Yirmi Birinci Yüzyılda Türkiye'de Yahudiler

Hoşgörünün Öteki Yüzü

Marcy Brink-Danan



KOÇ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI

Yirmi Birinci Yüzyılda Türkiye'de Yahudiler

Hoşgörünün Öteki Yüzü

MARCY BRİNK-DANAN

İNGİLİZCEDEN ÇEVİREN:

BARIŞ CEZAR

KOÇ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI

1. baskı: İstanbul, Mayıs 2014

İçindekiler

ÖNSÖZ
1992, Sonlar ve Başlangıçlar 11

Teşekkür 17

Giriş 21
Hoşgörü ve Vatandaşlık: Yahudiler Türk mü Yabancı mı? 27
Türkiye, Ortadoğu, Avrupa ve Yahudiler 33
İstanbul'da Saha Çalışması 35
Bilgi Olarak Kozmopolitizm: Kavram Üzerine Yeni Bir Değerlendirme 44
Bölümlere Genel Bakış 48

BİRİNCİ BÖLÜM
Hoşgörü, Farklılık ve Vatandaşlık 55
500. Yıl Vakfı: Türk Yahudilerin Resmi Öyküsü 57
Akademik Dünya: Hoşgörünün Öğretilmesi 60
Turizm: Hoşgörü Gezisi 63
Müzeler: Hoşgörüyü Sergilemek 66
Hoşgörü ve Vatandaşlık 80
Sayılarının Ötesinde Sayılmak 84

İKİNCİ BÖLÜM
Kozmopolit Göstergeler: Yabancı ve Yerli Adlar 89
Türk Yahudi Adları: Bir Yer Değiştiren Gösterenler Tarihi 93
Zaman İçinde Adın İcra Edilmesi 101

Ad-ikonlar ve Yeniden Sınıflandırılmaların Tarihselleştirilmesi 104
İstanbul'da Yahudi Adlarının Köklerine Ulaşmak 108

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Kozmopolitizmin Sınırları **111**
Kilit Bir Sembol Olarak "Güvenlik" 113
Hoşgörü: Güvenliğin Arka Yüzü 114
İstanbul'da Özelde Korku, Kamusalda Rahatlık 116
Tekrarlanan Fiziksel Silinmeler 118
Türk Dil Standardı İçinde Kaybolmak 120
Türk Kozmopolitizmi için (Başarısız) bir Turnusol Testi olarak İsrail 123
Güvenlik, Demografi ve Asimilasyon: Silme Semptom mu Çare mi? 129

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Farklılığın İcra Edilmesi: Türk Yahudiler Ulusal Sahnede **137**
Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de Hahambaşılar:
Neden Şimdi Demokrasi? 140
Demokratik Hayal Kırıklıkları: Cemaat ve Ülke Üzerine Habercilik 142
Göreve Başlama Töreni 148
Temsili Demokrasi ve Mevcudiyet Siyasetinin İcrası 153

BEŞİNCİ BÖLÜM
Mahrem Müzakereler: Türk Yahudiler Sahneler Arasında **157**
Türk Yahudi Kültürünü İstanbul'da ve Dışarıda Temsil Etmek 160
Evlilik Kursları: Halk, Saflık ve Gurur 164
Okulumuz Ne Kadar Yahudi? 169
Sahnelerin Ardında ve Arasında 175

ALTINCI BÖLÜM
Farklılığı Yazan: Gizliliğin İçinde **179**
Türkiye'deki Kamusal Sırlar 181
Tabularla Oynamak 182
Mahremiyet 188
Kendini Sergileme 191

İroni 198
Hakikati Anlatmak ve Etnografya 201

Sonuç **203**

Notlar 213
Kaynakça 227
Resimlerin Listesi 255
Tabloların Listesi 257
Dizin 259

ÖNSÖZ

1992, Sonlar ve Başlangıçlar

"Yahudiler mi?" İstanbul kent planlamacısı Mete Tapan'ın bir an için düşünmesi gerekmişti. "Orada oldukları biliniyor; ama nüfusun yüzde 1'ini bile meydana getirmiyorlar. Nasıl oy kullandıklarını veya nelerle ilgilendiklerini kimse bilmiyor. Hesaba katılmıyorlar."

FLEMINGER 2003

Türkiye'deki Yahudi nüfus 1960'lardan beri resmi olarak sayılmamasına rağmen, son dönemlerde yapılan nüfus tahminleri 18.000 ila 25.000 arasındadır (Tuval 2004, s.xxxiii; Toktaş 2006a, s. 123), ki bu Türkiye'nin bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğu'nu meydana getiren ülkeler içinde, İsrail'den sonra en yüksek Yahudi nüfusunu barındırdığı anlamına gelir. Yahudiler Türkiye'nin yaklaşık yetmiş milyonluk nüfusunun son derece küçük bir yüzdesini meydana getirirler; kent planlamacısının da ifade ettiği gibi, Türk Yahudiler oy sandığında pek "hesaba" katılmazlar. Yine de son birkaç on yıl boyunca Türkiye'deki Yahudiler gittikçe kamusal hale gelen bir role soyunarak İsrail ile Türkiye arasındaki diplomatik ilişkilere aracılık etmişlerdir. Ayrıca Türkiye'nin örnek azınlığı olarak Avrupa Birliği'ne üyelik başvurusunda devletin destekçisi olmuşlardır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında, Türkleşme süreci ve yeterince Türk olarak görülmeme korkusu, Yahudiler ve İstanbul'daki diğer azınlıklar arasında toplumsal pratiklerin gözlerden ırak tutulması furyasına yol açmıştır (Bali 2001). Bundan yalnızca yarım yüzyıldan biraz uzun bir süre sonra, Avrupa Birliği başvuruları Yahudilerin sembolik

(ve kamusal) olarak Türk toplumunda hoşgörülen "Öteki" olmaları için bir ortam hazırlamıştır. Bu rol, Yahudilerin İspanyol Engizisyonu'ndan kaçarak Osmanlı İmparatorluğu'na sığınmalarının 500. yılı olan 1992'de düzenlenen, Türkiye'nin başını çektiği uluslararası kutlamalarla daha da pekiştirilmiştir. Yahudi ve Müslüman Türk seçkinlerin başını çektiği 500. Yıl Vakfınca ifade edildiğine göre bu anmalar,

> 1492'da Sefarad [İspanyol] Yahudilerinin Türk topraklarına varışının 500. yılı kadar, Türkiye'deki tüm Yahudi deneyiminin tipik özelliği olan o kayda değer hoşgörü ve kabul ruhunun da kutlamasıdır. Bu ruh soyutlanmış bir insancıllık vakası değildir; Türkiye, tarihi boyunca farklı inanç, kültür ve geçmişten insanlara kucak açmıştır. Türk Yahudi cemaati de bu geleneğin bir parçasıdır.[1]

Türkiye'nin ulusal ruhunun ötekilere karşı kozmopolit bir bakış barındırdığı iddiasındaki bu tarif, Türkiye'nin uluslararası imajını geliştirmeye yönelik bir kamuoyu bilinçlendirme kampanyasının yönünü belirliyordu. Daha eskiden, sayılarının azlığı ve tarihsel olarak dikkat çekmeme çabaları yüzünden Türk Yahudiler, Türk siyaset sahnesinde etkili aktörler olarak görülmeseler de; müze, akademik toplantılar ve miras turlarıyla bu kampanya, onlara doğası gereği ve beş yüz yıldır hoşgörü gösterilen bir azınlık olarak kendilerini ortaya koyabilecekleri bir kamuoyu platformu sağlıyordu. 1991'de Türkiye resmi olarak İsrail ile ilişkilerini büyükelçilik düzeyine yükseltmişti (Elazar ve Weinfeld 2000, s. 367); Türkiye'nin İsrail ile ilişkilerinde sıcak bir döneme girilirken Türk ve İsrailli siyasetçilerin katıldığı 500. yıl kutlamaları da hız kazanıyordu. Buna paralel olarak 1990'lar Türkiye'nin, Türk yetkililerin, ülkelerinin heterojen nüfusunu tanımalarını, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne kabulünün ana koşullarından biri yapan Avrupalıları kazanma çabalarında Yahudilerin katkılarında bir artışa şahit oldu.

Kısmen Vakıfın sponsorluğu ve enerjik faaliyetleri sayesinde 500. yıl kutlamaları döneminde Osmanlı ve Türk Yahudileri üzerine akademik yayınlarda da bir canlanma yaşandı.[2] Stanford Shaw'ın *Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic* adlı kitabı "Türkiye Cumhuriyeti'nin Müs-

lüman ve Yahudi Türklerine, 500 yıllık kardeşlik ve dostluğa, 1492-1992"a (1991, iç kapak) adanmıştı. Sanki Türk Yahudileri bu tarihten sonra yok oluyormuşçasına Shaw kitabını, 500. Yıl Vakfı ile faaliyetlerinden ve yetkililerinden söz ederek bitiriyordu. Shaul Tuval'ın *ha-Kehilah ha-Yehudit be-Istanbul, 1948-1992*'si [İstanbul'daki Yahudi Cemaati, 1948-1992] (2004) de ilk defa modern Türk Yahudileri hakkında kapsamlı demografik ve istatistiki araştırma verileri toplamıştı; ancak öykü yine 500. yılda sona eriyordu. Kitabın kapağı Vakıfın imge dünyasını (İspanyol sürgünlerinin imparatorluğa varışını tasvir eden bir tablo) ve sloganını ödünç almıştı: "Bir İnsanlık Örneği."

Bu ve bunlarla aynı dönemde ortaya çıkan çok sayıda tarihçe hem anma faaliyetleri hem entelektüel alandaki eksiklik açısından çok yerinde çalışmalardır; Yahudi ve Türk Çalışmaları külliyatlarında modern Türk Yahudilerinin öyküleri büyük ölçüde göz ardı edilmişti. Ancak bu anlatılarda Türk Yahudilerinin mutlu öyküsünün bitiş tarihi 1992 gibi görünüyor. Aslında bu kutlama etkinlikleri dramatik ve yeni bir başlangıca işaret ediyordu. Osmanlı yönetimindeki yaşamları Yahudilere kendi cemaatleri dışına karışmamaları ve vergilerini ödemeleri karşılığında bir dereceye kadar özerklik sağlamıştı. Cumhuriyet'in başındaki siyasal reformlar ve asimilasyon siyaseti Türk Yahudilerini (ve diğer azınlıkları) kamuoyu önünde farklılıklarını vurgulamaktan kaçınmaya itmişti. Tarihsel olarak dikkat çekmekten kaçınmış da olsalar Türk Yahudileri[3] (daha doğrusu yetkilileri ve diğer ileri gelenleri) artık taktik değiştirmişlerdi. 500. yıl heyecanı, Yahudilerden, bu kadar uzun zaman gizlemeye çabaladıkları farklılıkları (dil, aksanlar, ritüeller, inançlar, müzik gelenekleri, vb) kamusal olarak sergilemelerinin istenebileceği yeni bir rol değişimi getirmişti. Bu kitap söz konusu ortama girerek etnografya ve arşiv analizleri yoluyla Türkiye'deki Yahudilerin 1992'den bu yana yaşamlarını belgelemeyi amaçlıyor. Türk Yahudilerine dair çizilen tabloların 500. yılda mutlu sonla bittiğini kabul edecek olursak, bu çalışma okuyucuyu parti bittikten sonra bir süre daha kalıp hem bu neşenin tadını çıkarmaya, hem de kutlamalar sırasında ortaya çıkan dağınıklığı temizlemeye (en azından analitik olarak) davet ediyor.

Bu kitabın bazı bölümlerini 2003-2004 yıllarında New York'taki Yahudi Tarihi Merkezinde (CJH) çalışırken oluşturdum. 500. Yıl Vakfının

Amerika şubesinin CJH'deki Amerikan Sefarad Federasyonunda tutulan arşivlerinde yaptığım çalışmalar, Türk hoşgörüsü değişmecesinin [trope] ("değişmece" burada bir tarihsel söylem üslubu olarak anlaşılmalıdır [White 1982]) kronoloji ve yayılımının net bir tablosunu oluşturmama imkân tanıdı. Mallet'in (2008) Türk Yahudilerinin kendilerini resmi temsil etme biçimlerinin tarihçesi üzerine çalışması, bu süreci özenle ayrıntılandırır ve hoşgörü değişmecesinin yükselişini, İsrail-Türkiye ilişkilerindeki dikkat çekici gelişmeleri, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girme çabaları ve yerel ölçekte siyasal değişimlere sahne olan 1980'ler ve 1990'ların başlarındaki realpolitikle ilişkisi içinde bağlamsallaştırır. Halkla ilişkiler dünyasından çok haberdar olmayan ama metinlerin nasıl yayıldıklarıyla çok yakından ilgilenen biri olarak, Vakfın halkla ilişkiler grubunun kaleme aldığı Türk hoşgörüsü konulu basın açıklamalarının, 500. yıl kutlamaları öncesinde, Amerikan Yahudileri arasında ve genel haber mecralarında yıldırım hızıyla yayılmış olmasını çok çarpıcı buldum.

Her ne kadar kimileri antropologların tarihsel değişmecelerle gittikçe daha çok ilgilenmelerini (bazen daha geleneksel etnografya saha çalışmalarını bir kenara bırakarak), tarihçilerin alanına tecavüz olarak görse de (bkz. Tsing 2009, s. 61), hoşgörü değişmecesinin temel olarak anlaşılması, Yahudilerin Osmanlı tebaası ve Türkiye vatandaşları olarak geçmiş ve bugünlerini nasıl anladıklarının anlaşılmasında kilit öneme sahiptir. Bu proje üzerindeki çalışmalarım aynı zamanda, medya ve arşiv kaynaklı olgular ile insanların yaşanan deneyimleri üzerine etnografik gözlemlerin birbirleriyle diyalog halinde ele alınmasının önemine inancımı pekiştirdi. Bu kitap bir yıl boyunca (2002-2003) ve 2007 ile 2009'daki daha kısa ziyaretlerde gerçekleştirilen etnografik saha araştırmalarında derlenen notlar ve kayıtlardan yola çıkılarak oluşturulmuştur. İstanbul'daki saha çalışmam sırasında cemaat etkinliklerine, tiyatro gösterilerine, düğünlere, dini ayinlere, komite toplantılarına, yazlık yaşamına, bir Yahudi çalışma grubunun toplantılarına ve Yahudi gazetesindeki basın gecelerine katıldım. Saha çalışmasının ilk aylarında elimde kimlik niyetine pasaportumla koşer lokantaları, Ulus Özel Musevi Okulları ve sinagoglarda metal detektörlerinden ve çifte kapılardan geçtim. Saha çalışmasının ilerleyen günlerinde, güvenlik görevlilerini arkadaşım olarak gördüm (veya daha önemlisi onlar beni arkadaş kabul ettiler); İstanbul sokakları ve Yahudi

mekânlarının her yerinde rastlanan o güvenlikli yerlerden kimlik belgeleri göstermek yerine iki yanaktan öpüşerek geçtim.

İstanbul'daki araştırmam ve onu izleyen yıllar içinde, 500. Yıl Vakfı ve daha genel anlamda görevlilerce çizilen o sıcak tabloyu, Türk Yahudilerin çeşitli bağlamlarda benimle paylaştıkları daha dikkatli bir söylemle bağdaştırmaya çalıştım: "Burada yaşamımız çok güvenli. Yahudiler mutlu. Ama, ne olur ne olmaz, cemaat dışından hiç kimseye Yahudi olduğunu söyleme." 500. yıl kampanyasının başarısı bir yandan Yahudilerin Türk toplumuyla başarılı şekilde kaynaşmış olduklarını gösterirken, öte yandan bu başarı gündelik yaşamda sergilenen Türklük performansına rağmen kamusal bir farklılık görüntüsünün kutlanmasına bağlıydı. Kamusal ve gizli transkriptler arasındaki bu gerilimi nasıl yorumlayabilirdik (Scott 1990)?

Türk Yahudilerin kozmopolitizmleri ve gerilime dayanıklılıklarını anlamaya çalışırken, yoğun şekilde dilbilimsel antropolojik konuşma ve söylem analizi yöntemlerinden ve her şeyin üzerine yerleştirilmiş bir göstergebilimsel analiz çatısından yararlandım. Göstergelerin nasıl oluştuklarına (ve müzakere edildiklerine) odaklanan bir anlam kuramı olan göstergebilimden, Türk Yahudi kimliğinin ironik eylemlerini ve cemaatin kendi kamuoyu açıklamalarıyla çarpıcı bir tezat meydana getiren farklılık silintilerini açıklamada kullanabileceğim analitik araçlar sağlamada faydalandım. Bu modeli kozmopolitizmin tarihsel ve bağlamsal olarak sabit olduğu; ama düzenli olarak da bağlarından kurtularak yeni yorum denizlerine açıldığı değişen anlamları anlama açısından kullanışlı buluyorum.

Yaşanmış deneyimleri dikkate alan etnografya, kozmopolit varoluş biçimlerine sahip insanların bu tercihleri anlamlandırma yollarında doğası gereği var olan gerilimleri gözlemlememizi sağlar. Kimilerinin de savunduğu gibi, "Kozmopolitizm yalnızca—hatta belki de hiçbir şekilde —bir düşünce değildir. Kozmopolitizm sonsuz sayıda varoluş biçimidir" (Pollock vd. 2002, s. 12). Kuramsal olarak hepimiz sonsuz sayıda varoluş biçimlerine sahibiz gibi görünmekle beraber, kaos gibi görünen bu durum yaşamlarımızı düzenleyen karmaşık (ve bazen çelişkili) bir dizi anayasal, siyasal, hukuksal ve dolambaçlı kural tarafından yönetilir. Bu kitabın çağdaş Türk Yahudileri üzerine ilk İngilizce etnografya olmasının yanı

sıra, Türkiye'deki Yahudilerin geçmişteki ve bugünkü hoşgörü, vatandaşlık ve aidiyet anlayışlarını anlamlandırarak çoklu ihtimalleri, yaşanmış bir kozmopolitizme nasıl dönüştürdüklerini anlamak gibi genel bir amacı da vardır.[4]

Teşekkür

Şu araştırma bursları ve kurumlar bu kitap çerçevesinde yürüttüğüm araştırmaları cömertçe destekledi: Fulbright-Hays, Ulusal Yahudi Kültürü Vakfı, Maurice Amado Sefarad Araştırmaları Vakfı, Doğu Farsça ve Türkçe Birliği, Mellon Vakfı, Türk Araştırmaları Enstitüsü, Barnard College Mezunlar Burs Programı ile Brown ve Stanford Üniversiteleri. Yahudi Tarihi Merkezindeki bir araştırma üyeliği 500. Yıl Vakfının Amerika Kolu hakkında çok değerli bir belge koleksiyonuna sahip Amerikan Sefarad Federasyonunun arşivlerine düzenli olarak erişebilmemi sağladı; Federasyonun kütüphanecisi/arşivcisi Randall Belinfante'ye özellikle teşekkür ederim. Yahudi Araştırmaları Derneğinin verdiği Cahnman Yayın Destekleme Bursu bu kitabın tamamlanmasına destek olmuştur.

Indiana Üniversitesi Yayınlarında Janet Rabinowitch ve Rebecca Tolen bu kitabın basılmasında, Brian Herrmann ve Maureen Epp ise yayına hazırlama konusunda yardımcı oldular. Avrupa Yeni Antropolojiler Dizisi Matti Bunzl ve Michael Herzfeld'in yanı sıra Sefarad ve Mizrahi Araştırmaları Dizisi editörleri Matthias Lehmann ve Harvey Goldberg bu kitabın uygun çevrelere ulaştırılmasını sağladılar. Harvey Goldberg ve Esra Özyürek bu taslak metnin daha eski bir versiyonu üzerine yararlı eleştirilerde bulundular, onlara çok müteşekkirim.

Antropoloji eğitimim Marco Jacquemet, Paula Rubel, Abraham Rosman, Morton Klass, Lesley Sharp, Elaine Combs-Schilling, Fran Markowitz ve Aref Abu-Rabia gibi hocalardan ders aldığım Barnard College (Columbia Üniversitesi) ve Ben-Gurion Üniversitesinde başladı. Tiyatro hocam Mark Sussman (kendisi de Barbara Kirshenblatt-Gimblett'in öğrencisidir) performanslara karşı ilgimin, derinlerinde yatan toplumsal yönlerinden kaynaklandığını görmeseydi hiçbir zaman antropoloji der-

sine girmeyebilirdim. Stanford Üniversitesinde en yakın çalışma içinde olduğum öğretim üyelerine özellikle şükran borçluyum: Carol Delaney, Aron Rodrigue, Miyako Inoue ve Penelope Eckert. Stanford'daki eğitimimi zenginleştiren şeyler arasında Paulla Ebron, Ian Hodder, Sylvia Yanagisako, Renato Rosaldo, Hayden White ve Ann Stoler'ın öğretileri ve kendi ekibimdeki öğrencilerin arkadaşlıkları da vardı.

Brown Üniversitesindeki iş arkadaşlarım, özellikle de öğretim üyelerine yönelik Yahudi Araştırmaları seminerine katılanlar ile gayri resmî antropoloji yazarları grubumuzda olanlar bu kitaptaki düşüncelerden bazılarını geliştirmemde yardımcı oldular. İki bölümde öğretim üyesi olduğumdan (Yahudi Çalışmaları ve Antropoloji), her gün birlikte çalıştığım kişilerin listesi gerçekten çok uzun olurdu; ama umarım hepiniz sizinle konuşmalarımızın ve birlikte düşünmemizin işimi çok daha keyifli kıldığını biliyorsunuzdur. Brown'da Cogut İnsan Bilimleri Merkezindeki üyelerin dostluk ve yarattıkları entelektüel hareketlilikten de çok zevk aldım. Ruti Ben-Artzi, Paja Faudree, Jessaca Leinaweaver ve Pauline Jones Luong ile gerçekleştirilen yazma buluşmaları karalama sürecinin yalnızlığını büyük ölçüde azalttı.

Çalışmalarım şu ana dek çeşitli tartışma ortamlarında pek çok disiplinden akademisyenlerden oluşan bir izleyici kitlesine ulaştı. Bu tartışma ortamları arasında Amerikan Antropoloji Derneği, Amerikan Etnoloji Birliği, İsrail Antropoloji Derneği, Ortadoğu Araştırmaları Derneği, Yahudi Araştırmaları Derneği ve Dünya Yahudi Çalışmaları Birliği sayılabilir. Sorbonne (Paris), King's College (Londra), Michigan Üniversitesi (Ann Arbor) ve California Üniversitesinin (Los Angeles) yanı sıra, Frankel İleri Yahudi Araştırmaları Enstitüsü Kariyer Başı Çalışma Grubu ve Yahudi Araştırmaları Derneği toplantılarındaki Modern Yahudi Çalışmaları grubu gibi yerlerde sunum yapma davetleri sayesinde benzersiz iletişim fırsatlarından yararlandım. Özellikle Julia Cohen'e giriş bölümümün eski versiyonlarından birinin akla getirdiği tarihsel sorular üzerine 2009'daki Modern Yahudi Araştırmaları Çalışma Grubu'nda dağıtılan notları için teşekkür ederim.

2007'den beri Matti Bunzl ile birlikte yöneticiliğini yaptığım ve Amerikan Antropoloji Derneği kapsamında bir grup olan Yahudi ve Yahudilik

Antropolojisi Konseyi sayesinde Yahudi yaşamı etnografyacılarıyla sürekli bir iletişim içinde bulunmak da özellikle keyif vericiydi. Yıllar içindeki katılımcıların listesi burada sayılamayacak kadar uzundur; ancak entelektüel uğraşlarımın pek çoğunu ayakta tutan, bu grubun azmi ve çağdaş Yahudi yaşamının incelenmesi konusundaki adanmışlığıdır.

Belli bir sıralama yapmadan, saha araştırması sırasında edindiğim İzzet, Lusi, Reni, Beki, Emil, Rahel, Murat, Luiza, Şila, Sinto, Lina, Şayna, İlene ve daha pek çok arkadaşa "mersi" diyorum. Yüz yüze veya sanal ortamda devam eden ilişkilerimiz antropolojik saha çalışmalarını neden bu kadar sevdiğimi bana sürekli hatırlatıyor. Baruh Pinto'ya da dostluğu, kahvesi ve entelektüel uğraşlarını benimle paylaştığı için teşekkürler.

İstanbul'daki pek çok araştırmacının bildiği gibi bağımsız araştırmacı Rıfat Bali, Türkiye'deki azınlıklar üzerine araştırma yapanlara sürekli bir moral ve pratik destek kaynağıdır. On yılı aşkın tanışıklığımız süresince, Rıfat'ın üretkenliği ilham verici oldu; ben bu kitabı bitirene kadar kendisi çok sayıda eser kaleme alarak Türkçe, İngilizce ve Fransızca yazdıklarıyla geniş bir okuyucu kitlesine ulaştı.

Babam Stuart Brink'e bana kültürel karşılaştırmanın değerini öğrettiği ve dil aşkı aşıladığı için şükran borçluyum. Annem Joyce Brink ise her zaman büyük bir sanatçı olacağımı düşünmüş; ama yine de farklı yolda ilerleyen kariyerimi desteklemiştir. Sara Reinstein bu taslağın en son versiyonunu bir şair gözüyle okudu. Ayrıca Rebecca Brink'e bu çalışmayı çok daha erken bir evredeyken okuduğu için teşekkür ederim. Gertrude, Larry, Susan, Sarah, Kenneth ve Michael Brink ile Arnold ve Dorothy Goldstein'a: Umarım göğsünüzü kabartmışımdır.

Kocam, Sagi Brink-Danan ilk kitabımda hep "Bunu sensiz yapamazdım" yazmamı istemişti. Ailemle ilgili olarak ise, "Onlar olmadan çok daha fazla yazabilirdim ve kim bilir, belki de çok daha akıllı olurdum" (Scott 1990, s.xviii). Bunu bilmekle birlikte, akademik işlerimi (ve meşguliyetlerimi) bir eş ve annenin gündelik yaşantısına bağlayarak çalışmak için yaşamak yerine yaşamak için çalıştığımı bana hatırlattığı için Sagi ve çocuklarımız Ari, Eitan ve Zohar'a sahip olduğum için mutluyum.

Bu metnin çeşitli kısımlarının daha eski versiyonları dergi makalesi olarak yayımlanmış ve burada *American Anthropologist, the Political and*

Legal Anthropology Review (PoLAR) ve *the Anthropological Quarterly*'nin izinleriyle tekrar kullanılmıştır. Burada sunulan görsellerin ve düşüncelerin bazıları, farklı biçimlerde de olsa şu derlemelerde yer almıştır: *Orienting Istanbul: Cultural Capital of Europe?* (İstanbul Nereye? *Küresel Kent, Kültür, Avrupa*) (der. Deniz Göktürk, Levent Soysal ve İpek Türeli 2011) ve *Itinéraires sépharades: Complexité et diversité des identités* (der. Esther Benbassa 2010).

Giriş

Bu kitap Türk Yahudilerin yaşamlarında yirmi birinci yüzyılın başlarında var olan gerilimler üzerinedir. Bu gerilimler bir dizi çelişkiden doğar: Türkiye'deki Yahudiler bölgede uzun bir birlikte varoluş ve hoşgörü tarihçesini kucaklar, bir yandan da antisemitizm ve cemaat mensuplarıyla kurumlarına çeşitli aralıklarla yapılan saldırılar yüzünden sürekli güvenlik kaygıları içinde yaşarlar. Türkiye Cumhuriyeti'nin neredeyse yüz yıl önce 1923'te kuruluşundan beri tüm hak ve sorumluluklarıyla tam vatandaşlık haklarına sahiptirler, ancak vatanseverlikleri ve yerlilikleri Müslüman Türklerce sorgulanır. Yahudiler farklı sembolik ve kültürel sistemler hakkında benim "kozmopolit bilgi" adını verdiğim bir bilgiye sahiptirler (Brink-Danan 2011). Yaşamlarını Türkiye dışındaki ve geçmişteki Yahudilerin yaşam tarzlarıyla karşılaştırarak farklılığı öğrenmişlerdir, ancak bu farklılığı farklı zamanlarda ve farklı sahnelerde sergiler veya inkâr ederler. Bugün Türkiye'de, kozmopolitizm hem iyi hem kötü bir şey olarak görülür ve Yahudiler de sürekli kendilerini vatandaşlar olarak vatansever bir rol oynarken, bir yandan da kendilerini iyi azınlık olarak sunmak adına kozmopolit farklılığın tezahürü durumunda bulurlar. Bu çalışmanın büyük kısmı bu son dinamik üzerinedir. Türkiye'deki Yahudiler kozmopolitizmleri ile vatanseverlikleri, Yahudiler olarak farklılıkları ile Türkler olarak aynılıkları arasındaki gerilimlerle nasıl başa çıkarlar? Bu gerilim ne tür kültürel alışkanlıklar doğurur?

Bu farklılık ve aynılık arasındaki gerilimin bir örneği günümüzde İstanbul'daki Yahudi ailelerin pek çoğunun inançlarını açıkça sergilemelerini emreden bir dini buyruk kapsamında, kapı pervazlarına *mezuza* adı verilen, içinde Tesniye bölümünden Tanrı'nın birliğini vurgulayan bir metin içeren küçük bir ritüel nesne asma yönündeki dini emre uyma şeklinde kendini gösterir:

> Dinle, ey İsrail![1] Tanrımız Rab tek Rab'dır. Tanrınız Rab'bı bütün yüreğinizle, bütün canınızla, bütün gücünüzle seveceksiniz. Bugün size verdiğim bu buyrukları aklınızda tutun. Onları çocuklarınıza benimsetin. Evinizde otururken, yolda yürürken, yatarken, kalkarken onlardan söz edin. Bir belirti olarak onları ellerinize bağlayın, alın sargısı olarak takın. Evlerinizin kapı sövelerine, kentlerinizin kapılarına yazın (Eski Ahit, Tesniye, BAP 6).

Birkaç yıl önce İstanbullu Yahudi çiftleri evliliğe hazırlayan bir eğitime katılmıştım. Asimilasyonla ve Yahudi ritüel uygulamaları konusunda gittikçe artan bilgisizlikle mücadele amacıyla oluşturulan bu eğitimler Türkiye Hahambaşılığı yoluyla evlenen tüm çiftlere zorunlu kılınmıştır. Toplantıda her çifte yukarıdaki emrin elle yazılmış olduğu bir parşömen içeren bir *mezuza* verilmişti. Çiftlerine evlerine götürecekleri armağanları anlatırken eğitimi düzenleyen kişi parasal ve sembolik değerine vurgu yaparak *mezuza*nın merkezi önemi üzerine odaklandı. El yazması olmayan *mezuza*nın koşer (kullanıma uygun) kabul edilmeyeceği parşömenler pahalıdır ve Türkiye'de üretilmezler.

Eğitimi yöneten haham *mezuza*nın Yahudi evinin koruyucusu olarak sembolik rolünü şu şekilde anlattı:

> Pek çoğunuzun evlerinde gelişmiş elektronik güvenlik sistemleri var. Bu ise özellikle Yahudi evi için imal edilmiş bir düşük teknoloji güvenlik sistemidir. Yahudi geleceği ve Yahudi yaşamı için bir güvenlik sistemidir. Her yeni eve taşındığınızda, çocuklarınız *mezuza*yı kapı pervazınıza iliştirmenizi seyrederek Yahudi değer ve âdetlerine ne kadar önem verdiğinizi öğrenecekler.[2]

Bunun üzerine amfide insanlar mırıldanmaya başladı. Dinleyicilerin sesleri yükselmeye başlamıştı ki, bir kadın elini kaldırarak hahama bir soru sordu: "*Mezuza*yı evimizin içine mi yoksa dışına mı asacağız? Anne-babamın evinde içeride. Doğrusunun dışarısı olduğunu duymuştum." Yahudi yasalarının ortodoks yorumlarına göre *mezuza* sokaktan geçenlerce görülmelidir, ancak pek çok Türk Yahudisi Yahudiliklerini açıkça belirtmeyi reddediyorlar. Türk Yahudiler *mezuza*yı kapının



Resim 1 *Mezuza*nın nasıl yerleştirileceğini anlatan kitapçık.
Yazarın koleksiyonundan., 2003

arkasına, yani pervazın *içine* takarak kamuoyu önünde farklılıklarını sergilemeden dinlerinin gereğini yerine getirmiş oluyorlar. Kadının sorusundan sonra haham önce duraksadı, sonra da onu rahatlatmaya çalıştı: "Doğrusu dışarısıdır. Evinizin dışına yerleştirmekten korkmayın. Gerçekten insanlar evde Yahudilerin yaşadığını bilecek diye korkuyorsanız, yani bir güvenlik kaygınız varsa, içeri de koyabilirsiniz." Daha sonra haham omuz silkerek ve gülümseyerek odadaki gergin havayı yumuşattı: "Ben polis değilim. Şahsen hiçbir şey demem." İnsanlar buna gülerek karşılık verdi ama birkaç dakika daha kendi aralarında konuşmaya devam ederek *mezuza*nın hem bir sembolik güvenlik sistemi, hem de potansiyel bir antisemitik tehdit, hatta şiddet tetikleyicisi olmasındaki ironiyi değerlendirdiler. Cemaatin belli üyelerinin *mezuza*nın "doğru" yerleştirilmesini teşvik etme yönünde çabaları oldu, bu girişimlerden biri de 2002'de "*Mezuza* Asma Mitsvası" üzerine Türkçe bir broşürün dağıtımıydı (Resim 1). Yine de Türkiye'deki hahamlar bu uygulamaya nasıl yaklaşacakları konusunda karasızdırlar.

Kamusal alanda ne kadar farklılığa yer vardır? Yerel niyetlerin tartışılması ile *mezuza*nın "doğru" yerleştirilmesi hakkındaki kozmopolit bilginin yarattığı gerilim, Türk Yahudiler için kabul edilebilir olan görünürlük sınırları hakkındaki daha geniş bir kaygıyı yansıtıyor. Türkiye bağlamında (Çaha 2005) ve Avrupa'nın diğer yerlerinde siyasetçiler ve uzmanlar hoşgörü, çokkültürlülük ve dini farklılıkların kamusal alanda adlandırılma şekillerini tartıştıkça, bu soru gittikçe daha büyük önem kazanıyor. Avrupa'da kamusal alanda kadınların başörtüleri ve diğer dini sembollerin anlamı ve siyaseti üzerine merak, kaygı ve tartışmalar sona erecek gibi gözükmüyor (Asad vd. 2009; Bowen 2007; Mahmood 2005; Scott 2007).

Türklerin kozmopolitizm ile hesaplaşmalarının da son yıllarda dikkat çekmeye başladığı doğrudur, keza bu sözcüğün kendisi de özellikle İstanbul'u "medeniyetler buluşması" olarak sunan ve "dini mozaiğini" öven turizm broşürlerinde gittikçe daha çok yer almaya başlamıştır (Bali 2010). Ağustos 2002'de Türk Parlamentosu'ndan Kürtçe yayın ve eğitime izin veren yasalar geçirildi. Bu yasaların geçmesi Türkiye'de kamusal alanda bölgenin tarihsel dilsel çeşitliliğinin kabulü için fırsat ve ihtimaller yarattı. Bu değişim pek çoklarınca Avrupa Birliği'nin taleplerine göstermelik bir cevap olarak görülmekle birlikte (Spolsky 2004), bu tür politika değişimleri Türkiye'nin, vatandaşlarının kozmopolit dillerini tanıyarak çokkültürlülüğü yücelteceği yeni bir çağın başlangıcına işaret ediyor gibiydi. Ne var ki, o zamandan beri dil konusunda, mesela 2002'de "Türk Mozaiği" başlıklı bir konserde popüler müzisyen Sezen Aksu'nun Kürtçe şarkılar söylemesinden veya 2009'da mecliste milletvekili Ahmet Türk'ün Kürtçe konuşmasından sonra çıkan türden çeşitli tartışmalar, yasal ve popüler kozmopolit hak nosyonları arasındaki gerçek gerilimlerin göstergesidir. 2007'de Türk Ermeni gazeteci ve insan hakları savunucusu Hrant Dink'in milliyetçi bir genç tarafından öldürülmesi bir yandan elli binden fazla Türk'ün "Hepimiz Ermeniyiz" pankartlarıyla katıldığı anma yürüyüşü, diğer yanda basına sızan bir fotoğrafta, dalgalanan bir Türk bayrağı altında Dink'in katilinin yanında mağrur bir edayla poz veren Türk polisi gibi çelişkili tepkilere yol açtı. Bu ve başka örnekler Türkiye'de kozmopolitliğin bir yandan serpilirken diğer yandan da sal-

dırı altında olduğuna işaret ediyor. Türk Yahudilerinin, yetkililerinin ve kurumlarının bugün Türkiye'de, Avrupa Birliği'nde ve başka yerlerde kamuoyunda çok yoğun şekilde gündemde olan kozmopolitizm, farklılık ve hoşgörü tartışmalarında oynadıkları rolü nasıl anlayabiliriz (Blommaert ve Verschueren 1998)?

"Yahudilerin artık zulüm görmedikleri ve kozmopolit atalar olarak saygı gördükleri yeni Avrupa'ya hoş geldiniz" (Boyer 2005, s. 523). Yahudiler Avrupa'daki kozmopolitizm iddialarında, özellikle de değişik türlerde farklılaşmış vatandaşlara karşı gösterilen hoşgörünün karşılaştırılabileceği bir ayna olarak gittikçe daha özel bir rol oynuyorlar (Peck 2006, s. 154-174). İstanbul'daki Yahudiler de yitik bir kozmopolitizmin ata yadigârı kalıntıları olarak saygı görüyorlar mı? Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti olan Konstantinopolis, büyük Ermeni, Rum ve Yahudi nüfusları barındırırdı, dini ve dilsel çeşitliliğiyle dikkat çekerdi; Osmanlı kozmopolitizmi bu şekliyle dini farklılıkların birlikte varoluşlarıyla tanımlanıyordu. 1923'te ulus-devletin kurulması ve başkentin Ankara'ya taşınması kentin demografik ve sembolik kompozisyonunu değiştirdi (Çınar 2005) ve geride "boşalmış bir kozmopolis" olarak nitelenen bir kent kaldı (Komins 2002). Buna rağmen bugün megalopolis inanılmaz çeşitlilikte siyasal, dini ve sınıf bağlantısına ev sahipliği etmeye devam ediyor. İstanbul'un kamusal yaşamının son zamanlarda ortaya çıkan bir veçhesi, içinde yitik bir kozmopolitizme (Neyzi 2002; Mills 2007, 2010; Özyürek 2006, 2007; Potuoğlu-Cook 2006; Bali 2010; Türeli 2010) veya Osmanlı "mozaiği" adı verilen şeye karşı giderek artan bir nostalji de barındırıyor. Son zamanlarda "mozaik" modelinin yerine kimliğin sert kenarlı (taş parçaları gibi) değil de delikli ve karışık (boya gibi) kabul edildiği ebru metaforunun daha uygun olacağı ileri sürülmüştür (bkz. Durak 2007). Dini farklılık, hoşgörü ve çokkültürlülüğü kutlayan festivaller, sergiler ve konserler İstanbul manzarasında gittikçe daha çok görülmeye başlandı (Yardımcı 2007). Örneğin, İstanbul'un Avrupa yakasında popüler bir alışveriş bölgesi olan İstiklal Caddesi'nde kısa süre önce yaptığım bir yürüyüş sırasında küçük bir giyim dükkânının vitrininde sergilenen bir tişört dikkatimi çekti (Resim 2). Kentin adındaki harflerin yerine bir Hıristiyan haçı, bir Yahudi yıldızı ve bir Müslüman hilali koyan bu kültürel nesne, kozmopolitizm



Resim 2 Dükkân vitrininde satılık tişört, İstanbul.
Marcy Brink-Danan, 2007.

sembollerinin (yani dini farklılığın) eski Osmanlı kentlerinde gittikçe daha moda hale geldiği bir ânı tespit etmiş (Mills 2010, s. 9; ayrıca bkz. Silverstein ve Makdisi 2006).

Eğer "Ötekiler hakkında bilginin sergilenmesi Konstantinopolis kozmopolitizminin teyidi olarak ifade edilecek olursa" (Örs 2006, s. 90), o zaman kültürel sermayenin bu biçiminin düzenli olarak kamusal alanlarda sergilenmesi gerekir. Kamusal Türkiye'nin ideal kozmopolit yüzü olma rolü

düşünüldüğünde, Türkiye'deki Yahudilerin renkli İstiklal Caddesi'nden bir zamanlar Yahudi, Rum ve Ermeni dükkân ve kafelerinin dizildiği ve eskiden Pera (bugün Galata) adıyla bilinen bölgeye doğru tavuskuşları gibi çokkültürlülük tüylerini göstere göstere dolaşmaları beklenebilirdi. Oysa, medyada çıkan haberler, resmi farklılık kutlamaları ve bunların siyasal uzantıları dışında, Türk Yahudileri kozmopolitlik imasında bulunabilecek Yahudi dilsel, ritüel ve fiziksel farklılıklarının maddi kanıtlarını ortadan kaldırmak için çok çaba harcarlar. İstanbul Yahudileri bir dizi farklı dilsel ve toplumsal kod arasında geçiş yapma konusunda esneklik sergilerler. Bu kodlar muhataba, içerik, siyaset ve algıya göre değişir. Türk hoşgörüsüne dair resmi pembe tabloya rağmen, bugün İstanbullu Yahudiler, Yahudi mekânı olduğu belirtilmeyen ev, okul ve sinagoglarda toplanırlar (bkz. Neyzi 2002, s. 142). İstanbul'daki Yahudi mekânlarına gelen ziyaretçiler metal detektörlerinden geçerek ve silahlı güvenlik görevlileri tarafından pasaport ve kimlikleri kontrol edilerek girerler; İstanbul'daki Yahudi kurumlarını koruyan dikenli tel ve beton bariyerlerin üzerinden gözetleyen kuşlar gibi güvenlik kameraları kayıt halindedir. Bu gerilimin dünyada farklı varoluş biçimleri hakkında bir tür bilgiden kaynaklandığına ikna oldum; ama bu gerilim aynı zamanda kozmopolitizmin kendisi hakkındaki bazı varsayımlarımı da sorgulamama neden olacaktı.

Hoşgörü ve Vatandaşlık: Yahudiler Türk mü Yabancı mı?

İnsanlar belli bir devletin vatandaşları olarak sözde yasal veya siyasal eşitlikleriyle doğrudan çelişkili bir şekilde nasıl "farklı" olarak görülüyorlar? Kamuoyundaki kimi zaman kutlamalara dönüşen farklılıkları tanıma havasına rağmen, genellikle çoğunluk kültürünün veya çoğunluğu oluşturan toplumun üyeleri gerçek kozmopolitlerin elle tutulur yaşam koşulları, gerilimleri ve deneyimleri hakkında bilgiden yoksun gibi görünüyorlar (Brink-Danan 2010). Gündelik etkileşimlerde, Müslüman Türkler (İstanbul'a daha yeni yerleşmiş olsalar bile) ile Türk Yahudiler (kentle nesillere dayanan bağları olsalar bile) arasında ilkinin ikincileri geçici ve Türk olmayan, dolayısıyla da yerel olmayan olarak hayal ettiği karşılıklı iddialara düzenli olarak şahit oldum.

2007'de Türk Musevileri Müzesinde aslı bir poster gördüm; İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul Turizm Atölyesi ve İstanbul 2010: Avrupa Kültür Başkenti Ajansı tarafından yaptırılan posterde "İstanbul" sözcüğünün üzerinde kentin mitik kozmopolitliğinin kanıtı olan tarihi adlarıyla birlikte "tek aşk, çok kültür" sloganı yer alıyordu (Resim 3). Eğer yerliliği anlamak üzere kozmopolitliğin antropolojik bir incelemesine başvuracaksak, o zaman "yerli" kavramını açıklamak durumundayız (bkz. Geertz 1973). Herkes "bir yerin yerlisi" olduğuna göre "yerli" kavramının birebir kullanımı sorgulanabilir: "Antropologlar artık genelde farklılıklarının bir nesne (Avrupalı olmayan kültürler) yerine yönteme (saha çalışması) dayandıklarını iddia ettiklerine göre, şöyle bir anlayışa sahip gibi görünüyorlar: Saha çalışması yerel olana ayrıcalıklı bir erişim demektir" (Asad 1993, s. 8). Ama Türkiye'de yerliliği kim tanımlıyor? Türkiye'de yerli kavramının kullanımı bir yere ait olma konusunda anlamsal bir iddia taşır:

> (Anadolu'daki köylüler) *göçmen*lerin aksine kendilerini *yerli* kabul ederler. *Yerli* ilginç bir sözcüktür, *yer* ve –li (lı, lu, lü) ekinden meydana gelerek "ait olan" veya "alakalı olan" anlamına gelir, ki bu bağlamda bir kimlik göstergesidir [...] Dolayısıyla *yerli* o toprak parçasından olanlar anlamına gelir (Delaney 1991, s. 204; ayrıca bkz. Mills 2010, s. 1).

Yahudilerin belli bir toprak parçasıyla, Byzantium, Konstantinopolis, İstanbul ve daha bir çok adla anılmış bu kozmopolisle aralarında nasıl bir bağ olduğunu ne (veya kim) belirler? Anadolu'daki Yahudi varlığı İÖ dördüncü yüzyıla dayanır ve bugünkü Yahudi cemaati bu bölgeye zaman içinde gelen çok sayıda Yahudi göçü nedeniyle farklı kökenlere sahiptir. Sefarad kültürel ve dilsel kimliğinin baskın olmasının, 1492'de İber Yarımadası'ndan Osmanlı İmparatorluğu'na gelen kitlesel göçler de dahil çeşitli nedenleri vardır; bu kitlesel göç imparatorlukta mevcut olan Yahudi nüfusların bir anda çok artmasına neden olmuştu. On beşinci yüzyılda, topraklarına büyük bir memnuniyetle becerikli ve müteşekkir bir tebaayı yerleştiren ve iddiaya göre Yahudiler gibi yararlı insani sermayeyi kovan Hıristiyan kralların zekâsını sorgulayan Sultan II. Bayezid'in İber



Resim 3 500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesinde sergilenen İstanbul 2010: Avrupa Kültür Başkenti posteri. Marcy Brink-Danan, 2007.

Yarımadası'ndan sürülen Yahudileri "kabulüyle" sığınacak bir yer arayan Sefarad Yahudiler, Osmanlı İmparatorluğu'na sığınmışlardı (Benbassa ve Rodrigue 2000, s. 7). Daha Yahudiler İber Yarımadası'ndan kovulmadan önce, kendisi de Osmanlı topraklarında yaşayan bir Alman mülteci olan Haham Yitzhak Sarfati, Avrupa'daki Yahudilere "Hıristiyan ülkelerde yaşadıkları işkenceleri geride bırakarak güvenlik ve emniyet için Türkiye'ye sığınmaları" çağrısında bulunmuştu (Lewis 1984, s. 135-136). Bayezid'in beyanı ile ilgili bu iddiaların sonradan ona atfedildiği artık yaygın olarak kabul edilmiş olmasına (Mallet 2008, s. 89) ve hahamın o mektubu sultanın zoruyla yazmış olma ihtimali bulunmasına rağmen, Türk hoşgörüsünün kökenine dair bu mitler Osmanlı Yahudi tarih yazımının köşe taşlarını meydana getirirler ve günümüzde hâlâ yaygın olarak dile getirilirler. Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'na göçlerinin dört

yüzüncü yılı çerçevesinde, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de "fetih" yoluyla değil "kendi tercihleriyle" bulundukları düşüncesi (Cohen 2008, s. 103-104) pekiştirilmiş, bu düşünce, çeşitli Yahudi kültürlerinin Sefarad kimliği altında birleştirilmesine katkıda bulunmuştu; bu birleştirme 500. yıl kutlamalarında da tekrarlandı.

Bu tarih göz önünde bulundurulduğunda, bugün İstanbul'daki Yahudilerin çok büyük kısmı kendilerini "Sefarad" olarak tanımlıyorlar, yani kökenlerinin İspanya'ya dayandığını ifade ediyorlar. Günümüz Türk-Yahudi aileleri arasında Amado, Niego ve Ventura gibi İspanyolcayı andıran soyadları yaygındır. Gerçekten de, yaşlı Türk Yahudilerinin pek çoğu fonolojisi, dilbilgisi ve sözcük dağarcığı büyük ölçüde İspanyolca olan ama İbranice, Fransızca, Arapça, Aramca, İtalyanca, Türkçe ve Yunanca öğeler de içeren bir "kaynaşım dili" olan Yahudi İspanyolcası (Musevice, Espanyolca, Ladino, Judezmo, Spanyolit olarak da bilinir)[3] konuşurlar (Harris 1982, 1994). Stein'ın da ifade ettiği gibi (2006, s. 499), "İkinci Dünya Savaşı gibi geç bir tarihe kadar, Türk Yahudilerin yüzde 85'i [...] Ladinoyu ana dilleri kabul ediyordu."

Türkiye ve Osmanlı İmparatorluğu üzerine araştırma yapanlar, hoşgörü veya farklılığın farklı rejimler altında, ayrı coğrafyalarda veya zaman içinde aynı anlama gelmeyebileceğini ifade ederek hoşgörü ve farklılık sorusunu gittikçe daha çok sorunsallaştırıyorlar (Barkey 2008; Baer vd. 2009). Bu kavramların değişen anlamlarını anlama ihtiyacı bir akademik uğraş olmasının yanı sıra siyasetçi ve gazetecilerin bizzat hoşgörü ve farklılığın zamandışı ve evrensel idealler olduğunu varsayma eğilimlerinin yanlışlığını düzeltme ihtiyacından da kaynaklanıyor. Osmanlı yönetimindeki Yahudi ve Hıristiyanlar, İslama göre "Ehl-i Kitap" olmalarının getirdiği "hoşgörü paktı" kapsamında kolektif hak ve sorumluluklarıyla birlikte açıkça farklılaşmış—ama korunmuş—bir toplumsal konuma sahiptiler. Bu yasa, Osmanlı egemenliğindeki yüzyıllar boyunca eşitsiz bir şekilde uygulanmıştı ama Yahudileri hep eşit değil farklı olarak kabul etmişti: "Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasal sisteminde farklı grupların tek bir grupta kaynaştırılmalarını gerektiren hiçbir şey yoktu. Farklılık, doğası gereği vardı ve böyle kabul ediliyordu" (Rodrigue ve Reynolds 1995). Osmanlı Yahudi tarihi okuyan ve Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Yahu-

dilerin yaşamlarını gözlemleyen biri olarak farklılığa hoşgörünün nasıl uygulandığı, yorumlandığı ve Türkiye'deki yakın tarihli tartışmalarda nasıl gündeme geldiği konusuyla karşı karşıya kaldım; bu soru bu kitabın içinden çıkmaya uğraştığı bilmecelerden biri haline geldi.

Dahası, günümüzde Türkiye'deki Yahudiler hoşgörüye, farklı oldukları için mi, yoksa ona rağmen mi maruz kalmalılar (veya buna hakları olmalı)? "Farklılığın" "hoşgörülmesi" sorusunun bizzat kendisi Osmanlı gibi bir imparatorluk (ve imparatorluğun farklı koşulları) bağlamında, bir ulus-devlettekinden çok farklı bir ayrım kazanır. Marc Baer'in on yedinci yüzyılda mesihlik iddiasında bulunan Yahudi lider Sabetay Sevi'nin (Osmanlı döneminde Yahudilikten Müslümanlığa geçmiştir) müritleri olan Dönmeler vakasında gösterdiği gibi, güçlü milliyetçi ideolojilerin yükselişi kozmopolitliğe ve farklılığa gösterilen hoşgörüyü baltalar (2010). İslamın azınlıklar konusundaki kurallarınca Osmanlı Yahudilerinin kolektif bir kimlik olarak tanındığı dört yüz yıldan sonra 1923'te, Yahudi cemaatinin önde gelenleri, farklılaşmış özel statüyü terk ederek yeni Türkiye Cumhuriyeti'nde evrensel vatandaşlığı seçtiler, böylece özgürleşme vaadi karşısında cemaatin özerkliğinden vazgeçmiş oldular. Siyasal model olarak Fransız laikliğini benimseyen Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları dini sembolizmden çarpıcı şekilde arındırılmış bir kamusal alan hayal etmişlerdi. Laik Türkiye Cumhuriyeti düşüncesinin içine Sünni Müslüman kimliğinin daha hafif bir versiyonu da katılmış olmakla birlikte, Türkiye'nin dini ve etnik azınlıklarının dilleri, pratikleri ve inançları mimlendi ve tabu haline geldi.

Galante, Tekinalp (eski soyadı Kohen), vb gibi Türkçülüğün adanmış savunucuları da dahil pek çok Yahudinin rejime bağlılıklarına rağmen, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yılları azınlık dillerinin yasaklandığı ve yıkıcı ayaklanmaların gerçekleştiği (özellikle İstanbul dışında) bir ortama, gayet hoşgörüsüz bir yabancı düşmanlığının artışına şahit oldu. Dahası, İkinci Dünya Savaşı sırasında yürürlüğe konan Varlık Vergisi adındaki ağır bir vergi Yahudilere (ve diğer azınlıklara) ait küçük işletmeleri iflas noktasına getirdi (Benbassa ve Rodrigue 2000, s. 184), ki Yahudilerin İstanbul'dan göçünün ana nedeni olarak gösterilir (Bali 2005; Mills 2010, s. 189). İngilizceye genellikle "Sermaye Vergisi" veya "Servet Vergisi" ola-

rak çevrilen Varlık Vergisi'nin alternatif bir çevirisi de varlık sözcüğünün "var olma; bir yerde bulunma" anlamı üzerinden verginin bu dönemde azınlıkların mali ve siyasal varlıklarının azaltılması yönüne odaklanarak yapılabilir. Keyder 1910'dan 1950'lere uzanan bu dönemden bahsederken şöyle diyor: "[Gayri Müslimler] ortadan kaldırıldılar ve sürüldüler [...] mülkleri ve boşalttıkları konumlar, yeni devletin, nüfusun geri kalanına dağıtabileceği çeyize dahil oldu" (1997, s. 40).

Bu zorluklara rağmen, bugünkü nüfusun yüzde birinden daha azını oluşturan çok az sayıda gayri Müslim Türkiye'de kalmaya devam etti. İstatistiklere göre, Türkiye'de şu anda altmış ila altmış beş bin arası Ermeni, yirmi ila yirmi beş bin Yahudi ve üç bin Rum kaldığı varsayılıyor (Karimova ve Deverell 2001). Dahası Türkiye Cumhuriyeti'nde azınlıkların statüleri tam vatandaşlar olarak tekrar belirlenirken, farklılıkların izleri de ulusal anlatıdan etkili bir şekilde silinmişti. Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi ve Hıristiyanların korunmuş bir statüye sahip oldukları yüzyıllardan sonra, Yahudi cemaatine eşitsizliğin yerine yeni cumhuriyette evrensel vatandaşlık verilmişti.

Bugün İstanbul'daki Yahudi cemaati genel Türk toplumu ve kurumlarından yasal veya siyasal olarak ayrılmış değildir. Ancak, pek çok tarihçinin de dikkat çektiği gibi, bu yasal eşitlik konumuyla uyuşmayan yaygın bir ayrımcılık, toplumsal ret ve "yabancılardan" kuşkulanma söz konusuydu (hâlâ da böyledir).

İstanbullu Yahudiler mevcut siyasal ortamda farklılıkla baş etmeye çalışırlarken, arka fondaki tarihsel ve mantığı mevcut rejiminkilerden ayrı olan olumsal kozmopolitizmlerin de farkındalar. Bir yandan Türkiye'deki Yahudilere "hoşgörü gösterilmesi" üzerine güncel tartışmalar doğası gereği Osmanlıların bu kavramı (değişken) kullanma şekillerinin uzun tarihinin etkisinde kalırken, diğer yandan "hoşgörü" sözcüğü "hareket halinde bir sözcük" olarak (Gluck ve Tsing 2009) küresel kullanımda yeni bir anlam kazandığı gibi (Blommaert ve Verschueren 1998), vatandaşlık ve dolayısıyla hoşgörünün koşulları da çarpıcı şekilde değişime uğramıştır.

Türkiye, Ortadoğu, Avrupa ve Yahudiler

Haber yorumları, siyasal tartışmalar ve akademik konferanslar Türkiye'nin dünyadaki yeri üzerine tartışmalarda belirleyici rol oynarlar. Bazı bağlamlarda Türkiye (ve üzerine araştırmalar) kesin olarak Ortadoğu'da kabul edilir. Diğerlerindeyse Avrupalı olduğu şiddetle savunulur. Kuruluşundan beri Türkiye Cumhuriyeti'ne Batılı yönelimiyle yaklaşılmış, bu yüzden de "gerçek" Ortadoğu ülkelerine göre bir sapma olarak görülmüştür.

Aynı zamanda, Türkiye'nin devam eden (ve sorunlu) Avrupa Birliği'ne katılım müzakereleri dünya bölgeleri ve sınırlarının çizilmesi ve yeniden çizilmesinin altında yatan istikrarsız süreçlere ışık tutuyor (bkz. Appadurai 1996; Abu-Lughod 1989; Gupta ve Ferguson 1997; Herzfeld 1997). Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne kabul edilip edilmemesi konusundaki kalıcı kuşkular doğal olarak Türkiye'deki Yahudilerin yaşamını, dolayısıyla bu etnografyayı de etkiliyor. Türkiye uzun zaman boyunca Doğu ile Batı arasındaki kaynaşma noktası olarak görülmüş ve geçmişten bu yana marjinal statüsüne dair kuramlar geliştirilmiştir (Todorova 1997). Ama İstanbul'un iki kıta arasındaki konumu Doğu ile Batı, Avrupa'nın çeperleri ile merkezi arasındaki köprü klişesinin ötesinde bir kozmopolitizm modeli sunabilir mi? Antropolog Zeynep Gürsel'in muhteşem etnografik filmi *Coffee Futures* [Neyse Halin, Çıksın Falin] (2009), popüler kahve falı ritüelini Türklerle, Türkiye ile Avrupa Birliği arasındaki ilişkilere dair tahminleri hakkında konuşmak için bir fırsat olarak kullanıyor. Filmde görünen kuşkucu falcıların ve siyasi liderlerin de ısrarla söylediği gibi, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne ne zaman katılacağını veya katılıp katılmayacağını öngörebilmek imkânsız (ayrıca bkz. Mandel 2008, s. 11-13). Ben de Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne kabul edilip edilmeyeceği konusunda bir tahminde bulunmuyorum, gerçi pek çokları gibi ben de sürecin koşullarına ihtiyatlı yaklaşıyorum. Ancak bu kitap kehanette bulunma projesinin ötesinde bir eleştirel öğe getiriyor: Türk, yabancı, Yahudi ve Avrupalı gibi muğlak kategorilerin nasıl var oldukları, değiştikleri ve toplumda etkilerini hissettirdiklerinin bir tablosu. Muğlak şekilde tanımlanmış bir bölgede Türk Yahudiler için çekişme konusu olan alanları ayrıntılandırarak kentsel kozmopolit kimliklerinin biçimlenmesinde rol oynayan retorik ve sembolik iddiaların altını çiziyorum (ayrıca bkz. Örs 2006).

Bu pazarlıklar, coğrafi ve kültürel konumlar arasındaki ilişki üzerine bir tartışmayı gündeme getiriyor, bu konu kitap boyunca karşımıza çıkacak. Türk Yahudileri üzerine bir araştırma bu sınırların sorgulanmasına nasıl katkıda bulunabilir? Türk Yahudileri, araştırma öznesi olarak seçtiğimizde hangi kültürel varsayımları temel almak durumundayız? Böyle özneleri nereye (dünyanın neresine) yerleştirebiliriz?

Yahudileri coğrafi bir konuma yerleştirmek, özellikle de o konum Türkiye'nin bugün olduğu kadar yaygın bir tartışma konusuyken kolay bir iş değildir (Navaro-Yashin 2002). Yalnızca yüzyıl önce İran dışındaki İslam dünyasında neredeyse bir milyon Yahudi yaşarken, şimdi Türk Yahudi cemaati normal bir "Müslüman ortamı" olarak kabul edilen bu bölgede kalanların en büyüklerinden biridir. İslam dünyasında Yahudi cemaat yaşamının, varlığını sürdüren bu kadar az örneği olduğu düşünülünce, Türk Yahudilerinin öyküsünün araştırmacılar ve genel kamuoyunca çok aranan ve talep edilen bir şey olduğu sanılabilir. Ne var ki, hem Türkiye hem Türk Yahudileri ne tam Ortadoğulu, ne tam Avrupalı olmadığı için ihmal edilmiştir.

İsrail devletinin kuruluşundan sonra Türk Yahudilerin üçte birinin buraya göç etmesinin yanı sıra ekonomik kriz, azınlık karşıtı faaliyetler veya siyasal kargaşa dönemlerinde görülen dışarı göç hareketleri göz önünde bulundurulduğunda (Tuval 2004, s. 59-63; Mallet 2008, s. 537-538), modern Türk Yahudilerini bir bölgesel araştırma yaklaşımıyla "Ortadoğulu" veya "Avrupalı" olarak tanımlamak ciddi sorunlara yol açacaktır. Örneğin, İsrail'de yaşayan Türkiye kökenli Yahudiler genelde kendilerine "Sefarad" (İspanyol) derler ve "Mizrahi" (Doğulu veya Ortadoğulu) tanımlamasından hoşlanmazlar (Goldberg ve Bram 2007, s. 232). Kozmopolitleri bir yere yerleştirmek, coğrafi veya kültürel tanımlardan birini diğerine tercih etmek kadar basit değildir. Bölüm 2'de İstanbul'da 1999 ve 2002 arasında birlikte araştırma yaptığım bir Yahudi olan Baruh ile tanışacaksınız. Ben İstanbul'dan ayrıldıktan kısa süre sonra Baruh kızı ile birlikte ailesine yakın olabilmek için Kudüs'e taşındı. Daha sonra Baruh'u İsrail'de ziyaret ettiğimde İstanbul'daki dairesini yeni ve biraz daha dar bir mekânda tekrar yaratabilmek adına Türkiye'deki yaşamını bir konteynere yükleyip getirmişti. Her şey, en son gördüğüm yerden

iki saatlik uçuş mesafesindeki, daha güneşli bu yeni yerde biraz daha parlak olmakla birlikte ev eskisi gibi kokuyordu. Baruh İsrail doğumlu torunlarıyla İngilizce, kızıyla Fransızca ve manavla İbranice konuşuyor. Hâlâ bir Türk Yahudisi olduğu söylenebilir mi? Türk Yahudilerin aslında yaşamadıkları hayali bir anavatan olarak İsrail ile belirsiz bir ilişkileri var (bkz. Levy 1997; Levy ve Weingrod 2005). Türkiye hükümetiyle İsrail arasındaki limoni ve genelde sorunlu ilişkiler ve Türkiye'deki yaygın Siyonizm antipatisi bu ilişkiyi karmaşıklaştırıyor.

İstanbul'da beraber çalışmış olduğum insanların pek çoğu oradan taşınmış olmasına rağmen, bu kitap fiziksel mekânın yanı sıra sembolik alanlardaki hareketlerin çerçevesini de çiziyor. Yahudilerin yerliliğini ve kültür alanlarını nasıl tanımlıyoruz? Dil, edebi kültür, din ve diaspora anlatıları bu tanımlarda nasıl bir rol oynuyor?[4] "Biz" ve "onlar"ın anlam ve sınıflandırmalarının belirlenmesi, süregelen bir kültürel bilgi düzenleme sürecidir; neyin sınıflandırılabilir şekilde yerli, neyin kesinlikle yabancı olduğunun tanımlanması, bu kitapta yaptığım analizi Türk Yahudileri vakası üzerinden aktarılan, müzakere edilen kozmopolit kimliklerin ve bunlara bağlı göstergesel stratejilerin oluşması yönüne çekiyor.

İstanbul'da Saha Çalışması

Marmara Denizi'nin Avrupa ve Asya olarak ikiye ayırdığı İstanbul'un iki yakasında da Yahudi mahalleleri vardır. Bizans, İtalya, Doğu Avrupa, Portekiz ve İspanya'dan gruplar halinde gelmiş olan Yahudi nüfusu Osmanlı İmparatorluğu'na gelmeden önceki coğrafi konumuna göre sınıflandırılmıştır. Ne var ki, mevcut cemaatin yüzde 90'dan fazlası İber Yarımadası kökenli olduğu ve atalarının İspanyol Sürgünü sırasında Osmanlı İmparatorluğu'na geldiği iddiasındadır. Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudi cemaatinin yoğun olarak yaşadıkları merkezlerde yaşanan değişim, İstanbul dışındaki cemaatlerde ciddi oranlarda azalma yönündedir, bu da Yahudilerin artan kentleşmelerini yansıtır: Türk Yahudilerin yüzde 90'ından fazlası çoğu İstanbul'da, tahminen 1.500 kişi İzmir'de ve az sayılarda Ankara, Bursa, Adana ve Antakya'da küçük topluluklar olmak üzere kentsel merkezlerde yaşar (Tuval 2004, s. 1; Weiss 1975, s. 169).

Yahudiler normalde kozmopolitizmlerini sofralarında, evlerinde veya işlerinde değil, bir zamanlar Pera, günümüzdeyse Galata, Beyoğlu veya Karaköy adı verilen bölgedeki bir avuç bina ve sokakta sergilerler. Çeşitli projeler aracılığıyla kentsel ortamı Türkiye'nin Avrupalılığının sergileneceği bir sahneye dönüştürmeyi amaçlayan ve İstanbul'un 2010 Kültür Başkenti seçilmesi şerefine faaliyetler planlayan İstanbul 2010: Avrupa Kültür Başkenti Ajansının merkezi de buradadır (Brink-Danan 2010). 2001-2003 döneminde yaptığım etnografik saha çalışması sırasında Musevi Müzesini ziyaret etmek, Hahambaşılıkta bir toplantıya katılmak veya Neve Şalom Sinagogu'nda bir dini törene katılmak için sıkça bu bölgeye geldim. On dokuzuncu yüzyılda Müslümanlar, yabancılar ve gayri Müslim Osmanlı vatandaşlarının bir buluşma noktası olan Pera, Avrupa tarzı bir modernleşme denemesi işlevi görüyordu: Bankalar, geniş sokaklar ve diğer mimari yenilikler bölgeye ilerici bir hava veriyordu (Karmi 1996; Bartu 1999). Yirminci yüzyılın başlarında Yahudi seçkinleri kaderlerini bir modernleşme iddiası ve yolu olarak bu bölgedeki Batılılaştırıcı seçkinlerle bağladılar (Kastoryano 1992, s. 258). Bu dönemin kalıntılarından biri Kamondo Merdivenleri adı verilen mimari yapıdır.[5] Merdivenleri yaptıran Abraham Kamondo, Rothschild ve Baron de Hirsch gibi ileri gelen Avrupalı Yahudiler ile ittifakları Osmanlı Yahudileri için Batı'ya açılan bir kapı oluşturan Osmanlı Yahudisi bir bankacıydı. Seni Kamondolar için şunları söylüyor:

> [Kamondoların] aile işlerine başladıkları [...] İstanbul'un kentsel dokusu üzerinde etkileri olmuştu. Nüfuzlarının tek olmasa da başlıca dayanağı esas olarak kentin Avrupai bölgesi olan Galata çevresindeki gayri menkul imparatorluklarıydı. Aile aynı zamanda kentin başka yönlerden dönüşümünde, örneğin bir ulaşım sistemi oluşturulmasında da önemli bir rol oynamıştı (1994, s. 664).

Fransız fotoğrafçı Cartier-Bresson sayesinde ünlü olan Kamondo Merdivenleri Osmanlı azınlıklarının değişen mimari ve insani çevrelerinde "Avrupacı" bir ânın göstergesidir; ama İstanbullu Yahudilerin öyküsü burada sona ermez. Merdivenin dalgalanan kıvrımları Konstantinopolis

ile İstanbul'u birbirine bağlayarak Türk Yahudilerin bizlerin artık yalnızca "Avrupa" adını verdiğimiz şeyle nasıl sürekli bağlantı içinde olduklarını anımsatıyor. Bu uzun ilişkinin ana başlıkları arasında Romalı Yahudilerin Bizans İmparatorluğu'ndaki varlıkları; yukarıda da bahsettiğimiz üzere Yahudilerin İber Yarımadası'ndan sürüldükten sonra Osmanlı İmparatorluğu'na göçleri ve yirminci yüzyılın ortalarına değin bu cemaatin *lingua franca*sının Yahudi İspanyolcası olması; İstanbul ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli yerlerine (Kamondo ve destekçilerince harekete geçirilen bir süreçle) Alliance İsraélite Universelle (AIU) okullarının gelişiyle Fransızcanın Yahudi seçkinlerinin dili olarak ortaya çıkması sayılabilir. İspanya'ya dayanan soyları ve Fransız eğitiminin mirası ile Türk Yahudiler dilsel pratikleri, yolculuk planları ve müzik tarzlarında Avrupa etkileri sergilerler (Dorn 1991). Bu yüzden Türk Yahudileri vakası coğrafi ve kültürel sınır çizme üzerine tartışmalara ilginç şekillerde ışık tutar: Türk Yahudiler artık büyük çoğunlukla İstanbul'da yaşıyor, tarihsel olarak "Batılı" gördükleri şeyleri benimseme eğilimleri vardır ve Türk laikliğine bağlıdırlar (hem destekçileri hem muhalifleri tarafından Avrupalı olarak görülen bir proje; bkz. Houston 2001).

Tarihi düşünüldüğünde, bugün Galata'nın İstanbullu Yahudilerin (ve diğer Türklerin) kozmopolitlik rollerini sergiledikleri Avrupalılık performanslarına sahne olması şaşırtıcı değildir. Ne var ki, bu rolü biçimlendirenin nostalji olmadığı görüşündeyim. Bunun yerine, Yahudileri (veya yetkililerini) harekete geçiren, İstanbul'un görüntüsünü Türkiye'nin (ve kendilerinin) Avrupa ile derin bağları olduğu iddiasında bulunmak için kullanmak gibi gayet pratik bir amaçtır. Bunun bir göstergesi kısa süre önce Kamondo Merdivenlerine yaptıranı belirten bir levha yerleştirilmesi ve İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Ajansının desteklediği Kamondo Mozolesi Restorasyon Projesi'dir (Gültekin 2009, s. 38).

Turistlerin de öğrendikleri gibi, Galata mekânlarını gezmek (Kamondo Merdivenleri, Musevi Müzesi, Neve Şalom Sinagogu) Türk Yahudilerinin tarihinin izinde nostaljik bir turu yapmak demektir. Halbuki Türkiye'de yaşayan Yahudileri ziyaret etmek için Galata bugün yanlış adrestir. Yahudilerin çoğu artık Şişli, Nişantaşı, Gayrettepe, Göztepe veya Etiler gibi semtlerde yaşıyor (Tuval 2004, s. 85-87). Bu demografik değişimler

İstanbullu Yahudilerin değişen sosyoekonomik statüleri ve genel olarak kentteki yerleşim kalıplarını değiştiren daha geniş ölçekli toplumsal değişimleri yansıtır (Varol 1989; Kastoryano 1992). Yirmi birinci yüzyılda İstanbul'da bir Yahudi merkezi yoktur; İstanbullu Yahudiler ortasında sinagogu ve bunun çevresinde gerçekleşen her türlü cemaat faaliyeti ile ayrı bir mahallede yaşamazlar. Örneğin, işçi sınıfının oturduğu Şişli semtinde, karanlık bir demiryolları apartmanında, dolap gibi ufak bir mutfakta ucuz balık kızartan ve büyük bir konfeksiyon fabrikasındaki vasıfsız işine toplu taşımayla giden dört kişilik bir Yahudi ailesine misafir olabiliriz. Öte yandan, o fabrikanın sahibi olan Türk-Yahudi, İstanbul'un merkezinden bir saat uzaklıkta Tarabya Koyu yakınlarında lüks bir sitede yaşayıp, yatılı hizmetçi ve aşçılar tarafından hazırlanan suşi ve başka lüks yemekleri yer. İşçi sınıfından olan Yahudi, kızının okul ücreti için burs bulmaya uğraşırken, zengin olan Yahudi, İngiliz hocalar, sınavlara hazırlık kursları ve en seçkin özel okul ve kulüpler arasında ulaşımlarını sağlayan tam zamanlı şoförlerle çocuklarının akademik başarısını garanti altına alır.

Araştırma sırasında nerede kalmam gerektiğine karar vermenin zorluğu İstanbul Yahudi cemaati hakkında temel bir demografik gerçeği ortaya çıkardı: Yahudilerin daha yoğun ve daha seyrek olarak yaşadıkları bölgeler vardı; ama Yahudilerin toplanacakları tek bir yer belirleyen bir baskın kural yoktu. Sonuçta, biri tekstil bölgesinde, diğeriyse bir koşer lokantasının yanında deniz kenarında iki farklı sinagoga yürüyüş mesafesinde merkezi bir semt olan Beşiktaş'ta kaldım. Yahudi yaşamının diğer merkezi bölgelerine Beşiktaş'tan kolaylıkla otobüs ve vapurla ulaşabilirdim. İstanbul coğrafyasında dolanan Yahudileri izlerken kendimi seçkin bir alışveriş merkezinde vitrinlere bakar veya Atatürk'ün smokinli resimleri arasında soya sosu, tofu ve şitake mantarları alabileceğim bir süpermarkette veya Yahudi arkadaşlarımla birlikte solcu bir sosyoloji öğrencisinin arkadaşına ait bohem bir kafede bulabilirdim. Yahudi müşterilerin dükkân sahiplerini, komşuları olan dindar Müslüman tüccarların kullandığı selamünaleyküm ile selamladıkları tuhafiye toptancıları bölgesine gidebilirdim.

Yahudilerin baskın grup oldukları fazla bir semt kalmamış olmasına rağmen, bunun tam tersine kimi mahalleler Yahudilerin nadiren birlikte yaşadıkları nüfuslarla tanımlanırlar: Aşırı milliyetçi bölgeler, dindar

Müslümanların oturduğu semtler, gecekondu mahalleleri. İstanbul'un bir zamanlar Yahudiler ve diğer azınlıkların oturduğu Galata ve Kuzguncuk gibi semtler (bkz. Houston 2001, s. 17-34; Mills 2006, 2010), onlar oradan ayrıldıktan sonra müzik dükkânları ve sanatçıların stüdyolarıyla dolu olan havalı ve şık yerlere dönüştüler. Eski Yahudi mahallelerindeki mülkler üzerindeki hak iddiaları, bu terk edilmiş görünümlü yerlerde bugün oturan yeni sakinlerin ihtiyaçları karşısında siyasal açıdan hassas bir konu haline geldi. Örneğin, Yahudi cemaatinin cemaat merkezi kurmak istedikleri bir arsası var; ama bu bölge İstanbul dışından gelen göçmenlerin gecekondularıyla dolmuş (bkz. White 2002) ve Yahudi yetkililer bu arsanın mülkiyeti üzerine tartışmaların başlatabileceği bir siyasal çekişmeye girmek istemiyorlar.

Türk Yahudilerin kentin sosyoekonomik ve coğrafi haritasındaki dağılımları göz önünde bulundurulduğunda, cemaati nereye yerleştirmeli? Hatta İstanbul'daki Yahudilerden bir "cemaat" olarak bahsetmek doğru mu? Tuval'in (2004) (bir emekli İsrailli memur ve eski İstanbul konsolosu statüsüne uygun şekilde) 1948-1992 arasında İstanbul'daki Yahudi cemaati üzerine büyük ölçüde belgelere ve cemaat ileri gelenleriyle görüşmelerine dayalı demografik ve siyasal analizler içeren araştırmasından farklı olarak benim etnografyamın amacı Türk Yahudilerinin daha geniş bir kesiminin, kaygılarının ve çağdaş meselelerinin öykülerini anlatmaktır. Bu kitabın başka bölümlerinde daha ayrıntılı olarak aktaracağım gibi, Yahudilerin cemaat—ve daha geniş anlamda Türk toplumu içindeki— toplumsal ve siyasal konumları, farklılığa dair bilgilerini sergileyişlerindeki riskin büyüklüğünü etkiler. Ne var ki, yerel Yahudi yaşamlarının çeşitliliğine rağmen, hahambaşının merkezi otoritesi, coğrafi köken konusunda genel bir birlik iddiası (İberyalı) ve belli bir merkez çevresinde toplanan yerleşim dağılımları (Türk Yahudilerin çok büyük kısmı İstanbul'da yaşar) göz önünde bulundurulduğunda Türkiye'deki Yahudilerden rahatlıkla bir "cemaat" olarak söz edebiliyorum.[6] Çok sayıda toplumsal ve dini örgütlenme seçeneği bulunan, dünyanın çeşitli yerlerindeki Yahudi topluluklarından farklı olarak Türk Yahudi cemaati merkezileşmiştir ve kapsayıcıdır; liderliği eleştirenlere karşı sansürcü bir tutum sergiler. Kabul edilebilir cemaat sınırlarını aşanlar için Hahambaşılığın yetkisi dışında

alternatif kollar, mezhepler veya liderler yoktur. Örneğin, Yahudi ayiniyle evlenmek isteyen bir çift Hahambaşılığa kayıt yaptırmak zorundadır.

Günümüzde Türkiye'deki Yahudi ortamında itibari ortodoksluğun alternatifleri olmamakla birlikte, Türk Yahudi cemaati içinde çok çeşitli pratiklere ve felsefelere şahit oldum. Bazı Yahudiler koşere uyar ve her hafta sinagoga giderken, kimileri de sinagog törenlerine yalnızca çoğu Yahudi tarafından yılın en kutsal günü kabul edilen tövbe günü Yom Kippur'un son beş dakikasında katılır. İstanbul'daki kırk sinagogdan yaklaşık yirmi tanesinin faal üyeleri, personeli ve haham yöneticileri var. Küçük bir grup Yahudi öğrenci (binden az) Musevi Okullarına giderken çoğunluk devlet okullarına veya özel okullara ve Türk üniversitelerine gidiyor. Musevi Okullarında ana eğitim dilleri Türkçe ve İngilizcedir, haftada birkaç saat de temel İbranice öğretilir. Yahudi oğlanlarının ergenlik ritüeli Bar Mitzva hazırlıkları için yerel hahamlarla temel İbranice eğitimler vardır. Türkiye nüfusunun küçük bir yüzdesini meydana getirmekle beraber, bugünkü İstanbul Yahudi cemaatinin birkaç koşer lokantası ve kasabı, kendi okulu, hastanesi, müzesi ve basınıyla güçlü bir altyapısı vardır.

Sefarad Yahudiler, hem geleneksel hem modernleşmeye açık kişiler olarak tarif edilmişlerdir (Stillman 1995; Lehmann 2005). Farklı tarihsel yollardan ilerleyen Sefarad ve Aşkenazlar siyasal ve kültürel özgürleşmeyi çok farklı toplumsal reformlarla karşılamışlardır (bkz. Stillman 1995). Doğu Avrupa Yahudilerinin aşırı ortodoks uygulamaları, reformcu Yahudi hareketlerine karşı, otoritelerini ve kendilerini asimilasyondan korumanın bir yolu olarak ortaya çıkmıştır. Ancak Kuzey Afrika ve Ortadoğu'daki Sefarad topluluklarında alternatif reformcu hareketler oluşmamıştır. Her ne kadar Sefarad Yahudiler asimilasyoncu fırsatlardan yararlanmışlarsa da, yaşadıkları ülkelerin kültürel beklentileri Yahudilerin belli sınırları korumalarına izin veriyordu (belki de bunu gerektiriyordu) ve bu sınırlar onları genel nüfustan ayrı bir yere koyuyordu. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yahudilerin Alliance okullarına kaydolup Fransızca öğrenmelerine imkân tanıyan uygulamalar, onları komşularına daha çok benzetmek yerine daha farklı kılmıştı. Balkanlar, Kuzey Afrika ve Ortadoğu'dan Yahudiler Chabad (ve diğer Aşkenaz mezheplerinin) misyonerlerinin coşkusu kendilerini Yahudi yasalarını daha katı şekilde

izlemeye ikna edene dek Sefarad Yahudi toplulukları aşırı ortodoks uygulamalarda bir artışa tanık olmadılar (Stillman 1995). On yıldır İstanbul'da yaşayan bir Chabad hahamının bir avuç müridi arasında da benzer bir eğilime şahit oldum.[7]

Saha çalışmama başlamadan önce uyarılmıştım: "İstanbul'daki Yahudilerin yaşamı hakkında bilgi sahibi olmak istiyorsan, sinagoga bakma." Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfının (TESEV) 2006'da gerçekleştirdiği, Türklerin neredeyse yüzde 60'ının kendilerini "çok dindar" veya "son derece dindar" olarak tarif ettikleri bir çalışmanın sonuçlarıyla büyük bir tezat içinde İstanbul'da görüştüğüm Yahudilerin çoğu kendilerini sıkı şekilde laik görüyordu: Toplumsal bağlantılar, cemaat halk oyunları veya basketbol oynamak, Yahudi kimlikleri açısından sinagoga gitmek veya Yahudi beslenme kurallarına (kaşrut) uymaktan daha merkezi bir öneme sahipti. Cemaat merkezleri, Yahudi gençleri, halk dansları, spor, tiyatro ve dini günlerin kutlanması gibi çeşitli kültürel, eğitsel ve toplumsal faaliyetler için bir araya getirir. Yirmi birinci yüzyılın ilk yıllarında kurulan bir yetişkin gençler grubu belli bir sinagog veya Yahudi sosyal kulübüyle bağlantılı değildi. Amaç İstanbul'un çeşitli kesimlerinden "evlenmeye müsait" Yahudileri grup içi (Yahudiler arası) evlilikleri teşvik etmek amacıyla sosyal faaliyetlerde bir araya getirmekti. Bu grubun internette bir forumu var, ayrıca İstanbul'un çeşitli eğlence mekânlarında partiler düzenliyorlar.

Pek çok Yahudi, yazları İstanbul'a deniz yoluyla bir saatlik mesafede bulunan Adalar'daki evlerine gider. Azınlık nüfusun yoğunluğu nedeniyle Adalar "bir çoğulculuk ve çokkültürlülük açık hava müzesi" (Schild 1998, 2004) olarak nitelenmiştir.[8] Adalar hakkındaki bu "yabancılık" algısı, Burgazada'yı konu edinen *Yakınada Uzakada. Burgazada* (Hazar 2004) adlı filmin başlığına da yansımıştır. Bir diğeri olan Büyükada, İstanbul'un tıklım tıklım sıcak yaz aylarında arabasız ve rüzgârlı bir kaçış imkânı sağlar. Adada faal halde iki sinagog, koşer lokantaları ve üyelerinin neredeyse tümü Yahudi olan büyük havuzlu kulüpler vardır. Yazın, sıcak cuma akşamlarında, aileler sinagoga gittikten veya ailece yemek yedikten sonra arkadaşlar ve akrabalar vapur iskelesinin yakınlarındaki meydanda bulunan saat kulesinin etrafındaki kahveleri ve sokakları doldururlar. Ada,

Yahudilerin kamusal alanının benzersiz bir örneğidir ve her ne kadar artık gençler burada daha az vakit geçirse de, Türkiye'de Yahudiliğin ve dini farklılıkların popüler sembollerinden biri olma özelliğini hâlâ korur. Bu adada yazlığı olan kişilerden biri düzenli olarak Müslüman iş ortağını da buraya getiriyormuş. Arkadaşı her seferinde buranın ne kadar yabancı göründüğü hakkında aynı espriyi yapıyormuş: "Beni adaya getirdiğin için teşekkür ederim. Pasaportumu yenilemeden başka bir ülkeye gelmiş oldum!"

Türkçe Yahudice "karma" dilinin sık karşılaşılan örneklerinden biri Yahudilerin Büyükada'ya vapurla varışları hakkındadır: "El vapur esta yanaşeyando a la skala de Büyükada" ("Vapur Büyükada iskelesine yanaşıyor." Bu cümlenin yapısı açıkça Yahudi İspanyolcası iken adlar ve "yanaşmak" fiil kökü Türkçeden alınmadır). Büyükada'da üyelerinin çoğu Yahudi olan bir kulüpte havuz çevresinde vakit geçirirken projemi duyan bir Türk arkadaşım şöyle demişti: "Bizim [Yahudilerin] burada kültürümüz yok. Beş yıl sonra gel bak buraya, Türkiye'de hiç Yahudi kalmamış olacak."

Demografik eğilimlere göre Türkiye'deki Yahudi cemaatinin nüfusu da tıpkı Yahudi diasporasını meydana getiren (İsrail dışındaki) başka cemaatler gibi azalma eğiliminde (Schmelz vd. 1983). Bunun göç, düşük doğum oranı, yaşlanan nüfus ve çocukların Yahudi dışı kimliklere sahip olmaları sonucunu doğuran cemaat dışı evlilikler gibi nedenleri vardır. 1945 ile 1955 nüfus sayımları arasında Yahudi nüfusunda, büyük ölçüde İsrail'e kitlesel göç yüzünden yüzde 40 azalma olmuştur (bkz. Weiker 1988). 1923 (Cumhuriyet'in ilanı) ile 1965 arasında, yalnızca İstanbul'daki Yahudi nüfusu 47.000'den 30.831'e düşmüştü. 1945-1965 arası dönemde, anadilini Yahudi İspanyolcası olarak belirten Yahudilerin yüzdesi yaklaşık 62.000'den (cemaatin yüzde 81'i) 12.772'ye düşmüştür (yüzde 33) (Weiss 1975, s. 168). Türk Yahudileri düzenli olarak bana yüksek asimilasyon oranlarından, cemaat dışı evliliklerden (ki uzak geçmişten beri tarihsel olarak cemaat içi evliliklere öncelik veren Türk Yahudilerince hoş karşılanmaz) ve düşük doğum oranlarından (Toktaş 2006a, s. 129-130) şikâyet ettiler. Altmış yaşındaki bir Türk Yahudisi sorunu şöyle anlatıyordu: "Aşağı yukarı her yıl bir *brit mila* [İbranice, erkek çocuklara uygulanan ritüel

sünnet] olursa, yani her birkaç yılda bir erkek çocuk doğarsa, büyüdüğünde kiminle evlenecek?" Bu kişinin çocukları daha sonra İsrail'e göç etti. Bir çocuğu bir İsrailli ile evlendi; diğeriyse hâlâ Yahudi bir eş arıyor.

Görünüşte karamsar demografik eğilimler ve olumsuz öngörülere rağmen, bu etnografya ne nostaljik ne de romantiktir; Türkiye'de ölmekte olan bu cemaatin mirasını kurtarma amaçlı bir kurtarma antropolojisine girişmez (karşılaştırma için bkz. Salzmann ve Gürsan-Salzmann 2010). Türk Yahudilerde gözlediğim bir eğilim varsa, o da tarihlerinin onlara değişime hazır olmayı öğrettiğidir. Kozmopolitizm üzerine çalışmaları geniş kitlelere ulaşmış bir siyasal düşünür ve Türkiyeli bir Sefarad Yahudi olan Şeyla Benhabib aile geçmişlerinin dünyaya bakışlarını nasıl etkilediği hakkında bir söyleşi sorusuna şu cevabı vermişti: "İyi siyasal kurumların kırılganlığının farkında olmamı sağlıyor. Onları asla verili kabul etmem ... İyi yönetişim ve devlet inşası olarak nitelemeyi tercih ettiğim konulara karşı beni çok duyarlı kılıyor ve tarihin akışının ne kadar kırılgan ve öngörülemez olduğunu fark etmemi sağlıyor" (2003).

Türk Yahudiler, hem siyasal hem kültürel sınırlardan kovulma ve göçlerden oluşan ortak bir tarihe sahiptir; bu kendini, cemaatte yaygın olan çokdillilik mirasında gösterir. Rodrigue'ye göre "Cumhuriyet döneminde ciddi olarak başlatılan Türkleştirme sürecine rağmen, Yahudilerin çokdillilik eğilimleri günümüze değin varlığını sürdürmüştür" (1990, s. 172). Saha araştırmam sırasında İstanbul'daki Yahudilerle çok çeşitli dillerde konuşmam gerekti. Sefaradların çokdilliliği, büyükbaba ve büyükannelerle Fransızca ve/veya Yahudi İspanyolcası, ailenin orta yaşlı üyeleriyle Türkçe ve pratik yapmaya hevesli genç öğrencilerle İngilizce konuşmamı gerektirmişti.[9] Bazen İsrailli zannedilip pek çok Türk Yahudisinin 1950'lerde İsrail'e kitlesel göçleri sırasında (ki gidenler İstanbul hasretinin ve daha iyi iş imkânlarının kendilerini tekrar Türkiye'ye çektiğini göreceklerdi) öğrendiği İbranice ile selamlandım. Uzun yıllar boyunca çokdilli eğitim ve dini yasalar ile laik vatandaşlık arasında kalan Türk Yahudileri arasında göstergelere karşı gerçek bir duyarlık gelişmiş.

Bu doğrultuda akla şu önerme geliyor: "Coğrafya ile antropoloji arasındaki ayrım büyük ölçüde 'insanın' doğadaki yerine dair gözlemlerden (coğrafya) elde edilen 'dış bilgiler' ile öznellikler hakkındaki 'iç bilgiler'

(antropoloji) arasındaki ayrıma dayanır" (Harvey 2000, s. 534). Bu kitapta birden fazla mekânda (ancak çoğunlukla İstanbul'da) yürütülen araştırmalardan yararlanılmıştır; ne var ki, projenin daha büyük amaçlarından biri insanların yanı sıra düşüncelerin, diğer tarihsel dönemlerden (bu anlamda dikey olarak çok mekânlı) ve başka yerlerden (yatay olarak çok mekânlı) edinilmiş "bilgi şemalarının" göçlerinin haritasını çıkarmaktır. Bu çok kalabalık kentteki Yahudiler, toplumsal ve siyasal değişimlerle baş etmelerini sağlayan, kültürel bağlamda anlam içeren (ve kimi zaman bunun karşısında olan) göndermeler üzerine ansiklopedik boyutlarda bilgi edinmişlerdir. Başka bir deyişle, bugünün Türk Yahudileri, farklı olma konusundaki kolektif ve kalıcı bilgileri; inanç ve davranışlar konusunda alternatif toplumsal kodların varlığını kabul etmeleri; en önemlisi de, bu kodların hayata geçirilmesinde bağlam ve performansın öneminin farkında olmaları sayesinde son derece kozmopolittirler.

Bilgi Olarak Kozmopolitizm: Kavram Üzerine Yeni Bir Değerlendirme

Türk Yahudiler ne tür bir kozmopolitizm sergiliyorlar? Kozmopolitin uzamsal bir tanımı "küresel alanda hareket eden" kişidir; toplumsal bir tanım ise bu kişiliği asla tek bir topluluğa ait olmayan olarak kabul eder; siyasal bir kozmopolitizm, insanları dünya vatandaşları olarak tahayyül eder; kozmopolitizm üzerine yapısal bir anlayış, bu fenomeni yerellere tepeden bakılan seçkinci bir konum olarak değerlendirir; ahlakçı bir kozmopolitizm, kişinin "yabancılarla dayanışma içinde olmasını" talep eder; son olarak, kozmopolitizmin özcülüğe göre tanımında, tüm insanlar toplumsal sistem ve sınıflandırmaların üzerinde görülür (Rapport ve Stade 2007, s. 232-233). Bu liste her şeyi kapsıyor gibi görünmekle beraber, bu tanımların hiçbiri İstanbul'da gözlemlediğim kozmopolitizmin ana niteliği olan farklılıkların nasıl yorumlanacağı ve idare edileceği üzerine yansıtıcı bir bilgiyi açıklamıyor.

1990'ların başlarında kozmopolit ve yerel olan üzerine Avrupa kaynaklı popüler kuramlaştırmalarda kozmopolitler "kültürel tekbiçimlilik yerine farklılık arayışında olan ve yabancı kültürel ortamlarda hareket etme

becerileri geliştiren" kişiler olarak tarif ediliyorlar (Rapport ve Stade 2007 içinde Hannerz, s. 227). Kozmopolit olanı bu şekilde tahayyül etmek, kozmopolit olmak için fiilen farklılık peşinde olmak gerektiği görüşüne dayanıyor. Ama eğer o kişi veya ait olduğu cemaat zaten "farklı" olarak yaftalanmışlarsa? "Kozmopolit" kavramının en olumsuz kullanımlarından bazılarına Yahudiler maruz kalmıştır. Bu kavramın bir yafta olarak kullanılmasıyla ilgili olarak Beck şöyle yazıyor: "Naziler 'Yahudi' derken 'kozmopolit' demek isterlerdi; Stalincilerse 'kozmopolit' derken 'Yahudi' demek isterlerdi" (2006, s. 3; ayrıca bkz. Richardson 2008, s. 17). Bu açıdan kavram, Yahudilerin hiçbir zaman sadık vatanseverler olmadıklarını iddia edenlerin zihinlerinde olumsuz anlamlar taşır (bkz. Beck 2002). Kozmopolit olmak bir tercih meselesi mi olmalıdır? Tercih öğesi ortadan kalktığında farklılıkları tanımak özellikle etik bir hareket olmaktan çıkıyor (Benhabib 2006, s. 20). Binlerce yıl boyunca, Yahudiler (Boyarin ve Boyarin 1993; Habib 2004; Haskell 1994; Shokeid 1988; Levy 1997, 1999; Levy ve Weingrod 2005) ve diğer diasporaların üyeleri (Clifford 1994) bilinçli olarak tercih etmiş veya etmemiş, amaçlamış veya amaçlamamış olsunlar birbiriyle çelişen sembol sistemleriyle karşı karşıya kaldılar. Binlerce yıllık diaspora yaşamı bizzat kendi "evinde" "yabancı kültürel ortamlarda hareket etme becerileri" yönünde kozmopolit beceriler geliştirilmesine yol açmış olabilir (Rapport ve Stade 2007 içinde Hannerz, s. 227).

Yahudilerin İstanbul'daki deneyimleri kozmopolitanizmle ilgili, Jamaikalılar (Wardle 2000), Sindhîler (Falzon 2004) ve Almanya'daki Türkler (Mandel 2008) üzerine araştırmalardan farklı olarak ortaya ne koyuyor? Türk Yahudiler vakası bizi en azından kozmopolitizmin (1) bireysel bir hareket tarzı ve (2) bir tercih meselesi, dolayısıyla etik bir yönelim olduğu yönündeki iki ilkesini sorgulamaya götürüyor. Türk Yahudiler vakası, kozmopolitizmi yalnızca Kantçı evrenselcilik gözlüğünden görme eğiliminin düzeltilmesi açısından önemli ipuçları içeriyor. Türk Yahudilerden "kozmopolit" olarak bahsetmenin artılarından biri, kolektif deneyimlerinin, kozmopolitizm kuramcılarının genelde evrensel etik arayışında bireysel özne varsayımında bulunmasının sorgulanmasını gündeme getirmesi. Kozmopolit tahayyüllerin nesnesi olarak bireye aşırı

odaklanılması, kozmopolitizm üzerine çalışmaların çoğunun tanımlarının Kantçı düşüncenin ana hatlarını ortaya koyduğu önceden belirlenmiş çerçeveler dahilinde kurulmasından kaynaklanıyor olabilir. Rapport'un deyişiyle, bu tarz Kant etkisinde kalmış kozmopolitizm antropolojisi "gittikçe daha çok kişinin kendi yaşamlarını kendilerine yakıştırılmış değil de kendi başarıları olan, sürekli tercih edilen ve belki de değiş tokuş edilen bir şey olarak gördükleri küresel bir ahlaki ortam özlemindedir" (Rapport ve Stade 2007, s. 226). Bu, dünyada bizim (ya da daha doğrusu Hıristiyanların) olduğumuz (oldukları) kişi haline nasıl geldiğimiz (geldikleri) hakkında gayet Hıristiyan veya Pavlusçu bir anlayış gibi görünüyor. Peki kozmopoliti "aşkın bir birey" olarak tanımlayan katıksız Kantçı görüşe bağlı kalmak zorunda mıyız (Rapport 1997)? Disiplindeki daha eski bir tartışmaya başvuracak olursak, bugün antropologlar olarak "kültürden" bahsettiğimizde, disiplinimizin tarihinin temelini oluşturan on dokuzuncu yüzyıl kültür tanımlarına bağlı mı kalacağız, yoksa bu kavramın geçirdiği anlam değişimlerini kabul mu edeceğiz (Kupper 1999)? Tıpkı "kültür" kavramında olduğu gibi neyin "kozmopolit" olduğunun tanımı da zaman içinde kaçınılmaz olarak değişmiştir ve bu kavramın tarihsel (veya teolojik) köklerini kullanışlı ama her şeyi kapsamaz kabul etmek yararlı olacaktır (Habermas 1997, s. 126). Kuramsal açıdan hayali olanı yerleşik modellerimizin karşı karşıya bulunduğu ve onları sorgulatan kanıtlara uyarlamak, düşünsel açıdan daha verimli olmaz mı?

Kozmopolitleri aşkın bireyler olarak aldığımızda, hem Türkiye'de hem daha genel anlamda diasporadaki Yahudi cemaat yaşamını büyük ölçüde belirleyen kalıtımsal bağları yok saymış oluyoruz. Bu model ayrıca pek çok Yahudinin gözünde kimliğinin (kendilerince veya başkalarınca), Rapport ve diğerlerinin kozmopolit olarak düşündüklerinin tam tersi şeklinde anlaşıldığı gerçeğini de göz ardı ediyor, yani kazanılmış yerine atfedilmiş. On yılı aşkın bir süre önce Appadurai'nin belirttiği üzere, kozmopolit olsun ya da olmasın küresel kimlik, illa ki serbest iradeyle ve bireylerin seçeneklerinin gittikçe artmasından doğmaz (1996). Küresel kimlikler daha çok ciddi derecede özcülük ve kolektivist tahayyül sergilerler. Bu durum, Yahudiliğe geçişlerin yerel Hahambaşılığın yetkisinde olmadığı Türkiye'de özellikle geçerlidir. Türk Yahudiler, Yahudi cemaatinin üye-

lerini bin yıllar boyunca Yahudilerin kozmopolitizmine ilham kaynağı olma ve yönlendirme işlevine sahip, doğuştan üye olunan bir grup olarak tarif etmek için genellikle *mozotros* (Yahudi İspanyolcasında "biz" veya "bizimkiler") veya Türkçe *bizimkiler* kavramlarına başvurmuşlardır. Eğer Yahudi vakasının ima ettiği üzere kozmopolitizm seçilen bir şey değilse, bunun ahlaki veya etik bir yönelim olduğu argümanı da (Appiah 2006) tartışılır hale gelir.

İstanbul'da yaptığım Türk Yahudilere dair etnografik gözlemlerim, kozmopolit varoluş biçimlerinin sıklıkla birbirleriyle çatışıp çeliştiklerini, bu yüzden de sansürlendiklerini ortaya çıkardı. Bu dünya görüşünü bir tür yaşanan kozmopolitizm olarak görmeye başladım; aralarında antipati besleyenlerin de olabileceği çok sayıda izleyicinin varlığının farkındalığıyla yaşanan. Daha geniş anlamda uygulandığında bu senaryo, kozmopolitizmin farklılığın kamusal alanda dillendirilmesini gerektirdiği mefhumunu sorunlu hale getiriyor (Calhoun 2002); yaşanan kozmopolitizm yalnızca neyin özelde tutulması gerektiği bilgisinin varlığıyla gözlemlenebilir olabilir. Kozmopolitizmin özel hale dönüşmesi çok etnikli veya çok dinli imparatorluklardan ulus-devletin doğuşuna bağlanmıştır. Türkiyeli bir kozmopolit olmak, farklı varoluş biçimleri hakkında bilgi sahibi olmanın yanı sıra, farklılıkların hangi *bağlamlarda* sergilenmesi gerektiğini de bilmek anlamına gelir. Bunun sonucu ise "dissemi" veya "kolektif kendini sergileme ve kendini kabul etmenin birbiriyle dengelenmesinde başvurulabilecek her türlü ilkelerde var olan dışavurumcu zıtlıklar"dır (Herzfeld 1987, s. 114). Benim "kozmopolit bilgi" adını verdiğim bu olgu, "çifte bilinç" (Du Bois 2008) olarak nitelenen rekabet halindeki sembolik sistemler hakkındaki farkındalığı açıklamanın yanı sıra,[10] kişinin kozmopolit kimliğini ne zaman sergilemesi veya inkâr etmesi gerektiği hakkında da toplumsal kurallar çevresinde kurulu bir yorumlayıcı iskelet işlevi gören üçüncü (ve kritik) bir bilinç veya öznelerarasılıktır.[11]

Bu kitabın genel amaçlarından biri, etnografik örnekler aracılığıyla birey ve grupların dünyalarında değişim ve çoklukla, kozmopolit bilgi yoluyla nasıl baş ettiklerine ışık tutmaktır. Bu kavramın kalbinde, göstergelerin yalnızca semboller ve temsil ettiklerinden (de Saussure [1986] tarafından ortaya atılan gösterilen ve gösteren ikilisi) oluşmadıkları yönün-

deki düşünce yatar; bu düşünce bugün hâlâ antropolojik çalışmalara güç veren yüz yıllık göstergebilim teorisinden çıkar. Göstergeler bu dünyada üçüncü bir öge sayesinde anlama kavuşurlar, ki bu da gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiye bizim otomatik olarak yüklediğimiz anlamdır. Göstergebilim araştırmalarındaki ilk ve belirleyici figürlerden biri olan Peirce (1931) şeylerin neyi temsil ediyor göründükleri kadar, anlam üretiminin ardındaki sürecin kendisi, yani göstergelerin nasıl mevcut şekilde yorumlanır hale geldikleri, geçmişte nasıl yorumlandıkları ve gelecekte nasıl yorumlanabilecekleri üzerinde de durmuştur. Kurduğu üçlü model *representamen* (göstergenin biçimi), *interpretant* (göstergeden çıkarılan anlam) ve (göstergenin gönderme yaptığı nesneden) meydana geliyordu.

Dolayısıyla kozmopolit bilgi yalnızca ötekilik hakkında bir farkındalık değil, aynı zamanda farklılığı sergileyerek veya silerek tanıyan ve tekrar atfeden bir yorumlayıcı duruştur. Bunu bir "üçlü bilinç," kozmopolitlerin ikiliğin getirdiği ihtimaller ve sınırları anlayabilmesini sağlayan bir farkındalık üstyapısı olarak düşünebiliriz. Bu üçüncü tür bilinç, yani ikilikten çıkarılan anlam ve farklılık bilgisinin yorumlanması, üretilmesi ve sergilenmesi derinlemesine incelenmeden, yaşanan kozmopolitizm tam olarak anlaşılamayacaktır. Bu nedenle yansıtıcı bilgi meselesini, kozmopolitizmi tanımlamakta yararlanabileceğimiz eksik parçalardan biri yerine bu fenomeni anlamak için zaten gerekli bir önkoşul olarak kabul ediyorum.

Bölümlere Genel Bakış

Aşağıdaki bölümlerde farklılık bilgisinin İstanbul'daki Yahudilerin yaşamını nasıl biçimlendirdiğini inceleyeceğim. Her bölümde kozmopolitizmin farklı bir yönü ele alınarak hem cemaatin etnografyasının bu kuramsal çerçeveden nasıl yararlandığını, hem de cemaatin uygulamalarının kozmopolitizm hakkında nasıl bir şeylere ışık tuttuğunu göstermek amaçlanmıştır. Kozmopolitizmin farklılık bilgisi ve bunun getirdiği gerilimler doğrultusunda gözden geçirilmesi, bu fenomenin kuramsallaştırılması düzeyinde bir değişikliğe işaret ediyor. Ne var ki, bu aynı zamanda yöntemde de bir değişiklik anlamına geliyor. Kozmopolitizmin

sergilenen ve kamusal sahneden silinen bilgi olarak incelenmesi, mikro söylemlerin, aile anlatıları ve sıradan konuşmaların teatrallığının yanı sıra kamusal duyuruların retorik tarzına da dikkat edilmesini gerektirir.

Bu kitap, Osmanlı hoşgörüsünün mitleştirilmesi ve bu söylemin bugünkü Türk Yahudi cemaati üzerinde etkileri hakkında bir tartışmayla açılıyor. Türklerin cumhuriyet öncesi tarih konusunda bir "hafıza kaybı" sergiledikleri yönündeki ifadelere rağmen, Osmanlı geçmişini keşfetmeye ilgi hızla artıyor (Özyürek 2007). Örneğin, Türk Yahudiler arasında Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığını Osmanlı'daki dini hoşgörü reformlarının mirası olarak gören bir nostaljinin ortaya çıkışının izlerini sürmek mümkün. Türkiye Cumhuriyeti, kuruluşundan itibaren azınlıklar konusunda zaman içinde değişen bir dizi resmi politika gütmüştür. Bu politikalar Türkiye vatandaşlığıyla ilgili temel düşünceleri tekrar tanımlar ve Türk Yahudilerin kendi farklılıklarına bakışlarını etkiler. İstanbullu Yahudiler, mevcut siyasal ortamda dini farklılığın rolünü dikkate alırken, bir yandan da hoşgörüye dair mevcut rejiminkinden farklı bir mantığa göre kurulmuş tarihsel olumsallıklara dayalı kavramların farkındadırlar. Bölüm 1, 500. Yıl Vakfının halkla ilişkiler kampanyasının analizi aracılığıyla Osmanlı vatandaşlık ve aidiyet kavramlarından yola çıkarak Türkiye hakkında çizilen "hoşgörü ve sevgi" ülkesi olduğu yönündeki popüler tablonun oluşumunu sistematik olarak inceler. Kitaba bu popüler söylem ve yayılımının betimlemesiyle başlayarak söylemin hangi noktalarda Türk Yahudilerin yaşanmış deneyimleri ile gerilim halinde bulunduğunu ortaya koyuyorum. Bu yaklaşım, söylem analizi ile etnografya arasındaki kimi zaman sorunlu ilişkiyi de ortaya çıkarıyor ve kitabın geri kalanı boyunca cevabı aranacak şu soru ortaya atıyor: Kamusal söylem, yani istikrar ve mutabakat sergileyen o belli kalıplara sahip üretilmiş ifadeler (Foucault 1972, s. 38), her şeyin nasıl olduğu, geçmişte nasıl olduğu ve olması gerektiği hakkındaki gündelik konuşmalara sahne olan daha küçük, daha özel sohbet, sessizlik ve sırlarla nasıl bir etkileşim içindedir?

Türkiye'deki Yahudiler kendilerini tanıtır tanıtmaz insanların onları yabancı varsaymalarına gayet alışkınlar. İkinci Bölüm, Türk Yahudi adlarının günümüzde nasıl farklılık göstergesi olduğunu gösteriyor ve zaman içinde bu farklılıkların nasıl mitik anlamlar kazandıklarını in-

celiyor. Yöreden, orada doğmuş veya yerli gibi görünen insanların—bu örnekte Türk Yahudilerin—yabancı olarak yeniden sınıflandırıldıkları süreçleri ele alacağım. Ayrıca adlandırmayı, bu yeniden sınıflandırmaya tabi tutulan kişilerin kendilerinin içinde bulundukları zamana ait ontolojilerini—nelerin var olduğu, nelerin var olduklarının söylenebileceği ve bu şeylerin benzerlik ve farklılıklara göre nasıl gruplanması gerektiği hakkındaki düşüncelerini—tarih tarafından belirlenen, bağlama bağlı bir süreç olarak inceliyorum. Yeniden sınıflandırma anlarını inceleyerek adların aidiyet veya dışlanma belirteçleri olarak sınıflandırılmasının ardındaki süreçlerin ayrıntılarını ortaya seriyorum. Antropologlar insan gruplarını (ve insan olmayan grupları) tekrar düzenleyen, tekrar konumlandıran ve sınırlandıran askeri, yargısal ve ekonomik ontolojileri gittikçe daha çok incelemektedirler. Ben ise sınıflandırmaların yapıldığı ve bozulduğu o sessiz ama güçlü ad verme alanına ışık tutuyorum. Burada kozmopolitizmin tanımını, küresel para ve insan hareketlerine olan saplantılardan başka yere çekiyor, bunun yerine kozmopolitizmi Türk Yahudilerde özgül olarak adlandırma pratiklerinde kendini gösteren bir metapragmatik farklılık farkındalığı olarak ele alıyorum.

Kozmopolit farklılığı özellikle Yahudileri düşünerek yorumlamak, zaman zaman Yahudileri, içinde yaşadıkları daha geniş diaspora ortamlarında asimilasyon yoluyla belli derecede kabul görmüş gösteren karşılaştırmaların yapılmasına imkân tanıyor. Örneğin, Müslümanların Avrupa'nın "yeni Yahudileri" olduğu mefhumu konusunda şu ileri sürülmüştür: "İslamofobi ... gerçek bir siyasal mesele, Avrupa'daki Müslüman varlığının geleceği hakkında ucu açık bir tartışmanın bir parçasıdır. Antisemitizm ise böyle değildir. Bu, yeni antisemitizmi tehlikesiz göstermek değil, tümüyle farklı bir düzeyde işlediğini kabul etmektir" (Bunzl 2005, s. 506). Peki antisemitizmin Türkiye'de işlediği mevcut düzeyi nasıl görebiliriz? Kozmopolitizmin pragmatizmi incelendiğinde bunun sınırları kolayca görülebilir. Nasıl ki Türk Yahudilerin yaşamını gözlemleyenlere hoşgörü değişmecesi gittikçe daha aşina geliyor, cemaatin ziyaretçilere ve çok samimi olmadıkları diğer kişilere kapalı olması da aşina geliyor. Yaygın hoşgörü değişmecesi ile sürekli "güvenlik" kaygısı arasındaki gerilimle karşı karşıya kalan Türk Yahudiler, güvenlik önlemlerinin 1986'da,

ironik şekilde adı Neve Şalom (İbranicede Barış Vahası) olan İstanbul'un en büyük sinagogunda Filistin sempatizanları tarafından yapılan, yirmi bir kişinin katledildiği saldırıya tepki olarak başladığını iddia ederler. O zamandan beri zaman zaman gerçekleşen şiddet olayları (özellikle 500. yılın kutlandığı 1992 ve 2003'teki sinagog saldırıları) ve devam eden tehditler, Yahudilerin kendi söylemlerinde beş yüz yıldan fazla süredir vatanları kabul ettikleri o alanda kendilerini güvende hissetme haklarına meydan okumuştur.

Eğer Yahudiler kendilerini Türkiye'de vatanlarında hissediyorlarsa güvenliğe neden bu kadar önem veriyorlar? Neve Şalom'dan bu yana güvenlik bize kalıcı barış ve kozmopolit idealler hakkında neler öğretiyor? Yayınevi, okullar ve sinagoglarda Yahudilere ait alanlar olduklarını gösteren herhangi bir işaret yoktur; ziyaretçiler kimlik göstererek ve güvenlikten geçerek girebilirler. Dahası, Yahudi cemaati özel hayattaki Yahudilik ile dışarıya yönelik Türkizm arasında giysilerinin altına Yahudilik sembolleri takmak (İbranice yazılı veya Davud Yıldızlı kolyeler gibi) veya evlerinin kapılarının dışına değil iç kısmına *mezuza* yerleştirmek gibi çeşitli yollardan ayrım yaparlar. Bölüm 3, kozmopolit bir kimlik iddiasında bulunmanın getirdiği tehlikeler ile bu iddianın sansürlenebileceği siyasal durumları ele alıyor. Bu tehlikeler fiziksel (kişi ve kurumlara saldırılar gibi) veya toplumsal-sembolik (siyasal dışlama, toplumsal dışlama ve ayrımcılık gibi) olabilir. Burada asimilasyona yönelik tarihi talepler (Türkleştirme), Türk Yahudilerin İsrail ile ilişkileri ve Türkiye'deki antisemitizm üzerinde duruyorum. İstanbullu Yahudilerin kendilerini isteksiz kozmopolitler olarak gördükleri koşulları ve hoşgörü ile güvenlik arasındaki ilişkiyi bu ışıkta inceliyorum. Türk Yahudi cemaatinin "ortadan kaybolma görüntüsünü" korumasını sağlayan cemaat sınırlarının korunması, toplumsal eğilim ve mimari, dil, giyim ve adlandırma pratiklerinde farklılaşma da dahil çeşitli pratiklere odaklanıyorum.

2002, Türkiye'deki Yahudi cemaati için tarihi bir yıldı. Neredeyse elli yıldır ilk defa yeni bir hahambaşı atanacaktı. Dahası, bu sefer ilk defa haham ufak bir seçkinler komitesi yerine cemaat genelinin katıldığı demokratik bir seçimle seçilecekti (Brink-Danan 2009). Hahambaşı sözcüğü Türkçe baş ve İbranice *haham*, yani "âlim" sözcüklerinden meydana

gelir. Bu bileşik unvan, Türkiye hahambaşısının hem dindaşlarından oluşan ufak bir cemaate, hem de cumhuriyet hükümeti ve yetkililerine karşı sorumlu olduğunu belirtir. Hahambaşının değişen rolü Türk Yahudilerin daha geniş anlamda toplumla nasıl bir ilişki içinde olması gerektiği konusundaki değişen yerel, ulusal ve küresel düşüncelerin bir yansımasıdır ve 2002'deki bu demokratik seçim de bundan farklı değildir. Bölüm 4, 2002 seçimine ve Türkiye hahambaşısının görevine başlamasına odaklanarak bunun demokrasinin düşüncelerin tartışıldığı bir pratiğin ötesinde kamusal alanda kolektif farklılığı sergilemeye yönelik dolambaçlı bir hareket olarak da görüldüğü "mevcudiyet siyaseti"nin (Phillips 1994) yoğun olarak sergilendiği bir sahneye nasıl dönüştüğünün altını çizer. Bu nedenle, azınlık politikalarının performatif doğasını gözlemlemek, bu alternatif söylemsel alanların, içinde var oldukları daha geniş bağlamlarla nasıl bir ilişki içinde olduklarının aydınlatılmasını sağlar.

Bölüm 5'te kozmopolit ideolojiler ile bunların toplumsal ve ritüel alanlardaki performatif sergilenişleri hakkındaki kaygıları bir araya getiriyorum. Müzik gösterileri, okul aile birliği toplantıları ve evlilik öncesi bilgilendirme toplantıları gibi çeşitli toplantıların tasvirleri yoluyla bu ritüelleşmiş alanların cemaate nasıl kozmopolit bilgilerini sergileyebilecekleri çeşitli sahneler sağladığını gösteriyorum. Bu bölüm Türk Yahudilerin bulunmak durumunda oldukları performatif alan türleri hakkında bir fikir verecek şekilde düzenlendi.

Resmi cemaat temsillerinde Türklerin Yahudilerin farklılığına karşı hoşgörülerinin sürekli tekrarlanması ile aleni olarak Yahudilik sergilemenin taşıdığı kalıcı riskler konusunda uyarıldığım anları sürekli yaşamam karşısında anlatacak bir öykü bulamayacağım yönünde içimde kötü bir his oluşmuştu. Tabii bu, kozmopolit bilginin üretimi ve bunun kaleydoskopu andıran mizahı ve gururu, korkusu ve sessizliklerinin anlatılmaya değer bir öykü olmaması durumunda geçerli olurdu. Yahudilerin farklılık sergileme konusundaki isteksizliklerini kozmopolitliği ve onun Türkiye'deki değişen değerini tekrar gözden geçirmeye bir davet olarak yorumluyorum (ayrıca bkz. Mills 2008, s. 385). Kitabın, sessizlik ve ironi poetikalarını ele alan son bölümü, dilin yaratıcı şekilde kullanımının Türk Yahudilerin Yahudi olmayan Türklerle aynı dili konuşurken bile nasıl birbirleriyle samimi

bir ilişki havası korumalarını mümkün kıldığını inceliyor. Bu bölüm kendisini temsil etmeyi yeğleyen bir cemaat hakkında yazmanın etiğini daha derinlemesine inceliyor ve bir etnograf olarak benim bu cemaatin mahremiyet kurallarıyla nasıl başa çıktığımı anlatıyor.

Bu kitap çağdaş Türkiye gözlemcilerinin fazlasıyla göz ardı etmiş oldukları bir nüfusun yaşamlarına bir pencere açıyor. Bu etnografya çalışmasında, İstanbul'daki yaşamın çeşitliliğinin tasvirini Türk Yahudilerin paylaştıkları toplumsal yapıların ve deneyimlerin tasvirleriyle dengeliyorum. Kozmopolitleri serbest ve bağlantısız bireycilik failleri yerine farklılığın kozmopolit bilgi ile birlikte sergilendiği, savunulduğu ve tekrar üretildiği geniş bir toplumsal yapıdaki katılımcılar olarak tanımlıyorum. Kitap etnografya yoluyla kozmopolit Türk Yahudilerin yaşamlarını belgeledikten sonra, bu çalışmanın 1992'den bugüne Türk Yahudilerin yaşamlarını anlama ve kamusal alandaki farklılıklar hakkındaki düşüncelerimiz açısından daha geniş anlamda sonuçlarını tartışıyor.

Türkiye, kamusal yaşamın laikliğine meydan okuyan ve laik idolleri (örneğin, Cumhuriyet'in kurucusu Atatürk) kamusal alanlardan evlere süren (Özyürek 2004; Navaro-Yashin 2002) Siyasal İslam'ın 1990'lardan bu yana çevresinde gittikçe etkin olduğu kamusal/özel ayrımı konusunda bir deneysel vaka olarak özel ilgi görmüştür (White 2002). Bu da Türk milliyetçiliği ve Türk devleti üzerine heyecan verici yeni bir eleştirel literatür doğurmuştur; ama bu çalışmalar çoğunlukla söz konusu soruları çoğunluk ve onun merkezi kurumları açısından ele almışlardır (Özyürek 2007). Bu kitap bu literatüre, Türk milliyetçiliğine ve Türk devletine sayıca küçük ama sembolik olarak önemli bir grubun açısından bakarak ve cumhuriyetçi ideolojinin ülkedeki çeşitli gruplar tarafından nasıl benimsenmiş veya reddedilmiş olduğunu ortaya koyarak katkıda bulunuyor.

Bu kitap modern Yahudi ve Türk araştırmalarında öyküsü büyük ölçüde göz ardı edilmiş bir yirmi birinci yüzyıl Yahudi cemaatinin gündelik yaşamda kültürel meselelerle nasıl baş ettiğini anlatıyor. Araştırmacılarca çok ihmal edilmiş ve derin bir kozmopolitizm tarihine ve benzersiz farklılıkla baş etme yollarına sahip bir Yahudi cemaatini anlatırken Türkiye'deki çağdaş Yahudi yaşamı hakkındaki bilgi boşluğunu doldurmayı amaçlıyorum. Türk Yahudi cemaatinin mevcut kaygılarının bir tablosunu

sunarak kozmopolitizmin çeşitli eksenlerdeki gerilimlerini ayrıntılandırıyorum. Bu gerilim eksenleri arasında siyasal hoşgörü söylemleri ile gündelik hoşgörüsüzlük deneyimleri; Yahudilerin yabancı olmaları ile yerli Türkler olmaları; Türk Yahudilerin güven ve korku hisleri; kamusal ile özel benlik performansları ve antropoloğun temsil şekilleri ile öznelerince oluşturulan temsil şekilleri arasındakiler sayılabilir.

Türk Yahudiler vakasında gözlemlenebilen belli gerilimler üzerine bir analiz, kozmopolitizmin kendisi hakkında da daha geniş kapsamlı kuramsal sonuçları gündeme getiriyor. Dolayısıyla, bu etnografya hem tasvir hem de kuramsal müdahale gibi ikili bir amaca sahiptir. Bu ikiliğin gerilimlerini Türk ve Yahudi araştırmaları dışı okuyucular için tarihsel ve etnografik bir bağlam sunarak ve bir antropolog olarak katıldığım konuşmaları herkesin anlayabileceği şekilde sunarak aşmaya çalıştım. Bu çalışma boyunca savunacağım üzere kozmopolitizm, farklı varoluşlar hakkında bilgiye ve belki daha da önemlisi, farklılığın hangi bağlamlarda sergilenmesi (ve sergilenmemesi) gerektiği konusunda bir anlayışa dayanır. İstanbul'daki Yahudileri inceleyerek, farklılık bilgisinin üretimi ve yorumlanışı temelden incelenmeden—gerilimleri ve diğer yönleriyle—yaşanan kozmopolitizm üzerine bir kavrayışın eksik kalacağını gösteriyorum. Dolayısıyla gerilim meselesini, kozmopolitizmin başarısızlık semptomu yerine, bu fenomenin anlaşılması açısından can alıcı öneme sahip olarak kabul ediyorum.

BİRİNCİ BÖLÜM

Hoşgörü, Farklılık ve Vatandaşlık

Türkiye Avrupa Birliği'ne katılım yolundaki yarım yüzyıllık yolculuğuna devam ederken, Yahudiler Türkiye'nin Birliğin "çeşitliliğin tanınması" kıstasına uyduğunun canlı kanıtları olarak cımbızla çekilip çıkarılmışlardır. Her ne kadar ulusal ve pan-Avrupalı kimlik kutlamaları bunu pek yansıtmasa da "çeşitliliğin tanınması"na yönelik kamusal çabalar Avrupa'nın kendisini tanımlamasında temel öğelerden biri haline gelmiştir (Soysal, Bertilotti ve Mannitz 2005, s. 27). Yahudiler Avrupalı kozmopolitizm iddialarında, özellikle de farklılaştırılmış vatandaşlar ve onların savunucularınca yapılan hoşgörüsüzlük şikâyetlerine karşı bir set olarak özellikle merkezi bir role sahiptirler (Peck 2006, s. 154-174). Uluslararası sahnelerde kendilerine verilen bu rolü oynayan Yahudiler, Avrupalı siyasetçilerin Türkiye'nin Ermeniler, Kürtler ve İslamcılara davranışlarına sık sık yönelttikleri eleştirilere karşı bir denge unsuru olarak düzenli şekilde küresel bir dinleyici kitlesine Türkiye'nin ebedi misafirperverliği ve farklılıklara hoşgörüsünü ilan ederler.[1] Türk Yahudiler adına sessiz, asimilasyoncu bir duruştan kamusal farklılıkların sergilenişine yönelen bu kayma, kendilerini temsil şekillerinde bir değişimin göstergesidir; aynı zamanda Türkiye'nin Avrupa Birliği'ni ikna çabalarının, İsrail ve Amerika Birleşik Devletleri ile uzlaşmasının ve diğer küresel siyasal değişimlerin Yahudilerin sembolik olarak hoş görülen Öteki rolünü oynaması için sahnenin hazırladığı çok çeşitli yolların yansımalarından yalnızca biridir. Türkiye'deki Yahudilerin çok büyük kısmına, neredeyse yüzde 90'ından fazlasına (Tuval 2004, s. xxxiii) ev sahipliği eden İstanbul, Yahudi cemaatinin bu rolü sergilemesine en uygun tiyatro sahnesidir.

Kozmopolitizme sahne görevi gören kentsel merkezler, kentin ulus-devlet bağlamını, özellikle de kamusal tahayyülde gölgede bırakma konusundaki sembolik gücünden yararlanırlar (Örs 2006, s. 81). İstanbul'un yeniden anlamlandırılması, Avrupa'nın kentsel coğrafyasında, Berlin (Peck 2006), Krakov (Kugelmass ve Orla-Bukowska 1998) ve Viyana (Bunzl 2003) gibi yerlerde Yahudi müzeleri, müzik gösterileri ve anma faaliyetleri ile kentlerin çeşitliliğe hoşgörülerini sergilemeleri yönündeki eğilimin bir yansımasıdır. Gruber şöyle yazıyor:

> Yahudi Soykırımı'nın üzerinden elli yıldan fazla zaman geçtikten sonra, görünüşte yitik Yahudilere—veya o Yahudilerin temsil ettiği düşünülen şeylere—karşı bir özlem de göze çarpıyor. 1980'lerde güçlü bir ivmeyle ortaya çıkan ve 1989-90'da komünizmin çöküşünden sonra özellikle güçlenen bir eğilimle Avrupalılar ... toplumsal, siyasal, tarihsel ve kültürel anaakıma Yahudi unsurunu yeniden kabul etmek üzere kollarını açmışlardır. (2002, s. 4)

Öyle anlaşılıyor ki, bir Avrupa kenti olmak Yahudilere "sahip olmak" demek. Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'deki tarihinin bilincinde olanlar genelde Osmanlıların Yahudileri kabulü ve Türklerin hoşgörüsü öyküsü anlatabilirler. Her ne kadar Hıristiyan ve İslami rejimlerin nispi hoşgörüleri konusunda uzun geçmişe sahip tartışmalar varsa da, Yahudilerin imparatorluktaki (ve daha geniş anlamda İslam ülkelerinde) nispeten barışçıl deneyimleri ile Doğu Avrupa'daki Yahudilerin zaman zaman kanlı tarihleri arasındaki çarpıcı fark düşünüldüğünde pek çok kişi Türk hoşgörüsü söyleminin doğal olduğunu varsayar (bkz. Cohen 1994; Bat Ye'or 1985). Osmanlı'da ve Türkiye'de Yahudiler hiçbir zaman gettolarda yaşamadılar, asla topluca zulme tabi tutulmadılar. Osmanlı'nın siyasal yapısında hoş görülen azınlık olarak bir yere sahiptiler; dahası, laik cumhuriyete geçişle Yahudiler tam vatandaş oldular.

Ama Yahudiler günümüzde Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üye olmak için gerekli niteliklere sahip olduğu (veya olmadığı) yönündeki tartışmalarda *iyi* azınlık rolüne nasıl büründüler? İyi azınlık olma süreci Türk Yahudiler arasında uzun yıllar (hatta Yahudilerin "iyi Osmanlılar" olma

arzusunu göz önünde bulundurursak, yüzyıllar [bkz. Cohen 2008]) boyunca sürdürülmüş sıkı bir kendilerini gösterme etme çabasını yansıtır. Türk Yahudilerin iyi azınlık olarak gösterilmesi işini üstlenen gruplardan biri 1980'lerde Yahudilerin İspanya'dan 1492'de kovuluşlarının 500. yılını anmak üzere kurulan 500. Yıl Vakfı (500YV) olmuştur (ayrıca bkz. Baer 2000; Mallet 2008).

Birey, cemaat ve ulusların geçmişi mevcut kaygılar ve geleceğe yönelik arzular ışığında yorumlama çabalarını nitelemek üzere tarihçiler "kullanılabilir bir geçmiş" (Roskies 1999) kavramına başvururlar. 500YV İspanya'dan kovuluşun ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudilerin yaşamının geçmişinin anısını kamusal olarak diriltmiştir. Önsözde de belirttiğim gibi, 500YV'nin Amerika Şubesinin New York'taki Sefarad Federasyonundaki arşivinde gerçekleştirdiğim çalışmalar sayesinde bir grup Yahudi ve Müslüman Türkün, Türk Yahudilerin öyküsünü yorumlayarak onu büyük ölçüde bundan habersiz bir kitleye yaydıklarını öğrenme ayrıcalığına kavuştum.

Bu bölüm, bu çerçevede, günümüzde İstanbul'daki Türk Yahudiler arasında 500YV'nin akademik dünya, kültürel miras turizmi ve kalıcı olarak da İstanbul'da bir Yahudi müzesinin kurulması ve yaşatılması gibi faaliyet alanlarında gözlemlenen Osmanlı hoşgörüsünün sürekli dile getirilmesi fenomenini anlatıyor. Bu hoşgörü söylemini ele alırken amacım Türkiye'yi kutlamak, karalamak veya Yahudiler için "iyi" ve "kötü" olmuş rejimlerle karşılaştırmak değil. Osmanlı geçmişinin veya Türk hoşgörüsünün mitleştirilmesini, bir doğru veya yanlış gösterme meselesi olarak görmüyorum; daha ziyade, bunu Türk Yahudilerin kendilerini gösterme şekillerinin etnografik gözlem ve analizlere tabi tutulması gereken gerilimlerle dolu olduğunu ortaya çıkaran bir çeşitlilik yönetim stratejisi olarak görüyorum (Barkey 2008, s. 27).

500. Yıl Vakfı: Türk Yahudilerin Resmi Öyküsü

Saha çalışmam sırasında ve Türk Yahudileriyle ilişki içinde olduğum on yıldan fazla sürede, bu topluluğun tarihlerinin gayet farkında olduklarını ve İspanya'dan kovulmalarından bu yana geçen yılları belirten "beş yüz"

sayısını adeta bir mantra gibi tekrarlayıp durduklarını gözlemledim. Sefarad kültürü ve performansları üzerine tartışmalarda bu sürgünden sıklıkla bahsedilir. Örneğin, kentin çeşitli noktalarında ve cemaat faaliyetlerinde yarım düzine müzik grubu Yahudi İspanyolcasında konser verir. Bu performanslarda kaçınılmaz olarak Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'ndeki 500 yıllık varlıklarından bahsedilir; bu bahisler çoğunlukla âdet yerini bulsun diye yapılır, zira cemaat üyelerinin karşısında "500" sayısının telaffuz edilmesi bile bir kısmının bıkkınca göz devirmesine yol açar.

Türk Yahudilerin kamusal bir vatanseverlik takınarak kutlamalar yapmaları ve bu sürecin getirdiği gerilimlere maruz kalmaları ilk defa 1992'de olmuş bir şey değildir. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar arasında, Osmanlı Yahudilerinin tarih yazımlarının büyük kısmı adeta azizlerden bahsedercesine Osmanlı sultanlarının hoşgörü ve iyiliklerini över. Temsil biçimlerindeki bu tutarlılık için önerilen açıklamalardan biri Osmanlı tarihçilerinin bir döneme kadar aynı kaynaklardan oluşan ufak bir külliyattan, Eliya Kapsali ve Yosef Sambari'nin vakayinamelerinden yararlanmış olmalarıdır (Mallet 2008, s. 62). Yahudiler imparatorlukta olsun, dışarıda olsun kendilerini vatanlarında hisseden örnek Osmanlı vatanseverler olarak sunmayı amaçladıklarından Osmanlı'da Yahudi yaşamının dört yüzüncü yılı kutlamaları sadakat performansları koreografisinden oluşmuştu: "Osmanlı Yahudileri bu yüzyıl dönümünün devletle ilişkilerini pekiştirme ve kendilerini yeni Osmanlılar olarak sunma yönünde bir fırsat yarattığını gördüler" (Cohen 2008, s. 95). Türk Yahudilerine ait *Şalom* gazetesindeki yazarlardan biri 1982'de geçmişteki yüzyıllık kutlamalarla doğrudan bir bağlantı kurarak 1892'de yapılanlar örnek alınarak 500. yıldönüm için de bir etkinlik düzenlenmesi gerektiğini yazmıştı (Mallet 2008, s. 457).

1992 dünyada Kolomb'un yolculuklarını anma (ve eleştirme) etkinliklerine sahne olmuştu. Türk Yahudileri için bu yıl, Abraham Galante'nin (bir Türk Yahudi vatansever ve entelektüel) 1930'larda dediği gibi, "Türk ve Yahudiler et ile tırnak gibi ayrılmaz" (Mallet 2008, s. 7) diye tekrarlama zamanıydı. 500YV'nın Türkiye'nin ulusal ruhunda Ötekiler'e karşı kozmopolit bir bakış bulunduğu yönündeki iddiası Türkiye'nin uluslа-

rarası imajını iyileştirme amaçlı bir kamusal farkındalık kampanyasının gündemini belirliyordu. Bu kampanya, Osmanlı ve Türk misafirperverliği karşısında Yahudilerin şükran duydukları mefhumu çevresinde inşa edilmişti ve İsrail ve Amerika Birleşik Devletleri (ve daha genel anlamda "Batı") ile ilişkilerde yaşanan sıcaklık dönemiyle birlikte ilerliyordu. 500YV faaliyetlerine uluslararası akademik kurumlar,[2] Yahudi örgütlerindeki liderler ve mali kaynak bulmakla görevli olanlar[3] ve turizm büroları ile müzelerle[4] bir bağlantılar şebekesi oluşturmasına yardımcı olmak üzere GCI Group adlı bir halkla ilişkiler şirketiyle anlaşarak başladı.

500YV ile Amerikalı Yahudi örgütleri, eğitimciler ve gazeteciler arasındaki ilk yazışmalar (1989-1991) Osmanlı ve Türkiye'deki Yahudilerin tarihi hakkında genel bir bilgi noksanlığı olduğunu ortaya çıkarmıştı. Osmanlı'daki Yahudilerin tarihi, özellikle de 1492'de İspanya'dan kovulma ve bunun ardından Yahudilerin Türkiye'ye kabul edilmesi konusunda bir Amerikalı Yahudi örgütünün başkanı şöyle yazmıştı: "Gerçek şu ki, modern dönemle yakından alakalı bu tarihi olay hakkında esas olarak çok yetersiz bilgiye sahibiz."[5] Konudan bihaber olan bu kesim 500YV'nin ulaşmak istediği ana hedef kitleydi. Yönetim kurulu üyelerinden biri şöyle yazmıştı:

> Sorun, dünyaya, Türkiye'nin [İng. hindi anlamında] Şükran Günü'nde yenen bir şey olduğunu zannedenlere sunulanın çarpık sokaklar ve harap binaları olan bir kent, renkli sebze pazarları ve at arabalarından oluşan bir tablo olmasıdır ... ya apartmanları ve geniş bulvarları, heybetli köprüleri ve keşmekeş trafiği, yüksek binaları ve otelleri ve Haliç boyunca uzanan yeni yeşil parkları ve ufak şirin mefruşatçıların yanı sıra büyüyen sanayisiyle modern Türkiye neresidir? Bu ikisinin sentezini yapmak kolay değil ... ama bizimkilerin yansıtmak istedikleri işte tam da budur.[6]

500YV'nin halkla ilişkiler grubunun on adet iki aylık durum raporuyla[7] kayda geçirilmiş olan başarılarından bazıları, 500. yıldönümünün öyküsü üzerine bir dizi seminer ile mesajlarının iletilmesi, 500YV eğitim programının dağıtılması, akademik konferanslara sponsorlu katılımlar sağlanması ve binlerce makalenin yayımlanmasıdır. Müzelerde sergiler

düzenlenmesi için bağlantılar kurulmuş, New York'taki Plaza Otel'inde bir gala etkinliğine ev sahipliği yapmaları için sosyetenin ileri gelenleri ikna edilmiş ve Yahudi örgütleri, üyelerini Yahudi temalı turlarla Türkiye'ye göndermeye teşvik edilmiştir. Halkla ilişkiler grubu ve 500YV'nin yönetim kurulu üyelerince oluşturulan bu bağlantılar, 500YV'nin akademik dünyada, turizmde ve müze sergilerinde bir Türk-Yahudi ortak yaşamı anlatısının desteklenmesi yönündeki arzusunu da ortaya koymuştu.[8] Birbiriyle bağlantılı bu halkla ilişkiler projelerinin her biri Türkiye ve Osmanlı İmparatorluğu'nun azınlıklara (Yahudilere) hoşgörü gösterilen bir yer olarak tasvir edilmesi hedefine yönelikti.

Akademik Dünya: Hoşgörünün Öğretilmesi

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki gündüzlü Yahudi okulları için 500YV'nin işbirliğiyle hazırlanmış bir ilkokul müfredatı,

> Yahudilerin İspanya'da 1492'ye kadarki yaşamları üzerine temel bilgilerle başlayarak, daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ilk yıllardan bahsedip öğrenciyi adım adım Sefarad tarihinde bir gezintiye çıkarır. Daha sonra Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu ve modern Türkiye'deki deneyimlerinin ekonomi, siyaset, dini yaşam ve diğer yönlerine odaklanan özenle hazırlanmış ünitelerle devam eder.[9]

Bu çabalar çoğu Amerikalı Yahudi kurumunun Aşkenaz (Doğu Avrupa) merkezli müfredatına önemli bir düzeltme getiriyordu. 500YV'nın resmi anlatısının Amerika'da akademik ortamlarda yayılması (ki müfredatın geliştirilmesi 25.000 dolara mal olmuştu) ilkokulla sınırlı kalmıyordu; 500YV yetkilileri Türkiye'de Yahudilere hoşgörü teması çevresinde akademik konferanslar, kitap yayımları ve üniversitede dersler düzenlediler. New York'taki Yeshiva Üniversitesinin ileri gelen Sefarad araştırmacılarından birini yönetim kuruluna katılmaya davet eden 500YV direktörü şöyle yazıyordu: "500YV'nın anlatmak istediği hikâyenin sizin de gönlünüzden geçen olduğunu biliyorum."[10] Bunun ardından Yeshiva Üniversitesiyle varılan anlaşma sonucunda söz konusu üniversite "1991-1992 ders yılında

Sefarad Araştırmaları Bölümünde tüm dersler Türk Yahudiliğinin bir yönü üzerine olacaktır" sözünü verdi.

Vakfın akademik danışmanlarından biri "Türkiye'deki Yahudiler üzerine bir bilimsel araştırma, kutlamakta olduğumuz hikâye üzerine bir kitap yapılmalı, ki vakıf da bunu destekler" görüşündeydi.[11] 500YV ile Yahudi Kültürü Anma Vakfı arasındaki yazışmalar bu ikinci vakfın "500. yıl öyküsü üzerine araştırma/kitap hazırlayacak bir araştırmacıya burs" için para ayırmaya nasıl ikna edildiğini gözler önüne seriyor. Makaleler, bildiriler, seminerler ve kitaplar Türklerin (Osmanlıların ve cumhuriyetçilerin) tarih boyunca Yahudilere karşı hoşgörüleri üzerine odaklandıkça 500. yıl öyküsü yavaş yavaş, akademik araştırmaların ağırlığını da arkasına almış halde meşruiyet kazanmaya başladı. Türk Yahudiler-veya Sefaradlar konusuna eğilen en az sekiz akademik yayın 500YV'den mali destek gördü (Mallet 2008, s. 473). Daha önce de bahsedildiği gibi, Türk Yahudileri üzerine yayınların çoğu 500. yıl döneminde (1991 –3) yoğunlaşmıştı; o yıllarda yayımlanan çalışmalar düzenli olarak 500YV'nin faaliyetlerini Türk Yahudilerinin deneyimlerinin zirve noktası olarak yansıtıyor. Her ne kadar Sefarad Yahudiler üzerine bu odaklanmanın zamanı çoktan gelmiş geçmişse de (bkz. Gerber 1995), bu yayınların çoğunun içeriği Osmanlı hoşgörüsünün kabaca oluşturulmuş bir tablosuna dayanır (bu konuda yorumlar için bkz. Benbassa ve Rodrigue 2000, s. 194). Kitap olarak *Studies on Turkish-Jewish History: Political and Social Relations, Literature, and Linguistics: The Quincentennial Papers* (Altabé, Atay ve Katz 1996) adlı bir ciltte toplanan 500YV sponsorluğundaki konferansın bildirileri o dönemde ABD başkanı olan George Bush'un Türkiye'yi tarihsel açıdan örnek olan hoşgörüsü için kutlayan mektubuyla açılır ve Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti'ne şiirsel methiyelerle biter. *The Quincentennial Papers*'da İngilizce, Ladino ve Türkçe olarak yer alan örneklerden biri şöyledir:

> Türk Kardeşlerimize Hürmet
>
> Ey, en asil Türk! Sefaradların merhametli kurtarıcısı.
> Dostluğumuz senin Nişabur'da yaşadığın günlere dek uzanır

Kadim Naftali ve Zebulin kabilelerinin yanı başında,
Anlatır ortaçağda Yahudi gezgin Bünyamin.

Osman getirdi seni Anadolu'ya, Mehmet ise İstanbul'a
Cesur erkeklerin Hıristiyanlığa korku saldı.
Kendi vahşiliklerine körleşmişler sana zalim dediler,
Hükümranlığının adaletini göz ardı ettiler.

Biz, Sefaradlar etmedik. Hatırlıyoruz Bayezid'in fermanını,
Aragon ve Kastilya'dan gelen atalarımızı koruduğunu,
Bizans'ı fetheden Mehmet'in sözlerini tekrarlayarak.

"Yüce Allah bana pek çok toprak bahşetti,
ve bana İbrahim'in soyundan gelenleri koruma görevini verdi
onları yaşatma ve onlara büyük bir sığınak sağlama ...
Ve siz de İstanbul'a gelin, isteğiniz buysa,
yaşamaya incir ağacının ve asmanın gölgesinde."

İşte bunlardı Fatih'in dudaklarından dökülen sözler,
Sürülmüş Yahudilere kucak açan sözleri.
Diğer limanlar yasaklarken hastalıklı gemilerini,
Kapanırken diğer ulusların sınırları,
Sen açtın kapılarını, verdin bize bir vatan.

İspanya'nın asilzadeleri, kadim ırkımızın goncaları
Şimdi olmuş kıskançlık, fanatiklik ve nefretin kurbanı
Boynu bükük ve aç, mazlum ve aşağılanmış,
Sultan bilgeliğiyle gördü hallerini.

Atalarımız pek çok beceri getirdi Doğu'ya,
Ama en önemlisi çalışma iradesiydi,
Refaha ulaşma ve barış içinde yaşama arzusuydu.
Bunu yapabildik Türk sayesinde.

> Atalarının merhameti 1492'de son bulmadı,
> Beş yüz yıl boyunca yan yana yaşadık, Türk ve Yahudi;
> Senin kaderini paylaştık, senin yemeğini yedik;
> İspanyolcamız zenginleşti senin sözcüklerinle, müziğimiz senin ezgilerinle.
>
> Ve işte 1492'nin bu beş yüzüncü yıldönümünde,
> Sana şükranlarımızı sunmak istiyoruz.
> İkimizin de hürmet gösterdiği Tek Tanrı, bizi bir araya getirdi.
> Ahengimizin ebedi olması dileğiyle.[12]

Türkiye'de saha çalışmama başlamadan önce bu kampanya çerçevesinde üretilen akademik metinleri özenle incelemiş biri olarak İstanbul'a geldiğimde aklımda, günümüzün sürekli farklılıkları ve onların sergilenmesi gerekip gerekmediği hakkında kuşkularla boğuşan İstanbul Yahudilerinde her an mevcut olduğunu gördüğüm güvenlik kaygılarıyla çok kez tezat oluşturan pembe bir kozmopolitizm ve hoşgörü tablosu vardı. Bu tarihçelerin anlatılarını biçimlendiren o ana hoşgörü imgesinin diğer (ve belki de karşıt görüşteki) akademik araştırmaların önüne geçmiş olduğunu ancak geçmişe dönüp baktığımda fark edebildim. Osmanlı ve Türkiye tarihindeki daha sorunlu (yani hoşgörüsüz) dönemlerle, ikinci sınıf vatandaşlık soruları ve Türk Yahudileri arasındaki ilişkilerdeki değişimlerle pek ilgilenilmemiş olması beni İstanbul'da karşılaşacaklarıma hazırlıksız kılmıştı.

Turizm: Hoşgörü Gezisi

Türkiye'ye genel ve Yahudi turist çekmek için ne yapılması gerektiğini sormak için 500YV profesyonel Yahudi örgütlerine başvurdu. Yahudi Yardım Birliği grubunun direktörlerinden biri şu açıklamayla cevap verdi:

> Ön inceleme gezilerinde Türkiye'ye pek gitmiyoruz ... bu kısmen Türkiye, oradaki Yahudi cemaati, tarih, vb. gibi konularda tanıtım materyali ve bilgi eksikliğinden kaynaklanıyor. Bence Türkiye'nin Yahudi tarihi ve ilgisi açısından sahip olduğunu bildiğimiz çok büyük cazibesini yansıtan

> materyaller üretilmesinin düşünülmesi hem sizin hem devletin turizm kurumlarının yararına olacaktır.[13]

Bir "öykünün" önemini tekrarlayarak bunun "çok ayrıntılı bir halkla ilişkiler kampanyası" olması gerekmediğini, onun yerine "sadece Yahudilerin Türkiye'ye yolculuğu ve genel olarak Türkiye hakkında birtakım kullanışlı ve çekici broşürlerin" yeterli olacağını vurguluyordu.[14] Bu itirazlara rağmen gerçekten de büyük bir halkla ilişkiler kampanyası başlatıldı. 500YV'nin materyalleri Türk tarihinin ülkedeki Yahudilere özel bir ilgi göstererek yapılmış bir yorumunu sunduğu gibi, ayrıca bu mesaj da çekici ve büyük kitlelere ulaşmasını sağlayan yollardan iletilmişti.

500YV kültür turizmi alanında birlikte yaşama öyküsünün kendine özgü yönlerinin anlatılmasının değerine vurgu yaparak Türkiye'nin siyasal sisteminin demokratikliğinin (nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan diğer devletlerle karşılaştırıldığında) ve kozmopolitizm ve misafirperverlik tarihçesinin altını çiziyordu. Bu konuyu ele alan gezi yazarı Tom Brosnahan'ın Türkiye'deki Yahudi Kültür Mirası Mekânları adlı çalışması 500YV tarafından 1992'de yayımlanmıştır (Mallet 2008, s. 474), ayrıca şahsi web sitesinden de ulaşılabilir.[15] Benzer şekilde, Türkiye Turizm Bakanlığı da "Turkey: The Land of Tolerance and Love" [Türkiye: Hoşgörü ve Sevgi Diyarı] başlıklı yirmi altı sayfalık bir broşürü otel ve havaalanlarında dağıtılmak üzere yayımlamıştı (Mallet 2008, s. 474).

Turizmi geliştirme kampanyası sırasında 500YV, Türkiye'deki Ermeni ve Kürt nüfuslar konusunda Türk karşıtı bir basınla karşı karşıya geldi. Bu durum karşısında 500YV'nin üyelerinden biri, grubun halkla ilişkiler komitesine parlak bir fikir olarak gördüğü Türk hükümetinin yakın gelecekteki kültür turizmi turlarından birine kendi araçlarıyla (gemi veya uçak gibi) destek olması düşüncesini bir not olarak iletti. Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa'daki kötü imajdan yakınıyordu:

> [Bu] kısmen medyanın dikkatini çekmeyi başarmış olan sesi son derece yüksek çıkan yerel azınlık gruplarından kaynaklanıyor. Bu gruplar dikkatleri mezalim olarak niteledikleri iç çatışmalara yöneltmişlerdir. Türkiye'yi barbar, savunmasız insanlara kötü davranan, geri ve insanlık dışı bir toplum olarak

> resmetmişlerdir. Bu koşullarda, Türk hükümetinin dünyada belki de en çok zulüm görmüş azınlığa karşı tarihi bir merhamet eylemini tekrarlaması şeklinde çok hak edilmiş bir halkla ilişkiler başarısı fırsatını kaçırmamalıyız.[16]

Daha sonra olumsuz haberleri Osmanlı'nın İspanyol Yahudilerine açtığı hoşgörülü kucağın o pırıl pırıl tarihçesiyle kıyaslayarak devam ediyor ve 1992'de İspanya'yı ziyaret eden Yahudi kültür turistlerini "kurtarmak" üzere modern bir ulaşım aracı gönderilmesinin turizm ve medya açısından başarılı bir hareket olacağı görüşünü dile getiriyordu:

> 1992'deki 500. yıl kutlamalarında, 500 yıl önce İspanyol Monarşisi ve Kilise'nin bileşiminin kendilerini maruz bıraktıkları o kötülüğü hüzünle anmak üzere İspanya'da bulunan Yahudilerin alınarak Türkiye'ye getirilmesi için tekrar bir gemi gönderileceğinin ilanıyla dünyanın her köşesinde duyulacak bir mesaj vermiş olunur.

Bu dramatik turizm tiyatrosu gerçekleştirilmemekle beraber 500YV, resmi turlarını "hoşgörü" anlatısı etrafında biçimlendirmiş ve Yahudi liderler ve gazetecileri 500YV tarafından eğitilmiş rehberlerin tüm gruplara tercümanlık ettiği sponsorlu turlara katılmaya davet etmişti. Bireyler ve sinagog grupları için düzenlenen turlara ek olarak, özellikle gazetecilere yönelik tasarlanmış (Türkiye'nin ulusal havayolu Türk Hava Yolları ile birlikte sponsorluğu yapılan) turlar da vardı. 500YV Çanakkale, Bursa, İzmir ve Sardes gibi noktaları da tur planına ekleyerek "bu genişletilmiş yolculuk programının mükemmel yolculuk hikâyelerinin doğması açısından özellikle önemli" olduğunu belirtiyordu.[17]

Gazeteciler saygın ve tirajı yüksek medyayla bağlantılarına göre seçilmişlerdi. GCI'nin hazırladığı raporlarda şöyle deniyordu:

> İlk gazeteci turu için esas olarak Yahudi medyasını davet ettik, zira profesyonel görüşümüze göre öyküyle doğrudan ilgilenen medyadan anında ve olumlu sonuçlar almak daha kolaydır ... Ayrıca, ABD'deki Yahudi medyasının öyküyü mükemmel şekilde anlamalarının ve 1992'ye kadar ve 1992 boyunca müttefikimiz olarak kalmalarının çok önemli olduğuna inanıyoruz.

500YV'nin "sözcü turları" adını verdiği bu grup tatillerinden, programın mesajının "özel çıkar gruplarına" ve "gerçekleri kendi gözleriyle görmeleri için Türkiye'ye davet edilen gazeteci ve kilit kişilere" doğrudan sunumu diye bahsediliyordu (Güleryüz 1992, s. 27). Bir kamusal hafıza türü olarak kültür turizmi "aynı anda hafızanın paylaşılan ve çatışan yönlerinin" etkisine açıktır (Özyürek 2006, s. 9). 500YV'nin Yahudilerin Türkiye'de ne kadar rahat olduklarına dair sürekli beyanatları ile tereddütlü kozmopolitizmleri arasındaki gerilimler karşısında çoğu ziyaretçi biraz duraksamıştı. 500YV'nin kültür mirası turlarından birinin katılımcılarından biri yerliler tarafından Yahudi kimliğini gizlemeye yönlendirildiğinde Türkiye'deki karşılamayı "hiç de sunulduğu gibi değil" diye niteliyordu:

> Otobüsle otelimize giderken bize "aleni olarak Yahudi milliyetçiliği sergilenmesine pek sıcak bakılmadığı" söylendi. Bu sahne farklı şekillerde tekrarlanacaktı. Görünmez olduğunda beraber yaşamak kolaydır! ... Her zaman *kipa* [İbranice takke] giymek benim âdetimdir. Sinagogdan ayrılırken şamaş [sinagogda hizmet görevlisi] peşimden gelip beni yakaladı, nazikçe sokaklarda dolaşırken *kipa*mı çıkarmamı istedi. Barışçıl bir ülkede tuhaf bir istek![18]

Müzeler: Hoşgörüyü Sergilemek

Akademik yazılar ve turizm 1992 kutlamaları çevresinde yoğunlaşırken, 500YV aynı zamanda "500. yıl dönümü ve sonrasına miras" (Güleryüz 1992, s. 26-27) kalması amaçlanan projelere de girişmişti. Bunlar on beşinci yüzyıldan kalma Ahrida Sinagogu'nun yenilenmesi ve Nazilerin iktidara gelmesinden sonra Türkiye'ye sığınan bir Alman sanatçının öğrencilerinden Yavuz Görey'in eseri olan bir anıtın bulunduğu yeşil alanın korunmasıydı (Reisman 2006, s. 96). Ne var ki, 500YV'nin en önemli ve en kalıcı etkisi İstanbul'da bir Yahudi müzesinin kurulmasıydı.

Resmi adı 500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi olan ama çoğunlukla yalnızca "Türk Musevileri Müzesi" diye adlandırılan müze 500YV tarafından atıl Zülfaris Sinagogu'nda kurulmuş olup İstanbul'un Karaköy semtindeki bir çıkmaz sokağın sonunda gözlerden uzak bir konuma

sahiptir. 2003'te organize edilen bir müze turu sırasında bir Türk Yahudi genç yetişkin grubunu gözlemledim. Müze direktörü İspanya'dan kovuluş ve Osmanlı topraklarına geliş öykülerinin muhtemelen "tanıdık" geleceğini ve bu kısımların "genel kamuyu bilgilendirme" amaçlı olduğunu açıkladı. Daha sonra müzenin küratörü müzenin amaçlarını zaten serginin tarihsel anlatısına aşina olduğunu düşündüğü bir seyirci grubuna açıkladı; 1986 sinagog bombalama olayından sonra Türkiye'deki genel nüfusun (ve uluslararası basının) bu haber değeri taşıyan olayla birlikte İstanbul'da Yahudilerin *hâlâ yaşamakta* olduğunun ortaya çıkması karşısında şok yaşadıklarını ifade etmeleri yüzünden kendini müzeyi kurmak zorunda hissettiğini anlattı. Müze direktörü ayrıca müze yerel Yahudilere hizmet vermekle birlikte, aslında Yahudilerin Türkiye'nin kesin şekilde medeni, hoşgörülü ve modern olarak görülmesi gerektiğini savunan bir siyasal varlığa sahip olmalarını sağlayan bir platform olarak "Yahudiliğin dışarıya yansıyan yüzünün sergilenmesinin" amaçlandığını açıkladı.

1990'lardan beri Türk entelektüeller, İslamcılar ve diğerleri, Türk kimliğinin birliğine vurgu yapan tek parti dönemi ve askeri söylem yıllarından sonra çokkültürlülüğü tartışmaya başlamışlardı. Çokkültürlülüğü temsil etme arzusu sonucunda, "Türkiye Cumhuriyeti'nin çokkültürlü yapısını ve böyle çeşitli vatandaşların bir aile gibi birbiriyle samimi ilişkiler içinde bulunduklarını ifade etmek üzere" (Özyürek 2006, s. 70) Türk tarihi konulu, özellikle de cumhuriyetin ilk dönemlerine odaklanan ve Yahudilerin, Rumların, Ermenilerin, Kürtlerin ve Alevilerin gündelik yaşamlarını yansıtan büyük sergiler düzenlenmiştir.

Müze, diğer yakın tarihli yerel sergilerdeki Türk tarih sunum şekline uymakla birlikte, dünyanın diğer yerlerindeki Yahudi müzelerinin genel çizgisinden ve müze anlatılarından ayrılır. İstanbul Musevi Müzesinin direktörü bir sohbet sırasında bana gururla şöyle demişti: " [diğer tüm Yahudi müzelerinin] hüzünlü bir havası var ... ama bizim burada pozitif bir öykümüz var. Müze Türkiye'yi Yahudi ve azınlık karşıtı *olmayan* bir yer olarak tanıtıyor."[19] Kuşkusuz düzenleyici çerçeve olarak hoşgörüyü seçen ilk müze değildir. Ama Los Angeles'teki Museum of Tolerance (MOT) [Hoşgörü Müzesi] üzerine yapılan bir analiz, çoğu vakada, hoşgörü söyleminin, tarihçi Salo Baron'un (1928) Yahudi tarihinin "gözyaşı dolu"

şekilde kavramsallaştırılmasının "Yahudiler açısından kötü" olduğunu ortaya çıkarır. MOT ve benzerlerinin mantığına göre bu gözyaşı dolu tarih bizden Yahudi deneyimlerinden ders alarak benzer kötü konumdaki tebaaya hoşgörülü davranmayı öğrenmemizi talep eder (Brown 2006). Türk Musevileri Müzesi, Yahudi tarihi hakkında son derece farklı bir duyguyu, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Yahudi tebaasına karşı örnek hoşgörülerinin gayet gözyaşı karşıtı bir yorumunu yansıtır; hatta 500YV'nin şu ifadesinde de bunu görebiliriz: "Yahudi tarihi acıklı olaylar ve anma törenleriyle doludur. Halbuki kutlanacak önemli bir olay vardı" (Güleryüz 1992, s. 25). Burada çarpıcı olan, ister gözyaşına dayalı tarihsel anlamda (Hoşgörü Müzesi örneğindeki gibi), ister Türk ve Osmanlı'nın Yahudileri kabulünü övmek anlamında olsun (Türk Musevileri Müzesi örneğindeki gibi), "hoşgörü" kavramının her durumda ebedi Öteki'ne yönelik kozmopolit hoşgörü ihtiyacından bahseden kamusal söylemi kemikleştirme etkisini yaratmasıdır. Peki İstanbul'daki müze Öteki'ne karşı hoşgörüyü sergilemek için ne tür temsil stratejilerine başvurmuştur?

Hilal ve yıldızlı (tipik İslami motifler) dua şalı, şamdan gibi çeşitli Yahudi ritüel nesnelerinden oluşan ana serginin temaları, gazetecilik, sanat, tıp, hatta dışişleri diplomatlığı gibi toplumsal alanlarda Türk-Yahudi birlikte yaşamı üzerine tekrarlanan anlatılar çevresinde düzenlenmiştir. Aşağıdaki betimlemede görüldüğü gibi sergideki paneller (bkz. Resim 4) sergilenen nesneleri hoşgörü değişmecesiyle bağlamsallaştırır:

> Yahudiler Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin sağladığı dini özgürlük altında barış içinde yaşayabilmişlerdir. Ayrılmaz bir parçası oldukları toplumun baskın geleneklerinden etkilenmişler, kültürel bağlamının çeşitli yönlerini özümsemişlerdir. Bu kendini, Yahudi eşyalarının, hatta dini nesnelerin tasarımında Osmanlı ve Türk motiflerinin kullanımında gösterir. (Kamhi ve Ojalvo 1997, s. 10)

Panellerde "hoşgörü kavramları" sürekli tekrarlanır ve katalogda bulunan küratörün şu notundaki gibi cümleleri doldurur: "Dün, *'insanlığa bir örnek' oluşturan barış ve uyum içinde birlikte yaşama* tarihini temsil eder" (Kamhi ve Ojalvo 1997, s. ix; vurgu sonradan eklenmiştir).



Resim 4 Türk Musevi Müzesindeki galeri.
Marcy Brink-Danan, 2007.

Musevi Müzesi "hoşgörü" sözcüğünü çok büyük (ve bazen bağlantısı çok hafif olan) bir lügatla dönüşümlü kullanır; panellerdeki metinler, kataloglar ve müzeyle ilgili her türlü yazı "Türk-Yahudi dostluğu", "barış", "dini özgürlük", "uyum", "birlikte yaşam", "karşılıklı saygı", "yardımseverlik", "medeniyet" ve "eşitlik" kavramlarıyla doludur. Belki daha da önemlisi, tercih edilen görseller ve bunların binadaki konumlandırılışları tekrar tekrar bir Türk-Yahudi sembiyoz öyküsü anlatır. Ana salondaki nesnelerin seçimi *yalnızca* (ve Yahudilerin, çoğunluğu oluşturan Türk çerçevesinden ödünç alımlarına vurgu yapılarak) bağdaştırmacılık sergiler. Diğer bazı temalarla birlikte gerçek Yahudi farklılığı ve ötekiliğinin yokluğu, cemaat seçkinlerinin dini ve kültürel yaşamlarına dair ayrıksı çeşitliliği sergilemek yerine Müslüman Türk akranlarıyla ne kadar çok ortak yönleri olduğunu yansıtma peşinde olduklarına dikkatleri çekiyor.

500. Yıl Vakfı hoşgörü söylemini, tekrarlayan seçimler ve nesneleri seçilmiş bir tema bağlamında düzenlemek suretiyle sergilemişti; öte yandan ikna edici bir söylem yaratmakta kullanılan bir diğer teknik de "uygunsuz öğenin silinmesi"dir (Gal ve Irvine 1995), ki söz konusu vakada silinenler, Türk devleti veya vatandaşlarının hoşgörüsüz denebilecek tarzda davrandıkları olaylardır. Projede çalışan gönüllülerden biri bu sansür stratejisini bir nevi hoşnutsuzlukla anlattı bana. Cemaatle uzun geçmişe dayalı ilişkileri nedeniyle müze projesine dahil edilen bu kişi müze yetkilileri tarafından arşivleme ve müze teknikleri üzerine bir kursa gönderilmişti. Projeden şöyle şikâyet ediyordu:

> Müzecilik kursundan keyif aldım; ama orada öğrendiğim yöntemler cemaatle—veya en azından 500. yıl sergisi için müzeyi düzenlemekle uğraşanlarla uyuşmuyordu. Kurs bize sergi binasının tamamını kullanarak sunum ve öyküler anlatmayı öğretti. Struma vakası, Trakya, hatta Varlık Vergisi gibi tarihi olumsuzlukları gündeme getirdiğimde komiteyle sorun yaşamaya başladım.[20] Babamın matbaası o vergi yüzünden iflas etti; devlete ödeme yaptıktan sonra ailesini geçindiremez hale geldi. Devlete neden ödeme yapması gerekiyordu? Yahudi olduğu için! Sergi profesyonel bir tarih sergisinin normlarına uymuyordu. Projede çalışan tarihçilerden biriyle bunu tartıştığımda, büyük kutlamadan sonra düzgün, profesyonel bir arşiv yapacağımız sözünü verdi. Ama bu sözün tutulacağından kuşkuluydum; süreçle ilişkimi kestim.[21]

Bu gönüllünün "düzgün" bir sergi konusundaki beklentileri, İstanbul'da bir Yahudi müzesi yaratılması sürecinde gözlemlediklerinden farklıydı; hoşgörü temasının önceliğinin "uygunsuz öğenin" silinmesini gerektirmesi karşısında öfkelenmişti. Varlık Vergisi'nin yıkıcı sonuçları veya Türk Yahudileri tarihinden diğer olumsuz olaylara odaklanmak yerine müze, örneğin Türkiye'nin İkinci Dünya Savaşı sırasındaki insancıllığını ön plana çıkarıyor. Müzede sergilenenler arasında emekli konsolos Ülkümen'in Rodos'taki Yahudileri Naziler tarafından kamplara gönderilmekten koruduğu için İsrail Soykırım Müzesinde (Yad Vashem) "Yahudi Olmayan Erdemli Kişi" onurunu kabul edişi ve aynı dönemde

Türk üniversitelerine gelen Alman Yahudi akademisyenlerin fotoğrafları da var. Cemaate yapılan yakın tarihli birkaç vahşi saldırıdan hiçbir yerde söz edilmiyor veya görüntüsü yer almıyor. Türk medyası ve medya tüketicileri arasındaki yaygın antisemitizmden hiç bahsedilmiyor (bkz. Bali 2001; Schleifer 2004).

Küratörler bu hoşgörülü ortamın onları Türk dili, ulusu ve onun sembollerini benimseyerek Türkleşmeye, yani daha az farklı olmaya teşvik ettiğini sergiliyorlar. Aynı zamanda, Türkiye'nin hoşgörülü bir yer olduğunun iddia edilebilmesi için Yahudilerin ebediyen farklı kalmaları, sürekli hoşgörü talep eden tebaa olmaları gerekiyor. Türk Musevileri Müzesindeki sergiyi oluştururken küratörler bir çıkmazla karşı karşıya kalmışlardı: Farklılığı silmeli mi yoksa hoşgörüyü mü övmeli? Bu gerilimi aşmakta başvurdukları yollardan biri, farklılığı Yahudilerin *geçmişte* sahip oldukları bir şey olarak sunmaktır (bkz. Fabian ve Bunzl 2002).

> Tarihe ayrılmış basamaklardan inince etnografyaya ayrılmış zemin kata geliyoruz; burada canlandırılmış doğum ve sünnet, çeyiz ve düğün sahneleri ... bezeli *ketubot* [tekili *ketuba*—çn.] (evlilik sözleşmeleri) ve ilginç gelin ve damat fotoğraflarından oluşan kronolojik bir sergi ziyaretçileri bir "zaman tüneli"nden geçiriyor. (Kamhi ve Ojalvo 1997, s. 47)

Musevi Müzesindeki "tarihin basamaklarının" en altında, ziyaretçiler gerçek boyutlu etnografik evlilik, sünnet ve doğum sahnelerini barındıran bir zemin kat galerisine varırlar, orada ahşap ritüel sünnet sandalyesi ve sinagog lambaları gibi bazı müstakil nesnelerle karşılaşırlar. Zemin katındaki bu etnografya sergisinde Türk Yahudilerinin tarihinin farklı dönemlerinden sahnelerde donmuş şekilde duran yüzsüz mankenler dışında kalan alan, Yahudi çiftlerin yüz yıl başından 1960'a kadar çekilmiş siyah-beyaz ve sepya nikâh fotoğraflarıyla dolu (bkz. Resim 5). Bu renksiz fotoğraf koleksiyonu İstanbul'un renkli geçmişine nostalji uyandırmak amacıyla fotoğraflara başvurulması yönündeki daha genel bir eğilime uygun gibi görünüyor. Ara Güler'in yakın tarihli müze sergileri, kentsel enstalasyonlar, fotoğraf kitapları ve yazılarda (bkz. Pamuk 2005) yer verilen siyah-beyaz İstanbul fotoğraflarının da işaret ettiği üzere, "bu

bakış tarzı belki de kentin (kültürel) renk kaybına bir metafor oluşturur" (Türeli 2010, s. 303).

Müzeyi ziyaret eden Türk Yahudiler özellikle etnografya bölümünü (özellikle de nikâh fotoğraflarını) ve binanın sinagog olduğu zamanlardan kalma "kadınlar balkonu" olan üst kattaki sepya renkli fotoğrafları beğeniyorlar. Gerçekten de müzede pek fazla renkli fotoğraf yok; en büyük renkli fotoğraf koleksiyonu 500. Yıl Vakfının 500. yıl kutlamaları kapsamındaki faaliyetleri gösteren fotoğraflardan oluşuyor.

Etnografya bölümünde ayrıca ufak bir evlilik sözleşmeleri koleksiyonu da var. Burada incelikle süslenmiş o belgelerin artık geçmişte kaldığı ve "bugünlerde sadece basılmış belge" şeklinde oldukları açıklaması yer alır. Etnografya bölümünde sergilenen temaların her biri farklılığı hem eski, hem de daha da önemlisi özel hayata dair bir şey olarak sunuyor. Bu, müzenin ana katında kamusal alanda Yahudilerle Müslümanlar arasında Yahudilerin, çoğunluğun yönetimine tabi ve genel anlamda Türk kültür ve toplumuna katkıda bulunur gösterildikleri etkileşimlere yapılan vurguyla çelişiyor.

Küratör, müzenin Türkçe web sitesinde[22] koleksiyonu tanıtırken Türk halkını müzenin başarısı için sorumluluk almaya davet ediyor: "Türkiye'mizin bu ilk ve tek 'Türk Musevileri Müzesini biz kurduk ... ancak yaşatacak olan sizlersiniz." İlginç bir şekilde bu söz Atatürk'e atfedilen bir deyişin biraz değiştirilmiş halidir: "Cumhuriyeti biz kurduk, sizler yaşatacaksınız." 2002 genel seçim döneminde Beşiktaş Meydanı'nda asılı bir afişte de gördüğüm gibi (bkz. Resim 6) Atatürk'e atfedilen bu ifadeye vatandaşları cumhuriyetin işleyişine sahip çıkmaya teşvik etmek için başvurulur (bkz. Paley 2001, s. 19).

Küratör, müzenin web sitesindeki yazısında Türk Yahudileri, çekmece, dolap ve gardıroplarına bakıp müze koleksiyonuna katkıda bulunabilecek eski nesne, mektup ve fotoğraf bulmaya davet ediyor, böylece müze "onların" müzesi olacaktır. Çocuklarına bırakabilecekleri bu mirasın müzede "insanlığa bir örnek" teşkil edecek daha iyi bir şekilde kullanılabileceği ifade ediliyor ki, bu da 500. Yıl Vakfının düstur ve hedefini yansıtıyor. Türkiye'yi azınlıkları (yani Yahudiler) konusunda bir insani hoşgörü örneği olarak gösterme yönündeki bu amaç, "sergiler esas olarak



Resim 5 Türk Musevi Müzesinin etnografya bölümündeki nikâh fotoğrafları.
Marcy Brink-Danan, 2007.

teatraldir, zira bunlar müzelerin yarattıkları bilgiyi sergileme şekilleridir" (Kirshenblatt-Gimblett 1998, s. 3) mefhumunu da destekliyor. Her şeye rağmen, müzenin planından (ve kurucularıyla yapılan görüşmelerden), sergilerinin yerel ziyaretçileri hedeflemediği açık şekilde anlaşılıyor. Peki bu müzenin hayalindeki hedef kitle kimdir?

Birkaç ziyaretten sonra müzeyi esas olarak Müslüman okul öğrencileri, yabancı turistler ve ileri gelenlerin ziyaret ettiklerini fark ettim. Türk Yahudi cemaatinin hoşgörü değişmecesini yabancı ve nüfuzlu bir kitlenin yanı sıra Yahudi olmayanlara da yayma konusundaki kararlılıkları düşünüldüğünde, ilan edilen cemaate ait ve cemaat için bir müze oluşturma amacı genellikle gölgede kalıyor. Müze direktörü de Yahudi sosyal kulüplerinden ve İstanbul'un tek Musevi okulundan ziyaretçiler gibi yerli Yahudi nüfusa da hizmet vermekle beraber, müzenin amacının aslında, "Museviliğin yüzünü dışarı göstermek" olduğunu belirtmişti.

Türk Yahudilerden bazılarıyla ettiğim sohbetlerde müzeyi atıl olduğu (sergiler güncellenmiyor) ve Türk Yahudilerin çok uzun yıllardır zihinlerini en çok meşgul eden azalan nüfus, asimilasyon, Türkiye'de antisemitizmin yükselişi, terörizm, coğrafya, diaspora toplulukları ve İsrail gibi konuları göz ardı ettiği için eleştirdiler. Konuştuğum kişilerden Türkiye'deki Yahudi basınında editörlük yapan biri, önemli olayların olumsuz da olsa göz ardı edilmesinin kendisini rahatsız ettiğini belirterek, "Saldırının yol açtığı hasardan sonra hükümetin desteğine vurgu yapmak adına bile olsa neden Neve Şalom saldırılarından bahsedilmiyor?" diye sordu.

Ne var ki, bir görüşme sırasında bir Türk Yahudi tarihçi 500. Yıl Vakfının amacının tarihsel doğruluk yerine bir tür halkla ilişkiler "tiyatrosu" olmak olduğunu hatırlatmıştı (Hill 2000). 500YV'nin Amerika Şubesinin arşivlerinde de belgelendiği üzere, beş yıllık halkla ilişkiler kampanyası sırasında hoşgörü Türk kültürünün her alanına (ekonomi, müzik, sanat, tıp, edebiyat, eğitim, vb.) ve çok geniş bir yelpazedeki rejimsel değişikliklere işlenmiş ve Türk "ulusal karakteri"nin parçası olarak yansıtılmıştı. Hoşgörü anlatısı tarihteki İspanyol mezaliminin acımasızlığına (1992 İspanya'dan kovuluşu anma etkinlikleri döneminde özellikle gündemdeydi) ve Batı'daki Türklerin "medeniyetsiz barbarlar"



Resim 6 "Cumhuriyeti biz kurduk, sizler yaşatacaksınız."
Marcy Brink-Danan, 2002.

oldukları yönündeki klişelere karşı bir denge unsuru haline geldi. Bu hoşgörülü Müslümana karşı hoşgörüsüz Avrupalı yaklaşımı yüz yıl önceki Yahudi gazetelerindeki Osmanlı İmparatorluğu'nun "dini farklılıklara hoşgörüsünde sözüm ona medeni ulusların hepsinden ileride" olduğu söylemlerini çağrıştırıyordu (Cohen 2008, s. 99).[23] 2002'de hahambaşının göreve başlama töreninde yapılan bir konuşmada, cemaatin başkanı seyircileri müzeyi ziyaret etmeye davet ederken şöyle diyordu:

> Hepimizin bildiği gibi, 1492'de İspanyol Engizisyonu'nun zulmünden kaçan atalarımız bu topraklara sığınmışlardı. Burada bir ev, yüzyıllar boyunca barış içinde yaşayabilecekleri bir vatan buldular. Yakınlarda Karaköy'de 500. yılımızın anısına bir müze açıldı, henüz gitmemiş olanlarınızın burayı ziyaret etmesini şiddetle tavsiye ediyorum.

> Orada göreceğiniz, 500 yıllık ortak tarihimizin şanlı sayfalarıdır. Atalarımızın bu topraklarda özgür insanlar olarak adalet ve iyilik içinde yaşarken ne tür bir medeniyet kurduklarını göreceksiniz. Dünyanın 11 Eylül'den sonra çok ihtiyaç duyduğu bir nosyona şahit olacaksınız: Farklı kültür ve medeniyetlerden insanların nasıl birlikte yaşayabildikleri nosyonuna.
>
> ... Cemaatimiz Avrupa Birliği'ne giriş sürecinin çeşitli evrelerine cömert katkılarda bulunmuştur ... Bu ülkede yaşayanların ortak dileği şanlı Atatürk'ün kendisinin de işaret ettiği gibi modern medeniyet düzeyine ulaşmaktır. Türkiye adına Avrupa Birliği'ne eşit statüde üye olmaya yönelik işbirliği kapsamında sarf edilen çabaların ödülünü alacağına inanıyorum ... Biz Türk Yahudileri olarak bu hedefe yönelik çalışmaya devam edeceğiz.[24]

Yabancı müze ziyaretçileri hoşgörü değişmecesine büyük ölçüde müzenin küratörlerinin amaçladıkları şekilde tepki veriyorlar. Müzenin Osmanlı ve Türk Yahudilerine karşı hoşgörüyü modernlik ve medeniyetle eş tutan "medeniyetsel söylem"ine kendilerini kaptırıyorlar (Brown 2006). Müzeyi ziyaret edenler, "Türklerin ne kadar hoşgörülü olduklarını görmek çok şaşırtıcı; Amerika'nın onlardan öğreneceği şeyler var" ve "Türklerin ortaçağlarda bile ne kadar hoşgörülü olduklarını öğrenmek beni şaşırttı; Avrupa'da bile Yahudilere çok daha kötü davranılmıştı," gibi yorumlarda bulunuyorlardı. Ziyaretçi defterindeki yorumlardan da görülebileceği gibi, bir halka ilişkiler kampanyası olarak müze, Amerikalı ve Avrupalı ziyaretçilerin kendilerininkine benzettikleri medeni bir toplum görüntüsü yansıtıyor. Bu yorumlara verilebilecek örnekler arasında, 2001'de "Amerika Birleşik Devletleri ve Amerikan halkı tüm ... halklar arasında barış ve hoşgörü sağlanması konusunda Türkiye ile yan yana durmaktan gurur ve şeref duyar," yazan ABD'nin Türkiye Büyükelçisi'ninki de vardı. İngiltere büyükelçilerinden biri de benzer duygular ifade ederek, müzenin, "hepimiz için dini hoşgörünün öneminin bir sembolü" olduğuna dikkat çekiyordu (Kamhi ve Ojalvo 1997, s. 47). Tıpkı Viyana Yahudi Müzesinin Yahudileri, yeni Ötekileri (Müslümanlar ve/veya Afrikalıları) dışlayarak ideal Avrupa vatandaşları olarak sunması gibi (Bunzl 2003), İstanbul'daki Musevi Müzesinin medeniyetsel mesajı da Türk Yahudilerin Avrupalılığına vurgu yapıyor, böylece onlara Türkiye ile ilgili meselelerde devam eden merkezi bir rol yüklüyor.

500YV, yurtiçinde bir müze kurmaya ek olarak hoşgörü söylemini uluslararası kitlelere ulaştırmak üzere gezici sergilere de sponsorluk etti. California Berkeley'deki Magnes Müzesinde Türk Yahudileri hakkında bir serginin açılışında yayımlanan basın açıklamasında, İstanbullu bir cemaat tarihçisi dostluğun 500YV'nin ciddi bir hedefi olmasını arzuladığına vurgu yapıyordu:

> Bu sergi Türk Yahudilerin zengin kültürel mirasının yanı sıra, Sefarad kültürünün Türkiye'de serpilmesine imkân veren hoşgörü ruhunu da kutlayacak ve tanıtacaktır. Coşkuyla ümit ediyoruz ki, Amerika Birleşik Devletleri'ni gezdikçe Türk-Amerikan dostluğu ve iyi niyetinin güçlendirilmesine de hizmet edecektir.[25]

Magnes Müzesinin o zamanki direktörü de[26] benzer şekilde karşılık vermişti: "Magnes, Yahudiler ile Türkler arasındaki uyumlu ilişkiyi ve beş yüz yıl içinde oluşan benzersiz ve renkli kültürel harmanı ilan eden bu tarihi olaya dahil olmaktan gurur duymaktadır. Bu serginin, ülkemizde pek de tanınmayan Türkiye ve oradaki Yahudi cemaatleriyle ilgili bilgilerimizi ve ilişkilerimizi pekiştirmesini ümit ediyoruz." 500YV'nin öyküsünün hedef kitlesi Türk yanlısı anlatıyı şevkle aldı, 500YV'nin Amerika Birleşik Devletleri'ndeki faaliyetlerini yürüten halkla ilişkiler firmasının yarattığı güzelce ambalajlı öyküyü de kucakladı.

Türkiye'nin Birleşmiş Milletler Daimi Temsilcisi Büyükelçi Akşin, 500YV'nin başkanına bir mektubunda karşılıklı saygı ve kabule dayalı, liberal anlamda hoşgörü hayalini şu şekilde dile getiriyordu:

> Barış, zulme uğrayan Yahudilerin beş yüz yıl önce Türkiye'de sığınabilecekleri güvenli bir liman bulmalarını sağlayana benzer bir hoşgörü geleneğinin varlığına bağlıdır.[27] Türkiye ve Türk Yahudilerin bu hayırlı vesileyle kutlamaları gereken çok şey vardır. Yahudilerin Türkiye'ye getirdikleri kültürel çeşitlilik ve yetenekli Yahudi sanatçı ve araştırmacıların katkıları Türkiye'nin kültürel yaşamını çok zenginleştirmiştir. Buna karşılık, İmparatorluğun sunduğu barış ve güvenlik, Türk Yahudilerin serpilmesine ve refaha ermesine imkân sağlamıştır.[28]

Tıpkı büyükelçi gibi pek çok başkaları da, Osmanlı'daki durumu ilkel bir çokkültürcü düzen olarak görmüş, gayri Müslim topluluklara tanınan özerkliği modern zamanlar için bir miras olarak övmüşlerdir. 500YV tarafından bir seminerde sunulan bir metne dayanan "A History of the Turkish Jews" adlı kitapçığın önsözünde şöyle deniyor: [Osmanlı] "insancıllığı" "Türk devleti ve halkı tarafından farklı inanç, kültür ve geçmişe sahip olanlara karşı geleneksel olarak sergilenen yardımseverlik ve iyi niyet ile tutarlıdır. Gerçekten de Türkiye, dünyanın dört bir köşesinden mültecileri kapısında bulan herhangi bir ülke tarafından örnek alınacak bir model olabilir" (Güleryüz 1992, s. 5-6). Bu pasaj akla, imparatorluğun yıkılışı ve cumhuriyetin doğuşundan sonra değişen vatandaşlık koşullarında hoşgörünün sabit bir değişken olarak düşünülüp düşünülemeyeceği sorusunu getiriyor. Eğer Osmanlı hoşgörü biçimleri imparatorluğun gayri Müslim tebaasının doğası gereği eşit olmadıkları (başka bir deyişle, Müslüman yöneticilerin hoşgörüsüne muhtaç oldukları) mefhumu çevresinde inşa edilmişse, bu kavrayıştaki "Türk devleti ve halkı" kimdir? Herhalde buradaki varsayım, Türk devleti ve halkının gayri Müslimlere hoşgörü gösteren Müslümanlar olduklarıdır; ama bu, tüm Türklere eşit vatandaşlık verilen bir laik cumhuriyetin kuruluşuna yön veren ilkelere terstir. Ne var ki, imparatorluktaki Müslümanlar ve gayri Müslimler arasındaki ilişkinin tarihçesine kısaca göz atıldığında, Osmanlı hoşgörü mirasının cumhuriyette devam ettirilmesinin sorunsal olduğu ortaya çıkar.

Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi boyunca geçerli olan tek bir zimmi (hoşgörü anlaşmasına tabi olanlar) kavramsallaştırması yoktur (bkz. Barkey 2008). İlk genişlemeci yıllarda askeri sınıf ile reaya (sözcük anlamıyla "sürü" ama "tebaa" anlamında) arasında ciddi bir toplumsal ayrım yapılıyordu. Osmanlıların zimmi olanları askeri sınıfa katma politikaları ve bu kapsamdaki zorla din değiştirme uygulamaları, zimmi olanlar üzerindeki korumasıyla açıkça çelişmenin ötesinde, şer'i dayanağa da pek sahip değil gibi görünüyordu. Kunt, Osmanlı'nın ilk dönemlerinde İslam hukukunun imparatorluğun çıkarları karşısında ikincil öneme sahip olduğu görüşündedir. Ne var ki, on altıncı ile on yedinci yüzyıllardaki İslamlaşma sırasında Müslüman ile zimmi arasındaki çizgi daha da belirginleşti. Bu dönemdeki değişimlerden biri de askeri sınıfın Müslümanların elinde

olması politikasının gittikçe daha katı hale gelmesiydi. Bu eğilim devam etti ve "1800'lere gelindiğinde, hırslı gayri Müslimler toplumda ulusal hareketlerin önderleri olarak kendilerini gösterme çabalarına giriştiler" (Kunt 1982, s. 65).

İmparatorluktan laik ulus devlete geçişi gözlemleyen pek çok kişi eski modellerin yeniler tarafından tümüyle ortadan kaldırılmamış olduğunu fark etmişlerdir; gerçekten de, Osmanlı döneminin dini söylemlerinin pek çok öğesi ulus-devlete de uyarlanmıştı (Braude ve Lewis 1982; Kastoryano 1992). Osmanlı'daki zimmiler azınlıklara dönüştüler; farklılıkların sürdürülmesi—buna isterseniz Osmanlı'dan kalma bir mahmurluk deyin—Türkiye'deki nüfus sayımlarında devam ettirilen din ve dil kategorilerinde (1960'a kadar) (Elazar vd. 1984) ve nüfus kâğıtlarındaki din hanesinde de gözlemlenebilir. Dinsel ve dilsel farklılık kategorileri ortadan kalkmamakla birlikte, kolektif bir iddiadan bireysel, yani inanca bağlı bir iddiaya dönüşmüştür.

Ancak burada en önemli olan bu toplulukların hiçbir zaman mevcut çokkültürcü hoşgörü söyleminde sunuldukları anlamda eşit görülmedikleri ve temelden farklı oldukları şeklindeki temel anlayıştır. Güç ayrımsalı tek bir yönde ilerliyordu: İslami üstünlük varsayımları zimmilerin farklı giyim, mimari ve İslam mahkemelerinde şahitlik yapamama özellikleriyle açıkça sergilenmesini gerekli kılıyordu. Osmanlı Yahudileri konusunda uzmanlaşmış bir tarihçi bu "hoşgörü" nitelemesini liberal modelle karşıtlık içinde şöyle açıklıyor:

> Mozaik mefhumu daha dinamik olarak, "azınlık/çoğunluk" veya "yöneten/yönetilen" ayrımları yerine "farklılığın" kabulüne ve aslında, "farklılığı" "aynılığa" dönüştürme yönünde siyasal açıdan neredeyse hiçbir irade olmamasına vurgu yaparak yorumlanabilir. Bu, çoğulculukla aynı değildir. Her bir gruba atfedilen veya grubun kendini sunuşunda kendine atfettiği "farklılık" haklar temelinde ifade edilmezdi ... Dolayısıyla bu düzenleme azınlık/çoğunluk konusundaki tartışmada başvurduğumuz, tümü olağanüstü derecede Avrupa merkezci, hatta çoğu vakada Aydınlanma sonrası Avrupa merkezci olan bütün o kavramları geçersiz kılar. (Rodrigue ve Reynolds 1995)

Walzer'in *On Toleration* (1997) adlı kitabında hoşgörünün farklı biçimleri, "hoşgörü" kavramına yüklenen sevginin nitelik veya nicelik yerine yapısal özelliklerine göre (çokuluslu imparatorluk, uluslararası toplum, yoldaşlıklar, ulus-devletler ve göçmen toplumlar vb.) tanımlanmıştır. Aşağıdaki kısımda, 500YV'nin "sevgi" ve "dostluk" kavramlarını hoşgörünün gerekli özellikleri olarak kullanarak bu kavrama tarafsızlık veya tahammülden çok daha olumlu bir tını kattığını göstereceğim. Aynı anda, Türkiye hakkında dostane bir söylemde ısrarcı olunması, o hoşgörü söyleminin dışında kalan tarihsel olayların budanmasını gerektiriyordu.

Hoşgörü ve Vatandaşlık

Azınlıkların modern Türkiye vatandaşlığı sadık bir Türk milliyetçiliği sergileyerek tikelci farklılıkların ortadan kaldırılmasına bağlıydı. Atatürk'ün 1923'te Türk Yahudilere konuşması da bunu açıkça ifade ediyordu:

> Sadık halkımızdan bazıları var ki, kaderleri kendilerini yöneten Türklerinkiyle bir olmuştur, özellikle de bu ulusa ve bu anavatana sadakatleri kanıtlanmış olan Yahudiler, yaşamlarını bugüne kadar rahatlık ve refah içinde sürdürmüşlerdir, bundan böyle de rahatlık ve mutluluk içinde yaşamaya devam edeceklerdir. (Shaw 1991)

Yahudi cemaatinin kamusal sesi büyük ölçüde hoşgörü değişmecesini destekler. Özel hayatta ise (imparatorluk dönemini de görmüş ve cumhuriyetçiliğe geçişi yaşamış) yaşlı bir Türk Yahudisi arkadaşım şöyle bir açıklama yapıyordu: "Herkesi memnun etmek gerekiyor: Devlet, hahamlar, cemaat üyeleri. Cemaat hâlâ eşit vatandaşlar değil de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hoş görülen tebaaymışız gibi hareket ediyor. Ermeniler gibi cesur değiller." Kemalist ulusalcılığa açıkça meydan okuyan İslamcılar, Ermeniler ve Kürtler gibi başka gruplardan farklı olarak Yahudiler klasik cumhuriyetçi Türk ulusal kimliğini destekleyerek Türkiye'yi uluslararası ortamda savunmuşlardır. Türk Yahudilerin kendi tarihlerini Ermeni soykırımı iddialarına karşı kullanmalarının çarpıcı örnekleri en azından 1980'lerin başlarından itibaren gözlemle-

nebilir; o dönemde Türk Yahudilerden meydana gelen bir delegasyon İsrail'de, programında Ermeni vakası da olan bir soykırım konferansını neredeyse engellemişlerdi (Charny 1984). 2007 gibi yakın bir tarihte bile ileri gelen Türk Yahudiler, antisemitizm ve ayrımcılıkla mücadele eden Anti-Defamation League'in Ermenilerin maruz kaldıkları mezalimleri "soykırım" olarak niteleyen bir Amerika Birleşik Devletleri Kongresi karar tasarısını (Temsilciler Meclisi Karar Tasarısı 106) destekleme kararına karşı çıkmışlardı (Kamhi 2007).[29] Her iki vakada da Ermenilerin tezine karşı çıkanlar, Yahudilerin Türklerin soykırım yaptıkları iddialarını desteklemelerinin Türk Yahudiler ile Türkiye, İsrail ve Amerika Birleşik Devletleri arasındaki diplomatik ilişkileri tehlikeye atacağını savunuyorlardı. "İyi azınlık" rolünü oynayan Yahudiler, başta Ermeni soykırım söylemine karşı önemli bir savunma görevi görerek (Mallet 2008, s. 415-429) Türkiye'nin bir kozmopolitizm tarihi sergilemesine ve soykırım konusunun yanı sıra Kürt ve İslamcılarla ilgili eleştirilerde de sıklıkla maruz kaldığı olumsuz yayınlarla başa çıkmasına imkân tanıyorlar.[30]

Daha eski bir liberal hoşgörü modeli üzerine düşünce yürüten Walzer, Fransa'daki Yahudilerin özgürleşmesini Fransız Yasama Meclisinin bu konudaki tartışmalarından aldığı şu sözlerle ele alıyor: "Bir ulus olarak Yahudilere hiçbir şey vermemeli, Yahudilere bireyler olarak her şeyi vermeliyiz" (1997, s. 39). Buna Sartre'ın 1944'te yazılmış şu ikazını ekliyor: "[özgürleşme] Yahudiyi ... yok eder ... ondan geriye insanın hakları ve vatandaşın haklarının soyut öznesi dışında hiçbir şey bırakmaz." Bu anlayışa göre bireyler yerlileştirilebilir ve asimile edilebilirdi; bu anlamda Fransızlık kapsayıcı bir kimlikti. Ama cumhuriyetçi bir ulus-devlet olarak Fransa "ulus içinde ulusa" müsamaha gösteremezdi. Fransız özgürlükçü ilkelerinin pek çoğunu ödünç alan Türkiye Cumhuriyeti (ayrıca bkz. Lewis 1953) de iki parçalı bir ulusal kimlik iddiasında bulunanların değerini reddediyordu (ve bunu tehdit olarak görüyordu). Walzer'in bu yorumlarının ışığında, 500YV'nin Osmanlı İmparatorluğu'nun kolektivist farklılığı tanımasını övmesini Museviliği kamusal olarak "görünmez" olmaya zorlayan; onu kolektif bir kimlik yerine şahsi bireysel bir kimlik olarak kabul eden (Eisen 2000) yekpare ulusalcı kültürün sessiz bir eleşti-

risi olarak yorumlamak mümkündür.[31] Pek çok açıdan, cemaat yetkilileri (dini liderler ve 500YV ile ilgilenen dindışı liderler) modern Türkiye'nin kurucularının vaat ettikleri bireyselleştirilmiş liberal hoşgörü versiyonundan çok korkarlar. 500YV Osmanlı tarzı bir hoşgörü versiyonunu överek söylemsel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam tarafından biçimlendirilmiş politikalarını laik Türkiye Cumhuriyeti'ninkilerle birleştirir.

Araştırmalarım 500. yıl kutlamalarının düzenleyicileri ve katılımcılarının, eğitici materyaller, müze ve turizm aracılığıyla *iyi* bir öykü anlatma şevkiyle Osmanlı ve Türk siyasal varlıklarında Yahudi tebaa ve vatandaşlarına yönelik farklı hoşgörü koşullarını—belki de istemeden—birleştirdiklerini ortaya çıkarıyor. 500. yıl ile alakalı bazı metinlerde "hoşgörü" bireysel hakların liberal bir versiyonu olarak yorumlanırken, diğerlerinde dini farklılıkların otokratça, kolektivist kabulü "hoşgörü" olarak övülüyor, bazılarındaysa "hoşgörü" kozmopolitizm, demokrasi ve/veya modernliğe karşılık gelen bir sözcük olarak tahayyül ediliyor (bkz. Özyürek 2006). Bu yorumların pek azı hoş görmek ile hoş görülmek arasındaki güç farklılığını kabul ediyor (ister Müslüman/gayri Müslimden oluşan İslami sistemde ister çoğunluk ve azınlıktan oluşan demografik temelli ulus-devlet modelinde olsun). Bu tanımlar, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'ne evrensel olarak uygulandıklarında iki siyasal sistem arasındaki asıl örgütlenme farklılıklarını ve her bir sistemin *kendi içindeki* tarihsel değişimleri göz ardı ediyorlar.

1992 kutlamalarının düzenleyicileri ve katılımcıları projeye Türk hoşgörüsüne sahne olan bir tarih sunmak amacıyla gelmişlerse, o zaman bu hoşgörü söyleminin Türk Yahudilerin kendi yaşamlarındaki etkileri nelerdir? Bir yandan, bir müzenin kurulması ve bu tarihe adanmış başka daimi anıtların yaratılması Türk Yahudi cemaatine İstanbul'un kültür haritasında kalıcı bir yer kazandırmıştır. Öte yandan bu söylemin çok başarılı olması, Yahudi cemaat yetkililerine Türkiye'nin politikalarını veya liderlerini eleştirmek için fazla bir alan bırakmamıştır. Özellikle 2003'te sinagoglara yapılan dehşet verici saldırılardan ve Türk medyasına egemen olan antisemitist söylem salgını sonrasında kimi Türk Yahudiler eleştirinin zamanının gelip de geçtiği görüşündedirler. Bu, 2003 saldırılarından hemen sonra sol görüşlü bir Türk gazetesinde (*Radikal*)

yayımlanan çok sert bir köşe yazısında dile getirilmiştir. Bu yazıda yerel tarihçi Rıfat Bali Türk Yahudilerin devam etmekte olan zimmiliğini (bkz. Bat Ye'or 2002)—yani İslam karşısındaki korkaklık, acizlik ve kendilerini aşağı konumda görmelerini—eleştiriyordu. Hoşgörü değişmecesine dair yaygın anlayıştan yola çıkarak Türklerin antisemitizmi hoş görmekten vazgeçmeleri gerektiğini savunuyordu:

> Türkiye Yahudileri Müslüman çoğunluğun koruma ve hoşgörüsüne muhtaç olan zimmiler değildir. Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaşlarıdır. Tek beklenti, antisemitizme karşı gelenekselleştirilmiş hoşgörünün sona erdirilmesidir. "Yeter" demenin zamanı geldi de geçiyor. Ne yazık ki, aslında şimdi bunu söylemekte çok geç kaldığımızı daha bugün fark ediyoruz. (Bali 2003)

Hoşgörü değişmecesini Türk Yahudilerin çağdaş hayatının gerçek korkuları ve güvenlik önlemleriyle nasıl bağdaştırabiliriz? Müzenin kendisi de dahil olmak üzere Yahudi kurumlarındaki güvenlik hiçbir zaman bu kadar sıkı olmamıştı. Benim görüşüme göre 500YV'nin en kalıcı eseri olan bu müze, hoşgörü değişmecesine dair gerçekte var olandan ziyade olması gerekeni yansıtıyor. Bir kamusal bellek biçimi olarak hoşgörü değişmecesi "toplumdaki farklı grup ve bireylerin kendi bellek versiyonlarını şimdiki zamanda kendi çıkarlarına hizmet edecek şekilde yayma" yollarından biridir (Özyürek 2007, s. 9). Türk Yahudi yetkililer ,Türkiye'nin daha hoşgörülü bir yer olmasını, küçük Yahudi cemaatinin sinagoglarında metal detektörleri ve güvenlik görevlilerine ihtiyaç duymadıkları veya İstanbul'daki tek Yahudi ilkokulundaki çocuklarının güvenliği için kaygılanmadıkları bir yer olmasını arzuluyorlar. Yahudi cemaatinin liderlerinden birinin ifadesine göre, "Çatışma yerine sessiz diplomasiye başvurulması diğer azınlıklara edilen muameleye bakılırsa kendi lehlerine işlemiş. Bu şekilde, yeni sinagoglar inşa etmek ve mevcut yapıları büyütmek için izin almanın yanı sıra başka yararlar da sağlamışlar" (Adler 2005, s. 132).

Bu vakada, hayal edilen bir Osmanlı hoşgörüsüne yönelik nostalji, geçmişe değil geleceğe doğru ve Türk Yahudiler için sağlam bir miras temenni eden bir bakış atar. Türk Yahudi seçkinleri ile hükümetleri arasındaki

bu yeni dostluk politikası, Türk Yahudilere eskiden sahip olduklarından (hatta arzu ettiklerinden) daha büyük bir kamusal rol üstlenme imkânı veriyor. Aynı zamanda kamusal hoşgörü performansları (ve bunların sergilendiği düşünülen seyirciler), Türk Yahudiler için mümkün olan "varoluş tarzlarını" bir yandan ötekilikle ilgili kuşku sergilerken diğer yandan farklılığa gösterilen hoşgörüyü kutlayan birleşik ve tekrarlanabilir bir öykü halinde bir araya getiriyor.

500. yıl faaliyetlerinin gerçekten bu performansları sergileyen azınlık üyesi bireylerin "kültürel yönelimleri ve siyasal özlemlerini temsil etmesi" gerekmez; bunun yerine, marjinalliklerine rağmen katılabilmeyi umdukları daha geniş anlamda topluma hitap eden "ütopyaları ifade etmenin" (Soysal 2001, s. 22) bir yoludur. Örneğin, Beyoğlu Musevi Hahamhanesi Vakfı kısa süre önce Avrupa Birliği fonlarından yararlanarak Türkiye'de azınlıklarla ilgili görüşler üzerine bir anket çalışması yapmıştı. Anket sonuçları Türklerin yüzde 42'sinin "Yahudi komşu istemediklerini" (bu oran kendini Müslüman olarak tanımlayanlar arasında yüzde 61'dir) (2009) ortaya çıkarmasına rağmen—veya belki de bu yüzden—Yahudilerin Türk hoşgörüsünü övmelerinin kanıtları bu ufak cemaatin bir işe yarama ve "Avrupa için" uğraşma konusundaki (belki de ütopik) özlemlerini daha belirgin kılar.

Sayılarının Ötesinde Sayılmak

İstanbullu Yahudiler, 500. yıl anmalarından, az sayıları ve bir Türkiye azınlığı olmaları nedeniyle sınırlı derecede erişimleri bulunan ülkenin genel siyasal ortamına katılmak için yararlanmışlardır. 500YV'nin kurucularından birinin zamanında ifade ettiği gibi, "Türk Yahudiler sayıca azlıklarını, heyecan ve adanmışlıkla dengelerler."

Yahudiler ile Türkler arasındaki değişen "dostluk politikası" (Derrida 1997) Avrupa'nın başka yerlerindekilere paralel yeni bir eğilimi ortaya çıkarır. Partridge, "daha önce aşağı olan varlıklar özne olur, ancak bu, onların dışarlıklı konumlarını sürdüren, hatta ona dayanan bir yoldan olur," şeklinde tarif ettiği bu sürece zekice "dışlayıcı birleştirme" adını verir (2008, s. 668). Peki Türkiye'nin dini azınlıkları; inançları, ritüelleri

ve dilleri bu ülkede kutlanan farklılıkları meydana getiren o insanların kendileri dışlayıcı birleşmeleriyle nasıl bir ilişki içindedir? Eleştirel mi yaklaşıyorlar yoksa maşa mı oluyorlar? Eğer Türk Yahudilerin *modus operandi*si tarihsel olarak fazla göze batmamaksa (bkz. Bali 2007), Yahudiler (ya da daha doğrusu yetkilileri) artık taktik değiştirmişlerdir. 2007'de müze direktörüyle yaptığım bir görüşmede bana şunları söylemişti: "Buradaki Yahudiler kültürlerini kamusal alanda aleni olarak sergileme konusunda çok dikkatli olmuşlardır. Kendimizi alenen göstermek istiyoruz, artık saklanmak istemiyoruz. Kültürümüzü paylaşmayı seviyoruz, ama bu [Türkiye'deki] tüm azınlıklar için büyük bir değişiklik."[32] Yahudilerin bugün Türkiye'de kamusal performans sergileyebilmelerinin belki de tek yolu depolitize edilmiş gibi görünen mecralarda (müze, halka açık konserler, görsel sanat sergileri vb.) cisimleştirilmiş hoşgörü ve farklılık sembolleri olma yoluyladır. Yeni akım, bu "kültürel" mecraları Türkiye'nin, soyut, nostaljik ve eleştirel olmayan bir tarzda kamuoyunda savunulduğu sahneler olarak kullanmaktır. Ne var ki, Türk Yahudi seçkinleri hoşgörü değişmecesini diğerlerinin üstünde tutmayı tercih ederek bir depolitizasyon sürecine girmiş olurlar; hoşgörü bir siyasal gündem yerine ahlaki bir hedef haline gelir. Dolayısıyla hoşgörü söylemi, hedeflerini ahlaki veya kültürel bir sancak arkasında gizleyerek siyasal amaçlarını inkâr eder (Brown 2006, s. 175; ayrıca bkz. Benhabib 1996).

İstanbul'daki Musevi Müzesi, imge ve metin aracılığıyla bir Türk-Yahudi dostluğu siyaseti performansı sergiler. Ana sergi Türk hoşgörüsü anlatısını tekrarlayıp durur: Müze küratörleri vatanlarından kovulan Sefarad Yahudilerin 1492'de Osmanlılar tarafından kabulünü öne çıkararak, Türk bayrağının ay yıldızı ile bezeli Yahudi ritüel nesnelerini sergileyerek veya vurgulayarak yerel bir sahnede bir devlet hoşgörüsü öyküsü sahnelerler. Bununla birlikte, müzenin alan düzenlemesi İstanbul'da Yahudi olmaya dair bir düşünceler hiyerarşisi yansıtır. Ana sergi salonu Yahudilerin Türklüklerine vurgu yaparken, bodrumdaki etnografik kısım Müslüman çoğunlukla paylaşılmayan Yahudi geleneklerine odaklanır; ama bunu geçmişteki farklılıkların kültürel "kalıntıları" olarak yapar.

500YV "hoşgörüyü," olumlu sunum adına Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'deki Yahudi deneyimlerinin toplamını temsil ettiğini iddia

ettiği; ama kaçınılmaz olarak o deneyimin diğer, daha olumsuz yönlerini silen —veya önemsiz gösteren—bir ikona dönüştürmüştür. Hoşgörünün ikonlaştırılması, Osmanlı yönetimindeki Yahudilerin Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları olarak değişen statülerini özümseyerek açık bir gösteren işlevi görebilmesine dayanır. Aynı zamanda, böyle ucu açık bir yorumlanabilirlik yelpazesi, hoşgörünün kendisinin pozitif ve negatif değerliklerini muğlaklaştırır. "Hoşgörü" ve "dostluk" kavramları bu kadar çok çeşitli şekillerde kullanılabildiğinde, insan, antropolojik analiz açısından özellikle kullanışlı bir anlam taşımadıklarının farkına gittikçe daha çok varıyor. Bu vaka, siyasal sembollere (bu vakada hoşgörü) bir dizi (kimi zaman birbiriyle çelişen) anlamları özümseme kabiliyeti atfeden göstergebilim ve ideoloji üzerine araştırma yapanlara mükemmel bir inceleme imkânı sunuyor.

Peki hoşgörünün nesi yanlış olabilir? Tüm hoşgörü biçimleri zulüm, kovulma ve yok edilme gibi alternatiflerinden daha iyi değil midir?[33] Herhangi bir örgütsel biçimindeki en asgari hoşgörünün bile olumlu yönleri övgüye layık gibi görünmekle birlikte, bu fenomen karşısında gösterilebilecek tek tepki övgü olmayabilir. Bunun yerine, bu kavramın değerliklerini ve kullanımlarını sorgulayarak İstanbullu Yahudilerin siyasal ve kişisel hayallerini ve hayal kırıklıklarını inceleyebiliriz.

Örneğin Türk Yahudiler, hoşgörü değişmecesinin "medeniyetsel mesajı" (Brown 2006) üzerinde durarak Avrupalılık performansı ortaya koyarlar ve hoşgörünün çoğu kişinin (özellikle de Avrupa'daki yasa yapıcıların) aklında olduğu bir dönemde cumhuriyete "hoş görülecek bir halk" sunarak kendilerine Türkiye'nin meselelerinde sürekli ve merkezi bir rol atfederler. Yahudiler Türkiye Cumhuriyeti'nin tam vatandaşları olarak yasal şekilde hak iddia edebilecekleri hakları talep etmiyor, onun yerine cemaat yetkililerinin hoşgörü söylemi daha çok Osmanlı vatandaşlık koşullarını çağrıştıran iyilik ricasında bulunuyor. Geçmiş böylece, Boym'un kullandığı o zekice ifadeyle "nostaljinin geleceğini" (2001) akla getiren bir şekilde doğrudan kullanılabilir hale geliyor.

Yeni siyasal ve tarihsel ortamlar yeni vatandaşlık kavramları gerektirir. Türkiye'deki Yahudilerin günümüzdeki durumlarına iliştirilen, Osmanlı vatandaşlık kavramına yönelik bir nostalji, bugünkü koşullarda bunun

siyasal olarak nasıl mümkün kılınabileceğini bulma ödevini yerine getirmeden bir ütopyacı gelecek arzusu ifade eder. Hoşgörüyü eleştiriye yer bırakmadan mitleştirmek, değişen güç dinamikleriyle dolu bir tarihi ve buna yönelik gelecekteki fırsatları ortadan kaldırır. Hoşgörü değişmecesi tarihsel açıdan elverişli bir dönemde (hem Türkiye'nin uluslararası ilişkilerindeki ısınma dönemi, hem de 500. yıl açısından) öne çıkmış olmakla beraber, 1980 ve 90'lar aynı zamanda İslamcı partilerin yükselişine eşlik eden Yahudi karşıtı temalar, sinagog bombalamaları ve ileri gelen Türk Yahudilere karşı suikastlar ve diğer tehditler (Mallet 2008, s. 449-456) gibi şiddet ve Yahudi karşıtı söylemlere de sahne olmuştu. Bu bölüm, azizlerin yaşamını anlatırcasına bir söylem ile tam da bu hoşgörü ve sevgi söyleminin yükselişte olduğu dönemde Yahudilerin yaşamlarını aslında nasıl gördükleri arasındaki gerilime vurgu yaptı. Etnik gerilimlerin, eşitsizliklerin ve değişimin olmadığı bir geçmiş hayal etmek, dünyamızda hoşgörüyü ve dostluğu gerçek kılmaya pek yetmiyor, özellikle de Türkiye'deki sinagoglarda 2003'te bombalar patladığı zaman olduğu gibi hoşgörü tam anlamıyla suratınızda patladığı zaman.

Bununla birlikte, gündelik anlamda kimin ait olduğu kimin olmadığını insanlara iletmek için patlayıcılara gerek yoktur. Yahudiler, İstanbul'daki uzun geçmişlerine ve kentin bir zamanki kozmopolit etnik ve dini yapısına rağmen gündelik işleyişler içinde sürekli olarak yabancı kabul edildikleriyle yüz yüze geliyorlar.

İKİNCİ BÖLÜM

Kozmopolit Göstergeler: Yabancı ve Yerli Adlar

Daha bir nesil önce Fas'tan Afganistan'a İslam ülkelerinde yaklaşık bir milyon Yahudi yaşıyordu. Bu Yahudi cemaatlerinin bazılarının kökleri antikçağa, İS yedinci yüzyılın büyük Müslüman fetihlerinden öncesine, bugün Arap ülkeleri adı verilen yerlerin çoğunda hiç Arap olmadığı, Türkiye'de hiç Türkün olmadığı döneme *değin uzanıyordu.*

STILLMAN 1995, S. 59; VURGULAR EKLENMİŞTİR

İnsanlar nasıl farkına varırlar
kendi ülkelerinde yabancı olduklarının?
Birisi onların varmalarını sağlar.
Kimi zaman zorla yerlerinden yurtlarından edilirler.
Kimi zaman yalnızca yeniden sınıflandırılırlar.

TSİNG 1993, S. 154

İstanbul'da çok çeşitli siyasi, dini ve sınıfsal bağlılıklar hemen gözlemlenir: "İstanbul kent manzarası ziyaretçinin kente özgü farklı güç ve çıkarlar ile bunların arasındaki pazarlıkları okuyabileceği kabartılı bir Braille yazısı gibidir" (White 2002, s. 4). Toplumsal ayrımların genellikle örüldüğü ve çözüldüğü mekânlardan biri—insanların kendilerini takdim ettikleri bankadaki, sınıftaki, çarşıdaki — etkileşimlerdir. Bir adın "Türk" veya "yabancı" olarak mimlediği, sıradan gibi görünmekle beraber siyasi açıdan endişe verici o ontolojik süreç yüzünden takdimler özellikle dikkat çekicidir. Artık çoğunluğun Müslüman olduğu ülkelerdeki diğer Yahudilerin de yaşadıkları gibi, Müslüman Türklerle gündelik etkileşimleri

sırasında Yahudiler sürekli ya yeni gelmiş ya da bir yerlere gitmekte olan yabancılar oldukları varsayımına maruz kalırlar.[1] Beş yüz yıldan fazla süredir bölgede yaşamalarına, tam Türkiye vatandaşlığına ve Türkçeyi akıcı konuşmalarına rağmen, Türk Yahudiler Müslüman Türklerle gündelik etkileşimlerde sürekli yabancı olarak yeniden sınıflandırılırlar. Yahudiler bugün Türkiye adı verilen bölgede "hiç Türk olmadan önce" yaşadılarsa, bugün neden yabancı olarak kabul ediliyorlar?

Bu gündelik yeniden sınıflandırılma anları kişinin yabancı olup olmadığını nasıl bildiğini incelemek için verimli bir başlangıç noktası sunar (Secor 2004). Georg Simmel'in "yabancıların" rollerinin kültürel aracılar olduğu anlayışından (1950) hareket eden sosyoloji literatürü, bu insan kategorisinin kültürel sınıflandırmaların keyfiliği hakkında nasıl yüksek bir farkındalık sergilediğine odaklanmıştır. Kişi daha en baştan hangi dilsel ve toplumsal pratikler aracılığıyla yabancı kılınmıştır? Türk Yahudilerin meydana getirdiği etnografik örneği kullanırken adlara odaklanmak, nüfusların kendilerini yeniden sınıflandırılmış bulmalarına çıkan sürecin ve bu ontolojik kaymalardan çıkarılan anlamların ayrıştırılmasına yardımcı olabilir. Tsing'in "yalnızca yeniden sınıflandırılırlar" (1993) ifadesi sınıflandırmanın nasıl işlediği ve başkalarıyla aynı gruba yerleştirilmenin toplumsal sonuçlarının ayrıntılarına girmeyi gerektiriyor.

Türkiye'deki Yahudiler, bazı açılardan daha önceki nesil Osmanlı ve Türk Yahudilerden farklı olduklarının bilincindedirler; yine bazı açılardan Müslüman (ve Hıristiyan) Türkler ile diğer yerlerdeki Yahudilerden farklı olduklarının da farkındalardır. Onları oldukları kişi kılan, bu farklılıklara dair kozmopolit kalkülüstür; ama bu sabit olmayan ve sürekli tekrar hesaplanması gereken bir denklemdir. On yılı aşkın saha çalışması boyunca, Türk Yahudilerin adlandırmayı dini azınlık statülerini müzakere ettikleri ana noktalardan biri olarak gördüklerini fark ettim. Yahudiler bana Yahudi adlarının nasıl Türkiye'de kalıcı şekilde yabancılıklarının kanıtı olarak kabul edildiğini anlattılar. İkili adlandırma stratejileri (bir Yahudi ve bir Türk adına sahip olma) ve Yahudi olarak bellenmiş adların tutulması veya reddedilmesi konusundaki diğer bilinçli tercihleri, adların hangi yollardan modernleşme, kültürel

varlığını devam ettirme ve asimilasyon göstergesi olduklarını ortaya çıkarıyor. Ancak, belki bundan da ilginç olan, adların zengin tarihi hafıza noktaları olarak tekrarlanması, yani Türk Yahudilerin adlarının Türk Yahudilerin zamanın karmaşık ağlarını çözmekte kullandıkları nesne işlevi görme halleridir.

Sembolik adlandırma alanında, farklı dini ve siyasi inançlara sahip Türkler (Yahudiler de dahil), "Türklüğü" Türk ulusuna Müslüman olmayanların üyelik iddialarını tanımamayla geçen bir yüzyıldan sonra ulaşılmış bir dizi damgalanmamış kanonik adlarla tanımlarlar. Mesela, 2002'de Türk Yahudisi bir öğrenci olan Lusi ile birlikte İstanbul'da bir daire kiralamaya karar verdik. Lusi Türk vatandaşıydı; zaten olduğu İstanbul kentlisi gibi konuşuyor ve giyiniyordu, Müslüman Türklerden kendisini ayıran tek şey adıyla soyadının sürekli "yabancı" kabul edilmesiydi. Emlakçılar onunla tanıştıklarında değişmez şekilde "Nerelisiniz?" diye sorarlardı. Bir keresinde, ne emlakçı ne de sekreteri kiralama evraklarını hazırlarken Lusi'nin adını yazmayı başaramayınca, Lusi'nin de ısrarla Türk olduğunu anlatmaya çalışmasıyla ortaya neredeyse komik bir durum çıkmıştı. Lusi (hem Fransızca yazılışı olan Lucie'yi, hem de Türkçe fonetik okunuşuyla ve yasal evraklarda geçtiği şekliyle Lusi'yi kullanır) sabırla her harfi, Türk okul öğrencilerinin harfleri Türkiye'deki kentlere gönderme yaparak tek tek söylediği teknikle kodladı: Lüleburgaz'ın L'si, Urfa'nın U'su, Samsun'un S'si ve İstanbul'un İ'si.

Lusi'yi İstanbul'da sıkça uğradığım kafelerden birinde garsonluk yapan Volkan'la tanıştırdığımda, Volkan, "O senin gerçek adın mı? Sen Türk olamazsın!" diye ona takılmıştı. Kafeye başka bir ziyaretimde, Volkan bana ev arkadaşımın "neler çevirdiğini" keşfedip keşfetmediğimi sordu. Onu izlememi salık vererek, "Bir gün, o bakmazken kimliğini al da bak. İddiasına girerim 'Lusi' gerçek adı değildir. O adı Türkçede yazamazsın bile!" demişti.

Adlandırmanın kimlik üzerine araştırmalara uygun bir konu olmasına bir örnek de 2003'te yaptığım bir görüşmeden, ellili yaşlarda Türk Yahudisi bir kadının oğlunun Türkiye'de "yabancı" bir adla yaşarken çektiği sorunlar hakkında anlattıklarından çıkmıştı:

> Geçen yıl oğlum üniversitede bir ödül kazandı. Üniversitedeki dekan kendisini "bir yabancıya göre bu kadar güzel Türkçe!" konuştuğu için tebrik etti... Siyasetle ilgileniyor ve Türkiye'deki en iyi üniversitelerden birinde siyasal bilgiler okudu. Buna rağmen bizim [Yahudi] soyadımızla Türkiye'de siyasetçi olamaz. Dışarıda yaşamayı hiç istemediği için bu canını çok sıkıyor. (Brink-Danan 2009, s. 8)

Bu kadın oğlunun "tamamen Türk" olduğunu ve kendisine Türkiye'yi terk ederek adının siyasi özlemlerine engel olmayacağı bir yere gitmesini önerdiğinde kırıldığını anlattı. Kimi zaman bir yabancı olarak sınıflandırılmak ağır maddi sonuçları olmayan ufak bir sıkıntı gibi görünebilir; ne var ki, başka vakalarda, ister bugün ister geçmişte olsun yabancı olarak damgalanmak ekonomik ve siyasi ayrımcılık da dahil daha ciddi sonuçlar doğurmuştur.[2] Bu nedenle birini "yabancı" olarak damgalama eylemi, adlandırmayla ilgili "bir içerme ve dışlama sözcük dağarcığı" bağlamında toplumsal ve maddi sonuçları üzerine sorular akla getirir (Herzfeld 1982, s. 299). Peki bu sözcük dağarcığı içerme veya dışlama gücünü nasıl kazanır?

Yahudi Türkleri adlandırma diyalogları yoluyla "yabancı" olarak sınıflandıran Müslüman Türkler, geçmişteki bağlamları unutuyor gibi görünüyorlar ve muhtemelen kendi yaşamları döneminde ve ötesinde benzeri konuşma edimlerinin tekrarlandığının da farkında değiller. Peki adlandırılanların daha önceden sahip oldukları bağlamlara dair hafızası ne olacak?

Arkadaşım Lusi ile Müslüman Türkler arasındaki tartışmalı iddialar sıkıntılı anlara, korku veya hayal kırıklığına yol açıyorsa, bu muhtemelen Lusi (ve diğer Yahudiler) bu anları sürekli olarak zaman içinde biriken bir anlamlar zincirinden yol çıkarak, tam da pek çok Müslüman Türkün günümüzde inkâr ettiği o tarihi bağlamlardan yararlanarak yorumladığı içindir. Ama kolektifin "dışında" olarak sınıflandırılanların (bu vakada Yahudilerin) zihninde, Lusi ile emlakçılar veya kafedeki garsonlar arasındakilere benzer anlar, daha önceki bağlamlardaki yeniden sınıflandırma performanslarından bağımsız değildir. Muhatap olduğum Yahudiler bireysel adlandırma olaylarını, hatta gayet masum gibi görünenleri bile, sürekli, Yahudilere yabancı olarak yeniden sınıflandırılmaktan korkmalarını öğreten toplumsallaştırıcı söylemler temelinde tarih sahnesine yerleştiriyorlar.

Türk Yahudi Adları: Bir Yer Değiştiren Gösterenler Tarihi

Türkiye'deki gündelik devlet yapıcı pratikler üzerine çalışan antropolog (ve Türk Yahudisi) Yael Navaro-Yashin, tıpkı Lusi ve arkadaşlarımın pek çoğu gibi nasıl sürekli Türklere bölgedeki gayri Müslim azınlıkların tarihi konusunda nutuk çekmek zorunda kaldığını anlatıyor:

> Türkiye'de "azınlık" statüsünde birisi olarak, ister İslamcı ister laik olsun araştırmada konuştuğum kimselerce tam anlamıyla yerli biri olarak görülmüyordum. Kendi kentim olan İstanbul'daki karşılaşmalarda gündelik olarak merak uyandıran ilk şey adımdı. (2002, s. 14)

2002'de saha çalışmasına başladığımda Lusi'nin sürekli "yabancı" muamelesi görmesine şaşırmakla birlikte, kısa sürede adlandırmanın Türk Yahudilerin kimlikleri üzerine çalışmalarda can alıcı bir nokta olduğunu ve Türk ulusal projesine ait olma ve dışlanma müzakerelerinde kişisel ve toplumsal bir alan meydana getirdiğini öğrenecektim. Adlar meselesini Lusi ile tartıştığımda, sık sık "yanlış" ada sahip olmanın ciddi sorunlara yol açtığı bir dönemle ve annesiyle ilgili dramatik (ve travmatik) bir öyküyü anımsayan büyük annesi Naile ile görüşmemi önerdi.

Naile'nin annesi, Osmanlı İmparatorluğu'nda doğmuş. Alliance Israélite Universelle'in Kuzey Afrika, Ortadoğu ve Balkan Yahudi cemaatlerinin eğitim dünyasına on dokuzuncu yüzyıl sonlarından yirminci yüzyılın ortalarına değin egemen olan Fransızca eğitim veren okullarından birinde başarılı bir öğrenciymiş (Rodrigue 1990). Naile'nin annesi on sekiz yaşında öğretmenlik eğitimi almak üzere Paris'e gitmiş. Birinci Dünya Savaşı sırasında trenle yolculuk ederken Fransız sınırına ulaşmış ve kimliğini görmek isteyen sınır muhafızlarıyla karşılaşmış. İmza atarken resmi kimlik evrakındaki Yahudi İspanyolcası "Grasya" adını kullanmış. Başka bir kimlik evrakınaysa okulda bilindiği "Juli" adını yazmış. İmzalarının tutarsızlığı kendisinden şüphelenilmesine yol açmış. Naile'nin "âdeta engizisyon gibi" olduğunu düşündüğü bir şekilde muhafızlar kendisi ve cemaati "Batılılaşma" sürecinde olduğu için iki adı olduğunu açıklamaya çalışan Grasya-Juli'yi sorgulamışlar. İtirazları ikna edici olmamış: Muhafızlar kendisini soymuş ve teninde görünmez mürekkeple yazılı

olduğunu sandıkları devlet sırlarını iletme görevini yerine getiremesin diye hortumla buz gibi suyla yıkamışlar.

Fransızca öğretmeni olarak çalışmak için İstanbul'a döndükten sonra Juli (yoksa Grasya mıydı?) evlenmiş ve bir çocuk doğurmuş. Bebeğine ad seçerken Sefarad Yahudilerinin uzun geçmişe dayalı kız çocuğa babasının annesinin adını verme şeklindeki akrabalık-adlandırma kalıbını bozmuş. Böylece çift, Yahudi çocuklarına Yahudi İspanyolcasından veya Fransızcadan bir ad koymayıp bulabildikleri en "Türkçe" adı, Osmanlı padişahı Sultan II. Abdülhamid'in kızının adını vermişler: "Ona "Naile" adını verelim," demişler, "ki çocuğumuz acı çekmesin."[3]

Grasya-Juli'nin adlandırma öyküsünün sembolik ve fiziksel şiddeti, hem bir tarihi hafıza noktası işlevi görerek, hem de Türk Yahudilerin zaman ve kültürel değişimin ağlarına işlenmiş haliyle farklılığı anlamalarını sağlayan çok önemli nesneler görevi gören Türk Yahudi adlarının mit değerine işaret etmesi bakımından Lusi'nin aile öğretisinde yerini sağlam bir şekilde edinmiş. Yirmi birinci yüzyılın başında Lusi, adı "aslen nerelisin" konuşmasıyla Türk kolektifinin dışında olarak yeniden sınıflandırıldığında (Beck 2006, s. 165), mevcut toplumsal durumu anlamak adına büyük büyükannesinin ad kaynaklı dışlanma öykülerini anımsıyor. İlk başta kendisini yabancı olarak damgalamalarına rağmen ev sahipleri Lusi'ye ev kiralamamazlık etmediler. Türkiye'de çocuklarına Kürtçe ad veren anne babaların mahkemeye verildiği vakalardan farklı olarak (Aslan 2009) Lusi, benim gözlemlediğim etkileşimlerde yabancı olarak görülmesine rağmen açık bir cezaya maruz kalmadı. Her şeye rağmen, yabancı olarak damgalanmanın zarara uğramak anlamına gelmediği zamanlarda bile Lusi'nin belleğindeki "Naile öyküsü" onu yaşamında karşısına ne tür sınır muhafızları çıkacağını, bu ontolojik sınıflandırmanın ne tür toplumsal ve maddi dezavantajlar getireceğini düşünmeye itiyordu.

Naile'nin öyküsüne benzer ad konuşmaları, Türkiye'deki Yahudilerin adların aidiyet veya dışlanma göstergesi oldukları tarihi bağlamları akla getirerek değişen siyasi ve toplumsal ortamlardaki farklı vatandaşlık koşullarını anımsamalarını sağlar. "Soyutlanabilir anlarından koparılan toplumsal yaşam verileri değişmez şekilde arkalarında yatan yaşanmış anlara işaret eder" (Agha 2005a, s. 1) ise, dinsel verilerin neye işaret ettiğini

anlamanın yollarından biri de anlamın bağlamdan bağlama değişime uğradığı şekilleri açıkça yorumlayan konuşma edimlerinin analizini yapmaktır (Bauman 2005, s. 146).

İstanbul'daki Yahudilerin adları, "Naile" gibi en "Türk" gibi görünenleri bile bu cemaatin değişen diller, sınırlar ve siyasi rejimler boyunca varlığını sürdürdüğü biraz barok tarihinin göstergesidir. Bugünkü Türk Yahudiler "Türkçe gibi duran" bir ada sahip olmanın (veya resmi belgelerde bunu kullanmanın) arzulanır olduğunu düşünürken, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl İstanbul'undaki Yahudi adları "geleneksel" kişisel adları koruma yönündeki muhafazakâr kültürel uygulamayı yansıtıyordu. Bunlar arasında, erkekler için Kitabı Mukaddes'ten İbranice adlar veya Tanrı'nın adını içeren bir son ek vardı. Kadınlarda ise, Yahudi İspanyolcası, İbranice, Yunanca veya Türkçe (özellikle de "yaşam verici," "saygın" veya "kraliçe" gibi anlamlara gelen) din dışı adlar popülerdi (Bornstein-Makovetsky 1997, s. 16-17). Ne var ki, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupalılaşmaya başlaması (Benbassa ve Rodrigue 2000; Stein 2003) Yahudi ad verme kalıplarında o dönemde geleneksel Yahudi adı olarak kabul edilen Grasya gibi adlardan Fransız veya Batı Avrupalı gibi duran Juli tarzı daha modern adlara doğru bir değişime yol açtı (Bornstein-Makovetsky 1997, s. 21).

"Öz" Türkçe ada yakıştırılan pozitif toplumsal değer, adların yeni sembolik bir çağrışım önemi kazandığı çok uluslu Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türk cumhuriyetçiliğine geçişin etkilerini yansıtır. 1923'te kuruluşundan beri Türkiye Cumhuriyeti, azınlıkların ulusallaştırılmasına yönelik çeşitli politikalar gütmüştür (Baer 2007; Bozdoğan ve Kasaba 1997). Bu politikalar "Türk vatandaşlığı" tanımına odaklanmıştı; Türk Yahudilerin genel olarak farklılıklarını kamusal alanın dışına ait görme şekilleri açısından da sonuçları olmuştur. Mustafa Kemal Atatürk'ün ulusalcı Batılılaşma kampanyası kapsamında, Türk dilinin Latin harfleriyle yazılması ve fesin yerini şapkanın alması (Lewis 2001) gibi ünlü değişikliklerin yanı sıra Türkler 1934'te çıkan bir yasayla soyadı alma zorunluluğu getirilmişti (Bali 1999; Lewis 2001; ayrıca bkz. Scott vd. 2002).

Azınlıklar olarak tanınmalarına rağmen Yahudiler, Ermeniler ve Rumlar bu politikadan muaftı (Türköz 2007, s. 901); kültürel direnişten istekli



Resim 7 İstanbul'da bir kitapçıdaki tabela.
Marcy Brink-Danan, 2007.

asimilasyona uzanan çeşitli tepkiler verdiler. 1925'te Türk Yahudi cemaati tarafından yayımlanan resmi bir bildiri, laik bir Türkiye Cumhuriyeti'nde vatandaşlık lehine özel ayrıcalıklardan vazgeçiyordu; ama burada da aileler ve bireyler bu değişikliklere farklı tepkiler verdiler. 15 Eylül 1925 tarihli Resmi Türk Musevi Cemaati Lozan Antlaşması Madde 42 ile kazanılmış Azınlık Haklarından Feragat İlanı (Shaw 1991), özellikle evlilik ve boşanma konularında tam koşulsuz değildi. Bu feragatin Türk politikalarına asimile olma yönünde gerçek bir arzuyu yansıtıp yansıtmadığı bilinmiyor; tarih araştırmaları Yahudilerin ulusalcı bir bildiri yayımlamak dışında bir seçenekleri olmadığını ima ediyor (Benbassa ve Rodrigue 2000, s. 102).

Kimi Türk Yahudiler İbranice (örn. Levi), Latince (örn. Bonofiel), Yahudi İspanyolcası (örn. Aseo), Yunanca (örn. Politi) veya Türkçe (örn. Alev) adlarını korudular. Kimileriyse bu yasaya tarihi adlarının bir kısmını

koruyarak ve buna "Türkleştirici" bir ön veya son ek ekleyerek uydular (örn. –öz; büyük–). Kimileri adlarını Modern Türkçeye çevirerek Türkleştirdi. Başkalarıysa adlarının Türk fonetik transkripsiyon kurallarına göre yazılmış halini kullandılar (örn. Kohen) (bkz. Resim 7).

Son olarak, pek çok kişi eski adlarının yerine alakasız gibi görünen Türkçe bir ad aldılar. Bir Türk folklor araştırmacısına göre, "Türkiye'de şahıs adlarındaki değişim bürokrat entelektüellerin getirdiği karmaşık modernleşme sürecinin muhtemelen en başarılı öğesiydi" (Başgöz 1999, s. 214). Bununla birlikte, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu yerel Yahudilerin yeniden sınıflandırmacı rejimlere ilk maruz kalışları değildi. Meltem Türköz'ün (2007) de anlattığı üzere, Türk Yahudileri daha derin bir rejim değişikliği tarihine ve bununla birlikte gerçekleşen sembolik yer değişmelere dair anılara sahiptirler. Buna örnek vakalardan biri adıyla ilişkisi zaman içinde yer değiştiren bir Türk Yahudisinin vakasıdır. Sami Altındağ bir görüşme sırasında, babasının Atatürk'ten nasıl bir soyadı aldığını ve bunun ona ne kadar gurur verdiğini anlatmış. Sami, kırklı yaşlarında bu soyadını sahte diye reddetmiş, "ben bir Altındağ değilim" demiş (Türköz 2007, s. 902-903). Ailenin yaşlı bir üyesinden daha eskilerde yapılan ad değişikliklerini öğrenince duyguları değişmiş; tahminlerine göre, aile iki bin yıl içinde en azından yirmi kere adını değiştirmiş. Nihayet Sami'nin, "Altındağ'ın da [sahip olduğumuz] o diğer soyadları kadar geçerli bir soyadı olduğuna karar verdim," diyerek "gerçek" adını geri alma düşüncesinden vazgeçmesi gerekmiş (Türköz 2007, s. 903).

Türk Yahudi yazar Moris Farhi'nin yakın tarihli bir romanında da tasvir edildiği gibi Türkleşme süreci, kişilerin yeni veya eski adını seçme, tutma ve savunma meselesi çevresinde yoğun bir yaratıcılığa sahne olmuştu. Farhi'nin romanında, Metin adlı milliyetçi bir öğretmen Moris Alev adındaki bir Yahudi öğrenciyi "yabancı" adı hakkında sorgular:

> "Adın ne senin?" diye bağırdı. Alev söyledi. Metin hırladı. "Moris? Moris? Ne tür bir isim bu? Bütün Türk isimlerinin bir anlamı vardır. Alev. Metin. Moris ne anlama geliyor?" Eh, bildiğin gibi, Moris Fransızcadaki Maurice'den gelir ve eğitimli Yahudiler için Musa'ya atıfta bulunan bir sevgi göstergesidir. Bu yüzden Alev'in işinin bittiğini düşündük.

> Hiç öyle olmadı. Birkaç dakika düşündü, sonra Metin budalanın tekiymiş gibi tane tane konuştu: "Soyadım Moriz, efendim. "Z" harfiyle yazılır. "S" harfiyle Moris değil. Nüfus dairesinde hata yapmışlar. Mor iz anlamına gelir. Biz Türklerin Orta Asya dağlarının oluşturduğu labirentte kaybolduğu zamana atıfta bulunur, efendim. Biz açlık ve susuzluktan mustaripken gri bir kurt belirmiş. Bir iz göstermiş—gece bile görünebilmesi için, ışıldayan bir izmiş ve bu yüzden mormuş—ve bizi güvenliğe götürmüş. Bildiğiniz gibi, efendim, bugün çoğu Avrupalı politikacı Atatürk'e 'gri kurt' der. Çünkü o da bizi yabanlıktan kurtarmıştır." (2005, s. 123-124)

Bu sahne kurgusal olsa da, Türk Yahudilerin tarihsel manzaradaki değişimlere eşlik eden adlandırma konusundaki ciddi faaliyetini doğru bir şekilde yansıtır. Bu karakterin karmaşık yalanı, öğretmenini hüsrana uğratırcasına "Moris" adının anlamını en yabancı olandan en gerçek Türk'e yaratıcı şekilde tekrar yorumlar ve bunu adının kendisi "Türklerin babası" anlamına gelen cumhuriyetin laik ilahı Atatürk'ün bizzat kendisine gönderme yaparak gerçekleştirir. Moris'in adlandırma töreni Yahudiliğin sergilenmesine gebeyken, adın böyle yorumlanması Moris'in yeniden sınıflandırmasıyla bertaraf edilir. Moris'in kurgusal konuşması tarihsel olarak birbirinden ayrı ortamlarda bir anlam yorumlama süreci olarak adlandırmaya bir örnek teşkil eder. Adlandırma bağlama bağlı siyasi ve kültürel değişimler hakkında kozmopolit bilgilerin göstergesi ve pekiştiricisidir ve bu değişim döneminde Türk Yahudilerin yaptıkları çeşitli tercihler en güçlü devlet sınıflandırmalarının bile nasıl her zaman cemaat ve bireyle ilgili ontolojilere üstün gelemediğini gösterir.

Yahudilerin Türk ulusal kültürüne asimilasyonu bazı tarihçiler tarafından bir azınlık entegrasyonu modeli olarak gösterilmekle beraber (Altabé vd. 1996; Shaw 1991), başka araştırmacılarca sorunlu olarak kabul edilmiştir (Bali 2001; Kastoryano 1992). Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında azınlıkların Türkleşmesi zorunlu kılınmış olmasına rağmen, "Türk" veya "Müslüman" adlarının azınlıklarca benimsenmesi gibi hareketler aşırı milliyetçiler tarafından azınlıklar adına "gerçek Türklük" taslamaya yönelik sinsi çabalar olarak görülmüştü (Eissenstat 2005, s. 253).[4] Aslında, diasporanın başka yerlerindeki Yahudiler gibi (Kaganoff 1977,

s. 18-19), tanıştığım pek çok Türk Yahudisi de güvenlik nedeniyle ve yabancılıkla ilgili tüm o soruların sinir bozuculuğuyla uğraşmamak için biri Yahudi cemaati, biri de resmi işler için olmak üzere iki ada sahipti. Yahudi arkadaşları ve ailesi tarafından "Rozi" olarak bilinen birisi okulda veya kartvizitinde "Rüyam" kullanabiliyordu. Hahambaşılıktaki evlilik formlarında evlilik başvurusu yapanlara hem "yasal" (yani Türkçe) adları, hem de nikâh töreninde kullanılacak İbranice veya Yahudi adları sorulur. İstanbul'daki bir Yahudi örgütünden eve gönderilen mektuptaki dipnotta, anne babalara "çocuklarınızın *Yahudi* adlarını da bildiklerinden emin olun" hatırlatması yapılıyor.

Kısacası, bugün bir adın "Türk", "Yahudi" veya "yabancı" kabul edilmesi, zaman içinde adların genelde ne anlama geldikleri konusundaki anlayışımızı biçimlendiren siyasi ve yorumlayıcı yapılardaki değişimlerin sonucunda olur. Türkiye'deki Kürt adları politikası konusunda tartışmalar üzerine çalışmalarda (Aslan 2009) ortaya konduğu gibi, ulusal ideolojilerin ulusallıklarını kaybetmesi, göstergelerin gösterdikleri şeyi nasıl gösterir hale geldikleri hakkında bir farkındalık gerektirir (ayrıca bkz. Inoue 2004a, 2004b). Antropologlar, adlar ve uluslar arasında edinildiğine inanılan yerelleştirilmiş ikonsallık varsayımlarını tersine çevirmek suretiyle (Stedly 1996), ontolojilerin kendi tarihlerini silen ideolojik süreçlerin ürünleri olduğunu bulmuşlardır (Gal ve Irvine 1995). Bu, bir Yahudi adını "Türk" veya "yabancı" olarak damgalama şeklindeki görünüşte gayri tarihsel olan süreçte özellikle göze çarpar. Ne var ki, Türköz'ün 2007 tarihli ilgi çekici çalışmasının yöntemi, Türkçe ad değişikliklerine dair anılardan yola çıkarak adların zaman içindeki yorumlanışları bağlamında anlam değiştirdiklerinin yanı sıra Türkiye'deki Yahudilerin bu sürece dair artmış bir farkındalık sergilediklerini ve adların çağdaş anlamlarını anlamak için değişen adlarının (veya adların değişen yorumlarının) tarihçesini mitleştirdiklerini de ima ediyor. Ben de katılımcı gözlemler yoluyla, Türk Yahudilerin bugünkü ontolojilerin silinmiş tarihini tekrar yazmak amacıyla sürekli olarak adlardan yararlandıklarını buldum.

"Sifrou yerlisinin Sifrou'dan uzakta olduğunda *Sifroui* veya bir Yahudi'nin Yahudi olarak adlandırılması" olarak naklettiği Fas Yahudileri örneğinden yola çıkan Clifford Geertz, ilişkisel işlemenin bizi "bağ-

lamsallaşmış kişiler" kıldığını savunur (Cooper 1999, s. 18). İstanbul'da gözlemlediğim adlandırma konulu yoğun diyaloglardan açıkça görüldüğü gibi, Türk Yahudiler adları geçmiş bağlamları anımsama kabiliyetleri aracılığıyla yorumluyorlar. Peki o zaman bir tür yorumlayıcı bağlam olarak geçmişe gönderme yapan türde ad konuşmalarını nasıl yorumlayacağız (bkz. Davidson 2007)? Adlarla ilgili kültürel kodlar gerçekten de "tarihe dolanmışlardır" (vom Bruck ve Bodenhorn 2006, s. 1-30). Bu kördüğümlerin içinden çıkmanın bir yolu adları "tarihin göstergeleri" ve "tarihteki göstergeler" olarak düşünmektir (Parmentier 1987, 2007). Bu ifadeye göre "tarihin göstergeleri" geçmişi temsil eden kitaplar, mezar taşları, vb. gibi mecralarken, "tarihteki göstergeler" bizzat geçmişi temsil etme işlevleri yüzünden pekişmiş bir toplumsal anlama bürünürler. Örneğin, eğer bir mezar taşı bir "tarih göstergesi" ise, o mezar taşını tahrip etmek bir "tarihte gösterge" yaratmaktır. Bir "tarih göstergesini" tahrip etme eylemi, kaçınılmaz olarak geçmişin ilk göstereninin geçmiş hakkında bugünkü iddialarda kullanılabilecek yeni bir anlam yaratmak için kullanır. Parmentier (2007, s. 273), bu ayrımın bir karşıtlık değil bir içerme şeklinde olduğunu söyler: "Tarihteki göstergeler" yerleşik bir anlam zincirinden yararlanırlar ama bunu kendi kullanımları için genişletirler.

"Lusi" gibi bir gösteren, şimdiki zamanda Parmentier'nin kuramsal formülasyonunu kullanarak farklılığı göstermek için, bu ad kategorisinin kabul edilir Türk adları listesinden çıkmasının tarihçesini göstermek amacıyla ilk önce Fransız adlarının Osmanlı azınlıkları tarafından benimsenmesinin tarihinden yola çıkmalıdır. Dahası, "Naile" de adın verilme döneminde geçerli olan Türkleştirme sürecini yansıtması açısından bir "tarihte gösterge" olarak okunabilir. Ama "Naile'nin öyküsünün" bir aile bilgisi olarak tekrar canlandırılması, söz konusu adı Türk Yahudilerin yeni bir neslini toplumsal sınıflandırmaların kırılganlığı içinde toplumsallaştıran bir "tarihte göstergeye" dönüştürür. Ayrıca Naile'nin öyküsü bize şunu anımsatır: "Bir kişinin söyleminin veya sesinin zaten her zaman geçmişteki örneklerle bir diyalog içinde olduğu düşüncesini ciddiye almalıyız ... Bu anlamda ... söylem analizi kaçınılmaz şekilde tarihseldir" (Irvine 2004, s. 105).

Zaman İçinde Adın İcra Edilmesi

Bir adın "yabancı" olarak anlamlandırılması kendi başına her zaman olumsuz bir şey değildir. Gerçekten de, bazen toplumsal sermaye kaynağı bile olabilir (Goldberg 1997, s. 54-55). Bu kısmen kimin kimi sınıflandırdığına ve sınıflandıran ile sınıflandırılan arasında kurulan güç ilişkilerine bağlıdır. Yeniden sınıflandırma işlemi çoğunlukla düzanlamdan çok yananlam düzeyinde gerçekleşir; bu sürecin anlaşılması da bu yüzden "yabancıların" ve "yerlilerin" farklı yorumlayıcı mantıklarının biraz irdelenmesini gerektirir. Hill'in (1998) Alaycı İspanyolcadaki ırkçı eğilimler konusunda öne sürdüğü üzere, "doğrudan belirtisellik" [direct indexicality] veya adların sözlüksel anlamda neyi "belirtir" gibi göründükleri ile "dolaylı belirtisellik" [indirect indexicality], yani adların diğer olumsuz (veya benzeri) değer yüklenen toplumsal kategorilerle ("azınlık", "dışarlıklı," olumlu) dolaylı çağrışım yoluyla ilettikleri anlam arasında bir ayrım yapmak yararlı olacaktır. Her ne kadar Yahudi olmayan Türkler bu olumsuz yananlamlardan bihaber gibi görünseler de, Türk Yahudiler öykü anlatımı ve diğer performans türleri aracılığıyla daha eski tarihi bağlamlarda "yabancı" adına sahip olmanın dışlama, kovulma ve ölümle sonuçlandığını bilecek şekilde toplumsallaşmışlardır.

İstanbul Yahudi cemaati için toplumsallığın—ve toplumsallaşmanın—en üretken mekânlarından bazıları aile kulüpleridir. Bu merkezler üzerlerinde kulüp formalarıyla erkek çocukların basketbol oynamaları, kadınların birlikte kahve içmeleri ve gençlerin amfide halk dansı çalışmaları için bir "Yahudi" mekânı sağlarlar. İstanbul'da yaşadığım dönemde, bu kulüplerde gösterimlerine katıldığım Yahudi cemaatine ait tiyatro prodüksiyonları arasında şunlar vardı: Fransızca, Türkçe, Yunanca ve İbranice şarkılardan oluşan bir kabare; İstanbul'daki bir Yahudi mahallesiyle ilgili Yahudi İspanyolcası ve Türkçe bir oyun ve Yahudilerin Mısır'da esaretten kaçışlarının Tevrat'taki öyküsünü anlatan bir folklorik dans performansı. Bu performansları gözlemlerken, ontolojik süreçlerin yalnızca Lusi ile emlakçı veya büyükannesi arasındaki konuşmalar gibi sınırlı konuşma olaylarında yer almadığını gördüm. İstanbul'da bu çoğunlukla cemaat sahnesinde gerçekleşen bir diyalogdur ve senaryo yazımı, prova ve kamusal bir gösteri gerektirir.

Bu performanslardan biri "Dansın Salomonları" adlı bir gösteriydi. Bu gösterinin anlatısı Yahudi tarihini, adları Salomon olan bir dizi kurgusal karakterin gözünden naklediyordu. İbranice "Şlomo" (Türkçe yazılışıyla "Salomon/Süleyman'dır" ve Tevrat'taki Hz. Süleyman'dan gelir) adı dünyanın her yerindeki Yahudi cemaatlerinde yerel çeşitlemeleri, telaffuzları ve yazılımlarıyla popüler bir addır. Gösteriyi sahneleyenler hem yatay olarak diasporanın bulunduğu mekânlarda, hem de dikey olarak zaman içindeki gezgin nesiller boyu Salomonları canlandırıyordu. Sahnede değişen çağlara göre "Salomon" adlı bir Yahudi anlatılıyordu; çarpıcı olan, oyunun Yahudi olarak Salomon'un doğrudan belirtiselliği yerine dolaylı belirtiselliği, yani, "Salomon" olarak damgalanmış bir insanın böyle bir adın taşıyıcısı olarak kendi özel kültürel ve tarihi ortamında ne söyleyebileceği, hatta hissedebileceğini canlandırmasıydı.

İlk Salomon'u canlandıran oyuncu sahneye kırmızı-siyah saten bir kostümle, 1490'lerde bir İspanyol Yahudisi olarak çıktı. Oyuncu yirmi beş yaşında, cemaatin yıldızlarından ve Yahudi İspanyolcası şarkıların rock versiyonlarını çalan popüler bir Türk müzik grubunun enerjik solistiydi. Gösteri sırasında çevresinde dantelli yelpazeleri banttan müziğin ritmine ayak uydurarak sallayan dansçı kızlar olmak üzere İspanyolca şarkılar mırıldanıyordu. Birdenbire, dans topluluğu İspanyol Yahudilerinin kovuluşunu canlandırırken sahnedeki bu eğlence donuverdi. Sahne Türkçe (seyircinin pek çoğu hâlâ böyle sahnelerden kaçan atalarından miras kalan Yahudi İspanyolcasını konuşmasına rağmen) olarak canlandırıldı.

"Salomon" adı cemaatin aklında ve daha genel anlamda Türk toplumunda Yahudiliği temsil eden bir simgedir. 1930'ların Türk basınında popüler bir karikatür dizisi olan antisemitik *Salomon Fıkraları*'nda Salomon adlı bir Yahudi aptal, paragöz ve çirkin olarak tasvir edilirdi (Bali 1999; Bayraktar 2006). Sahnelenen oyun bu klişelerden bazılarını canlandırmakla beraber, gösterinin anlatısının kapsadığı uzun zaman düşünüldüğünde, "Salomon" adı çok çeşitli toplumsal ve tarihi bağlamlardaki Yahudi erkeklerini belirtiyordu. Zaman ve mekân içerisine böyle dramatik bir tarzda "teleskopik şekilde" uzanan gösteri, belli bir Salomon'un sürekli değişen Yahudi tarihi ve coğrafi ortamında nerede

olduğuna göre ("kronotop"* adı verilen şekilde), böyle bir ada sahip olanın hak ve sorumluluklarının nasıl değişim gösterdiğinin hem lafzi, hem de mecazi olarak provasını yapıyordu.[5]

İstanbul'daki Yahudi adlarının anlatısı zaman boyunca uzanır ve çok mekânlı bir okuma gerektirir. Türk Yahudiler bir "Salomon" olmanın farklı zamanlarda ve farklı seyircilere farklı anlamlara geldiğinin farkındadırlar. "Dansın Salomonları" oyuncuları adın bir yandan huzurlu durumları (İspanya'daki Engizisyon öncesi "Altın Çağ"), öte yandan da bir kâbusu (Auschwitz'e götürülme) belirttiği ortamları canlandırmışlardı. Kendini İspanyol Engizisyonu'na tabi bulan bir Salomon'un kendisini Yahudi olmayanlardan ayıran kıyafetler giymesi, belli meslekleri icra etmesi, belli dilleri konuşması ve en sonunda da din değiştirmesi veya ülkeden kaçması beklenir. Çoklu göstergesel alanların biçimlenimi onu o dönemde olduğu kişi yapan anlamlar kümesini meydana getirirdi.[6] İkinci Dünya Savaşı sırasında Alman işgalindeki Selanik'te yaşayan bir başka Salomon ise adının ölümcül bir öznellik yarattığını öğrenirdi.

Salomon'u "bir Yahudi erkek adı" olarak tanımlamak ne dikey olarak zaman içinde, ne de yatay olarak kıtalar arasında (hele de sınıf, din, ırk, vb temelli) yorumlayıcı bir bağlam sunmazdı. Performans "Salomon" adının "katı bir belirteç" olduğunda (Kripke 1981), farklı bağlamlarda aynı şeyi belirten bir gösterge olduğunda ısrar ediyordu. Gerçekten de, "zamanın genelleştirici etkisi nihayetinde bireye karşı kategori lehine işler" (Herzfeld 1982: 300) gibi görünüyor, ki burada da "Salomon" adı değişmez, hatta öz bir kimliği belirtiyordu. Ann Stoler'in de dediği gibi, "Toplumsal türleri birbirinden ayıran özlerin var olduğu iddiası, bu özlerin değişmez ve zaman içinde istikrarlı olduğunu ileri sürmekten çok farklıdır" (2008, s. 4). Yüzyıllar boyunca Salomonların değişen ortamlarda özleştirilmiş bir kimliği sahneledikleri performans bunun bir kanıtıdır: Salomon adındaki bir saray doktoru, dansçı kızlardan oluşan harem baştan çıkarıcı bir şekilde dans ederken Osmanlı Sultanı'na hizmet ediyordu; Auschwitz'in korkutucu kapıları Salomon adlı genç bir Yunanistan Yahudi'sinin yaşamının son sahnesi oluyordu

* (Yun.) Edebiyatta zaman-mekân tanımları ve sunum biçimleri—çn.

ve İstanbul'daki bir Şabat yemeğinde ailesi, Salomon'un İpekleri adlı, Yahudilerin küçük giyim mağazalarının bulunduğu ve gün sonunda sokakları artık kumaşlarla dolan Şişli'de hâlâ işlemekte olanlara benzer bir toptancı mefruşat mağazasının sahibi işadamı Salomon'u bekliyordu. Birden çok tarihi bağlamdaki karakterlere iliştirilmiş tek bir ada şahit olmak, anlamları değişen ama her şeye rağmen "Yahudiliği" belirtmeye devam eden bir sembolün gerilimine vurgu yapıyordu.[7]

Adlandırmayı "gösterenler ile onların eşseslilerinin, bir şekilde gösterilenlerden ayrılmaz olarak görüldüğü" (Blum 1997, s. 357) bir sistem olarak tanımlayan Çincedeki dil ideolojilerinden farklı olarak Türk Yahudi ideolojisi, adlandırmayı katı bir belirteç olarak alan Paul Kripke'nin popülerleştirdiği felsefedeki şekliyle anlamadığını bu performansla açığa vurmuştu. Bunun yerine Türk Yahudiler adlandırmayı, adların insanları nispeten keyfi ve kesinlikle değişebilen bir gösterge ilişkisi içinde işaretlediği bir model olarak görürler. Dilsel (ve dili çevreleyen) ipuçlarıyla, "Dansın Salomonları" gibi kamusal olarak sergilenen olaylar, bir anlamlar zincirinin zaman içinde bir ada nasıl ilişebileceğine dair topluluk geneline yayılan bir anlayışı pekiştirirler.

Ad-ikonlar ve Yeniden Sınıflandırılmaların Tarihselleştirilmesi

2003'te Türk Yahudisi arkadaşım Rahel ile birlikte İstanbul Atatürk Kitaplığına bir araştırma için gittik. Bir Türk olarak arşivlerin Türk vatandaşı olmayanlara açık olmayan bir alt kesimine resmi olarak erişebiliyordu, ancak kütüphaneciler istek formundaki adına kuşkuyla baktılar. Ulusal kütüphanedeki kütüphanecilerin görev tanımlarında arşivlere kimin (Türk vatandaşlığına bağlı olarak) erişebileceğine ve kimin bu kaynaklardan yararlanmak için özel izin alması gerektiğine karar vermek de var. Ek kimlik göstermesi istendiğinde, arkadaşım kızarak, "Ben bir vatandaşım ve adım da o" diye itiraz etti. Yine de tam emin olamayarak "Ermeni misin?" diye sordular. Kızan ama vatandaşlığının yine sorgulanmasına pek de şaşırmayan Rahel iç çekerek "Hayır, Yahudiyim" diye cevap verdi.

Belki de Türk Yahudisi pek çok arkadaşımın adlarının popüler kaynaklarda, örneğin *Türkiye'de Kadın-Erkek Adları Sözlüğü*'nde (Adviye ve Tuncay 1992) yer almaması pek şaşırtıcı değildir. Böyle kaynak kitaplar çok

kapsamlı gibi görünmelerine rağmen, kendileri de kolektifin dışında kabul edilen belli adları kesinlikle içermeyen insani yeniden sınıflandırmaların (kütüphanecinin yaptıkları gibi) ürünleridir. Bu sözlüğe ilk defa 2000'de adbilime olan ilgisi bana Türk Yahudilerin kendi adlarını anladıkları süreçlere bakma fırsatı yaratan Baruh Pinto'nun ofisinde rastladım. O zaman doksan yaşında olan Türk Yahudisi Baruh, Türk Yahudi soyadları üzerine kendi kitabını yazmak için sıkı bir çalışma içindeydi. Evindeki çalışma odasının duvarları kaynak kitaplarla kaplıydı: Başköşede, eski bir masaüstü bilgisayarın üstündeki raflarda neredeyse elli sözlük vardı, raflar ansiklopedilerle doluydu ve geri kalan boşluklar Osmanlı İmparatorluğu, Türkiye Cumhuriyeti, *Kitap-ı Mukaddes*'teki İsrail ve İber Yarımadası haritalarıyla kaplıydı.

Tüm o kaynak kitaplar arasında Baruh'un adbilim dünyasına kendi katkısı olan beş yüz sayfalık *What's Behind a Name?* (Pinto 1997) de duruyordu. Kitap İspanyol Engizisyonu'ndan günümüze ayrıntılı bir soyadları derlemesi ve Türk Yahudi cemaati tarihi içeriyor. Projesi, zaman içinde Yahudilerin yeni koşullara adlarını değiştirip modernleşerek uyum sağladıkları ama bunu yaparken de önceki adın ruhundan bir şeyleri korumaya çalıştıkları varsayımına dayanıyor. Ben Baruh ile tanıştığımda, yeni projesi olan Sefarad adları kitabı üzerinde (üyesi olduğu cemaatin soyadlarını inceleyen bir kitap; bkz. Pinto 2004) yeni çalışmaya başlamıştı. Bu kitapta, kendisine İstanbul'daki hahambaşı tarafından verilen bir cemaat üyeleri listesindeki Türk Yahudilerin soyadlarına yüklenebilecek anlam katmanlarının analizini yapıyordu.

Baruh'a gönüllü asistan oldum, yazıcılık yaptım, sohbetinin ve kahvesinin keyfini çıkardım. Onu kamburunu çıkarmış masasında ad listeleri üzerinde çalışırken, kılı kırk yararcasına anlam ararken, dev sözlük külliyatını alfabetik olarak tararken ve *Kitap-ı Mukaddes* çevirilerinde göndermeler ararken seyretmeye bayılıyordum. Etimolojik gizemleri çözerken kullandığı yöntem, adları varsayılan kökenlerine göre kutsal kitap kaynaklı, kültürel, Tanrı'nın adını içeren veya yer adı içeren olarak sınıflandırmaktı. Hangi sınıfa gireceği belirsiz bir adla karşılaştığında (ki bu pek nadir bir durum değildi), Baruh adın kökenlerini *Kitap-ı Mukaddes*'in yanı sıra mesleki, fiziki veya ahlaki niteliklere, hayvanlara, bitkilere ve değerli taş ve ma-

denlere göndermeler aradığı İbranice, İspanyolca, Arapça, Farsça, Türkçe, İtalyanca, Yunanca veya Latince herhangi bir atlasta ve sözlükte arıyordu (Pinto 2004, s. 6). Sözlüklerde adın anlamını bulma ihtimalini tükettikten sonra gözdesi olan kaynak eser *Encyclopedia Judaica*'ya (1972) geçiyordu. Baruh tam anlamıyla, antropolog Claude Lévi-Strauss'un "eldeki imkânları ... tüm kümenin elindeki sorunun çözümüne sunabileceği mümkün tüm yanıtları sıralamak için kullanan bir kimse" olarak tanımladığı ve *bricoleur* sıfatını layık gördüğü türde bir kişiydi (1966, s. 18). Dünyayı deneyimlediği çeşitli çerçevelerden bilgileri bir araya getiriyor ve projesini "yama işi" olarak niteliyordu. Türk Yahudilerin tarihinin pek çok kaynağı ve parçasından yararlanıyordu, resmen farklı etimolojik kaynakların bulunduğu kâğıt parçalarını keserek onları diğer bölümlere yapıştırıyordu. Ben bir adın "ğ" ile mi yoksa "g" ile mi yazıldığında daha anlamlı olduğunu kontrol ederken, Hahambaşılık listesinin Latin harfleri ve Türkçe karakterlerle yazılanlar arasında ayrım yapmadığından şikâyet ederdi: "Onların gözünde aidatlarını zamanında ödediği sürece bir Yahudinin adını 's' veya 'ş' ile yazmış olması fark etmez; oysa benim için çok fark eder!"

Tipik bir madde Tablo 2.1'de gösterildiği gibiydi. Baruh'un çalışması, Yahudi adlarını tek bir sözlükten tanımlamak yerine, anlamları çeşitli kaynaklar arasında metinlerarası bir şekilde inceliyordu. Bunu yukarıdaki örnekte, notlar kısmında görebiliriz. Burada "Bevnakil" adını bir Yahudi adları kitabı (Kaganoff 1977), *Osmanlıca-Türkçe Ansikolpedik Lügat* (Develliolğlu 1999), *Encyclopedia Judaica* (1972) veya kutsal kitap üzerine bağlamsal sözlüklerde bulamadığını açıklıyor. Adın anlamının, kaynak kitaplar arasında metinlerarası olarak aranması yukarıdaki örnekte (ve Baruh'un adlar sözlüğündeki diğer maddelerde) Baruh'un her adı analize tabi tutma sürecinin bir haritası olarak okunabilir. Yukarıdaki adı Baruh'un çalışması boyunca aktardığı bir düşünceyi güzel bir şekilde örneklediği için yüzlerce maddenin arasından seçtim: Her ad, bir öyküdür, bazen zaman ve mekân içinde devam eden bir öyküdür. İlk kitabı *What's Behind a Name*'de (1997) Baruh, adların değişim ve sürekliliğin belirteçi işlevi gördüklerini, kimi zaman sahipleriyle uzun mesafeler kat ettiklerini, kimi zaman doğdukları andaki anlama sadık kaldıklarını, kimi zaman da zaman ve mekânın modasına, siyasi gereklerine göre değiştiklerini savunuyor.

Tablo 2.1 Sefarad Adları Sözlüğü'nde bir Madde

Soyadı	1. İngilizce, 2. Fransızca, 3. İbranice, 4. Yahudi İspanyolcası, 5. İspanyolca, 6. Türkçe etimoloji	Notlar
Bevnakil	1. Long distance story	Kaganoff, Enc. Jud.,
	2. Histoire relevant	BBL bağlamlı dizini
	3. Divre mi Mirhak	Devellioğlu, vb'de yok.
	4. Estoria de un pasado leşano	BEVN= distance, distance, merhak
	5. Historia de un pasado lejano	distaniye, distancia, maziye
	6. Uzak bir maziye, bağlı bir hikaye	NAKİL= history, historie, bir hikaye divre, Estoria, Historia, Hikaye
		Yorum: Büyük ihtimalle Yahudi halkının eski geçmişine işaret ediyor.

Kaynak: Pinto (2004, s. 91)

Baruh araştırmaya emeklilikten sonra bir hobi olarak başlamasına rağmen, ilk mesleği olan Kardex dosyalama sistemi uzmanlığı sayesinde enformasyon sınıflandırmaya aşinaydı. Baruh ilk mesleğini bana kopmuş olduğu kız kardeşiyle tekrar bir araya gelmesi bağlamında anlattı, ki bu öykünün kendisi de zaman içinde yeniden sınıflandırmaların maddi sonuçları konusunda anlayışın öneminin ne kadar farkında olduğunu gösteriyor:

> 1942'de (Türkiye'de) iş bulmak imkânsızdı. Bir görüşmeye gittiğimde pozisyonu zaten dolmuş bulurdum. Adım yabancı adı gibiydi ve o dönemde insanlar çok milliyetçiydi. İstanbul'da iş bulamayınca Britanya yönetimindeki Filistin'e gittim. Orada ad ve kategorilere göre form dolduran bir Kardexçi olarak iş buldum. Bir gün, Kardex odasında çalışırken birinin beni görmek istediğini duydum. Hiç beklemediğim bir şekilde, içeriye İstanbul'u terk edip Paris'e yerleşmiş olan kız kardeşim Rachelle girdi.

> Naziler Paris'i işgal edince kız kardeşim Fransa'yı terk etmek istemiş. Sefarad olduğu için İspanyol kökenli olanlara koruma sağlayan İspanya Konsolosluğu'ndan yardım istemiş. İspanya'ya vardığında ise kendisine, "İspanyol tebaası olduğun doğru; ama bu yalnızca İspanya dışında yaşadığında geçerli" demişler. Bu yüzden İspanya'dan ayrılıp Filistin'e gelmek zorunda kalmış. (Kişisel görüşmeden, Nisan 2003)

Naile'nin anlatısının tarihi öğelerine paralel şekilde, Baruh'un naklettiği öykü de bir Kardexçi olarak mesleğinin sınıflandırmacı mantığının hükümetlerin, siyasetçilerin ve bireylerin kişileri, çoğunlukla sadece ada göre ve siyasi değişiklik dönemlerinde elden geçirme ve tekrar yorumlanmaya maruz kalan bir şekilde, değişebilen "vatandaş" ve "yabancı" kategorilerine sokma biçimleriyle uyuşuyor (bkz. Comaroff ve Comaroff 2001). Geçinmek ve ailesinin değişen bağdaşım katmanlarının içinden çıkabilmek için Baruh hem meslek, hem de hobi olarak sınıflandırma yapıyordu. Kendi yaşamının süregelen vatandaşlık ve aidiyet kategorilerinin yeniden sınıflandırılmalarında etkilenmiş olduğu düşünülürse, yaşamının son yıllarını bu kesişmeleri düzenlemeye ve bunları daha geniş kapsamlı süreçlerin Yahudi adlarındaki etkilerini ortaya koyan kapsamlı bir çalışma haline getirmeye adaması çok anlamlı görünüyor. Zaman içinde kendisinin nasıl bir yabancı haline getirildiğini anlama projesinin zamansal sonuçlarına vurgu yapmak adına adbilime yönelmişti.

İstanbul'da Yahudi Adlarının Köklerine Ulaşmak

> *Kişinin kendisine verilen adı alması sadece kendinden önce gelenin otoritesine boyun eğmek değildir, zira adın kendisi zaten önceki bağlamdan kopmuştur ve kendi kendini tanımlama çabasına girmiştir.*
>
> BUTLER 1997

Pace Butler'ın bu sözlerine rağmen, adlar her zaman tarihsel bağlamdan kopmaz, en azından adlarının her "yabancı" kabul edilişinde kendini tanımlamaya çabalamak durumunda kalan Türk Yahudiler için bu ge-

çerli değildir. Bugün adlar bariz şekilde "Türk" veya "yabancı" olarak görülüyorlarsa, bu sınıflandırmalar göstergebilimci Umberto Eco'nun "tanımsal enerjileri" (1984, s. 84) dediği şeyi korumak adına toplumsallaşmış ve yerlileşmiş kültürel kuralların ürünü olan kestirmelere dayanırlar. Baruh'un *The Sephardic Onomasticon* adlı dev projesi bu şeylerin kendi başlarına bir anlam ifade eder gibi göründükleri ideolojik sürecin izini sürer. Baruh etimolojik izlerin üzerinden geçerek, tanımsal enerjileri tekrar biçimlendirerek Türk Yahudi adlarının sırf "yabancı" olarak yeniden sınıflandırılmasına direnmiş olur. Baruh, Osmanlı ve Türk Yahudilerin adlarının karmaşık düğümlerini yavaşça çözerek ve Türk Yahudilerin maruz kalmış oldukları yeniden sınıflandırma tarihini ortaya çıkararak somutlaşmış ikonları değişen, akıcı belirtenler olarak Türk Yahudilerin adlandırma ideolojisindeki doğru yerlerine tekrar yerleştirmiş olur. Lusi, Rahel ve diğer Türk Yahudilerin gündelik olarak karşılaştıkları yeniden sınıflandırmaları zamana bağlı ve bağlama özel yorumlamalar halinde düzenleyerek doğallıktan çıkarmış olur. Bir hobi olarak değerinin yanı sıra, Baruh'a göre adbilim araştırmaları Türk Yahudi cemaatinin, küresel Sefarad Yahudiliğinin ve genel olarak dünyanın yararınaydı. Bu çok geniş kapsamlı pedagojik ve toplumsallaştırıcı hedef adlar sözlüğünün önsözünü büyük ölçüde adların kendilerini tanımlamakta kullanılan altı dilde (İngilizce, Fransızca, İbranice, Yahudi İspanyolcası ve Türkçe) yayımlama tercihiyle açığa vurulmuş oluyor. Bu karar kendisine metinsel anlamda büyük zorluklar ve maliyetler getirmesine rağmen, bunu geniş bir kitleye, özellikle de adlarının nasıl kendilerinin "yeniden sınıflandırılmasına" yol açtığını araştıran tüm dünyaya dağılmış Sefarad Yahudilerine ulaşmak için yapmıştı.

Baruh'un araştırma süreci kimlik belirteçleri olarak adların nasıl cisimleşerek ikonlar (uzlaşımla temsil ettikleri iddia edilenle aynı şekilde anlaşılan semboller) haline dönüştüklerini ortaya çıkarıyor. Bu tür semboller adların tarihi ve güncel sıralanma ve yorumlayıcı veya mitik çerçevelere atanma yoluyla ikonikleşirler. Kitap düşkünü Baruh'un aksine, çoğu kimse insanları ve karşılaştıkları şeyleri sınıflandırırken çok sayıda kaynak kitaba başvurmaz. Onun yerine, insanlar kişi, yer ve şeyleri nasıl sınıflandırdığımız hakkındaki bir dizi mitten yararlanırlar. Mit "insan

eylemlerinin karmaşıklığını ortadan kaldırır, onlara özlerin basitliğini atfeder, diyalektikleri silip atar ve yüzeyde görünenin ötesine geçmez" (Barthes 1987, s. 132).[8]

Aile anlatıları (Naile'nin öyküsü), topluluk içi bir performans ("Dansın Salomonları") ve bireysel bir entelektüel uğraş (Baruh'un adlar sözlüğü) zaman içinde yeniden sınıflandırmanın gerçekleşmesi ve daha da önemlisi, tekrar tarihselleşmesi ve aidiyet mitlerinin yaratılması ve yıkılması için gereken sürekli (ama nitelik açısından farklı) çabaya örneklerdir. Bu bölümde ele alınan vakaların örneklediği türden ontolojik sürece dikkat ettiğimizde normalde doğallaşmış (yani bağlamsızlaşmış ve tarihselliğini kaybetmiş) "tarihin göstergelerini" "tarihte göstergelere" dönüştüren bir kronotopik karmaşıklık hissi duyarız.

Bu bölüm Türk adlarının anlamlarının zamansal (belki de geçici) olarak tekrar sıralandığı gerilim anlarına odaklandı. Adlar, Türk Yahudilerin, sınıflandırılmalarının "zaman gösteren göstergeler" veya "tarihte göstergeler" olarak daha eski ontolojiler üzerine kurulu olduğunu anlamalarını sağlar. Türkiye'deki Yahudiler göstergelerin (bu vakada adlar), bugünkü sınıflandırmaları anlamlandırmak için daha önceki anlamlar üzerinde yükselme biçimleri konusundaki bilgilerini icra ederler.[9]

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Kozmopolitizmin Sınırları

Sahadaki araştırmalarım sırasında, Türk Yahudi arkadaşlarım bana kendilerini örnek alarak kendi Yahudiliğimi kamusal alandan silmemi salık verdiler ve bazen bitmeyecekmiş gibi görünen bir "yapılmayacaklar" listesi saydılar: *Mezuza*nı kapının dışına çivileme, Yahudi yıldızlı kolye takma ve ne olur ne olmaz, ev sahibine Yahudi olduğunu söyleme. Türk Yahudilerin Yahudi varlığı özel alanda özenle korunurken kamusal alanın, farklılıkların silinmesi gereken evrensel bir alan olarak görüldüğü bir ülkede kendilerini vatanlarında hissettikleri yönündeki ironik gibi görünen iddialarının sürekli üstüne gittim. Bu bölüm, Türk Yahudi cemaatinin bu gerilimlerle bir ortadan kaybolma görüntüsü yaratarak ve bunu özellikle Müslüman çoğunluktan farklılıklarını gösteren ifadelerde yaparak nasıl baş ettiğini anlatıyor. Kozmopolitizmin sınırlarına odaklanarak (Werbner'in [2006] yolundan giderek ve bu fenomen üzerine geliştirilen çoğu kurama karşı bir şekilde) farklılık ifadelerinin her zaman birden çok varoluş biçimiyle karşı karşıya olan bireyler tarafından yapılan o farklılığı yüceltici etik tercihler olmadığını savunuyorum. Gerçekten de, farklılığın silinmesi, farklılığın tehlikeye çanak tutmak olarak düşünüldüğü yer ve zamanlarda kozmopolit duyguların genellikle sansürlendiğini ortaya çıkarıyor.

Türkleşmek ve yeterince Türk değilmiş gibi görülme korkusu İstanbullu Yahudiler arasında toplumsal pratiklerin gizlenmesi yönünde yaygın bir eğilim doğurmuştur. Bu asimilasyoncu koşulların üzerine, yerel antisemitizm ve Türk Yahudilerin İsrail ile karmaşık (ve belki de daha önemlisi, antisemitlerin ve/veya antisiyonistlerin onların İsrail ile

aralarında *olduğunu düşündükleri*) ilişkileri, ortadan kaybolmak için ek nedenler yaratır.

Gerçekten pek çok kişinin iddia ettiği gibi "kozmopolit bir anda" isek, bu süreç, yani "'kozmopolitleşme' normatif anlamda 'kozmopolit' olması amaçlanmayan eylemlerin amaçlanmamış ve görülmeyen *yan etkileri* olarak gerçekleşir" (Beck ve Sznaider 2006, s. 7). Türk Yahudileri vakası, kamusal alanda yüceltilmelerine rağmen kozmopolit duyguların inkârı ve silinmesi de dahil olmak üzere bu amaçlanmamış yan etkilerin bazılarına örnek teşkil eder. Türkiye'de Yahudiler, kamusal kozmopolitizme resmi katılımlarıyla bir gerilim halinde sürekli kamusal alanda pek sivrilmemeyi tercih ederler ve bu tercih de mimari, bedensel ve dilsel alanlarda sürekli kendini gösterir.

Bu bölüm, söz konusu kozmopolitleşme mefhumunu geliştirmek adına kilit, güvenlik sembolü ve bunun Türk Yahudilerin yaşamında oynadığı rolü ele alıyor. Türk Yahudilerin güvenlik kaygılarının ışığında, kozmopolit farklılıkların kamusal alandan doğru tarzda silinmesi olarak gördükleri şeye nasıl uyum sağladıklarını aktararak Lakoff'un sorduğu, "Burada ne tür bir güvenlikten bahsediliyor? Bunun siyasi hedefleri ve teknik yöntemleri nelerdir?" (2008, s. 402) sorularına cevap arıyorum. Daha sonra asimilasyon ve güvenlik kaygılarının, özel ve kamusal arasındaki sınırların muğlak ve belirlenmeye açık olduğu yerlerde örtüştükleri mekânları ele alıyorum.

İstanbul'da gözlemlediğim tehlikeli—ve çoğunlukla inkâr edilen—kozmopolitizm, Beck ve Sznaider'in "kozmopolitizmin bilinçli ve gönüllü bir tercih olduğu iddiasının reddi" (2006, s. 7) ifadesiyle uyuşuyor. Kozmopolitizm her zaman bireysel bir tercih değilse, o zaman etnografya ne tür "gerçekten var olan kozmopolitizmler" ortaya çıkarır? Kozmopolitizmi Türk Yahudilerin deneyimleri üzerinden incelemek, özellikle de yetkililerin kozmopolitliği benimsemiş gibi göründükleri ama gündelik pratiklerin klasik etnik merkezli performanslar gibi göründüğü yaşanmış kozmopolitliğin dış hatları hakkında çıkarılabilecek bir dizi derse odaklanmamızı sağlar.

Kilit Bir Sembol Olarak "Güvenlik"

Türk Yahudilerine ait resmi binalardaki (Hahambaşılık, sinagoglar veya Musevi Müzesi gibi) güvenlikten geçmek 11 Eylül saldırılarından sonra uluslararası uçuşlar için uçağa binmeye benziyor. Daha ergenlikten itibaren İstanbullu pek çok genç Yahudi, bu geçiş alanlarını izlemek ve güvenliğini sağlamak üzere eğitilir, cemaatin güvenliği için veya sadece "güvenlikte" çalıştığını söyler. Gönüllü güvenlik personeli olarak sinagoglarda çelik kapıların başında dururlar ve ziyaretçilerin mekânın kendisine erişim sağlayan ikinci bir kapıdan geçmelerine izin vermeden önce (yabancıların) pasaportlarını ve (cemaat üyelerinin) yüzlerini kontrol ederler. Sistemin tasarımı iki kapının aynı anda açık olmamasını sağlar; kuramsal olarak bir saldırı durumunda yalnızca iki kapı arasındaki sınırlı bölgedeki insanlar bundan etkilenir. En son bombalamalardan beri, Yahudi cemaatine ait çoğu binanın güvenliği baştan tasarlanmıştır. Girişler artık beton duvarlarla çevrilidir ve içeri, sokak ile cemaat arasında fazladan bir güvenlik katmanı meydana getiren tünellere erişilebilmektedir.

Eğer Yahudiler kendilerini Türkiye'de yurtlarında hissediyorlarsa, neden güvenliğe bu kadar önem veriyorlar? Mary Louise Pratt'ın da ifade ettiği üzere, "Güvenlikten bahsettiğiniz anda, tehlikenin varlığını ima ediyorsunuz demektir ... aksi taktirde bu konu gündeme gelmezdi" (2004, s. 140). Türk Yahudilerin yaşamları fiziksel şiddet ve cemaatin dağılması konusundaki hissedilebilir korkularını yansıtan güvenlik sorularıyla biçimlenmiştir. Yahudilere güvenlik konusunda sorular sorduğumda, büyük ölçüde cemaati savunmanın karmaşık teknik yönlerinin (dışarıdan Yahudi binası olduğu belli olmayan yapılar, yüksek güvenlik duvarları, metal detektörleri ve eğitim almış güvenlik personeli) Neve Şalom Sinagogu'na 1986'daki saldırıya bir tepki olduğu cevabını veriyorlar. 1980'lerin ortalarındaki ölümcül şiddetin bir geri çekilmeyi zorunlu kıldığı yönündeki popüler savlara rağmen, olay hakkındaki basında çıkan haber arşivine bakıldığında Türkiye'nin (ve dünyanın) İstanbul'da hâlâ Yahudilerin yaşadığını keşfetmesiyle yaşadığı şaşkınlık görülüyor, ki bu da Yahudi cemaatinin resmi Türk anlatısından silinmesinin zaten *ideolojik* şiddet ve *sembolik* görmezden gelmelerle gerçekleşmekte olduğuna işaret ediyor. Bombalamanın büyük ölçüde

kamunun gözünden uzakta yaşayan Yahudilere dikkat çektiği—ve bu âni ilginin tehlikeli olabileceği—düşüncesi Türk Yahudi basınında 2003 bombalamalarının ardından çıkan bir karikatürde de dile getirilmiştir: Bu karikatürde iki (Yahudi) erkek son saldırıları tartışırlar. Birincisi, son bombalı sinagog saldırısından sonra, genel medya sayesinde daha geniş anlamda kamuoyu hakkında, "Bizi daha iyi tanıdılar. Örneğin, nüfusumuzun ne kadar olduğunu, bu topraklarda ne zamandır yaşadığımızı ve ne kadar kenetlenmiş bir cemaat olduğumuzu, sinagoglarımızın nerede olduğunu, nerede yaşadığımızı, vb," der. İkincisiyse aklı karışmışçasına kafasını kaşıyarak endişesini dile getirir: "Sence ev adresimi de bulmuşlar mıdır?" (Mandel 2004, s. 115).

Karikatürden de görülebileceği gibi, bir Yahudi kozmopolit olmak yalnızca farklı varoluş biçimleri hakkında bilgi sahibi olmak değil, aynı zamanda farklılığın hangi bağlamlarda, kimin için ve ne şekillerde (ve nasıl güvenli şekilde) icra edilmesi gerektiğini de bilmek demektir. Türk Yahudi cemaatinde "güvenliğin" kilit bir sembol olarak merkezi konumu bunu en iyi şekilde yansıtır.

Hoşgörü: Güvenliğin Arka Yüzü

Hakkında bu kadar çok şey okumuş olduğum için hoşgörü değişmecesini Türk Yahudilerin yaşamını anlamak için bir başlangıç noktası olarak seçmiştim. Bununla birlikte, 2000-2003 arasındaki ve daha sonraki daha kısa araştırma ziyaretleri sırasındaki saha çalışmalarımdan bunun Türk Yahudilerin yaşanmış deneyimleriyle her zaman uyuşmadığını gözlemledim. Türklerle bütünleşme talepleri ve Türk olmayan, yani "farklı" veya "yabancı" olarak damgalanma korkusu yüzünden ikili bir kimlik icra ederler. Farklı diller, tarzlar veya hislere dair bilgilerini sergileyerek kozmopolitlik performansı yapmakta kararlı kırsal Nijeryalılar (Gable 2006) veya modernliği kozmopolit bilginin sergilenmesi yoluyla tanımlanmış olarak anlayan Nepalli şamanlardan (Pigg 1996, s. 193) farklı olarak, Türk Yahudiler gittikçe daha popülerleşen bir kamusal hoşgörü söylemine rağmen kendilerini gündelik olarak vatanseverliklerinde ısrar eden bir anti-kozmopolit gösteri sergiler durumda bulurlar.[1]

Kamusal hoşgörü mesajıyla kıyaslandığında, bu yaşanan kozmopolitlik Yahudilerin hoşgörünün nihai sınırları hakkındaki algılarına işaret eder. Türk Yahudilerin kolektif belleğinde, Neve Şalom'daki terör saldırısı (ve daha sonra çeşitli aralıklarla yapılan saldırılar) kapanma ihtiyacını belirtir; bu saldırı ikonik bir sembole dönüştürülmüştür. Müslüman Türklerle düzenli olarak bir araya gelen genç Yahudiler, cemaatin tarihsel soyutlanma eğilimlerini bir hapishane veya adaya benzetirler. Yirmi sekiz yaşındaki bir Yahudi erkek, toplumsal nedenlerle kapanma çabaları meselesini bana şöyle anlatmıştı:

> [Yahudi] kız arkadaşım, cemaat keşke daha açık olsaydı ... daha az korkak Yahudi klişesi gibi olsaydı diyor. Ama kendisi pek naif; Yahudiysen Müslümanlar seni asla insan yerine koymaz, bunu bilmiyor. Kız arkadaşım ve ben arkadaşlarımızla dışarı çıktığımızda o hiç uyum sorunu yaşamıyor: Yabancı bir isme veya Yahudi aksanına sahip değil ve bir Türk kızı gibi duruyor. Ama ben evde anne-babamla İspanyolca [Yahudi İspanyolcası] konuştuğum için aksanım var. Bir Yahudi olarak iş konusunda iyisinizdir gibi bir klişeleştirme olabilir. Veya bu yüzden sizden nefret edebilirler. Neve Şalom'u düşünün—onları sırf Yahudi oldukları için öldürdüler.

"Tüm toplumsal yapı her etkileşimde mevcuttur" (Bourdieu 1982, s. 67) ise, ben ile öteki arasındaki sembolik ayrımlar aynı melodinin farklı anahtarlardaki hali gibi tınlamalıdır. İşaret taşımayan kimlik yoluyla (Yahudi aksam yokluğu, Yahudi adı taşımama) asimilasyon ortamında Neve Şalom'un sürekli dile getirilmesi, bize 1986'daki bu ikonik olayların sürekli ortaya çıkan sembolik alanlardaki güvenlik kaygılarını belirttiğini anımsatıyor. Daha büyük bir bütünün bir parçası olarak ele alınabilmesi (yani bir metonim olması) nedeniyle, 1986 saldırısını, Türk Yahudilerin homojenleştirici Türk devlet ideolojisi karşısında ayrılık ve toplumsal görünmezliği meşrulaştırdıkları metonimik bir aygıt olarak görüyorum. Farklılaşmanın temel öğesi, özel Yahudi alanlarını kamusal Türk alanından ayıran fiziksel sınır, cemaatin güvenlik uygulamaları ile bu geçitleri koruyan mekanizmalar ve personel tarafından temsil ediliyor. Birbirine zıt alanlar (güvenli/savunmasız) arasındaki sınır, İstanbul'daki Yahudiler

arasındaki fiziksel mekân ve bedendeki farklılıkların gizlenmesi, dilsel pratikler ve adlandırma stratejileri gibi bir dizi toplumsal pratik yoluyla kırılıma uğrar. Güvenlik, Türk Yahudilerin, tehlikeli kozmopolitizm ile süregelen müzakerelerinde bir leitmotif işlevi görür. Fiziksel silmeler (işaretlenmemiş kurum ve bedenler) ile sembolik silmeler (işaretlenmemiş dil ve adlandırma pratikleri) arasında ne tür anolojiler kurulabilir?

İstanbul'da Özelde Korku, Kamusalda Rahatlık

Kamusal ve özel mekân mefhumu üzerine yakın tarihli çalışmalar bu alanların akıcı ve esnek olduklarına ve birbirine zıt gibi görünen alanlar arasında "sızmalar" gerçekleştiğine vurgu yapıyor (Herzfeld 1997; Shryock 2004). 1990'lardan itibaren siyasi İslamın yükselişiyle birlikte Türkiye kamusal/özel ayrımı konusunda deneysel bir vaka olarak özellikle dikkat çekmiştir (White 2002); kamusal alanın laik imgelemlerine meydan okunmuş ve laik idoller (örneğin, cumhuriyetin kurucusu Atatürk) gittikçe daha çok özel alanlara, evlere çekilir olmuşlardır (Özyürek 2004; Navaro-Yashin 2002). Buna paralel olarak, kamusal alanda Yahudilerin farklılıkları da bir araştırma konusu olarak ortaya çıkmaya başlamıştır (Bunzl 1996; Levy 1999) ve bu araştırmalar sürtüşme, sınırların ihlal edilmesi ve diyalog anlarını belgeleyerek kamusal ile özel arasındaki net zıtlık mefhmunu (Habermas 1989) karmaşıklaştırmış ve sorgulamayı teşvik etmiştir.

Yahudiler, Osmanlı yönetimi altında kolektif hak ve sorumluluklarıyla özgül bir toplumsal konuma sahiptiler. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu Yahudilerin statüsünü tam vatandaşların hak ve sorumluluklarına sahip bireyler olarak tekrar yorumlayarak onları resmi (yani "ayrı") bir grup olarak tanımadı. İstanbul Yahudi cemaati bugün genel Türk toplumundan ve kurumlarından hukuki veya siyasi açıdan ayrı değildir, ama bu yasal eşitlik konumu yaygın ayrımcılık, toplumsal dışlama ve "yabancılara" karşı kuşku ile pek uyuşmaz. Bu muğlaklık Türk Yahudiler ve belki genel anlamda Türkler arasında kamusal olarak farklılık sergileme konusunda temkinli olunmasına yol açmıştır. Yahudiler bugün devlet tarafından cemaat haklarına sahip kolektif bir varlık olarak tanınmadıkları için

kendilerinin ve cemaatin sınırlarını müzakere etmek ve tartışmak, Yahudi cemaatinin üye ve yetkililerine kalmıştır. Ancak İstanbullu Yahudiler arasında, cemaat üyelerinin özel ve kamusal kabul ettikleri arasındaki sınırlar iyi bilinir ve özenle korunur.

Türk Yahudiler, farklılığın özel bir mesele olduğu klasik Türk cumhuriyetçi ideolojisini (Kemalizm) doğrudan veya dolaylı olarak destekleyen bir devlete, ciddi tehdit unsuru oluşturmayan sessiz bir kültürel vatandaşlık icra ederler. "Yahudi" Türklüğü küçük, sembolik jestlerin yanı sıra Yahudilerin halen Yahudi olmayanlara kapalı bir özel kolektif oluşturmaya devam ettikleri düşüncesinde varlığını sürdürür. Yerel deyişlere başvuran Bali (2007), bu duruşu Yahudi İspanyolcasında "sessizlik" veya "sessiz" anlamına gelen ve "göze batmamaya çalışmak" olarak açıkladığı *kayadez* sözcüğüyle tarif ediyor.

İstanbul'daki başlıca Yahudi yapıları tabela ve işaretlerden yoksun olduğu için, Yahudilerin toplandıkları yerleri bulmak için bile o mekânın yeri hakkında önceden bilgi sahibi olmak, izin almak ve ziyaret niyetinizi önceden bildirmek zorundasınız. Bu, rehber kitapların Yahudi mekânlarına ziyaretlerle ilgili kısımlarında sıkça görülen şöyle cümlelerle açıklanır: "Güvenlik nedeniyle, Yahudi mekânlarını ziyaret etmek için önceden bunu Hahambaşılıktan ayarlamalısınız. Girişler yalnızca önceden ayarlanarak yapılabilir."[2]

İstanbul'daki Musevi Müzesine ilk ziyaretimde orayı, Beyoğlu'nun karmaşık eski çarpık arka sokaklarında arayıp bulmam gerekti. Müzeyi bulmadan önce içime fenalık gelmeye başlamıştı; tabelalar olmadığı için sokağın girişini birkaç kez atladım. Çarpıcı tabelaları yoldan geçen turistleri ziyarete teşvik eden İstanbul'daki diğer müzelerden farklı olarak, Musevi Müzesi sessiz bir köşede, dışarıdan görülebilecek işaretlerden yoksun olarak durur. Bir tabela muhtemelen daha fazla ziyaretçi çekerdi, ama aynı zamanda cemaatin en çok korktuğu türde ziyaretçileri çekme riski de taşırdı. Sonunda müzeyi bulduğumda, ofisin önünde oturan bir güvenlik görevlisi pasaportumu kurşun geçirmez penceredeki yarıktan sokmamı istedi. Birkaç dakika beklemeden sonra girişteki geçide alındım. Galeriler o gün boştu ve müzede çalışan rehber birkaç dakika geçmeden benimle sohbet etmeye başladı. Kendisiyle güvenlik konusunda konuştu-

ğumda bana şu açıklamayı yaptı: "Alışıyorsun. Herkesin öğrendiği bazı kestirmeler var. Örneğin, ziyaretçileri galeriye kabul ederken eğer gelmeden önce bilgilendirilmişsek işimiz daha kolay oluyor; bu, güvenlik işini çok daha basitleştiriyor." Türk Yahudiler özel ile kamusal olan arasındaki sınırın yoğun güvenlikli olacağını kabul etmiş gibi görünüyorlardı (ayrıca bkz. Tuval 2004).

İstanbul'un daha ufak sinagoglarından birinin yakınlarındaki koşer lokantasında yemek yiyecek kişilerin de içeri alınmadan önce çift kapılı girişte kabul edilmeyi beklemeleri gerekiyordu. Güvenlikte çalışan bir arkadaşım lokantanın kapılarının aslında sinagogdakiler gibi işlemediğini; kamusal ve özel alanlar arasında güvenli geçiş izlenimi veren bir taklit olduğunu söyledi. Lokantanın içinde turistler geleneksel Yahudi başlıklarını takıyorlardı ve buranın Museviliği sergilemek için güvenli bir yer olduğunu biliyorlardı (gezi kitapları, tur rehberleri ve yerlilerce kamusal alanda Musevilik sergilememeyi salık veren ve yerine beyzbol şapkası giyilmesinin önerildiği Türkiye'deki diğer işletmelerden farklı olarak). Bu Yahudilik işaretlerinden kaçınmayı ilk olarak *mezuza*ların kapıların içine yerleştirilmesi konusunda dile getirmiştim; ama uygulama dini mimariyi ve müzeler, sosyal kulüpler ve koşer lokantaları gibi laik mekânları da kapsıyor. Bu tür işaretsiz kimliğin, kolektif varlığın yanı sıra farklılıkların Yahudi bireylerin fiziksel bedenlerinden de silinmesi şeklinde yansımasını bulduğunu gördüm.

Tekrarlanan Fiziksel Silinmeler

Yahudi kimliğinin kamusal olarak icra edilmesi, Türk Yahudiler için bir tür kendini ifşa etme anlamına geliyor. Nasıl Yahudi erkekler ritüel başlıklarını Türk kamusal alanında takmıyorlarsa, Yahudilik sembollerinin (altı köşeli Davut yıldızı ve diğer semboller) taşınması da kıyafet altıyla sınırlıdır. Bazı genç cemaat üyeleri bana Yahudi sembolleri takmak istediklerini, ama anne-babalarının kendilerini "fazla açıkça" Yahudi olarak göstermemeleri konusunda şiddetle uyardıklarını anlattılar. Türkiye'deki Yahudi spor kulüplerinin (ki gayet popülerdirler ve katılım fazladır) tişörtleri İbranice yazılar, Davut yıldızları veya Museviliği belirten diğer

semboller gibi ayrıcı işaretlerden yoksundur. Ancak bayram kutlama amaçlı toplantıları veya cemaat faaliyetleri gibi özel Yahudi alanlarında Yahudi kolyeleri veya tişörtleri gururla sergilenir.

Yahudi kimliğinin işaretlerini gizleme gerekliliğinin ironik bir örneği, Türk Yahudilerin farklılık bilgisi ve Yahudi tarihinin büyük olaylarından biriyle etkileşme şekillerinden biri olarak Soykırım Anma Günü etkinlikleri kapsamında gerçekleşti. Bir grup Türk Yahudisi lise öğrencisi Polonya'daki Nazi ölüm kamplarına yaptıkları bir ziyaretten sonra (bkz. Feldman 2002) yurtdışında edindikleri bilgileri paylaşmak üzere bir sunum hazırlamışlardı. Savaş zamanındaki yaşamın tipik tarihi olaylarını canlandırdılar ve Nazi yönetimi altında yaşayan Yahudilerin Yahudi olmayanlarla karışmaması için takmak zorunda bırakıldıklarına benzeyen kâğıttan sarı yıldızlar dağıttılar. Duygu yüklü anma töreni sona erdikten sonra, katılımcılara açıkça, "[İstanbul'da] sokağa çıkarken yıldızlarınızı çıkarmayı unutmayın" uyarısı yapıldı. Bu etkileşim Türk Yahudilerin kendilerini kamusal alanda adlandırmaya direndiklerini ima ediyor. Stratton'un dediği gibi, "Bir grubun adlandırılması kişilerin o grubun üyesi olarak tanımlanmasını mümkün kılar. Yahudi olarak belirlenenlerin sarı yıldızlar takmalarını zorunlu kılan Naziler bu görünürlük politikasını anlamışlardı" (2000, s. 103).[3] Nazi yasaları giysileri Yahudi sembolleriyle işaretleyerek Yahudilerin görünmez olmalarını imkânsızlaştırırken, dini giysilerin kamu kurumlarında yasaklandığı Türkiye'de (White 2002, s. 146) cumhuriyet veya "devletin fantezileri" (Navaro-Yashin 2002) kendini adlandırmanın tam tersini gerektiriyor: Hahambaşılık, 500. Yıl Vakfı ve diğer temsilci kurumlar tarafından düzenlenen resmi törenler haricinde görünmez olmak (gizlice Yahudi olmak) çoğunlukla Türk olmanın en güvenli yolu kabul ediliyor.

Öğrenciler gençlik merkezini çevreleyen dikenli tellerin arasından çıkarken, anne-babaları sokağa dökülen bir grup Yahudi çocuk dikkat çekmesin diye onları susturmaya çalıştılar. Böyle "susturma" Yahudi cemaatinin görünmezlik stratejilerinden dilsel pratikler yoluyla asimilasyon içeren bir başkasına işaret ediyor. Daha biçimsel anlamda bu, Yahudilerin gerçek anlamda ancak cumhuriyetin kuruluşundan sonra konuşmaya başladıkları modern Türkçenin neredeyse tümüyle benimsenmesini içeriyor.

Türk Dil Standardı İçinde Kaybolmak

> *Aynı dili konuşan halklardan oluşan bir ülke veya yalnızca aynı dili konuşan halkları bir bağımsız ülke yapmak daha doğal ve en arzulanır şey gibi görünüyor.*
>
> ZİYA GÖKALP, AKTARAN FISHMAN 1988, S. 106

"Atatürk'ün düşünürü" olarak bilinen Gökalp cumhuriyetin ilk dönemindeki dil birliği hedefini yukarıdaki ifadeyle özetlemiştir. Diğer pek çok modern ulus kurucu gibi (bkz. Blommaert ve Verschueren 1998) Atatürk de tek dilcilik yoluyla homojenliği göklere çıkartıyordu. Türkiye'deki "Vatandaş, Türkçe Konuş!" dil kampanyası nesiller boyu Yahudileri dilsel farklılıklarını gizlemek zorunda bırakmıştı. İlginçtir, bu kampanyanın başını çekenler Abraham Galante ve Tekinalp (önceden Moiz Kohen) gibi vatansever Türk Yahudilerdi. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna yönelik reformlara örnek olarak, Türk Dil Kurumu yasasının 1943'te ilk yayımlandığı tarihteki versiyonuna ve 1986'da Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu bünyesine katılırken (Landau 1993, s. 136) elden geçirilmiş haline göz atabiliriz. Bu yasada belirtilen hedefler arasında sözcüklerin ve sözdiziminin "Türkleştirilmesi" ("Türkleştirme" arındırılma olarak da düşünülebilir), Türkçe üzerine bilimsel çalışmaların desteklenmesi ve sözlüklerle yazımın etimolojiye vurgu yapılarak standartlaştırılması vardı. Yasanın elden geçirilmiş versiyonunda dil reformunun ulusal amacı daha açıkça belirtilmiştir: "Türk dilinin ulusu birleştirmedeki hayati rolünü göz önünde bulundurarak, yeni nesillerde dil bilincini geliştirecek önlemler almak; bu amaca yönelik materyaller hazırlamak ve bunları kamu kurumları, devlete ait ve özel eğitim kurumlarına ve basma ulaştırmaktır" (Landau 1993, s. 137). Genel anlamda toplumsal reformların yanında dil reformuna genellikle yoğun bir vurgu eşlik eder (Fishman 1988, s. 130), ki Türkiye vakası da bu açıdan farklı değildi.

Cumhuriyetin ilk yıllarında, Yahudiler (yüzlerce yıldır yaptıkları gibi) Yahudi İspanyolcası veya (Alliance Israélite Universelle gibi yarı sömürgeci okullarda öğrenilmiş) Fransızca konuşurlardı. Tanıştığım yaşlı bir Yahudi olan Sara, 1920'lerde, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yılların-

da annesiyle birlikte Bursa'daki kaplıcaları ziyaret ederken yaşanan bir dilsel silme vakasını aktarmıştı. Fransızca şakalaşmaları geçmekte olan bir atlı polisin dikkatini çekmiş ve polis "Vatandaş, Türkçe Konuş!" diye bağırmış. Okula başladığında Türkçe öğrenmeye başlayan Sara yüzsüzce "Ben Türk değilim!" diye cevap vermiş. Polis de kızla annesini kaplıcadan yerel karakola götürmüş. Islak kıyafetlerle saatler süren rahatsız bir beklemeden sonra evrakları resmi olarak onaylanmış ve kimlikleri doğrulanmış. İstanbul'da konuştuğum yaşlı Yahudilerin öykülerinde bu tür olaylar sık sık geçer. 2007'de bu öyküyü evinin salonunda anlatırken Sara masum bir çocuğun ihanet dolu sözlerini sarf ettikten yetmiş yıl sonra bile hâlâ kızaran yanaklarını tutuyordu. Elli-altmış yaş arası pek çok Yahudi İstanbul sokaklarında yabancı bir dil konuşuyor olmanın utancını anlattılar bana. Birisi şöyle demişti: "Anne-babamın evinde konuşulan dil Fransızcaydı; dışarıda fazla göze batmak istemiyorlardı. Fransızca bağırmayıp kimliğimizi ortaya çıkarmayayım diye bana her zaman dışarıda 'sessiz olmam' tembihlenirdi." O nesilden Yahudilerin susmaları, muhtemelen "yabancılık" olarak algılanabilecek olanı gizleme çabası ile İstanbul'un askeri valisi tarafından 1960'da yayımlanan ve "Batılı turistlerde kötü bir izlenim bırakmasın diye insanların kamusal alanlarda yüksek sesle konuşmalarını yasaklayan" (Kasaba 1997, s. 25) bir karara uyma çabasının bileşimiydi.

Atatürkçü dil reformlarının tasarlanıp hayata geçirilmesinden neredeyse yüz yıl sonra, dilsel ulusalcılık hâlâ sıcak tartışmalara konu oluyordu. Ağustos 2002'de, Türk Parlamentosu Kürtçe yayınlara ve eğitime izin veren bir yasa geçirdi. Bu yasanın geçirilmesi Türkiye'deki kamusal alanda bu bölgenin tarihi çokdilli çeşitliliğinin tanınması için yasal bir açılım ve imkânlar yaratmıştı. Kimileri bu değişimi Avrupa Birliği'ne yönelik göstermelik girişimler olarak görmekle beraber (Spolsky 2004) (yine Batılılarda kötü izlenim bırakmama meselesi) politikadaki bu değişiklik Türkiye'nin, vatandaşlarının çokdilliliğini tanıyarak kozmopolitleşebileceği yeni bir dönemin başlangıcına işaret ediyor gibiydi.

Daha sonra o yaz pop şarkıcısı Sezen Aksu "Türk Mozaiği" adlı bir konser vererek yeni yasanın sağlamlığını denedi. Tıklım tıklım dolmuş Efes antik tiyatrosundaki konser bir tanesi Yahudi İspanyolcası müzik

çalan çeşitli yerel gruplarla açıldı. Aksu'nun söylediği şarkılar arasında popüler Türkçe şarkıların yanı sıra Yunanca, Ermenice, Yahudi İspanyolcası ve Kürtçe şarkılar da vardı. Sol basın performansı alkışlarken sağcı basın Aksu'nun Türkiye'ye sadakatini sorguluyordu (*Turkish Daily News* 2002). Osmanlı döneminin karma mirasının anıtlaştırılması (çoğu kez bir mozaik olarak tahayyül edilir) ile Atatürk ve daha sonraki sıkı cumhuriyetçi nesillerin "tek ulus, tek halk" hareketinin yüceltilmesi arasında hâlâ nazik bir denge vardır (bkz. Silverstein 2008; Hart 2009). Pratik düzeyde kamusal performanslarda Türkçe dışı dillerin sansürlenmesi (veya sansür potansiyeli) bu değişen siyasi yapının sunduğu özgürlükten yararlanmak isteyen sözcülere tehdit oluşturuyor.

Uzun geçmişe dayalı standart konuşmadan farklı Yahudi konuşması klişeleri arasında yüksek sesle, Türkçe olmayan sözcükler kullanarak ve genel olarak bozuk Türkçe ile konuşulması vardır. Büyükada'ya gitmeyi planladığımı duyan bir Yahudi tanıdık, "O ne biçim tatil? Çevrede o kadar Yahudi olunca çok kalabalık olur ve herkes bağrışır!" diye espri yapmıştı. Bir başka sefer, birkaç oda ötede kalan arkadaşım Selim'e seslendiğimde üçüncü (ve yine Yahudi) bir arkadaşım aynen büyükannesi gibi Türkçe konuştuğumu söyleyerek bana takılmıştı! Türkiye'de muhatap olduklarımın çoğunlukla Yahudi oldukları düşünüldüğünde, acaba her yerde kullanabileceğim "standart" bir versiyon yerine bir tür "Yahudi" Türkçesi mi öğrenmiş oldum diye merak etmeye başlamıştım. Yahudi olmayanlarla konuştuğumda "onlardan biri" olarak damgalanacak mıydım? Cumhuriyetçi Türkçülüğün resmi tanımları etnik köken veya din yerine dil ve "medeniyet"e odaklanmakla birlikte, gerçek vatandaşlık konusundaki halk tanımları hâlâ varlığını sürdürüyor ve dil türleri (aksanlar, sözcük dağarcığı ve sözdizilimi) ile Türkçe veya yabancı gibi duran adlar gibi etnik-dinsel işaretlerde görülebiliyor.

Bugün, İstanbullu genç Yahudiler "standart" Türkçede gayet akıcılar ve yaşlı Yahudiler torunlarının aksansız konuşmalarıyla gurur duyduklarını ifade ediyorlar. Görüştüğüm kişilerden birinin Aksu ile birlikte icra sırasında tanıştığı Ermenilerden farklı olarak, çoğu Türk Yahudi artık kendi cemaat ve farklılık hislerini sağlamlaştıracak kendilerine özgü bir dilden yoksun. Onun yerine, asimilasyonun başka sembolik sınır kurma

çabaları da gerektirdiğinin bilincinde olarak Türkçe konuşuyorlar. Yahudilerin konuşma dilinde Yahudi İspanyolcası, Fransızca veya İbraniceden kalma sözcükler varsa, Yahudi olmayan ortamlarda bunlardan özellikle kaçınılırken samimi olunan Yahudiler arasında daha yoğun olarak kullanılabilirler. Yeni Türk Yahudi nesli belirgin şekilde Yahudi Türkçesi ile daha standart versiyon arasında geçiş yapabilme becerisi geliştirmiştir.

Gittikçe daha çok sayıda Yahudi "ana dil" olarak Türkçe konuşur, yazar ve okurken (bkz. Şaul 1983, s. 345), bir zamanlar bu farklılıkların gerilimlerini özel bir alanda tartışmakta kullandıkları özel bir dili (veya dilleri) de kaybediyorlar. Örneğin, Türkiye'deki Yahudi basını bir zamanlar Yahudi İspanyolcası (Ladino) olarak yayımlanır, cemaat meselelerini ele alır ve cemaat içinde liderliği eleştirirdi; ama artık basının başlıca dili Türkçe olduğundan yazar ve editörleri sürekli okuyucularının ilk başta hedeflenenden daha geniş bir kitle olabileceğinin farkındalar. Ne var ki, diğerleriyle aynı dili konuşmak mutlaka aynı sosyokültürel çevrede yaşandığı anlamına gelmez.[4]

Birden fazla dil konuşan Türk Yahudiler, otomatikman bildikleri çok sayıda dilde yansıdığı şekliyle farklı kültürlere dair bir anlayışla kozmopolit olmazlar. Bunun yerine çokdillilikleri, farklılıkla kozmopolit bir etkileşimin veya siyasi, ekonomik ya da dilsel farklı sembol sistemleri içinde (veya arasında) uzun bir yaşam tarihçesinin göstergesidir. Türk Yahudiler arasında kozmopolitizm bir tür çokdilli yönelim içerebilir (Şaul 1983); ama belki daha da önemlisi, ne söyleneceği, nasıl söyleneceği, kime ve ne zaman söyleneceği konusunda kolektif bir bilgi içerir.

Türk Kozmopolitizmi için (Başarısız) bir Turnusol Testi olarak İsrail

Kozmopolitleşmenin amaçlanmayan yan etkilerinden biri de belki belli kişilerin kendi şiddetli vatanseverlik iddialarına rağmen kozmopolit olarak damgalanmalarıdır.[5] Türk Yahudilerin kozmopolitizmi kapalı kapılar ardında tutmalarının (antisemitlerin sürekli iddia ettikleri gibi) bir komplodan değil, Yahudiler ve diğer gayri Müslimler için mevcut vatandaşlık modellerinin onlardan görünmez olmalarını *talep etmesinden* kaynaklandığını gördüm. Yukarıdaki bölümlerde bahsedilen üçlü bilinçten

kaynaklanan bilinçli bir tercih olarak silme, Türk Yahudiler tarafından Türk toplumuna asimile olmak için kullanılan bir stratejidir. Yahudilerin uzun geçmişe sahip asimile olma çabalarına rağmen, Türk milliyetçileri, solcular ve İslamcılar hâlâ onların kozmopolitizmlerini tehlikeli görüyorlar (Bali 2009). Peki neden?

Kozmopolit bilginin tipik özelliği olan farklı sembolik kodların dengelenmesine bir örnek, Türk Yahudiler bir Türk-Yahudi-İsrail bağlantısı icra etmeye veya silmeye karar verdiklerinde gerçekleşen ciddi müzakerelerdir. Böyle, ulusal veya kozmopolit bağlantıların dikkatle dengelenmesi tarzı mantıksal süreçlerin cumhuriyet sonrası Türkiye'sinde (ve pek çok diğer diaspora mekânında) düzenli bir tarihçesi vardır. Benzer bir soru ("kozmopolit" olmak ya da olmamak), 2003 sinagog bombalamaları ertesinde, İsrailli kurtarma görevlileri ("ZAKA" olarak bilinirler; Stadler vd. 2005) kurtarma ve temizlik çalışmalarına katılmak üzere gönüllü olarak Türkiye'ye geldiklerinde söz konusu olmuştu. Hasidi giyimleriyle (siyah şapkalar, ceketler ve kısaltılmayan sakallar) İstanbullu Yahudilerin normalde kaçındıkları o dikkati üzerlerine çekmişlerdi:

> Görüntüye fazla dayanamayan bir ... yetkili, sözcüye yaklaşarak öfkeli bir fısıltıyla bir istekte bulundu: "Biraz daha az göze batmaya çalışın ... Buradaki Müslümanları rahatsız etmek istemiyoruz." Bu tür bir duyarlılık ikinci bombalamada ölen bir akrabalarının cenazesine katılmak için İsrail'den gelen Türkiyeli göçmenlerin 23 yaşındaki kızı Nessli Varol için yeni bir şey değildi ...
>
> "Buradaki Yahudiler refah içinde yaşıyorlar; ama korku da var. Birbirleriyle dayanışıyorlar ve fazla göze batmaktan kaçınıyorlar. Çocukluğumda büyükannemi ziyaret ettiğimde, Müslüman arkadaşlarına İsrail yerine Fransa'dan olduğumu söylerdi," diyordu. (Schleifer 2003)

Bir Fransız yabancıyla kozmopolit bağlantı bir İsrailliden neden daha makbul? Oğuzlu (2010) tarafından kısa ve özlü bir şekilde belgelendiği üzere, 1990'lardan başlayarak Türk-İsrail ilişkileri daha çok üst düzey devlet ziyaretleri, bir serbest ticaret anlaşmasının imzalanması, kapsamlı bir askeri işbirliği sürecinin başlaması ve Türkiye'yi ziyaret eden İsrailli

turistlerin sayısında ciddi bir artış gibi alanlarda işbirliğinde hızlı bir iyileşme sergilemişti. Bu ilişkiler başladığı kadar çabuk bir şekilde "soğutma" dönemi adı verilen bir sürece girdi, ilişkilerin havası ve pratiğinde sert bir kötüleşme yaşandı. Çoğu kişi bu gelişmenin Adalet ve Kalkınma Partisinin (AKP) yükselişiyle bağlantılı olduğunu varsaymakla beraber, aslında ilişkiler bu partinin iktidara gelmesinden önce, eski Başbakan Ecevit'in Yaser Arafat'a yaklaşımından dolayı İsrail'i açıkça eleştirmesiyle bozulmaya başlamıştı (Oğuzlu 2010). Dahası, 1990'larda Türkiye ile İsrail arasında başlayan siyasi ilişki toplumsal veya ekonomik alanlarda fazla maddi destekten yoksun ve büyük ölçüde söylemseldi (Bengio 2009). Sonraki on yılda, Türkiye'nin İsrail'in Filistinlilere muamelesi konusunda gittikçe artan ve 2009'da İsviçre'nin Davos kentinde Dünya Ekonomik Forumu'nda Başbakan Erdoğan ile İsrail Cumhurbaşkanı Şimon Peres'in kavgasıyla iyice su yüzüne çıkan eleştirileri ve AKP'nin İsrail'in terör örgütü kabul ettiği Filistinli Hamas örgütünü meşru bir siyasi güç olarak görmeye meyilli olması çevresinde önemli diplomatik ayrımlar yaşanmıştır.

Ne var ki, diplomatik veya ekonomik ilişkilerin gidişatına bakmak Türkler ile İsrailliler arasındaki ilişkiyi ölçmenin yollarından sadece biridir. Türk-İsrailli ilişkisinin genelde gözden kaçırılan bir yönü özele aittir ve bu, Türk Yahudi kimliğinin anlamada merkezi bir konuma sahiptir. Türk Yahudiler, Müslüman Türkler tarafından (bazen yanlış şekilde) Siyonist ve İsrail sempatizanı olarak görüldüklerinin, ayrıca İsrail'e karşı böyle bir bağlılık ve/veya sempati ifadesinde bulunmaları durumunda bunun yaygın şekilde hor görülen ve tehlikeli bir duruş olacağının farkındadırlar. Türk Yahudi cemaatinde, İsrail aynı anda hem her yerde hem de hiçbir yerdedir. İstanbul'da ziyaret ettiğim neredeyse tüm Yahudi evlerinde İsrail'den gelme şeyler vardı. Ölü Deniz sabunları ve kremleri banyo dolaplarını doldururken, İsrail'den gelen iyi şans tılsımları yatak odalarının duvarlarında asılıdır ve Yahudi sosyal toplantılarında düzenli olarak Elite marka kahve, Wissotsky çay veya Max Brenner çikolataları gibi İsrail menşei gıda maddeleri ikram edilir. Türk Yahudiler ile İsrailliler arasındaki bu temas "nesneleri" (ki çoğu gümrüksüz mağzalardan alınmıştır) bu ilk grubun aile ağlarının birbirinden koptuğu 1948'de İsrail Devleti kurulduktan sonraki büyük ölçekli dış göç tarihçesi düşünüldü-

günde kimseyi şaşırtmamalıdır (bkz. Weiker 1988, s. 22); İsrail'de bugün tahminen yüz bin civarında Türkiye kökenli Yahudi yaşıyor (Elazar ve Weinfeld 2000, s. 367).[6] Türk Yahudiler İsrail hakkında bildiklerini gayri resmi cemaat içi eğitimlerden, Yahudi tarih kitapları okuyarak, bu ülkeyi ziyaret ederek ve en önemlisi de aile bağlarının yanı sıra televizyon ve haberlerden öğrenirler. Türkiye'de bir Yahudi evine girdiğimde sıklıkla aileyi İbranice olarak, uydu kanallarından veya internetten İsrail televizyonu izler bulurdum.

Türk Yahudilerin İsrail hakkındaki bilgileri kamusal alanda genellikle gizledikleri kozmopolitliklerinin bir parçasıdır ve İsrail ile bağ kurma veya en azından tartışma konusundaki isteklilik Türkiye'nin genelindeki siyasi ortama göre değişir. Yahudi gazetesi *Şalom*'da çalışan bir gazeteci bana şu açıklamayı yapmıştı: "İsrail'le ilgili yazı yazmazdık; ama genel Türk basını bu konuda yazılar yayımlamaya başlayınca biz de buna katılabildik." 2010 yılında Gazze'ye uygulanan ablukayı delme denemesinde bulunan bir Türk filosuna İsraillilerin gerçekleştirdikleri baskından sonra, Türkiye Hahambaşısı Haleva aşırı ortodoks bir İsrail radyo programına (Haredi) verdiği röportajda İsrail'in hareketini kınayarak Türk Yahudilerden Türkiye'nin diğer devletlerle ilişkileri konusundaki kamusal tartışmalarda sergilemeleri beklenen katıksız bağlılığı sergilemişti. "Türkiye Yahudilere Yönelik Güvenlik Önlemlerini Artırıyor" başlıklı bir *Jerusalem Post* makalesinde, Türk Başbakanı Erdoğan İsrail hükümetinin filo olayındaki hareketlerini ağır şekilde lanetliyordu. Bir yandan da, o dönemdeki kitlesel sokak gösterilerinde kendini gösteren İsrail karşıtı duyguların Türk Yahudilere karşı antisemitizme dönüşmesine izin verilmemesi gerektiği uyarısında bulunuyordu: "Türk halkının üyeleri olarak Yahudi vatandaşlarımız Türkiye'nin haklı duruşunu savunmuşlardır ve savunmaya devam etmektedirler," diyor ve "Yahudi vatandaşlarımıza nefretle bakılması ... kabul edilebilir değildir; olamaz ve olmamalıdır," diye ısrar ediyordu (Mandel 2010). Ama Türk Yahudiler bir yabancı hükümetin eylemleri yüzünden neden cezalandırılsınlar ki? Hem İslamcılar hem Türkiye'deki siyasi solun üyeleri uzun zamandan beri Yahudileri—diasporadakiler de dahil—Siyonizm ile bağdaştırmaktadır. Basında da dile getirildiği üzere, Erdoğan'ın uyarılarına rağmen İstanbul'da Yahudi kurumlarıyla

alakalı yirmi yerde güvenlik önlemleri artırılmıştı (daha ne kadar artırılması mümkünse tabii) (Mandel 2010). Erdoğan, Türk Yahudiler İsrail'in eylemleri yüzünden cezalandırılmamalıdır diyerek Türk Yahudiler ile İsrail arasındaki doğal ve mantıklı gibi görünen bağlantıyı zaten kendisi pekiştirmiş oluyordu.

Kozmopolitizmin sınırsız sayıda gibi görünen potansiyel kimlik koleksiyonları içinde neler kabul edilebilir, neler yasaktır? Türkiye'de İsrail'e kamusal olarak destek vermek açıkça yasak kategorisine girer. İsrail konusunu tartıştığım Yahudiler "Yahudi Devleti" ile belirlenmiş ilişkileri konusunda çok çeşitli türde siyasi görüşler belirtmişlerdi. Bununla birlikte, Türk Yahudiler arasında İsrail konusunda görüş ve duygular çok güçlü olmasına rağmen, bir Türk Yahudisinin Yahudiler adına bir sözcü rolünde İsrail'i savunduğuna veya İsrail'i ağır şekilde eleştirdiğine çok ender şahit oldum. Kuzey Amerika'daki Yahudi örgütlerinin çoğu Siyonist bir bayrak altında çeşitli kamusal ve siyasi sahnelerde İsrail'in çıkarlarını savunurken, "Yahudi kökenli birkaç iş adamı ve Türk vatandaşı dışında, Türkiye'de nüfuzlu bir İsrail yandaşı lobi yoktu" (Oğuzlu 2010, s. 277; ayrıca bkz. Bengio 2009). Hahambaşılık ve Türk Yahudilerin diğer temsilcileri kamusal olarak kendilerini Türk Yahudilerin yaşamlarını İsrail'de değil Türkiye'de sürdürmelerine adamışlardır.

2003 bombalı saldırılarından sonra Türk Yahudilerin gerçek vatanı konusunda medyada bir tartışma patlak verdi.[7] O dönemde İsrail Başbakanı olan Ariel Şaron, bir basın toplantısında (Türkiye'dekiler gibi) antisemitik saldırılara karşı en iyi tepkinin diasporadaki Yahudilerin gerçek yurtları olan İsrail'e göç etmeleri olduğunu ifade etti (Lazaroff ve Katz 2003, s. 2). Türk Yahudi cemaatinin temsilcilerinden buna hemen İsrail ile bağlarını inkâr eden ve Türkiye vatandaşları olarak statülerinin tehdit altında olmadığında ve Türkiye'de gerçekten vatanlarında olduğunda ısrar eden bir tekzip geldi. Pek çokları (bir kez daha) bu olayı Türkiye'deki Müslüman ve Yahudiler arasında geçmişe uzanan örnek ilişkilerle övünmek için bir fırsata dönüştürdü. Yine, eski temelsiz kozmopolitizm hayaleti kendini göstermişti, ama bu kez bireysel bir tercih veya etik bir yönelim yerine çözülmesi gereken bir diaspora "sorunu" olarak. Bu, Yahudi vakasının kozmopolitizmin kolektif yönünü anlamaya yönelik önemli düzeltme-

sini tekrar ortaya koyuyor: Kozmopolitleri kötüleyenler, hiçbir yerde veya her yerde kendini vatanında hisseden serbest ve bağlantısız bireyle pek ilgilenmezler. Uganda'daki Hintliler, Japon kökenli Amerikalılar ve Basra Körfezi'ndeki Yemenliler vakalarında gözlemlenmiş olduğu gibi, "bölünmüş sadakat suçlamaları, bir diaspora topluluğuna—ki en aşırı haliyle diaspora beşinci kol işlevi görebilir—karşı ayrımcılık ve zulüm için bahane olarak kullanılabilir" (Sheffer 1994, s. 72). Ne zaman ki, diasporadaki kozmopolitler sınırları açıp bir araya gelirler (veya geldikleri düşünülür), işte o zaman kozmopolitlik karşıtları onların vatanseverliklerini sorgulamaya başlarlar.

Hükümetin antisemitizmin bir sorun olduğunu inkâr etmesine rağmen, pek çok ülkede olduğu gibi Türkiye'de de yabancı karşıtı bir unsur vardır (Schleifer 2004; Bali 2009) ve İsrail meselesi başka zamanlarda hoş karşılanmayacak (ve kimi zaman yasadışı) antisemitik görüşlerin dile getirilmesi için bir bahane olarak kullanılabilir. Türkiye'deki yorumcular Türk Yahudilerin İsrail'e desteğini de içeren kozmopolitizmlerinin tehlikeli bir hamle olacağını açıkça belirtmişlerdir. Örneğin:

> İsrail'le iyi ilişkilerine, Yahudi cemaatinin Türkiye'yi Yahudilere dostane yaklaşılan bir yer olarak düşünme eğilimlerine rağmen, bence Türkiye de "Yahudi meselelerinde" asla birbirlerini yanlız bırakmayan hem sağ hem soldan antisemitik söylemlerle birlikte antisemitizmden nasibini almıştır. Her cuma Beyazıt'ta namazdan sonra bir İsrail bayrağı tutuşurken, sıcaklığı İsrail sınırına ulaşmadan çok önce buradaki Yahudilere ulaşır; tabii, aynı şey solcu gösterilerde de olur. (Sandalcı 2003)

Bu yazıyı yazan Yahudi olmayan insan hakları eylemcisi ve *Turkish Daily News* yazarı, İspanya'dan kovulduktan sonra Yahudileri Osmanlı İmparatorluğu'na kabul etmesiyle bilinen Sultan II. Bayezid'in adını taşıyan (muhtemelen göstericiler bu ironinin farkında değildirler) İstanbul'un en eski camilerinden birinin bulunduğu meydanda her hafta yapılan İsrail karşıtı gösterilerden bahsediyor. Türk (veya başka uluslardan) antisiyonistler çoğunlukla tüm Yahudilerin Siyonist olduğunu (veya tam tersi) düşünürler. Türkiye'deki Yahudi cemaatinin herhangi bir Siyonist

hareketle resmen bağlantısı olmamakla beraber, serbest kürsü yazısında Sandalcı, bazı göstericilerin İsrail karşıtı eylemlerinin genel Türk antisemitik söylem ve şiddetine dönüştüğünü gözlemliyor. Türkiye'de Yahudiler arasında kamusal eleştirinin nadirliğini vurgulamak adına Sandalcı'nın Yahudi olmadığını belirtiyorum; bunun, çoğu Yahudi Türkün yazmaya cesaret edemeyeceği bir yazı olduğunu söylemek sanırım yeterli olacaktır.[8]

Türk Yahudilerin İsrail hakkında ailesel, tarihi veya dini bağları aracılığıyla edinmiş oldukları bilgilerin kamusal alanda göze batmamasına çalışmaları, kozmopolit bilgilerinin bir tür arabulucu filtre görevi gördüğüne işaret eder. Yahudiler kozmopolit bilgilerini İsrail'e dair bildiklerini inkâr etmek, böylece statükoyu korumak için kullanıyorlarsa, bu bilgi hem gerçekliğe, hem de algıya bir tepkidir. Örneğin, bu nüfusta çift ad kullanma uygulamasına güvenlik amacıyla ve yabancılığa dair bütün o rahatsız edici sorularla baş etme yolu olarak rastlanabilir. Yahudi arkadaşlarına ve ailesine "Moşe" olarak bilinen bir kişi kartvizitine "Metin" (okulda ve kimliğinde kullandığı adı) yazabilir. Bu ad değiştirme çabalarına genellikle "Ya iş verenim antisemitikse?" "Ya müşteriler gayri Müslimlerle iş yapmak istemezlerse?" gibi düşüncelerle girişilir. Yahudilerin Türkiye'deki antisemitizm hakkındaki algıları aslında her zaman siyasi veya açık ayrımcılık eylemlerine değil; toplumsal dışlamalar, yaygın komplo teorileri ve Yahudilerin medyada yaygın şekilde olumsuz temsil edilmelerine gelen tepkilere dayanır (Toktaş 2006b, s. 220). Bu tür dolaylı antisemitizm 2008'in sonlarında, İsrail'in Gazze Şeridi'ni işgali sonrasında daha öne çıktı. Türkiye'deki bir sosyal kulübün kapısındaki antisemitik yazıda "Yahudiler ve Ermeniler Giremez; Köpekler Girebilir" yazıyordu (Teibel 2009). Her ne kadar hükümet bu hareketi lanetlemiş ve kulübün yetkililerini cezalandırmış da olsa; Yahudilerin resmi söylemler, medyada çizilen karikatürler ve cemaate ara ara gerçekleşen saldırılardan çıkardığı sonuç kozmopolit temkin veya Marcus'un deyimiyle "makul paranoya"dır (1999, s. 5).

Güvenlik, Demografi ve Asimilasyon: Silme Semptom mu Çare mi?

Tüm yüksek teknolojili güvenlik önlemlerine rağmen, Türk Yahudi cemaatinin pek dışarıya kapalı olduğu söylenemez. Yahudiler, Yahudi olmayan

Türklerle aynı yerlerde çalışır ve eğlenirler, aynı barlara ve sinemalara giderler, aynı giysileri giyerler, diğer memleketlileri gibi Türkçe konuşurlar ve gittikçe artan bir oranda Müslümanlarla evlenirler. 1960'lardan önce cemaat dışı evlilikler nadirken, 1992'ye gelindiğinde Türkiye'de Yahudiler ile Yahudi olmayanlar arasındaki evliliklerin oranı yüzde 42 olarak kayıtlara geçmiş, Yahudiler ile Müslüman Türkler arasındaki evliliklerin oranı 1990-2001 arasında neredeyse iki kat artmış (Tuval 2004, s. 67-68). Kolektif, Fas (Levy 1997) veya İngiltere (Valins 2003) gibi bazı başka kapalı Yahudi toplumlarında olduğu gibi coğrafi, dilsel veya mesleki açıdan belli alanlarla sınırlı değildir. Yasal ayrımlar, dış ve iç toplumsal baskılar, diller ve yerleşim kalıpları Yahudiler ile Yahudi olmayan Türkler arasındaki sınırların bir zamanlar net olmasını sağlamışken, cemaatin artık nispeten daha geçirgen olduğu anlaşılıyor.

2009'da İstanbul'da Neve Şalom'da bir nikâha katıldım. Davetiyede misafirlerin sinagoga girebilmek için yanlarında getirmeleri istenen özel bir giriş kartı da vardı. Resepsiyonda yirmi dokuz yaşında bir Türk Yahudisi kadın Şila ile Müslüman kocasının yanında oturuyordum. Şila, resepsiyonda İsrail halk ezgileri eşliğinde kendinden geçmişçesine dans ediyordu. Daha sonra bu dansları İstanbul'da öğrenciyken bir Yahudi dans grubuna üyeyken öğrendiğini anlattı nostalji içinde. Bana oğlu doğduğunda dinini resmi olarak Musevi yazdırmakta ısrar ettiğini, çünkü Yahudi cemaat faaliyetlerinin çocukluğunda kendisine sunduğu sosyallikten yararlanmasını istediğini anlattı. 2009'un başlarında düşünceleri değişmişti. Türk yetkililerin ulusal ve uluslararası forumlarda kınadıkları İsrail'in Gazze işgalinden sonra bir zamanlar arkadaş gördüğü insanların birdenbire mesafeli durmaya başladıklarını görmüştü. Şila iş yerinde daha önce arasının iyi olduğu iş arkadaşlarının kendisine soğuk davranmasından çok etkilenmişti: "İnsanlar benimle konuşmayı bıraktılar. Sanki, İsrail'le bağdaştırılma sonucunda artık aynı kişi olmaktan çıkmıştım." Türk gazetelerinde işgalden sonra çıkan bir dizi antisemitik yorumla daha da morali bozulan Şila oğlunun nüfus kâğıdından "Musevi" sözcüğünü kaldırmaya karar vermişti.

Yahudilerin ulusal siyasi topluluktan silinmeleri Bunzl'ın (2004) gayet ikna edici şekilde ileri sürdüğü gibi "modernliğin bir semptomu" mu-

dur? İstanbullu Yahudiler Türkiye'deki kamusal yaşamdan silinmelerini tamamlanmış bir modernleşme sürecinin semptomu olarak mı, yoksa antisemitizm ve asimilasyon dertlerinin çaresi olarak mı görürler? Marx 1843'te şöyle yazmıştı: "Yahudilerin toplumsal anlamda özgürleşmesi toplumun Musevilikten kurtulması demektir." Cemaat üyelerinin çoğu 1980'lerdeki ilk Neve Şalom saldırısından bu yana daha özel Yahudilere ait bir alana çekildiklerini söylerken, Türk Yahudi cemaatinden bir eğitimci, "saldırı bizi dışarı açtı, aniden görünür olduk," diyordu. Marx'ın ifadesini sorgularcasına, "özgürleşmeye karşı değilim. Ben asimilasyona, kaybolmaya karşıyım," diye devam ediyordu. Neve Şalom'un ikonikliği fiziksel ve toplumsal güvenlik üzerine değişen bir söylemi kapsamak için çeşitli şekillerde kullanılmıştır ve kullanılmaya devam etmektedir, ki bunlar zaten bölünebilir olmaktan ziyade bir bütündür. Arkadaşlarım 2003'teki bombalamadan sonra sinagoga eskisi kadar düzenli gitmediklerini söylediler. Cemaatin sağladığı gelişmiş güvenlik önemlerine rağmen sinagogların güvenliğini garantilemenin bir yolu olmadığını itiraf ettiler. Korkuyorlardı. Karmaşık bir güvenlik aygıtına sahip olunması yalnızca şiddetten değil, ayrıca geniş bir anlamda güvensizlik algılarından kaynaklanıyor gibi görünüyordu. Pek çok Yahudinin gözünde "kozmopolit bilgi," "fazla Yahudi" ve "fazla asimile" olma arasında nazik bir dengeyi korumaya imkân tanıyordu.

Yukarıda bahsettiğim Yahudi İspanyolcası müzik yapan grubun üyelerinden biri, bir keresinde bana Türkiye'nin dini azınlıklarının kendi içlerinde gruplanmasına rağmen, entegrasyon düzeyleri arasında çok büyük farklar olduğunu açıklamıştı:

> Türk toplumuna son derece kapalı gibi görünen bir Ermeni grubuyla birlikte konser vermiştik. O kadar ki, kendi aralarında Ermenice konuşuyorlardı! Aklıma Yahudi cemaatinin geçen [on dokuzuncu] yüzyılın sonundaki durumu hakkında anlatılanlar geldi. Biz Yahudiler diğer açılardan açılmanın bedelini ödüyoruz: Dil kaybı, Yahudi olmayanlarla evlilikler ve cemaat içinde çatışma. Açıklığı teşvik edip etmemenin, daha evrenselci olup genel topluma katılmanın mı yoksa sadece diğer Yahudilerle ilişki içinde olmanın mı daha iyi olduğunun tartışıyoruz.

Fiziksel güvenlik açısından Yahudi cemaatine ait binalar koruma altındadır; ancak, Yahudiler ile Yahudi olmayanlar arasındaki toplumsal sınır göründüğünden çok daha esnektir ve bu nedenle sürekli sökülüp baştan inşa edilmeyi gerektirir. Muğlaklık belli bir tür kaygıya yol açar; bunun yansımalarına 2003'te İstanbul'da Karadeniz bölgesinden gelen, genç yetişkin Yahudi konferansının katılımcılarına yapılan güvenlik konulu bir konuşmada şahit olmuştum: "Tüm mekânın çevresinde zaten güvenlik var. Ne var ki, adınızın yazılı olduğu yaka kartınız sizin giriş belgenizdir. Kimliği belirli ve belirsiz insanların bir arada olmasını istemediğimiz için o olmadan sizi içeri alamayız."

Asimilasyon ve fiziksel güvenlik değerlendirmesi yapan buna paralel bir söyleme ise 2002'de, Yahudi Hanuka bayramında popüler turist mekânlarından birine turla giden elli Yahudi genç yetişkine katıldığımda şahit olmuştum. Herkes odalarına yerleştikten sonra, turun organizatörlerinin geleneksel Hanuka ritüellerinden mum yakmanın güvenlik tehdidi yaratıp yaratmayacağını tartıştıklarına kulak misafiri oldum. İlk başta yangın tehlikesinden çekindiklerini düşündüm; kısa süre içinde kozmopolitizmin sınırlarını aşmaktan korktukları ortaya çıktı. Birbirlerine, "Mumları otel görevlileri etraftayken yakmalı mıyız?" "Oteldeki diğer misafirler bizi görmesinler diye ayrı bir oda alabilir miyiz?" gibi sorular soruyorlardı. "Güvenliğin" nasıl geniş bir kaygı yelpazesini kapsamak için kullanılabileceği yönündeki gözlemlerim ışığında, organizatörlerden korkularını açıklamalarını istedim. Bana İslamcı köktendincilerden, antisemitlerden, büyücülük suçlamalarından, tuhaf tuhaf bakılmaktan, hatta otelden atılmaktan korktuklarını söylediler.

Mumları yakma zamanı geldiğinde grubun neden Yahudi olmayanların, ritüeli pagan veya başka nedenlerle rahatsız edici bulabileceklerini düşündüklerini gördüm: Grubun üyeleri metalden yaklaşık bir metre yüksekliğiyle ve kol açıklığı benim kol açıklığımı aşan boyuyla dünyanın en büyüğü olabilecek gibi görünen bir şamdan getirmişlerdi. Böyle aşırı büyük bir ritüel nesnesinin nereden geldiğini sorduğumda (tipik Hanuka şamdanları çok daha küçüktür), organizatörlerden biri, Türkler arasındaki kışın "Yeni Yıl ağaçları" (Amerika'daki Noel ağaçlarına benzer şekilde) süsleme eğiliminin ardından bir Yahudi grubunun Yahudi evlerine sim-



Resim 8 Hanuka sırasında fazlasıyla büyük bir şamdanın yakılması. Marcy Brink-Danan, 2002.

ler ve ışıklarla süslenmek üzere aşırı büyük şamdanlar dağıtma projesi gerçekleştirdiğini anlattı. *Mezuza*nın aynı zamanda hem bir güvence altında kimlik vaadi, hem de olumsuz ilgi çekebilecek bir şey olmasıyla ilgili tartışmayı çağrıştırır bir şekilde, güvenle "görünmez" kalmaya devam ederken asimilasyonla mücadele etme meselesi sürekli olarak cemaat üyelerinin karşısına çıkıyor. Cemaat üyeleri yine asimilasyonun tehlikeleri ile kendilerini asimile olmamış olarak algılanma tehlikesinden koruma arzusu arasında iki arada bir derede kalıyorlardı.

Kozmopolitizmin sansürlendiği bağlam ve koşullara dikkat çeken bu bölüm, Türk Yahudilerin mimarisinde, bedensel işaretlerde ve dilde

kozmopolitizmin tekrar tekrar silinmesini ele aldı ve böylece insanların kendilerini tehlikeli (hatta distopyacı) kozmopolitler olarak kabul ettikleri koşullara ışık tuttu (bkz. Ossman 2006). Eğer kimilerinin iddia ettikleri gibi "kozmopolit bir anda" yaşıyorsak (Beck ve Sznaider 2006, s. 7), gerçekten var olan bazı kozmopolitler için bu an tehlike doludur. Bugün kim "kozmopolit" olarak nitelenmekten korkar? Dünyanın yöresel gibi görünen aktörlerin üstlerine pek oturmayan bir kozmopolit kostüme bürünmek zorunluluğu hissettikleri pek çok noktasından farklı olarak (Ferguson 1992; Tsing 2005), Yahudiler Türkiye'nin güçlü devletçi geleneği karşısında (Barkey 2000; Heper 1992) bu rolün üstlerine çok iyi oturduğunu fark ediyorlar. Türk Yahudiler arasındaki kozmopolitizm farklılıklarla baş etmenin çok daha özele mahsus, pratik ve korumacı bir yolunu içeriyor. Kozmopolitizmi bu hat doğrultusunda tekrar düşünmek hem fenomenin kuramsallaştırılması düzeyinde (tercih ve etikten uzaklaşarak karmaşık bir farklılık bilgisine yaklaşarak), hem de yöntem olarak bir değişime işaret eder. Kozmopolitizmi icra edilen ve kamusal alandan silinen bilgi olarak incelemek söylem, anlatı, konuşma, tür, teatrallik ve tarz ile daha bariz kamusal açıklamaların retoriğinin göstergeselliğine dikkat edilmesini gerektirir.

İstanbullu Yahudiler arasında, kamusal alanda kendini adlandırmak nispeten yeni bir fenomendir. 2003'te Yahudi İspanyolcası şarkılar öğrenmekle meşgul olan Yahudi öğrencilerin bir provasını izlemiştim. Çocuklar ve diğer müzisyenler, entelektüeller, zanaatkârlar ve gönüllüler Avrupa'da 1996'da başlatılan ve artık yirmi bir kentin katıldığı İstanbul'un ilk Avrupa Yahudi Kültürü Günü kutlamasının hazırlıkları içindeydiler. Galata ve çevresinin Yahudi müziği, yemekleri, sergileri ve gösterileriyle canlanacak bir açık hava sahnesine dönüştüğü haberlerini gayet kuşkuyla takip ediyordum.

Bu kadar güvenlik kaygısı içinde gördüğüm cemaat kapılarını halka ardına kadar nasıl açacaktı? Galata sokaklarında Yahudiliği nasıl sergileyecekti, sergileyebilirdi? Etkinliğe dair haberler çok başarılı olduğuna işaret ediyordu, dolayısıyla yalnızca iki ay sonra Neve Şalom Sinagogu, bu kez Türk kökenli İslamcılar tarafından tekrar saldırıya uğradığında ironi dolu bir sürpriz olacaktı. Tam dışarı açılmaya başlamışken İstan-

bullu Yahudileri çıktıkları deliğe geri dönmeye zorlama tehdidi doğuran bombalara rağmen cemaat, Türkiye'de 2003'te benimsenmesinden beri Avrupa Yahudi Kültürü Günü'nü her yıl kutlamıştır. 2009'da kutlamalar 1986 Neve Şalom saldırısının yıldönümüne denk gelmişti. Yahudi Kültürü Günü'nün organizatörleri bu trajik rastlantıyı kutlamaların internet sitesinde şu metinle değerlendirmişlerdi: "Bu yıl, Avrupa'nın her yerinde eşzamanlı olarak düzenlenen Avrupa Yahudi Kültürü Günü ile çakışan bu olayın kurbanlarını saygı ile anıyoruz."[9] Geri çekilmek yerine Avrupa Birliği ve Avrupa Yahudi cemaatleri ile ittifaklar kurmak İstanbullu Yahudilerin kendilerini sembolik olarak sayılarının ötesinde etkili olarak sunmalarını sağlamıştır. Ancak bu temsiller Yahudilerin Türkiye'deki gündelik kendilik performanslarının bir parçası değildir; bunlar çok daha özenle koreografisi hazırlanmış gösterilerdir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Farklılığın İcra Edilmesi: Türk Yahudiler Ulusal Sahnede

2000'lerin başlarında, küçük bir grup Türk vatandaşı laik bir demokratik rejimin üyeleri olarak sandığa giderek gizli oyla oylarını kullanmış, liderlerinin göreve başlamasını gösterişli bir törenle kutlayarak vatandaşlık görevlerini yerine getirmişlerdi: 24 Ekim 2002'de Türkiye'nin her yerindeki Yahudiler Türkiye hahambaşı seçimi için cemaat çapında bir seçime katıldılar. Tarihsel olarak açık siyasi katılımdan kaçınan bir azınlık olan Türk Yahudilerin nasıl Türkiye'de genel seçimlerle birlikte bu cemaat çapındaki seçimi düzenlediklerini gözlemledim. Bu paralel demokrasi uygulaması Türk Yahudi cemaatine demokratik vatandaşlığın anlamını ve Türkiye Cumhuriyeti'nde ayrı bir dini cemaat olarak rollerini tartışabilecekleri ve hahambaşının görevi devralma ritüeli biçiminde o kimliği kamusal alanda, son derece organize bir etkinlikle icra edebilecekleri benzersiz bir fırsat sunmuştu.[1]

Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Hahambaşılık kurumu tarih disiplini çerçevesinden anlatılmış olup (Benbassa 1995; Karmi 1996; Rodrigue 1992; Shaw 1991), Türkiye hahambaşısına atfedilen yerel anlamlar hakkında etnografik bir analiz yapılmamıştır. Bu bölüm bu eksikliği gidermek için etkinliği düzenleyenler, oy kullananlar ve delegeler hakkında etnografik gözlemler; etkinliği izleyen Türk Yahudi basını muhabirleri; etkinlik hakkındaki haberlerin metinsel analizi ve tören sırasında yapılan konuşmalar yoluyla yeni bir hahambaşının göreve başlamasının çevresinde dönen demokratik söylemleri aktarıyor. Göreve başlama töreninde katılımcı olarak törenin yapısı ve bağlamına ek olarak katılımcıların törene tepkilerini de kaydettim. Demokratik

hahambaşı seçiminin Türk Yahudilerin kamusal alanda mevcudiyet siyaseti kampanyası yürütmek için başvurdukları bir süreç olduğunu gördüm. Buradan hareketle, hahambaşı seçimi gibi devlet dışı ritüellerin marjinalleşmiş topluluklara demokratikleşme gibi daha büyük söylemleri icra edebilecekleri bir sahne ve aksi takdirde kendilerinden esirgenecek bir siyasi platform sağladığını savunacağım (bkz. Greenhouse ve Roshanak 1998; Ignatowski 2004).

Türkiye'nin güçlü devletçi geleneği (Barkey; Heper 1992) cumhuriyetin ilk yıllarındaki ulusal koşulları belirlemiş olup, Türkler gittikçe bir anlamda "kendilerinin antropologları" haline gelerek (Navaro-Yashin 2002, s. 21) Türklük tanımını sorgulamaya ve Türk tarihini yeniden yorumlamaya başlamışlardır (Bozdoğan ve Kasaba 1997; Kandiyoti 2002; Neyzi 2002, s. 141). Avrupa Birliği'ne adaylık, İslami eğilimli ve etnik siyasette (özellikle de Kürt) bir artış ve medya uygulamalarındaki değişim, Türk tarihi, demokrasisi (Brink-Danan 2009), siyaseti ve kültürünün (Kaplan 2003; İçduygu ve Soner 2006) eleştirel açıdan tekrar gözden geçirilmesini gerektirmiştir. Gerçekten de, hahambaşı seçiminin yapıldığı 2002 yılında, Avrupa Birliği'nin Türkiye'de siyasi reform taleplerinin ivmesiyle "demokratikleşme" söyleminin yoğunluğunda genel bir artış çakışmıştı. En azından kuramsal olarak, "demokratikleşme ... yeni bakış açıları sağlama potansiyeline sahip marjinal seslere ve böylece yeni ilişki tarz ve kümelerine yer açar" (Tanabe 2007, s. 561). Dolayısıyla, Türkiye ortamında demokrasinin ne anlama geldiği üzerine bir tartışma için uygun bir zamandı.

Demokrasi kavramı bitmek bilmez sayıda bağlamda, çok çeşitli siyasi ve toplumsal amaca yönelik kullanılır. Siyasi bir gösteren olarak "demokrasinin" açıklığı, birbirinden çok farklı gibi görünen gruplar için bir slogan olarak başarısının nedenlerinden biridir (bkz. Gutmann 2002; Paley 2002). Bununla birlikte, uluslararası örgütler, sivil toplum örgütleri, hükümetler ve diğer politika yapıcılar arasında kürenin farklı kesimlerinde demokratikleşmeyi ölçmek için esnek olmayan "gerçek" demokrasi ölçütlerine baş vurmak yönünde bir eğilim vardır (Paley 2002, s. 485; Schmitter ve Karl 1991, s. 76). Ne var ki, demokrasinin farklı bağlamlarda aynı anlama geldiğini varsaymamalıyız (Schaffer 1997).

Antropologlar uzun zamandır seçimlerin ritüelin katılımcıları için önemli bir kendini tanımlama mekânı olduğunun farkındadırlar (Herzog 1987; Kertzer 1988). Bu nedenle seçimler, sembolik eylem ve metaforlar yoluyla iletilen yoğunlaştırılmış anlam mekânları olarak iş görür (Turner 1974). Seçimler, atamalar ve taç giyme törenlerinin tümü, iktidarın "yoğun bir nakil noktası" olarak (Williams 1980, s. 243) ideolojilerin, özet siyasi ifadelerin ve geçmiş ve gelecekle ilgili iddiaların ritüelleşmiş performansları için verimli bir ortam meydana getirirler. Ayrıca düşüncelerin tartışıldığı bir mekân işlevi görmenin ötesinde, seçimler bir tür siyasi varlık icra edilmesine de yararlar. Türk Yahudiler, ulusal topluluğun parçası olmaya devam ederken farklı olma hakkı, yani "kültürel vatandaşlık" haklarını savunmak için temsil edici bir siyasi varlık arayışındadırlar (Rosaldo 1994). Peki kültürel vatandaşlık, büyük ölçüde tehlikeli görüldüğü bir yerde, Türk devletini veya vatandaşlarını gücendirmeden nasıl icra edilebilir?

Siyasi kuramcılar çoğunlukla demokratik rejimlerin hem bireylere hem kolektiflere (özellikle azınlıklar ile diğer marjinalleşmiş gruplara) hizmet etme sorunu üzerinde durmuşlardır. Demokratik felsefe ve uygulama arasındaki bu gerilim, liberal demokrasinin bireysel vatandaşa odaklanması toplulukların farklılığın kolektif temsiline yönelik arzularıyla çatıştığında özellikle su yüzüne çıkar (Benhabib 1996). Phillips, bu fenomenin analizi için "düşünceler siyaseti" ile "mevcudiyet siyaseti" arasında ayrım yapmış ve ilkinin demokratik süreçten marjinalleştirilenlerin ihtiyaçlarına her zaman cevap vermediğinin altını çizmiştir. Phillips'e göre, "Siyasi dışlama gittikçe artan şekilde ... yalnızca siyasi mevcudiyetle karşılanabilecek şekilde görülmektedir ve bu gelişme de büyük ölçüde düşünceler ve deneyim arasındaki ilişkiye dair daha karmaşık bir anlayışa dayanmıştır" (1994, s. 77-78). Antropologların yaşanan deneyimlere ilgisi düşünceler ve mevcudiyet siyasetleri arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını ele almaya çok uygun olduğu için bu gerilim, etnografik araştırmalarda hayati öneme sahip bir fırsat yaratır. Mevcudiyet siyasetinin anlaşılmasının değeri, tarihi olarak dışlayıcı hegemonyacı uygulamalar karşısında kültürel vatandaşlık iddiasında bulunmak isteyen kolektiflerin analizinde özellikle büyüktür. Pek çok Yahudi hâlâ Türk toplumunda bir azınlık olarak kabul görmelerinin göze batmamalarına bağlı olduğuna inanır.

Neyzi'nin de savunduğu üzere, toplumsal soyutlanmışlık ile "[kendisi de] Hahambaşılığın kurulmasıyla bağdaştırılan merkezileşmenin bir mirası olan cemaat liderliğinin oligarşik yapısı" birleşerek Türk Yahudilerin kamusal gösterilerden kaçındığı bir ortam yaratmıştır (2005, s. 174).[2]

Hahambaşının seçimini bir bağlama oturtmak adına, ilk önce Türk Yahudilerin tarihinde Hahambaşılığın rolü hakkında kısa bilgiler vermek istiyorum. Bunun ardından, 2002'deki göreve başlama ritüelinin arka planını oluşturan Türkiye'deki siyasi sahnenin bir resmini çiziyorum. Özellikle, seçim dönemi sırasında "demokrasi" kavramının kullanımı ve Türkiye Cumhuriyeti'ne yapılan göndermelere dikkat çekiyorum. Burada Türk Yahudilerin ne kadarının oylamanın sonucunu bir "demokratik hayal kırıklığı" olarak gördükleri üzerinde ayrıca duruyorum. Daha sonra, hahambaşının göreve başlama töreninin ayrıntılarını veriyorum ve bu performansın Türk Yahudilerini yarı kamusal bir ortamda nasıl temsil ettiğini inceliyorum. Sonuç kısmındaysa, seçim ve göreve başlama törenini demokrasinin yalnızca düşüncelerin tartışıldığı bir pratik olarak değil, aynı zamanda bir kolektif farklılığı kamusal alanda temsil etme çabası olarak görüldüğü bir "mevcudiyet siyaseti" olarak değerlendiriyorum.

Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de Hahambaşılar: Neden Şimdi Demokrasi?

Türk Yahudi cemaatinin faaliyetleri dini ve din dışı olarak iki ana kola ayrılmış halde merkezi olarak düzenlenir. Özellikle Hahambaşılığın yapısı hem "dini" hem "din dışı" faaliyetleri kapsadığı ve cemaat liderleri aynı sınırlı toplumsal kaynaktan geldikleri için (Tuval 2004), Hahambaşılıkta görev yapan seçkinler Yahudi cemaati üzerinde geniş bir nüfuza sahiptirler.[3] Bir kurum olarak Hahambaşılık resmi Yahudi faaliyetlerini kontrol eder ve Türkiye içinde cemaati temsil eder.

İlk Osmanlı hahambaşısı resmi olarak cemaati temsil etmeye, bu makamı Rum Ortodoks ve Ermeni patriklerinin örgütsel rollerine paralel olarak 1453'te oluşturan Sultan II. Mehmet döneminde başlamıştır (Karmi 1996). Makamın doğası meydana getirilişinden beri çok değişimler geçirmiş, on altıncı yüzyılda gücünü kaybetmiş ve on dokuzuncu yüzyılda

tekrar canlandırılmıştır (Benbassa ve Rodrigue 2000; Cohen 2008; Levy 1994; Rozen 2002). Yıllar içinde hahambaşılığın sorumlulukları cemaatin vergi tahsildarlığından ruhani danışmanlığa kadar (bunların önem sıraları da değişim göstermiştir) çeşitli görevleri kapsamıştır; cemaatin ihtiyaçları ile imparatorluk ve ülke yönetiminin taleplerine bağlı olarak güçlenmiş veya zayıflamıştır (Barnai 1992; Bornstein-Makovetsky 1992). Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında, bu makam çok ciddi otorite kaybına uğramış, ancak cemaat daha sonra bu rolü tekrar canlandırmıştır. 1953 ve 1967'de, yirmi bir yaşını geçmiş yetmiş erkek (yarıdan fazlasının cemaat içinde "dini" bir görevi vardı) sırasıyla Rav (Haham) Rafael Saban ve Rav David Asseo'yu liderliğe aday göstermek üzere bir komite kurdular (Kastoryano 1992). Asseo 2002'deki ölümüne dek hahambaşı olarak görev yaptı.

Ağustos 2002'de İstanbul'da etnografya saha çalışmasına başladığımda Hahambaşılık başsız işlemekte olan bir kurumdu. Rav Asseo kısa süre önce ölmüştü ve yeni hahambaşı henüz seçilmemişti. Bununla birlikte, adanmış (ve büyük ölçüde gönüllülük esasına dayalı) din ve din dışı liderlik kadrolarını içinde barındıran Hahambaşılığın gelişmiş örgütlenmesi sayesinde Rav Asseo'nun vefatı görünürde kurumsal bir boşluk yaratmamıştı. Eksik olan Türk devleti nezdinde bir aracı ve cemaati siyasi konularda temsil edecek resmi bir sözcüydü. Türk Yahudilerinin gazetesi *Şalom*'da[4] bu durum hahambaşının masası arkasında büyük bir Atatürk portresi ve yanında Türk bayrağı ile ama oturan kimse olmaz halde resmedilerek ifade edilmişti (Hart 1999; Özyürek 2004).

2002 sonbaharında, aynı gazete hahambaşı seçiminin cemaat çapında temsili demokratik bir oylamayla yapılacağını ilan etti. Cemaat üyeleri 150 laik üyeden oluşan bir seçici meclis seçecekler ve buna ek olarak dini liderlerden 10 kişilik bir komite atanacaktı (Ovadya 2002). Seçici meclis adayları İstanbul'un Yahudilerin en yoğun yaşadıkları ve oralarda işleyen sinagoglara bağlı bölgelerini (ve başta İzmir olmak üzere birkaç başka kenti) temsil edeceklerdi.[5]

2002 sürecindeki başlıca değişiklikler cemaat çapında temsili demokrasinin devreye girmesi, adaylık yaşının yirmi birden on sekize indirilmesi ile seçmenler ve daha sonra yeni hahambaşını seçecek delegeler olarak

kadınların da sürece dahil edilmesiydi. Atamanın koşulları da, basının deyişiyle, "modernleştirilmişti." Yeni hahambaşı ömür boyu görevde kalmak yerine yalnızca yedi yıl görev yapacak ve görevde başarılı olduğu sürece kalacaktı. Tarihi kayıtlar Osmanlı ve Türk hahambaşıların seçim süreçlerinin uzun zamandan beri modernlik ve gelenek konusunda siyasi tartışmalara sahne olduğunun altını çiziyorlar (özellikle bkz. Benbassa 1995; Stein 2003). Ne var ki, demokrasi üzerine bu yeni vurgu, hahambaşının rolünü Yahudi hukuku soruları yerine belli bir devlet kavramı çevresinde sabitliyordu.

Hahambaşılık Türk Yahudi cemaati üzerinde nihai otoriteye sahip gibi görünmekle beraber, kısa süre içinde bir kurum olarak daha yüksek bir güce karşı sorumlu olduğu ortaya çıktı. Hahambaşı resmi törenlerde imparatorluk moru bir cüppe giyerken, 2002'deki seçim belirgin bir şekilde Türk bayrağının kırmızı-beyaz renkleri ile Avrupa Birliği'nin mavi-sarısıyla bezeliydi. Cemaat, İçişleri Bakanlığı ile İstanbul Valiliğinden izin alınmasından, İl Emniyet Müdürlüğünün ve İstanbul İl İdaresinin gözetimine kadar özel kalabilecek bir ritüelin kamusal, hatta ulusal bir girişim haline gelmesini garantiye aldı; hahambaşı seçimi ve yetkilendirme sürecinin her adımında cumhuriyetin "heyulası" göz önündeydi.[6]

Demokratik yollardan seçilmiş hahambaşı yeniliği, cemaat içi tartışmalarda çok konuşuldu. Türk Yahudiler demokratik seçimi cemaatin doğası hakkında temel soruları sormak için bir fırsat olarak kullanabilirlerdi. Kadınları gönüllü ve organizatör olarak yorulmak bilmeden çalışan bir cemaatte ataerkil bir liderlik rolünün anlamını tartışabilirlerdi. Tüm bunlara rağmen, çarpıcı şekilde tartışmanın ezici ağırlığı cemaat vizyonları (düşünceleri) yerine demokrasinin kendisi üzerineydi. Aşağıda göstereceğim gibi, cemaat içi tartışmalar iki ana tema çevresinde yoğunlaşıyordu: Bir hayal kırıklığı olarak demokrasi ve siyasi mevcudiyet veya daha doğrusu bir temsil biçimi olarak demokrasi.

Demokratik Hayal Kırıklıkları: Cemaat ve Ülke Üzerine Habercilik

Türkiye'deki Yahudi nüfusu hakkında ve onlara hitaben habercilik yapan tek gazete olan *Şalom,* Yahudi cemaatinin ümit ve korkularının çoğunu

dile getirir. Türk Yahudi basınının sayfaları bitmez bilmezcesine laik bir devlet içinde dini bir azınlık olarak cemaatlerinin statüsünü diğer yer ve zamanlarla karşılaştırarak benim "kozmopolit bilgi" adını verdiğim şeyi üretir. Kendi ortamlarını İsrail'le, Avrupa Birliği üyesi ülkelerle (özellikle Fransa) ve Amerika Birleşik Devletleri ile kıyaslayarak "İsrail ne kadar laiktir?" veya "Amerikalı Yahudilerde neden bu kadar çok mezhep var?" gibi sorular sorarlar. Ortadoğu'da demokrasi üzerine haber yapan *Şalom*'daki bir manşet şöyleydi: "Arap Dünyası'nda Demokrasi Arayışı" (Kasuto 2003, s. 8). Makaleye eşlik eden fotoğrafta bilinmeyen bir yerde siyasi gösteri benzeri bir olay ve şu yorum vardı: "Arap dünyasında yükselen bir ses: "Konuşma Özgürlüğüne Evet!""

Ekim 2002'de, gazetede hahambaşı makamı için üç aday açıklandı. Hahambaşılığın *Şalom*'da daha önce yayımlamış olduğu "Hahambaşı Seçim Prosedürü Taslağı"na uygun olarak adaylar kırk yaşın üzerinde, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları ve dini konseyin (Bet-Din) üyeleriydi (Ovadya 2002).[7] Hahambaşılığın bu gazetedeki seçim duyurusunda, cemaatin "kendine yakışır bir kardeşlik birliği" içinde bir araya gelmesine yönelik bir fırsat olarak demokratik katılımın önemine vurgu yapılıyordu.

Cemaatten gazeteciler hahambaşı seçim sürecine katılımın yeni bir lider seçimiyle birlikte cemaatin temel değerlerinin tekrar teyit edilmesine yarayacağını savunuyorlardı. Ne var ki, sürecin Yahudi "kimlik çalışmaları" için zengin bir mekândan daha fazlasını sunduğunu düşünüyorum: Aynı zamanda Türk Yahudilerin bizzat demokrasinin kendisini ve Türkiye'de katılımcı demokrasiyi tartışmaları için bir fırsat yaratıyordu.

Türk Yahudi cemaati hahambaşı seçimi sırasında demokrasiyi nasıl tanımlamıştı? *Şalom*'daki gazeteciler yaklaşmakta olan seçim hakkında gülümseyen seçmenler ve "Demokrasi 'ben de senin kadar iyiyim' demek değil, 'sen de benim kadar iyisin' demektir," gibi özlü sözler eşliğinde makaleler kaleme alıyorlardı.[8] Gazetecilerden biri Türk Yahudi cemaatinin "demokratik ilkelerinin sınavdan" geçeceğinde ısrar ederek "demokrasi" kavramını okuyucular için irdeliyordu:

> Demokrasi birebir halkın kendisinin iktidarda olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, halka hizmet eden adayları seçen halk olduğu sürece,

> iktidarda olan halktır. Eğer halka hizmet edecek adayları seçen halk değilse, kişiler makamlara belli kişilerce atanıyor veya "seçiliyor" ise, o zaman bu sisteme en fazla hafif otokrasi veya neo-otokrasi adı verilebilir. (Molinas 2002, s. 3)

Aynı gazeteci daha geniş bir kitleye hitap edebilmek için "demokrasi"yi halkçı bir hareket olarak niteleyerek cemaat üyelerini oy vermeye teşvik ediyordu:

> Gidin ve "oy veriyorum, o zaman varım" diyerek varlığınızı tasdikleyin. Seçimlerle ilgilenmez ve oy vermekten kaçınırsanız, emin olunuz ki yalnızca, "Demokrasi bize fazla" diyenleri memnun edersiniz. Zira o durumda haklı çıkacaklardır.
>
> "Haydi sandığa!" ve demokrasiye, tüm modern toplumlarda sağlıklı yönetimi sağlayan o sisteme doğru dev bir adım atmaya. Unutmayınız ki, demokrasi tüm yönetim biçimleri arasında en "ehven-i şer" olandır. (Molinas 2002, s. 3)

Bu gazeteci özel olarak hahambaşı seçimlerinden bahsediyordu, ne var ki aynı dönemde gerçekleşecek Türkiye genel seçimlerini de tartışıyor olabilirdi. Bu gazeteci "Demokrasi bize fazla" derken kimi kastediyordu? Yahudileri yargılayan Müslüman Türklerden mi? Türkiye'nin, siyasi birliklerinin gelecekteki bir üyesi olamayacağını düşünen Avrupalılardan mı? Her iki yorum da doğru olabilir ve belki de bunlardan ilkini neyin demokratik olduğu, neyin olmadığı hakkındaki dışarıdan hükümler hakkında devam etmekte olan tartışmalar ışığında değerlendirmek daha yararlı olabilir.

Bu bağlamda, *Şalom*'un temsili seçimlere katılım (yani demokrasi sınavını "geçme") yönündeki acil çağrısı burada sürece dair derin bir kuşkuculukla birlikte kendini gösteriyor. Bu hissiyata seçim döneminde duyduğum pek çok sohbette rastladım. Gazeteciler ve okuyucular yeni hahambaşının (atanma yerine) seçimle gelmesi düşüncesini desteklemekle beraber, pek çoğu ayrıntılardan o kadar emin değildi. Seçmenlerin "iyi" bir karar verme kabiliyetleri konusundaki kuşkular, gazetecilerin oyla-

manın sonucu konusundaki kaygılarını artırıyordu. Örneğin, *Şalom*'da yayımlanan bir karikatürde, "Kime oy vereceksin?" diye sorulan bir adam, "Tuttuğum takımı destekleyen lidere oy vereceğim. En azından öyle ortak bir şeyimiz olur," diye cevap veriyordu. Karikatür, seçmenlerin "önemsiz" kaygılarıyla dalga geçiyor; ama yine burada küçümsenen kim pek net değil: Hahambaşını seçen Yahudiler mi, yoksa hükümetlerini seçen Türkler mi? Karikatürdeki tiplemelerin Yahudi olduğunu gösteren bir şey yok; "sokaktaki adam" genel ulusal seçimde oy veren veya hahambaşı adaylığı için delegesini seçen bir seçmen olabilir.

Rav İsak Haleva'nın hahambaşı seçilmesinin hemen ardından, gazetenin binayı paylaştığı şık bir butik ve bir meditasyon merkezinden gelişmiş güvenlik önlemleriyle ayrılmış bürosunda bir personel toplantısına katıldım. *Şalom* muhabirlerini etrafta dolanıp, endişeyle seçim haberlerini nasıl vermeleri gerektiğini tartışlarken izledim. Ayrıntıların açıklanmaması konusuna eleştirel yaklaşıyorlardı ve Türk Yahudi cemaatinin demokratikleşmesinde önemli bir adım olması beklenen seçime seçmen katılımının çok düşük olması yüzünden hayal kırıklığı içindeydiler. Yirmi beş yaşında bir muhabir cemaatin yüzde 20'sinden azının oy kullandığını belirten bir istatistikten bahsediyor ve haberinde bunu şahsi bir hayal kırıklığı olarak belirtmek istiyordu. Gazetenin baş yazarı olan altmış üç yaşındaki editörü sonuçları daha olumlu yorumlayarak, "Farklı bir açıdan bakalım; bir öyküde her zaman iki taraf vardır: Bir yandan, evet katılım düşüktü; öte yandan, ilk defa yapılan bir seçim için o kadar da kötü değildi," diyordu. Konuyu kendi aralarında tartıştıktan sonra, Türkiye'deki Yahudilerin tek sesi olan *Şalom*'un olayı hem okuyucularına, hem de seçime katılanlara anlamlı olacak bir şekilde vermesi gerektiğine karar verdiler.

Orta yol olarak, gazete seçim haberlerini birkaç farklı tarzda verdi. Gazetede başlıca haberler tipik olarak çeşitli köşelerde tekrar tekrar ele alınarak diyalogun metin haline gelmesine ve tartışılmasına imkân tanınıyordu. Örneğin, Türkçe sayfalarda bu olayın tarihler, prosedürler ve sonuçlarla birlikte betimlemesi yapılmış, Yahudi İspanyolcası olan sayfada ise "Letra e-mail a mi Prima Zelda" (Kuzenim Zelda'ya E-Posta Mektubu) (Anonim 2002) başlıklı mizahi bir köşe yazısı yayımlanmıştı. "Rachel"

adlı bir Türk Yahudisinden, kuzeni "Zelda"ya yazılmış hayali bir e-posta, "yanlışlıkla" editörlerin eline geçmiş, onlar da güya hatayı bildirmek için mektubun yazarıyla bağlantıya geçip mektubu yayımlamak için izin almışlar. "Rachel" mektupta, seçimlerin idare ediliş şeklini eleştirerek demokratik olup olmadıklarını sorguluyor ve nihai olarak hahambaşını seçecek delegelerden memnun olmadığını belirtiyordu. Kocasının delegeliğini anlatırken süreç hakkında ne kadar endişeli olduğundan bahsediyordu. Dahası, oy verirse Boğaz'da bir tekne gezisini kaçıracağından şikâyet ederek seçimi de aşağılıyordu. Aynı telden devam ederek, kocasıyla ve diğer oy verenlerle alay ederek "una eleksiyon ke savemos kualo va ser a la fin!" ("sonucunu zaten bildiğimiz bir seçim!") için bu kadar telaşa ne gerek vardı diye eleştiride bulunuyordu. Bu, seçimler hakkında konuştuğum insanlar arasında yaygın bir eleştiriydi, hatta belki de gazetedekileri bu kadar kaygılandıran düşük katılımın nedeniydi.[9] Yaptığım bir görüşmede, yirmi yedi yaşında bir Türk Yahudisi arkadaşım sonucu bu kadar bariz olan bir seçimde neden oy kullandığını anlatıyordu:

> Ben oyumu kullanmasam da kazanacağını bile bile Haleva'ya oy verdim. Türkiye'de ilk defa böyle bir olay oluyordu. Üstüne üstlük, Yahudi cemaatinin liderleri ilk defa bizim görüşümüzü sormuşlardı!

Yahudi basınının kendisi de seçimi "demokrasimiz için bir sınav" diye nitelemişti. Muhabirlerin düşük katılım yüzünden canları sıkılsa da, çok da sürpriz olmamıştı. Son on yıl içinde Türk Yahudilerle sohbetlerim sıkça demokrasinin sorunları konusuna geliyordu. Türk Yahudiler arasında, mevcut siyasi ortamları üzerine muhalif bir yoruma göre Türkiye'de demokrasinin durumu, "Orwellci bir ülkede yaşıyoruz" ve "Büyük Birader bizi izliyor," gibi sözlerle vurgulanan karamsar bir farkındalıkla daha geniş kapsamlı bir rahatsızlığın yansımalarını barındırıyordu (bkz. Hall 1980). Bir keresinde, etkileşimlerini dilsel analiz için kaydetmekte olduğum bir grup yetişkin Yahudi benden kaydı durdurmamı istedi. Grubu toparlayan kişi, sorunu Türkiye'nin "zayıf" demokrasisi olarak açıkladı ve şöyle devam etti: "Bizim hakkımızda olumsuz herhangi bir şey yazma niyetinde olmadığını biliyoruz. Bu neden biliyor musun ... Türkiye daha

yeterince demokratik olmadığı için. İnsanların henüz ifade özgürlüğü deneyimleri yok."

Türk Yahudilerin korkmak ve aynı zamanda demokrasiye değer vermek için elle tutulur nedenleri vardı. Türkiye Cumhuriyeti'ni yaratan ve onun hegemonyacı dayatmalarını otuz yıla yakın süren tek parti iktidarı döneminde sürdüren demokrasi dışı rejim değişikliğiyle eşit vatandaşlık hakkı kazanmışlardı. Türk halkı bugün liderlerini demokratik yollardan seçiyor; ama eğer siyasi liderler veya özel bireyler Kemalizmin temel ilkelerine meydan okurlarsa (veya başka bir şekilde "Türklüğe hakaret ederlerse"), laik ordunun generalleri kulislerde darbe yapmak için bir işaret bekliyorlar. Bu durum, Yahudi cemaati yeni hahambaşı için seçime gittiği dönemde medyanın gözü ulusal seçimlere çevrildiğinde iyice netleşti. 2002 adaylarından biri olan AKP adayı Erdoğan, Kemalistlerin laik demokratik ilkelere karşı olduğunu iddia ettiği açıkça İslamcı bir siyaset güdüyordu. O dönemde, laik Türk arkadaşlarım (hem Yahudiler, hem Müslümanlar) aşırı melodramatik bir şekilde, İslamcıların iktidarı ele geçireceği tahminlerinde bulunuyorlardı. Her şeye rağmen, barların kapatılması, kadınların örtünmek zorunda kalması veya "İslamın kamusal alana sokulması"na yönelik herhangi bir çabanın kısa sürede ordunun iktidara el koymasıyla engelleneceği konusunda emindiler.

Yerel liderlerinin seçim kampanyası ilerlerken, Yahudi arkadaşlarım AKP lehine ezici bir üstünlüğe işaret eden ulusal genel seçim kamuoyu yoklamalarını takip ediyorlardı. Hahambaşılıktan bir temsilci "AKP ile iyi, yapıcı bir ilişkileri" olduğunu söylemiş ve "aramızdaki iletişim hatlarını açık tutmak akıllıca olur, aynı ülkede yaşıyoruz ve kendilerine bir şans vermeye hazırız," demişti. Bu siyasi kanat, Türkiye'deki geleceklerini laik yasaların korunmasına bağlı gören bazı Yahudileri özellikle kaygılandırıyordu. Ayrıca, AKP liderleri açıkça antisemitik söylemlerle dolu bir geçmişe sahipti. Ne var ki, AKP liderleri değiştiklerini iddia ederlerken, Türkiye'deki Yahudiler antidemokratik ideallere sahip olduklarını itiraf etmiş siyasetçilerin iktidara gelmesini sağlayacaksa demokrasi düşüncesinin genel olarak kendilerini rahatsız ettiğini şahsi konuşmalarda itiraf ediyorlardı. Kamuoyu yoklamalarının İslamcı partilerin başarısını öngördüğünü izleyen cemaat üyeleri arasında Hitler'in halkın oyuyla seçilmiş olmasına

göndermeler yapılıyordu. Taraftar basının ve liderlerinin sürekli antisemitik *retoriğe* başvuran partilerin kaçınılmaz olarak iktidara yükselişleri olarak gördükleri duruma rağmen onların telaşa kapılmamasını sağlayan, Türk ordusunun generallerinin (laikliğin bekçileri) asla Kemalizme meydan okuyan siyasi *faaliyetlere* izin vermeyeceğiydi. 2002'de (çoğunluğu İslamcı AKP'li milletvekillerinden oluşan) yeni ulusal hükümet kuruldu, ordunun herhangi bir müdahalesi olmadı; ama muhtemel bir darbe korkusu partileri generallerin katı şekilde Kemalist demokrasi vizyonuna bağlı kalmaya mecbur bıraktı.

Ulusal seçimlerden kısa süre sonra, Türk Yahudisi arkadaşlarımdan bir başkası bu seçimleri açıkça cemaat seçimleriyle karşılaştırarak, sonucun önceden belli olmasına rağmen oy kullandığını söyledi:

> İtiraf etmeliyim ki, genel seçimler hahambaşı seçimleriyle aynıydı. AKP'nin kazanacağını bildiğim gibi [Rav] Haleva'nın kazanacağını da biliyordum; televizyon ve gazetelerde herkes bunu söylüyordu. Bu durumda, yolsuzluk yaptıklarını bile bile CHP'ye oy verdim [koyu Kemalist bir parti]. En azından böylece bir İslamcı hükümetin iktidara gelmesini önlemek adına her şeyi yaptığımı söyleyebilirim.

Yahudi cemaat üyeleri Türk demokrasisi konusunda hayal kırıklıklarını ifade ederken, bir demokratik uygulama "gösterisinin" kamusal alanda Yahudiliklerini ilan etmek için etkili bir yol olduğunda hemfikirdiler. Bu noktada, hahambaşının göreve başlama törenini ve buna tepkileri anlatarak bir demokratikleşme söylemi aracılığıyla ilan edilen farklılığın icra edilişi üzerine duracağım.

Göreve Başlama Töreni

Demokratik olarak seçilmiş Türkiye hahambaşısının göreve başlama törenini, Yahudilerin Türkiye'nin meselelerinde dikkate değer bir mevcudiyet iddiasında bulundukları bir performans kabul ediyorum. Her ne kadar cemaat "başsız" olduğu aylarda sorunsuz işlemeye devam ettiyse de, tören başta demokrasi ve devletin heyulası olmak üzere bazı temaların altını çizmişti.

Rav İsak Haleva'nın göreve başlama töreni eski dualarla yeni vizyonları bir araya getiriyordu. Tören, dışarıdan göze çarpmayan, beton duvarla, metal detektörleriyle ve güvenlik kameralarıyla tahkim edilmiş girişinden sonra muhteşem bir iç mekâna geçilen Neve Şalom Sinagogu'nda yapıldı. Ana zeminde yarım daire biçiminde dizilmiş ahşap sıraların ortasında Tevrat metinlerinin saklandığı sandık vardı, sandığın yukarısındaysa her an düşecekmiş izlenimi veren sekiz tonluk bir avize asılıydı. Ana kısmın yukarısındaki kadınlar balkonuna iki ana merdivenden çıkılır. Bin kişi kapasiteli mekân, tören gecesinde havanın serinliğine rağmen heyecanlı cemaat üyeleri ve yetkilileri tarafından tıklım tıklım doldurulmuştu.

Erkekler sinagogun ana salonunda, kafalarında hahambaşının giydiği göğüslüğün altın tasviriyle bezeli mavi takkelerle oturuyorlardı. Benim oturduğum üst kattaki kadınlar bölümünden bakıldığında aşağıdaki cemaat, safir renkli satenle kaplı gibi görünüyordu. Erkek Türk devlet yöneticileri, Yahudi cemaatinin din dışı liderleri ve bir avuç İsrailli siyasetçi, iki ucunda tetikte bekleyen güvenlik görevlilerinin bulunduğu ön sıralarda oturuyorlardı.

Mabedin kadınlarla dolup taşmış üst katma bayıltıcı bir parfüm kokusu hâkimdi, her yerde kuaförden çıkma saçlar ve yeni ojeli tırnaklar görmek mümkündü. Balkona sıkış tıkış doluşmuş olan kadınlar daha iyi görebilmek için uğraşıyorlardı. Törene katılanların en az yarısı kadın olduğu için, sinagogun üst katlarında olayın yayınlandığı bir projeksiyon ekranı kurulmuştu. Naklen yayın, bu kadınların ana salondan uzak oluşlarından şikâyetlerini gidememişti, pek çoğu sessizce söyleniyordu.

Yeni seçilen Türkiye hahambaşısı salona imparatorluk moru cübbeyle ve ipek bir başlıkla girdi. Rav Haleva akşam dualarına öncülük ettikten sonra, o dönemde İsrail'in Sefarad hahambaşısı olan Rav Bakhsi-Doron'un armağanı olan dua şalını giydi. Sonra Türkiye'deki Bet-Din'in (dini konsey) iki üyesi törenle Rav Haleva'ya Hahambaşılığın sembolü, Yahudilerin dini yaşamının metinsel otoritesinin damıtılmış özü On Emir biçiminde bir göğüs zırhı giydirdiler. Haham boynunda asılı ağır madalyona alışmaya çalışırken On Emir'in sembolizmi akşama damgasını vurmuştu.

Bununla birlikte, manevi sorumlulukları kadar hahamın siyasi yükümlülükleri, yani Türk yasaları ve uluslararası Yahudi liderliğiyle ilişkileri

de o gece eşit derecede temsil ediliyordu. Haham kabul konuşmasında makamının çifte sorumluluğuna vurgu yaparak şu vaatte bulunuyordu: "Görevimi kutsal dinimizin ilkeleri çerçevesinde ülkemizin yasa ve düzenlemelerine sıkı sıkıya bağlı kalarak yerine getireceğim."

Bir dizi dini ayin arasında hahambaşı ve uzun uzadıya hahambaşının devletle ilişkisi üzerinde duran dönemin Cemaat Başkanı Bensiyon Pinto konuşma yaptılar. Zaman zaman tören, Rav Haleva'nın konuşmasında da ifade ettiği üzere, Türkiye'nin övüldüğü bir sahne işlevi gördü:

> Bugün burada özgür iradesiyle bir hahambaşı seçecek büyüklükte ve nitelikte bir Yahudi cemaati olarak durduğumuz için Türk ulusunun yüce asaletine ve hükümetinin haklarımızı tanımasına şükran borçlu olduğumuzu dünyaya ilan etmeyi memnuniyetle borç bilirim.

Yeni hahambaşı burada cemaatin değerine ve "sayılabilirliğine" vurgu yapıyordu. Seçim ve göreve başlama töreninden, etkileri yalnızca Türk Yahudileriyle sınırlı kalmayan, ama Türk siyasal parti temsilcilerinin yaptığı konuşmalarda da ifade edildiği gibi aynı zamanda potansiyel olarak cemaati aşan sonuçları olacak şeklinde bahsediliyordu. Yahudi Cemaati Başkanı Pinto hahambaşının göreve başlamasını Türkiye Cumhuriyeti'ni övmek ve farklılığın pozitif yüzü olarak Yahudileri rolünü açıkça ifade etmek için bir platform olarak kullandı.[10] Türk Yahudilerin yanı sıra diplomatlar ve başka yabancıların da bulunduğu bir dinleyici kitlesine hitaben yaptığı konuşmada, ritüelden cemaati "iyi azınlık" olarak göstermek için siyasi açıdan önemli bir fırsat olarak bahsediyor ve konuşmasında bu temsilcilere doğrudan sesleniyordu:

> Cemaatimiz Türk halkının çoğunluğunun olumlu baktığı Avrupa Birliği üyelik sürecinin çeşitli evrelerine cömert katkılarda bulunmuştur. Ülkemizi ve halklarını şahsen tanımaları için özellikle kendi ülkelerinde kamuoyunu biçimlendirme gücüne sahip olan delegasyonları davet etmeye çalışıyoruz. Bu stratejinin bugüne kadar ne kadar etkili ve ikna edici olduğunu görmekten mutluyuz. Misafirlerimiz gördükleri ve deneyimlediklerinden etkileniyorlar. Döndüklerinde çeşitli yönlerden Türkiye'nin tanıtımını

> yapıyorlar. Yüce önder Atatürk'ün kendisinin de işaret ettiği gibi, bu ülkedeki insanların ortak dileği modern medeniyet düzeyine ulaşmaktır. Avrupa Birliği'nde ortak üye statüsü kazanmak için Türkiye adına sarf edilen işbirliği sağlama çabalarımızın sanılandan daha kısa sürede ödüllendirileceğine inanıyorum. Biz Türk Yahudiler, elimizden geldiğince bu amaca yönelik çalışmaya devam edeceğiz.

Yahudi cemaati burada marjinal statüsüne rağmen siyasi açıdan farkındalık içinde, sorumlu, katkıcı, güçlü, modern ve işbirliğinden yana olarak sunuluyor. Pinto bir anlamda Türk Yahudilerin kültürel vatandaşlığını savunarak şu argümanları öne sürüyor: "Bize ihtiyacınız var!" ve "Bizim farklı olmamıza ihtiyacınız var!"

Törenin sonunda (biri devlet ve liderleri, biri cemaat için okunan) iki İbranice dua, Türkçeye çevrilerek basılı programa eklenmişti. İlk dua Tanrı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ni ve onuncu cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'i takdis etmesini istiyordu.[11] Tören laik ve dini sembolleri harmanlayarak hem cemaatin değerlerinin sergilendiği, hem de yerel yetkililerin ulusal hedef ve vizyonları tartışabilecekleri bir platforma sahip oldukları muğlak bir atmosfer yaratmıştı. Büyük ölçüde laik bir cemaatin dini meselelerinden sorumlu ve cemaat ile devlet arasında bir aracı olan hahambaşı rolünü somutlaştırmak için bundan daha iyi bir yol olabilir mi? Hahambaşı Rav İsak Haleva eylemleri, mizah anlayışı ve bilgisi seçim öncesinde seçmenlerce ve gazetecilerce incelenen bir kişidir. Aynı zamanda, seçim ve göreve başlama ritüeli yoluyla, bir performans olarak hahambaşı *rolünü* canlandırışı Yahudi cemaati ve belki daha da önemlisi Türk Hükümeti için anlamlı bir sembol meydana getirmek amacıyla belirli gösterenlerden yararlanıyordu.

Yanımdaki Türk Yahudisi arkadaşıma dönerek yeni hahambaşının hitabet yeteneğinin güçlü olduğu yorumunu yaptım. O ise biraz gülerek, "Sanırım öyle. Ama Yahudi aksanından kurtulsa daha iyi olurdu!" diye cevap verdi. Bu yorum ritüelin, performans yönünü içeriğe göre daha çok vurgulayan doğasını yansıtıyordu. Gerçekten de, cemaat üyelerinin tüm bu girişim hakkında önemli bir şikâyeti vardı; o da seçim ve göreve başlama töreninin birer "gösteriden" ibaret olmasıydı. Bununla birlikte,

Türk Yahudi tanıdıklarımdan pek çoğunun da açıkladığı gibi, siyasi mevcudiyet iddiasında bulunmak için demokrasiyi bir araç olarak kullanmak bu ortamda "önemli olanın gösteri" olduğu gerçeğine işaret ediyordu.

Hahambaşının seçimi etrafında dönen tartışmalara, kiniklik ve kuşkulara rağmen, bunun "başarısız" bir ritüel örneği olmadığı görüşündeyim (karşılaştırma için bkz. Chao 1999). Ritüel performanslar, bir "gösteri" olarak bariz şekilde önceden çalışılmış olma görüntüsünden mustarip olabilirler, ama tantanaları normalde belirgin olmayan bir toplumsal statü değişikliğini bir otorite tabakasıyla örtebilir. Törenden kısa zaman sonra düzenlenen bir cemaat etkinliğinde, amfiye giren yeni hahambaşını onurlandırmak için yüzlerce seyircinin ayağa kalktığı bir olayda bu açıkça görülebiliyordu. Ayrıca, göreve başlama törenine katılanlarla konuştuğumda pek çoğunun "hahamlarının" bu muhteşem performansına şahit olduğu için göğüslerinin gururla kabardığını fark ettim. Törende yanında oturduğum altmış yaşındaki bir kadın daha sonra şöyle demişti: "Bazıları Atatürk'ü gördüğünü hatırlar. Ben de göreve başlama töreninde olduğumu hatırlayacağım." İncelikle düzenlenmiş törenin belirgin şekilde Yahudi enstantanelerle devletle bağlantılı olanları dengelediği düşünülürse, hahambaşının bir "devlet Yahudisi" olarak bağdaştırmacı duruşu bir diğer katılımcı tarafından da onaylanıyordu: "Ben bir Türk milliyetçisiyim. Hahambaşı hakkında fazla bilgim yok. Ama cemaati koruma ve Türkiye'de bizi iyi Yahudiler olarak temsil etme konusunda iyi bir iş çıkarıyor. En önemlisi de onurumuzu koruyor." Gerçekten de, seçildiğinden beri hahambaşı Türkiye'de antisemitizmin yükselişiyle, örneğin, Müslüman bayramlarında dinler arası etkinlikler ve kamusal törenler düzenleyerek mücadele etmeye çalışmak gibi ciddi bir sorumluluk üstlendi.

Cemaat siyasetine bir gösteri veya sosyodrama gözüyle bakmak, onun cemaati daha büyük merciler karşısında temsil etme yönündeki merkezi sembolik işlevini azaltmaz (Hill 2000; McLeod 1999). Törenden birkaç hafta sonra, etkinliği düzenleyenlerden biriyle ona katılan Amerikalı bir haham arasındaki bir konuşmaya kulak misafiri oldum. İkincisi törenle alay ederek, "Nihayet komedi bitti," diyordu. Düzenleyiciyse, "Hayır, bu daha başlangıç!" diye cevap veriyordu. Düzenleyiciye (ve Türkiye dışındaki pek çok hahamlık görevlisine) göre, "Dini bir açıdan, bu tören ve bu rolün

bir anlamı yok; bir gösteri, bir aldatmaca. Biz Yahudilerde bir taç giyme törenine en yakın şey bu." Türk Yahudi cemaatinde hahamın işlevi, halkıyla Tanrı arasında aracılık etmek, Yahudi yasalarını uygulamak, hatta öğretmenlik yapmak ("haham" kavramının klasik tanımlarından biri) bile değildir; onun yerine, 2002'deki seçim ve göreve başlama töreninin de gösterdiği gibi, hahambaşının rolü büyük ölçüde siyasidir, cemaati temsil etme ve cemaat ile Türk devleti arasında aracılık etme kabiliyeti çerçevesinde tanımlanmıştır.

Temsili Demokrasi ve Mevcudiyet Siyasetinin İcrası

Göreve başlama töreninden bir süre sonra, cemaat liderlerinden kimileri töreni eleştiriyor, "Herkes bunun Türk hükümeti için bir gösteri olduğunu biliyor," diyorlardı. Bizzat bu "gösteriyi" düzenleyenlerden gelen bu yorumlar bana çok ilginç geldi; Scott'a göre törenlerin yapısını incelemek "'resmi zihniyete' giden ayrıcalıklı bir yoldur" (1990, s. 58). Azınlık seçkinlerinin küçük seslerini "sayılır" kılmak adına çoğunluk veya onun yetkililerine birleşik bir cephe görüntüsü sunmak gibi gıpta edilmeyecek bir işleri vardır (Herzfeld 1997, s. 92); ancak bu farazi birlik, genellikle zaten baştan fikir ayrılığı içinde olan birliği oluşturanlarla cemaatin diğer üyeleri arasındaki otoritelerini baltalar.

Yahudi cemaati hükümeti memnun etmek için neden bir demokratik performansa bu kadar çok zaman ve çaba harcasın? Bu soruyu kendilerine ısrarla yönelttiğimde şöyle açıkladılar: "Azalan nüfusumuza rağmen cemaatin birlik içinde ve güçlü olduğunu göstermeliydik." Levy, sayıları azalan topluluklarda kendisinin "kültürel kapanımlar" adını verdiği bir yapıyı meydana getirme güdüsünün doğduğunu belirtiyor (1999, s. 633). Burada bunun tam tersini gözlemliyorum: Türk Yahudi cemaati azalan nüfusunun kendisini gittikçe hükümetin desteğine muhtaç bıraktığının farkındaydı. Dolayısıyla hükümet için icra edilen gösteri, küçük cemaatin gittikçe artan devre dışı kalma hissine rağmen varlığını sürdürebilirlik iddiasında bulunma çabasıydı. Bu nedenle, hahambaşının seçilmesi ve göreve başlaması sadece cemaate hitap eden özel bir ritüel olmanın ötesinde bir anlam içermek durumundaydı.

Yahudi cemaat üyeleri, Türk hükümeti ve uluslararası Yahudi liderliği arasındaki ana aracı olarak hahambaşının itibarı en can alıcı şekilde, hem dini-laik hem ulusal-uluslararası taraflar arasında köprüler kurma kabiliyetine bağlıdır. Gerçekten de, pek çok Türk Yahudinin bana ifade ettiği gibi, varlığının değeri cemaatini temsil etme performansının ne kadar iyi olduğuna bağlıydı.

Türk Yahudilerin tarihsel olarak göze batmamayı amaçlayan statüleri ve bireysel asimilasyon hareketlerine rağmen, Türkiye'nin "iyi azınlığının" temsilcileri rolündeki cemaat yetkilileri kamusal vekil olarak gittikçe özbilinçlenen bir rol oynamaktadırlar. Bugün kamusal alanda siyasi aktörler olarak işlevlerinin, farklı olmalarına bağlı olduğu (böylece rejimin demokratikliğinin kanıtlarından biri olarak Türklerin farklılığa hoşgörülerine şahitlik ederek) göz önünde tutulursa, bu Türk Yahudilerinin yalnızca bir kolektif olarak yerine getirebildikleri bir roldür, ki bu da bizi tekrar bireyler veya bir grup olarak katılımda bulunma kabiliyetleri sorusuna getirir.

Bu ortamda, cemaat önderliğinin kamunun gözü önünde olacağı bir demokratik seçim tercihi (bazı) Türk Yahudiler arasında iktidarının koşullarını belirleyen toplumu eleştirel bir gözle ele alma yönünde bir isteği ortaya çıkarıyor. Türkiye'nin İslamcı siyasi partilerinin dindar Müslümanlar ve siyasi İslamcılar için yaptığı gibi, Türk Yahudi cemaatinin hahambaşı seçimleri de üyelerinin demokrasiyi "kendi kavramlarıyla" sorgulamalarına imkân tanımıştır (Çınar 2005, s. 20). Siyaset kuramının bize sunduğu (ve böylece etnografik araştırmaya yer bırakan) başlıca demokrasi eleştirilerinden biri, liberal rejimlerin kolektif kimlik iddialarıyla baş edebilecek yapıda olmadıklarıdır (örn. bkz. Benhabib 1996; Kymlicka 1995; Phillips 2007; Young 1989). Türk Yahudiler demokrasinin kendilerini temsil etme yetisinden bahsettiklerinde, yalnızca bireylerin temsilinden değil, aynı zamanda bir kolektif olarak da temsil edilmekten bahsediyorlar. Gerçekten de, mevcut liberal bireysel Türk vatandaşlığı modellerinin kolektiflere tanımadığı siyasi açıdan *bir grup olarak* varlık olmak için çabalıyorlar.

Cemaat, bir din görevlisini demokratik bir süreçle seçerek, modern cemaat önderliği ve siyaseti konusunda temel varsayımları tartışabileceği

meşru bir ortam yaratmış oldu. Bu açıdan bakıldığında, cemaatteki seçime dair eleştiriler Türkiye'de demokrasinin mikro eleştirisi işlevini görüyor. Bu eleştiriler, Türkiye'deki Yahudilerin siyasi gücün iskeletini zayıf bir yapı olarak gördüklerini gösteriyor. Türkiye'deki Yahudiler, değişen siyasi çerçevenin ve bir azınlık olarak nasıl egemen güçle ilişkilerini sürekli güncellemeleri gerektiğinin son derece farkındalar. Türkiye'de yeni bir hahambaşının seçim kampanyası ve seçimi, Yahudi cemaatinin yerel bir ölçekte ulusal tartışmalara katılabilmesini sağlamıştır. Yahudiler hahambaşı seçimini cemaatleriyle ilgili belli kaygıları (azalan nüfus, Yahudi eğitimi, vb) ifade etmek için kullanabilirlerdi, oysa onların ilgilendikleri konular genel bir demokratikleşme ve temsil kaygısını yansıtıyordu. Kısacası, Türk demokrasisinde bireyler değil, bir kolektif olarak kültürel vatandaşlık iddiasında bulunma konusundaki kuşkularını ifade etmişlerdi.

Seçim kampanyası ve göreve başlama töreninin göz kamaştırıcı performanslarıyla, hahambaşının Türk Yahudileri nezdinde bir devlet onaylı Musevilik modeli işlevi görme kabiliyeti için seçildiğini gözlemledim. Türkiye'deki hahambaşı seçim sürecini bir "temsili demokrasi" örneği olarak nitelemek ikili bir anlam taşır: Temsil "vekalet" (seçildikten sonra hahambaşı için oy kullanan delegelerde olduğu gibi) olarak olduğu kadar "oyun" veya "gösteri" olarak da anlaşılabilir.[12] 2002'deki Türkiye hahambaşısının seçimi ve göreve başlaması ritüeli, doğası gereği ideolojik olan, Yahudileri temsil etme sorunuyla karşı karşıya kalmıştır (Kirshenblatt-Gimblett 1998).

Bu bölümde siyasi performans ve temsilin önemi üzerinde durmaya çalıştım. Analizlerim Türkiye hahambaşısının Türk Yahudilerin büyük önem atfettiği bir değerler bileşimini temsil ettiğini gösteriyor: Laiklik, gelenek, modernlik, hoşgörü ve demokrasiden oluşan bir bileşim. Hahambaşı, sözleri, giyimi, eylemleri ve makamının farklı izleyici kümelerine belirttikleri aracılığıyla bu düşünceleri temsil eder hale gelmiştir. Bu işaretler, 2002'deki demokratik hahambaşı seçimi gibi eşik teşkil eden anlarda görünür hâle gelerek hahambaşının *nasıl* temsil ettiğinin zaman zaman, *neyi* temsil ettiğinden daha manidar olduğunu ortaya koyuyor.

Hahambaşının seçimi ve göreve başlaması sırasında ortaya çıkan şey, Türkiye'nin zayıf demokrasisi üzerine güçlü bir tartışmaydı. Bu açıdan

bakıldığında, Türk Yahudilerin demokrasi konusunda muğlak görüşleri olduğunu söyleyebiliriz: Bir yandan, eşitleyici gücünü memnuniyetle karşılarlarken, öte yandan, hem Türk hem Yahudi olarak deneyimlerinde merkezi öneme sahip olan farklılığı, ataerkilliği ve merkezileşmiş iktidarı ortadan kaldırma ihtimalinden korkuyorlar. Türkiye'nin kendisini sürekli değişen bir demokrasi ölçütüyle kıyaslayan Avrupa Birliği üyeliğine adaylığı hakkındaki tartışmalara medyada çok yer verilmesi ışığında bu belki de şaşırtıcı görülmemelidir (Rumford 2003). Ne var ki, bu tartışmanın Türk *Yahudiler* arasında bu kadar ön planda olması, belli önemli soruları akla getiriyor: Türkiye'de kimin hâlâ demokrasi tanımına göre kazanacağı veya kaybedeceği var? Diasporadaki Yahudilerin (veya diğer azınlıkların) ülkelerinin siyasi sistemlerinin biçimlendirilmesi ve yorumlanmasında oynayacakları belli bir rol var mı (bkz. Bunzl 2004)?

İstanbullu Yahudiler az sayıları ve Türkiye'de bir azınlık olarak güçsüzleştirilmiş statüleri yüzünden sınırlı şekilde erişebildikleri daha geniş bir siyasi tartışmaya katılmak için kendi topluluk içi seçimlerinden yararlanmışlardır. Türk Yahudiler, Türkiye hahambaşısının seçimini ve göreve başlama törenini kuşatan ritüeller, semboller ve yorumlar aracılığıyla demokrasiyi bir hayal kırıklığı olarak tahayyül etmişlerdir, ama aynı zamanda kendilerine kolektif temsil imkânı verme potansiyeline bağlı kalmışlardır. Temsili, bir siyasi mevcudiyet meselesi olarak görmek, antropologların azınlıkların (ve liderlerinin) liberal bir kamusal alanda kolektif farklılıklarla baş etme yollarını incelemeleri için performansın can alıcı bir mekân olduğuna işaret ediyor. Bu nedenle, farazi bir *Şalom* muhabirinin 2002'de Türk Yahudiler için iddia edebileceği gibi, "*Biz* oy kullanıyoruz, öyleyse *biz* varız."

BEŞİNCİ BÖLÜM

Mahrem Müzakereler: Türk Yahudiler Sahneler Arasında

Önceki bölümde hahambaşının seçimi bağlamında temsil etmek fiiline değinmiştik. Kendisi de bir tür performans olan kendini temsil etme, Türk Yahudilerin kendilerinin kamusal ve aynı zamanda özel alanlardaki katılımları hakkında düşünceleri açısından merkezi bir konuma sahiptir. Antropolojinin Türk Yahudilerin performanslarıyla yüz yıldan fazla süreden beri ilgileniyor olması belki de şaşırtıcı gelebilir. Smithsonian Enstitüsü tarafından görevlendirilen Cyrus Adler adlı Semitik araştırmalar uzmanı bir Amerikalı Yahudi 1888-1897 arasında gerçekleştirdiği sergilerde, "Yahudilerin mevcut olduğu ama Yahudi olarak görünmedikleri" (Kirshenblatt-Gimblett 1998, s. 89) dünya kültürlerinin, yabancı köylerin canlı etnografik diyoramalarını sergilemişti. Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde çok popüler olan bu tür sergiler kısmen gösteri, kısmen etnografyaydı. Serginin yöneticisi olarak organizasyondan sorumlu olan Adler, Türkiye, İran, Mısır, Tunus ve Fas'a (s. 99) giderek yolu boyunca karşısına çıkan kentlerdeki yerel Yahudi cemaatlerini ziyaret etmiş ve Yahudilerle bağlarını geliştirmişti. Dünya Columbia Sergisi'ndeki (halk arasında daha çok "Dünya Fuarı" olarak bilinir) Türk Köyü kapsamına yüzlerce kişinin katılımını ayarlamış ve düzenlemişti; Adler'in performansçılarının tahminen beşte dördünün Yahudi olması bazı katılımcılarda bu köylerin Türkiye'yi ne kadar doğru temsil ettiği konusunda kuşkulara yol açmıştı. Bazı izleyicilerin zihninde Yahudiler (hatta "Şarklı" olanlar bile), gerçek Türk olmayıp, Türklük *performansı*

sergilemekteydiler: "Bazıları bütün bunların Türkiye'yi temsil etmediğini ve Türk köyünün bazı Şarklı Yahudilerin sadece varsayımlardan ibaret bir girişimi olduğunu söyledi," dedikten sonra bu gözlemci şunu da kabul ediyordu: "Bu düşüncenin yaratıcıları kimlerse, Türkiye'yi temsil etmeyi amaçlıyorlar ... ve köye belirgin şekilde Türk olan bir anlam vermişler" (s. 100). Aslında Adler'in kendisi İstanbul'a ziyaretinde Müslümanlar ile Türk Yahudileri birbirinden ayırt edememişti. Bu nedenle, "Yahudiler Chicago Fuarındaki Türk Köyü'nde *Türk sıfatıyla* yaşayabilir ve çalışabilirlerdi" (vurgu orijinaldir). Gerçekten de, performansı canlandıranlar "Faslı, Tunuslu veya Mısırlı rolü yapıyor ve Müslüman izlenimi uyandırıyorlardı; ama aslında çoğu gerçekte Yahudiydi" (Kirshenblatt-Gimblett 1998, s. 100; ayrıca bkz. Cohen 2008).

Türk kimliğinin bir sıfır toplamlı oyun olarak ifade edildiği ileri sürülmüştür: "Hıristiyan Araplardan bahsedebilirsiniz; ama bir Hıristiyan Türk absürddür, ayrıca kavramsal açıdan çelişkilidir ... Türkiye'deki bir gayri Müslime Türk vatandaşı diyebilirsiniz; ama asla Türk diyemezsiniz" (Lewis 2001, s. 15). Türkiye'de 2002-2003'te gerçekleştirdiğim etnografya araştırmaları sırasında, bunun bazen doğru olduğunu, bazen de olmadığını gördüm. İstanbul'daki kamusal Yahudi etkinliklerinde bağdaştırmacılık örnekleri çok boldur; seçildiğinden bu yana hahambaşı ve diğer yetkililer özellikle Müslüman bayramlarında dinler arası etkinlikler gerçekleştirerek bu role öncelik vermişlerdir. En azından geçen on yıl boyunca Yahudi cemaati Ramazan ayında düzenli olarak bir iftar yemeği vermiştir. 2009'da bu yemek İstanbul'daki Avrupa Yahudi Kültürü Günü ile birlikte düzenlenmişti. Yahudi cemaatinin 2002'de Neve Şalom Sinagogu'nda verdiği bir iftar yemeğine katılmıştım. Ana salon bir yemek odasına dönüştürülmüş ve Ramazan'ın vazgeçilmezi, Yahudi huzurevinin koşer mutfağından çıkma pide de dahil tipik bir Türk iftar sofrası şeklinde donatılmış masalarda oturan 300 misafirle (ki çoğu göreve başlama törenine de katılmıştı) dolmuştu. Hahamlar, imamlar, cemaat liderleri ve belediye başkanının yaptığı konuşmalar çok dinli semtlerin tarihi, Musevilik ve İslamın oruç geleneklerinin benzerliği ve Müslümanlar ile Yahudiler arasındaki "evrensel kardeşlik ve dostluk" üzerinde durarak dinin Türkiye'ye barış ve refah getirmedeki rolüne vurgu yapmıştı. Sinagogun salonundaki "gelin

odası" yemekten sonra ibadetini yerine getirmek isteyen Müslümanların namaz kılmak için çekildikleri bir mescide dönüştürülmüştü.

Türk Yahudilerin bazı alışkanlıkları Müslüman komşularınınkinden farklıyken, bazıları da Türk ulusal dokusuyla ne kadar kaynaştıklarını ortaya çıkarıyor. Araştırmama başladığımda, bana sıkça aktarılan bir deyiş Türk Yahudilerin Türkiye'deki daha geniş ortama yabancılaşmalarının ve asimile olmalarının ikili yüzünü ortaya çıkarmıştı. Türkçe ile Yahudi İspanyolcasını düzgün şekilde harmanlayan bir cümleyle, "No mos karişeyamos munço a les meseles de hükümet" (Hükümet işlerine pek karışmayız). Hahambaşının seçimi ve Türkiye sahnesinde bunun ardından sahnelediği performanslar bir gösteri türüyse; Türk Yahudilerin evlerinde, okullarında ve sosyal kulüplerinde gerçekleştirdiği giysili provalar ve oyunculuk atölyeleri, özellikle de performansın icra edildiği sahne hahambaşı veya diğer yetkililerinki kadar görkemli olmadığında, Türk Yahudilerin kendi toplumsal konumlarını nasıl gördükleri ve "Türk gibi davranmanın" veya "Yahudi gibi davranmanın" ne demek olduğunu anlamak açısından aynı derecede bilgilendiricidir. Türk Yahudilerin yetişkin çalışma grupları ve okul-aile birliği toplantılarında kaydettiklerim gibi özel konuşmalar, Yahudilik ile Türklük arasında mecburen özel ile kamusal ve dini ile laik gibi diğer yerleşik ikiliklere dayalı daha açık bir karşıtlığın varlığını dışa vuruyordu. Tiyatrosu, seyircileri ve oyuncuları tarafından biçimlendirilen bir gösteri olarak düşünmek suretiyle performansı ele almak, grupsal sınıflandırmaların mantığı hakkındaki anlayışımızı güçlendirir.

Bu bölüm, Türk Yahudilerin bugün kendilerini içinde buldukları performans alanlarının çeşitleri hakkında bir fikir vermek üzere düzenlenmiştir. Tümüyle içeriye yönelik (tümüyle Yahudilerden oluşan bir seyirci kitlesine) sahnelenenlerden, önceki bölümde aktarılan büyük ölçüde dışarı, Yahudi olmayanların gözleri için sahnelenenlere kadar bir sahneler seçkisi sunuyorum. Bu sahneler arasında konserler, yetişkin çalışma grupları, okul-aile birliği toplantıları ve evlenmek üzere olanlara Hahambaşılığın sağladığı evlilik öncesi danışmanlıklar ("dersler" biçiminde) var. Bu ritüelleşmiş mekânların, cemaate nasıl kozmopolit bilgilerini icra edebilecekleri çeşitli sahneler sağladığını göstereceğim.

Bölümün kapanış kısmında, bağlamsal açıdan başarılı bir kozmopolit performans yaratırken başvurulan teşhir tarzlarını karşılaştıracağım. Böylece bu bölüm, antropolojik temelli performans kuramları ile benim kozmopolit bilgi icraları (ve icradan kaçınmalar) üzerine gözlemlerimi bir araya getirecek.

Türk Yahudi Kültürünü İstanbul'da ve Dışarıda Temsil Etmek

2002 sonbaharında, İstanbul'da ufak, iyi korunan bir kültür merkezinde bir düzine kadar Yahudi "genç yetişkin" (bekâr anlamında) aşırı büyük yastıklar ve kanepelerde yayılmış, 2003 ilkbaharında Karadeniz bölgesindeki Yahudi akranlarıyla yapacakları bir buluşmanın planlarını tartışıyorlardı. Türk Yahudilerin ev sahipliği edecekleri buluşma, Bulgaristan, Gürcistan, Romanya, Türkiye ve Ukrayna'dan yüzden fazla Yahudi genç yetişkini İstanbul yakınlarındaki bir kulüpte "Karadeniz bölgesinde Yahudi halkının varlığını sürdürebilmesini sağlamak" amaçlı Yahudilikle ilgili ve başka genel faaliyetler için bir araya getirecekti. Önceki yıl Bulgaristan'daki buluşmayı düzenleyenlerin hazırladıkları materyallerde de belirtildiği üzere, bu ikinci buluşma bölgedeki Yahudiler arasında köprüler kurulmasına devam etmek üzere planlanmıştı ve açık bir uluslararacılık ifadesi içeriyordu: "Sınırların kaybolmaya başladığı bu dünyada ... ortak sorun ve korkularla karşı karşıya olan ... bu bölgedeki genç Yahudiler arasındaki bağlantıları güçlendiriyoruz. Onun ötesinde, birliktelik deneyimini ve bir bütünün, Yahudi halkının parçası olmanın mutluluğunu paylaşıyoruz." Böyle bir buluşmanın kozmopolit-ulusal gerilimleri, katılımcıları ulusal Yahudi kültürleri hakkında bilinçlendirirken aynı zamanda katılımcılar arasında her şeyin üzerinde bir ortalık olduğu düşüncesini yerleştirme ekseninde dönüyordu. Bu nedenle, her katılımcı grubu etkinliğin ilk akşamında bir "ülke sunumu" yapmaya davet ediliyordu. Ocak ayında yapılan organizasyon toplantısında, Türkiye'nin en iyi nasıl temsil edilebileceği konusu tartışıldı. Bir gönüllü şöyle diyordu: "Türkiye'deyiz ve burada hâlâ Türkler olarak var olduğumuzu göstermek istiyoruz. Misafirlerimize Türkiye'yi en iyi nasıl sunabiliriz?" Buna karşılık bazıları tipik turistik Türk menüsü sunmayı önerdi: Türk halk müziği,

Türk kahvesi, nargile ve dansöz. Bu öneri odadaki bazı gençler tarafından kuşkuyla karşılandı, katılımcılardan biri şöyle bağırdı: "Bunlar Türk kültürüne ait şeyler, Yahudi kültürüne değil!" Bir diğeri Ladino şarkılarının sunulmasını önerdi; ama odadakilerin hiçbiri tam bir konser verecek kadar bir repertuara sahip değildi. Önerilen çözümlerden biri İstanbul'da Sefarad müziği üzerine araştırma yapmakta olan İsrailli etnomüzikolog Shira'yı[1] Türk katılımcılara ülke sunumu sırasında söyleyebilecekleri Ladino şarkılar öğretmesi için çağırmaktı. En çok destek bulan üçüncü bir öneriyse, gençlik kulüplerinden bir grup folklorcunun etkinliğe gelerek iki adet Türk, iki adet Türk Yahudiler arasında en popüler eğlence türü olan İsrail danslarından sergilemesiydi. Türkiye'deki Yahudi kültürü hakkında soru sorulduğunda, insanlar genellikle İsrail halk dansları oynayan popüler folklor gruplarından bahseder. Bu düşünceye itiraz, İsrail dansları tüm dünyada pek çok yerde incelendiği ve sergilendiğinden pek Türk Yahudi cemaatine özgü olmayacağıydı. Sonunda, konferansı düzenleyenler Ladino şarkılar öğrenmeyi beceremediler, İsrail halk dansları sergilemeyi de seçmediler; bunların yerine, çevre bölgelerden gelen ziyaretçileri eğlendirmek üzere parıltılı ve açık kıyafetleriyle profesyonel bir oryantal dansöz geldi ve İsrailli içecek firması Elite de Türk kahvesi resepsiyonuna sponsorluk yaptı.

Yukarıda bahsedilen etnomüzikolog Kasım 2002'nin başlarında İstanbul'da küçük bir mekânda bir konser verdi. Yaşlı Türk Yahudilerinin repertuarından örneklerden ve kendileriyle yaptığı görüşmelerden yola çıkarak Yahudi İspanyolcası şarkılardan oluşturduğu bir kayıt yapmıştı. Karadeniz etkinliğinde gözlemlediğim gibi, Yahudi cemaatinin üyeleri Yahudi İspanyol müziği hakkında yetkin bilgi için kendi yerel uzmanları yerine sürekli kendisiyle temasa geçiyorlardı. Shira, Yahudi İspanyolcası bir şarkıya başlamadan önce müziğinin güya geleneksel kaynakları hakkında bir itirafta bulundu:

> Bir sırrım var; ama bu odadan dışarı çıkmasın. Bu şarkıları söylemeye başladığımda, bunların 500 yıl önce İspanya'dan kovulan şarkıcıların ağızlarında söylenerek bugüne gelen Sefarad geleneğinin parçası olduklarını varsaymıştım. Ama daha sonra tuhaf bir şeyin farkına vardım: Şarkıların

> çoğu İspanya'da olmayan bir müzik yapısına sahipti. Ben de biraz araştırdım ve bu şarkıların o kadar da eski olmadığını keşfettim. Bir nüshasını bulduğumuz bir Selanik gazetesinin yazarları Yahudi İspanyolcasında şiirler yazarak ve okuyucularına bunu o dönemde moda olan bir Yunan veya Türk şarkısının melodisi eşliğinde okumalarını söyleyerek bu şarkıları popülerleştirmişlerdi. Dolayısıyla, tahmin edebileceğimiz gibi, bu şarkı geleneksel bir Yahudi şarkısı değil; ama yine de güzel.

Şarkıdan "geleneksel değil" diye bahsederek Shira bir dilsel ve müziksel saflık ideolojisi itirafında bulunmuş oluyordu. Ama neden bağdaştırmacılık karanlık bir sır olsun ki? İspanyolca bir şarkı Yahudi şarkısı olabiliyorsa, neden Türkçe bir şarkı olamıyor?

Etnomüzikoloğun konserindeki seyirciler arasında Yahudi cemaatinden pek çok kişi de vardı, bunlar arasında Türkiye'de 2000'lerin ortasında ünlenen popüler müzik grubu Sefarad'ın üyeleri de vardı. Ben 2002-2003'te İstanbul'da yaşarken, Sefarad daha geniş Türk müzik piyasasında daha yeni ses getirmeye başlamıştı ve Yahudi cemaat faaliyetlerinde hâlâ düzenli olarak sahne alıyordu. Yahudi müziği meraklısı Joel Bresler'in web sitesi "Sephardic Music: A Century of Recordings" bu grubun "kültürler arası" başarısını şu şekilde anlatıyor:

> Türkiye'den en sıra dışı Sefarad müziği örneği Sefarad adlı bir gruptan geliyor. Üç genç Yahudi müzisyenin solistliğini yaptığı grup, Sefarad müziği içeren kayıtlardan yüz binlerce satmış, hatta başka hiçbir yerde duyulmamış şekilde Türk pop listelerine girmiştir. İki CD'lik *Sefarad, Volume 2*'de şarkılar farklı CD'lerde, biri Türkçe, biri Ladino olmak üzere ikişer kere yer alıyor. (Aranjmanlar, ritimler, şarkı süreleri, vb tümüyle aynı.) Gayet açık bir şekilde bunlar dünyadaki en çok satan Sefarad müziği kayıtlarıdır.[2]

Grup "Avram Avinu" veya bazen "Kuando el Rey Nimrod" adlı Tevrat'taki Hz. İbrahim'den (Avram) bahseden bir Ladino şarkısını alarak sözleri Türkiye'nin Ege kıyılarında popüler bir tatil beldesi olan Bodrum'un güneşe doymuş gece hayatını öven tümüyle alakasız temalı bir şarkıya dönüştürmüş. Bu şekliyle, "Bodrum" şarkısı son derece "Türk" olup,

bu Sefarad şarkısını (Yahudi müzik dünyasının standart parçalarından biridir) aynı anda birden fazla anlama çekilebilecek çok popüler bir versiyona dönüştüren (Yahudi olan) Türklerce icra edilmektedir. Kariyerlerine Ladino ve Türkçe iki versiyonu olan şarkılarla başlayan grup, Yahudi olarak farklılıklarından yararlanmış ("etno-pop" adı verilen popülerleşmekte olan bir müzik piyasasına girerek); ama aynı zamanda özel bir tür Türklük de ortaya koymuşlardır. Sefarad'ın Türk Yahudi cemaatinde özel takipçileri vardır; ancak Türkiye'nin çeşitli yerlerindeki Yahudi olmayan pek çok hayranları tarafından da "Türk olarak" performans icra etmeleri sorgulanmaz.

Temsil meselesine gelince, Sefarad'ın üyeleri bir keresinde uzun yıllardır "ulusun kamusal temsili için" bir sahne olan Eurovizyon uluslararası şarkı yarışmasındaki Türk sanatçıların performanslarını eleştirerek normalde gayri Müslimleri dışlayan Türklük iddialarını ilginç bir şekilde tersine çevirmişlerdi (Baker 2008, s. 173). Sefarad grubu Türk gazetelerinden *Zaman* ile 2004 tarihli bir röportajlarında, Sefarad kültürüne dayanarak, 2003'te Türkiye'nin Eurovizyon şarkı yarışmasındaki ilk birinciliğini İngilizce "Everyway That I Can" adlı şarkıyla kazanan Sertab Erener veya bir sonraki yılın yarışmasında yine ska tarzı İngilizce bir şarkıyla katılan bir diğer Türk grubu Athena gibi Türk müziğinin popüler yıldızlarından çok daha otantik bir Türklük iddiasında bulunmuştu. Yazıda, Sefarad'ın üyelerinden biri şunu savunuyordu: "Bu şarkılarda Türk olan bir yan göremiyorum. Bu parçalar Türkiye'yi temsil etmiyor ... Sanki hepsi İngiltere'yi temsil ediyor!"[3]

Pop ve Türk müziğinin yavan bir sentezi veya "bir AB zirvesinin müziksel versiyonu: Kimseyi gücendirmeyen devlet Şarkiyatçılığı" (Gumpert 2007, s. 151) olarak tarif edilen Erener'in şarkısı, en azından Sefarad grubunun üyeleri için uluslararası sahnede otantik olmayan bir Türklük temsili anlamına geliyordu. Aynı makalede, röportajı yapan kişi grup üyelerine Sefarad'ın müziğinin "Yahudi" olarak nitelenip nitelenemeyeceğini soruyordu. Grubun başçısı Cem, İspanya'dan kovulmanın tarihini ve Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'na sığındığı düşüncesini tekrarlayarak, "Sefarad müziği Osmanlı ve İspanyol melodilerinin sentezi tarafından biçimlendirilmiştir, o yüzden ona 'Yahudi' demek yanlış olur," diye açıklıyordu.

Bir başka Yahudi İspanyolcası konser 2003'te İstanbul'un gece hayatının merkezlerinden Taksim yakınlarındaki şık bir İspanyol *tapas* restoranının bodrumunda gerçekleşmişti. Bu bağlamda, eski (veya o kadar da eski olmayan) İspanyolca şarkılar mekânın genel tema ve havasına kusursuzca uymuştu. Mum ışığıyla aydınlatılmış restorandaki müşterilerin çoğu şarkıların dilinin beş yüzyıldan fazla zaman önce İber Yarımadası'ndan sürülen Yahudiler tarafından Osmanlı İmparatorluğu'na getirilen bir İspanyolca türü olduğunu fark etmezdi bile. Şarkıcılar Yahudi sosyal kulüplerinde düzenli olarak gerçekleştirilen gösterilerde şarkı söyleyerek ve dans ederek büyümüş Türk Yahudilerdi. Bu tür gösterilerden bir düzine kadarına gittikten sonra repertuara aşinalık kazanmıştım. Buralardaki standart parçalardan biri Sefarad tarafından Türkiye'de "Bodrum" adıyla popülerleştirilen "Avram Avinu" şarkısıydı. Şarkının çoğu Ladino versiyonunda Hz. İbrahim *luz de Yisrael* (İsrail'in ışığı) olarak nitelenir. Şarkıyı İspanyol restoranında dinlediğimdeyse, yetenekli küçük kabareciler grubunun şarkı sözlerini "İsrail'in ışığı"ndan "ulusun ışığı"na değiştirdiklerini fark ettim. Tarihte Yahudilere, "İsrail halkı", "Yahudi halkı", "Yahudi ulusu" ve "İbrani ulusu" vb gibi adlar verilmiştir. Şarkıcılara şarkının Yahudilere "ulus" denen bir versiyonunu hiç duymadığımı söylediğimde, "İsrail" sözcüğünün telaffuzunun bugünlerde fazla siyasi olduğunu ve siyaseti müziklerine sokmak istemediklerini açıkladılar. O zaman daha önce izlediğim tüm konserlerin yalnızca Yahudi dinleyiciler için yapıldığını fark ettim; bu, dinleyicilerin dini inançlarının bilinmediği, belirsiz olduğu ve büyük ihtimalle Yahudi olmadığı ilk konserdi. Yahudi kültür mirasını takdir etmeye değil *tapas* yemeye gelmişlerdi. Bu anekdot koleksiyonu İstanbullu bir Yahudi olmanın nasıl diğer türlerin yanı sıra müzikte başkalarının kişinin performansı hakkında ne düşünecekleri açısından tanımlamak anlamına geldiğinin altını çiziyor. Ama bu tanımlama daha özel alanlarda da aynı şekilde icra ediliyor.

Evlilik Kursları: Halk, Saflık ve Gurur

Son otuz-kırk yılda, İstanbul Yahudi cemaatinin liderleri neredeyse panik halinde varlık sürdürme telaşına girmişlerdir. 1980'lerde yapılan gayri

resmi bir araştırma (Tuval 2004, s. xxxiii) pek çoklarının içgüdüsel olarak hissettiklerini doğruluyordu: Cemaat hızla küçülüyordu. Cemaat yetkilileri daha çok eğitim, cemaat içi dayanışma ve İstanbul'da geriye kalan Yahudiler arasında Yahudilik bilgisini geliştirmek üzere bir dizi yeni faaliyet düzenledi. Yeni faaliyetler arasında evlenmek üzere olan çiftler için bir kurs da vardı. Yahudi töreniyle evlenmek isteyen tüm çiftler artık Hahambaşılığa kayıt yaptırmak zorunda ve onun sistemine dahil olanlar dışında alternatif Yahudi nikâh törenleri yok. Katıldığım bütün Türk Yahudi nikâh törenleri, değişen yüzler, saçlar ve kıyafetler dışında aşağı yukarı aynı görünüşe sahipti. Üç haham ve bir din dışı eğitimci tarafından yürütülen evlilik öncesi semineri Türk Yahudilerin son derece ritüelleşmiş evlilik sürecinde zorunlu basamaklardan biriydi.

2002-2003 arasında katıldığım seminerler Ulus Özel Musevi Okullarının kolları katlanan sıraların, girişten, şişkin evrak zarfı dolu bir masanın durduğu tahtanın önüne doğru basamaklar halinde aşağı indiği amfisinde yapıldı. Masada beyaz perdeye sunum yansıtan bir projeksiyon cihazı vardı. Seminerin yöneticileri arasında otuzlu yaşların ortalarında, koyu saçları kısa kesilmiş iki yerel haham ile bir din dışı yönetici bulunuyordu. Yüzleri tıraşlıydı ve koyu renkli takım elbise giymiş, kravat takmışlardı. Seminerden sorumlu üçüncü bir haham ise aşırı ortodoks Chabad hizbindendi. Bu kişinin Türkiye'de herhangi resmi bir statüsü yoktu (hahambaşı ve diğer yerel yöneticilerden farklı olarak); ancak genelde "gerçek" Museviliği temsil etmesi için çağırılıyordu. İstanbul'da büyümüş olan din dışı lider, toplantıları düzenleyen bir gönüllüydü, organizasyondan ve üç hahamın takdiminden sorumluydu. O da bir takım elbise giyiyordu. Amfinin ilk üç sırası yakın zamanda nişanlanmış çiftlerce doldurulmuştu. Tümü de devletin tanıdığı resmi bir törenle evleneceklerdi; ancak yine de bir sinagogda bir hahamla tören yapmak istiyorlarsa bu etkinliğe katılmaları zorunluydu. Kadınların çoğu kumaş pantolon ve bluzlarla şıkça giyinmişlerdi. Erkeklerden bazıları takım elbiseliyken, bazıları pantolonlarının için sokulmuş gömlekler giymişti.

Seminer evlilik öncesi danışmanlığından, bir "gerçek" Yahudi ailesi nasıl kurulur dersinden ve Yahudiliğin devamı üzerine genel bir vurgudan oluşuyordu. Ben hâlâ bekâr olmama rağmen, kurs yöneticisi birkaç kez

dersleri izlememe izin verdi. Kursun konusu düşünüldüğünde, dersleri veren hahamlar vaktimi neden araştırmayla harcadığımı sorduklarında gücenmemeliydim. Vaktimi daha iyi işlere, yani koca bulmaya harcamamı salık verdiler. "Hadi, evlen artık ya!" diye beni azarladılar ve otuz yaşından sonra eş bulmanın çok daha zorlaştığı konusunda beni uyardılar.

Evlilik öncesi kursunda katıldığım her ders din dışı yöneticinin bir takdimiyle açılıyordu. Tüm çiftleri tebrik ederek içinde *Yahudi Evine İlk Adım* başlıklı Türkçe bir kitabın da bulunduğu bir armağan paketi dağıtıyordu. Pakette ayrıca âdet gördükten sonra *mikveh* (ritüel yıkanma) uygulamasının tarihi ve anlamını açıklayan âdet görme ve saflık üzerine bir kitap olan bir Amerikalı ortodoks hahamın *The Waters of Eden*'in Türkçe çevirisi de yer alıyordu. Çiftlere ayrıca bir *mezuza*, Neve Şalom Sinagogu (çoğu evlilik burada gerçekleşir) hakkında bir broşür ve bir seminere katılım sertifikası da dağıtılıyordu.

İlk haham armağan paketinin içeriğini seminer katılımcılarına övdü, *mikveh* kitabından bahsederkense yüzü kızardı. Seminerin bir sonraki bölümünde bir kişiyi Yahudi yapanın ne olduğu tartışıldı. Bu bölüm "Dov" adını verdiğim Chabad haham tarafından İngilizce olarak yönetiliyordu (seminer verdiği dönemde pek Türkçe bilmiyordu; ama o zamandan beri öğrendi).

> HAHAM DOV: Japonya'da doğsaydınız Japon halkından mı olurdunuz? Hepiniz Yahudilerle evleniyorsunuz, ama neden? Sizi Yahudi yapan nedir? Aile mi, kültür mü? Belki atalarınız Yahudi yaşamını devam ettirmek için İspanya'yı terk ettiğinden dolayı Yahudilerle evleniyorsunuz. İspanya'da kalsaydık, belki bugün Avrupa Birliği vatandaşı olurduk ... ama Yahudi olur muyduk?

Avrupa Birliği esprisine çok gülündü, ama seyircilerden pek azı onları Yahudi kılanın ne olduğu sorusuna kısa bir cevap vermeye cesaret edebildi. Konuşmalar Haham Dov'un, "Bir Yahudi nedir?" sorusuna verilecek hangi cevabın onu tatmin edeceği belirginleşmeden uzun süre devam etti. Yahudi olmak mevcut davranışları belirleyen bir tarihi mirasla hesaplaşmak mıdır? Koşere, Şabat'a ve ritüel saflık yasalarına uymak mıdır?

Hahamlar polis olmadıklarını, cemaat üyelerine yalnızca bu uygulamaları yapmalarını salık verebileceklerini söylediler. Seminer sırasında, gruba bir Yahudi ailesinin tanımını yapma görevi verilmişti. Konu karşılıklı biraz tartışıldı ama katılımcılardan pek azı görüş bildirdi. Ders bu sorgulamalar doğrultusunda devam etti:

HAHAM DOV: Bugün, uygulama veya felsefeden bahsetmeyeceğiz. "Yahudi" olan nedir?

DİNLEYİCİLER: "Erkek", "insan", "inançlar sistemi", "cemaat", "iş!"

HAHAM DOV: Pek çok "Yahudi" tanımı olduğu anlaşılıyor. Kimileri ateistiz deyip ama yine de Yahudi olduklarını söylüyorlar.

DİNLYİCİLER: (*gülüşmeler*)

HAHAM DOV: Peki, az Yahudi. Yahudi olmak bir bağlantıdır; Yahudi olmak bir aile olmak mı demektir? Ama bazı Yahudilerin ailesi yok. Bu sorunun pek çok cevabı vardır; ama tek bir doğru tanımı yoktur. Belki de tanım aile, tarih, inanç, uygulama, iş, varlığını devam ettirmenin bir bileşimidir. Bence daha derin, diğer her şeyin kilidi olan bir şey var: Yahudi ruhu. En pratik tanım Yahudi ruhuna sahip olan birisidir. Yahudi olduğunuzda Müslüman veya Hıristiyan değilsinizdir; ama bu tümdengelimdir. Yahudi olmak, özünde, bir Yahudi psişesine, bir Yahudi bilinçaltına sahip olmaktır. Bunu bazen görmezden geliriz. Ama Venedik'te bir *magen David* [altı köşeli yıldız] gördüğümüzde ne olur? Neden mutlu oluruz? Arjantin'de bir Yahudi merkezinde bir bomba patladığında neden üzülürüz? Sizler evleniyorsunuz. Birkaç yıla çocuklarınız olacak. Bu duyguyu başka bir nesle nasıl aktaracağız? Çocuklar anne-babalarından öğrenirler, onları izlerler ve yaptıklarını taklit ederler. Bu nesil için en önemli soru, "Çocuklarınız Yahudi olacak mı?" değil, "Torunlarınız Yahudi olacak mı?" sorusudur. Yüreğinizde Yahudi olmak yeterli değildir ... sinagoga gitmelisiniz, duanızı ve kutsamalarınızı söylemelisiniz, *mezuza*larınızı asmalısınız, bu küçük şeyler Yahudi olarak varlığımızın devamını sağlar.

Yerli hahamlardan birinin yönettiği bir sonraki derste Chabad hahamın havada bıraktığı muğlak göstereni bir çerçeve içine alacak belli bir semboller kümesinin kullanıldığı bir sunum tepegözle perdeye yansıtıldı. Yahudi ruhu nasıl bu çitler için maddi olarak ulaşılabilir hale getirilebilirdi? Sunumda *mezuza*, Yahudi yıldızı, *hupa* (nikâh tentesi), bir *ketuba* (evlilik sözleşmesi), *kippot* (takkeler) ve Şabat mumlarına ait stok resimler kullanılmıştı. Tümü de erkek olan konuşmacılar uzun uzadıya Yahudi evinin idaresinde kadının rolünü tartıştılar: Kadın, başka şeylerin yanı sıra, varsayımsal olarak *kaşruta* (Yahudi beslenme kuralları) ne kadar uyulduğundan ve çocuklarına Museviliğin özünü aşılamaktan sorumluydu.

Bu kurslar riskli bir girişimdi. Evlilik kurslarını ritüelleştiren ve dinleyicilerini "Yahudi nedir?" gösterisine katılmaya teşvik eden hahamlar, "kendilerini dünya, toplum, bizzat kendileri hakkındaki kavrayışlarını oluştururken yakalama ihtimali," riskine giriyorlardı. "Kültürü bir inşa, keyfi, uzlaşımsal, ölümlülerce icat edilmiş bir şey olarak gören o ölümcül bakış açısına kayabilirler"di (Moore ve Myerhoff 1977, s. 18). İstanbullu bir sonraki nesil Yahudi çiftlerden oluşan bir dinleyici grubu için cemaat liderlerince evlilik dersleri verilmesi performansı, bir "yeniden kazanılmış davranış" biçimi, kaybedilmiş bir kültürel biçimi tekrar canlandırmaya yönelik bir tür kurtarma performansıydı:

> Tıpkı fiziksel sağlığın çok çeşitli bir gen havuzuna dayanması gibi, toplumsal sağlık da çok çeşitli bir "kültür havuzuna" bağlıdır. Yeniden kazanılmış davranış, çok çeşitli bir kültür havuzunu korumanın yollarından biridir. Dünya tekkültürüne uyar; ama aynı zamanda da ona karşı olan bir stratejidir. Yabani olanı korumanın yapay bir yoludur. (Schechner 1985, s. 114)

Ben de benzer bir yeniden kazanılmış davranış deneyimledim; ancak bu sefer benim için düzenlenmişti; antropologların gözlemlediklerinden beklemeyi öğrendikleri ama kültürün performansa dayalı doğasını bize her seferinde tekrar hatırlatan bir gösteri. Yirmi beş yaşında bir arkadaşım beni bir Şabat yemeğine anne-babasının evine davet etti. Masa çok çeşitli ev yapımı yemeklerle ve mum, şarap ve ekmeğin ritüel kutsanışı için gerekli

teçhizatla cömertçe donatılmıştı. Ritüellere sıra geldiğinde, arkadaşımın kayınbiraderi gerekli duaları okudu. Ritüellerden sonra ev sahibim ile bir başka arkadaşının Türkçe olarak konuştuklarına kulak misafiri oldum. Diğer misafirin, "Siz bunu her Cuma akşamı yapar mısınız?" sorusuna ev sahibim, "Hayır, asla!" diye cevap verdi. Türk Yahudiler hangi tür performansların hangi sahneler için uygun olduğuna dair kozmopolit bilgi sahibidirler. Şabat yemeği örneğinde şahit olduğum şey, benim onlardan beklediğimi düşündükleri gösteriydi.

Tarihsel olarak Yahudi cemaatinin karşısındaki kozmopolit çerçeve seçenekleri düşünüldüğünde, cemaatten birisinin (ki cemaat üyesi olma iddiası zaten belli bir rol kalıbına bürünmek demektir) oynadığı rol, oynandığı sahneye göre değişir. Yahudi kadın gönüllü grubuna konuşma mı yapıyorlar? Bir grup turiste mi konuşuyorlar? Yahudi cemaat etkinliğine (cemaatin verdiği iftar yemeği gibi) davetli imam ve rahiplere hoş geldiniz konuşması mı yapıyorlar? "Çerçeve içine alma" mefhumu bireyleri iletişimsel olarak belli bir zamanda kendilerini içinde olarak algıladıkları belli bir bağlam veya çerçeveye yönelmiş olarak kabul eder (Goffman 1981).

Okulumuz Ne Kadar Yahudi?

Museviliğin tanımlanamaz özü konulu dersler, İstanbul'da ve yurtdışında sertifika ve derslerden daha çok devam eden bir diyalog üzerinden yoğun tartışmalara sahne olmaktadır. Türkiye'de adların aidiyet veya dışlanma belirtmesini çağrıştıran bir şekilde Yahudilik, Türklük ve/veya Türk Yahudilik kategorileri aşikâr olmayıp münazara ve tartışmalarla, yani performanslarla doğallaştırılır. Pek çok ortamda, "*Bu* Yahudi mi?" sorusunun sohbetlere konu olduğunu duyuyordum. Sorudaki "bu," müzik, felsefe, dil veya bir meslek olabiliyordu. Aynı şekilde, soru "*Bu* Türk mü?" olarak da sorulabiliyordu. Bununla birlikte, Musevi Okullarındaki okul aile birliği toplantısı, "Bir Yahudi nedir?" sorusunu duymayı beklediğim en son yerdi. Ne de olsa, İstanbul'daki tek *Musevi* okuluydu. Ama bir gece yaptıkları tartışmadan öğrendiğim üzere, hem "Okulumuz ne kadar Yahudi?" sorusu sorunlarla doluydu, hem de herkesin tüm öğrencilerin Yahudi olduğunda hemfikir olmasını sağlamak zordu.

"Yahudi" öğrenci tanımında mutabakata varmak pek de kolay değildir. Laik Türk yasaları çocuğun dininin "kaynağı" olarak babayı kabul ettiğinden (Delaney 1995, 1998), okula yazılabilmek için öğrencinin babasının Yahudi olması gereklidir. Ne var ki, Ortodoks Yahudi uygulamasına göre (ki Türkiye'de kabul edilen tek Yahudilik uygulaması biçimidir), çocuğun dini statüsünü annenin şeceresi belirler. Dolayısıyla, Ortodoks Yahudi dini ve Türkiye Cumhuriyeti'nden meydana gelen iki çerçeve belli bir sürtüşmeye yol açar. Bu sürtüşme, okul aile birliği "sahnesinde" iki karakter kümesi çevresinde cereyan etmişti: Okul üzerinde gerçekte herhangi bir yetkileri olmayan Musevi Okulları yetkilileri ile Yahudi babaların çocuklarını Yahudi olarak kabul etmeye istekli olan laik anne-babalar.

Okul kütüphanesinin rafları Atatürk öyküleri ve kıssalarıyla doluydu; ancak Yahudilikle ilgili dersler haftada yalnızca bir saatten ibaretti. Okulun eğitim hedefleri Türkiye'deki tüm okullar için ana düzenleyici ilke olarak işleyen ulusal müfredata (son derece cumhuriyetçi bir anlatı; bkz. Kaplan 2003) katı bir biçimde bağlıydı.

Türkiye'deki bazı Yahudiler yaşamlarını Yahudi metinleri aracılığıyla çerçevelemeye çabalarken onlara erişmek için büyük ölçüde aracı çevirilerden yararlanırlar. İstanbullu Yahudiler arasında Tevrat veya ayin İbranicesi (aynı zamanda Modern İbranice de) pek ilgilenilmeyen bir konudur. Cemaatte kullanılan farklı dilleri araştırmaya başladığımda, Musevi Okullarındaki İbranice öğretmeniyle görüştüm ve ona Yahudilerin neden İbranice öğrendiklerin sordum. Varsayımımı hemen düzelterek doğru sorunun, "İstanbullu Yahudiler neden İbranice öğrenmekle *ilgilenmiyorlar*?" olduğunu söyledi. Sonra ayrıntılı şekilde öğrencisi olan Türk Yahudileri İbranice öğrenmenin yararına ikna etmekte başarısız olduğunu anlattı; öğrenciler kendilerine prestijli üniversitelere ve daha iyi kazandıran işlere (veya her ikisine birden) giriş sağlayacağı için İngilizce öğrenmeye çok daha fazla ilgi duyuyorlardı. Aynı öğretmen, cemaat üyelerine ufak özel kurslar da veriyordu. Bunlara katılanlar, kendilerine diğer Yahudilerle sosyalleşme imkânı veren toplantılardan keyif alıyorlardı; ama nihayetinde pek İbranice öğrenmiyor gibi görünüyorlardı. Bu toplantılardan birinden sonra beni eve bırakmayı teklif eden katılımcıyla arabada giderken bu durumu tartışma fırsatı bulmuştum. Kendisine başında cemaatin ne kadar

laik göründüğüne şaşırdığımı söyledim, o da bana sadece, sanki benim için bariz olması gerekirmiş gibi, "Atatürk yüzünden!" dedi. "Yahudiler Atatürk yüzünden mi dua etmeyi bilmiyorlar?" diye sordum kendi kendime. "Laik hareket o kadar güçlüydü ki, neredeyse nasıl dua edileceğini bilmek utanılacak bir şey gibiydi. Ayrıca kimse aslında pek İbranice öğrenmiyor. Bunun için gerçek bir çerçeve yok. Bu yüzden, eğer babanız sizi sinagoga getirmeye gerçekten meraklı değilse, o bilgileri akranlarınızdan veya cemaatin kendisinden de edinemeyeceğinize göre pek şansınız yok; bizim dindar Yahudiler değil iyi Türkler olmamızı istiyorlar."

Cemaatteki kimi eğitimciler çocukları—ve diğerlerini—ayinsel İbranice öğrenmenin kendisi için değerli olduğuna ikna etmeye çabalarken, genelde şöyle itirazlarla karşılaşıyorlardı: "Neden anlamadığımız duaları okuyarak saatlerimizi harcayalım ki? Biz Türkçe konuşanlar için İbranicenin bir anlamı yok." Bir keresinde İbranice dersi sırasında canı sıkılan beş yaşında bir öğrenciyle komik bir sohbet etmiştim; ona ders kâğıdındakinin hangi dil olduğunu sorduğuma, omuzlarını silkerek, "Bilmem. İspanyolca mı?" demişti. Beş yaşında, yetişkinlerin konuştuğu Yahudilere özgü diller olduğunu biliyordu (Yahudi İspanyolcası da dahil); ama önündekinin hangisi olduğu onun için fark etmiyordu, hepsi aynı derecede anlaşılmaz ve eşit derecede Yahudiydi.

İstanbullu Yahudiler bu açıdan Müslüman komşularını andırıyorlar: Devletin Arapça ve İslami eğitim üzerindeki denetimi yüzünden, Kuran okumak veya dua etmekle ilgilenen Müslümanlar uzun yıllardır gerekli metinleri tekrar yoluyla ezberleyerek öğrenmişlerdir:

> Kuran Hz. Muhammed'e Arapça vahiy yoluyla indirildiği için hâlâ o dilde ezberlenen ve okunan teolojik literatüre eğitimin doğrudan erişim sağlamaması açısından Türkiye'nin deneyimi sıra dışıdır. Tercüme edilmiş Kuran "Allah'ın kelamı" olma özelliğini yitirir. Türklerin çoğu Arapça bilmez ve Kuran yorumları için vaazlar, dersler veya din öğretmenlerinin yayımlanmış Türkçe eserlerinden yararlanırlar. Kuran'ı okuyabilen ve anlayan veya uluslararası dolaşımdaki yorumlara erişimi olan İslamcı entelektüeller arasında canlı tartışmalar vardır. (White 2002, s. 24)

Bir görüşme sırasında, itibarlı bir Türk üniversitesindeki bir Yahudi dilbilimci modern Türkçeyi Latin harflerine (daha önce kullanılan Osmanlı yazısının yerine) uyarladığı için Atatürk'ü överek ondan dâhi olarak bahsediyordu: "Biz Yahudiler Latin harfleriyle yazılmış İbranice veya hatta Türkçe olarak dua edebilseydik, belki de bugün hâlâ dua ediyor olurduk!" Musevi Okullarındaki öğretmenlerden biriyle yaptığım bir başka görüşmede, bana okulun dini bir okul olmadığı hatırlatıldı; orası Yahudiler için laik bir okuldu. Okulun kendisi laik Türk müfredatına dayandığı ve bütçe ile müfredat devlet tarafından belirlendiği için, kütüphanede bir Atatürk köşesi var, öte yandan eğitimciler İsrail tarihini, Yahudi Soykırımı'nı, hatta yerel Yahudi tarihini programa sokma konusunda zorlanıyorlar.

Musevi Okullarındaki öğrencilerden biri, müdürün bile Müslüman olduğundan ve Türk yetkililerin sürekli okul işlevlerinin "doğru şekilde yerine getirildiğini" denetlemek üzere gelip durduklarından şikâyet ediyordu. Anlattığına göre, Hanuka sırasında, devletten bir müfettiş beklenirken okulun öğretmenleri "sorun çıkmasın" diye şamdanı kaldırmışlar. Öğrenci bana Cumhuriyet Bayramı'nda müfettiş salona girdiğinde öğrencilerin and okumakta olduklarını anlatmıştı. Anda—ve gündelik Türk devlet sevgisi söylemine—ilk maruz kalışım bir sabah uyandırılma şeklinde oldu. 2002 sonbaharıydı, araştırmalarım için İstanbul'a yeni taşınmıştım. İstanbul'un Fulya semtinde, bir köşesinde ilkokul olan küçük bir sokakta kalıyordum. Havanın sıcaklığı yüzünden tüm pencereler açık uyuyordum. Yaz son nemli nefesini vermiş, her sabah erkenden tuhaf bir ses durgun havayı bölmeye başlamıştı: Bir ağızdan andı okuyan öğrencilerin sesleri. Bu kolektif hareket, Türk çocuklarının her sabah derslerden önce okulda "Ne Mutlu Türküm Diyene!" diyerek Türk olmaktan ne kadar mutlu olduklarını ilan ettikleri laik bir ritüeldir:

> Türküm, doğruyum, çalışkanım,
> İlkem; küçüklerimi korumak, büyüklerimi saymak,
> yurdumu, milletimi özümden çok sevmektir.
> Ülküm; yükselmek, ileri gitmektir.
> Ey büyük Atatürk! Açtığın yolda, gösterdiğin hedefe
> durmadan yürüyeceğime ant içerim.

Varlığım, Türk varlığına armağan olsun.
Ne mutlu Türküm diyene!

Musevi Okullarındaki öğrencinin aktardığı olayda, sert müfettiş andın okunmasını izledikten sonra etrafta dolanmaya başlayarak sert eleştirilerde bulunmaya başlamış: "Türk olmaktan gurur duymuyor musunuz? Neden daha yüksek sesle söylemiyorsunuz? Daha gururla?" Öğrencinin müfettişin aşırı milliyetçi bir siyasi partinin yerel yöneticisi olduğunu (ve bu yaklaşımının nedeninin bu olduğunu) iddia etmesine rağmen, bu öykü daha genel olarak Musevi Okullarındaki öğrenci ve öğretmenlerden beklenen türde performanslar hakkında bir fikir veriyor.

Kısa süre önce inşa edilen okulun toplantı odasında düzenlenen çeşitli veli-öğretmen toplantılarına katıldım. Altı köşeli yıldızlı bir halı, siyah dönen koltuklarla çevrili bir masa, yıpranmamış *Encyclopedia Britannica* ciltleriyle dolu bir kitaplık ve birkaç madalya ve ödül dışında gayet sade döşenmiş bir odaydı. Atatürk duvardaki gerçekten büyük boyutlu resminden eğitimci ve velilerin buluşmasını izliyordu. Dikdörtgen masanın etrafında on beş kadar eğitimci ve veli koltuklarında dönerek, notlar alarak, plastik bardaklardan çay içerek oturuyorlardı. Matematik öğretmeniyle birlikte oturduğum bir toplantıda "Yahudi nedir?" sorusu tekrar gündeme gelmişti. Bazı veliler Yahudi bayramlarıyla ilgili okul sonrası faaliyetler düzenlemek istiyorlardı; ama toplantının senaryosu bir kılıç döğüşüyle açıldı. (*Reji: Yahudi öğretmen kargısını bir veliye doğrultur*): Yahudi çocuklardan hangileri bayramı kutluyor olacak? (*Reji: Veli karşılık verir*): Ya anne-babası boşanmış çocuğun durumu ne olacak?

Eğitimcilerden biri çocuğu okula devam eden ve planlama komitelerinde daha çok yer almak isteyen bir kadın hakkında sorular sordu. Kadının adı Fatma'ydı (Yahudi olmadığı vurgulu bir Türk adı) ve eğitimci bağdaştırmacılığa (veya bir ortak Yahudi-Müslüman kimliğine) kapıyı açıkça kapayarak Yahudi İspanyolcasında, "Es vedre mi?" (O bir "yeşil" mi—yeşil burada Müslümanlar için aşağılayıcı bir ad olarak kullanılıyor) diye sordu. Bağdaştırmacılığı yücelten resmi etkinliklerin aksine, gündelik Türk Yahudilik performansları sıfır toplamlı Türk (ve Yahudi) kimliği iddialarını destekliyor. Eğitimci Yahudi İspanyolcasına geçerek "gerçek

Yahudilerin" dilinde bir performans icra ederek otorite ve başkalarının Yahudilik kıstaslarını incelemeye hakkı olma iddiasında bulunuyordu. Kimi veliler karma evliliklerden gelme çocuklara sahip çıkmanın, "babalarının sürüden ayrılmış olması onların suçu değil," diyerek onları "kayıp koyunlar gibi" bir araya toplamanın tek Musevi okulunun sorumluluğu olduğunu savunuyorlardı. Burada sürüden bahsedilmesi, Yahudiliğin korunması için çevresine bir çit çekilmesi gereğini ima eder. Cemaatte tanıştığım dini kurallara uyma konusuna daha önem veren kadınlardan biri bu toplantılardan birinde sesini yükselterek şöyle demişti: "Okulumuz *gerçek* bir Musevi okulu değil. Her hafta yalnızca birkaç saat Musevilik eğitimimiz var, onların bir şey bilmelerini nasıl bekleriz?" Katılanlardan laik bir erkek ise onunla alay ediyordu: "Ne bekliyorsun? Burası bir *yeşiva* değil [İbranice; Yahudi din okulu]! Bu bir TÜRK-Musevş Okulu. Türkiye'deyiz, unutma! Zaten, okulumuz bir din değiştirme merkezi değil!" Atatürk'ün portresini işaret eden bu adam, Musevi Okullarının amacının laik bir çerçeve içinde kalması gerektiğini savunmak için bir milliyetçilik kostümüne bürünmüştü.

Bununla birlikte, "Yahudiliğin" düzgün şekilde icra edilmesinin karşısındaki sorunlar yalnızca siyasi kişilik ve yetkililerden gelmiyordu. Tanıdığım öğrencilerden biri lisenin ikinci yılında dini vecibelerini yerine getirme konusunda daha sıkı olmaya karar vermişti. Ortodoks Yahudilikteki sakalın yanlarını tıraş etmeme geleneğine uygun olarak favoriler bırakmaya başladı. Türk Yahudiliğinin baskın şekilde laik modeline uymadığını biliyordu. Bu sıra dışı performansına rağmen, ailesi yine de öğretmenler kendilerini arayarak çocuklarının favorilerinin "pis koktuğunu" söyleyen ve kendisine Yahudi karşıtı sözler söyleyerek başka genel hakaretler eden diğer çocuklarca taciz edildiğini haber verdiklerinde şaşırmışlardı.

Musevi Okullarını gözlemledikçe, o ortamdaki Musevilik performansının her zaman öğretmenler odasında Atatürk'ün gözlerince, devletin atadığı müdür tarafından, öğretmenler ve hatta laik Yahudi öğrencilerin çoğunluğunca korunan Türk laikliğinin beklentilerince biçimlendirildiği açıklık kazanmıştı.

Sahnelerin Ardında ve Arasında

İstanbullu Yahudilerin ellerinde kimlik inşası için kullanabilecekleri çeşitli bilgi kaynakları vardır. Bu kaynaklardan yararlanmak için Yahudiler "yorumlayıcı topluluklar" halinde oturur, konuşur ve tartışırlar (bkz. Fish 1980). Yahudiler yorumlayıcı bir toplulukta rol alır, bu seçenekleri diyalojik olarak anlamaya çalışırlar ve kolektif olarak hangi kaynakların yetkin şekilde "Yahudi", "Türk," "Sefarad", "modern", "geleneksel" vb olacağına karar verirler. Bazı Yahudiler hahambaşı, din dışı lider veya başka tür bir siyasi kişilik olarak sahneye baş rolde çıkarlar. Nihai olarak bu kişilikler topluluktaki bilgi işleyişinde en çok otoriteye sahip hale gelirler. Bununla birlikte, görüşleri öğretmenler, terziler, doktorlar veya avukatlar gibi yardımcı rollerdeki diğer kişilerle iletişim içinde biçimlenir. Bir topluluk tiyatrosunda pek monolog olmaz.

Türk Yahudilerinki kadar iyi örgütlü bir cemaatte, her zaman bir yerlerde bir toplantı vardır. Evlilik seminerleri, okul-aile birliği, yetişkin çalışma grupları, Hahambaşılık ve Yahudilerin buluştukları diğer ortamlardaki bu toplantılara yaşamlarıyla alakalı türdeki kaynakları anlamak (alakalı olmayanları ayıklamak) üzere bir araya gelmiş insanları gözlemlemek amacıyla sık sık katıldım. Bireylerin mevcut çerçevelerle nasıl baş ettiklerini ve o çerçeveler değişirken nasıl tökezlemediklerini anlamak istiyordum (Goffman 1981). Yukarıda aktardığım sahnelerin her biri (büyük sahneler ve küçük günlük tiyatrolar) akla şu soruyu getiriyordu: Türk Yahudiler hangi benlik performanslarının uygun olduğuna karar vermek için kozmopolit bilgi birikimlerinden nasıl yararlanıyorlardı? Benim gördüğüm, performansı, Türk Yahudilerin çeşitli bilgilere sahip olmaları, karakter tipleriyle aşina olmaları ve en önemlisi de seyircilerinin beklentilerini anlamaya bağlı olan koşullu bir kozmopolitizmdi. Örneğin, İstanbullu farklı müzik gruplarının performanslarını gözlemleyerek, farklı kozmopolit bilgi çeşitlerinin büyük ölçüde performansı icra edenlerin belli bir gösteriyi nasıl yorumlayabileceğini düşündüklerine bağlı olduğunu anladım.

Bu bölümdeki örnekler ayrıca sahnenin kendisinin, aktörleri belli bir çerçeve içine almasının kaçınılmaz olmadığını ortaya çıkarıyor; aktörler performanslarına başka sahneler bulur, hatta hayali seyirciler bile getirirler. Örneğin, bir Tevrat çalışma grubunun seanslarına neredeyse altı ay boyunca

elimde defter ve kayıt cihazıyla katıldıktan sonra, düzenleyenlerden biri benden seansları kaydetmeyi durdurmamı istedi. Toplantılardan her biri grup üyelerinden birinin kendi şahsi evinde yapılıyordu. Bu nedenle, çalışma grubuna ev sahipliği eden evler, kuramsal olarak özel alandı. Bununla birlikte, farklı aktörlerin bir araya gelmesiyle ev kamusal alana dönüşmüştü. Grup üyeleri tartışmalarını ifşa edebileceğimden kuşkulanmaya başladılar ve kaydı durdurmamın daha iyi olacağına karar verdiler. Komşulara, gelecekteki konuşmalara ve performansın grup üyelerinin rahat salonlarının dışında getireceği seslere dair düşünceler, özel gibi görünen alana hayali bir seyirci sokmuştu.

Bu bölümde aktarılan sahnelerin tümü de kültür performansı sorunuyla ilgilidir (bkz. Kirshenblatt-Gimblett 1998). Kozmopolitizmi performans kuramı ışığında incelememin nedenlerinden biri, toplum bilimcilerin kozmopolit ve yerel arasındaki ayrımın büyük ölçüde sahte bir ikilik olduğunun gayet bilincinde olmalarına rağmen, "gerçekten var olan kozmopolitizmlerin" (Calhoun 1998) gözlemlenmesiyle kozmopolitizmin değerli olduğu ve bazen de inkâr edilmesi gerektiği yer ve zamanlar olduğu daha da açıklık kazanır. Burada kozmopolitizmin doğası gereği ya gizli ya kamusal, hegemonyacı veya normdan sapan bir şey olduğu nosyonunu sorgulamaya çalıştım ve yalnızca bağlamda değil, onun yerine *performansta* iletilen daha karmaşık bir bilgi teması ortaya koymaya çalıştım. Bu anlamda, yukarıda bahsedilen müzisyenlerin söyledikleri gibi bir şarkı Türk, Yahudi veya her ikisi birden olabilir; ama ona ilişkisel ontolojik statüsü performans yoluyla atfedilecektir. Bu performanslar içinde tiyatrolarda sahnelenenlerin yanı sıra kişilerin muhabirlerle röportajları sırasında (Sefarad örneğindeki gibi) veya öğretmen-veli toplantısında masanın çevresinde sergiledikleri gösteriler de vardır. Vatanları olan imparatorlukta Yahudi rolü oynarken Chicago'daki Dünya Fuarı'nda Türkler olarak performans sergileyen Osmanlı Yahudilerinin durumunda olduğu gibi, yirmi birinci yüzyıl İstanbul'unda Yahudi veya Türk (veya her ikisi birden) "gibi davranma" yönündeki farklı ihtimaller de ilişkisel ve bağlamsaldır. Kozmopolitizmi performatif bir şey olarak düşünmek bizim onu bağlam içinde yorumlamamıza ve onu daha eski performanslar ile gelecekteki performanslara göre değerlendirmemize imkân verir (bkz. Phelan ve Lane 1998, s. 188).

Sosyokültürel fenomenlere kimlik işlemlerinin performatif doğasını göz önünde bulundurarak bakarsak, karmaşık kimliklerin müzakeresinde ritüel, maske çalışması ve iletişimin rolü hakkında ortaya belli kalıplar çıkmaya başlar. Performans yoluyla sergilenen kozmopolitizm, kozmopolitizmi birden ortaya çıkan güçlü bir düşünce olarak görmek yerine, dikkatimizi onun sahnelenen müzakerelerine, onu destekleyen seslere ve rahatsız ettiği kişilere yöneltir.

ALTINCI BÖLÜM

Farklılığı Yazan: Gizliliğin İçinde

"Geriye dönüp bakıldığında, gönüllü olarak sessiz duranı konuşmaya teşvik etme kabiliyetinin ve en derin düşünceleri açma ve görüşülen yüzlerce kişinin sırlarını yorumlama yeteneğinin bu çalışmanın yazılması için temel bir şart olduğu anlaşılıyor" (Tuval 2004, s.lxvii).[1] Modern Türk Yahudileri üzerine çalışmasını "uzun yıllar boyunca yoğun bir sisle çevrili olarak duran bir topluluğun resmi" olarak tarif eden yazar bu sonuca varıyor (s.lxvii). Bu araştırmacı Türk Yahudilerin yaşamına erişim sağlama konusundaki zorluktan bahseden ne ilk, ne de sonuncu kişiydi. Türk Yahudileri hakkındaki demografik tariflerinin bir dipnotunda, Elazar ve diğerleri de benzer şekilde cemaate dair şunları yazıyorlardı: "Türk devleti veya Türk halkı aleyhine çevrilmezse, Türk [Yahudi] cemaatinin işleyişini sürdürmesine izin verilebileceği düşüncesiyle faaliyetlerinin herhangi bir şekilde gözler önüne serilmesi konusunda son derece isteksizdir. Konsensüs en ufak dikkat çekmenin bile statükoyu tehdit edebileceği yönündedir" (1984, s. 128). Benzer şekilde, Mills de şöyle yazıyor: "Rumlara kıyasla Yahudiler araştırmalarıma çok daha açıktılar, buna rağmen ... ilk bağlantılarım aracılığıyla kartopu etkisini kullanarak gittikçe artan sayıda mülakat sağlamakta çok zorlandım" (2010, s. 173).

Aylarca süren saha çalışmalarından sonra ve bazı arkadaşların yardımıyla İstanbul Yahudilerinin cemaat ağlarına erişim konusunda önemli mesafe kat edebildim. Benimle konuşmaya istekli Türk Yahudiler buldum; ama konuşmayı kabul etmeleri her zaman var olan bir temkin havasıyla birlikte geliyordu. "Çalışman ilginç geliyor; ama güvenlik yüzünden, asla hakkında yazmaman gereken bir şey var," diye ısrar etmişti İstanbul'daki

Yahudi gazetesinden bir gazeteci. Dumanlı ofisinde Türk çay bardakları eşliğinde sohbet ederken, sigarasını bıraktı, saha defterimi elimden alarak, büyük harflerle şu sözcüğü yazdı: XXXXXXX.[2] Vurgulamak için bir an bekledi ve daha sonra yazdığının üzerini sertçe çizdi: ~~XXXXXXX~~.

Bu, Türk Yahudi cemaatiyle saha çalışması yaparken bana yapılan çok sayıda uyarıdan sadece biriydi. Araştırmam süresince, Türk Yahudilerin sansürü, güvenlikten bahsederek meşrulaştırdıklarını gözlemledim. Antisemitizm, Yahudi kişilere ara sıra yapılan saldırılar ve Yahudi kurumlarının karşı karşıya bulunduğu sürekli tehditler (bkz. Mallet 2008, s. 456) pek çok Türk Yahudisi için paranoyak bir dünya görüşü yaratıyor: Farklılık sergilemek pek kimsenin oynamak istemediği tehlikeli bir oyun gibi görülüyor.

Türkiye'deki Yahudiler otosansürü kendilerini toplumsal ayrımcılık ve fiziksel zarardan korumanın bir yolu olarak kabul ediyorlar. Bu nedenle, neyi yayımlayıp yayımlamamam gerektiği konusunda herkesin bir görüşü var gibiydi. Bir cemaat etkinliğinde her defterimi çıkarışımda, yerel hahamlardan biri ısrarla sansürcü rolüne soyunarak soru halinde gayet ciddi bir istekte bulunuyordu: "Yayımlamadan önce bana yazılarının bir kopyasını mutlaka verirsin, değil mi?" Türk Yahudilerin cemaat sırlarının paylaşılmasına karşı beni uyardıkları durumların sürekli tekrarlaması, böyle otosansürcü bir ortamdan bir öykü çıkaramayacağıma dair kötü bir hissin içimi kaplamasına neden oldu; tabii, eğer, *sessizliğin kendisi* anlatılmaya değer bir öykü değilse.

Sessizliği, özel ve kamusal alanların oluşturulması ve muhafaza edilmesinde başvurulan bir strateji olarak anlıyorum (bkz. Bauman 1983 ve Gal 2002). Bu bölüm sessizliği, Barbara Kirshenblatt-Gimblett'in ilham verici "gizliliğin göstergebilimi" (1998) mefhumunun bir yorumu dolayımıyla ele alıyor. Kirshenblatt-Gimblett gizliliğin göstergebilimi için kullanışlı üç öneride bulunuyor; onları İstanbullu Yahudileri temsillerimde kullandım: Birincisi, gizliliğin göstergebilimi kendisini, gösterilenlerin talep edilmeyeceğini ilan eden bir "meta-gösterge" olarak sunar; etnografik anlatılarımı okuyanların, sırların cemaat ilişkilerinin ayrılmaz bir parçası olduğu ve belli gizli anlamların kendilerine açıklanmayacağı bilgisiyle yetinmeleri gerekecek (gerçi bu, tarihsel olarak okuyucuları için egzotik anlamlar

çıkarmasıyla bilinen antropoloji gibi bir disiplin için sıra dışı bir durum). İkincisi, gizliliğin göstergebilimi gösteren üzerine odaklanarak aslında gösterileni temsil etme ihtiyacını azaltır. Üçüncüsü, göstereni gösterilenden ayırarak bir güç dengesizliği yaratır: "Gösterilenin gerçekten de önemsiz olduğu ortaya çıkabilir veya gizli kavramların ne anlama geldiğini tam olarak keşfetmek ve anlamak bir ömür sürebilir" (1998, s. 255).

Mahremiyetini çok sıkı koruyan bir cemaat hakkında yazmanın getirdiği temsil sorunlarını tartışmak için bu kavramlardan yararlanacağım. Bu kuramsal iskelete önemli bir öneri eklemek istiyorum: Öznelerimizin göstergebilimsel gizlilik stratejileri etik antropolojik temsiller için modeller sunar.

Türkiye'deki Kamusal Sırlar

> *"Türk" (yaygın olarak "Müslüman" ile eşanlamlı kullanılır) kategorisi Türkiye'nin "çoğunluk" nüfusunu oluşturan dilsel, etnik ve dini köken çeşitliliğini gizler. Ne var ki, kamusal alanda tekli bir kimlik performansı yüzünden, bu alternatif tarihler varlığı kabul edilmemiş olarak durur, hatta bireysel psişe düzeyinde bile bastırılmış olabilirler.*
>
> (NEYZİ 2002, S. 141; AYRICA BKZ. BAER 2010)

Türk kamusal gizliliğine dair bu tarif Yahudilerin gündelik Türk yaşamlarında farklılıkları bir komplo değil, kozmopolitizm ve farklılık performansı için kabul edilebilir sınır ve sahneler hakkında derin bir bilgi yüzünden sildikleri görüşümü destekliyor. Özellikle de Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında ve özellikle de Türkiye'nin azınlıkları için Türkleşmek Taussig'in "en güçlü toplumsal bilgi türü" olarak nitelediği "neyi bilmemek" (1999, s. 2) hakkındaki bu bilgiyi özümseme süreciydi. Taussig'in gizlilik siyasetine karşı duyarlı ilgisi bunun bir iktidar siyaseti olduğunu varsayar; ben ise burada farklı bir yol izleyerek, kamusal gizlilik biçiminin çeşitli yerel bağlamlarda belli bir ifadesel biçime büründüğünü gösteriyorum (yani, kamusal gizlilik her yerde aynı görünüşte olmayabilir). Özellikle Türk olan bir gizlilik göstergeselliğini belgelerken, sessizlik ve ironiyi, Yahudi

cemaatinin sırlarını korumasına ve etnografın sahada dahil olduğu mahremiyetlerin ötesinde temsiller yapabilmesine imkân veren stratejiler olarak inceliyorum. Bir etnografya etiği oluştururken cemaatin kendisinden Türk Yahudilerin özel ve kamusal alanda temsil konusundaki normları hakkında fikirler edinmek için yararlandım. Bu etik yerel tabuların içerik ve belki daha da önemlisi, biçim olarak incelenmesini de içerir.

Bir zamanlar cemaat meselelerini ve şahsi kaygılarını Yahudi olmayan komşuları duymadan konuşabilecekleri bir dizi kendilerine ait özel dilleri varken, bugün İstanbullu Yahudiler belirtisiz Türkçeyi anadilleri olarak görüyorlar. Bu yeni dilsel durum daha geniş anlamda Türk toplumuyla derin bir aşinalığın yanı sıra, Yahudi cemaatine özgü olan korku, kaygı ve umutları iletebilecekleri mahrem bir üslubun da kaybına işaret eder. Bu tabular arasında mahrem bir dil olmadan yolunu bulmak sözel beceri ister. Özellikle kamusal alanda farklılıklarını "unutmayı hatırlayan" Sabetaycılar vakasında görüldüğü üzere (Neyzi 2002), Türkiye'deki Yahudiler fiziksel güvenlik, toplumsal korku veya cemaat dayanışması nedenleriyle kamusal (yani Yahudi olmayan) alandaki söylemlerden men edilen konular hakkında konuşmak için alternatif yollar bulmaya alışıktırlar. Mecburen, Yahudiler Modern Türkçe konuşurlarken tabu konular hakkında konuşup yazmak için yaratıcı yollar bulmuşlardır.

Türk Yahudiler laik ve geleneksel, zengin ve yoksul, milliyetçi ve diasporacıdırlar; ama onları nihai olarak birleştiren, bir görünmezlik diline hâkim olmalardır. Bir görünmezlik dilinin gramerini anlatabilmek için, Türk Yahudilerin dilsel tabuları korudukları yaratıcı ve oyunbaz yollardan örnekler sunacağım.

Tabularla Oynamak

Tabu üzerine araştırmalar genel antropolojide çok popüler olmakla beraber (bkz. Lévi-Strauss 1963; Douglas 1966; Harris 1982; Favret-Saada 1980), Neyzi kamusal Türk kültürüne özgü tabular üzerine yorum yapıyor:

> İnşa edilmiş nostalji yerine yaşanmış geçmişle yüzleşmek demek, bu toplumda bu yüzyılda yaşanan—devlet ile belli topluluklar arasında;

Tablo 6.1. Tabuyu belirtmek

"TABU" KELİME	BELİRTİLER
BİSKOÇOZ DE RAKI (Yahudi İspanyolcası; rakı kullanılarak yapılan bisküviler)	ANASON
	BİSKÜVİ
	CENAZE
	UEVO (yumurta)
	SİNAGOG

> topluluklar arasında; nesiller arasında veya bireysel psişenin kendi içindeki—şiddetle yüzleşmek demektir. Ulusal kimliğin dışlayıcı yönleriyle ve bunun bireyler için yüksek bedeliyle yüzleşmek demektir. Zira geçmiş hakkındaki tabular en büyük şiddeti kolayca göze çarpmayan veya dile getirilemeyen yollardan uygularlar: Psişenin içinde sessizce işleyen gizlilik ve korku yoluyla. (2002, s. 142)

2002'de İstanbul'da yaşarken, ASUR adlı bir kutu oyununun cemaat içinde elden ele dolandığını gördüm. İbranice "yasak" anlamına gelen bir sözcük olan ASUR, oyuncuların verilen sözcükleri belli sözcükleri kullanmadan tarif edemezlerse karşı takıma yenildikleri Tabu oyunundan esinlenmiş. Bir İsrail haritasının dış çizgileri biçimindeki oyun tahtası Türk Yahudiler ile Yahudi Devleti arasındaki ilişkilerin Türk Yahudiler arasında en ciddi tabulardan biri olduğu yönündeki görüşümü destekliyor. İçeriğin ötesinde, tabuların korunmasında biçimin önemini vurgulamak adına oyunun kurallarını tarif etmek istiyorum. ASUR'u oynanırken gözlemlemek cemaatin bazı tabu kelime ve temalarının daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir; ancak daha da önemlisi, oyunun kuralları işleyiş halinde dissemiye, yani Türk Yahudilerin özel ve kamusal alanlarda güvenle iletişim kurmalarını sağlayan bir zıtlık oyununa gayet bariz bir örnek teşkil eder.

Bu oyunda tanımlanması gereken kelimeler Yahudi ve Sefarad besin maddeleri, ritüelleri ve mekânlarının yanı sıra, Yahudi, Türk ve genel

tarihten tarihi kişiler de içerir. ASUR'daki her bir kartın tepesinde kalın yazıyla bu kelimelerden biri ve oyunda kelimeyi tanımlama potansiyeline sahip söylenmesi yasak beş belirti [index] bulunur (tıpkı akademik bir özetin sonunda parantez içindeki anahtar kelimeler gibi).

ASUR oyun kartlarından birindeki *BİSKOÇOS DE RAKI* (ve söylenemeyecek belirtiler listesi) (Tablo 6.1) pek çok Sefarad evinde akşamüstü çay ve dedikodu eşliğinde tüketilmek üzere pişirilen anasonlu kuru bisküvidir. Bu bisküvi geleneksel bir cenaze yemeğine veya sinagogda düzenlenen bir Şabat öğlen yemeğine de eşlik edebilir. Bu bisküvilerin İstanbul'daki son koşer pastanesinin kapısından süzülen o benzersiz enfes kokusunu sözcüklerle anlatmak çok zor. Bir gün, gösterişsiz vitrininin yakınında büyümüş bir arkadaşım eliyle işaret edip kulağıma, "Orası bir *Yahudi* pastanesi," diye fısıldadı. "Yahudi" sözcüğü sanki istenmeyen şekilde dikkat çekebilirmişçesine sessizce söylenmişti. Bu dükkânı bana işaret etmemiş olsaydı onu İstanbul'daki herhangi başka bir pastane zannedebilirdim. Daha sonra pastanenin aynı adın üç versiyonunu kullanan (Alper [Türkçe], Alberto [Yahudi İspanyolcası] ve Avram [İbranice]) sahibiyle görüştüğümde, zaman içinde Yahudi sembollerini kaldırarak ve Yahudi olmayan müşterilerden gelecek olumsuz tepkilerden kaçınmak adına dükkânın adını değiştirerek vitrinini "Türkleştirdiğini" öğrendim.

ASUR oyunu etnografa kültürel açıdan önemli bir kelimeler koleksiyonundan fazlasını sunar; oyunu oynanırken izlemek anlamın diyalojik olarak üretildiği ve mahremiyetin korunduğu gösterme sürecini inceleme imkânı verir. Oyun tersine bir sözlük gibi işler: Normalde beklendiği gibi kilit bir kelimeyi onun altanlamlarıyla tanımlamak yerine, altanlamların kendileri kesin tabu haline gelir ve oyuncular söylenmesi yasak olanı iletmek için başka yollar aramak zorunda kalırlar. *BİSKOÇOS DE RAKI*'yı örnek alırsak, tipik bir tur oyun Tablo 6.2'de aktarılan diyalogdakine benzer.

Oyun sürecinde, Davit'in "anneler bunu der" deyişi kısa sürede kendi başına bir uzlaşımsal gösterge haline geldi. Birkaç turdan sonra, "anne" sözcüğünü telaffuz etmek bile işaret edilen kavramın Yahudi İspanyolcası olduğunu belirtmeye başladı. Katılımcılar Yahudi İspanyolcası diliyle cemaatteki yaşlı kadınlar arasında görünürde bir ikonik uygunluk yaratmış oldular. "Orada" zamanla "İsrail" oldu. "Biz" veya "bizimkiler" "Yahudiler"

Tablo 6.2. ASUR oyunu (Türkçeden/Yahudi İspanyolcasından çevrilerek üretilmiştir)

DAVİT:	Annem yapar ... (*duraksar*) özel bir yiyecek, özel kokusu var ...
SARA:	(*araya girer*) Tavuk, *bumuelos* ...
DAVİT:	Küçük ve yuvarlak ve fırınlanmış ...
SARA:	Krakerler
LİSYA:	(*aynı takımda*) Kurabiyeler, bisküviler!
DAVİT:	Anneler bunu der: Sinagoga gidersen eğer ... yemenizi isterler ...
HERKES:	(*tezahürat, gülüşmeler*) Kaybettin! "Sinagog" dedin!

anlamına gelmeye başladı. Oyun sırasında yüksek yaratıcılık anlarında, dilde değişimin ne kadar hızlı olabileceğini ve belli bir bağlamda anlamın tekrarlama yoluyla ne kadar çabuk sabitleşebileceğini gösteren yeni belirtilerin ortaya çıkması gayet sık rastlanan bir durumdu.

Oyun kartlarının kendileri de adeta bir Türk Yahudisinin kültürel repertuarındaki kültürel açıdan göze batan kelimelerden oluşan ilginç bir sözlük meydana getiriyorlar. Bununla birlikte, oyundaki kelimelerin çoğu cemaatin, tüm topluluklarda olduğu gibi sabit olmayıp sürekli değişen asıl tabu kavramlarından değildi.[3] Gerçekten de, nefis bir kurabiyeye tehlike atfetmek çok zor olurdu. Tabu kelimeleri bağlamlarından çıkarmak ve onları donmuş bir sözlüğe dönüştürmek yerine, yeni bağlamlarda, bazen sansürlenen, bazen sessiz kalan, hatta bazen ironik olarak her söyleniş-te canlanan kullanımlarının uygulamasına odaklanmayı tercih ettim. Tablo 6.2'deki transkripsiyonda da görüldüğü üzere, tabu anlam işbirliği, düzeltme ve müdahale ile, insanlarla birlikte anlatılır; ki aynı şey sırlar için de geçerlidir.

Belki de oyun cemaatin güncel uygulama ve kaygılarıyla uyuştuğundan, kutu oyunu iyi sattı; çeşitli cemaat etkinliklerinde oynandığına şahit oldum. Birkaç keresinde, oyunu büyük bir keyifle oynayan arkadaş gruplarını izledim. Tabu kelimelerin çevresinden dolanmanın heyecanlı olduğu belliydi. Oyuncular kelimelerin neredeyse ağızlarından çıkacak gibi olması ve daha sonra kendilerini tutmanın geriliminden büyük keyif alıyorlardı. Türk Yahudileri arasındaki, özellikle de kamusal alandaki gündelik konuşmalarda da aynı üretken gücün işlemekte olduğunu

gözlemledim. Oyunun saha çalışmalarım sırasında daha önceden fark ettiğim dilde gizlilik çabalarının cisimleşmiş hali olduğunu hissettim ve cemaatin silici toplumsal pratikleri için bir metafor olarak sık sık geri dönerek ondan yararlandım.

Türkiye'deki araştırmalarım asimilasyon, güvenlik, kültürel olarak hayatta kalabilme ve değişime dair ciddi sorunları ele almakla beraber, bu müzakereleri oynanan oyunlar olarak tahayyül ederek yirmi birinci yüzyılın başlarında İstanbullu Yahudilerin içinde bulundukları kültürel sahneyi yansıtıyor. ASUR'u oynanırken seyrettiğimde de gördüğüm üzere, Türk Yahudilerin ana hayatta kalma taktiği göstergeseldir: Tabu olarak görülen kelime ve temaları tanıma, bunlardan kaçınma, bunların yerine başkalarını koyma ve değişen bağlamlarda yasak olanı iletmenin alternatif yollarını bulma kabiliyeti. Metinlerin ötesinde, anlamların üretilmesinde vesile olan araçlar (başka türlü gösterme, gizlilik, örtmece, oyun oynama pratikleri) yalnızca Türkiye'deki azınlıkların resmi beklentilerine değil, aynı zamanda bir silinmiş farklılık ideolojisinin sürdürülmesindeki diyalektik rollerine de hitap eder.

ASUR'u kazananlar, oyunu "kavramış olanlar," çıkarımsal olanın değişken potansiyelini düzanlamsal konuşmaya, metaforun gevşek belirtilerini metoniminin sıkı zincirlerine tercih ederler. Oyunun yıldızlarından biri bir keresinde bana evini gezdirdiğinde, gezi gizli kütüphanesinde son bulmuştu. Yahudi temaları üzerine etkileyici kitap koleksiyonu hem tozdan, hem de Yahudi olmayan gözlemcilerden korunmuştu: "Kitapları bu ağır dolap kapaklarının ardında saklıyorum ki, Müslüman arkadaşlarım geldiğinde bana Musevilikle ilgili can sıkıcı sorular sormasınlar. Bu kitapları çok sevsem ve bu kadar çok kitabım olduğu için gurur duysam da, kimseye benim Yahudi olduğumun hatırlatılıp durulmasına gerek yok." Annesi eğer koleksiyonu bir gün keşfedilirse, onu tanımazdan geleceğini söyleyerek dalga geçiyordu.

"Oyunda" usta oyunculardan bir diğeri de popüler bir Yahudi folklor dans grubunun on sekiz yaşındaki organizatörüydü. Kendisini dans grubunun gelişimine adamıştı; bazen gösterilerden önce her gün prova yaptırıyordu. Bu faaliyetin yaşamındaki merkezi konumuna rağmen, Yahudi olmayan en yakın okul arkadaşları (hatta "en iyi arkadaşlarım"

dedikleri) bile grubun varlığından haberdar değildi. Yahudi folklorunun Türk karşıtı olarak algılanabileceği korkusu bunun kamusal alanda (yani Yahudi olmayanlar arasında) tüketilemeyecek bir konu olmasına yol açıyordu.[4]

Bu kızın Yahudi olmayan arkadaşlarının Yahudi dans kulübü hakkında hiç soru sormayı düşünmemiş olmaları, çoğunluk ve azınlığın kabul edilebilir toplumsallık kuralları konusundaki algıları arasında bir farka işaret ediyor. Türk Yahudiler anaakım kültürü (bu durumda Türk kültürü), Yahudi toplumsallığı, yemek gelenekleri, dini bayramlar, adlar, diğer ritüeller ve gösteren pratikler konusundaki farklı deneyimlerle dengelemek durumundadırlar. "Diğer dinlerin özel günleri hakkında bilgiyi ... kozmopolitizmin bir başka göstergesi" (Örs 2006, s. 89) olarak kabul eden Rum Politesler [vatandaşlar] gibi, Türk Yahudiler de sürekli bu farklılığı idare etmek için uğraşırlar. Söz konusu farklılık burada folklor danslarıyla ilgilidir; ama belli Yahudi kutlamalarından (hatta Türk takvimi yerine Yahudi takvimindeki laikleşmiş olanlar bile), ne kabul edilebilir laik kamusal kültür ne de özel dini uygulama kategorisine uymayan spor gibi toplumsal etkinliklere değin pek çok başka örnek vardır. Zengin bir ev kadını mahremiyet gerilimlerinin, Yahudiler ve Müslümanlarla ilişkilerinde hem pozitif hem negatif sonuçları olduğunu anlatmıştı: "Müslüman arkadaşlarımı daha çok seviyorum. Daha modern ve dünyeviler, daha az dedikodu yapıyorlar. Ama onlara Yahudi faaliyetleri veya dini bayramlarından bahsetmiyorum. Yahudi arkadaşlarım her şeyi biliyorlar bilmesine de, bu yüzden daha çok baskı ve sürekli daha çok başka insanlar hakkında konuşma oluyor." Farklı kodların böyle dengelenmesi, deneyimin değişir şekilde kamusal, özel veya arada bir yerde olabildiği genel ve Yahudi bilgi merceğinden geçirildiği bir kozmopolit bilgi duyarlığı geliştiriyor.

Umberto Eco gizli bilgiye, "hakikatin, söylenmeyenle veya anlaşılmaz şekilde söylenenle özdeşleştiği ve yüzeyin ötesinde veya altında anlaşılması gereken ... derin bilgi" adını vermiştir (1992, s. 30). Öznelerim pek de sessiz değillerdi; ama yüzeyin altını, kitaplığın kapaklarının içini veya prova sahnesindeki perdenin ardını göremeyen, mahremiyete dahil etmedikleri tarafından sessiz olarak algılanmada başarılılardı (ayrıca bkz. Scott 1990).

Bu mahremiyete dahil olmayanlar belki de yüzeyin altında veya ötesinde bir şey olduğunun zaten farkında değillerdir. Kozmopolit vatandaşlık ve farklılık gerilimleriyle baş etmek için Türk Yahudileri mahrem söylemleriyle sergiledikleri arasında bir "saklambaç" oyunu oynarlar.

Mahremiyet

> *Ya antropologlar? Biz de benzer bir aydınlanma arayışında değil miyiz? Bir antropolog olarak benim de kendi kibirim var. Pek çok yabancı gibi ben de bu muhteşem sistemi baştan çıkarıcı doğası ve gizemli düşünsel gücünden dolayı seviyorum; çoğunlukla sırlarını kuşatan tabu ve kurallardan muaf olduğum için seviyorum.*
>
> LOSCHE 2001, S. 114

Peki ben bir antropolog olarak derin bilgiyi nasıl temsil edecektim? İstanbul'da yaklaşık bir yılımı geçirdikten sonra, Yahudi arkadaşlarım en iyi dedikodunun bende olduğu esprisini yapar olmuşlardı.[5] Topluluğun sırlarına erişmek iki yönlü bir müzakeredir: Bir yandan hangi soruların sorulması gerektiğini bilecek kadar topluluğa aşina olmalısınız; öte yandan onlar da sizi cevaplayacak kadar aşina olmalılar. Tüm bu süreç tek bir sözcükle özetlenebilir: Mahremiyete dahil olmak (bkz. Herzfeld 1997; Shryock 2004).[6] Ancak, tüm sınır müzakerelerinden sonra mahrem sırlara erişmiş olsam da, "eve" döndüğümde bunları kimle paylaşabilirdim ki? Materyalimi dergilerde yayımlayamayacaksam ve konferanslarda tartışamayacaksam o zaman İstanbul'a gelmenin amacı neydi ki?

İnsan denekler protokolü yapmama, her bir mülakat için izin almama ve birlikte çalıştığım herkese araştırmamın amacını ayrıntılı şekilde açıklamama rağmen, sıklıkla saha notlarıma yazılı olarak dahil etmeye cesaret edemeyeceğim hikâyeler dinliyordum; birisinin mülakatı kabul etmesi, sıra onun hikâyesini yayımlamaya geldiğinde sağduyulu davranma sorumluluğundan kurtulduğum anlamına gelmiyordu.[7]

Bir keresinde, Neve Şalom katliamını araştırmak üzere Türkiye Ulusal Basın Müzesini ziyaret etmiştim. Ne var ki, Türk Yahudi cemaatine ilk

terör saldırısının ertesi gününe ait 1986 tarihli *Milliyet* gazetesini açtığımda ön sayfanın eksik olduğunu gördüm. Kimliği belirsiz bir bıçak bu hastalıklı sayfayı geri kalanı sağlıklı olan Türk tarihinden kesip atmıştı. Aynı şey ikinci bir gazete, *Hürriyet*'te de tekrarlanıyordu; bu kez sayfa o kadar düzgün kesilmemişti; ama o kanlı görüntüler yine de kayıtlardan aynı özenle çıkarılmıştı. Basın Müzesinin arşivlerindeki tarihi kayıtları kimin susturmak istemiş olabileceğini düşünmeye çalıştığımda, aklıma birkaç muhtemel şüpheli geldi: Bunu yapan Türkiye'de böyle şeylerin olabileceğini inkâr etmek isteyen aşırı milliyetçi bir Türk müydü? İsrail karşıtı mitinglerde bayrak yakan bir solcu muydu? Tek isteği *kayadezi* (Yahudi İspanyolcasında "sessizlik" veya "sessiz," İngilizceye "göze batmamak" olarak çevrilir (Bali 2007)) sürdürmekken, kanlı sayfaların sürekli zorla kamuoyunun karşısına çıkarılan bir azınlık topluluğuna olumsuz dikkat çekeceğine inanan bir Yahudi miydi? Hatta bana müzeye eşlik eden bir arkadaşımdan bile kuşkulanmıştım. Kendisinin büyükannesi o gün Neve Şalom'daydı ama saldırıdan kurtulmuştu. Çok çeşitli insanların Türk Yahudilere ait olumsuz (hatta değişik) görüntülerin sunumunu susturmak için çok çeşitli nedenleri olabileceğini fark etmek beni paniğe sevk etti. Kendimi, tıpkı Türk Yahudisi arkadaşlarım gibi, yalnızca paranoyakça olarak tarif edilebilecek bir durumda buldum. Marcus paranoyayı bir yorum değil temsil krizi olarak alıyor: "Dolayısıyla, temsil krizinin bu versiyonunda, paranoyak tarzın akla yatkınlığı makullüğünden daha ziyade, romantiğin tekrar canlandırılması; gerçek olan çekici ve harika bir öykünün anlatılabilmesidir" (1999, s. 5). İstanbul'daki Yahudi cemaati hakkında yazarken, paranoyam ilginç bir öykü iletmenin yanı sıra, İstanbul'da gizliliği düzenleyen oyunbaz kuralları anlatma arzusu çevresinde kendini gösterdi.

Umutsuzluk içinde, Türkiye'de bir azınlık olarak yaşamanın sorunları hakkında yazdığı için cemaatin liderlerince dışlanan bir yerel tarihçiye danıştım. Gazetelerde ve çok sayıda kitapta yayımlanan aleni yorumları içinde tüm Türk vatandaşlarına verilen ama Yahudi deneyimlerine gelince kenara itilen vaatlere yönelik eleştirileri de vardı. Hemen beni salonuna aldı ve nasihate başladı:

> Marcy, canını sıkmalarına izin veriyorsun. Bu cemaatin seçkinlerinin bir başka sözcüsü olup çıkma. Bütün bu sürekli iyi ve nazik olma, bütün bu sessizlik, hiç eleştirel düşünmeme ... Göreceksin, hepsi başlarına yıkılacak bir gün!

O öfkesiyle, kabadayılığıyla beni sözcülük yapmamam için azarlayan bu kişi bir keresinde birinin cemaat hakkında yazdığı bir tezi göstererek, "*Bunu* yazdığına inanamıyorum!" demişti. Ben de 2003'te Türk Yahudi cemaatinde gönüllü eğitimcilik yapan bir Amerikalının yazdığı internette yayımlanan bir makaleye benzer şekilde tepki verdiğimi hatırlıyorum. Türk hoşgörüsü ve Yahudilerin sevilen azınlık oldukları yönündeki yaygın yöresel klişeyi tekrarlamak yerine makale, etkinliklerin ağızdan ağıza yayılmasını, açıkça Yahudi belirtiler taşımamalarını anlatarak Türk Yahudilerin dikkat çekmeden nasıl fiilen Yahudi olunacağının "ortak bilgisini" paylaştıkları düşüncesini ve "her şeyin alenen bilindiği ancak hiçbir şeyin kabul edilemediği" (Liss 2004) bir yer olan Türkiye'de bir Yahudi olmanın çelişkisini mükemmel şekilde yakalamıştı. Cemaati yakından tanıdığı belliydi; ama bana uygun kamusal söylemin (mahrem bilgiden ziyade) nasıl olacağı konusunda bazı eksikleri var gibi gelmişti. Tıpkı tarihçi arkadaşımın yaptığı gibi ben de onun eleştirel yaklaşımını içimden tebrik etmiş, ama kısa makalesinin kendisinin yaşam ve evlerine erişmesine izin veren o cemaat üyelerinin güvenine ihanet etmiş olduğunu hissetmiştim.

Türk Yahudi cemaati üzerine az sayıda ayrıntılı çalışmalardan birini okuduktan sonra da benzer bir rahatsızlık duymuştum (Tuval 2004). Bu çalışma son yüzyılda Türkiye'deki Yahudilerin yaşamının zengin bir tarihçesini, benim de çok yararlandığım ve çoğu cemaat hakkındaki anlayışlarımı doğrulayan demografik ve istatistiki bilgiler vererek sunuyor. Ancak, çalışmanın antropoloji eğitimi almamış yazarı cemaat ve sırlarını temsil etmeye dair etik kaygılar üzerine kendini sorgulama konusunda daha az baskı altındaydı. Kaygılarım kısmen etnografya eğitimimden kaynaklanıyordu, zira "antropoloji çalışması 'ötekine' karşı açık bir etik yönelim ister" (Scheper-Hughes 1995, s. 418). İyi midir kötü müdür tartışılır ama disiplinim incelenenlerin en iyi nasıl temsil edilebileceği konusunu

tartışırken neredeyse kendi sonunu getirmiştir. Antropolog kulaklarıma bu çalışmanın tonu ve içeriği ihanet gibi gelmişti. Cemaate sahip olduğu erişimle gurur duyuyor gibi görünen Tuval'in aksine, ben kendimi "gönüllü olarak dilsiz duranları konuşmaya" ikna etme ve sahip göründüğüm "en iç düşünceleri açma ve mülakat yapılan yüzlerce insanın sırlarını yorumlama yeteneği" konusunda son derece rahatsız hissediyordum. İstanbul'un bir zamanlar kozmopolit bir semtinde nostalji üzerine araştırma yapan coğrafyacı Mills gibi, ben de bir yandan görüştüklerimin bana güvenine ihanet etme ve açıkladıklarımın onları bir şekilde tehlikeye düşürebileceği kaygısı içindeydim; öte yandan da şunun farkındaydım: "... bu uyum sağlama ve sır saklama baskısı, sessizlik söylemleri ve uygun davranış kurallarıyla iktidar sağlama ve devlet ve toplumun ideallerini koruma gibi daha geniş bir meselenin çekirdeğini meydana getirir. Bu, hoşgörülü kozmopolit geçmişe ait kültürel hafızayı ... koruyanla aynı görgü kurallarıdır" (2010, s. 147).

Türk Yahudisi öznelerim bana bir azınlık olarak Türkiye Cumhuriyeti'ndeki işleyiş tarzlarının sessiz olacağını açıkça belirtmeleri durumunda, en zararsız sırları bile akademik toplulukla paylaşmaya ne hakkım vardı? Bir dışarlıklı olarak İstanbul'daki arkadaşlarımın elini kolunu bağlayan çok sayıda dilsel tabudan muaf olsam bile, sırlarını saklamakla yükümlü müydüm?

Behar antropologların işlerinin mahrem bilgi meseleleri çevresinde cereyan ettiğini anladıkları andan bahsediyor: "Apaçık bir netlikle, nihayetinde akademik piyasada araştırmacı olarak verimliliklerinin ölçüsü olacak kitaplara kaynak teşkil edecek öznelerle samimiyet ve arkadaşlık arayışında olduklarını fark ederler" (1993, s. 298-299). Nasıl bir mucize, sırları yayımlanabilir antropolojik bir hikâyeye dönüştürmemi sağlayabilirdi?[8]

Kendini Sergileme

Kendi etnografya yazım için bir model ararken, Türk Yahudilerin sansürleme ve temsil kuralları hakkında yüksek bir farkındalık sergiledikleri bir mekâna döndüm: Türk Yahudilerin gazetesinin bürosuna. Yahudi

gazeteciliği Osmanlı zamanında çeşitli dillerde yazılmış gazetelerin boy gösterdiği bir dönem yaşamıştı (Stein 2003). Bugün eski Osmanlı topraklarının merkezinde bulunan Türkiye'de yalnızca tek bir gazete kalmıştır. Buna rağmen, İstanbullu Yahudiler arasında gerçekleştirdiğim etnografik saha çalışmaları sırasında, cemaatin yaklaşık yüzde 75'inin abone olduğu *Şalom*'un bürosunun hareketli bir kültür yorumlama, üretim ve yayım merkezi olduğunu gördüm. Türk Yahudilere ve onlarla ilgili habercilik yapan *Şalom* Yahudi cemaatinin ümit ve korkularından pek çoğu için de sözcülük görevi yapıyor.

Türk Yahudi basınındaki gazetecilerin bitmek bilmez şekilde cemaatlerinin laik bir devlette dini azınlık olarak statüsünü diğer yer ve zamanlarla kıyaslayarak, benim daha önce "kozmopolit bilgi" adını verdiğim şeyi ürettiklerini gözlemledim. Türkiye'deki bu Yahudi gazetesi, rekabet içindeki ideolojilerin haftalık bir metinsel diyalog halinde düzenlendiği merkezi bir mekân işlevi görür. Bir akşam, gazete çalışanları Fransız gazetesi *Le Figaro*'dan "Les Juifs sont-ils divisés?" ("Yahudiler bölünmüş durumda mı?") sorusunu yönelten bir makalenin çevirisi üzerinde çalışıyorlardı. Makale açık bir "evet"le ve kendimle özdeşleştirdiğim esprili bir sözle açılıyordu: "İki Yahudi, üç görüş," Yahudi cemaatlerinin tipik parçalı örgütlenmelerine dair bir Amerikalı Yahudi şakası üzerine bir sözcük oyunuydu.

Türk okuyucular için bir makale çevirirken, bürodaki gazeteciler ifadenin ne kadar tuhaf göründüğüne ve makalenin Yahudilerin tartışma ve özeleştiriye yabancı olmadıkları ısrarına dayanarak yayımlamak için ilginç bir parça olacağını düşünmüşlerdi. Editörlerden biri bana bakarak şöyle bir açıklamada bulundu: "Bizim bu fenomenle hiç tecrübemiz yok. Aşkenazlara özgü bir şey olmalı!" Ben de şaşırarak sordum, "Sefaradların Musevilik hakkında farklı görüşleri yok mudur?" Buna cevabı, "İki Yahudi, bir hahambaşı!" oldu.

Gazetede sansüre karşı Hahambaşılığın gerçek bir eleştirisini yumuşatmak adına ironi ve mizaha başvurulmasının tarihte de örnekleri vardı: Osmanlı topraklarında on dokuzuncu yüzyılda Yahudi İspanyolcasıyla yayımlanmış dergilerde de, bu tür materyalleri yayımlamanın, yayımcılar ve gazeteciler için riskli olmasına rağmen benzer şekilde Hahambaşılık

uygulamaları ve politikaları hakkında eleştiri ve yorumlara rastlanır (Loewenthal 1996). Uluslararası ve Yahudilikle ilgili meselelerde *Şalom*'un yayımladığı makalelerin büyük kısmı (çoğunlukla İngilizce ve Fransızca gazetelerden yapılan) çevirilerden oluşur. Gazetedeki muhabirlerden biri şöyle demişti: "Türk okurlar biraz hassas olduğu için her zaman kaynak belirtmiyoruz; yalnızca büromuzda hangi kaynaktan çevrildiğine dayanarak her şeyin önyargılı olduğunu düşüneceklerdir." Muhabirlerin çoğu tüm kaynakları belirtmeleri gerektiğini kabul ediyorlar; ama pratikte bu gerçekleşmiyor. Zıt çerçeveler arasındaki aracılık rollerine rağmen muhabirler de kaçınılmaz olarak cemaatin sözcüleri olarak görülüyorlar. Bu nedenle, gazete genellikle orijinal makaleleri bile yazarın künyesi olmadan basar, yani makalelerden orijinal kaynağın veya muhabirin izi sürülemez. Yerel bir söylenceye göre, bir Yahudi muhabir gizli olarak gördüğü bir kaynağı açıklamadığı için sessizce Türkiye'den sınır dışı edilmiş (ve şimdi gazete için "dış" muhabirlik yapıyor). Zamanında anaakım Türk basınında önemli bir muhabir olmasına rağmen, dışarıda geçen uzun yıllardan sonra artık *Şalom*'daki editörler şakayla karışık, yazdıklarını "Türkçeden Türkçeye" çevirmek zorunda kaldıklarını söylüyorlar.

Şalom'da çalışan gazeteciler çizdikleri temsillerin eleştirel gözlerce incelendiğini bilerek cemaat hakkında yazarlar. Dağıtım istatistiklerine göre, gazetenin iki ana okuyucu kitlesi var gibi görünüyor: Yahudi cemaati üyeleri (nasıl yansıtıldıkları kendilerini gerçekten etkileyen insanlar) ve Yahudi olmayanlar (ki bazıları Yahudi cemaati hakkında adeta saplantı derecesinde meraklıdır). *Şalom* çalışanı gazetecilerden biri bir keresinde merak içinde şöyle sormuştu: "Fatih'teki bütün o türbanlı kadınlar gazetemizle ne yapıyorlar? Tek aklıma gelen, herhalde masum sayfalarımızı tarayarak, hakaret dolu gibi görünen ifadelere aslanlar gibi atılmaya hazır şekilde komplo arıyor olabilecekleri" (bkz. Henkel 2007). Yahudilerin genel kamuoyuna en iyi nasıl temsil edileceği konusundaki kaygılar cemaat gazetesinin bürosunda özellikle güçlü. Kendi kendini düzenlemeye iten korkular editörlerde makalelerin içeriği konusundaki yanlış kararların cemaati tehlikeye düşürebileceğine dair sürekli bir kaygı kaynağıdır.

Gerçekten de, İslamcı ve/veya aşırı milliyetçi basının Yahudi cemaatinin gazetesindeki yazılardan bağlam dışı alıntı yapmalarının kötü bir tarih-



Resim 9 *Vakit* gazetesindeki haber (7 Ekim 2002) ve Yahudi ahtapot karikatürü.

çesi vardır. Bu tür aktarma uygulamasını metne, "Yahudiler söylüyorsa, doğru olmalı" tarzı yüksek bir kiplik atfedilerek doğrudan aktarıldığı bir aşağılayıcı metinlerarasılık olarak görmeye başladım. Ama çerçeveyi meydana getiren bağlam yeni okuyucu kitlesinin yorumlarını kötü bir tarzda yönlendiriyor. Örneğin, 2002'de Türkiye'deki İslamcı bir gazete, Türkiye'nin eski hahambaşı Rav Asseo'nun cenazesi üzerine bir haber yayımlamıştı. Makale, cenazedeki varlığı Yahudi gazetesince belirtilen önemsiz bir devlet yetkilisini seçip çıkararak, ön sayfayı kaplayan bir haberle cenazeye neden katılmış olabileceğini sorguluyordu. Yahudi'nin toplumun her kesiminde açgözlülükle güç elde etmeye çalışan bir ahtapot olarak tasvir edildiği klişe bir antisemitik karikatür de makaleye eşlik ediyordu (bkz. Resim 9).

Ortama yeni giren biri olarak, resim ile makaleyi, apaçık antisemitizmi ve Yahudilerin gücü hakkında rahatsız edici varsayımları açısından şaşkınlık verici bulmuştum. Ne var ki, bunu Türk Yahudi cemaatindeki arkadaşlarımla paylaştığımda hiç kimse şaşırmamıştı. Ahtapot, yılan, şeytan ve benzeri uğursuz yaratıklar olarak temsil edilmeye alışmışlardı. Üstüne üstlük, Türkiye'deki antisemitik yayınların çoğu cemaatin kendi yayınlarını Yahudilerin sözde komploları ve Türkiye, İslam ve genel olarak dünyayı baltalama planları hakkında uyduruk öyküler için ana kaynak olarak kullanıyorlar (Bali 2001). 2002'de soğuk bir gecede, Türkiye'nin İslamcı partisinden üyeler genel seçimlerde oy istemek üzere Yahudi gazetesinin bürosunu ziyaret ettiklerinde, cemaatin tek bir talebi olmuştu: İslami eğilimli Türk basınında antisemitik yazıların yayımlanmasına son verilsin.

Bu gözetleme ve korku atmosferinde çalışan editörlerden biri, bir keresinde benimle, kötü hislerle yaklaşan okuyucuların algılamayacağı şekilde ince yazım tekniğini paylaşmıştı: Kentler yerine semt adları, yabancı kavramlar veya başka ince belirteçler gibi yalnızca mahremiyete dahil olanların tanıyacağı kelimeler kullanma tekniği. Gazetenin yazım ve temsil meselelerine alışık olan editörleri Türkiye'deki Yahudileri tehlikeye atmayacak öykü ve imgelerin nasıl seçilebileceğine dair birinci elden bilgilerini benle paylaştılar.

Temsilin denetim altına alınma çabaları, yalnızca Yahudi gazetesinin editörleri değil, aynı zamanda bir keresinde bir yetkilinin gazete çalı-

şanlarının etiği konusunda, "Nasıl gazetecilik yapılacağını bilmiyorlar; makalelerini basmadan önce hiç bize danışmıyorlar!" diye şikâyet ettiği Hahambaşılık düzeyinde de merkezileşmiştir. Bu bana o zaman gülünç bir iktidar çabası gibi görünmüştü; ancak daha sona tüm Türk Yahudilerinin resmi temsilcisi olarak Hahambaşılığın Yahudi cemaatinin üyelerinin nasıl tasvir edildikleri konusuna özel bir ilgisi olduğunu anlamaya başladım. Bizzat Hahambaşılık da Yahudi cemaati hakkındaki, özellikle de Yahudileri olumsuz yansıtan haberleri tarayan tam zamanlı bir eleman çalıştırıyor.

Türk Yahudilerin nasıl temsil edildiği konusundaki kaygılar gazete editörleri, hahamlar veya diğer cemaat yetkilileriyle de sınırlı değildir. Önceden planlanmış bir toplantı sırasında, Karadeniz konferansını düzenleyenlerin, aralarında çeşitli program faaliyetleri için ayrılan farklı toplantı odalarını nasıl belirtebileceklerini tartıştıklarına şahit oldum. "Kudüs" ve "Tel Aviv" gibi adların bulunduğu tabelalar koymanın fazla olumsuz dikkat çekeceğine karar verdiler; onların anlayışına göre, Yahudi olmayanlar bile bu adların İsrail'de kentler olduğunu anlardı. Etkinliklerin yapılacağı odaları şaka yollu "Dimona" veya "Bat Yam" yazılı işaretlerle göstermekten bahsederlerken, faaliyetin gerçekleşeceği kulüpteki bu yerleri bilmeyebilecek Müslümanların aksine Yahudi konferans katılımcılarının bunların İsrail kentleri olduğunu bileceklerini varsayıyorlardı. Ancak, aynı zamanda buraların aşağı sınıf veya önemsiz İsrail kasabaları olduğunu da bilirlerdi. Yani, buradaki gizlilik göstergelerinde Müslüman Türklerin "Dimona" gibi bir tabelanın ne gösterdiğini bile anlamayacakken, Türk Yahudilerin (veya çevre bölgeden konferansa katılanların) hem tabelanın düzanlamını kavrayacakları, hem de o göstergeye olumsuz bir yananlam yükleyecek bilgiye sahip oldukları ve bu yüzden konferansın amaçlarının (Yahudi kimliğinin güçlendirilmesi) baltalanmış olacağını varsayıyordu.

Tabii ki, belli bir göstergeyi okuyanlar, o göstergeyi yaratıcısının (veya yayıcısının) amaçladığından çok daha farklı yönde yorumlasa bile, gösterene yüklenmesi gerektiğin düşündükleri anlamı yükleyemedikleri (veya yaratamadıkları) az sayıda vaka da vardır. Türk Yahudilerin farklı aktörlerinin bir Yahudi gösterenine anlam (veya belli bir anlamı) nasıl yükleyemediklerinin farkına vardıkları bir başka örnek, İstanbul'daki bir Yahudi yaz programının yöneticilerinin gruplarındaki kampçılar için

tişörtler bastırmaya karar verdiklerinde yaşanmıştı; tişört tasarımları kulübün adıyla sembolik bir Tevrat tasvirini de içeriyordu.

Kamp yöneticileri tasarımı (Yahudi olmayan) baskıcıya getirdiklerinde, dükkânın sahibi resmi anlamaya çalışmış, "Pizzacı mı açıyorsunuz?" diye sormuştu. Bu adam, Tevrat tomarının üzerinde kutsal metinlerin olduğu parşömenin sarıldığı uzun ahşap sapları anlamlandırabileceği bir referans noktasına sahip değildi. İki tahta sopa görmüş ve bunların kutsal kitaptan öyküleri sarmak yerine pizza açmakta kullanılacağını düşünmüştü. Danışmanlar bu olayı büyük bir keyifle anlatıyorlardı. Ne var ki baskıcı, bir Tevrat tomarını Yahudilere özgü bir sembol olarak tanımlamasını sağlayacak göstergesel kaynaklara sahip değilken, bu belirtisel bağlantıyı başkalarının kurabileceği korkusu tişörtleri İstanbul sokaklarında giyilmekten alıkoymuştu; çocuklar bunları yalnızca özel alanlarda giymişler, grup yöneticileri her buluşmadan sonra bunları kampçılardan geri toplamışlardı.

Bu örnekler, sırların gösterenleri onlara ait gösterilenlerden koparılmasıyla korunduğu (veya korunduğunun sanıldığı) bir Türk Yahudilerine ait gizlilik göstergeselliğinin ne kadar merkezi bir konumda bulunduğu düşüncesini pekiştiriyor. Türk Yahudiler bu süreci değerlendirirlerken, göstergelerin yorumlanmasının tek biçimli bir süreç olmadığı gerçeğine karşı duyarlık kazanırlar; onun yerine bu, bu çeşitli ve birbirlerine rakip sembolik kodlar hakkında bir kozmopolit bilgiye dayanan ve toplumsallaşma yoluyla bunları kozmopolit bilgiye dönüştüren bir süreçtir.

Türk Yahudilerin cemaatlerini yazarak var etme konusunda nasıl düşündüklerinin bir başka örneğinde, Yahudi cemaati üyesi yirmi yaşında bir üniversite öğrencisi, bir keresinde benden İngilizce kompozisyonunu okuyup düzeltmemi rica etmişti. "Türkiye'nin Kültürel Mozaiği" başlığı altında Yahudiler, Ermeniler, Rumlar ve Kürtler hakkında kısa bir yazı yazmıştı. Ne var ki, yazının düzenini belirlerken bilinçli olarak Yahudilerle ilgili kısmı, özellikle o hususa dikkat çekmekten kaçınmak adına diğer grupların arasına sıkıştırmıştı. Arkadaşıma, öğretmeninin Yahudi hususunun vurgulandığını hissetmesi durumunda ne olacağından korktuğunu sordum. Cemaatte her şeyi dramatikleştirme eğilimiyle nam salmış cingöz bir kız olan öğrenci, alaycı şekilde, "Felaket!" diye bağırdı. Ancak, hemen ciddileşerek bu tercihinin nedenini şöyle açıkladı: "Türkler [yani

Müslümanlar], bugün bile, gayri Müslimleri eşitleri olarak görmeye hazır değiller. Yazıyı böyle yazarsam, Yahudileri de öyküye duyarlı bir tarzda katabilirim." Bu öğrenci bir öyküyü anlatmanın tek yolunun sansürden geçmediğini ve başka tarzların yaratıcı stratejiler sunabileceğini anlamıştı.

İroni

Gazete editörleriyle, Hahambaşılık yetkilileriyle ve yazı yazan öğrencilerle vakit geçirerek Türk Yahudilerin yaşamda ve metinde gizlilik göstergeselliğiyle nasıl etkileştiklerini öğrendim. Bununla birlikte, bir sunum için Türk Yahudiler hakkında ilk defa yazdığımda, kuşku, korku ve dehşet içinde kaldım. İstanbul'da bir yıllık saha çalışmasından yeni dönmüştüm ve 2003 Amerika Antropoloji Birliği toplantılarında bir bildiri sunmam gerekiyordu. Bildirimi paneldeki tartışmacılara sunduğum gece, gözüme uyku girmedi. Yatakta uykusuz uzanmış, endişeli bir gece geçirdim. Nasıl gazete editörleri metin ve görsellerinin yorumlanma şekillerini tamamen kontrol edemiyorlarsa, araştırmacılar da sunumlarının nasıl karşılanacağını kontrol edemezler. Sözlerim nerelere çekilebilirdi? Ya kişilerin kimliklerini yeterince gizleyememişsem? Türk Yahudilerin sırlarını Chicago'da yabancılara sunmaya ne hakkım vardı? Ben bir sağa, bir sola dönerek uyumaya çalışırken, eş zamanlı patlamalar İstanbul'un en bilinen iki sinagogunun duvarlarını parçalayarak yirmi üç kişinin ölümüne ve üç yüzden fazla yaralanmaya yol açmışlardı. Olabileceğin en kötüsü olmuştu, ama İstanbul'daki en çok hoşgörü gösterilen azınlığın kapısına şiddeti getiren benim tabuları ihlalim değildi.

Aynı zamanda, Türk Yahudiler hakkındaki temsillerime kimi sempatiyle, kimi antipatiyle yaklaşan farklı izleyiciler olduğunun farkındayım. Bu birden fazla çeşit izleyicinin sürekli farkında olmak beni tetikte tutuyor, sürekli bir paranoya hissi yaratıyor. Eğer temsillerimin Türk Yahudiler hakkında bilgi gizleme ve ifşa etme açısından belli bir gücü varsa, Türk Yahudisi öznelerimin kendileri de benzer şekilde dışarlıklılarla hangi sırları paylaşacaklarının ve hangilerini gizleyeceklerinin kararını vermede büyük ölçüde muktedir olduklarının farkındadırlar ve bunu gücü kullanırlar. İzin verilmiş ve yasaklanmış konuşmalar üzerindeki iç kısıtlamalar cemaatin çoğu üyesini kamusal tüketim için tehlikeli olarak görülen şeyler hakkında

konuşmaktan alıkoyuyor. Bir keresinde, cemaate yönelik bir tehdit tespit edildikten sonra, katıldığım bir çalışma grubundaki katılımcılardan biri, "Ne yapabiliriz ki? İsrail'e gidebiliriz!" diye hüsranla haykırdı. Gruptan diğerleri onu şakayla karışık azarladılar: "Hey, çocuğum, sessiz ol! Görmüyor musun, pencere açık?" Sessizliğin gizlilik göstergeselliğindeki tek strateji olmadığını anlamaya başladım. Belki de ironi ve şakalar da mahreme dahil olanlar ile olmayanlar (veya azınlıklar ve çoğunluklar) arasındaki güç dengesizliğini dengeleyerek eleştiri için güvenli bir alan meydana getiriyordur. Bhabha'nın da işaret ettiği üzere:

> Şaka, bir azınlık-sözedimi olarak okunduğunda çift eklemli konunun çevresinden dolanır: İlk başta, bir eğlence veya hakaret biçimi halinde olumsuz belirtilenmiş ve aradan çekip çıkarılmış konu, şaka edimiyle cemaatin sorumluluğunu kabul ettiği kapsayıcı ancak muhalif bir özeleştirisel kimlik biçimine dönüştürülür. (1998, s.xvii)

Güvenlik tehdidi karşısında Yahudilerin Türkiye'yi terk edebileceklerini söylemeye cüret eden "çocuk," ilk başta olumsuz olarak belirtilenir ve "susması" söylenir. Aynı anda, grup halinde gülünmesi kolektif bir rahatlamanın göstergesidir; birisi dile getirilemeyeni dile getirmiştir ve mevcut herkes bir yandan aslında tehlikeli bir dönemde farklılık ifadesinde bulunmanın getirdiği büyük korkunun özbilinçli bir eleştirisi olan bu dilsel faulün keyfini çıkarırken, bir yandan da çocuğa haddini bildirmenin sorumluluğunu yüklenebilir (ayrıca bkz. Scott 1990, s. 66).

İroninin Türk Yahudilerin kendileri hakkında konuşurken başvurdukları güçlü bir strateji olduğunu gördüm. Daha önce Türk Yahudilerin varlığını bir "ironik ikilik," bir dışarıdan aynılık performansı ile içeride farklılığın korunması olarak nitelemiştim.[9] İroniyi "belli bir sessizlik türü" olarak tanımlayanın, mahreme dahil olmayanlar için ironinin mutlak bir sessizlik gibi geçtiğini gören Bahtin olduğu söylenir (Fernandez ve Huber 2001, s. 5). İroninin muğlaklığı kendisini özel olarak, sessiz olarak ve bazen de mizah yoluyla göstermesine imkân verir.

Yosi adlı yirmi üç yaşındaki bir Türk Yahudinin evindeki Şabat öğle yemeğinde, aile geleneksel Yahudi İspanyolcası "Ir me kero a Yeruşalayim"

şarkısını söyledi. Yemek odasında yandaki bir dolapta yakın tarihte İsrail'de Bat Yam'da oturan akrabalarına yaptıkları bir ziyaretin bir hatırası duruyordu. Ailenin "Yeruşalayim" sözcüğünü duyan yedi yaşındaki kızları ufak plastik mavi beyaz bayrağı kaptı; şarkının getirdiği bir bağdaştırmayla büyük bir şevkle sallamaya başladı. Annesi Müslüman hizmetçinin mutfaktan gelerek kızının başka bir ülkenin bayrağını salladığını göreceğinden korktu; kızın babası ise durumla dalga geçerek, "Aman dikkat et yoksa polis seni tutuklar," diye espri yaptı. Tüm aile olaya dahil oldu ve normalde ciddi ve utangaç bir öğrenci olan en büyük oğlan alçak sesle, "Merak etme, polis gelirse onlara tam da bayrağı yakmak üzere olduğumuzu söyleriz!" dedi. Türkiye'de yabancı bayrak sallamak hapisle cezalandırılabilirken, bazı ülkelerin bayraklarının yakılması gayet yaygındır. Masadaki misafirler kahkahayla güldüler.

Mahreme dahil olan ve olmayan bilgileri dengelemek için Türk Yahudiler bütün her şeyden bir özneler arası anlam çıkarabilmek adına kozmopolit bilgiyi ironiye dönüştürürler. Bir şeyin söylenmesi gerektiğinde, kişi nasıl sır tutmaya devam edebilir? Rosaldo'nun da ortaya koyduğu üzere, ironi ince bir toplumsal eleştiri aracı olabilir: "Pek çok vakada, mazlumlar açık konuşamazlar.[10] Maruz kaldıkları zulüm yüzünden, tabi insanlar genellikle muğlak olmayan, lafzi konuşmadan kaçınırlar. Çift anlamlar, metafor, ironi ve mizahla dolu daha dolambaçlı hitabet tarzlarını tercih ederler" (1989, s. 190).

Farklılıklarını bir sır haline getirmek zorunda bırakılan azınlıklar gerçekten de, tıpkı bayrağın yakılacak bir nesne olduğu şakasını yapan öğrenci gibi ironiye başvururlar. Etnograflar, hem yaşamlarını kayda geçirdikleri kişilerin ironilerine, hem de betimleyici yazımın kendisinin ironilerine karşı duyarlı olmalıdırlar. Toplum bilimciler belli söylemleri "ironik" olarak nitelemekten çeşitli nedenlerden kaçınabilirler: Kaynaklarının dil(ler)ine ancak birebir (düzanlamsal) çeviri yapabilecek derecede hâkimdirler; kaynaklarını, "bir şey söyleyip başka şey yapar" diye nitelerlerse onları kötü yansıtmış olacaklarından korkarlar; kaynaklarının iç düşünceleri hakkında iddialarda bulunmak istemezler; veya Rosaldo'nun da iddia ettiği gibi, kendilerini (veya öznelerini) sözcük oyunları ve çift anlamlı sözlerin kaynakları arasında ve kendi yazdıklarında sürekli rastlanan şeyler oldukları mefhumunu akıllarına getirmeyecek kadar ciddiye alırlar.[11]

Mülakatlarımdan birinde, cemaat yetkililerinden biri cemaatin güvenlik aygıtlarının tarihini benimle paylaşmıştı. Cemaatin güvenliğini Türkiye'deki alarm şirketlerini işleten Müslümanların ellerine bırakmaması gerektiğine inandığından, bir mühendis olarak çift kapılı, alarmlar ve kablolar sistemini kendisi geliştirmişti. Güvenlik sistemi o kadar başarılı olmuştu ki, zaman içinde cemaat dışında da satışa sunulmuştu. Kısa süre sonra, en üst düzey Türk hapishanesi, Kürt lider Abdullah Öcalan gibi siyasi tutukluların kaldığı bir ada hapishanesinde bu sistemi kullanmayı tercih etmişti. Bu öykü, Yahudi kurumlarından yaygın olarak "hapishaneler" ve "kaleler" olarak neden bahsedildiği sorusuna ışık tutuyordu, ancak yanlış anlaşılması durumunda, Türk basınının geniş kesimlerine bulaşmış zararlı ve yaygın orantısız güce sahip Yahudiler mitini pekiştirebilirdi (yine bkz. Bali 2001 ve Schleifer 2004). Konuşma sırasında, yetkiliye cemaati tehlikeye atacak herhangi bir şey yayımlamayacağıma söz verdim. O da kendinden emin bir şekilde cevap verdi: "Sana zaten bizi tehlikeye atacak bir şey anlatmam ki!" Dersimi almış olarak, "zayıfları" korumayı saplantı haline getirip (kendisinden daha güçlü) başkalarının zaten kendilerini korumakta olduklarını keşfeden bir antropoloğun ironik konumunun farkına vardım.

Hakikati Anlatmak ve Etnografya

> *Dostluk sessizliği korumaz, o sessizlik tarafından korunur. Daha kendisine ilk sözünden itibaren, dostluk kendisini tersyüz eder ... Dostluk hakikati anlatır ve bunun bilinmemesi her zaman daha iyidir.*
>
> DERRIDA 1997, S. 53

> *Dizir la verdad, perder l'amistad (Ladino; Doğruyu söyle, dostunu kaybet)*
>
> AMERİKAN TÜRKİYE'NİN YAHUDİ DOSTLARI DERNEĞİ BÜLTENİ, SONBAHAR 2002

Etnograf inceledikleriyle dostluğunu korumak için hangi sessizlikleri korumalıdır? Eğer sessizlik açıkça eleştirel güçten yoksunsa ve ben etnografik betimlemenin bir parçası olarak toplumsal eleştiri amacıma bağlı kalırsam,

sırlarını korumakta ısrarlı olan Türk Yahudilerle arkadaşlıklarımı nasıl devam ettirebilirim? Sırların önemi, yerel kültürdeki yerleri ve anlamları hakkında, onları açığa vurmadan nasıl yazabilirim?

Birbirinden farklı, ancak belki de aynı derecede güçlü gizli bilgi "sahibi" ve "açıklayıcısı" konumlarının varlığını kendi sessizlik ve ironilerimin yanı sıra başkalarınınkini de (özellikle de temsil etme iddiasında olduklarımınkileri) kabul ederek doğrulamış oluyorum. Gizlilik, sessizlik ve ironi yalnızca dışarıdan gözlemlenmezler: Bunlar Türk Yahudilerin gerçek koşullarla ilişkilerini eleştirel bir gözle tahayyül etmelerini sağlayan özbilinçli araçlardır.

Benim burada yaptığım temsiller bağlamında alındığında, gazete editörünün hangi sözcüğü (ve neden) yazmamı yasakladığını, hangi hahamın sansürcü rolü oynamakta ısrar ettiğini veya hangi yerel tarihçinin seçkinlerin paranoyak fantezilerine kapıldığım için beni azarladığını bilemeyebilirsiniz. Ancak, başka oyuncular kendileriyle aynı oyunu oynadığımı hemen anlayacaklardır. Türk Yahudilerden öğrendiğim temsil stratejilerine uymak suretiyle, bu insanların sırları hakkında dostluklarını kaybetmekten korkmadan yazabiliyorum. Paranoyanın hâkim olduğu bir ortamda, gizlilik, sessizlik ve ironi cemaatin gerçek koşulların neredeyse görünmez bir eleştirisini yapmakta kullandığı araçlardı ve ben de Türk Yahudileri temsil edişimde bir etnograf olarak bu araçları benimsedim.

Sonuç

İstanbul'da Hahambaşılık, Yahudi hayır kurumları ve yerel kulüplerce üretilmiş cemaat takvimleri ve dergilerinden oluşan yarım yüzyıllık özel bir koleksiyonu taramıştım. Bu tarama sırasında, bu efemeranın sayfalarına pek çok kaynaktan özlü sözler yerleştirme geleneğini fark ettim. Deyişler çok çeşitli gelenekten geliyordu (ve çevrilmişti); ama büyük ölçüde şu üç sınıfa ayrılabilirdi: Atatürk'ün sözleri ve Türk halk deyişleri; filozoflardan deyişler (esas olarak Fransızca ve Almanca kaynaklardan, ama daha yakın dönemde İngilizceden de) ve tarihi ve düşünsel Yahudi kişiliklerden gelme deyişler. Genellikle, Türk bağımsızlığının babasına açılış sayfasında yer verilerek siyaseten doğruculuk adına bir takdir ifadesi olarak belli bir derlemedeki ilk deyiş Atatürk'e aittir.

Felsefi deyişler koleksiyonu yapmak Türkiye'deki Yahudi yayınlarında popüler bir kurgudur; bu format, cemaat dergisi, takvimler ve özellikle de yazarları, Yahudi İspanyolcası konuşan ve Fransızca, İngilizce ve Almancayı da iyi bilen kişilerden oluşan Yahudi İspanyolcası sayfada olmak üzere Yahudi gazetesinin sayfalarında sürekli tekrarlanır. Çeşitli kaynaklardan felsefi deyiş örnekleri veren cemaat takvimleri gibi, *Şalom*'un bir sayfası da Yahudi kemancı Yehudi Menuhin'den bir deyişi, Lao Tzu veya Ramakrişna'nın bir müridinden bir alıntının yanına yerleştirebilir.

2002-2003 cemaat takviminde, günleri ve tarihleri belirten sütunların kendileri kitapçıkta pek az yer kaplar, geri kalanı Yahudi bayramları, duaları ve ritüelleri ile sinagoglar, hastaneler ve genel hizmet kurumlarının (PTT ve elektrik şirketi gibi) telefon numaralarını içeren bir başvuru kaynağıdır. Takvimin her yerine cemaat hazinesine *kisba* bağışı yapılmasının önemi hakkında notlar serpiştirilmiştir. Osmanlı döneminde bir zamanlar Yahudi cemaat liderlerince toplanan "kelle vergisi" artık



Resim 10 Bir cemaat dergisindeki özdeyişler derlemesi.

Yazarın koleksiyonundan, 2003.

yalnızca bağış esasına göre alınır ve katılımcıların Hahambaşılıkta resmi kayıtlarının yapılmasının yanı sıra takvimler ve etkinliklere davetler de kendilerine gönderilir. Latin harfleriyle yazılı dualar ve ne zaman okunmaları gerektiği hakkında notlara ek olarak, takvimde ayrıca Yahudi tarihinin "Dünya'nın yaratılışı" (5763 yıl önce), Nuh Tufanı (4107 yıl önce), Kudüs'teki tapınakların yıkılışı ve İspanya'dan sürülme gibi olayları içeren bir kronolojisi de yer alır. Bunu *Fyestas Cudias* (Yahudi İspanyolcası; Yahudi bayramları) ve Cumhuriyet Bayramı, Ramazan ve Kurban bayramları gibi resmi tatillerin tarihleri izler. Takvimde aynı zamanda bir mini Yahudi sözlüğü de vardır.

Takvimin okuyucuyu eğlendirmek ve eğitmek adına bariz şekilde çeşitli kaynaklardan yararlanmış olmasına rağmen, bilgi ve uygulama karşılaştırıldığında tüm bilginin aynı derecede "Yahudi" olarak kabul edildiği düşüncesi tartışmaya açık gibi görünüyor. Metinde üç kere (Türkçe ve Ladino olarak) basılmış bir uyarı, cemaat üyelerini düğün ve diğer kutlamalarda koşer olmayan besinler sunma uygulamasından vazgeçmeye çağırıyor. Kalın siyah harfler cemaati sinagogda haham yönetiminde düğün yapıp bunun ardından oteldeki yemekte istiridyeler ve koşer olmayan başka lezzetlerden oluşan bir yemek yemek gibi "tuhaf çelişkili" uygulamalar yüzünden azarlıyor. Aslında, Türkiye'deki Yahudi düğünleri zıtlıklarla doludur; birden çok tören (nişan, yasal devlet nikâhı ve dini ritüel) birbirinin geçerliliğini bozmaz. Sinagogdaki törendeki kapalı giysilerin yerine sonraki partide açık kıyafetler alır. Bir yandan, Hahambaşılık takviminin yazarlarına göre Yahudinin karşısında bir dizi kozmopolit seçenek varken, öte yandan, bazıları "Yahudi" pratiklerinin ötesindedir ve bağdaştırmacı uyarlamaya açık değildir.

Benzer şekilde, Türklük tanımları, en azından bazı çevrelerde, gittikçe artan oranda Osmanlı kozmopolitliğine, İslama, Avrupalılığa veya laikliğe yönelik nostaljiye bağlansa da, bu kategoriler de açık uçlu veya sonsuz değildir. Tarihleri, hizmetleri, asimilasyonlarını sergileyen jestlere ve kamuoyuna beyanlarına rağmen Yahudiler (Türk Yahudiler de dahil) hâlâ düzenli olarak pek çok Türk tarafından "yabancı" olarak görülür. Kaynakların çokluğu bazı metinleri yetkin kılarken diğerlerini reddeden gerçek ve etkili örgütleyici ilkeleri ortadan kaldırmaz.

Beraber çok vakit geçirdiğim yaşlı Baruh'tan ve diğer Türk Yahudilerden Türk Yahudiliğinin değişen, ansiklopedik tanımı hakkında çok şey öğrendim. Baruh'un kendisi, toprağı bol olsun, Yahudi İspanyolcası, İbranice, Türkçe, Fransızca ve İngilizce konuşan bir Osmanlı tebaası, Türk vatandaşı, "kültür olarak" Fransız (kendi deyimiyle), [İsrail] devleti kurulmadan önce Filistinli, iş adamı, yazar, azınlık ve otodidaktı. Duvarlar dolusu kitap ve haritayla kuşatılmış kütüphanesi kozmopolitizmin değişen gösterenlerinin bir kaydıdır. Baruh ne zaman bir kişisel kimlik sorusuyla karşı karşıya kalsa, kendisini tanımlamakta kullanabileceği bol miktarda kaynak materyale sahipti. Böyle bir yaşamın tanımlarına tek bir sözlük yetmezdi. Ama bu bazı tanımlar diğerlerinden daha yetkin değildi anlamına da gelmez. Bir keresinde, Baruh ile Türkiye'deki Sefarad adları üzerine kitap projesinde çalışırken, kendisine "En çok hangi adı seviyorsun?" diye sordum. Kurnazca, "Benimkini," diye cevap verdi. Ama, dediğine göre aslında hepsini, özellikle de *doğru* yorumladığından emin olduklarını seviyormuş; en memnun oldukları o adlardı. Baruh'un Türkiye'deki adlar hakkında yapabileceği tüm muhtemel yorumlara rağmen, yine de bazı ideolojiler onu doğru görünenlere yönlendiriyordu. Bilgiyi kullanışlı, anlamlı bir bağlama yerleştiren, bu ideolojilerdir.

Bu kitabı yazarken, Baruh'un penceresiz bir odada Kardex dosyalama sistemiyle çalışmalarını anlatış şekliyle derin bir bağlantı hissettim: Çok büyük miktarda enformasyonun düzene sokulmasının gerektiği bir dünyada, birisinin bu işi yapması gerekiyordu. Artık Baruh'un neden kitabı için ad dizini oluşturmayı ucu bucağı olmayan bir iş olarak gördüğünü anlıyordum. Hangi kategorinin daha alakalı gibi göründüğüne göre materyal, sonsuz farklı şekilde bir araya gelebilirdi. Aslında, kitabın bölümlerini yazmaya ve baştan yazmaya başladığımda, kendimi bölümler arasında sürekli metin kesip yapıştırır buldum. Cemaati kitap biçiminde temsil edebilmek için İstanbul'da derlediğim materyalin analizinde başvurabileceğim kozmopolit bir bilgiler kümesi içinden seçim yapmam gerekiyordu.

Bu kitapta İstanbullu Yahudilerin bugün hoş görülen bir azınlık ve Türk vatandaşları olarak yaşamla baş ederlerken karşılaştıkları gerilimler anlatılmıştır. Yahudiler uzun bir zamandır kozmopolitler ve yereller

olarak (bkz. Heilman ve Cohen 1989), iki dünya arasında yaşamışlar (bkz. Kugelmass 1988) ve böylece bir çifte yapı sergilemişlerdir: "Kamusal ortamlarda oynanan roller ve orada sahnelenen davranışlar, çoğunlukla yalnızca öyle kabul edilirler: Gerçek benliklerini, kim olduklarının özünü ortaya sermeyen ve kesinlikle meydana getirmeyen roller ve sahnelemeler" (Eisen 2000, s. 2).

Bu çalışma boyunca Türk Yahudi kültürünün sahne arkası ve kamusal sunumları arasındaki gerilimi inceledim (bkz. Scott 1990; Shryock 2004). Ne var ki, Yahudilerin Türkiye'de oynadıkları rollere ait çeşitli türde platform ve sahneler arasında ayrım yapmanın önemini kabul etmekle beraber, bu kitabın başındaki alıntının da ortaya koyduğu üzere, ister kamusal ister özel olsun, kimlik performansları anlam üretim mekânlarıdır; her ikisi de bize Türk Yahudilerin yaşanmış deneyimleri hakkında bir şeyler anlatır.

Antropoloji, dünya hakkında düşünüş şekillerinden en az ikisi arasındaki temel karşıtlığa vurgu yapar: "Benim" ve "senin." Antropologlar uzun zamandan beri çeşitli ideolojiler (ki buna kimi zaman "dünya görüşleri," "bakış açıları," hatta "kültürler" denir) arasındaki müzakerenin farkındalar; gözlemci ile gözlemlenen arasında, her zaman için işleyiş halinde durumsal bilgiler olacağı anlayışıyla gittikçe daha çok karşı karşıya kalıyoruz (Haraway 1988). Dolayısıyla, antropologların kendi mahrem dünyalarındaki dissemi, çokdillilik ve yorumlama deneyimleri her sahada ("kendilerininki" de dahil) karşılaşılan tüm tezatları anlamlandırabilme kabiliyetleri açısından çok önemlidir. Esneklik, diaspora ve uluslarüstücülük konusundaki yazılarda yaşanan patlama, kozmopolit öznelerimizin bu gerilimlerle başa çıkma kabiliyetleri ile bunlara dair kuramsal ve metodolojik yaklaşımlarımıza yönelik gittikçe artan dikkat bununla alakalıdır. Pek incelenmemiş bir topluluğa dair bir izlenim vermenin ötesinde bu kitabın, tüm insanların ama özellikle de "dünyalar arasında" yaşayan o kozmopolitlerin, yaşamlarında anlam yaratmak adına giriştikleri yorumlama süreci hakkındaki anlayışımıza katkıda bulunduğunu umuyorum. Bir çifte kimlik veya çifte bilinç mefhumu insanların farklı sembolik sistemler arasında müzakerede bulunmaları gerektiği anlamına gelirken, benim kozmopolit bilgi (veya üçlü bilinç)

kavramım kaçınılmaz olarak şeylerin nasıl başka şeyleri temsil eder hale geldiğine dair bir anlayış üzerine kuruludur. Bu anlamda, Yahudilerin temsil meselesiyle baş etme süreçlerini ve bu tür bilginin farklı aktörler ve izleyicilerin yanı sıra bu katılımcıların kendilerinden ne beklendiğini düşündüklerinin merceği tarafından nasıl yorumladığını ve dolayımlandığını anlattım.

Bu etnografik vakaya dair gözlemlerimle, kaçınılmaz olarak "üçüncülük, sembolün ontolojik doğası" veya benliğin ve ötekinin nasıl temsil edildiği sorularıyla ilgilenmek durumunda kaldım (Keane 2003b, s. 414). Türk Yahudiler, bir hayatta kalma becerisi olarak yorumlayıcının öznel doğası ve onun istikrarsızlığının bu konuda ustalaşmayı nasıl daha da yaşamsal kıldığını anlamanın değerine karşı duyarlık geliştirmişlerdir. Tabii ki, "üçüncülük" yalnızca Türk Yahudilerde gözlemlenen bir şey değildir. Kendinin farkında çoğu kişi, birinin gerçekliği deneyimlemesi ile ötekilerin deneyimlemelerinin çoğunlukla tam örtüşmediğini bilirler (veya öğrenebilirler); bu da psikolojik antropoloji tarafından geçmişten beri incelenen bir fenomendir. Bununla birlikte, Türk Yahudiler arasındaki yorumlama kalıplarını (göstergesel süreçlerindeki çok sayıda çeşitlemeler yerine) gözlemledikten sonra, kozmopolitin Kantçı bir "aşkın birey" olarak tanımı (Rapport 1997) gittikçe daha geçersiz görünmeye başladı. Bunun yerine, kozmopolitler için Peirce modeli doğrultusunda, "benlik böylece göstergesel iletişimin hem bir ürünü, hem de bir failidir ve bu nedenle de toplumsal ve kamusaldır" (Singer 1980, s. 489) düşüncesine katılmaya daha meyilliydim. Kolektif bir düzeyde farklı varoluş şekillerini yorumlama sorusunu böyle ele alarak, çoğunluk, anaakım veya merkez dışında yaşayanların kozmopolitleşmenin getirdiği rekabet içindeki (ve değişen) kodlara karşı duyarlı hale gelme yönünde çok büyük bir baskıyla karşı karşıya kalabileceklerini gösterdim. Azınlıkların göstergeleşmeyi (yani gösterge, nesne ve yorumlayıcı arasındaki etkileşimi) nasıl deneyimledikleri-nin etnografyası yoluyla, farklı kültürel ve toplumsal kodlar hakkındaki bilginin nasıl toplumsallaştığını, sorgulandığını ve düzenlendiğini net şekilde gözlemlemiş oluruz.

Uzun yıllar önce, antropolog Clifford Geertz "yerel bilginin küçük tahayyülleri ile kozmopolit amaçlı büyük tahayyüller ... arasında ...

hareket" (1973, s. 15-16) sorusunu ortaya atmıştı. Bu çalışma Geertz'in kavramlarını tersine çevirmiş, yerel niyetler ile kozmopolit bilgi arasındaki gerilimleri inceleyerek Yahudi Türklerin sınıflandırılarak sokuldukları veya kendilerini parçası kabul ettikleri çok sayıda "dünyadan" (çoğunlukla ikiden fazla) kimliklerini oluşturmalarını sağlayan kozmopolit bilginin ayrıntılarını ortaya çıkarmıştır. Anlamlı ittifaklar ve ayrımlar için yapılan müzakerelerin ardında; neyin Yahudi, neyin Türk ve neyin kozmopolit olduğunun kararlarının ardında hangi kültürel mantık vardır? Bu kitabın önsözünde de Pollock ve diğerlerinin aksine savunduğum gibi, kozmopolitizm aslında, "sonsuz sayıda varoluş biçimi," değildir, zira bu tam bir kaos olurdu; daha çok, elle tutulur "kaodüzenler" halinde düzenlenen ve tekrar düzenlenen kaotik bir bilgiler ve uygulamalar derlemesidir (Werbner 2006). Etnografyanın gücü yalnızca toplumsal kategorilerin, sınıf yapılarının ve etnik sınırların tasvirinde değil, aynı zamanda bu doğal gibi görünen ayrımların nerelerde müzakere edildiğinin ayrıntılı anlatımlarında yatar. Bu kitap, Türk Yahudilerini örnek alarak kozmopolit vatandaşlık ideolojilerinin etrafında biçimlendiği göstergesel ilkeleri ortaya sermiştir. İstanbullu Yahudiler kozmopolit bilginin somut bir örneğidir; birden fazla dilde yıllar süren eğitim, kültürel ve ekonomik çerçeveler arasında geçişler ve dini yasalar ile laik vatandaşlık, kamusal ve özel kültür ve yabancılık ve vatandaşlık arasındaki sürekli müzakereler, pek çok düzeyde anlam okumalarını sağlayan gerçek bir göstergesel farkındalık, yani gösterge ve temsillerin işlevleri hakkında bir bilgi yaratmıştır. Bu topluluğa olan ilgim, aidiyet ve dışlanma ideolojilerini nasıl yarattığımızın ve bu ideolojilerin insanları nasıl dini, dilsel ve toplumsal gruplara böldüğü veya onlara ait hale getirdiğinin incelenmesine yöneliyor. Farklılık üzerine bilginin İstanbullu Yahudilerin yaşamlarını nasıl biçimlendirdiğini araştırdım. Bu topluluk üzerine bir etnografyanın nasıl hem böyle bir kuramsal çerçeveden yararlandığını, hem de topluluğun pratiklerinin kozmopolitizm hakkında bazı şeylere ışık tuttuğunu göstermek adına her bir bölüm kozmopolitizmin bir yönünü ele aldı.

Birinci Bölüm'de, söylem analizinin, kozmopolit yaşamları koşullandıran siyasi ve yorumsal bağlamları ortaya koyduğunu öne sürdüm. Ancak, bu bölümde ayrıca söylemi söylemsel gerçekliklerin ağırlığıyla

çelişebilen ve/veya bunu karmaşıklaştırabilen etnografik kanıtlar ışığında anlamanın önemine de dikkat çektim. Popülerleştirilmiş hoşgörü anlatısı ışığında, Türk kozmopolitizminin merkezi gibi görünen bir öğesi Türk Yahudiler, devletleri ve yabancı Yahudi cemaatleri arasında söylemsel bir işbirliği olarak görülebilir. Türk Yahudiler hoşgörülen azınlık rollerini canlandırmak için uluslararası bağlantılarına başvururlar: Aynı zamanda hem kozmopolitlik hem aşırı milliyetçilik söz konusudur.

İkinci Bölüm'de Türk Yahudiler arasındaki adlandırma ve sınıflandırma uygulamalarını anlattım. Bu bölüm, kimi zaman "yabancı" olarak damgalanan diğer öznelerin (azınlıklar, göçmenler, işçiler, şirketler, hatta bitkiler [bkz. Comaroff ve Comaroff 2001]) nasıl bir "ecnebi" (veya "yaban", "öteki", vb) olarak görülür hale geldiğinin incelemesi için bir mercek görevi gördü. Böyle bir yaklaşım aynı zamanda bu süreçlerin "yabancıların" kendileri kadar yabancı olmadıklarını iddia edenler, yani "yerliler" veya "yereller" için de ne anlama geldiğini değerlendirmemize imkân tanır. Adların bir zamanki anlamları illa da bugünkü anlamlarıyla aynı olmayabilir; ama anlamlarına dair mevcut okumalarda geçmiş yine de bir yere sahiptir. Türk Yahudilerin gözünde, adlar "çağdaş" olana dair bir şeyler ortaya çıkarmak için bir araya gelen eski ve yeni anlamların tecessümüdür (Rabinow vd. 2008). Bu örnekolay çalışmasının da gösterdiği gibi, yeni siyasi sistemler ve onlara eşlik eden sembolik sistemler, eski gösterenlerin yeni bir şey gösterme veya yeni gösterenlerin eski bir şey gösterme kabiliyetlerine dayanan yeniden sınıflandırmalara yol açar. Yahudiler ile Müslüman Türkler arasında gerçekleşenler gibi yeniden sınıflandırma dönemleri basit düzanlamsal hareketler gibi görünmekle beraber, kendileri de zamana yayılmış olarak anlam inşa eden emek yoğun toplumsallaştırıcı bir sürecin etkileridir. Adların "yabancı" olarak damgalandığı gündelik diyalog vakalarını belgeleyerek, ontoloji sorularının nasıl her zaman ve her yerde var olduğunu gösterdim, ki Michael Herzfeld'e göre, "... [bu] onları banal ve düşünülmeyen bir barizliğe indirger: Deneyimlenen gerçeklik ile bunu elle tutulur kılan söylemler arasındaki ilişki genellikle (dedikodu gibi) antropologların farkındalığının dışında kalarak eleştirel ilgiden yoksun kalmıştır" (2002: 186).

Üçüncü Bölüm'de bir ikonik şiddet korkusunun nasıl çoklu sembolik sahalarda ifade edilerek Yahudilerin görünmezliği, hoşgörünün sınırlarının

ortaya çıkarılması ve kozmopolitizmin tehlikelerinin açığa çıkarılmasıyla sonuçlandığı üzerine odaklandım. Bu bölümdeki Türk Yahudi yaşamlarının tasvirleri İstanbul'daki azınlıkların yaşadıkları gerilimlerin (algılanan ve gerçek) kaynağını daha iyi anlamamızı sağlıyor.

Dördüncü Bölüm'de, 2002'de Türkiye hahambaşısının seçimi ve göreve başlamasını genel bir bakışla ele aldım. Bu sürecin bir demokrasi gösterisi olarak analizini yaparak, Türk Yahudilerin ulusal sahnede canlandırdıkları role vurgu yaptım ve azınlıkların sayıca azlıklarına rağmen nasıl gerçek oylarına göre daha çokmuş gibi bir temsil gücüne sahip olduklarını gösterdim.

Beşinci Bölüm'de kozmopolitizmi çeşitli bağlamlarda sergilenen çoklu bilgilerin performansı olarak anlamanın önemine vurgu yaptım. Bir antropolog için bağlam sorusu disiplinin kendisi kadar eskidir; ne var ki, ben yine de bu kitapta performansın kozmopolit bilgiyi makul temsillere dönüştüren *bricolage* sürecini nasıl vurguladığını göstermek adına bağlam meselesini tekrar ele aldım. Bu nedenle, kolektifleri mevcut sembollerden oluşan evreni nasıl anlamlı anlatılar halinde sınıflandırdıklarını inceleyerek anlamaya çabalamak gerektiğini ifade ettim; zira bu anlamlı anlatıların (temsiller olarak) icra edilmesi yoluyla bir şeylere ait oluruz ve koparız, değer veririz ve reddederiz.

Son olarak, Altıncı Bölüm'de haklarında yazı yazılmasını pek tercih etmeyen insanlar hakkında yazmanın zorluklarını anlattım. Araştırmacının erişiminin karşısındaki kısıtlamalar ve cemaati çevreleyen temsil tabuları düşünüldüğünde, Türk Yahudilerinin bugüne kadar daha kapsamlı bir etnografik tablosunun çıkarılmamış olması şaşırtıcı değildir. Türk Yahudiler hakkında bildirimde bulunurken çoğunlukla etik bir otosansür dürtüsüyle kendimi engellenmiş hissetmeme rağmen, temsil estetiği hakkında aldığım dersler Türk Yahudilerin yaşamının parçası olan gerilimleri anlamanın öneminin daha da farkına varmamı sağladı.

Söylemsel kozmopolitizmler ve yaşananlar arasındaki uyumsuzluk Türkiye'ye özgü bir sorun değildir;[1] ama yerel bağlamları içinde sağlam köklere sahip çeşitli yaşanmış kozmopolitizmlerin sınırları hakkında daha çok etnografya yapılabilmesi için kapıyı aralayan bir olgudur. Saha çalışması ve arşiv araştırmalarıyla, günümüzde Türkiye'nin Yahudi vatandaşları

için hoşgörünün ne demek olduğunu içeriden bakarak anlamaya çalıştım. Sonuçta, bugünkü Türk Yahudilerin kozmopolisinin kaleydoskopik bir görüntüsünü meydana getirecek şekilde birbirine geçen birden çok görme, duyma ve konuşma şeklinin bir öyküsünü anlatmış oldum.

Notlar

Önsöz

1. GCI Group "General Agenda" basın açıklaması, 1991, 500. Yıl Vakfı Kayıtları, Kutu 1, Yahudi Tarihi Merkezi, Amerikan Sefarad Federasyonu.

2. Bkz. Bali (1999, 2001); Beinart (1992); Benbassa (1995); Güleryüz (1992); Levy (1992, 1994); Rodrigue (1990, 1993); Rodrigue (1992); Rozen (1996); Shaw (1991) ve Weiker (1988, 1992).

3. Bkz. Bali (2007).

4. Sefarad ve Mizrahi tarihi ve toplumu üzerine çığır açıcı derlemelerinde, Deshen ve Zenner dil, din, siyasi yapı ve "doğal," yani fiziksel sınırlarla ayrılan yedi "Yahudi kültür alanı" belirliyorlar. Ne var ki, kitaplarında Doğu Sefaradlarının asıl yurdu olan Türkiye ve Balkanlar üzerine herhangi bir yazı yok. Dahası, "önerilen okumalar" kısmında, bu bölgelerdeki Yahudiler üzerine araştırmaların yetersizliğinden bahsediyorlar (1996, s. 278).

Giriş

1. Burada "İsrail" modern İsrail Devleti değil Yahudi halkı anlamındadır.

2. Türkçe, Yahudi İspanyolcası, Fransızca ve İbraniceden çeviriler aksi belirtilmediği sürece yazar tarafından yapılmıştır. Türkçe çevirilerde Yağmur Nuhrat yardım etme nezaketi göstermiştir.

3. Yahudi İspanyolcası bir zamanlar Sefarad Yahudilerinin (İber Yarımadası kökenli olduğunu iddia eden Yahudiler) ana dili olarak konuşmada yaygın şekilde kullanılırken, günümüzde dünyada yaklaşık 300.000 kişinin bu dili bildiği tahmin ediliyor (Alexander, 2007, s. 191). Klasik Yahudi metinlerinin transliterasyonları ve çevirilerinden bahsederken en çok kullanılan dil adı "Ladino"dur. Dilbilimciler kimi zaman Balkanlar'daki Sefarad Yahudilerinin konuşma dillerinden "Judezmo" diye söz ederken, İspanyol araştırmacılar bu dile

"Yahudi İspanyolcası" derler (Baker 1994/1995, s. 50); Kuzey Afrikalı Sefaradlar "Haketia" adı verilen yöresel bir diyalekt konuşurlar.

4. Asad'ın deyişiyle, "İzin verilmiş alanın söylemsel tanımları nelerdir?" (1993, s. 8-9).

5. Türkçe yazılışı "Kamondo"dur; ad sıklıkla "Camondo" olarak da geçer.

6. Türk Yahudiler için kolektif olarak kullanılan "cemaat" sözcüğü üzerine ek görüşler için bkz. Kastoryano (1992).

7. İstanbul'daki Doğu Avrupalı (Aşkenaz) Yahudi nüfusunun mevcut durumda toplam Yahudilerin yüzde 1'ini meydana getirdiği düşünülürse, Sefarad soyadlı Türk Yahudilerin bana "İyi Şabatlar" anlamında Yiddiş olarak "Gut Shabbos" dilemeleri beni şaşırtmıştı. Türkiye'deki bağlantılarımın neredeyse tümü cumartesileri Yahudi Şabat'ını göz ardı ederek geçirdikleri için, Türk Yahudiler arasında Yahudi istirahat gününde böyle selamlaşma olması da zaten tuhaftı. Ne var ki, Sefaradlar arasında Yiddiş kullanımı daha da tuhaftı. Kısa süre sonra Türk Yahudiler arasındaki bu yeni sözcük kullanımının kaynağının yirmili yaşlarının ilk yarısında bir Chabad haham (Ondan "Dov" olarak söz edelim) olduğu ortaya çıktı. İstanbul'a vardıktan kısa süre sonra, kaldığım daireden uzakta olmayan bir sinagogda Şabat duasına katılmıştım. İstanbul'un sinagoglarına daha önceki ziyaretlerimde, kadınların, balkonları erkekler kısmı dolu olduğunda kullandıklarını gözlemlemiştim. Ayrıca, daha az Yahudi katıldığında ve kadınların balkonlarda ayrı oturmasını gerektirecek kadar kalabalık olmadığında erkek ve kadınların yan yana oturduklarını da görmüştüm. Eylül 2002'nin ilk günlerinden birinde, bir Şabat sabahı, kendimi yeni yerleştirilmiş bir ahşap panelin ardında, sinagogdaki saçını örtmek için dantelli baş örtüsü yerine bir peruk takmış (aşırı ortodoks Yahudiler arasında sıklıkla şapka yerine kullanılır) olan tek kadının arkasında oturur buldum. Kadınlardan bazıları yeni panel yüzünden söyleniyorlardı. Panelin öteki tarafında Museviliğin Chabad-Lubavitch mezhebinin üyelerinin tipik kıyafetiyle, tam sakal ve siyah şapkalı bir erkek gördüm.

Üyelerine Chabadnikler adı verilen bu mezhebin üyeleri, Amerika'daki kampüslerde ve büyük kentlerin parklarında, her dini bayramda ortaya çıkıp ibadette bulunmayan Yahudiler ile iletişime geçip onları (özellikle de erkekleri) o bayramlarla ilgili emirlere uymaya teşvik ettiklerinden bana aşinaydı. Dov ve karısının ayinden sonra İngilizce konuştuklarını duyunca kendimi nazikçe

tanıttım, bunun üzerine onlar da beni yakındaki evlerine öğle yemeğine davet ettiler. Yirmi ila otuz yaşında kişilerden oluşan bir grup Türk Yahudi, çiftle birlikte İstanbul sokaklarında, kafalarında *kippot*ları (İbranice takke) olmak üzere yürüdüler; sanki sakallı ve siyah giymiş bir adamın sıra dışı görünümü tarafından korunuyor gibilerdi.

Tanıdığım pek çok Türk Yahudisi, Dov ile görüştükten sonra internette Yahudi siteleri taramaya başlıyordu. Bu siteler bilgi açısından genellikle yerel Türk hahamlardan bilgi edinmek yerine geleneksel Aşkenaz ortodoks ve aşırı ortodoks gruplara dayanırlar. Chabad hahamın nüfuzuna ek olarak, genel olarak İngilizce kitap ve internet sitelerinin bolca bulunması nedeniyle, Türkiye'nin "Sefarad göbeğinde" bile çoğunlukla Aşkenaz kaynaklı olan İngilizce materyalleri kültürel Yahudilik tanımı üzerindeki baskın etkiler kılıyordu. İstanbul'da geçirdiğim sürede tanıştığım Yahudilerin pek çoğu koşere veya Şabat ya da diğer bayramların kurallarına uymuyordu. Ancak, ufak ama adanmış bir grup Tevrat yasalarına sıkı sıkıya uyuyor, dogmatik Chabadnik ve karısının çevresinde pervane oluyor ve genellikle nasıl oldukları sorulduğunda "Baruh Ha-Şem" (Tanrı'nın adı mübarek olsun) diye cevap veriyorlardı.

Bir keresinde, kurallara özellikle sıkı uyan liseli bir kızla yürürken, bana "Ee, ne zaman geliyor?" diye sorduğunda nasıl cevap vereceğimi bilemedim. İlk önce kimden bahsettiğini anlamamıştım, ki netleştirdi: "Moşiyah" (Mesih). Bazı Chabadnikler arasındaki bu mesih saplantısı felsefe ve uygulamalarını da belirler. Pek çokları kısa süre önce yaşamını yitiren haham Menachem M. Schneerson'un tekrar dünyaya dönerek mesih unvanını ilan edeceği beklentisi içindeydi. Ziyaret ettiğim birkaç evde hahamın resmini görmek mümkündü. İnançlarını yaymaya çalışan Chabadniklerin nüfuzunun en çok tanıştığım aşağı orta sınıf Yahudiler arasında güçlü olduğunu gördüm; Chabad'ın sonsuz gibi görünen kaynakları (yeşivaları ve diğer programlarının çoğu ücretsizdir) düşünülünce Musevi Okullarının talep ettiği ücret çok yüksek kalıyordu. Chabad'ın görüşlerini yeni teknolojilerle yayma uygulaması da Musevilikle ilgili düşüncelerini internet erişimi olanlara gittikçe daha ulaşılır hale getiriyor. Bir keresinde, kumaş toptancısı bir genç Yahudi iş adamını ofisinde ziyaret etmiştim. İşleri bittikten sonra bana etrafı gösterdi. Sesli iletişim konusunda yeni teknolojilerden (internet telefonu gibi) konuşuyorduk, zira ben ailemle öyle konuşuyordum, o da kısa süre önce İsrail'e yerleşen kız kardeşiyle konuşmak istiyordu. Bilgisayar

başında otururken içinde İngilizce bilgisayar oyunları olan plastik bir torba çıkardı; biraz inceleyince, "oyunların" aşırı ortodoks Yahudilerce üretilen eğitim yazılımları olduğu ve isteyen herkese ücretsiz dağıtıldığını anladım.

Yerli bir Türk Yahudi eğitimciye Chabad'ın cemaati değiştirme gücü konusunda endişelenip endişelenmediğini sorduğumda, şöyle cevapladı: "Eğer tek kişi cemaatimizi değiştirebiliyorsa, belki de cemaatin değişime ihtiyacı vardır." Bence, İstanbul'daki Chabad haham "tek kişi" olmanın çok ötesinde, dünyadaki en güçlü Yahudi örgütlerinden birinin, hem de kendi değerlerini ve Yahudi yasaları hakkında yorumlarını dünyadaki tüm Yahudilere dayatmayı amaç edinmiş bir örgütün temsilcisiydi. Her yıl, Chabad televizyonda ünlülerin de katılımlarıyla bir bağış maratonu düzenleyerek milyonlarca dolar topluyordu. Gençlik hareketleri, Tzivos HaShem (İbranice Tanrı'nın Ordusu) Yahudi çocuklarını "küçük askerler" olarak görür. 2001'de İstanbul'daki Chabad hahamın diğer cemaat üyeleriyle birlikte ev sahipliği ettiği bir Purim (dini bayram) partisine tahminen 2.000 kişi katılmıştı (bu bilgi kişisel görüşmelerden edinilmiştir). Dolayısıyla, yirmi birinci yüzyılda Chabad hareketinin İstanbul'da ortaya çıkması ve etkileri muhtemelen ayrı bir kitapta ele alınmayı hak ediyor ve büyük ölçüde bu çalışmanın kapsamının dışındadır. Türkiye'deki Yahudi sitelerindeki bağlantılardan İstanbul'daki temsilci hahamlara, Türk Yahudilerin bugün Musevilik üzerine konuştuklarının (geçmişte de olduğu gibi) kendi kentsel yörelerinin çok ötesine uzandığına kuşku yoktur.

8. Adadaki kalabalık gruplardan bir diğeri de Ermenilerdir.

9. "Olmazsa olmaz" dil olarak İngilizce için bkz. El-Or.

10. İnsanların 1903'te nasıl hissettiklerinden bahseden W.E.B. Du Bois "çifte bilinç" kavramını öne sürmüştür; Boyarin Yahudiler için "çifte bilincin" Yahudi metinlerinde Hz. İbrahim'in babasının dinini terk etmesiyle başladığını ileri sürerek, bu gelenekten, "farklılık farkındalığında inşa edilmiş, ince şekilde nakşedilmiş bir kimlik," olarak bahsediyor (1992, s. 66).

11. Bu düşünce Briggs'in W.E.B. Du Bois ve Franz Boaz'ın kozmopolitizmine dair anlayışıyla uyuşuyor. Buna göre, bu iki düşünürün de "rasyonel özbilinç olmadan, bilinçdışı kategoriler alakasız varlıklara o kadar güçlü şekilde bağlanırlar ki, bu bağlantıların gelişigüzelliğini algılayamayız," düşüncesine meyilli olduklarını iddia ediyor (2005, s. 82).

1. HOŞGÖRÜ, FARKLILIK VE VATANDAŞLIK

1. 500. Yıl Vakfının liderlerinden, Türk Yahudi sanayici Jak Kamhi, aynı zamanda bir Avrupa Birliği'ne yönelik halkla ilişkiler komisyonunun da başındaydı (Elazar ve Weinfeld 2000, s. 368).

2. Bunlar arasından Jewish Theological Seminary (Yahudi Teoloji Okulu), American Friends of Hebrew University (İbrani Üniversitesinin Amerikalı Dostları), American Friends of the Alliance Israélite Universelle (Alliance Israélite Universelle'in Amerikalı Dostları), Yeshiva University (Yeşiva Üniversitesi), Sephardic Hebrew Academy (Sefarad İbrani Akademisi) ve Gratz College (Gratz Koleji) sayılabilir.

3. Bunlar arasından National Jewish Community Relations Advisory Council (Ulusal Yahudi Cemaati İlişkileri Danışma Konseyi), Anti-Defamation League (Karalama Karşıtı Birlik), American Jewish Congress (Amerikan Yahudi Kongresi), American Jewish Committee (Amerikan Yahudi Komitesi), Joint Distribution Committee (Ortak Dağıtım Komitesi) ve Council of Jewish Federations (Yahudi Federasyonları Konseyi) sayılabilir.

4. Bunların bazıları American Friends of Israel Museum (İsrail Müzesinin Amerikalı Dostları), Judah Magnes Museum (Judah Magnes Müzesi) (Berkeley, California) ve The Jewish Museum'dur (Yahudi Müzesi) (New York).

5. NJCRAC başkanlığı ile iletişim (Ulusal Yahudi Cemaat İlişkileri Danışma Konseyi), 7 Haziran 1991, 500. Yıl Vakfı Kayıtları, Kutu 1, Yahudi Tarihi Merkezi, Amerikan Sefarad Federasyonu.

6. 500YV/ABD'ye mektup, 31 Mayıs 1991, 500. Yıl Vakfı Kayıtları, Kutu 1, Yahudi Tarihi Merkezi, Amerikan Sefarad Federasyonu.

7. GCI'nin 500YV'na verdiği durum raporları, Mart 1990 – Mayıs 1992, 500. Yıl Vakfı Kayıtları, Kutu 1, Yahudi Tarihi Merkezi, Amerikan Sefarad Federasyonu.

8. 500YV'nin halkla ilişkiler grubu, eğitim müfredatı dağıtımı, halka açık gezici sergiler ve başlıca Yahudi örgütlerinin 500YV'nın öyküsünü rutin mailing ile gönderdikleri materyallerle birlikte dağıtmayı kabul ettikleri "bindirme postalar" yoluyla öykülerini seçkin bir çevrenin ötesine yaymak üzere bu ağdan başarıyla yararlanmaktadır. Bu mailing listelerinin daha çok sayıda Yahudiye veya Yahudilerle alakalı (yolculuk, politika, vs. konusunda) olanlara erişimi çok büyüktür: Ufak bir örgütün yayınlarına abone 1.000 kişi varken (Alliance Israélite

Universelle), bir diğerinin 15.000 abonesi vardır (Amerikan Sefarad Federasyonu), bir başkasıysa 60.000 üyeye sahiptir (Yahudi Federasyonları Konseyi). Kampanyanın başlangıcından kısa süre sonra, *Reform Judaism*'in ("Turkey" denildiğinde aklına Türkiye yerine Şükran Günü'nde yenen hindilerin gelmesi muhtemel) 300.000 üyesi 500YV'nın öyküsü ve amaçları üzerine bir makaleyi okuyor olurdu.

9. "Education Curriculum on the Jewish Experience in the Ottoman Empire and Modern Day Turkey," General Agenda, 1989–Haziran 1991, 500. Yıl Vakfı Kayıtları, Kutu 1, Yahudi Tarihi Merkezi, Amerikan Sefarad Federasyonu.

10. Haham Dr. Solomon Gaon'a mektup, 10 Ekim 1991, 500. Yıl Vakfı Kayıtları, Kutu 1, Yahudi Tarihi Merkezi, Amerikan Sefarad Federasyonu.

11. GCI Group Yazışması, 17 Mayıs 1991, 500. Yıl Vakfı Kayıtları, Kutu 1, Yahudi Tarihi Merkezi, Amerikan Sefarad Federasyonu.

12. David Fintz Altabé (Altabé, Atay ve Katz 1996, s. 193–4).

13. UJA (Yahudi Yardım Birliği) Federasyonunun misyonu, promosyon materyallerine göre, "Yahudi halkının tarihini, durumunu ve geleceğini birinci elden görmek için yolculuklar-geziler düzenlemektir. Yeni arkadaşlar edinmek, köklerinizi keşfetmek ve tarihteki en ilgi çekici kültürlerden biri hakkında bilgi sahibi olma fırsatıdır. Ve İsrail, Eski Sovyetler Birliği, Polonya, Çek Cumhuriyeti, Macaristan ve Latin Amerika gibi Yahudi topluluklarının bugün yaşadıkları veya geçmişte izlerini bıraktıkları büyüleyici birçok yeri ziyaret etmek için bir fırsattır." Bkz. http://www.ujafedny.org/.

14. UJA'dan GCI Group'a mektup, 24 Mayıs 1991, 500. Yıl Vakfı Kayıtları, Kutu 1, Yahudi Tarihi Merkezi, Amerikan Sefarad Federasyonu.

15. Bkz. http://www.turkeytravelplanner.com/special/jewish/index.html. Erişim tarihi: 6 Ağustos 2010.

16. ASF – 500YV/ABD yazışması, 24 Mayıs 1991, 500. Yıl Vakfı Kayıtları, Kutu 1, Yahudi Tarihi Merkezi, Amerikan Sefarad Federasyonu.

17. GCI iç memosu, 29 Ağustos 1991, 500. Yıl Vakfı Kayıtları, Kutu 1, Yahudi Tarihi Merkezi, Amerikan Sefarad Federasyonu.

18. Rabbi Howard Siegel, "Turkish 'Welcome' Not All It's Cracked Up to Be," *American Jewish World*, Minneapolis, Minn., 10 Nisan 1992.

19. Kişisel iletişim (2007).

20. Varlık Vergisi'nin tarihi ve Türkiye'de bu konudaki yakın tarihli tartışmaların kapsamlı bir incelemesi için bkz. Bali (2005). Bu ayrıntılı analiz hem bu

konu hakkında tarihi belgelerden kanıtları bir araya getirir, hem de bu olayın bıraktığı izleri ve 1990'ların Türkiye'sinde bu olaya ait anıların tekrar yüzeye çıkmasını da (bir roman ve TRT tarafından gösterilen tartışmalı bir popüler film biçiminde [ayrıca bkz. Eissenstat 2003] ve genel medyada) ele alır. Bali'nin Varlık Vergisi'ni eleştirenler ile Türk Yahudi yetkililerin bu olayın önemini azaltma yönündeki baskın eğilimleri arasındaki ilişkiye dair anlattıkları, benim uygunsuz öğenin silinmesinin hoşgörü değişmecesinin inşa edilmesi ve yayılmasında kullanılan başlıca strateji olarak önemi dediğim şeyi doğruluyor. Bali'nin aktardığı manidar bir anekdota göre, bir keresinde Türk Yahudisi bir öğrenci 500YV'nin, "ülkenin ve cemaatin tarihini 'temizleme' çabalarının," doğrudan bir sonucu olarak Varlık Vergisi hakkında bilgisi olmadığını ve "olayı aniden film sayesinde 'keşfettiğini'" ifade etmiş (Bali 2005, s. 169).

21. Kişisel iletişim (2003).

22. Bkz. http://www.muze500.com/content/view/283/250/lang,tr/. Erişim tarihi: 16 Mart 2011.

23. İstanbul'daki Musevi Müzesindeki bir panelde önceki yüzyılın kutlamasıyla ilgili belgeler yer alır (ayrıca bkz. Cohen 2008). O kutlamada, Yahudilerin İspanya'dan çıkışlarını ve sonunda Osmanlı topraklarına varışlarını methetmek için Yahudilerin Mısır'dan sürüldükleri Pesah öyküsüne başvuruluyor. İbranice orijinalinde Yahudilerin kaçmasına yardım ettiği için Tanrı'nın övüldüğü Mezmurlar 124: 2-3'te "Tanrı" kavramının yerine "Osmanlılar" getirilerek o dönemin hükümetine bir övgüye dönüştürülüyor ve Osmanlılar Yahudilere destekleri için övülüyor.

24. 19 Aralık 2002 tarihli konuşma.

25. Naim Güleryüz, Magnes Müzesi Açılışı için GCI Basın Bildirisi, 8 Ekim 1991, 500. Yıl Vakfı Kayıtları, Kutu 1, Yahudi Tarihi Merkezi, Amerikan Sefarad Federasyonu.

26. Seymour Fromer.

27. 1923'te kurulan Türkiye Cumhuriyeti ilke olarak, Yahudilerin 1492'de geldikleri Osmanlı İmparatorluğu'na karşı bir oluşumdu. Bununla birlikte, 500YV üyeleri hoşgörünün her ikisinde de ikonik bir değer olduğunu iddia etmek adına iki rejimi birleştirirler. Her ikisini tek bir bütün olarak tahayyül eden büyükelçinin burada hangi "Türkiye'den," Osmanlı İmparatorluğu'ndan mı yoksa Cumhuriyet'ten mi bahsettiği açık değildir.

28. Türkiye'nin Birleşmiş Milletler Büyükelçisi ve Daimi Temsilcisi Mustafa Akşin'den 500YV Başkanı Jak Kamhi'ye mektup, İstanbul, New York, 7 Nisan 1992, 500. Yıl Vakfı Kayıtları, Kutu 1, Yahudi Tarihi Merkezi, Amerikan Sefarad Federasyonu.

29. Türk Musevi Cemaati Bülteni, *Hanuka*, 2007.

30. Fransa'daki Yahudi ve Ermenilerin karşılaştırması için bkz. Mandel (2003).

31. Bkz. Walzer'in günümüz Fransa'sındaki göçmenler hakkında bu yöndeki ifadesi: "Belki de aradıkları millet sistemi, denizaşırı imparatorluğun burada kurulmuş hali gibi bir şeydir" (1997, s. 40).

32. Kişisel iletişim (2007).

33. Bkz. Walzer (1997, s.xi-xii): "En nazlı biçimler ve kırılgan düzenlemeler bile çok iyi şeylerdir, insanlık tarihinde yeterince ender rastlandıklarından hem pratik, hem de kuramsal olarak takdire şayandırlar."

2. Kozmopolit Göstergeler

1. Göç ve değişen siyasi sahneler nedeniyle tipik olarak "yabancı" olarak kategorize edilmiş ve onlarınkine paralel toplumsal yapılar benimsemiş olan Fas'taki yerli Yahudiler arasında benzer deneyimler için bkz. Levy (1999, s. 635).

2. Almanya'da nasyonal sosyalizmin yükselişi öncesinde ve sırasında Yahudi adları konusundaki dramatik politikaların ayrıntıları için bkz. Bering (1992).

3. Pamela Dorn Sezgin'in de belirttiği gibi (kişisel iletişim, 18 Kasım 2009), bu ad tercihi bu sultanın Osmanlı Yahudileri ile özel ilişkisini yansıtıyor olabilir: Tahttan indirildiğinde, Selanik'te bir Yahudi ailenin yanında kalmıştı. Bununla birlikte, Naile'nin öyküsünde annesinin tercihinin ardındaki düşünce olarak dolaylı "Yahudi" gönderge yerine adın "Türklüğü" gösterilmişti.

4. Sutherland (1994) ABD bağlamında Çingene (Roman) adları değişiklikleri konusunda benzer bir bürokratik kuşkuyu araştırıyor.

5. Antropologlar, edebiyat eleştirmeni Mihail Bahtin (1986, s. 25) tarafından ilk defa kullanılan ifadesiyle, "zaman gösteren göstergeler"e gittikçe daha çok ilgi gösteriyorlar; yani, "kronotop," zaman-mekân matrisi içinde hareketleri sabitleyen, onlara direnen veya herhangi bir şekilde gösteren dilsel ve diğer sembolik uygulamalara gittikçe daha çok odaklanıyoruz (Basso 1984; Bauman 2005; Agha 2007; Lempert ve Perrino 2007).

6. Metinlerin daha eski bağlamlara gönderme yaptığı bu durumu Hanks "metinlerarası dizi" (1986) diye adlandırıyor. "Yahudi"nin kendisinin ne gösterdiğinin istikrarsız olduğu burada açıkça sergilenmekle birlikte, neyin düzgün bir metinlerarası dizi olduğu konusundaki bilgiler, Türk Yahudilerin bugün "Salomon" adının "Yahudi" olarak kabul edildiği bir dünya icra etmelerine imkân tanıyor.

7. Carucci'nin Marshall Adaları yerlilerinin adları üzerine analizi, anlamın sabit olduğunu varsaymayan bir göstergesel modele tekrar hayat veriyor: "Gösterenlerde değişiklikler veya kullanım kurallarındaki değişiklikler, kodun yeni bileşimlerinden doğabilecek gerçeklik türlerini değiştirir" (1984, s. 154). David Sutton'un ifadesiyle: "Adlandırma uygulamalarının 'âdet' olarak görülmesi onların statik olduklarını varsaymamızı gerektirmez" (1997, s. 428).

8. Stoler bunları, "sorgulanabilir ve değişen, tarih ve tarihsel pratiklerle dolu, elde mevcut olan ve 'düşünmesi kolay' bilme yolları, geçici olarak benimsenmiş eğilimler ... epistemik alışkanlıklar," olarak niteliyor (2008, s. 39).

9. "Çağdaşlık" kuramlarında, Rabinow vd. şimdiki zamanda anlamı, yeni gibi görünen ama aslında ırk, kan, vb gibi önceki semboller üzerine inşa edilmiş bir kilit sembol olarak DNA örneğini kullanarak araştırırlar (2008, s. 3).

3. Kozmopolitizmin Sınırları

1. Bu konudaki araştırma külliyatının çoğunda kozmopolit bir vatanseverliğin (veya bir vatansever kozmopolitizmin) bağdaşırlığında ısrarcı olmakla birlikte (bkz. özellikle Appiah 2006); bu sözcüğü bir yafta kabul eden kozmopolitlik karşıtları veya kozmopolitizmin "düşmanları" (Beck 2002) iki ideolojinin birbirini dışladığı görüşündedirler.

2. Ayrıca bkz. Neve Şalom Sinagogu'nun sitesindeki ziyaretçi sayfası: http://www.nevesalom.org/?module=modul_tek&modul=60. Erişim tarihi: 16 Mart 2011.

3. Stratton (2000) Yahudilerin "kendini ifşa" deneyimleri ile eşcinsellere özgürlük hareketinin kamusal bir eşcinsel kimliğinin ilan edilmesine verdiği önem arasında paralellikler kuruyor. Bunzl da Yahudi ve eşcinsel görünürlük fenomenini karşılaştırmalı olarak ele alıyor (2004). Binnie ve Skeggs (2004) de benzer şekilde bir "kozmopolit bilgi" örneği olarak gördükleri eşcinsellerin görünürlüğü ve farklılığı idare etmeleri fenomenine dikkat çekiyorlar.

4. Bunun tersine, farklı diller konuşmak da kimi zaman ortak toplumsal yapılar, aslında farklı dilleri konuşanlarda gözlemlenebildiğinde farklılıkmış gibi görünebilir. Bu daha büyük bir soruyu gündeme getiriyor: Çokdillilik kozmopolitizmin bir semptomu mudur yoksa önkoşulu mu? Kozmopolitizmin halk arasındaki ve akademik tanımları çok dil konuşmanın kişiyi kozmopolit yaptığı iddiasında gibi görünüyor. Çokdilliler ile onların kozmopolitizmleri arasındaki hayali ilişki uzun süre başka bir dili bilmenin başka bir kültürü bilmeye eşdeğer olduğuna dair Whorfçu varsayımlar üzerine kurulmuştur. Kozmopolitizm üzerine tartışmaların çokdillilerin dünyalarını anlama şekillerini dil yoluyla çok daha fazla deneyimleme olarak gören aşırı basitleştirilmiş bir anlayış sergilediğini görüyorum. Antropologlar kozmopolit öznelerle etkileşime geçtikçe, birden çok dil bilmenin insanların farklılığı anlayış şekilleri için ne anlama geldiği konusunda daha eleştirel düşünmeye başlayabiliriz.

5. Beck, bu pek de yeni olmayan Yahudilerin kendi iradelerine karşın kozmopolit olarak nitelenmeleri fenomeni hakkında Popper'den şöyle bir alıntı yapıyor: "Gerçekten de, kişinin kendisini bir kozmopolit topluluğun parçası hissetmesi ve konumunu alenen ilan etmesi başkalarının neyin yabancı olduğu hakkındaki şiddet dolu etnik tanımlarınca tam tersine dönüştürülebilir. Popper günlüğüne şöyle yazmış: Kendimi asimile olmuş bir Alman Yahudisi olarak görmüyorum. İşte 'Führer' de beni tam böyle yaftalardı" (Beck 2002, s. 36).

6. Türk Yahudilerin İsrail'e göçlerinin etkileri ve bu konudaki istatistikler için bkz. Toktaş (2006a ve 2006c).

7. Bu konu üzerine antropolojik bir tartışma için bkz. özellikle André Levy ve Alex Weingrod (2005).

8. Bu kuralın ender istisnalarından biri yorulmak bilmez bağımsız Türk Yahudi araştırmacı Rıfat Bali'dir. Türk antisemitizmini eleştiren yüksek sesli ifadeleri ve yayınları pek çok cemaat üyesi ve yetkilisi tarafından büyük ölçüde "utanç verici" olarak görülür; bu tavrı, sessiz ve iyi azınlık olarak kalmak isteyenler arasında kendisine bir tür "baş belası" statüsü kazandırmıştır.

9. Bkz. http://www.yahudikulturuavrupagunu.com/content/view/324/lang,en/. Erişim tarihi: 16 Mart 2011.

4. FARKLILIĞIN İCRA EDİLMESİ

1. Hahambaşını, bu unvan bir adın önünde değilse küçük harflerle yazıyorum. Akademik yazın bu konuda tutarsız ve bu nedenle bu konuda Neyzi'den alıntıladığım metindeki tercihini koruyorum.

2. Bu bölüm, kısmen, Neyzi'nin, "Türk Yahudilerin kamusal ve özel söylemleri ile deneyimleri üzerin ... daha çok araştırma," çağrısını cevaplama amaçlıdır (2005, s. 186).

3. Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudilerin din dışı yönetimlerinin yapısı üzerine tarihi bir bakış için bkz. örneğin Bornstein-Makovetsky (1992).

4. Tuval'in (2004) tahminlerine göre Türkiye'deki Yahudilerin yüzde 75'i *Şalom*'a abonedir.

5. Bu bölgeler İstanbul'un şu semtlerinden oluşuyordu: Neve Şalom – Şişli, Haydarpaşa – Caddebostan, Ortaköy, Kuzguncuk, Balat, Hasköy, Yeniköy ve Bakırköy. Türkiye'deki Yahudilerin değişen demografisi ve coğrafyası konusunda genel bir bakış için bkz. Varol (1989).

6. Gündelik toplumsal uygulamalarda devletin heyulasının varlığı üzerine bir tartışma için bkz. Aretxaga (1997) ve Navaro-Yashin (2002).

7. Türk vatandaşlığı bariz bir önkoşul gibi görünmekle beraber, diğer hahambaşıların bu adaylık kıstasını yerine getirmeleri gerekmemişti. Türkiye'deki Rum Ortodoks patrikliğine aday olanların yalnızca Türk vatandaşı olan Rumlardan olabileceğini belirten Türk yasalarını çağrıştıran bu kıstasın bir başka ciddi sonucu daha var: Nüfustaki azalma, yerel hahamlık okullarının olmayışı ve Türk Yahudilerinin baskın şekilde laik dünya görüşleri düşünüldüğünde, bu zorunluluk Türk Yahudilerinin gelecekteki nesilleri için pratik bir çıkmaz yaratıyor.

8. Theodore Parker'a atfedilen bu alıntı, Türkçeye şöyle çevrilmiştir: "Demokrasi, 'Ben de senin kadar iyiyim' değil, 'Sen de benim kadar iyisin' demektir."

9. Haham İsak Haleva'nın başarısının tahmin edilmesinin nedeni kısmen, bir temsil olarak demokrasiye bu kadar odaklanmış bir seçim sezonunda, pek çok kişinin çok çeşitli kitlelere hitap edebilmesini sağlayacak bir modernlik ve kozmopolitizm kazanmış olmasından kaynaklanıyordu. Hahamlık eğitimini İsrail'de almıştır ve şimdi İstanbul'da bir üniversitedeki İslami ilahiyat öğrencilerine Yahudi düşüncesini öğretmektedir. Yine Türkiye'de bir haham olan oğlu da New York'ta bir hahamlık okulunda eğitim almış ve sosyoloji okumuştur.

10. Türk siyasi ortamında farklılık sayısal sayımlara göre azınlık statüsüne değil, Osmanlı rejiminden gelme cemaat ve etnik ayrım tanımlarına dayalıdır. Aynı zamanda bu durum, Yahudi örneğinin, kamusal alanda kolektif tanınma çabalarını gittikçe artıran diğer tüm dini ve etnik gruplardan ayrıştığına işaret eder.

11. O dönemde görevde olan cumhurbaşkanı kimse, duada onun adı geçer.

12. Cemaatin siyasi temsilcisi olarak hahambaşının nihai gösteriyi icra etmiş olmasına rağmen, bu performans bir monolog değildi. Beş yerel hahamdan oluşan bir "dini konsey," elli sivil görevli ve on dört gönüllü, yorulmak bilmez şekilde cemaat meseleleriyle uğraşıyordu. Hahambaşı rolünün gücü adeta büyüyle yaratılmış gibiydi, ama aslında tümü de 2002 sonbaharında birkaç ay boyunca devam eden uzatmalı bir ritüel performansına katılan kendini adamış bir halkla ilişkiler ekibi ve personelinin, etkileyici bir muhabir kadrosunun ve binlerce cemaat üyesinin çabalarını gerektiriyordu.

5. Mahrem Müzakereler

1. Bir lakap.

2. Bkz. Sephardic Music: A Century of Recordings, at http://www.sephardicmusic.org/second_halfc_survey.htm. Erişim tarihi: 5 Ağustos 2010.

3. Bkz. http://www.zaman.com.tr/haber.do;jsessionid=0DCFB9CBC2395A50A6C6448EFBCB0DA0?haberno=14653. Erişim tarihi: 5 Ağustos 2010.

6. Farklılığı Yazan

1. Bu bölümün başlığı Lavie'nin antropologdan "Bizi Yazan" olarak bahsedilen yazısının (1993) başlığından esinlenmiştir.

2. Söz verdiğim üzere, tabu sözcüğü yazmadım.

3. Türk Yahudi kültürünü "bilmek" için dikkatle incelenmesi gereken büyük bir sözlük olarak alan bir kuramsal modelle çalışıyor olsaydım, iki yüz civarındaki ASUR kartının bir sözlüğünü yapmayı, bunların cemaat için ne anlama geldiklerini ve anlamlı bir şekilde tasnif edilebilecekleri kategorileri tartışmayı düşünebilirdim. İlginç bir proje olurdu ve egzotik (ölmekte olmayan) bir kültür hakkında bir şeyler okumak isteyen antropologlar ve başkaları da bunu yadırgamazdı. Onun yerine, antropologların kilit sözcükler toplama eğilimlerine yaptığı eleştirisinde Agha'ya (1999) katılıyorum. Agha kuram ve

yöntemde iki yetersizliğe dikkat çekiyor: Birincisi, bu sözcükler nasıl derlenir? İkincisi, bağlamından çıkarılan hiçbir sözcüğe evrensel bir anlam yüklenemediği düşünülürse, bu sözcükler nasıl anlamlı bir şekilde çevrilebilir?

4. Türkiye'de folklorik halk danslarının milliyetçilik açısından önemi için bkz. Öztürkmen (2001).

5. Şakalar ve antropolog-özne ilişkisi hakkında bkz. Rasmussen (1993).

6. Michael Herzfeld ve Andrew Shryock'a 2005 Amerikan Etnoloji Derneğindeki paneldeki "Intimacy" [Mahremiyet] başlıklı tartışmaları için teşekkür ederim.

7. Üniversite araştırmalarında antropologlar ile kurumsal etik kurullarının bürokratik normları arasındaki gergin ilişki üzerine bkz. Lederman (2006).

8. Gizlilik ve büyü üzerine yazmak hakkında bkz. Luhrmann (1989).

9. Butler (1997) ve Kirshenblatt-Gimblett'in (1998) performans ve kimlik kuramları burada özellikle kullanışlıdır.

10. Rosaldo'nun azınlığın "dolambaçlı" konuşması üzerine söylediklerine bir karşı örnek olarak Katriel, Yahudilerin çoğunluk olduğu bir yerden "düzgün" konuşma örneği aktarıyor (1986).

11. Bu bağlamda Rosaldo, kendisinin Marx'ın "Yahudi Sorunu Üzerine" adlı çalışmasının bilinçli olarak ironik bir havayla yazılmış olduğu iddiası ışığında bu eserin bir analizini yapıyor (1989). Marx'ın Yahudilerin toplumdan silinmesi çağrısını ciddi olarak almak yerine, Marx'a (ve başka pek çok kuramcıya) karşı saygımızın ironik anlarını es geçerek düzanlamlı bir anlatım gibi algıladığımızı iddia ediyor.

Sonuç

1. Burada Herzfeld'in mahremiyetin "Yunanlılara özgü bir sorun" olmadığı görüşünden esinleniyorum (1997, s. xi).

Kaynakça

Abu-Lughod, Lila. 1989. "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World." *Annual Reviews in Anthropology*, cilt 18, sayı 1, s. 267–306.

Adler, Frank H. 2005. "Jews in Contemporary Turkey." *Macalester International*, cilt 15, sayı 1, s. 127–134.

Agha, Asif. 1999. "Review of *Understanding Cultures through Their Key Words: English, Russian, Polish, German, and Japanese*, by Anna Wierzbicka." *American Anthropologist* içinde, cilt 101, sayı 4, s. 860–861.

———. 2005a. "Introduction: Semiosis across Encounters." *Journal of Linguistic Anthropology*, cilt 15, sayı 1, s. 1–5.

———. 2005b. "Voice, Footing, Enregisterment." *Journal of Linguistic Anthropology*, cilt 15, sayı 1, s. 38–59.

———. 2007. "Recombinant Selves in Mass Mediated Spacetime." *Language and Communication*, cilt 27, sayı 3, s. 320–335.

Alexander, Tamar. 2007. "Review of Sephardic Identity: Essays on a Vanishing Jewish Culture," der. George K. Zucker. *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* içinde, cilt 25, sayı 4, s. 189–191.

Altabé, David, Erhan Atay ve Israel Katz (der.) 1996. *Studies on Turkish-Jewish History: Political and Social Relations, Literature, and Linguistics: The Quincentennial Papers*. Brooklyn, New York: Sefer-Hermon Press.

Altabev, Mary. 2003. *Judeo-Spanish in the Turkish Social Context*. İstanbul: Isis Press.

Adsız. 2002. "Letra e-Mail a Mi Prima Zelda [Kuzenim Zelda'ya Bir E-Posta Mektubu]." *Şalom*.

Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Appiah, Kwame. 2006. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers.* New York: W. W. Norton.

Aretxaga, Begonia. 1997. *Shattering Silence: Women, Nationalism, and Political Subjectivity in Northern Ireland.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Asad, Talal, Wendy Brown, Judith Butler ve Saba Mahmood. 2009. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech.* Berkeley, Calif.: Townsend Center for the Humanities.

Aslan, Senem. 2009. "Incoherent State: The Controversy over Kurdish Naming in Turkey." *European Journal of Turkish Studies,* sayı 10. http://ejts.revues.org/index4142.html. Erişim tarihi: 20 Mart 2011.

Aysan, Adviye ve Selma Tuncay. 1992. *Türkiye'de Kadın-Erkek Adları Sözlüğü.* İstanbul: Doruk Yayıncılık.

Baer, Marc. 2000. "Turkish Jews Rethink '500 Years of Brotherhood and Friendship.'" *Turkish Studies Association Bulletin,* cilt 24, sayı 2, s. 63–73.

———. 2007. "Globalization, Cosmopolitanism, and the Dönme in Ottoman Salonica and Turkish Istanbul." *Journal of World History,* cilt 18, sayı 2, s. 141–170.

———. 2010. *The Dönme.* Stanford, Calif.: Stanford University Press. [*Selanikli Dönmeler (Yahudilikten Dönenler, Müslüman Devrimciler ve Seküler Türkler),* çev. Sevinç Kayır, 2011. İstanbul: Doğan Kitap.]

Baer, Marc, Ussama Makdisi ve Andrew Shryock. 2009. "Tolerance and Conversion in the Ottoman Empire: A Conversation." *Comparative Studies in Society and History,* cilt 51, sayı 4, s. 927–940.

Baker, Catherine. 2008. "Wild Dances and Dying Wolves: Simulation, Essentialization, and National Identity at the Eurovision Song Contest." *Popular Communication,* cilt 6, sayı 3, s. 173–189.

Baker, Zachary. 1994/1995. "Some Problems of Ladino/Judezmo Romanization." *Judaica Librarianship,* cilt 9, sayı 1–2, s. 48–56.

Bakhtin, Mikhail. 1986. "Speech Genres and Other Late Essays." der. Caryl Emerson ve Michael Holquist. çev. Vern W. McGhee. Austin: University of Texas Press.

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

———. 2001. *Les Relations entre Turcs et Juifs dans la Turquie Moderne*. İstanbul: Isis Press.

———. 2003. "Antisemitizmi hoşgör(me)mek." *Radikal*, 23 Kasım. http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=2766. Erişim tarihi: 21 Mart 2011.

———. 2005. *The "Varlık Vergisi" Affair: A Study of Its Legacy—Selected Documents*. İstanbul: Isis Press.

———. 2007. "The Alternative Way to Come to Terms with the Past/Those Who Try to Forget: Turkey's Jewish Minority." Yayımlanmamış çalışma.

———. 2009. "Present-Day Anti-Semitism in Turkey." *Bulletin of The Stephen Roth Institute for the Study of Contemporary Antisemitism and Racism*, sayı 84, 16 Ağustos, Kudüs: Jerusalem Center for Public Affairs.

———. 2010. "Küçük Türkiye Kozmopolit mi?" *Memlekent, Ülkeler Ve Kentler Dergisi*, s. 82–85.

Barkey, Henri. 2000. "The Struggles of a 'Strong' State." *Journal of International Affairs*, cilt 54, sayı 1, s. 87–105.

Barkey, Karen. 2008. *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Barnai, Jacob. 1990. "On the History of the Jews in the Ottoman Empire." *Sephardi Jews in the Ottoman Empire* içinde, der. Esther Juhasz. s. 19–36. Kudüs: The Israel Museum.

———. 1992. "Messianism and Leadership: The Sabbatean Movement and the Leadership of the Jewish Communities in the Ottoman Empire." *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership* içinde, der. Aron Rodrigue. s. 167–182. Bloomington: Indiana University.

Baron, Salo. 1928. "Ghetto and Emancipation." *Menorah Journal*, sayı 14, s. 515–526.

Barthes, Roland. 1987[1957]. *Mythologies*. New York: Hill and Wang.

Bartu, Ayfer. 1999. "Who Owns the Old Quarters? Rewriting Histories of the Global Era." *Istanbul: Between the Global and the Local* içinde, der. Çağlar Keyder. s. 31–46. Boulder, Colorado: Rowman and Littlefield.

Başgöz, İlhan. 1999. "The Meaning and Dimension of Change of Personal Names in Turkey." *Turkish Folklore and Oral Literature: Selected Essays of İlhan Başgöz* içinde, der. Kemal Silay. Bloomington: Indiana University.

Basso, Keith. 1984. "Stalking with Stories: Names, Places, and Moral Narratives among the Western Apache." *Text, Play and Story* içinde, der. Edward Bruner. s. 19–55. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.

Bat Ye'or. 1985. *The Dhimmi: Jews and Christians Under Islam.* Madison, N.J.: Fairleigh Dickinson University Press.

———. 2002. *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide.* İng. çev. Miriam Kochan ve David Littman. Madison, N.J.: Fairleigh Dickinson University Press.

Bauman, Richard. 1983. *Let Your Words Be Few: Symbolism of Speaking and Silence among Seventeenth-Century Quakers.* Cambridge, New York: Cambridge University Press.

———. 2005. "Commentary: Indirect Indexicality, Identity, Performance Dialogic Observations." *Journal of Linguistic Anthropology,* cilt 15, sayı 1, s. 145–150.

Bayraktar, Hatice. 2006. *Salamon und Rabeka: Judenstereotype in Karikaturen der türkischen Zeitschriften "Akbaba," "Karikatür" und "Milli İnkılap," 1933–1945.* Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Beck, Ulrich. 2002. "The Cosmopolitan Society and Its Enemies." *Theory, Culture & Society,* cilt 19, sayı ½, s. 17–44.

———. 2006. *The Cosmopolitan Vision.* Cambridge, BK ve Malden, Mass.: Polity.

Beck, Ulrich ve Edgar Grande. 2007. *Cosmopolitan Europe.* Cambridge, BK ve Malden, Mass.: Polity.

Beck, Ulrich ve Nathan Sznaider. 2006. "Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences: A Research Agenda." *British Journal of Sociology,* cilt 57, sayı 1, s. 1–23.

Behar, Ruth. 1993. *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story.* Boston: Beacon Press.

Beinart, Haim. 1992. *The Sephardi Legacy.* Kudüs: Magnes Press.

Benbassa, Esther. 1995. *Haim Nahum: A Sephardic Chief Rabbi in Politics, 1892–1923.* Tuscaloosa: University of Alabama Press.

———. (der.). 2010. *Itinéraires sépharades: Complexité et diversité des identités*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne.

Benbassa, Esther ve Aron Rodrigue. 2000. *Sephardi Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, 14th–20th Centuries*. Berkeley: University of California Press.[*Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi (14.-20. Yüzyıllar)*, çev. Ayşe Atasoy, 2011. İstanbul: İletişim Yayınları.]

Bengio, Ofra. 2009. *The Turkish–Israeli Relationship: Changing Ties of Middle Eastern Outsiders*. New York: Palgrave Macmillan. [*Türkiye İsrail (Hayalet İttifaktan Stratejik İşbirliğine)*, çev. Filiz Kaynak Dışkaya, 2009. İstanbul: Erguvan Yayınevi.]

Benhabib, Seyla. 1996. *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. [*Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, çev. Cem Gürsel ve Zeynep Gürata, 1999. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı (WALD)]

———. 2003. "In Turkey, a History Lesson in Peace." New York Times, 18 Kasım. http://www.nytimes.com/2003/11/18/opinion/in-turkey-a-history-lesson-in-peace.html. Erişim tarihi: 20 Mart 2011.

———. 2004. "Philosophic Iterations: Cosmopolitanism and the 'Right to Rights.'" http://globetrotter.berkeley.edu/people4/Benhabib/. Erişim tarihi: 11 Ekim 2008.

———. 2006. *Another Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.

Bering, Dietz. 1992. *The Stigma of Names: Antisemitism in German Daily Life, 1812–1933*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Beyoğlu Jewish Rabbinate Foundation, and European Commission. 2009. "Research on Perception of Different Identities and Jews." Yayımlanmamış belge. Beyoğlu Musevi Hahamhanesi Vakfı.

Bhabha, Homi. 1998. "Önsöz." *Modernity, Culture and "the Jew"* içinde, der. Bryan Cheyette ve Laura Marcus. s. xv–xx. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Binnie, Jon ve Beverly Skeggs. 2004. "Cosmopolitan Knowledge and the Production and Consumption of Sex ualized Space: Manchester's Gay Village." *The Sociological Review*, cilt 52, sayı 1, s. 39–61.

Blommaert, Jan ve Jef Verschueren. 1998. *Debating Diversity*. New Brunswick, N.J.: Routledge.

Blum, Susan. 1997. "Naming Practices and the Power of Words in China." *Language in Society*, cilt 26, sayı 3, s. 357–379.

Bornstein-Makovetsky, Leah. 1992. "Jewish Lay Leadership and Ottoman Authorities during the Sixteenth and Seventeenth Centuries." *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership* içinde, der. Aron Rodrigue. s. 87–121. Bloomington: Indiana University.

———. 1997. "Jewish Names in Istanbul in the 18th and 19th Centuries, a Study Based on Bills of Divorce." *These Are the Names: Studies in Jewish Onomastics* içinde, cilt 1. der.Aaron Demsky, Joseph Tabory Raif ve Edwin Lawson. s. 13–26. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press.

Bourdieu, Pierre. 1982. *Language and Symbolic Power.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Bowen, John R. 2007. *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Boyarin, Daniel ve Jonathan Boyarin. 1993. "Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity." *Critical Inquiry*, cilt 19, sayı 4, s. 693–725.

Boyarin, Jonathan. 1992. *Storm from Paradise: The Politics of Jewish Memory.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Boyer, Dominic. 2005. "AE Forum: Exclusionary Projects and Anthropological Analysis— Commentaries—Welcome to the New Europe." *American Ethnologist*, cilt 32, sayı 4, s. 521–523.

Boym, Svetlana. 2001. *The Future of Nostalgia.* New York: Basic Books. [*Nostaljinin Geleceği*, çev. Ferit Burak Aydar, 2009 İstanbul: Metis Yayıncılık.]

Bozdoğan, Sibel ve Reşat Kasaba (der.) 1997. *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey.* Seattle: University of Washington Press. [*Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, çev. Nurettin Elhüseyni. 2010. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]

Braude, Benjamin ve Bernard Lewis. 1982. *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society.* Teaneck, N.J.: Holmes and Meier.

Briggs, Charles. 2005. "Geneologies of Race and Culture and the Failure of Vernacular Cosmopolitanisms: Rereading Franz Boas and W. E. B. Du Bois." *Public Culture,* cilt 17, sayı 1, s. 75–100.

Brink-Danan, Marcy. 2009. "'I Vote, Therefore I Am:' Rituals of Democracy and the Turkish Chief Rabbi." *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review,* cilt 32, sayı 1, s. 5–27.

———. 2010. "Counting as European: Jews and the Politics of Presence in Istanbul." *Orienting Istanbul: Cultural Capital of Europe?* der. Deniz Göktürk, Levent Soysal ve İpek Türeli. s. 279–295. Londra: Routledge. [*İstanbul Nereye? Küresel Kent, Kültür, Avrupa*, 2011. İstanbul: Metis Yayıncılık.]

———. 2011. "Dangerous Cosmopolitanism: Erasing Difference in Istanbul." *Anthropological Quarterly,* cilt 84, sayı 2, s. 439–74.

Brown, Wendy. 2006. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Bunzl, Matti. 1996. "The City and the Self: Narratives of Spatial Belonging among Austrian Jews." *City and Society,* cilt 8, sayı 1, s. 50–81.

———. 2003. "Austrian Zionism and the Jews of the New Europe." *Jewish Social Studies,* cilt 9, sayı 2, s. 154–173.

———. 2004. *Symptoms of Modernity: Jews and Queers in Late-Twentieth-Century Vienna.* Berkeley: University of California Press.

———. 2005. "AE Forum: Exclusionary Projects and Anthropological Analysis— Provocation—between Anti-Semitism and Islamophobia: Some Thoughts on the New Europe." *American Ethnologist,* cilt 32, sayı 4, s. 499–508.

Butler, Judith. 1997. *Excitable Speech: A Politics of the Performative.* Londra: Routledge.

Calhoun, Craig. 1998. "Actually Existing Cosmopolitanism." *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation.* der. P. Cheah ve B. Robbins. s. 1–19. Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. 2002. "Imagining Solidarity: Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism, and the Public Sphere." *Public Culture,* cilt 14, sayı 1, s. 147–171.

Carucci, Laurence. 1984. "Significance of Change or Change of Significance: A Consideration of Marshallese Personal Names." *Ethnology,* cilt 23, sayı 2, s. 143–155.

Charny, Israel (der.) 1984. *Toward the Understanding and Prevention of Genocide.* Londra: Westview Press.

Chao, Emily. 1999. "The Maoist Shaman and the Madman: Ritual Bricolage, Failed Ritual, and Failed Ritual Theory." *Cultural Anthropology,* cilt 14, sayı 4, s. 505–534.

Cheah, P., B. Robbins ve Social Text Collective. 1998. *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Çınar, Alev. 2005. *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Çınar, Alev ve Thomas Bender. 2007. *Urban Imaginaries: Locating the Modern City.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Clifford, James. 1994. "Diasporas." *Cultural Anthropology,* cilt 9, sayı 3, s. 302–338.

Cohen, Julia. 2008. Fashioning Imperial Citizens: Sephardi Jews and the Ottoman State, 1856–1912. Yayımlanmamış doktora tezi, Stanford University.

Cohen, Mark. 1994. *Jews under Crescent and Cross.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Comaroff, Jean ve John Comaroff. 2001. "Naturing the Nation: Aliens, Apocalypse and the Postcolonial State." *Journal of Southern African Studies,* cilt 27, sayı 3, s. 627–651.

Cooper, Samuel. 1999. "Names as Cultural Documents." *These Are the Names: Studies in Jewish Onomastics*, cilt 2. der. Aaron Demsky, Joseph Tabory Raif ve Edwin Lawson. s. 13–22. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press.

Çaha, Ömer. 2005. "The Ideological Transformation of the Public Sphere: The Case of Turkey." *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, cilt 4, sayı 1–2, s. 1–30.

Davidson, Deanna. 2007. "East Spaces in West Times: Deictic Reference and Political Self-Positioning in a Post-Socialist East German Chronotope." *Language and Communication*, cilt 27, sayı 3, s. 212–226.

Dayal, Samir. 1996. "Diaspora and Double Consciousness." *Journal of the Midwest Modern Language Association,* sayı 29, s. 46–62.

Delaney, Carol Lowery. 1991. *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society.* Berkeley: University of California Press. [*Tohum ve Toprak (Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji)*, çev. Aksu Bora ve Selda Somuncuoğlu, 2012. İstanbul: İletişim Yayınları.]

———. 1995. "Father State, Motherland, and the Birth of Modern Turkey." *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis* içinde, der. S. J. Yanagisako ve C. L. Delaney. s. 177–200. New York: Routledge.

———. 1998. *Abraham on Trial: The Social Legacy of Biblical Myth*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Derrida, Jacques. 1997. *Politics of Friendship*. Londra, New York: Verso.

de Saussure, Ferdinand. 1986[1913]. *Course in General Linguistics*. der. Charles Bally ve Albert Sechehaye. İng. çev. Roy Harris. Peru, Ill.: Open Court Publishing Company. [*Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, 1998. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları.]

Deshen, Shlomo A. ve Walter P. Zenner. 1996. *Jews among Muslims: Communities in the Precolonial Middle East*. New York: New York University Press.

Devellioğlu, Ferit. 1999. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi.

Dorn, Pamela J. 1991. Change and Ideology: The Ethnomusicology of Turkish Jewry. Yayımlanmamış doktora tezi. Indiana University.

Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Londra: Routledge.

Du Bois, W. E. B.. 2008[1903]. *The Souls of Black Folk*. Rockville, Md.: Arc Manor.

Durak, Attila. 2007. *Ebru: Reflections of Cultural Diversity in Turkey*. İstanbul: Metis Yayıncılık. [*Ebru: Kültürel Çeşitlilik Üzerine Yansımalar*, 2007. İstanbul: Metis Yayıncılık.]

Eco, Umberto. 1984. *Semiotics and the Philosophy of Language*. Bloomington: Indiana University Press.

———. 1992. *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge: Cambridge University Press. [*Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları.]

Eisen, Arnold. 2000. *Rethinking Modern Judaism*. Chicago: University of Chicago Press.

Eissenstat, Howard. 2003. "History and Historiography: Politics and Memory in the Turkish Republic." *Contemporary European History*, cilt 12, sayı 1, s. 93–105.

———. 2005. "Metaphors of Race and Discourse of Nation." *Race and Nation: Ethnic Systems in the Modern World.* der. Paul R. Spickard. s. 239–256. Londra: Routledge.

Elazar, Daniel ve H. Friedenreich, B. Hazzan ve A. Liberles (der.) 1984. *The Balkan Jewish Communities: Yugoslavia, Bulgaria, Greece and Turkey.* Lanham, Md.: University Press of America.

Elazar, Daniel Judah ve Morton Weinfeld. 2000. *Still Moving: Recent Jewish Migration in Comparative Perspective.* New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.

El-Or, Tamar. 2004. "Tickets to the Opera: A Negotiation of Western Knowledge—Beyond Resistance or Reproduction." *Anthropology & Education Quarterly,* cilt 35, sayı 2, s. 189–211.

Encyclopedia Judaica. 1972. der. Cecil Roth. New York: Macmillan.

Fabian, Johannes ve Matti Bunzl. 2002. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object.* New York: Columbia University Press.

Falzon, Mark-Anthony. 2004. *Cosmopolitan Connections: The Sindhi Diaspora, 1860–2000.* Leiden ve Boston: Brill.

Farhi, Moris. 2005. *Genç Türk.* çev. Niran Elçi, 2005. İstanbul: İthaki Yay.

Favret-Saada, Jeanne. 1980. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage.* Cambridge: Cambridge University Press.

Feldman, Jackie. 2002. "Marking the Boundaries of the Enclave: Defining the Israeli Collective through the Poland 'Experience.'" *Israel Studies,* cilt 7, sayı 2, s. 84–114.

Ferguson, James. 1992. "The Country and the City on the Copperbelt." *Cultural Anthropology,* cilt 7, sayı 1, s. 80–92.

Fernandez, James W. ve Mary Taylor Huber. 2001. *Irony in Action: Anthropology, Practice, and the Moral Imagination.* Chicago: University of Chicago Press.

Fish, Stanley. 1980. *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Fishman, Joshua. 1988. *Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective.* Philadelphia: Multilingual Matters.

Fleminger, Madelon. 2003. "Istanbul: The Jewish Municipality in the Turkish Million-Metropolis." *Jüdische Allgemeine.*

Foucault, Michel. 1972. *Archaeology of Knowledge.* New York: Pantheon. [*Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, 2011. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.]

Gable, Eric. 2006. "The Funeral and Modernity in Manjaco." *Cultural Anthropology,* cilt 21, sayı 3, s. 385–415.

Gal, Susan. 2002. "A Semiotics of the Public/Private Distinction." *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies,* cilt 13, sayı 1, s. 77–95.

Gal, Susan ve Judith Irvine. 1995. "The Boundaries of Languages and Disciplines." *Social Research,* cilt 62, sayı 4, s. 967–1001.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books. [*Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, 2010. Ankara: Dost Kitabevi.]

Gerber, Jane S. 1992. *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience.* New York: Free Press.

Gerber, Jane S. ve International Center for University Teaching of Jewish Civilization. 1995. *Sephardic Studies in the University.* Madison, N.J.: Fairleigh Dickinson University Press; Londra; Cranbury, N.J.: Associated University Presses.

Gluck, Carol ve Anna L. Tsing (der.) 2009. *Words in Motion: Toward a Global Lexicon.* Durham, N.C.: Duke University Press.

Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life.* Garden City, N.Y.: Doubleday. [*Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, 2009. İstanbul: Metis Yayıncılık.]

———. 1981. *Forms of Talk.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Goldberg, Harvey (der.) 1996. *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era.* Bloomington: Indiana University Press.

———. 1997. "Names in Their Social Contexts: An Anthropological Perspective." *These Are the Names: Studies in Jewish Onomastics* içinde, cilt 1. der. Aaron Demsky, Y. A. Raif, Joseph Tabory ve Edwin D. Lawson. s. 53–64. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press.

Goldberg, Harvey ve Chen Bram. 2007. "Sephardic/Mizrahi/Arab-Jews: Reflections on Critical Sociology and the Study of Middle Eastern Jewries within the Context of Israeli Society." *Sephardic Jewry and Mizrahi Jews* içinde, der. Peter Y. Medding. s. 227–256. *Studies in Contemporary Jewry*, sayı 22. Oxford: Oxford University Press.

Greenhouse, Carol ve K. Roshanak (der.) 1998. "Democracy and Ethnography: Constructing Identities." *Multicultural Liberal States*. s. 1–24. Albany: State University of New York Press.

Gruber, Ruth. 2002. *Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe*. Berkeley: University of California Press.

———. 2009. "Beyond Virtually Jewish: New Authenticities and Real Imaginary Spaces in Europe." *Jewish Quarterly Review*, cilt 99, sayı 4, s. 487–504.

Gumpert, Matthew. 2007. ""Everyway That I Can": Auto-Orientalism in Eurovision 2003." *A Song for Europe: Popular Music and Politics in the Eurovision Song Contest*. der. Ivan Raykoff ve Robert Dean Tobin. s. 147–157. Burlington, Vt: Ashgate.

Gupta, Akhil ve James Ferguson. 1997. *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Gutmann, Matthew C. 2002. *The Romance of Democracy: Compliant Defiance in Contemporary Mexico*. Berkeley: University of California Press.

Güleryüz, Naim. 1992. *The History of the Turkish Jews*. 2. basım. İstanbul: Kendi basımı.[*Türk Yahudileri Tarihi*, İstanbul: Gözlem, 1993.]

Gültekin, Ayşe Orhun (der.) 2009. Istanbul 2010 European Capital of Culture Program.

Gürsel, Zeynep Devrim (yön.) 2009. N*eyse halim, çıksın falim*. 22 dak. Documentary Educational Resources. Watertown, Mass.

Habermas, Jürgen. 1989[1962]. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. İng. çev. T. Burger ve F. Lawrence. Cambridge, Mass: MIT Press. [*Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Mithat Sancar ve Tanıl Bora, 2012. İstanbul: İletişim Yayınları.]

———. 1997. "Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years' Hindsight." *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal* içinde, der. James Bohman ve Matthias Lutz-Bachmann. s. 113–153. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Habib, Jasmin. 2004. *Israel, Diaspora, and the Routes of National Belonging*. Toronto: University of Toronto Press.

Hall, Stuart. 1980. "Encoding/Decoding." *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies* içinde, der. Stuart Hall vd. s. 128–138. Londra, Hutchinson.

Hanks, William F. 1986. "Authenticity and Ambivalence in the Text: A Colonial Maya Case." *American Ethnologist*, sayı 13, s. 721–744.

Haraway, Donna Jeanne. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies*, cilt 14, sayı 3, s. 575–599.

Harris, Tracy. 1982. "Reasons for the Decline of Judeo-Spanish." *International Journal of the Sociology of Language*, sayı 37, s. 71–97.

———. 1994. *Death of a Language: The History of Judeo-Spanish*. Newark, N.J.: University of Delaware Press.

Hart, Kimberly. 1999. "Images and Aftermaths: The Use and Contextualization of Atatürk Imagery in Political Debates in Turkey." *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, cilt 22, sayı 1, s. 66–84.

———. 2009. "The Orthodoxization of Ritual Practice in Western Anatolia." *American Ethnologist*, cilt 36, sayı 4, s. 735–749.

Harvey, David. 2000. "Cosmopolitanism and the Banality of Geographical Evils." *Public Culture*, cilt 12, sayı 2, s. 529–564.

Haskell, Guy H. 1994. *From Sofia to Jaffa: The Jews of Bulgaria and Israel*. Detroit: Wayne State University Press.

Hayırlı, Dilek. 2004. Sefarad Grubundan Athena'ya Taşlama. *Zaman*. http://www.zaman.com.tr/haber.do;jsessionid=0DCFB9CBC2395A50A6C6448EFBCB0DA0?haberno=14653. Erişim tarihi: 16 Ağustos 2010.

Hazar, Nedim (yön.) 2004. *Yakın Ada Uzak Ada Burgazada*. 60 dak. Troya Medya. Türkiye.

Heilman, Samuel C. ve Steven Martin Cohen. 1989. *Cosmopolitans and Parochials: Modern Orthodox Jews in America*. Chicago: University of Chicago Press.

Henkel, Heiko. 2007. "The Location of Islam: Inhabiting Istanbul in a Muslim Way." *American Ethnologist*, cilt 34, sayı 1, s. 57–70.

Heper, Metin. 1992. "Strong State as a Problem for the Consolidation of Democracy: Germany and Turkey Compared." *Comparative Political Studies*, sayı 25, s. 169–194.

Herzfeld, Michael. 1982. "When Exceptions Define the Rules: Greek Baptismal Names and the Negotiation of Identity." *Journal of Anthropological Research*, cilt 38, sayı 3, s. 288–302.

———. 1987. *Anthropology through the Looking-Glas: Critical Ethnography in the Margins of Europe.* Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1997. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State.* New York: Routledge.

———. 2002. "The Social Life of Reality: A Review Article." *Comparative Studies in Society and History,* cilt 44, sayı 1, s. 186–195.

Herzog, Hanna. 1987. *Contest of Symbols: The Sociology of Election Campaigns through Israeli Ephemera.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hill, Jane. 1998. "Language, Race, and White Public Space". *American Anthropologist,* cilt 100, sayı 3, s. 680–689.

———. 2000. "'Read My Article:' Ideological Complexity and the Overdetermination of Promising in American Presidential Politics." *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities* içine, der. P. Kroskrity. s. 259–292. Santa Fe: School of American Research Press.

Hodder, Ian. 1982. *Symbols in Action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture.* Cambridge: Cambridge University Press.

Houston, Christopher. 2001. *Islâm, Kurds and the Turkish Nation State.* Oxford: Berg.

Ignatowski, Clare. 2004. "Multipartyism and Nostalgia for a Unified Past: Discourses of Democracy in a Dance Association in Cameroon." *Cultural Anthropology,* cilt 19, sayı 2, s. 276–298.

Inoue, Miyako. 2004a. "Introduction: Temporality and Historicity in and through Linguistic Ideology." *Journal of Linguistic Anthropology,* cilt 14, sayı 1, s. 1–5.

———. 2004b. "What Does Language Remember? Indexical Inversion and the Naturalized History of Japanese Women." *Journal of Linguistic Anthropology,* cilt 14, sayı 1, s. 39–56.

Irvine, Judith T. 2004. "Say When: Temporalities in Language Ideology." *Journal of Linguistic Anthropology,* cilt 14, sayı 1, s. 99–109.

İçduygu, Ahmet ve B. Ali Soner. 2006. "Turkish Minority Rights Regime: Between Difference and Equality." *Middle Eastern Studies,* cilt 42, sayı 3, s. 447–468.

İnalcık, Halil. 2002. "Foundations of Ottoman-Jewish Cooperation." *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth through the Twentieth Cen-*

tury içinde, der. Avigdor Levy. s. 3–14. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Kaganoff, Benzion. 1977. *A Dictionary of Jewish Names and Their History.* New York: Schocken.

Kahn, Joel. 2003. "Anthropology as Cosmopolitan Practice?" *Anthropological Theory* cilt 3, sayı 4, s. 403–415.

Kamhi, Jak. 2007. Abraham Foxman, Anti-Defamation League'e mektup. İstanbul, 22 Ağustos.

Kamhi, Jak V. ve Harry Ojalvo.1997. 500. Yıl Vakfı Sergisi. İstanbul: 500. Yıl Vakfı.

Kandiyoti, Deniz. 2002. "Introduction: Reading the Fragments." *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey.* der. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber. s. 1–24. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press. [*Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat,* çev. Zeynep Yelçe. 2003. İstanbul: Metis Yayıncılık.]

Kaplan, Sam. 2003. "Nuriye's Dilemma: Turkish Lessons of Democracy and the Gendered State." *American Ethnologist,* cilt 30, sayı 3, s. 401–417.

Karimova, Nigar ve Edward Deverell. 2001. "Minorities in Turkey." *Occasional Papers,* sayı 19, s. 1–24.

Karmi, Ilan. 1996. *The Jewish Community of Istanbul in the Nineteenth Century: Social, Legal and Administrative Transformations.* İstanbul: Isis Press.

Kasaba, Reşat. 1997. "Kemalist Certainties and Modern Ambiguities." *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, der. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. s. 15–36. Seattle: University of Washington Press. [*Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik,* çev. Nurettin Elhüseyni, 2010. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]

Kastoryano, Riva. 1992. "From Millet to Community: The Jews of Istanbul." *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership* içinde, der. Aron Rodrigue. s. 253–277. Bloomington: Indiana University Press.

Kasuto, Yasmin. 2003. "Arap dünyasında demokrasi arayışı." *Şalom,* 8 Ocak.

Katriel, Tamar. 1986. *Talking Straight: Dugri Speech in Israeli Sabra Culture.* Cambridge ve New York: Cambridge University Press.

Keane, Webb. 2003a. "Second Language, National Language, Modern Language, and Post-Colonial Voice: On Indonesian." *Translating Cultures:*

Perspectives on Translation and Anthropology içinde, der. P. G. Rubel ve A. Rosman. s. 153–175. Oxford: Berg Publishers.

———. 2003b. "Semiotics and the Social Analysis of Material Things." *Language and Communication,* cilt 23, sayı 3–4, s. 409–425.

Kertzer, David. 1988. *Ritual, Politics, and Power.* New Haven, Conn.: Yale UP.

Keyder, Çağlar. 1997. "Whither the Project of Modernity? Turkey in the 1990s." *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, der. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. s. 37–51. Seattle: University of Washington Press. [*Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, çev. Nurettin Elhüseyni, 2010. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1998. *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage.* Berkeley: University of California Press.

Komins, Benton J. 2002. "Cosmopolitanism Depopulated: The Cultures of Integration, Concealment, and Evacuation in Istanbul." *Comparative Literature Studies,* sayı 39, s. 360–385.

Kripke, Paul. 1981[1972]. *Naming and Necessity.* Malden, Mass.: Blackwell. [*Adlandırma ve Zorunluluk*, çev. Berat Açıl, 2005. İstanbul: Litera Yay.]

Kugelmass, Jack (der.) 1988. *Between Two Worlds: Ethnographic Essays on American Jewry.* New York: Cornell University Press.

Kugelmass, Jack ve Annamaria Orla-Bukowska. 1998. "'If You Build It They Will Come:' Recreating an Historic Jewish District in Post-Communist Kraków." *City and Society,* cilt 10, sayı 1, s. 315–353.

Kunt, Metin. 1982. "Transformation of Zimmi to Askeri." *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society.* der. Benjamin Braude ve Bernard Lewis. s.. 55–68. Teaneck, N.J.: Holmes and Meier Publishers.

Kuper, Adam. 1999. *Culture: The Anthropologists' Account.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship.* Oxford: Oxford University Press. [*Çokkültürlü Yurttaşlık Azınlık Haklarının Liberal Teorisi,* çev. Abdullah Yılmaz, 1998. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.]

Lakoff, Andrew. 2008. "The Generic Biothreat, or, How We Became Unprepared." *Cultural Anthropology,* cilt 23, sayı 3, s. 399–428.

Landau, Jacob. 1993. *Jews, Arabs, Turks.* Kudüs: Magnes Press.

Lavie, Smadar. 1993. "The One Who Writes Us: Political Allegory and the Experience of Occupation among the Mzeina Bedouin." *Creativity/Anthropology*, der. Smadar Lavie, Kirin Narayan ve Renato Rosaldo. s. 153–183. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Lazaroff, Tovah ve Yaakov Katz. 2003. "Turkish Terrorists Send Jews Vicious Shabbat Greeting." *Jerusalem Post*, 20 Kasım, s. 2.

Lederman, Rena. 2006. "AE Forum: IRBs, Bureaucratic Regulation, and Academic Freedom—Provocation—Introduction: Anxious Borders between Work and Life in a Time of Bureaucratic Ethics Regulation." *American Ethnologist*, cilt 33, sayı 4, s. 477–491.

Lehmann, Matthias. 2005. *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture*. Bloomington: Indiana University Press.

Lempert, Michael ve Sabina Perrino. 2007. "Entextualization and the Ends of Temporality." *Language and Communication*, cilt 27, sayı 3, s. 205–211.

Lévi-Strauss, Claude. 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books. [*Yapısal Antropoloji*, çev. Adnan Kahiloğulları, 2012. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.]

———. 1966. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press. [*Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, 2000. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.]

Levy, André. 1997. "Controlling Space, Essentializing Identities: Jews in Contemporary Casablanca." *City and Society*, cilt 9, sayı 1, s. 175–199.

———. 1999. "Playing for Control of Distance: Card Games between Jews and Muslims on a Casablancan Beach." *American Ethnologist*, cilt 26, sayı 3, s. 632–653.

Levy, André ve Alex Weingrod (der.) 2005. *Homelands and Diasporas: Holy Lands and Other Places*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Levy, Avigdor. 1992. *The Sephardim in the Ottoman Empire*. Princeton, N.J.: Darwin Press.

———. 1994. *The Jews of the Ottoman Empire*. Princeton, N.J. ve Washington, D.C.: Darwin Press; Institute of Turkish Studies.

———. 2002. *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Lewis, Bernard. 1953. *The Impact of the French Revolution on Turkey: Some Notes on the Transmission of Ideas*. Paris: Librairie de Méridiens.

———. 1984. *The Jews of Islam*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. [*İslam Dünyasında Yahudiler*, çev. Bahadır Sina Şener, 1996. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.]

———. 2001. *The Emergence of Modern Turkey*. 3. basım. New York: Oxford University Press. [*Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları.]

Lewis, Geoffrey. 1999. *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*. Oxford ve New York: Oxford University Press. [*Trajik Başarı (Türk Dil Reformu)*, çev. Mehmet Fatih Uslu, 2007. İstanbul: Paradigma Yayınları.]

Liss, Sara. 2004. "The Jews of Istanbul." http://www.zeek.net/feature_0401.shtml. Erişim tarihi: 21 Mart 2011.

Loewenthal, Robyn. 1996. "Censorship and Judeo-Spanish Popular Literature in Studies on Turkish Jewish History." *Studies on Turkish-Jewish history: Political and Social Relations, Literature and Linguistics: The Quincentennial Papers* içinde, der. David Altabé, Erhan Atay ve Israel Katz. s. 181–191. Brooklyn, N.Y.: Sefer-Hermon Press.

Losche, Diane. 2001. "What Makes the Anthropologist Laugh? The Abelam, Irony, and Me." *Irony in Action: Anthropology, Practice, and the Moral Imagination* içinde, der. James W. Fernandez ve Mary Taylor Huber. s. 103–117. Chicago: University of Chicago Press.

Luhrmann, Tanya. 1989. "The Magic of Secrecy." *Ethos*, cilt 17, sayı 2, s. 131–165.

Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Mallet, Laurent-Olivier. 2008. *La Turquie, les Turcs et les Juifs: Histoire, Représentations, Discours et Strategies*. İstanbul: Isis Press.

Mandel, Irvin. 2004. *Mozotros Ailesi*, cilt. 4. İstanbul: Gözlem Gazetecilik.

Mandel, Jonah. 2010. "Turkey Boosts Security for Jews." *Jerusalem Post*, 6 Mart. http://www.jpost.com/JewishWorld/JewishNews/Article.aspx?id=177341. Erişim tarihi: 18 Haziran 2010.

Mandel, Maud. 2003. *In the Aftermath of Genocide: Armenians and Jews in Twentieth Century France*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Mandel, Ruth Ellen. 2008. *Cosmopolitan Anxieties: Turkish Challenges to Citizenship and Belonging in Germany*. Durham, N.C.: Duke UP.

Marcus, George E.. 1999. *Paranoia within Reason: A Casebook on Conspiracy as Explanation.* Chicago: University of Chicago Press.

McLeod, J. R. 1999. "The Sociodrama of Presidential Politics: Rhetoric, Ritual, and Power in the Era of Teledemocracy." *American Anthropologist,* cilt 101, sayı 2, s. 359–373.

Mills, Amy. 2006. "Boundaries of the Nation in the Space of the Urban: Landscape and Social Memory in Istanbul." *Cultural Geographies*, cilt 13, sayı 3, s. 367–394.

———. 2007. "Gender and Mahalle (Neighborhood) Space in Istanbul." *Gender, Place and Culture,* cilt 14, sayı 3, s. 335–354.

———. 2008. "The Place of Locality for Identity in the Nation: Minority Narratives in Cosmopolitan Istanbul." *International Journal of Middle East Studies*, sayı 40, s. 383–401.

———. 2010. *Streets of Memory: Landscape, Tolerance, and National Identity in Istanbul.* Athens, Georgia.: University of Georgia Press. [*Hafızanın Sokakları: İstanbul'da Peyzaj, Hoşgörü ve Ulusal Kimlik*, çev. Cem Soydemir, 2014. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.]

Molinas, Ivo. 2002. "Demokrasi sınavına çıkıyoruz!" *Şalom*, 2 Ekim.

Moore, Sally Falk ve Barbara G. Myerhoff. 1977. *Secular Ritual.* Assen: Van Gorcum.

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

Neyzi, Leyla. 2002. "Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity, and Subjectivity in Turkey." *Comparative Studies in Society and History*, cilt 44, sayı 1, s. 137–158.

———. 2005. "Strong as Steel, Fragile as a Rose: A Turkish Jewish Witness to the Twentieth Century." *Jewish Social Studies*, cilt 12, sayı 1, s. 167–189.

Oğuzlu, Tarık. 2010. "The Changing Dynamics of Turkey–Israel Relations: A Structural Realist Account." *Mediterranean Politics*, cilt 15, sayı 2, s. 273–288.

Ong, Aihwa. 1999. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality.* Durham, N.C.: Duke University Press.

Ossman, Susan. 2006. "Suburban Battles and Dystopian Cosmopolitanisms." *Anthropology News,* cilt 77, sayı 1, s. 5.

Ovadya, Silvio. 2002. "Yeni hahambaşı nasıl seçilecek?" *Şalom*, 14 Ağustos.

Örs, İlay. 2002. "Coffeehouses, Cosmopolitanism, and Pluralizing Modernities in Istanbul." *Journal of Mediterranean Studies*, cilt 12, sayı 1, s. 119–146.

———. 2006. "Beyond the Greek and Turkish Dichotomy: The Rum Polites of Istanbul and Athens." *South European Society & Politics*, cilt 11, sayı 1, s. 79–94.

Öztürkmen, Arzu. 2001. "Politics of National Dance in Turkey: A Historical Reappraisal." *Yearbook for Traditional Music*, sayı 33, s. 39–143.

Özyürek, Esra. 2004. "Miniaturizing Atatürk: Privatization of State Imagery and Ideology in Turkey." *American Ethnologist*, cilt 31, sayı 3, s. 374–391.

———. 2006. *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Durham, N.C.: Duke University Press. [*Modernlik Nostaljisi: Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, çev. Ferit Burak Aydar, 2011. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.]

———. 2007. *The Politics of Public Memory in Turkey*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Paley, Julia. 2001. *Marketing Democracy: Power and Social Movements in Post-Dictatorship Chile*. Berkeley: University of California Press.

———. 2002. "Toward an Anthropology of Democracy." *Annual Review of Anthropology*, sayı 31, s. 469–496.

Pamuk, Orhan. 2005. *Istanbul: Memories and the City*. İng. çev. Maureen Freely. 1. Amerika basımı. New York: Alfred A. Knopf. [*İstanbul (Hatıralar ve Şehir)*, 2013. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.]

Parmentier, Richard J. 1987. *The Sacred Remains: Myth, History, and Polity in Belau*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 2007. "It's About Time: On the Semiotics of Temporality." *Language & Communication*, cilt 27, sayı 3, s. 272–277.

Partridge, Damani. 2008. "We Were Dancing in the Club, Not on the Berlin Wall: Black Bodies, Street Bureaucrats, and Exclusionary Incorporation into the New Europe." *Cultural Anthropology*, cilt 23, sayı 4, s. 660–687.

Peck, Jeffrey M. 2006. *Being Jewish in the New Germany*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Peirce, Charles Sanders. 1931–1958. *Collected Writings*, 8 cilt. der. Charles Hartshorne, Paul Weiss ve Arthur W. Burks. Cambridge, Mass.: Harvard UP.

Penslar, Derek. 2000. "Introduction: The Press and the Jewish Public Sphere." *Jewish History,* cilt 14, sayı 1, s. 3.

Phelan, Peggy ve Jill Lane (der.) 1988. *The Ends of Performance.* New York: NYU Press.

Phillips, Anne. 1994. "Dealing with Difference: A Politics of Ideas or a Politics of Presence?" *Constellations,* cilt 1, sayı 1, s. 74–91.

———. 2007. *Multiculturalism without Culture.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Pigg, Stacy Leigh. 1996. "The Credible and the Credulous: The Question of "Villagers' Beliefs" in Nepal." *Cultural Anthropology,* cilt 11, sayı 2, s. 160–201.

Pinto, Baruh. 1997. *What's behind a Name?* İstanbul: Gözlem.

———. 2004. *The Sephardic Onomasticon.* İstanbul: Gözlem.

Pollock, Sheldon, Homi K.Bhabha, Carol A. Breckenridge ve Dipesh Chakrabarty. 2002. "Cosmopolitanisms." *Cosmopolitanism* içinde, der. Carol A. Breckenridge, Sheldon Pollock, Homi Bhabha ve Dipesh Chakrabarty. s. 1–14. Durham, N.C.: Duke University Press.

Potuoğlu-Cook, Öykü. 2006. "Beyond the Glitter: Belly Dance and Neoliberal Gentrification in Istanbul." *Cultural Anthropology: Journal of the Society for Cultural Anthropology,* cilt 21, sayı 4, s. 633–660.

Pratt, Mary Louise. 2004. "Security." *Shock and Awe: War on Words* içinde, der. Bregje van Eekelen, Jennifer Gonzalez, Bettina Stotzer ve Anna Tsinz. s. 140–141. Berkeley, Calif.: North Atlantic Books.

Rabinow, Paul ve George Marcus ile James Faubion ve Tobias Rees. 2008. *Designs for an Anthropology of the Contemporary.* Durham, N.C.: Duke UP.

Rapport, Nigel. 1997. *Transcendent Individual: Towards a Literary and Liberal Anthropology.* Londra ve New York: Routledge.

Rapport, Nigel ve Ronald Stade. 2007. "A Cosmopolitan Turn—or Return?" *Social Anthropology,* cilt 15, sayı 2, s. 223–235.

Rasmussen, Susan. 1993. "Joking in Researcher-Resident Dialogue: The Ethnography of Hierarchy among the Tuareg." *Anthropological Quarterly,* cilt 66, sayı 4, s. 211–210.

Reisman, Arnold. 2006. *Turkey's Modernization: Refugees from Nazism and Atatürk's Vision*. Washington, D.C.: New Academia Publishers. [*Nazizmden Kaçanlar ve Atatürk'ün Vizyonu*, çev. Gül Çağalı Güven, 2011. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.]

Richardson, Tanya. 2008. *Kaleidoscopic Odessa: History and Place in Contemporary Ukraine*. Toronto: University of Toronto Press.

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

———. (der.) 1992. *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership*. Bloomington: Indiana University Press.

———. 1993. *Images of Sephardi and Eastern Jewries in Transition: The Teachers of the Alliance Israélite Universelle, 1860–1939*. Seattle: University of Washington Press.

———. 2005. *Sephardim and the Holocaust*. Washington, D.C.: United States Holocaust Memorial Museum, Center for Advanced Holocaust Studies.

Rodrigue, Aron ve Nancy Reynolds. 1995. "Difference and Tolerance in the Ottoman Empire." *Stanford Humanities Review*, cilt 5, sayı 1, s. 80–90.

Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.

———. 1994. "Cultural Citizenship and Educational Democracy." *Cultural Anthropology*, cilt 9, sayı 3, s. 402–411.

Roskies, David G. 1999. *The Jewish Search for a Usable Past*. Bloomington: Indiana University Press.

Rozen, Minna. 1996. *Yeme Ha-Sahar: Perakim be-Toldot Ha-Yehudim Ba-Imperyah Ha-'Otomanit*. Tel-Aviv: ha-Katedrah le-heker Yahadut Saloniki ve-Yavan: ha-Makhon le-heker ha-tefutsot, Universitat Tel-Aviv.

———. 2002. *A History of the Jewish Community in Istanbul: The Formative Years, 1453–1566*. Leiden ve Boston: Brill. [*İstanbul Yahudi Cemaati'nin Tarihi (1453-1566)*, çev. Serpil Çağlayan, 2013. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.]

Rumford, Chris. 2003. "Resisting Globalization? Turkey-EU Relations and Human and Political Rights in the Context of Cosmopolitan Democratization." *International Sociology*, cilt 18, sayı 2, s. 379–394.

Rymes, Betsy. 1999. "Names." *Journal of Linguistic Anthropology*, cilt 9, sayı 1–2, s. 163–166.

Salzmann, Laurence ve Ayşe Gürsan-Salzmann. 2010. *Travels in Search of Turkey's Jews*. İstanbul: Libra Yayınevi.

Sandalcı, Defne. 2003. "On Anti-Semitic Attacks." *Turkish Daily News*, 18 Kasım. http://www.hurriyetdailynews.com/h.php?news=reflections-after-a-horrifyingevent-2003-11-18. Erişim tarihi: 3 Mart 2011.

Schaffer, Frederic. 1997. "Political Concepts and the Study of Democracy: The Case of Demokaraasi in Senegal." *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, cilt 20, sayı 1, s. 40–49.

Schechner, Richard. 1985. *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Scheper-Hughes, Nancy. 1995. "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology". *Current Anthropology*, cilt 36, sayı 3, s. 409–440.

Schild, Robert. 1998. "Burgazadası: Bir Canlı Etnografik Müze." *Istanbul Dergisi*, sayı 26.

———. 2004. "Adalar'da "Cok kültürlülük" Var mı?" 15 Ağustos. http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=3777 .

Schleifer, Yigal. 2003. "Turkish Jews Dig Out after Bombs." *Jewish Journal*, 20 Kasım. http://www.jewishjournal.com/israel/article/turkish_jews_dig_out_after_bombs_20031121/. Erişim tarihi: 3 Mart 2011.

———. 2004. "Et Tu, Turkey?" *Jerusalem Report*, 15 Kasım, s. 25.

Schmelz, U. O., Paul Glikson, S. J. Gould, Universitah ha-'Ivrit bi-Yerushalayim Makhon le-Yahadut zemanenu ve Institute of Jewish Affairs. 1983. *Studies in Jewish Demography Survey for 1972–1980*. New York: Ktav Pub. House tarafından Institute of Contemporary Jewry, the Hebrew University / Kudüs ve the Institute of Jewish Affairs / Londra için basılmıştır.

Schmitter, Phillipe ve Terry Lynn Karl. 1991. "What Democracy Is . . . and Is Not." *Journal of Democracy*, cilt 2, sayı 3, s. 75–88.

Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Scott, James C., John Tehranian ve Jeremy Mathias. 2002. "The Production of Legal Identities Proper to States: The Case of the Permanent Family Surname." *Comparative Studies in Society and History,* cilt 44, sayı 1, s. 4–44.

Scott, Joan Wallach. 2007. *The Politics of the Veil.* Princeton, N.J.: Princeton University Press. [*Örtünmenin Siyaseti*, çev. Merve Tabur. 2012. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.]

Secor, Anna. 2004. "'There Is an Istanbul That Belongs to Me:' Citizenship, Space, and Identity in the City." *Annals of the Association of American Geographers*, cilt 94, sayı 2, s. 352–368.

Seni, Nora. 1994. "The Camondos and Their Imprint on 19th-Century Istanbul." *International Journal of Middle East Studies,* sayı 26, s. 663–675.

Shaw, Stanford. 1991. *Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic.* New York: New York University Press. [*Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, çev. Meriç Sobutay, 2008. İstanbul: Kapı Yayınları.]

Sheffer, Gabriel. 1994. "Ethno-National Diasporas and Security." *Survival,* cilt 36, sayı 1, s. 60–79.

Shokeid, Moshe. 1988. *Children of Circumstances: Israeli Emigrants in New York.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Shryock, Andrew (der.) 2004. *Off Stage/On Display: Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture.* Stanford, Calif.: Stanford UP.

Silverstein, Brian. 2008. "Disciplines of Presence in Modern Turkey: Discourse, Companionship, and the Mass Mediation of Islamic Practice." *Cultural Anthropology*, cilt 23, sayı 1, s. 118–153.

Silverstein, Paul ve Ussama Makdisi. 2006. "Introduction." *Memory and Violence in the Middle East and North Africa* içinde, der. Ussama Makdisi ve Paul Silverstein. s. 1–26. Bloomington: Indiana University Press.

Simmel, Georg. 1950. *The Sociology of Georg Simmel.* Glencoe, Ill.: Free Press.

Singer, Milton. 1980. "Signs of the Self: An Exploration in Semiotic Anthropology." *American Anthropologist*, cilt 82, sayı 3, s. 485–507.

Soysal, Levent. 2001. "Diversity of Experience, Experience of Diversity: Turkish Migrant Youth Culture in Berlin." *Cultural Dynamics*, cilt 13, sayı 1, s. 5–28.

Soysal, Yasemin N., T. Bertilotti ve S. Mannitz. 2005. "Projections of Identity in French and German History and Civics Textbooks." *The Nation, Europe, and the World: Textbooks and Curricula in Transition* içinde, der. Hanna Schissler ve Yasemin N. Soysal. s. 13–34. New York: Berghahn Books.

Spolsky, Bernard. 2004. *Language Policy.* New York: Cambridge University Press.

Stade, Ronald. 2007. "Cosmos and Polis, Past and Present." *Theory, Culture & Society*, cilt 24, sayı 7/8, s. 283–285.

Stadler, Nurit, Eyal Ben-Ari ve E. Mesterman. 2005. "Terror, Aid and Organization: The Haredi Disaster Victim Identification Teams (ZAKA) in Israel." *Anthropological Quarterly*, cilt 78, sayı 3, s. 619–652.

Steedly, Mary Margaret. 1996. "The Importance of Proper Names: Language and "National" Identity in Colonial Karoland." *American Ethnologist*, cilt 23, sayı 3, s. 447–475.

Stein, Sarah A. 2003. *Making Jews Modern: Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires.* Bloomington: Indiana University Press.

———. 2006. "Asymmetric Fates: Secular Yiddish and Ladino Culture in Comparison." *Jewish Quarterly Review*, cilt 96, sayı 4, s. 498–509.

Stillman, Norman A. 1995. *Sephardi Religious Responses to Modernity.* Luxembourg: Harwood Academic Publishers.

Stillman, Yedida K. ve George. K. Zucker. 1993. *New Horizons in Sephardic Studies.* Albany: State University of New York Press.

Stoler, Ann L. 2002. "Colonial Archives and the Arts of Governance." *Archival Science*, cilt 2, sayı 1, s. 87–109.

———. 2008. *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Stratton, Jon. 2000. *Coming out Jewish: Constructing Ambivalent Identities.* Londra: Routledge.

Sutherland, Anne. 1994. "Gypsy Identity, Names and Social Security Numbers." *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review,* cilt 17, sayı 2, s. 75–84.

Sutton, David. 1997. "Local Names, Foreign Claims: Family Inheritance and National Heritage on a Greek Island." *American Ethnologist*, cilt 24, sayı 2, s. 415–437.

Şaul, Mahir. 1983. "The Mother Tongue of the Polyglot: Cosmopolitism [sic] and Nationalism among the Sepharadim of Istanbul." *Anthropological Linguistics*, cilt 25, sayı 3, s. 326–358.

Tanabe, Akio. 2007. "Toward Vernacular Democracy: Moral Society and Post-Colonial Transformation in Rural Orissa, India." *American Ethnologist*, cilt 34, sayı 3, s. 558–574.

Taussig, Michael. 1999. *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Teibel, Amy. 2009. "Jews in Muslim Lands Anxious over Gaza War." *Boston Globe*, 16 Şubat. http://www.boston.com/news/world/middleeast/articles/ 2009/02/16/jews_in_muslim_lands_anxious_over_gaza_war. Erişim: 21 Mart 2011.

Todorova, Maria Nikolaeva. 1997. *Imagining the Balkans*. New York: Oxford University Press. [*Balkanlar'ı Tahayyül Etmek*, çev. Dilek Şendil, 2013. İstanbul: İletişim Yayınları.]

Toktaş, Şule. 2006a. "The Conduct of Citizenship in the Case of Turkey's Jewish Minority." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, cilt 26, sayı 1, s. 121–133.

———. 2006b. "Perceptions of Anti-Semitism among Turkish Jews." *Turkish Studies*, cilt 7, sayı 2, s. 203–223.

———. 2006c. "Turkey's Jews and Their Immigration to Israel." *Middle Eastern Studies*, cilt 42, sayı 3, s. 505–519.

———. 2007. "Citizenship and Migration from Turkey to Israel: A Comparative Study on Turkish Jews in Israel." *East European Quarterly*, cilt 41, sayı 2, s. 117–148.

Tsing, Anna L. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

———. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

———. 2009. "Adat/Indigenous: Indigeneity in Motion." *Words in Motion: Toward a Global Lexicon* içinde, der. Carol Gluck ve Anna L. Tsing. s. 40–67. Durham, N.C.: Duke University Press.

Turkish Daily News. 2002. "Can a Song Divide or Unite a Country?" 4 Eylül. http://www.hurriyetdailynews.com/h.php?news=can-a-song-divide-or-unite-a-country-2002-09-04. Erişim tarihi: 3 Mart 2011.

Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Tuval, Shaul. 2004. *ha-Kehilah ha-Yehudit be-Istanbul, 1948–1992.* Kudüs: World Zionist Organization.

Türeli, İpek. 2010. "Ara Güler's Photography of 'Old Istanbul' and Cosmopolitan Nostalgia." *History of Photography,* cilt 34, sayı 3, s. 300–313.

Türköz, Meltem. 2007. "Surname Narratives and the State-Society Boundary: Memories of Turkey's Family Name Law of 1934." *Middle Eastern Studies,* cilt 43, sayı 6, s. 893–908.

Valins, Oliver. 2003. "Stubborn Identities and the Construction of Socio-Spatial Boundaries: Ultra-Orthodox Jews Living in Contemporary Britain." *Transactions (Institute of British Geographers),* sayı 28, s. 158–175.

Varol, Marie-Christine. 1989. *Balat, faubourg juif d'Istanbul.* İstanbul: Isis Press.

vom Bruck, Gabriele ve Bodenhorn Barbara (der.) 2006. *An Anthropology of Names and Naming.* Cambridge: Cambridge University Press.

Walzer, Michael. 1997. *On Toleration.* New Haven, Conn.: Yale University Press. [*Hoşgörü Üzerine,* çev. Abdullah Yılmaz, 1998. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.]

Wardle, Huon. 2000. *An Ethnography of Cosmopolitanism in Kingston, Jamaica.* Lewiston, N.Y.: E. Mellen Press.

Weiker, Walter F. 1988. *The Unseen Israelis: The Jews from Turkey in Israel.* Lanham, Md.: University Press of America; Kudüs: Jerusalem Center for Public Affairs/Center for Jewish Community Studies.

———. 1992. *Ottomans, Turks and the Jewish Polity: A History of the Jews of Turkey.* Lanham, Md.: University Press of America.

Weiss, Adina. 1975. *The Jewish Community of Turkey.* Jerusalem: Center For Jewish Community Studies.

Werbner, Pnina. 2005. "The Place Which Is Diaspora: Citizenship, Religion and Gender in the Making of Chaordic Transnationalism." *Journal of Ethnic and Migration Studies,* cilt 28, sayı 1, s. 119–133.

———. 2006. Understanding Vernacular Cosmopolitanism. *Anthropology News,* cilt 47, sayı 5, s. 7–11.

———. (der.) 2008. "Anthropology and the New Cosmopolitanism: Rooted, Feminist and Vernacular Perspectives." *ASA Monograph,* sayı 45. Oxford: Berg Publishers.

White, Hayden. 1982. "The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation." *Critical Inquiry*, cilt 9, sayı 1, s. 113–137.

White, Jenny B. 2002. *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*. Seattle: University of Washington Press. [*Türkiye'de İslamcı Kitle Seferberliği (Yerli Siyaset Üzerine Bir Araştırma)*, çev. Esen Türay, 2007. İstanbul: Oğlak Yayıncılık.]

Whorf, Benjamin. 1956. *Language, Thought, and Reality*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Williams, Raymond. 1980. *Marxism and Literature*. Londra: Oxford University Press. [*Marksizm ve Edebiyat*, çev. Esen Tarım, 1990. İstanbul: Adam Yayınları.]

Wortham, Stanton E. F. 2005. "Socialization beyond the Speech Event." *Journal of Linguistic Anthropology*, cilt 15, sayı 1, s. 95–112.

Yardımcı, Sibel. 2007. "Festivalising Difference: Privatisation of Culture and Symbolic Exclusion in Istanbul." EUI Working Papers, Mediterranean Programme Series.

Young, Iris Marion. 1989. "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship." *Ethics*, cilt 99, sayı 2, s. 250–274.

Resimlerin Listesi

Resim 1 *Mezuza*nın nasıl yerleştirileceğini anlatan kitapçık 23
Resim 2 Dükkân vitrininde satılık tişört, İstanbul 26
Resim 3 500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesinde sergilenen İstanbul 2010: Avrupa Kültür Başkenti posteri 29
Resim 4 Türk Musevi Müzesindeki galeri 69
Resim 5 Türk Musevi Müzesinin etnografya bölümündeki nikâh fotoğrafları 73
Resim 6 "Cumhuriyeti biz kurduk, sizler yaşatacaksınız" 75
Resim 7 İstanbul'da bir kitapçıdaki tabela 96
Resim 8 Hanuka sırasında fazlasıyla büyük bir şamdanın yakılması 133
Resim 9 *Vakit* gazetesindeki haber (7 Ekim 2002) ve Yahudi ahtapot karikatürü 194
Resim 10 Bir cemaat dergisindeki özdeyişler derlemesi 204

Tabloların Listesi

Tablo 2.1 Sefarad Adları Sözlüğü'nde bir Madde 107
Tablo 6.1. Tabuyu belirtmek 183
Tablo 6.2. ASUR oyunu 185

Dizin

11 Eylül saldırıları 113
500. yıl kutlamaları 12-5, 30, 51, 57-9, 61, 65-6, 70, 72, 82, 84, 87
500. Yıl Vakfı 12-5, 17, 29, 49, 57-61, 63-8, 70, 72, 74, 77-8, 80-5, 119, 213, 217, 218-20, 241
1980 Neve Şalom saldırısı 131
1986 Neve Şalom saldırısı 67, 115, 135
2003 sinagog saldırıları 51, 82, 87, 114, 124, 127, 131
I. Dünya Savaşı 93
II. Dünya Savaşı 30-1, 70, 103

A

ABD 55, 59-61, 64-5, 76-7, 81, 143, 157, 217-8, 220
Adalar 41, 249
Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) 125, 147-8
adbilim 105, 108-9
adın icra edilmesi 101
adlandırma 24, 50-1, 90-4, 98, 100, 104, 109, 116, 119, 210, 221, 242
  pratikleri 50-1, 116
  stratejileri 90, 116
Adler, C. 83, 157-8, 227
Agha, A. 94, 220, 224, 227
Ahrida Sinagogu 66
aidiyet 16, 49-50, 94, 108, 110, 169, 209
Aksu, S. 24, 121-2, 234
Akşin, M. 77, 220
Aleviler 67
Almanca 203
Alman Yahudileri 222
Amerikan Sefarad Federasyonu 14, 17, 57, 213, 217-20
antisemitik şiddet 23, 129
antisemitizm 21, 23, 50-1, 71, 74, 81, 83, 102, 111, 127-31, 147-8, 152, 180, 195, 222, 229
antisiyonistler 111, 128
Appadurai, A. 33, 46, 227
Aramca 30
Arapça 30, 106, 171
Araplar 89, 143, 241
asimilasyon 13, 22, 40, 42, 50-1, 55, 74, 81, 91, 96, 98, 111-2, 115, 119, 122, 124, 129, 131-3, 154, 159, 186, 205, 222
ASUR oyunu 183-6, 224
Aşkenazlar 40, 60, 192, 214-5
ataerkillik 142, 156
Atatürk 38, 53, 72, 76, 80, 95, 97-8, 104, 116, 120, 122, 141, 151-2, 170-4, 203, 239, 246, 248

Auschwitz 103
Avrupa 11-4, 17, 20, 24-5, 28-9, 33, 35-7, 40, 44, 50, 55-6, 60, 64, 76, 79, 84, 86, 121, 134-5, 138, 142-3, 150-1, 156-8, 166, 217, 233
Avrupa Birliği 11-4, 24-5, 33, 55-6, 76, 84, 121, 135, 138, 142-3, 150-1, 156, 166, 217
Avrupalılar 12, 28, 33-7, 55-6, 75-6, 95, 98, 144, 205, 214
Avrupalılık 37, 86
  performansları 37
Avrupalı Yahudiler 33, 36, 55, 76, 134-5, 158
Avrupa Yahudi Kültürü Günü 134-5, 158
aynılık 21, 79, 199
  performansı 199
ayrımcılık 32, 51, 81, 92, 116, 128, 129, 180
azınlıklar 11-3, 19, 21, 3-6, 39, 41, 49, 52, 56-7, 64, 67, 72, 79-81, 84-5, 90, 93, 95-8, 100-1, 131, 137, 139, 143, 150, 153, 155-6, 181, 186, 189-92, 199, 200, 206, 208, 210-1, 222, 224, 242

B

Baer, M. 30-1, 57, 95, 181, 228
bağdaştırmacılık 69, 152, 158, 162, 173, 205
Bali, R. 11, 19, 24-5, 31, 71, 83, 85, 95, 98, 102, 117, 124, 128, 189, 195, 201, 213, 218-9, 222, 229
Balkanlar 40, 213, 252
Balkan Yahudileri 93
Bar Mitzva 40
Baron, S. 36, 67, 229
Barthes, R. 110, 229
Basın Müzesi 188
Batı 33, 36, 59, 74, 95
Batılılar 33, 37, 121
Batılılaşma 36, 93, 95
Beck, U. 45, 94, 112, 134, 221-2, 230
Behar, R. 191, 230
belirtisellik (doğrudan/dolaylı) 101-2
Benbassa, E. 20, 29, 31, 61, 95-6, 137, 141-2, 213, 230-1
Benhabib, S. 43, 45, 85, 139, 154, 231
Bet-Din 143, 149
Beyoğlu 36, 84, 117, 231
Beyoğlu Musevi Hahamhanesi Vakfı 84, 231
Bhabha, H. 199, 231, 247
Bizans İmparatorluğu 35, 37, 62
Boaz, F. 216
bombalı saldırılar 113-4, 124, 127, 135
Bourdieu, P. 115, 232
Boyarin, J. 45, 216, 232
Bresler, J. 162
Briggs, C. 216, 232
Bunzl, M. 17-8, 50, 56, 71, 76, 116, 130, 156, 221, 233, 236
Butler, J. 108, 225, 228, 233
bütünleşme 114

C

Cartier-Bresson 36
Carucci, L. 221, 233
Chabad 40-1, 165-6, 168, 214-6
Chabadnikler 214-5
Cohen, J. 18, 30, 56-8, 75, 141, 158, 207, 219, 234, 239

cumhuriyetçiler 53, 61, 80-1, 95, 117, 122, 170
Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) 148

Ç

çeşitliliğin tanınması 55
çifte bilinç 47, 207, 216
  kimlik 114, 207
çoğulculuk 41, 79
çokdilli eğitim 43
çokdillilik 43, 121, 123, 207, 222
çokkültürcü hoşgörü 79
çokkültürcülük 78-9
çokkültürlülük 24-7, 41, 67, 242

D

darbe 147-8
demokrasi 52, 82, 137-48, 153-6, 211, 223, 231, 241, 245
demokratikleşme 138, 145, 148, 155
Derrida, J. 84, 201, 235
Deshen, S. 213, 235
devlet nikâhı 205
dışarlıklılar 84, 101, 191
dışlama/dışlanma 50-1, 92-4, 101, 116, 129, 139, 169, 209
diaspora 35, 42, 45-6, 50, 74, 98, 102, 124-8, 156, 207, 232-4, 236-8, 243, 250, 253
dilbilimciler 172, 213
dil reformları 120-1
dilsel çeşitlilik 24-5
  farklılıklar 27, 79, 120
  kimlik 28
  pratikler 37, 90, 116, 119
  semboller 123
  silme 121
  tabular 182, 191
  ulusalcılık 121
din değiştirme 78, 103, 174
dini azınlıklar 90, 131, 192
  farklılıklar 24-6, 42, 49, 75, 82
  hoşgörü 49, 76
  mozaik 24
  semboller 24, 31, 42, 151
  yasalar 43, 209
Dink, H. 24
dissemi 47, 183, 207
Doğu Avrupa 35, 40, 56, 60
Doğu Avrupa Yahudileri 40, 214
dostluk 18, 80, 84, 86, 158, 201-2
dönmeler 31, 228
Du Bois, W.E.B. 47, 216, 232, 235

E

Eco, U. 109, 187, 235
eğitim 22, 40, 43, 59, 74, 93, 97, 113, 120, 131, 155, 165, 170-3, 190, 209, 216-7, 223
eğitimciler 59, 171-2
Eisen, A. 81, 207, 235
Elazar, D. 12, 79, 126, 179, 217, 236
entegrasyon 98, 131
Erdoğan, T. 125-7, 147
Erener, S. 163
ergenlik ritüeli 40
Ermenice 122, 131
Ermeniler 24-7, 32, 55, 64, 67, 80-1, 95, 104, 129, 131, 140, 197, 216, 220
Ermeni patrikliği 140

Ermeni soykırımı 80-1
eşitlik/eşitsizlik 27, 30, 32, 69, 87, 116
etimoloji 105-9, 120
etnografya 13-5, 33, 36, 43, 47-9, 53-4, 57, 71-3, 85, 90, 112, 137, 139, 141, 154, 157-8, 180, 182, 190-2, 200-2, 208, 210-1
evlilik 41-2, 52, 71-2, 96, 99, 130-1, 159, 165-8, 174
  kursları 52, 159, 164-8, 175
  sözleşmeleri 71-2, 168
  Yahudi cemaat dışı 42, 130-1
  Yahudi cemaat içi 41-2, 174
evrenselcilik 45, 131

F

Farhi, M. 97, 236
farklılık bilgisi 48, 119, 134, 209
  ifadeleri 111, 199
farklılıklar 21, 26, 30, 47,-50, 52-4, 69, 71-2, 79, 81, 94, 100, 111, 114, 117, 139-40, 148, 150, 156, 187, 199, 221-2
  sergilenmesi 13, 23, 48, 52, 55, 116, 137, 180, 223
  silinmesi 15, 71, 111-2, 182
  tanınması 45
  performansları 181
  sembolleri 85
  ve aynılık 21
  ve hoşgörü 31, 55, 84
Farsça 17, 106
Fas 89, 99, 130, 157, 220
Filistin 51, 107-8
Filistinliler 125
Foucault, M. 49, 237
Fransa 81, 108, 124, 143, 220
Fransa Yahudileri 220
Fransızca 19, 30, 35, 37, 40, 43, 91-4, 97, 101, 107, 109, 120-3, 193, 203, 206, 213
Fransız eğitimi 37

G

Galante, A. 31, 58, 120
Galata 27, 36-9, 134
Gazze Şeridi 126, 129-30
Geertz, C. 28, 99, 208-9, 237
gelenekler 13, 68, 85, 142, 155, 187
geleneksel Yahudi 95, 118, 162, 199
genel seçimler 72, 137, 144-8, 195
gizlilik 179, 181, 183, 186, 189, 196-9, 202, 225
  göstergebilimi 180-1
  göstergeleri 196
  göstergeselliği 181, 197-9
  siyaseti 181
  stratejileri 181
gizli transkriptler 15
göç 28-9, 31, 34, 42-4, 125-7, 220, 222
göçmenler 28, 39, 80, 124, 210, 220
Gökalp, Z. 120
Görey, Y. 66
görünürlük/görünmezlik 24, 66, 81, 93, 115, 119, 123, 131-3, 155, 182, 202, 210, 221
göstergebilim 15, 48, 86, 109, 180-1
göstergebilimsel gizlilik 181
göstergesellik 35, 103, 134, 181, 186, 197-9, 208-9, 221

Gruber, G. 56, 238
Güler, A. 71, 253
Güleryüz, N. 66, 68, 78, 213, 219, 238
güvenlik 14-5, 21-3, 27, 29, 50-1, 63, 77, 83, 99, 112-8, 126-9, 131-4, 145, 149, 179-80, 182, 186, 199, 201

H

Habermas, J. 46, 116, 238
hahambaşılar 39, 51-2, 75, 105, 137-8, 140-59, 165, 175, 192, 195, 211, 224, 246
Hahambaşılık 22, 36, 39-40, 113, 117, 119, 127, 137, 140-3, 147, 159, 165, 175, 196, 203, 205
  göreve başlama töreni 75, 137, 140, 148-58
  seçimi 137-38, 140-48, 152-59, 211, 246
Haham Yitzhak Sarfati 29
Haketia 214
Haleva, I. 126, 145-51, 223
halk dansları 41, 101, 161, 225
halkla ilişkiler 14, 49, 59-60, 64-5, 74, 77, 217, 224
Hanks, W.F. 221, 239
Hanuka 132-3, 172, 220
Haraway, D.J. 207, 239
Hart, K. 122, 141, 239
Herzfeld, M. 17, 33, 47, 92, 103, 116, 153, 188, 210, 225, 239
Hıristiyan Araplar 158
Hıristiyanlar 25-30, 32, 46, 56, 90, 158, 167
Hill, J. 74, 101, 152, 229, 240
hoşgörü 12, 14, 16, 21, 24-7, 30-2, 49-51, 54-8, 60, 63-5, 67-87, 114-5, 155, 191, 198, 210, 212, 217, 219, 245, 253
  çokkültürlü 79
  değişmecesi 14, 50, 68, 74, 76, 80, 83, 85-7, 114, 219
  dini 49, 75-6
  liberal 81-2
  Osmanlı 49, 57, 61, 65, 78, 82,
  Türk 74, 61
Hoşgörü Müzesi 67-8
  paktı 30
  sergilemek 66, 68
  söylemi 57, 67, 70, 77-82, 85-6
hoşgörüsüzlük 31, 54-5, 63, 70, 75
  ve bireysel haklar 82
  ve farklılık 30, 55, 85, 217
  ve vatandaşlık 16, 27, 80
Hürriyet 189

İ

İberya 28, 29, 35, 39, 37, 105, 164, 213
İbranice 30, 35, 40, 42-3, 51, 66, 95, 96, 99, 101-2, 106-7, 109, 118, 123, 126, 151, 170-2, 174, 183-4, 206, 213-6, 219
içerme 92, 100
ikili adlandırma 90
İngilizce 15, 19, 35, 43, 61, 107, 109, 163, 166, 170, 193, 197, 203, 206, 214-6
İngiltere 76, 130, 163
ironi 15, 23, 51-2, 111, 119, 128, 134, 181, 185, 192-202, 225
İslam 30-1, 34, 53, 56, 68, 78-9, 82-3, 89, 116, 138, 147, 158, 171, 195, 205, 223, 244
İslamcılar 55, 67, 80, 87, 93, 124-6, 132-4, 147-8, 154, 171, 193, 195, 254

İslami eğitim 171
İslamofobi 50
İspanya 30, 35, 37, 57, 59-62, 65, 67, 74, 103, 108, 128, 161-3, 166, 205, 219
İspanya'dan kovulma 163
İspanyolca 30, 102, 106-7, 115, 162, 164, 171
İspanyol Engizisyonu 12, 75, 103, 105
İsrail 11-4, 18, 22, 34-5, 42-3, 51, 55, 59, 70, 74, 81, 105, 111, 123-30, 143, 149, 161, 164, 172, 183-4, 189, 196, 199, 200, 206, 213, 215, 217-8, 222-3, 231
İsrail Müzesinin Amerikalı Dostları 217
İsrail Soykırım Müzesi 70
İstanbul 2, 11-5, 19-21, 24-48, 51-57, 6-3, 66-8, 70-1, 74, 76, 82-89, 91, 93-6, 99-101, 103-8, 112-21, 125-8, 130, 132, 134, 141-2, 158, 160-5, 169, 172, 176, 179, 183-4, 188-9, 191, 196-8, 203, 206, 211, 214-6, 219-20, 223, 227-9, 231-8, 241-54
İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti 28-9, 36
İstanbullu Yahudiler 13, 21, 27, 32, 36-9, 42, 49, 51, 84, 86, 103, 111, 117, 124, 131, 134-5, 156, 170-1, 175, 179-82, 186, 189, 192, 206, 209
işaretsiz kimlik 115, 118
İtalyanca 30, 106
İtalya 35

K

Kamhi, J. 68, 71, 76, 81, 217, 220, 241
Kamondo ailesi 36-7, 214
Kamondo Merdivenleri 36, 37
Kamondo Mozolesi Restorasyonu 37
kamusal alan 24, 26, 31, 42, 47, 52-3, 72, 85, 95, 111-2, 116-9, 121, 126, 129, 134, 137-8, 140, 147-8, 154, 156, 176, 181-7, 224
  bellek 83
  gizlilik 181
  hafıza 66
  hoşgörü 84, 114-5
  kozmopolitizm 112
kamusal/özel ayrımı 15, 53-4, 112, 115-8, 157, 159, 180, 187, 207, 209, 223
kamusal performanslar 13, 85, 104, 118, 122
  sırlar 181
  söylem 49, 68, 190
  yaşam 25, 53, 131
Kantçı evrenselcilik 45
Kaplan, S. 138, 170, 241
Kapsali, E. 58
Karadeniz 132, 160-1, 196
Karaköy 36, 66, 75
karma evlilikler 174
Kastoryano, R. 36, 38, 79, 98, 141, 214, 241
Katriel, T. 225, 241
Keane, W. 208, 241
Kemalistler 80, 147-8, 241
Kemalizm 117, 14-8, 246
kendilik performansları 135
kendini ifşa 118, 221
  sergileme 191
  temsil 53, 55, 154, 157
kentleşme 35
kentsel merkezler 35, 56

kimlik 14-5, 28, 31, 46, 51, 55, 81, 91, 93, 104, 109, 114-5, 127, 133, 143, 154, 175, 177, 181, 198-9, 206-9, 216, 225
bireysel 81
kolektif 31, 81
performansları 103, 114, 177, 181, 207
Kirshenblatt-Gimblett, B. 17, 74, 155, 157-8, 176, 180, 225, 242
kodlar 27, 44, 100, 124, 187, 197, 208
Kohen, M. 31, 97, 120
kolektif farklılığın sergilenmesi 52
farklılıklar 52, 81, 139-40, 156
haklar 30, 116
kimlik 154
performanslar 47
tanınma 224
temsiller 139, 154-6
komplo 123, 129, 181, 193, 195
Konstantinopolis 25-8, 36
koşer 14, 22, 38, 40-1, 118, 158, 166, 184, 205, 215
koşer lokantaları 14, 38, 40-1, 118
kozmopolit bilgi 21, 24, 47-8, 52-3, 114, 131, 143, 160, 169, 175, 187, 192, 200, 207, 209, 211, 221
farklılıklar 21, 50
kimlikler 33, 35, 47, 51
performanslar 114, 160, 176
vatandaşlık 188, 209
kozmopolitizm 15-6, 21, 24-8, 31-3, 43-8, 50-6, 63-6, 81-2, 111-2, 116, 123, 127, 132-4, 176-7, 181, 187, 206, 209, 211, 216, 221-3
sembolleri 25
kozmopolitler 12, 15, 21, 24-7, 33, 35, 44-53, 58, 68, 87, 89-90, 98, 111-4, 123-4, 128-9, 131, 134, 143, 159-60, 169, 175-6, 187-8, 191-2, 197, 200, 205-11, 220-2, 229
köktendinciler 132
Kripke, P. 103-4, 242
Kudüs 34, 196, 205, 229-30, 242, 249, 253
kulüpler 38, 41-2, 74, 101, 118, 159-61, 164, 196, 203
Kunt, M. 78-9, 242
Kuzey Afrika 40, 93, 214
kültürel çeşitlilik 77
hafıza 191
kodlar 100, 208
kurallar 109
miras turizmi 57, 64-6
sermaye 26
sınıflandırmalar 90
sistemler 21
vatandaşlık 117, 139, 151, 155
Yahudilik tanımı 215
Kürtçe 24, 94, 121-2
Kürtler 55, 64, 67, 80-1, 99, 138, 197, 201

L

Ladino 30, 61, 123, 161-4, 201, 205, 213, 228, 243, 251
laiklik 31, 37, 41, 43, 53, 56, 78-9, 82, 93, 96, 98, 116, 118, 137, 141, 143, 147-8, 151, 154-5, 159, 170-2, 174, 182, 187, 192, 205, 209, 223, 246
laik vatandaşlık 43, 209

Landau, J. 120, 242
Lévi-Strauss, C. 106, 182, 243
Levy, A. 35, 45, 116, 130, 141, 153, 213, 220, 222, 241, 243
liberal hoşgörü 81-2
Lozan Antlaşması 96

M

Magnes Müzesi 77, 217, 219, 230, 242
mahrem bilgi 190-1
  dil 182
mahremiyet 53, 181-2, 184, 187-8, 195, 199, 200, 225
mahrem sırlar 188
Mallet, L.O. 14, 29, 34, 57-8, 61, 64, 81, 87, 180, 244
Marcus, G.E. 129, 189, 231, 245, 247
Marx, K. 131, 225
medya 14, 27, 64-5, 71, 114, 127, 129, 138, 147, 156, 219
mevcudiyet siyaseti 52, 138-40, 153
mezuza 21-4, 51, 166, 168
Milliyet 189
milliyetçiler 24, 31, 38, 97-8, 107, 173, 182, 189, 193
milliyetçilik 53, 66, 80, 174, 210, 225
Mills, A. 25-6, 28, 31, 39, 52, 179, 191, 245
mimari 36, 51, 79, 112, 133
mitleştirmek 49, 57, 87, 99
mizah 52, 145, 151, 192, 199, 200
Mizrahi 17, 34, 213, 237
modernleşme 36, 40, 90, 97, 105, 131, 142, 232, 241-2
modernlik 76, 82, 114, 130, 142, 155, 223
mozaik 25, 79, 122
Musevilik 74, 81, 118, 131, 155, 158, 165, 168-9, 174, 192, 214, 216
Musevi Okulları 14, 40, 60, 74, 165, 169-74, 215
Müslümanlar 12, 21, 25, 27, 31, 34, 36, 38-9, 42, 50, 57, 64, 69, 72, 74, 76, 78, 82-5, 89-92, 98, 111, 115, 124-7, 130, 144, 147, 152, 154, 158-9, 167, 171-3, 181, 186-7, 196, 198, 200-1, 210, 228
Müslüman Türkler 27, 91-2, 125, 130, 144, 210
müzeler 12, 40-1, 56-7, 60, 66-8, 70-2, 74-7, 82-3, 85, 117-8, 249
müzik 13, 37, 39, 52, 56, 58, 74, 102, 121, 131, 162-4, 169, 175

N

Navaro-Yashin, Y. 34, 53, 93, 116, 119, 138, 223, 245
Naziler 45, 66, 70, 108, 119
Neve Şalom saldırıları 31, 67, 74, 113, 115, 135, 189
Neve Şalom Sinagogu 36-7, 67, 51, 74, 113, 115, 130-1, 134-5, 149, 158, 166, 188-9, 221, 223
Neyzi, L. 25, 27, 138, 140, 181-2, 223, 245
nikâh
  devlet 205
  hahambaşılık 99
  törenleri 71-3, 99, 130, 165, 168
nostalji 25, 37, 43, 49, 71, 83, 85-6, 130, 182, 191, 205, 232, 246

O-Ö

Oğuzlu, T. 124-5, 127, 245
Ojalvo, H. 68, 71, 76, 241
okullar 40, 51, 159, 170
ontolojiler 50, 98-9, 110, 210
Ortadoğu 18, 33, 40, 93, 143
Ortadoğulular 34
Osmanlı hoşgörüsü 49, 57, 61, 65, 78, 82
İmparatorluğu 11-2, 25, 28-30, 32, 35, 37, 40, 56-8, 60-1, 68, 75, 78, 80-2, 85, 93, 95, 105, 128, 137, 140, 163-4, 219, 223, 250
kozmopolitizmi 25, 205
mozaiği 25
Yahudileri 31, 36, 58, 79, 176, 220
Osmanlılar 11-4, 25, 26-32, 35-7, 40, 49, 56, 57-63, 65-8, 75-6, 78-83, 85-6, 90, 93-5, 100, 103, 105, 109, 116, 122, 128, 137, 140, 142, 163-4, 172, 176, 192, 203, 205-6, 219-20, 223-4, 250
otosansür 180, 211
oy vermek 144-6
Öcalan, A. 201
Örs, İ. 26, 33, 56, 187, 246
Öteki 1, 12, 55, 68
özcülük 44, 46
öznelerarasılık 47
Özyürek, E. 17, 25, 49, 53, 66-7, 82-3, 116, 141, 246

P

Pamuk, O. 71, 246
paranoya 129, 180, 189, 198, 202
Parker, T. 223
Parmentier, R.J. 100, 246
Partridge, D. 84, 246
Peck, J.M. 25, 55-6, 246
Peirce, C.S. 48, 208, 247
Pera 27, 36
Peres, Ş. 125
performans 52, 176-7
kendilik 135
kimlik 103, 114, 177, 181, 207, 225
Phillips, A. 52, 139, 154, 247
Pinto, B. 19, 34-5, 105-10, 150-1, 206, 215, 247
Pollock, S. 15, 209, 247
Polonya 119, 218
Pratt, M.L. 113, 247

R

Rabinow, P. 210, 221, 247
Radikal 82, 229
Rapport, N. 44-6, 208, 247
Rav David Asseo 141, 195
Rav İsak Haleva 149, 151
Rav Rafael Saban 141
reformlar 13, 40, 49, 120-1, 138
ritüeller 13, 21-2, 27, 33, 40, 42, 52, 68, 71, 84-5, 118, 132, 137-40, 142, 150-6, 166, 168-9, 177, 183, 187, 203, 205, 224
Rodrigue, A. 18, 29, 30-1, 43, 61, 79, 93, 95-6, 137, 141, 213, 229, 231-2, 241, 248
Rosaldo, R. 18, 139, 200, 225, 243, 248
Rothschild ailesi 36
Rumlar 25, 27, 32, 67, 95, 140, 187, 197, 223, 246
Rum Ortodoks Patrikliği 140, 223

S

Sabetaycılar 182
Sabetay Sevi 31
Salomon adının temsilleri 102-4, 110, 221
Sambari, J. 58
sanat 68, 74, 85
Sandalcı, D. 128-9, 249
sansür 39, 47, 51, 70, 111, 122, 133, 180, 185, 191-2, 198, 202
Sarfati, Y. 29
Sartre, J.P. 81
Saussure, F. 47, 235
Schneerson, M.M. 215
Scott, J.C. 15, 19, 24, 95, 153, 187, 199, 207, 249-50
seçimler 51-2, 69-70, 72, 137-59, 195, 206, 211, 223
  genel 72, 137, 144-8, 195
  hahambaşı 137-8, 140-8, 152-9, 211, 246
Sefarad adları 105-7, 206
  kimliği 30
  kültürü 28, 58, 77, 163
  müziği 161-3
Sefaradlar 12-4, 17, 28-30, 34, 40-1, 43, 57-8, 60-2, 77, 85, 94, 105, 107-9, 149, 161-4, 175-6, 183-4, 192, 206, 213-5, 217-20, 239
Sefarad müzik grubu 162-4, 176, 239
sembolik adlandırma 91
  alanlar 35, 115
  kodlar 124, 197
  sistemler 21, 45, 47, 123, 207, 210
sergileme 21, 47, 52, 55-6, 66, 68-9, 74, 81, 85, 116, 118, 126, 180
sessizlik 49, 52, 117, 180-1, 189-91, 199, 201-2
Sezer, A.N. 151
Sezgin, P.D. 220
Shira 161-2
sınıflandırmalar 35, 44, 50, 90, 92, 94, 98, 100-1, 105-10, 159, 209-11
silinmiş farklılık 186
silmeler 116-8, 121, 124, 129
Simmel, G. 90, 250
sinagog 14, 27, 36, 38, 40-1, 51, 65-7, 71-2, 82-3, 87, 113-4, 118, 124, 130-1, 134, 141, 149, 158, 165-7, 171, 184, 198, 203, 205, 214, 221
  saldırıları 21, 24, 51, 74, 82, 87, 113-5, 124, 127-9, 131, 134, 180, 189
Singer, M. 208, 250
siyasi dışlama 139
  mevcudiyet 139, 142, 152, 156
  varlık 139
Siyonistler 125, 127-8
Siyonizm 35, 126
Skeggs, B. 221, 231
solcular 38, 124, 128, 189
soykırım 70, 81, 119
Soykırım Anma Günü 119
söylem analizi 15, 49, 100
sözcük dağarcığı 30, 92, 122
Stoler, A. 18, 103, 221, 251
Stratton, J. 119, 221, 251
Struma vakası 70
Sutherland, A. 220, 251
Sutton, D. 221, 251
sünnet 43, 71
Sznaider, N. 112, 134, 230

Ş

Şabat 104, 166, 168-9, 184, 199, 214-5
şakalar 196, 199
Şalom 58, 126, 141-5, 156, 192-3, 203, 223, 227, 241, 245-6
şiddet etnik 222
fiziksel 94, 113
ideolojik 113
ikonik 210
Yahudi karşıtı 87

T

tabular 31, 182-8, 191, 198, 211, 224
tanınma 224
Taussig, M. 181, 252
Tekinalp, G. (önceden Moiz Kohen) 31, 120
tekrar sınıflandırılmak 50, 89-90, 92, 94, 97-8, 101, 104-10, 210
Tel Aviv 196
temsili demokrasi 153, 155
temsiller 135, 181-2, 193, 198, 202, 209, 211
tıp 68, 74
tiyatro 14, 41, 55, 101
toplumsal kodlar 27, 44, 208
Tora 149, 175, 197, 215
Trakya 70
turizm 24, 28, 59-60, 63-6, 82
Tuval, S. 11, 13, 34-7, 39, 55, 118, 130, 140, 165, 179, 190-1, 223, 253
türban 193
Türk, A. 24
Türk basını 102, 126, 193, 195, 201
devleti 53, 70, 78, 115, 139, 141, 149, 153, 172, 179
hoşgörüsü 12, 14, 27, 29, 56, 57, 61, 67-8, 71-2, 74, 76, 78, 82-5, 154, 190
kimliği 67, 80, 158
kozmopolitizmi 123
laikliği 37, 174
medyası 71, 82
milliyetçiliği 53, 80, 124, 152
mozaiği 24, 121
Parlamentosu 24, 121
vatandaşlığı 95, 154, 223
Türkçe 2, 17, 19, 23, 30, 40, 42-3, 47, 51, 61, 72, 90-2, 94-7, 99, 101-2, 106-9, 120-3, 130, 145, 151, 159, 162-3, 166, 169, 171-2, 182, 184, 193, 205-6, 213-4, 223, 235
Türkçülük 31, 122
Türk-İsrail ilişkileri 124
Türkiye 1, 11-6, 19, 21-43, 46, 49-53, 55-68, 70-2, 74, 76-99, 104, 105-14, 116-31, 134-8, 140-65, 169-71, 174, 179-82, 185-6, 188-99, 200-3, 205-20, 223-5, 228-32, 239-4, 248, 250, 254
Türkiye Cumhuriyeti 11-2, 21, 30-3, 35, 49, 58, 61, 67-8, 81-3, 86, 95-8, 105, 116, 120, 137, 140-3, 147, 150-1, 170, 181, 191, 219, 250
Türk Yahudiler 1, 11-5, 21-2, 24-5, 27, 30-5, 37, 39, 42-58, 61, 63, 70-2, 74-7, 80-7, 90-101, 103-19, 122-30, 133-4, 137-43, 146-8, 150-61, 165, 169-70, 173, 175, 179-80, 182-3, 185-92, 196-202, 205-23, 229, 238, 248
Türkiye'nin Kültürel Mozaiği 197
Türk-Yahudi dostluğu 15, 34, 40, 51, 67, 69, 85, 224

Türkleşme 11, 97, 111, 181
Türkleştirilme 43, 51, 100, 120, 229
Türklük 15, 85, 91, 98, 117, 138, 147, 157, 159, 163, 169, 205, 220
performansı 15, 157, 163
Türk Musevileri Müzesi 28-9, 36-7, 66-9, 71-2, 76, 85, 113, 117, 219
Türköz, M. 95, 97, 99, 253

U-Ü

ulusal kimlik 81, 183, 232, 241, 242, 245
ulus-devlet 25, 31, 47, 56, 79-82
üçlü bilinç 47-8, 123, 207
üçüncülük 208

V

Varlık Vergisi 31-2, 70, 218-9, 229
vatandaşlık 16, 21, 27, 31-2, 43, 49, 55, 63, 78, 80, 86, 90, 94-6, 104, 108, 117, 122-3, 137-9, 147, 151, 154-5, 188, 209, 217, 223
ve farklılık 188
vatanseverlik 21, 45, 58, 120, 123, 221
Viyana Yahudi Müzesi 76

W

Walzer, M. 80-1, 220, 253
Weinfeld, M. 12, 126, 217, 236
Werbner, P. 111, 209, 253

Y

yabancılar 31, 35, 42, 44-5, 54, 74, 76, 87, 89-94, 97-9, 101, 107-9, 113-6, 121-4, 126, 128, 150, 157, 188, 192, 195, 198, 200, 205, 210, 222, 235
yabancılaşma 159
yabancılık 41, 121, 129, 209
Yad Vashem 70
Yahudi adları 95, 99, 104, 106, 108-9, 220
aksanı 115, 151
Alman 222
Avrupalı 33, 36, 40, 55, 76, 134-5, 158, 214
basını 74, 114, 123, 137, 146
cemaati 12-3, 28, 31-5, 38-40, 42, 46, 49, 51, 53, 55, 63, 74, 80, 82-3, 96, 99, 101, 105, 109, 111, 113, 116-7, 119, 127-32, 137, 140, 142-3, 145-51, 153-5, 158, 161-2, 164, 169, 181-2, 188-90, 192-3, 196-7, 203, 217, 248
cemaati dışı evlilikler 42, 130-1
cemaati içi eğitimler 126
cemaati içi evlilikler 41-2
cemaat temsilleri 52, 140, 153
eğitimi 155
evliliği 22, 41-2, 130-1
Fransa 220
gelenekleri 85, 187
göçü 28
İspanyolcası 30, 37, 42-3, 47, 58, 93, 95-6, 101-2, 107, 109, 115, 117, 120-3, 131, 134, 145, 161-2, 164, 171, 173, 183-4, 189, 199, 203, 205-6, 213-4
İstanbullu 13, 21, 27, 32, 36-9, 42, 49, 51, 84, 86, 103, 111, 117, 124, 131, 134-5, 156, 170-1, 175, 179-82, 186, 189, 192, 206, 209
kimliği 15, 41, 46, 66, 93, 118-9, 125, 175, 196
Yahudi-Müslüman kimliği 173

medyası 65
milliyetçiliği 66
müzeleri 56, 67, 70, 217
nüfus 11
olarak adlandırılma 90, 92, 99, 109
Osmanlı 31, 36, 58, 79, 176, 220
ritüelleri 22, 68, 85
sembolleri 11, 55, 118-9, 184, 197
Soykırımı 56, 172
Türkler 1, 11-5, 21-2, 24-5, 27, 30-5, 37, 39, 42-58, 61, 63, 70-2, 74-7, 80-7, 90-101, 103-19, 122-30, 133-4, 137-143, 146-8, 150-61, 165, 169-70, 173, 175, 179-80, 182-3, 185-92, 196-202, 205-23, 229, 238, 248
yasaları 22, 40, 153, 216
Yahudilerin İspanya'dan kovulması 29, 35, 43, 57, 59, 86, 101, 163
İsrail'e göçü 43, 127, 222
Osmanlı İmparatorluğu'na göçü 29, 37
Yahudiliğin kamusal alandan silinmesi 111
sergilenmesi 98
Yahudilik 18, 42, 51-2, 67, 98, 118, 159, 165, 169-70, 173-4, 206, 215
eğitimi 174-6
performansları 157, 173
sembolleri 51, 118
Yaser Arafat 125
yerliler 28, 35, 50, 54, 66, 74, 89, 93, 101, 168, 210, 216, 220-1, 254
yerlilik 21, 28, 35, 109
yeşiva 174
Yiddiş 214
Yom Kippur 40
Yunanca 30, 95-6, 101, 106, 122

Z

Zenner, W.P. 213, 235
Zülfaris Sinagogu 66