunda muhafazakârlığı ağır basan göçmen topluluğu ile arasında oluşan mesafe örneklenmektedir. Eğitimin simgelediği evrensel değerleri çocuklarına aşılamak isteyen Canel öğretmen, Hollanda'daki eğitim sisteminin ayrımcılığı karşısında bu değerlerin yerelliğini fark edecektir.

Özgür Canel'in öyküsünün önemli bir özelliği de, Avrupa'da yetişen Türkiyelilerin deneyimlerinde kadın olmanın ve farklı dönemlerde yetişmiş olmanın (kuşak ve yaş farkının) etkilerine yapılan vurgudur. Özgür'ün anlatısında, oluşum sürecindeki bireysel bir dil çıkmaktadır karşımıza; bu bireysel dil, ifadesini tek bir toplumun dilinden ziyade ikinci kuşağa özgü ve her iki (ya da daha fazla) dilden de izler taşıyan yeni ve melez bir dilde bulmaktadır. Burada ilginç olan, Hollanda'daki ayrımcılığı eleştiren Özgür'ün, bireyselliğini vurgulama kaygısıyla da olsa, Hollanda'da yaşayan Türkiyelilerle ilgili kalıplaşmış imajları yeniden üretmesidir. Bu, hem babasının "solcu" bir öğretmen olarak Hollanda'daki Türkiyeli toplumuyla arasındaki çelişkili ilişkiden hem de Özgür'ün kadın olarak üzerinde hissettiği baskıdan kaynaklanmaktadır.

Özgür Canel'le 28 Mart 1998'de yaptığım görüşmede dikkat çeken, Özgür'ün benimle kurduğu ilişkiye (benim kimliğimi okuyuşuna) ve görüşme esnasında gündeme gelen zaman/mekân bağlamına göre sık sık konum değiştirerek kimliğinin farklı yüzlerini sergilemesiydi. Anlatısında zaman zaman Hollandalılığı, zaman zaman azınlık kimliği, zaman zaman da Türkiyeliliği öne çıkmaktadır. Tekil bir kimliğe sığamayan Özgür, anlatısı yoluyla, günümüzde birey, mekân ve aidiyet arasındaki kırılma noktalarına işaret ederken, küreselleşen dünyada aidiyetin mekânını giderek bireyin vücuduyla sınırlanan anlatının ve performansın oluşturduğunu da göstermektedir.

Özgür'le yaptığım görüşme, aile tarihi, göç öyküsü ve aidiyet konuları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Özgür Canel, 1974 yılında Çankırı'da doğar. Babası İsmail Gültekin Canel, muha-

cir bir ailenin çocuğu olarak Çankırı'da büyümüştür. Bir subayla evli olan kızkardeşinin yanında okuma fırsatı bularak ilkokul öğretmeni olur. 1970 yılında, 28 yaşındayken öğretmenlik yaptığı Çankırı'ya bağlı Karallı köyünde eski bir öğrencisi olan on beş yaşındaki Hikmet Hanım'la evlenir. "Babam solcu düşünceyle, 'Ben birisini kurtarayım' diye düşünmüş, annem köyden gelme çünkü" diyor Özgür.

Özgür, babaannesinin, 1970'ler Türkiyesi'nin huzursuz ortamında oğlunu korumak için sürekli olarak kitap yaktığını anlatıyor. Gültekin Canel, çareyi 1976 yılında ülkeden ayrılmakta bulur. Bir yıl sonra da ailesini yanına alarak Hollanda'nın doğusunda, Türkiyeli işçilerin metal, kağıt ve mobilya fabrikalarında ve demiryollarında çalıştıkları Zutphen kentine yerleşir. Burada, çoğunluğu Türkiyeli çocukların oluşturduğu bir okulda öğretmenlik yapmaya başlar.

Özgür'ün annesi Hikmet Hanım, Hollanda'ya gittiğinde 21 yaşında ve üç çocuk annesidir. Mutlu altı, Özlem beş, Özgür üç yaşındadır. Özüm ise Hollanda'da doğmuştur. Özgür, Hollanda'ya vardıkları günü hayal meyal anımsıyor: "İki buçuk yaşında Hollanda'ya gittim ama ilk günü hatırlıyorum. Çankırı'da bizim evin sahibi aşağıda oturuyordu, biz yukarıda kirada oturuyorduk. Gece geldiydik Hollanda'ya. Ablamla uyandığımızda salonun kapısını açmaya korktuk, sanıyoruz orada ev sahibi yaşıyor. Çünkü dubleks bir ev, hayatta görmediğimiz bir şey." Canellerin Zutphen'deki yaşam standartlarının, Türkiye'deki bir öğretmen ailesinin standartlarıyla kıyaslandığında çok yüksek olduğu görülmektedir. Şehir merkezinde Türkiyeli işçilerin oturduğu mahallede değil de, "daha şık" bir banliyöde oturmaktadırlar: "Burada insanlar inanmıyorlar ama babamın maaşı yüksek. Türkiye'deki gibi değil Hollanda'da; öğretmenler epey kazanıyor."

Özgür'le yaptığım görüşmenin ilk bölümünde, onun Hollandalılığını ve özellikle de Hollandalı Türkiyelilerden farklı olduğunu vurguladığı görülmektedir. Bu, Hollanda'da yükseköğretim gören ve orta sınıf bir yaşam standardına ulaşmış olan Özgür için belki de başarı öyküsünü vurgulama ve kendi-

sini karikatürize edilmiş bir göçmen imajından ayrıştırma çabasıdır. Aynı zamanda da kendisini "Türk" saymayan Türkiye toplumuna yönelik bir tepkidir. Ancak bu durum, Özgür'ün Hollandalı Türkiyelileri betimlerken onlarla ilgili kalıplaşmış imajları yeniden üretmesine de neden olmaktadır. Canel öğretmen bir "solcu" olarak Hollanda'daki Türkiyelilere zıt düşerken, Özgür de cinsiyetinden dolayı bu topluma tepki duymaktadır.

Özgür, ailesinin Hollanda'daki ilk yıllarında daha çok Hollandalılarla görüştüğünü anımsıyor: "O zaman biz azınlıktaydık, bir merak vardı insanlarda. Sürekli yaşlı bir karı-kocaya gidiyorduk. Hollanda'da 25 Aralık'ta Noel Baba geliyor. Biz tabii öyle bir âdeti bilmiyorduk ama çocuklar okulda sürekli Noel Baba'nın getirdiklerini anlatıyorlardı. O yaşlı karı koca da kapımızı çalıp bir çuval bıraktılar, Noel Baba bize de geldi hediyelerle. Annem babam da anladılar, '25 Aralık'ta biz de birşeyler alalım, utanmasınlar, okula ayıp olmasın' dediler."

Batı'nın simgelediği evrensel değerlere büyük bir inançla sarılan Canel öğretmen, çocuklarının Hollandaca öğrenmelerini, iyi bir eğitim görmelerini ve içinde yaşadıkları topluma uyum sağlamalarını ister. Ancak bu çabasında hem Hollanda toplumunu hem de Türkiyelileri karşısında bulacaktır.

Özgür'e göre domuz eti yememek, günlük yaşamda onu Hollandalılardan ayıran yegâne âdettir: "Ben Müslüman diyorum kendime ama hiçbir şeye uymuyorum. Küçükken annem bizi yıkar, abdest aldırtırdı. Şu anda ben abdest almayı hatırlamıyorum. Namaz kılmıyorum, oruç tutmuyorum, dua edemiyorum, başörtü takmıyorum. Camilerde Kuran kursu veriliyordu ama babam göndermek istemedi. Sadece domuz eti yemiyoruz, o kaldı. O da alışkanlıktan galiba, pek öyle dinden değil."

Özgür'ün din karşısında aldığı mesafe, dil söz konusu olduğunda da geçerlidir. Çoğunluğun Hollandalılardan oluştuğu okullarda okuduğu için Özgür'ün Hollandacası ve İngilizcesi Türkçesi'nden daha iyidir: "Babam biz küçükken, 'Bunlar Hollandaca öğrensin, Türkçe önemli değil' diye karar verdi. Bize sürekli, 'Ben buradaki eğitim sistemini gördüm ki sizi getirdim'

diyordu. Biz tabii o kadar yüksek eğitim göremezdik Türkiye'de. Onun için Hollanda'da kaldık. Annem babam sürekli Türkçe konuşurlar, çünkü annemin Hollandacası o kadar iyi değil. Biz kardeşler Hollandaca konuşuyoruz aramızda. Annem Türkçe konuşuyor, biz Hollandaca cevap veriyoruz. Karışık bir dil yapmışız." Güncesine hem Hollandaca hem de İngilizce yazan Özgür, kendisini Türkçe'de yeterli bir biçimde ifade edemediği için bazı konuları annesiyle konuşmadığını söylüyor: "Yakınlık var da öyle konuşmalar olmuyor. Ben diary [günce] yazıyorum. Türkçe yazamam da anlatamam da. Ablam benim çok iyi arkadaşım. Onunla Hollandaca konuşuyoruz."

Yukarıdaki anlatılarda ağır basan nokta, Canel ailesinin, çocuklarının Hollanda toplumuna uyum sağlamaları için gösterdikleri çabadır şüphesiz. Ancak, Özgür'ün okul yılları ve yetişme çağıyla ilgili olarak aktardıkları, ailenin hem Hollanda toplumu hem de Türkiye toplumu tarafından ötekileştirildiğini göstermektedir. Muhafazakâr Türkiyeliler toplumuna tepki olarak Hollanda toplumuna yakınlaşan aile, yine de "Türk" veya "etnik kökenli azınlık" olarak tanımlanmaya mahkûmdur.

Özgür'e göre, önceleri yabancıların entegrasyonuna sıcak bakmayan Hollanda toplumu, şimdi bu tutumun yarattığı sorunlarla başetmek zorundadır. Hollanda devleti 1970'li ve 1980'li yıllarda yabancı işçilerin ülkelerine geri döneceklerini varsaydığından Türkiyeli çocukların ana dillerinde de eğitim görmelerini desteklemiştir. Fakat Hollandalılar, yabancıların gittiği ve genellikle fakir semtlerde bulunan okullara rağbet etmeyince, yabancıların gittiği okullar "siyah okul" (*zwarte school*), Hollandalıların gittiği okullarsa "beyaz okul" (*witte school*) olarak anılmaya başlamıştır. Örneğin, Canel öğretmenin çalıştığı ve Türkiyeli işçi çocuklarının çoğunlukta olduğu okul bir "siyah okul"dur. Özgür ise, Zutphen'in banliyösünde Hollandalıların çoğunlukta olduğu bir "beyaz okul"a gitmiştir.

Başarılı bir öğrenci olan Özgür, sınıfta ve arkadaş toplantılarındaki tek yabancı olduğunu anımsıyor. Zaten farklı olduğunu çok küçük yaştayken fark etmiştir. Hollanda'da Noel gününde, içinde domuz eti bulunan özel bir yemek hazırlanır. Okulda bu

yemek verilince Yahudi arkadaşı David yemez: "David yemedi, ben de yemedim. İkimizin arasındaki farkı anlamadım ama, ikimiz de Hollandalılardan farklıyız, onu anladım."

Hollanda'da öğrenciler, ilkokulun son sınıfında girdikleri sınavın sonuçlarına göre öğretmenleri tarafından değişik okullara yönlendirilmektedir. En üst düzeyde eğitim veren okullara girenler, gelecekte üniversitede okumaya hak kazanmaktadır. Özgür, Hollanda'daki yabancı öğrencilerin genelde meslek okullarına yönlendirildiklerini söylüyor. Özgür'ün ilkokul öğretmeni, Hollandalı bir arkadaşının ailesine kızlarının üniversiteye gidebileceğini söylemesine rağmen, aynı başarıyı gösteren Özgür'e böyle bir öneride bulunmamıştır. Özgür yüksek düzeyde eğitim veren bir okula ancak babasının desteğiyle girebilmiştir: "Öğretmenimiz arkadaşımın ailesine, 'Kızınız çok zeki, yüksek eğitime gidebilir' demiş. Benim testlerim de çok iyi çıktı. Ben tek Türk kızıyım. Tek yabancıyım sınıfta. Ama öğretmen bana asla söylemedi öyle bir şey. Babam adama baskı yaptı. 'Tamam' demiş adam, 'Sen belki daha iyi bilirsin. Gitsin yüksek öğretime'."

Lisedeyken sınıfındaki tek yabancı olduğundan Hollandalı bir gazeteci Özgür'le röportaj yapar. O günü çok iyi anımsıyor Özgür. Buluşma yerine geldiğinde, gazeteciyi bulmakta güçlük çeker. Başörtülü bir kız bekleyen gazeteci Özgür'e, "Sen hiç Türk'e benzemiyorsun ki" diyecektir.

Okuldayken bazı çocukların annesine "*Vieze Turk*" (pis Türk) diye bağırdıklarını hatırlamaktaysa da, kendisinin okula gittiği yıllarda ırkçılığın bugün olduğu gibi alenen dışa vurulmadığını söylüyor Özgür. Kızkardeşi Özüm gibi daha küçük yaşta olup halen okula gidenlerin, Hollanda toplumuna entegrasyonu daha kolay olmakla birlikte, bu yeni nesil günümüzde daha belirgin bir şekilde dışa vurulan ırkçılıktan da nasibini almaktadır. Özgür, kızkardeşi Özüm'ün gittiği ilkokulun duvarlarına gamalı haçlar çizildiğini, Türkiyeli öğrencilerden bir kızın da dövüldüğünü anlatıyor: "Öğretmenler hiçbir şey yapmadılar. Biz de hemen gazeteye telefon açtık. Geldi adam sloganların fotoğrafını çekti. Epey problemler yaşadı benim kardeşim. Bizim zamanımızda hiç öyle şeyler yoktu okulda."

Özgür için, ırkçılığın açıkça ifade edilmesinden daha korkutucu olan ırkçılığın liberalizm kisvesi altında gizlenmesidir. Yakın tarihle barışmakta zorlanılan ve yeniden alevlenen bir ırkçılığın tartışıldığı Alman toplumundan farklı olarak, Hollanda'da liberal bir söylem ağır basmaktadır. Bununla birlikte Özgür, Hollanda'daki liberal partinin (VVP) sağcı partiden (CP) daha tehlikeli olduğunu düşünüyor. Irkçı olmadıklarını söyleyen arkadaşlarının "Benim Faslı komşularım niye bu kadar gürültücü?" veya "Türkler neden böyle?" diyebilmeleri Özgür'ü dehşete düşürüyor çünkü: "Hollandalılar, aslında ikiyüzlüler. Çok hoşgörülüymüş gibi gösterseler de kendilerini, arkadan arkaya yargılıyorlar yabancıları. Yabancıları entegre olmadıkları için suçlasalar da Hollanda devleti öyle istedi. Türkler de tepki olarak 'Türk olmak kötü bir şey mi' deyip bunu gurur meselesi yaptılar. Zaten Refah'ı böyle büyük yapan Avrupa, Türkiye'dekiler değil. Avrupa olmasa, PKK da olmazdı. Türkler burada daha tutucu oldular. Belki Türkiye'de olsalardı öyle olmazlardı. Onlar 1960'ların, 1970'lerin Türk toplumunu Avrupa'ya taşıdılar. Türkiye'de şimdi köyde kızlı erkekli gezenleri görünce şaşırıyorlar. Hollanda'da asla olmaz bu. Türkiye'dekilerse, 'Böyle Türkler Türkiye'de bile kalmadı' diyorlar."

Özgür anlatısında Hollanda'daki Türkiyelilerin bölünmüşlüğünü vurgulamaktadır. Önceleri sağ ve sol görüşlüler olarak bölünen Türkiyeli göçmenler, zaman içinde, Hollanda'daki demokratik kurumlardan yararlanmayı öğrenerek farklı kültürel kimliklerini öne çıkarmaya başlamışlardır: "Eskiden tanıdığım bir kız, birden 'Ben Aleviyim' diyor. Çok yakın bir komşumuz PKK'lı oldu, birden Kürtlüğü çıktı ortaya." Özgür'ün babası da bu çelişkilerden payını alacaktır. Canel öğretmeni sol görüşlü olduğu için dışlayan bazı Türkiyeliler, okuldan atılması için imza toplamışlarsa da okul idaresi bunu kabul etmemiştir. Ancak Hollanda devleti son yıllarda yabancıların eğitimini belediyelere bırakınca, öğretmenlik yaptığı "siyah okul" kapatılmıştır. Farklı okullara dağıtılan Türkiyeli öğrencilerle çalışmayı sürdürse de, bu kez Hollandalı eğitimciler tarafından dışlandığını hissedecektir Canel öğretmen: "Annem babam eskiden

Hollandalılara gidiyorlardı, şu an misafirliğe gittikleri sadece Türkler. Şimdi okulun müdürleri de babama karşı çok kötü davranıyorlar. 'Türkler çocuklarını sana göndermek istemiyor, Hollandalı öğretmene göndermek istiyor' diyorlar.

Özgür liseyi bitirdikten sonra üniversite eğitimi için Amsterdam'a gitmiştir. Bir Türk kızı olarak üniversiteye gidebildiği ve Amsterdam'da tek başına yaşayabildiği için ayrıcalıklı sayıyor kendisini: "Benim gibi az insan var. 'Hollandalılar ne yapıyorsa siz de onu yapın, toplumun dışında kalmayın' dedi babamız. Biz ablamla Türkiye'ye tatile gittik, sonra bizim çevredeki Türk kızlarının da yalnız tatile gitmelerine izin verdiler. Babam kendisi Türk toplumundan nefret ettiği için, Türk olsa daha iyi de Hollandalı bir oğlan getirirsem bozulmaz, öyle bir duruma geldi."

Özgür, abisiyle evlenen, işçi kökenli bir aileden gelen "gelinleri" ile kendi deneyiminin arasındaki farkı vurguluyor: "Evde ve ev dışında gördüğü çok farklı olursa insan ortada kalıyor. Bizim için çok fark yoktu. İki toplum arasında kalanların çok problemleri var. Onlar kendilerini Türk hissediyorlar, çünkü evde öyle eğitilmişler, ama Türkiye'ye geldiklerinde buradaki Türkler gibi değiller, köydekiler bile onları geçmişler. Onlar benim gibi Türkleri Hollandalı olmuş gibi görüyorlar. Halbuki Türkiye'de ikimiz de aynı problemi çekiyoruz, çünkü onları da Türk olarak kabul etmiyorlar."

Canel öğretmen, bir yandan çocuklarının Hollanda toplumuna uyum sağlamalarını isterken, bir yandan da Hollanda'daki Türkiyeli cemaatinde kız çocuklar üzerinde yoğunlaşan baskıyı gözetmek zorunda kalmıştır, ki bu, ince bir denge gerektirmektedir. Canel öğretmen "dedikodu"dan hoşlanmadığı için, Özgür ve ablası, abilerine nazaran daha sıkı bir ortamda yetişirler. Domuz eti yememek dışında vazgeçilemeyen bir diğer âdet de, kız çocuklarının üzerindeki kontroldür çünkü.

Türkiyelilerin Hollanda toplumuna tepki göstererek kendi cemaatlerinin içine kapanmalarının faturası kızlara çıkıyor Özgür'e göre: "Hepimiz genciz. Yaşamak istiyoruz. Kızlara fırsat yok. Bildiğim bir kız, bir oğlanla gezdi diye abisi kendi

kardeşini kesti. Hafta sonları ablamla klüplere, barlara, diskolara gidiyorduk. Sonunda Türkler babama şikâyet ettiler. Babam kızdı herkes konuşuyor diye. Biz de bıraktık."

Özgür, abisi Mutlu'nun deneyimiyle kendisinin ve ablasının deneyimlerinin arasındaki farkı da vurguluyor: "Abim bizden farklı büyüdü. O babama çok takılıyordu erkek olarak, onun için babam onu öğretmen olduğu okula götürdü. O okulda eğitim düşük olduğu için meslek okuluna gitti, teknik eğitim aldı. Abimin Hollandacası'ndan anlarsın Türk olduğunu. Dönerciye girdi, bir lokanta açtı, şimdi fabrikaya girmiş. Köyle ve annemin tarafıyla çok ilişkisi var. On üç yaşından beri Türkiyelilerle birlikte. Abim kendisi geziyordu ama bizi gezdirtmiyordu. Türk erkekleri Hollandalı'yla geziyor, ama Türk kızıyla evlenmek istiyorlar."

Özgür'e göre Hollanda'daki Türkiyeli gençler milliyetçi/İslâmcı söylemi kendilerine yakın bulurken, eğitim kızlar için bir özgürlük alanı oluşturabiliyor: "Erkekler serbest bırakıldıkları için eğitime önem vermiyorlar. Bir kızsan sadece o bahaneyle evden çıkabiliyorsun: 'Okulum var.' 'Tamam,' diyor annenle baban, 'İyi bir eğitim göreceksin.' Uzak bir üniversiteye girersen ayrı bir odaya çıkmak imkânın var. Bu, kızlara özgürlük demek eski kültürden, baskıdan. Onun için yüksek eğitim görmek isteyenler çoğunlukla kızlar."

Üniversitede başarılı bir öğrenci olan Özgür, sahip olduğu bütün ayrıcalıklara rağmen, ne Hollandalı arkadaşlarının, ne de Türkiyeli erkeklerin özgürlüğüne tam olarak sahip. Amsterdam'da taciz edilmemek ve baskıya maruz kalmamak için Türkiyeli gençlerden uzak durmaktadır: "Türk erkeklerinden nefret ettiğim için Hollanda'da, onlara kötü sinyaller veriyorum. Ben Amsterdam'da yaşadığım için tramvayı çok kullanıyordum. Orada Hollandalı erkeklerin yanında çok rahat oturuyorsun. Türklerle öyle oturamazsın hayatta. O yüzden onlara bakmadan oturuyorsun, Türkçe konuşurlarsa anladığını göstermiyorsun. Sanki sen de Hollandalı'sın tramvayda. 'Ben Türk değilim.' Onlara karşı öyle sinyal vereceksin."

Özgür, ailesiyle Hollanda'ya yerleştikten sonra ilk olarak,

1980 yılında, yani altı yaşındayken Türkiye'ye gelir. Bu tarihten sonra da her dört yılda bir ailece tatile gelmişlerdir. Özgür, hem Hollanda'da hem de Türkiye'de "yabancı" olarak algılandığını anlatıyor: "Hollandalılar kısa boylu olduğum için şüpheleniyorlar. Çoğunlukla Faslı, Doğu Avrupalı veya İspanyol sanıyorlar. Birkaç sene önce İstanbul'da vapurla bir yere gidiyorduk. Babannem yanımdaydı. Ben o gün şort, body ve spor ayakkabı giymiştim. O zamanlar yüksek Allstars'lar yeni çıktıydı. Yanımda oturan kadın ayakkabılarıma baktı baktı, 'Sen Katolik misin?' diye sordu." Özgür, İstanbul'daki taksi şöförlerinin de onun Doğu Avrupa'dan geldiğini veya Yahudi olduğunu düşündüklerini söylüyor: "Ben Anadolu'dan gelme Sünni Müslüman çoğunluktanım ama beni azınlık olarak görüyorlar."

Özgür hem cinsiyeti hem de Türkiye'deki deneyimlerinden dolayı Türkiyeli kimliği karşısında mesafeli durmaktadır. Türkiye'de insanların Türkçesi'ni düzeltmesine çok bozuluyor: "En son köye gittiğimde 13 yaşındaydım. Bir gün kaldım, çok zorlandım, hasta oldum. O kadar alışmıştık ki Hollandaya, çekemedik köyü. İki gün içinde geri döndük İstanbul'a." Özgür gelecekte Hollanda'da yaşamayı düşünüyor. Türkiye için ise, "Burada yaşayabilirim ama Türk olarak ülkeme dönüyorum diye değil. Sanki yabancı olarak buraya yerleşmiş gibi olurum" diyor.

Özgür üniversitede antropoloji okumayı seçmiştir. Ona göre bu seçim kimliğiyle ilintilidir: "Kendin etnik kökenli olduğun için böyle şeyler ilgini çekiyor, sanki kendi kişiliğini arıyorsun. Okulda cinsiyet ve İslâm üzerine bir ders vardı. İlgimi çekti. Kadın ve Müslüman olarak ben nasıl olacaktım kitaplara göre?"

Üniversiteyi bitirdikten sonra televizyonda belgesel film yapımcısı olmak isteyen Özgür, ablasıyla birlikte yaşamayı planlıyor: "En fazla belgesel programı yapmak isterim, biraz da antropolojiyi kullanmak, hem de değişik ülkeleri gezmek. Ama Türkiye'yle ilgili olması gerekmiyor. Çoğunlukla beni buluyor o konular. Hollanda'da biraz kullanıyorsun kadınlığını, azınlık olduğunu. Bir Hollandalı erkekle aynı başarıyı gösterirsen seni tercih ediyorlar. Bazı işlerde de Türkleri istiyor-

lar, çünkü mesela Türkler üzerine anket yapmak istiyorlar. Onun için tabii kullanıyorsun Türkçe konuştuğunu, Türkleri tanıdığını."

Özgür, kendi kardeşleriyle arasında bile, gerek yetiştikleri dönemden gerekse cinsiyet farkından kaynaklanan deneyim ve sorun farklılıkları olduğunu vurguluyor: "Hepimizin durumu değişik. Abim Türkiye'de okula gitti, Türkler gibi konuşuyor Türkçe'yi. Ablam Türkiye'yi hatırlıyor, ama Hollanda'ya uyum sağlayabildi. Ben Türkiye'yi hatırlamıyorum, orada doğdum ama Hollanda'da büyüdüm. Kardeşimse Hollanda'da doğdu. Hepimiz farklı durumdayız. Onun için sorunlarımız da biraz değişik. Ablam biraz daha yakın Türklere. Bense uzaktan ilgileniyorum Türk toplumuyla. Kardeşimin hiç ilgisi yok. Abim kesin dönüş yapmaz, küçük kardeşimse tatile bile gelmek istemiyor Türkiye'ye. Ablamla biz tatilde görüyoruz, biz yapamayız, yaşayamayız Türkiye'de."

Özgür, kimlik ve aidiyet üzerine odaklanan görüşmemizi şu sözlerle sona erdiriyor: "Belki bizim çocuklarımızın problemleri olacak, çünkü bizim bir şeyimiz olmadığı için çocuklara veremeyebiliriz bir şey. Ben evlenmek için Türk istemem, Hollandalı da istemem. Benden değişik bir ülkeden ve dinden gelmesi benim daha çok ilgimi çeker, çünkü bu sorunların dışında olur. Hollanda'daki Türkler, örneğin bir Amerikalıyla evlenirsen daha hoşgörüyle bakarlar. Hollandalı olmasın isterler. Onları tercih ettiğin için Hollandalıyla evlendiğini düşünürler. Sanki bir seçim yapmak zorundasın Türklerle Hollandalılar arasında. Benim için kişilik önemli. Kişiliğin içinde de Türk müyüm Hollandalı mıyım, Müslüman mıyım değil mi önemli değil."

Özgür Canel'le yaptığım sözlü tarih görüşmesi, işçi kökenli göçmen aileler üzerine yapılan çalışmalarda vurgulanan kuşaklararası çatışmadan çok, göçmen toplumuyla çelişkili bir ilişki kuran bir öğretmen ailesinin hem Hollanda toplumuyla hem de Türkiyeli toplumuyla arasındaki mesafeyi ortaya koymaktadır. Bu görüşme aynı zamanda, cinsiyete bağlı kimliklerine ve Türkiye ya da Hollanda'daki değişen siyasal ortama da bağlı olarak, farklı dönemlerde yetişen bireylerin farklı dene-

yimlere ve aidiyet sorunlarına sahip olduğunun altını çizmektedir. Burada ilginç olan, göçmen çocuklarının entegrasyon süreciyle ırkçılığın dışavurumu arasındaki ilişkidir. Özgür, Türkiyeli kızların yaşadıkları baskıdan dolayı milliyetçiliğe erkeklere nazaran daha mesafeli baktıklarını ve eğitime daha çok önem verdiklerini öne sürmektedir. Bu noktada akla gelen bir soru, Özgür'ün küçük kızkardeşi Özüm'ün akranı olan küçük yaştaki Türkiye kökenli erkeklerin, milliyetçi söylem karşısında mesafe almaya başlayarak Özgür örneğinde olduğu gibi karşı cinsle bir "üçüncü mekânda" buluşmalarının mümkün olup olmadığıdır.

KAYNAKÇA

Çağlar, Ayşe. "Popular Culture, Marginality and Institutional Incorporation: German-Turkish Rap and Turkish Pop in Berlin." *Cultural Dynamics* 10, no. 3 (1998): 243-261.

Çağlar, Ayşe. "German Turks in Berlin: Social Exclusion and Strategies for Social Mobility." *New Community*, 21, no. 3 (1995): 309-323.

Kaya, Ayhan. "Multicultural Clientelism and Alevi Resurgence in Turkish Diaspora: Berlin Alevis." *New Perspectives in Turkey*, no. 18 (1998): 23-49.

Mandel, Ruth. "Second Generation Noncitizens: Children of the Turkish Migration Diaspora in Germany." Sharon Stephens (der.) *Children and the Politics of Culture* içinde, 265-281. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Nohl, A.M. "Breakdans ve Medrese: Göçmen Gençlerin Çok Boyutlu Habitusu. *Toplum ve Bilim*, no. 82 (1999): 91-113.

Robins, Kevin ve David Morley. "Almancı, Yabancı." *Cultural Studies*, 10, no. 2 (1996): 248-254.

Tietze, Nikola. "La Turcite Allemande: Les Difficultes d'une Nouvelle Construction Identitaire." *Cahiers d'etudes sur la Mediterranee Orientale et le Monde Turco-Iranien*, no. 24 (1997): 251-270.

Yalçın-Heckmann, Lale. "Are Fireworks Islamic? Towards an Understanding of Turkish Migrants and Islam in Germany." Charles Stewart ve Rosalind Shaw (der.) *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis* içinde, 178-195. New York ve Londra: Routledge, 1994.

"Ben kimim?" Herkesin kendine bir ara ya da ara ara mutlaka sorduğu soru değil mi bu? Belki de insanın "asıl" sorusu... Leyla Neyzi'yle yaşam öykülerini paylaşan insanlar da bu soruyu soruyorlar, bu "asıl" sorunun ve cevaplarının izini sürüyorlar. Sabetaycı kimliğinin kamusal alanda ve aile içinde gizlenmesine itiraz eden Fatma Arığ... Kurtuluş Savaşı sırasında cephede tuttuğu günlükte Türkiyeli bir Yahudi olarak Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında kalışını, ironi ve mizahla yenmeye çalışan Yaşar Paker... İzmir yangınını anlatırken kimi zaman kozmopolit geçmişi kimi zaman da Türk milliyetçiliğini olumlayan Gülfem İren... Dedelerinin belleği yoluyla Dersimli kimliklerini yeniden keşfeden Metin ve Kemal Kahraman... Dersim '38'i yaşam öyküsünün başlangıç noktası olarak alan 1970 doğumlu Gülümser Kalik... Hem kendi toprağında hem de göç ettiği yerde azınlık olan Antakyalı Arap Hıristiyan Can Kılçıksız... Diasporada solcu bir öğretmen çocuğu olarak yetişen ve hem Türkiyeliliğe hem de Hollandalılığa mesafeli duran Özgür Canel... Bu yaşam ve kimlik öykülerinin odağında "ulusal kimlik" duruyor. Türk ulusal kimliğinin nasıl aynı anda kapsayıcı ve dışlayıcı olduğunu görüyorsunuz. Leyla Neyzi'nin 1996-2003 yılları arasında yaptığı sözlü tarih görüşmelerinden yola çıkarak yazdığı yazılar, ulusal kimlikle ilgili tartışmalara katkıda bulunmanın yanısıra tarih ve bellek arasındaki ilişkiyi de irdeliyor. Sessizleştirilenlerin seslerini duymak, yaşanmış tarihle yüzleşmek için... ■

İLETİŞİM 1031
ARAŞTIRMA İNCELEME 170

9 789750 502699