

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

ŞİDDET VE TOPLUMSAL HAFIZA

Yüksek Lisans Tezi

Lâle ÇEVİKER

Ankara-2009

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

ŞİDDET VE TOPLUMSAL HAFIZA

Yüksek Lisans Tezi

Lâle Çeviker

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Aykut ÇELEBİ

Ankara-2009

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

ŞİDDET VE TOPLUMSAL HAFIZA

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Aykut Çelebi

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../200...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	8
-------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

BELLEK

I. Bellek ve Anımsama	13
A.Eski Yunan’da “Akılda Tutma” ve Platon’un “Anımsama Teorisi”	16
B. Bireyden Grup Üyelğine: “ <i>Member- Remember- Remembrance</i> ”	20
C. Toplumsal Hafızanın Korunma ve Taşınma Pratikleri.....	23
1. Anma Törenleri ve Bedensel Pratikler.....	24
a. Anma Törenleri.....	24
b. Kültürel Bellek	26
2. Bedensel Pratikler	28
II. Toplumsal Hafıza ve Geçmişle Hesaplaşma- Geçmiş Politikası	30
III. Hafıza Mekânları.....	35
A. Ulus-devlet ve “Siyasal” Hafıza	38
IV. Tarih ve Hafıza	43
A. Değişim Olasılığı Ekseninde “Toplumsal Bellek” ve “Tarih”	43
1.Tarihin yeniden kurulması.....	43
B. Tarih Yazımı ve “Abidevi Tarih”	45

İKİNCİ BÖLÜM

ŞİDDET

I. Şiddet Türleri.....	52
II. Şiddetin Kökenleri	57
A.İçgüdücü Kuram	57
B. Toplumsal Yaklaşım Kuramı	58
C. Uyulmayıcı Kuram.....	60

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BELLEKTEKİ İZLER: “21 MAYIS 1864 ÇERKES SÜRGÜNÜ VE 1922 TÜRK YUNAN ZORUNLU NÜFUS MÜBADELESİ”

I. Ulus-devlet ve Göç	69
II. 21 Mayıs 1864 Çerkes Sürgünü	73
A. Çerkes Sürgünü: Diasporada Geçen 145 Yıl ve Soykırım	74
1. Soykırım	74
2. Sürgün	75
3. Diaspora	77
B. Kara Suyun İki Yanı: Anavatana Dönüş	81
C. Diasporada Çerkes Kalmak	84
II. Türk Yunan Nüfus Mübadelesi	91
A. Resmi Tarihyazımı ve Mübadele: “Zafer” mi “Felâket” mi?	91

1. Mübadele.....	95
2. Resmi Tarih Yazımında Mübadele.....	96
B. Mübadil Kimliği: “Evdeki Yabancılar”	98
C. Giritli olmak: Girit’i hatırlamak	100
D. “Rebetiko: İki Şehrin Müziği”	103
SONUÇ.....	106
ÖZET.....	110
ABSTRACT	112
KAYNAKÇA	114

GİRİŞ

“İnsan unutmayı bir türlü öğrenemeyip de hep geçmişe bağlı kaldığı için şaşar durur kendine de: istediği kadar ileri ve çabuk yürüsün, zinciri ile birlikte yürür, hızla akıp geçen olaylara bağlıdır gene de”

Her insanın bir geçmişi olduğu gibi, bu insanlardan oluşan toplulukların da bir geçmişi vardır. Toplumsal hafızanın topluluk üyeleri tarafından bedensel pratiklere dökülerek kuşaktan kuşağa aktarılmasına çalışılır. Geçmişin imgeleri ritüel denebilecek bedensel pratiklerle ve anma törenleriyle bugüne taşınır. Hafızada yer alan, ritüele konu olan anlatı tarihsel bir olaydır. Tarihin kendisi olan toplumsal hafıza, gündelik hayat pratiklerine sirayet ederek, kimliğin kendini yeniden üretmesine yardımcı olur. Toplumsal hafızayı gündelik hayata taşıyan ise topluluk üyeleri, yani bireylerdir. İnsanın deneyimleri, geçmiş hakkındaki bilgisi üzerinde temellenir. Kültürü yeniden üreten ve koruyan hatırlama, topluluğun geleneklerinde yer etmiş kültürel bir eylemdir. Ancak burada geçmiş hatırlanırken, nasıl hatırlandığı kadar nelerin hatırlandığı da önem kazanmaktadır. Zira hatırlananlar, bugünü açıklamaya yönelik tarihsel olaylardır.

Hatırlamaya yönelik bu direnç karşısında devlet, kimliğin besleyici unsuru olan bu pratiklerin uygulanmasını engellemeye çalışarak, kültürel kimliği bastırma yoluna gider. Toplumsal hafıza üzerinde iktidar kurmayı dener. Topluluk tarafından bugünün açıklaması olan tarihsel olay, devlet için bugünü meşrulaştırmanın aracıdır. Bu şekilde araçsallaştırılan tarih, ulusal kimliğin oluşturulmasında en etkili yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle ulusal kimliğin oluşturulmasında tarih yazımı, devletin geçmişle kurduğu ilişki paralelinde “üzerinde oynanmış” bir tarihi

kaleme alır. Devlet, yeniden kurduğu tarih aracılığıyla toplumsal hafıza üzerine etki eder. Topluluklar bellek kaybına uğratılarak, bir *tabula rasa* oluşturulmaya çalışılır. Böylece, devlet ideolojisine uygun yeni bir kimlik inşa edilebilecektir.

Bu çerçevede, “Şiddet ve Toplumsal Hafıza” başlıklı bu tez çalışmasının temelini toplumsal hafıza oluşturmaktadır. Göç olgusu sadece örnek olaylar çerçevesinde bu çalışmaya dahil edilmiş, bunun dışında göç olgusuna özel olarak yer verilmemiştir. Çünkü bu çalışma için asıl önemli olan, farklı siyasal nedenlerle aynı coğrafyaya zorunu olarak göç eden halkların toplumsal belleklerinin nasıl etkilendiği ve hangi pratiklerle nasıl korunduğudur. Şiddet konusu, çok geniş kapsamlı bir konu olmakla birlikte, bu çalışmada devletin “şiddet tekeli” dâhilinde ele alınmıştır. Şiddet, toplumsal hafızanın hatırlamasına ket vurmaya çalıştığı ölçüde bu çalışmanın konusudur. Şiddet konusu sadece meşru zor kullanımı açısından ele alınmıştır. Çünkü meşru zor kullanımı, toplumsal hafızanın kudretine karşı bir reaksiyondur. Bunun dışında diğer şiddet alanlarına değinilmemiştir. Bu tez çalışmasında, devlet eliyle uygulanan şiddetin, toplumsal hafızayı bastırmaya yeterli olup olmadığı incelenecektir.

Tez üç temel başlık altında ele alınmıştır. Bunlardan ilki, tezin belkemiğini oluşturması açısından önemli olan toplumsal hafıza konusudur. Bu bölümde toplumsal hafızanın temeli olan anımsamanın ne olduğu açıklanmış, kültürel kimliğin kurucu unsuru olarak toplumsal hafızanın korunma ve taşınma pratiklerine yer verilmiştir.

İkinci bölümde devletin şiddet tekeli, toplumsal hafızanın korunması karşısındaki en büyük engellerden biri olarak ele alınmıştır. Devlet şiddeti dışında, aile içi şiddet, kadına yönelik şiddet, terör, gündelik hayatta karşılaştığımız şiddet örneklerine yer verilmemiştir. Şiddetin toplumsal hafıza üzerindeki etkileri, modern devletin iktidarı çerçevesinde incelenmiştir. Devletin toplumsal hafıza üzerinde iktidar kurmaya ve hafızayı şekillendirmeye yönelik olarak “resmi tarih yazımı”nı araçsallaştırması konu edilmiştir. Devlet ve iktidar ilişkisi incelenirken, devletin uyguladığı diğer kontrol mekanizmaları olan kuvvet ve zor kullanma kavramlarına da değinilmiştir.

Tezin son bölümünde, ilk iki bölümde anlatılan toplumsal hafıza ve iktidar ilişkisinin nasıl vücut bulduğunu göstermesi açısından önemli iki tarihsel olayın karşılaştırmalı olarak incelenmesine ayrılmıştır. Geçmişle ilişki kurma yollarından biri olarak şiddetin bellek üzerindeki “değiştirici”, “dönüştürücü” etkisini daha iyi anlayabilmek ve şiddetin bellekte bıraktığı travmatik izlerin nasıl “somutlaştığını”, “cisimleştğini” görebilmek için bu bölümde iki örnek olay incelenmiştir. 21 Mayıs 1864 Çerkes Sürgünü ve 1922 Türk Yunan Nüfus Mübadelesi toplumsal hafızalarına sahip çıkan iki farklı topluluğun “var olma” mücadelesini sergilemesi ve toplumsal hafızanın taşınma ve korunma pratikleri konusunda açıklayıcı olması bakımından önemli tarihsel gelişmelerdir.

BİRİNCİ BÖLÜM

BELLEK

“Hafıza-i beşer nisyan ile malûldür”

‘İnsan hafızasının sakatlığı, unutmadır’ anlamına gelen Osmanlıca deyim, ‘malûl’ kelimesiyle insan hafızasına dair bir sakatlığı vurguluyor olsa da, aslında insan hafızasının sahip olduğu özelliklerden ‘unutma’yı barındırmaktadır diyebiliriz. İnsanoğlunun acıların tehdidiyle sürekli karşı karşıya olan, acıya dokunan yaşamında Montaigne’in söylediği gibi acıya en büyük kötülüğü yapabilmenin yolu belki de acıyı unutmaktır. Unutmanın ne olduğuna, hangi koşullarda gerçekleştiğine şimdi girmek pek doğru değil belki ama en azından burada unutmayı, tam anlamıyla bir *silme* olarak değil, *hatırlamamaya yönelik bir bilinç hali* olarak kullandığımızı belirtmem gerekir.

Unutmakla sakatlanmış, bir başka deyişle unutmakla kendisine bir savunma mekanizması geliştirmiş olan hafıza, neyin neden unutulduğunun yanı sıra, neyin nasıl hatırlandığını da belirler. Malûl kelimesinin sözlük anlamına baktığımızda; sakatlık ikinci anlam olarak veriliyor, birinci anlamı olan hastalık kelimesini ise kullanmıyorum. Çünkü hastalık; sakatlıktan farklı olarak mikrobik ve dışarıdan gelen bir duruma işaret etmenin yanı sıra, Türk Dil Kurumu’nun tanımına göre de

organizmada bir takım fiziksel değişikliklere yol açmaktadır ve ortada bir zarar görme durumu vardır¹. Sakatlık ise bir eksilmeye tekabül etmektedir ki unutma dediğimiz de hatırlayabildiklerimiz arasında eksilmeler meydana gelmesidir. Kökenini koruma, saklama, sakınma, akılda tutma anlamlarına gelen Arapça “hıfz” kelimesinden alan, muhafaza eden şey ya da *kadın* anlamında kullanılan “hafıza”nın sakatlanması sadece muhafaza ettiği, sakladığı şeylerde eksilme meydana gelmesi durumunda gerçekleşmez. Tarihin akışı içerisinde toplumsal hafızaya yapılacak eklemeler ve “bellenen” “fazlalıklar” da hafızayı “malûl” kılar.

¹ Hasan Eren, “Hastalık”, *Türkçe Sözlük*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, s. 616.

I. Bellek ve Anımsama

Anımsama (hatırlama), kişinin belleğini bilinçli bir çaba sarf ederek kullanmasıyla geçmişin bir parçası olan bir olay ya da nesnenin bilinç düzeyine çıkarılmasıdır². Bu anımsama yetisi de bellektir. Bellek, anımsayan öznenin psikolojik yaşamıyla ilgili ise buna “içebakışsal bellek”, hatırladıkları zihinden bağımsız nesnelere ilgi olduğunda ise “algısal bellek” denilmektedir. Ancak bellek türlerini sadece “içebakışsal” ve “algısal” olarak sınıflandırmak yeterli değildir. Gerek sosyologlar gerek psikologlar kendiliğinden karmaşık yapısı olan belleği tartışadurmuşlardır. Belleğin sosyolojik boyutu olan “toplumsal hafıza”ya ise geçmeden önce; nörolojik hafıza ve psikolojik hafıza alanındaki, insanı büyüleyen ve bu büyümenin etkisiyle insanı kendisine yabancılaştıran bulgulara bakmakta fayda var.

Bellek nörolojik düzeyde incelendiğinde karmaşık bir yapıya sahip bir izlenim sunmakla beraber, anımsanan bilginin bulunup getirilmesi açısından baktığımızda son derece düzgün ve sistematik bir arşiv gibidir. Beş duyu organımız yoluyla algıladığımız her türlü imge, bellek içerisinde kümeleme, kodlama, imgeleme, organize etme gibi “*mnemotik*” yani “hatırlamaya yardımcı sistemler” aracılığıyla depolanır. Duyu organlarımızla algılanmış olmaları önemli bir vurgudur, çünkü bir imgeyi ne kadar çok sayıda duyu organımızla algılıyorsak, belleğimizde edineceği yer o kadar kuvvetli ve sağlam olacaktır. En sağlıklı anımsamalar birden fazla duyu organımızla algıladıklarımızdır ve bellekte en iyi saklanabilen olgular dikkatimizi en çok uyandıranlardır. Bu nedenle kimi insanlar okuduklarını, kimileri

² Ahmet Cevizoğlu, “Anımsama”, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005, s.109.

yazdıklarını, kimileri de duyduklarını daha iyi anımsar. Bu anlamda gücü kişiden kişiye değişen belleğin birçok türü vardır.

Bellek, insan beyninin en temel işlevlerinden biri olmakla birlikte, bir ömür boyu da devam eder. Algılanan imgelerin saklanması açısından belleğin iki bölümünden söz edilebilir. Bunlardan birincisi; geçmişte edindiğimiz bilgilerin ve imgelerin saklandığı uzun süreli belleğin bütünleyicisi “depo bellek”, diğeri ise, yeni imgelerin hafızada yer bulmasını sağlayan, uzun süreli belleğin temeli, kısa süreli belleğin ise ta kendisi olan “anlık bellek”tir. Kapasitesi oldukça sınırlı olan kısa süreli bellekte bilginin bozulma ihtimali çok yüksek olmakla birlikte, kısa süreli belleğimizde bulunan bilgilerin bir zaman sonra yeniden çağırılma olasılıkları da çok düşüktür. Kısa süreli bellekte yaklaşık 30 saniye tutulan bilgiler, kullanılına kadar tekrarlama yöntemiyle bellekte tutulurlar³. Belleğimiz, daha sonra kullanılmayacakları gerekçesiyle kısa süreli bellekteki bilgileri silerek yenilerine otomatik olarak yer açar. Kısa süreli bellekten silinen bir bilginin ise artık hatırlanması mümkün değildir. Bilgiye daha sonradan ulaşılmasının yolu ise bilgilerin uzun süreli bellekte yer edinmesidir. Uzun süreli belleğin özelliği, ‘iyi öğrenilmiş’ bilgiyi saklamasıdır. Bu sayede söz konusu bilgiye dilediğimiz an ulaşabiliriz.

Algılar yoluyla edindiğimiz bilgilerin bellekte tutulma sürelerine göre çeşitlenen bellek türleri dışında bir de anımsanan şeyin niteliğine göre bellek türlerinden bahsedilebilir. Anımsanan şey kişisel deneyimler olduğunda söz konusu

³ Joshua Foer, “Hafıza”, *National Geographic*, Kasım, 2007, s. 108.

bellek “kişisel bellek”tir. Hatırlananlar kişisel bir geçmişe yerleştirilmişlerdir. Bu anımsama türünde iki farklı “ben” vardır. Bunlardan birincisi “şimdiki ben”, şimdiki zamandaki ben ve hatırlanan olay zamanındaki “geçmiş ben”. Kişinin geçmişiyle yüzleşmesi, geçmişini sahiplenmesi açısından önemli bir bellek türüdür. Geçmişin kişiliği ve karakteri belirleyici etkisi vardır. Bireysel olanı toplumsala uyarlama becerimizle, devlet için de geçmişi sahiplenmenin devletin yapısını belirleyeceğini söyleyebiliriz.

Anımsanan şeyin niteliğine göre bir diğer bellek türü “bilişsel bellek”tir.⁴ Bilişsel belleğimizde yer bulan anıların hatırlanabilmesi ve kullanılabilmesi için, algı nesnesiyle geçmişte karşılaşmış olmak, daha önceden deneyimlemiş olmak önemlidir. Şarkı sözleri, yabancı kelimelerin anlamları anımsadığımız anlarda devreye giren bellek türüdür. Deneysel bilgiyle beslenir.

“Alışkanlık belleği” olarak adlandırılan üçüncü tür ise, anıya dair bilgiyi ne zaman ve nasıl edindiğimiz bilgisinden bağımsız olarak hatırlanan, yalnızca uygulayımın ortaya konma yetisine bağlı olan bellektir. Tamamen uygulayımı gerçekleştirebilmekle ilgilidir. Alışkanlık, aynı şeyin birikimli pratiği ise, alışkanlık belleği de yapmaya alışkın olduğumuz eylemlerin bilgisinin toplandığı bellek türüdür. Alışkanlıklar uygun durumlarda eyleme geçmek için çağrılmayı bekleyen hazır becerilerdir. Tezin çalışma konusu açısından önemli olan toplumsal alışkanlıklar konusuna ise “Anma Törenleri ve Bedensel Pratikler”i ele aldığımız bölümde yeniden değinilecektir.

⁴ A.g.y., s. 109.

A. Eski Yunan'da “Akılda Tutma” ve Platon’un “Anımsama Teorisi”

Anımsama ve belleğe dair temel teorilerden biri olan, Platon’un ‘ruhun ölmezliği’nin bir sonucu olarak ortaya koyduğu ‘anımsama teorisi’, tezin temel konusu olan toplumsal hafızanın oluşumu açısından ele alacağım anımsamadan farklı olarak, *bilinçli* gerçekleşen bir bellek kullanımı değildir, çünkü biz istediğimiz anda gerçekleştiremeyiz. Platon’un İdealar’ın bilgisi olarak geliştirdiği anımsama teorisi, ideaların bilgisine ulaşma yolunu açmak için kurulmuş bir teori olarak karşımıza çıkar. Yani kişi, belli bir konuyla ilgili bilgisini ortaya koyabilmek için hafızasını bilinçli olarak yoklamaz. Verili olanı anımsadığını *fark eder*.

Platon’un anımsama teorisinin yarattığı etkiyi daha iyi kavrayabilmek için öncelikle Yunan’da bellek ve hatırlamanın nasıl değerlendirildiğine kısaca bakmak gerekmektedir.

Yunan’da belleğin iki tür değerlendirmesi vardır; bunlarından birincisi “ilk(el) bellek” olarak adlandırılan yaratılışa dair en eski olayları hatırlayan bellektir. Diğeri ise, önceki olayları yani tarihsel ve kişisel bilgileri hatırlayan “tarihsel bellek”tir. Hatırlama, Yunan’da “akılda tutma”dır. Yani bir “unutma” içermez.⁵ Akılda tutma, unutmaya direnmedir. Her şey her an hatırdadır. Geçmiş unutulması halinde ölüme benzetilir. Lethe, Yunan’da benimsenen bu iki tür belleğe de karşı

⁵ Ayhan Yalçınkaya, *Siyasal ve Bellek Platon’da Anımsama Platon’u Anımsama*, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2005, s.20.

çıkar. Lethe ırmağı, yani “unutma ırmağı” bu anlamıyla bütünüyle ölümün sınırları içerisinde kalır.⁶ Ölüler de belleklerini yitirmiş olanlardır.

Akılda tutma ve unutma mitolojisi, Platon’un anımsama teorisi ile değişime uğramıştır. Platon, İdealar öğretisi dâhilinde “ruh göçü” teorisi ile “unutma” ve “anımsama”yı yeniden yorumlamıştır.⁷ Platon’da “anımsama”, öğrenmektir. Bedenin ölümlüğüne karşı ruh ölümsüz ve kalıcıdır. Ruh, idealar evreninde gerçeğin bilgisine kavuşmuştur, bu dünyada ise onları yalnızca hatırlamaktadır. Dolayısıyla bu dünyada öğrenmek, hatırlamanın kendisidir. Çünkü Platon’da ölümden sonraki bir yaşam değil, tersine doğumdan önceki bir yaşamdır söz konusu olan⁸. Burada anımsama, Yunan’daki “akılda tutma”dan farklı olarak bir unutuşu barındırmakla birlikte, bu unutuş kesin bir unutma değildir. Platon, Phaidon diyalogunda “Unutmuş olanlar için anımsama bir erdemdir, ama yetkin olanlar hiçbir zaman gerçeğin görüntüsünü yitirmezler ve onu anımsamaya gereksinimleri yoktur” diyerek, “akılda tutma”(mneme) ve “anımsama”(anamnesis) arasındaki farka dikkat çekmiştir⁹. Anımsama, bir unutmayı içermektedir. Anımsamanın ön koşulu, unutmadır. Ruh, idealar dünyasından ayrılıp, dünya yaşamına dönerken unuttur. Ruh göçü sırasında yeniden cisimleşen ruh, Lethe ırmağından su içer ve idealara dair bilgilerini unuttur. Bu unutma, Yunan’daki “tarihsel unutma”dan farklı olarak, bir “felsefi

⁶ Lethe(Unutuş) Irmağı, Eski Yunan mitolojisinde, yeraltı dünyası Hades’te akan, suyundan içenlere dünyevi hayata dair her şeyi unutturun ırmağıdır. Mircae Eliade, *Myth and Reality*, Çev. Willard R. Trask, New York, Harper Torchbooks, 1963, s. 124.

⁷ A.g.y., s. 125.

⁸ Yalçınkaya(2005), s.22.

⁹ Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Çev. Sema Rıfat, İstanbul, Om Yayınevi, 2. Basım, 2001, s.156.

anamnesis”dir¹⁰. Öncesiz sonrasız nitelikteki ideaların, gerçeğin bilgisinin unutulmasıdır.

Mircae Eliade, her türlü *anamnesis* yani hatırlamanın “tarihsel anın dışına” fırlamak açısından önemli olduğuna değinir. Bu tarihsel anın dışına fırlama, kişinin kendi tarihsel anının dışına olan bir fırlamadır. Kişinin fırlatıldığı bu geçmiş, tarihsel geçmişten farklıdır. Hem şimdiki zamana hem de şimdinin geçmişi olan zamana kaynaklık eden bir zamandır. “*Muse*”lerin söyledikleri şarkıların anlattığı geçmiştir¹¹. Bu başlangıç zamanına fırlamanın anlamı ise, varlığın özünün ne olduğunu öğrenmek ile ilgilidir¹². Şimdiki zamanın kaynağını bilmek, varlığın özünü bilmektir.

Buna göre ölüm, belli süreler içinde ruhun yeniden cisimleşmesi sonucu unutulmuş olan en “eski” ve “yetkin” duruma dönüşür. Bir dönüşür, çünkü ölüm ilk defa yaşanan bir şey değildir.

Eliade’ye yakın bir perspektifle, bedeni geçmiş ile gelecek arasındaki hareketli bir sınır olarak gören Bergson, hatırlamanın bedenini şimdiki zamandan koparak, öncelikle genel olarak geçmişe, daha sonra da geçmişin belirli bir anına gittiği *sui generis* bir edim olduğunu söyler¹³. Bergson’a göre geçmiş varlığını beyinde depolanmış anı olarak sürdürür ve anıların bilinçte yeniden belirişi, anılar kişinin kendisiyle birlikte sürüklediği ve kurtulduğunu sanmanın hoşuna gittiği “ölü” ağırlıklar olması nedeniyle, özel nedenlerle açıklanması gereken bir durumdur.

¹⁰ A.g.y., s. 161.

¹¹ Hafızanın kişileştirilmiş hali Bellek Tanrıçası Mnemosyne’in 9 kızından(Calliope, Clio, Polyhymnia, Euterpe, Terpsichore, Erato, Melpomene, Thalia, Urania) her biri.

¹² Yalçinkaya(2005), a.g.y., s. 230.

¹³ Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, Çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s. 101.

Burada önemli olan geçmişin nasıl olup da korunabildiğidir. Bergson'un altını özellikle çizdiği gibi geçmiş, beyinde depolanmış anı olarak varlığını sürdürüyorsa, geçmişin öncelikle beyin kendini koruduğu sürece ya da kişi kendi beynini koruyabildiği ölçüde varlığını sürdüreceğini söyleyebiliriz. Ancak, geçmişin ve anıların beyin fizyolojik varlığıyla sınırlı olması, varlığının insan hayatına, hatta insan hayatından da bağımsız olarak sadece beyin fonksiyonlarının devamına bağlanması, yalnızca kişisel bellek söz konusu olduğunda kabul edilebilir.¹⁴ Bu tezin çalışma konusu olan toplumsal hafıza ele alındığında ise, geçmiş ve belleğin “yaşamının” beden ve beyin fizyolojik varlığına bağlı olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Zira toplumsal bellek varlığını birey üzerinden değil, hafıza mekânları ve anma pratikleri aracılığıyla toplum ve grup üzerinden *sosyal aktarım* usulüyle sürdürür.

Her insanın bir hafızası olduğu gibi, toplumların da hafızası vardır ve bu toplum hafızası, topluluk üyeleri ile grup kimliği arasındaki bağı kuran en önemli araçtır. Şiddet ve toplumsal hafıza arasındaki bağı ortaya koymaya çalışırken dikkat edilmesi gereken, toplumsal hafızanın ne olduğundan çok toplumsal hafızanın benimsemiş olduğu grup kimliği ve bu kimliğin nasıl oluştuğu meselesidir.

Bir grup veya topluluğun “ortak kimlik inşası”, topluluğun “ortak belleğinden” bağımsız düşünülemez. Bir “ortak geçmiş”e referans, geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki devamlılığı kavramanın aracıdır. Ortak grup kimliğinin temelini teşkil eden “biz” farklılaştırması grubun “ortak belleğinde” yansımaları

¹⁴ A.g.y., s. 111.

bulur. Bu anlamda toplumsal bellek, grubun ortak kimlik inşasının bir sonucu olarak ortaya çıkmakta¹⁵ ancak hemen ardından, “ortak geçmiş”e vurgu yapan “ortak kimliğin” devamlılığının sağlanması noktasında da etkili olmaktadır.

Toplumsal bellekten ayrı bir bireysel belleğin bulunamayacağını savunan Halbwachs, bireylerin anılarını nasıl saklayıp koruduğu sorunu ile toplumların anılarının nasıl saklanıp korunduğu sorunu arasında bir fark gözetmemektedir. Halbwachs’a göre ikisi de aynı sorundur. Halbwachs bu görevi grup üyelerine bırakmıştır. Grubun kolektif anıları, üyelerin bir sonraki kuşağa anlatımları yoluyla sağlanmaktadır ve bunu da “*member- remember- remembrance*” kavramlarıyla açıklamıştır.

B. Bireyden Grup Üyeliliğine: “*Member- Remember- Remembrance*”

Member yani grup üyesi, Maurice Halbwachs'a göre hafızanın taşıyıcısıdır. Halbwachs, *member* ve *remembrance* kavramları arasında tarihsel hafıza üzerinden bir bağ kurar. Buna göre, tarihsel hafızanın oluşması için kişilerin tarihsel olayları bizzat yaşamaları gerekmez, ancak olayların hatırlanabilmesi ya da unutulmaması, unutturulmaması için insanların bir araya gelmeleri gerekmektedir. Tarihsel hafıza; taşıyıcı rolündeki eski, uzun süreli grup üyeleri aracılığıyla yeni üyelere aktarılır ve

¹⁵ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler* adlı eserinde ortak kimlik “duygusunun” nasıl inşa edildiğini özellikle ulus devletleşme süreci bağlamında ele alır. Anderson eserinde zaman algısındaki değişimin “cemaatin” tasavvur edilebilmesinde önemli katkısının olduğu üzerinde durur. Dünyayı kavrama tarzındaki bu değişimi özellikle gazetenin yapısını inceleyerek izlemeye çalışır. “Gazete okumak sessiz ve kişisel bir törendir, fakat bu tören gün içinde hiç tanımadığımız, adlarını bile bilmediğimiz “yoldaşlarımızla” yapılan bir törendir. “Hayal edilmiş” topluluğun bundan daha canlı bir betimlemesi düşünülemez. Kendi gazetesinin tıpatıp aynılarının otobüste, berberde, komşularının evlerinde tüketildiğine tanık olan gazete okuyucusu, hayali dünyanın gündelik hayattaki köklerinden emin olur. Kurgu sessizce ve sürekli bir biçimde gerçekliğe sızar ve modern milletin ayırt edici özelliklerinden olan topluluk için anonimleşmeye duyulan güveni yaratmış olur.” Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, Çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis Yayınları, 4. Basım, 2007, s. 50-51.

bu yolla canlı tutulur. Yani *member- remember- remembrance* kavramları arasında bir bağ vardır ve bu da üyenin hatırlaması, hatırladığını aktarması yoluyla kurulmaktadır¹⁶.

Bu nedenle bir toplumdaki gruplar ve kurumların sayısı kadar kolektif hafıza vardır. Aileler, sosyal sınıflar, kuruluşlar, ordu, sendikalar hepsinin farklı hafızası vardır. Ancak bu kolektif hafızaların hiçbiri verili değildir. Her biri üyeleri tarafından oluşturulmuştur. Özellikle akrabalık, dinsel ve sınıfsal bağlantılar yoluyla edinilen anılar bellekte daha iyi yer edinmektedir.

Kişinin bireysel varlığının gruptan bağımsız olarak gerçekleşemeyeceğini vurgulayan Halbwachs, bireye ait olan hafızanın ancak toplumsal düzeyde belirlenebileceğini, toplumsal düzeyde var olabileceğini belirtir¹⁷. Yani toplumda yaşayan insanların anılarını yerleştirebilecekleri ve dilediklerinde yeniden bulabilecekleri tek hafıza toplumsal hafızadır. Birey yaşadıklarını, algıladıklarını bir toplumsal çerçeve içerisinde anlamlandırarak belleğine yerleştirir. Böylece bireye ait olan hafıza, toplumsal olarak belirlenmiş olur.¹⁸ Hatırlamamıza yardımcı her türlü veriyi toplumsal bir iletişim süreci dâhilinde, toplumsal unsurlardan çıkardığımız detaylarla bağdaştırıp anlamlandırıyoruz. Dolayısıyla hatırladıklarımız kişisellikten çıkıp, başka birçok kişiyi, yeri, zamanı, mekânı, sözcüğü, görüntüyü de içerir. Çünkü hafıza iletişimsel süreçler yoluyla oluşur¹⁹. Aynı anının katılımcıları arasındaki iletişimin devam etmesi hafızayı da canlı tutar. Bu da bireysel hafızanın köklerinin

¹⁶ Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, s. 22.

¹⁷ *A.g.y.*, s.22.

¹⁸ *A.g.y.*, s. 17.

¹⁹ Mithat Sancar, *Geçmişle Hesaplaşma Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne*, İstanbul, İletişim Yayınevi, 2. Basım, 2008, s. 41.

başka insanlara ve o insanlarla ilişkiye girebildiğimiz grup ortamlarına kadar uzandığını gösterir. Unutulmaması için iletişimsel süreçlere dâhil ederek anlatılması, paylaşılması gerekir. Anlatım burada, bilgilerin kısa süreli bellekten uzun süreli belleğe taşınmasında kullanılan tekrarlama yönteminin işlevini üstlenmektedir.

Bu anlamda canlı bir niteliği olan hafıza, bir iletişim ürünüdür ve bireyler, sadece toplumsal çerçevede yer aldıkları ölçüde hatırlayabiliyorsa, bu iletişim durursa ya da iletişime geçilen kişi ya da gruplarla olan bağ koparsa unutma ortaya çıkacaktır. Bu da bizi *unutmanın toplumsallığına* götürür. Halbwachs'ın bu fikrini destekleyen Marc Bloch, eski çağ kırsal toplumlarında genç kuşağın eğitiminin, ailenin en yaşlıları tarafından üstlenildiğine dikkat çeker²⁰. Böylece grubun belleği, ailenin en yaşlılarınca aktarılır. Halbwachs ve Bloch'tan farklı olarak Connerton, bu görüşleri kabul etmekle birlikte eksik bulur. Toplumsal belleğin en önemli iki taşıyıcısının törenler ve bedenler olduğunu düşünen Connerton, Halbwachs ve Bloch'ta tören uygulamalarının rolünün göz ardı edildiğini söyler²¹. Connerton'a göre toplumsal hafızanın izleri belleğin somutlaştırıldığı anma töreni niteliği taşıyan etkinliklerde bulunabilir. Ancak burada da Connerton'ın uygulamaya fazla bağlı kaldığını söyleyebiliriz. Bizzat katılımın gerekli olduğu periyodik olarak tekrarlanan ritüellerde sergilenen canlandırmalar, mutlaka toplumsal hafızanın taşınması açısından önem arz etmektedir. Yine de, toplumsal bellek varlığını sadece 'uygulayım sal' olduğu sürece korumaz. Uygulayım sal olması önemlidir ama tek taşıyıcı faktör değildir.

²⁰ Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar*, Çev. Alaedin Şenel, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 63.

²¹ A.g.y., s.62.

Toplumsal hafızada yer edinen tüm anıların, topluluk üyeleri tarafından benimsenmiş olması, mevcut toplumsal düzeni meşru kılar. Böylece kuşaktan kuşağa aktarılan öğeler toplumsal belleği şekillendiren zaman ve mekân dışı semboller haline gelirler. Toplumsal belleğin temelini oluşturan “ortaklık” ve “aidiyet” duygusu ortak değerlerin meşruiyetini de beraberinde getirir. Bu “ortaklık” ve “aidiyet” duygusunun ardından zamanla “sahiplenme” duygusu ortaya çıkar. Toplumsal belleği oluşturan ve kuşaklar boyu aktarılmasını sağlayan bu “ortaklık duygusu”dur.²² Hafıza, toplumsal ya da bireysel olsun fark etmez, öncelikle hatırlamaya dayanır. Hafızanın toplumsal olması ise, yine aynı şekilde hatırlamaya dayanır ancak bu defa hatırlama ‘birlikte’ hatırlama olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle önemli olan birlikte anımsamayı mümkün kılan etkinliklerin incelenmesidir.

C. Toplumsal Hafızanın Korunma ve Taşınma Pratikleri

Günümüzle ilgili deneyimlerimizin büyük ölçüde geçmiş hakkında bildiklerimizin üzerine oturduğu ve genellikle geçmişle ilgili imgelerimizin, var olan toplumsal düzeni meşrulaştırmaya yaradığı söylenebilir. Geçmişin imgeleri ve geçmişin anımsanan bilgileri törensel denilebilecek ritüel uygulamalarla taşınıp sürdürülmektedir. Burada anımsamanın gelenek oluşumundaki kültürel etkisiyle karşılaşırız. Paylaşılan ortak deneyimler ve toplumun ortak belleği, toplumu diğer toplumlara göre “farklı” ve “kendi” olarak ortaya koyabilecek özgünlüklere sahip

²² Bu ortaklık duygusunun karakteristiğini oluşturan kolektif temsillerin üzerinde duran düşünürlerden biri Emile Durkheim’dir. Durkheim, toplumsal tutunumun doğası üzerine odaklanmıştır. Çalışmalarında “insanları birleştiren ortak bağlar nelerdir?” sorusuna yanıt arar. Durkheim farklı toplum tiplerinin farklı dayanışma biçimlerinin olduğunu söyler. Örneğin, Durkheim geleneksel toplumlarda toplumsal yapının türdeş yapılardan oluşan bir sisteme dayandığını ve bütünleşmenin ortak bir değer sistemi ve kolektif bir bilinçle sağlandığını, bu toplumdaki bireylerin benzer inançlar ve duygular sergilediklerini söyler. Öte yandan yüksek düzeyde işbölümünün bulunduğu toplumlarda toplumsal gruplar, kurumlar ve bireyler heterojendir, dayanışma ortak inançların değil, karşılıklı bağımlı sonucudur. Durkheim’in bu meseleyi tartıştığı metin için bkz: Emile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, Çev. Özer Ozankaya, İstanbul, Cem Yayınevi, 2006.

olduğu takdirde, ortak belleğin “dışa vurumu” olan folklorik değerlerdir ve “somut olmayan kültürel miras”ın kuşaktan kuşağa aktarımı açısından önemlidir. “Toplum” olmak diğer topluluklardan farklı olmanın yanı sıra “toplumsal birlikteliği” de ifade etmektedir.²³ Topluluk üyeleri, toplumun gerçekliğini sağlayan kurallar bütününden oluşan bir kültür içine doğarlar ve bu verili kültür içerisinde yetiştirilirler.²⁴ Bu toplumsal birlikteliği sağlayan en önemli unsur ise toplumun üyeleri arasındaki ortak kimlik taşıdıkları yönündeki inanışlarıdır. Üyeler, mutlaka doğru ve uygun olduğu üzerinde anlaşmaları gerekmeden belirli bir topluluğun parçası olduklarını hissedebilirler.²⁵ Toplumsal birliktelik duygusunasahip topluluk, belirli amaçlar doğrultusunda toplumsal gerçekliğini meydana getirir. Bu anlamda törenler, topluluk kimliğini güçlendirici örtük bir işleve sahip, topluluğun var oluşunu sürdürebilmesi için gereksinimini duyduğu bir pratiktir.²⁶

1. Anma Törenleri ve Bedensel Pratikler

a. Anma Törenleri

Anmaya konu olan anlatı, tarihsel bir olaydır. Tarihte yaşanmış, ancak törenlerle anlatılırken, mistikleştirme ile değişmeyen özler kazandırılmış bir olaydır. Artık değişime konu olması söz konusu değildir. Belli kurallara tabi kılınan törenler, katılımcıların dikkatini özel olarak belirli olaylara çekerler. Connerton’a göre törenler, belli kurallara tabi, düzenli aralıklarla tekrarlanan, olanı dillendiren etkinliklerdir. Belli duyguları bilinçli olarak aktardıkları için tekrarlamaya zorlama

²³ Anthony Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, Çev. Hüseyin Özel, Ankara, Bilim Sanat Yayınları, 1999, s.220.

²⁴ John Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, Çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayınevi, 2005, s. 19.

²⁵ Giddens(1999), *a.g.y.*, s. 222.

²⁶ Connerton(1999), *a.g.y.*, s. 54.

yoktur. Törene katılmama her ne kadar yaptırımla sonuçlanmasa da katılımın gerekliliği konusunda ortak bir fikir hâkimdir²⁷.

Törenler, anılan olaydan bağımsız olarak toplumun davranış ve düşünce biçimine etki eden anlamlar barındırmasıyla zamansız ve mekânsızdırlar. Diğer yandan tam da törenle anılan olayın yinelenmesine bağlı olarak geçmiş zaman ile şimdiki zamanı kesintisiz kılarak yine zamanın ve mekânın ötesine geçerler.

Törenlerle tekrarlanan anının, değişmez bir nitelik kazanmasını sağlayan mitleştirme, “mitos” kavramından farklı bir anlam ifade etmektedir. Bahsedilen mitleştirme, olayın kendisinin değil, olayın tekrarlanma biçiminin, törenin gerçekleştirilme pratiğinin değiştirilmez hale getirilmesidir. Connerton aradaki farka, törenin mitosun bir alt unsur olarak algılanmaması gerektiği konusunda uyararak dikkati çekmektedir. Tören alternatif bir ifade yöntemi değildir. Aksine bazı şeyler ancak törenlerle dile getirilebilir²⁸. Çünkü törenler, canlandırılan şey ile canlandırılanlar arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Törenlerde hem kullanılan dil hem de beden duruşları resmiyet kazanmış, belirli kalıplara sokulmuştur. Dilin ve bedenin belirli kalıplara sokulmasının amacı ortaya koyduğu ifadenin somutlaştırılmasıdır. Hafızanın mekânsallaştırılması gibi ifadenin somutlaştırılması da belleği destekleyici bir etki gösterir.

Jan Assman’ın da tekrarlama ve canlandırma konusunda Connerton’a benzer düşünceleri paylaştığını görüyoruz. Assman’a göre tekrarlama yolu ile

²⁷ A.g.y., s. 72.

²⁸ A.g.y., s. 74.

sunulan olay, toplumun olaya tanık olan üyelerine *hatırlatılmış*, şahsen tanık olamayanlara ise *tanıtılmış* olur. Böylece sonsuz bir bilgi aktarımı zinciri kurularak, kültürel bir olgu olarak tarihin kaybolması önlenmiş olur. Toplumun kendi kendine yarattığı bu hatırlama yolu, toplumun kendi öz algısını nasıl ortaya koyduğunun görülmesi açısından önemlidir. Kuşaktan kuşağa aktarılan bu öz algının kendisidir.

b. Kültürel Bellek:

Bellek denince aklımıza öncelikle insan anatomisinde, insan beyrinde yeri olan bir olgu gelir. Belleğin nörolojik, psikolojik boyutu birincil önem taşır. Ancak belleğin içindekiler, bunların bellekte saklanması ve ortaya çıkışı, hepsi sosyolojik bir veridir. Bu ‘iç’ olgu, ‘dış’ unsurlardan sürekli etkilenmektedir. İçinde bulunulan toplumsal ve kültürel çevre belleğin gelişimini, organizasyonunu, algıları etkilediği gibi etkilemektedir.²⁹ Kültürel bellek, insan belleğinin bu dış boyutunu oluşturur. Kültürel belleği, grup belleğinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Kültürel bellekte yer edinen her şey grup tarafından ortak olarak kabul edilmiştir. Grubun değerleriyle anlamlı bir bütün oluşturabilen her şey kültürel bellekte yerini bulur.

Assman, “kültürel bellek” kavramına olan ihtiyacı geleneğin oluşumuyla bağlantılandırır.³⁰ Hatırlama bir kültürdür ve kültürel bir eylemdir. Geleneğin oluşumu her şeyden önce geçmişle ilişki çerçevesinde kazanılmış bir “kimlik” ile bütündür. Halbwachs’ın ekolünü takip ettiğini söyleyebileceğimiz Jan Assman, toplumsal hafızanın işleyişini açıklamak için “iletişimsel bellek” ve “kültürel bellek”

²⁹ Jan Assman, *Kültürel Bellek*, Çev. Ayşe Tekin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s.25.

³⁰ A.g.y., s.28.

kavramlarını kullanmıştır.³¹ İletişimsel bellek, tarihsel açıdan gruba bağlı, yakın tarihi içeren, iletişim yoluyla kurulması nedeniyle taşıyıcılarıyla sınırlı bellek türüdür. “İletişimsel bellek”, iki farklı tarzda işler. Bunlardan birincisi Yunan hatırlama mitolojisindeki “İlk(el) belleğe” denk gelebilecek olan “kökensele hatırlama tarzı”, diğeri ise “biyografik hatırlama” tarzıdır.³²

Kökensele hatırlama, nesneleştirilmiş her türlü simgeye başvurur. Hatırlama ve kimlik bu nesneleştirilmiş simgeler aracılığıyla kuvvetlendirilir. Jan Assman, bu simgeleri “*memoria*” kavramı altında törenler, danslar, anlatılar, giysiler, resimler ve mekânlar olarak sıralamıştır. Biyografik hatırlama ise her zaman sosyal alışverişe(grup içi iletişime) dayanır.

Assman, iletişimsel hafıza için kırk yıl gibi bir eşik olduğunu söyler. Bir olayın üzerinden kırk yıl geçtikten sonra, olayı yaşayanlarca unutulmaya mahkûmdur. Anıların ve yaşananların hatırlanabilir kılınması için aktarılması gerekmektedir.

“Kültürel bellek” ise geçmişin belirli noktalarına yönelir. Gerçek tarihten ziyade, hatırlanan ve hatırlandığı kadarıyla anlatılan tarihe önem verir. Anlatılan hikâyeye efsaneleşir ve “kurucu” bir niteliğe bürünür.³³ Bugünü açıklamak için anlatılan bir hikâyenin belleğidir. İletişimsel bellekten ayrıldığı en belirgin nokta, kendiliğinden yayılamayacağı için her zaman özel anlatıcılara ihtiyaç duymasıdır. Anlatıcının asıl işlevi grup hafızasını korumaktır. Gündelik olmayan olayları anlattığı

³¹ A.g.y., s.54.

³² A.g.y., s.54.

³³ A.g.y., s.58.

için kurumsallaşmış ve yapaydır. İletişimsel bellekten diğer bir farkı ise, biçimlendirilmiş ve törensel olmasıdır. Bu nedenle kültürel belleğin korunması ve aktarılmasında katılımın önemli ve belirleyici bir rolü vardır. Grup üyelerinin bedensel olarak bulunma zorunluluğunu yerine getirebilecekleri ve böylece katılımın sağlanabileceği zamansal biçim bayramlardır. Bu zamansal ve mekânsal birliktelik, gruba aidiyet duygusunu ve buna bağlı olarak kültürel kimliği yeniden üreterek pekiştirir. Bayramlarla biçimlendirilen, bölünen zaman, ritüel tekrarlar yoluyla düzene sokulmuş olur. Zamana ritim kazandırarak gündelik yaşamında ifadesini bulduğu bir genel zaman düzeni yaratır.³⁴ Kültürel belleğin biçimlendirilmiş ve ritüel kurullara tabi kılınmış hali olan bayramlar haricinde hafızanın diğer taşıyıcıları olan törenler, anlatılar, anıtlar hafıza mekânları içerisinde kendilerine yer bulurlar.³⁵

Anma törenleri ile geçmiş olaylar yeniden canlandırılarak hafızada görsel olarak yer tutar. Görüntüyle bütünleşmiş bir bilgi, tüm duyu organları yoluyla algılanacağı için bellekte daha sağlam bir yer bulacaktır kendisine. Dilde, görüntüde ve seste ifadesini bulan tüm temsil biçimleri belleğe dayanmaktadır. Üstelik bu canlandırma, beden aracılığıyla gerçekleştirildiği için aynı zamanda *bilinçli* bir uygulamadır. Bedenin pratikleriyle geçmiş korunmuş olmaktadır.

2.Bedensel Pratikler

İnsanların ortak simgesel anlamlar yükledikleri geleneksel pratikler, kendi içinde sınırlı esnekliğe sahip olsa da belirli kurallara tabi biçimde gerçekleştirilen eylemlerdir. Bedenleştirme pratiği beraberinde bedensel alışkanlıkları getirir.

³⁴ A.g.y., s.61.

³⁵ A.g.y., s.61.

Toplumsal yaşantıda öğrenilen belirli bedensel duruşlar alışkanlık belleğinde yer edinir. Herhangi bir bedensel duruşun bellenmesi ise onaylanmış bir örneğinin görülmesiyle gerçekleşir. Onaylama, kültürün kuşaktan kuşağa yerleşmesi bakımından da önemlidir. Duruşlara yüklenen anlamlar, tören sırasında bedenın verdiği mesajla bütünleşiktir. Bedensel canlandırmanın bilinçli olmasının anlamı, tören sırasındaki bedensel duruşlar ile günlük yaşam sırasında bedenın aldığı duruşlar arasındaki farklılığın bilincinde olmaktır. Toplumsal ve siyasal anlamların taşıyıcısı olan beden, bu bedensel pratiklerle koreografize edilmiş olur. Toplumun birçok üyesi tarafından farklı şekillerde hatırlanan ve dile getirilen deneyimler, sözel hafızadan bedensel pratik hafızasına belirli kalıplara sokulup, ritüelleştirilerek aktarılır. Böylece, toplumun kolektif kimliğini belirleyen deneyimler kuşaktan kuşağa aynı şekilde aktarılarak, unutulmasının önüne geçilmiş olunur.

II. Toplumsal Hafıza ve Geçmişle Hesaplaşma- Geçmiş Politikası

Her insanın bir geçmişi olduğu gibi, bu insanlardan oluşan her toplumun da kendine ait bir geçmişi vardır. Grupların yaşadıkları, gruplarla beraber tarihsel süreç içerisinde taşınır. Ancak bu taşıma işlemi, geçmişten yarına süzerek gerçekleştirilir. Toplumların geçmişlerini nasıl hatırladıkları kurulu toplumsal düzenin meşruiyeti açısından büyük önem taşımaktadır. Geçmişle ilişki kurulurken, burada bahsedilen geçmişle ilişki geçmişin nasıl hatırlandığı, hangi yönleriyle hatırlandığı ya da nelerin unutulmaya terk edildiğine göre şekillenir.³⁶ Hem günün etmenlerinin geçmişi nasıl etkilediği hem de geçmişin günümüz etmenlerine nasıl yön verdiği gibi zorluklarla karşılaşmaktadır. Bu zorluğu aşacak ya da çözecek olan geçmişle kurulan ilişkinin niteliğidir.

Geçmişle kurulan ilişkiye göre ya bir hatırlama kültürü ya da bir unutma kültürü geliştirilmiş olur.³⁷ Bu iki farklı kültür arasında nasıl bir seçim yapıldığı ve bu seçimi kimin yaptığı konuları “Şiddet” bölümünde tartışılmış olmakla birlikte, ortak hafıza üzerinde ne gibi etkiler ve sonuçlar doğurduğu konusu, “tarih yazımı” ile aynı çizgide bu bölümde değerlendirilecektir. Yapılan seçim, toplumun tümü üzerinde aynı anlamı ifade etmez. “Mağdur” ve “kurban” için unutma ve unutturma bir baskı yoluyla gerçekleşecekken, hafızanın araçlarını tekelinde bulunduranlarca geçmiş, unutulmalardan arınmış farklı bir hatırlama olarak tezahür edecektir. Burada bir diğer önemli husus, geçmişin nasıl algılandığıdır. Eğer ki geçmiş, gelecek önünde duran bir engel olarak algılanıyorsa, kurtulması, bugünden arındırılması gereken

³⁶ Sancar(2008), *a.g.y.*, s. 28.

³⁷ *A.g.y.*, s.28.

bir yükür. Dolayısıyla uygulanacak politika, bir “unutturma” değil, hatırlamaya engel olacak bir “bastırma” politikası olacaktır.

Bastırma politikasının tercih edildiği durumlarda, “geçmişle hesaplaşma”dan kaçma söz konusudur. Burada iki kavram arasındaki farka değinmek gerekirse, bunlardan birincisi “geçmişle hesaplaşma” diğeri ise “geçmişle ilişki”dir. Bu iki kavram birlikte devletin geçmiş politikasını belirler. “Geçmiş politikası” bir devletin belli bir dönemde geçmişle ilişki konusundaki genel karar ve somut uygulamalarını belirler.³⁸ “Yüzleşme” bir olayı bastırmaktan, dolayısıyla da toplumsal hafızayı perdelemekten vazgeçmek demektir. “Geçmişle hesaplaşma” kavramı, Almanya’nın Nazi dönemiyle baş etme sürecinde ortaya çıkmıştır. Kavramın evrenselleşmesi ise 1980’li yılların sonlarında yoğunluk kazanan ağır insan hakları ihlalleri dönemine denk düşer.³⁹

Almanya’da İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan “*vergangenheitsbewältigung*” kavramı, geçmişte kalan acı tecrübeleri işaret ederek, “üstesinden gelinmemiş bir geçmişin gölgeleriyle hesaplaşma” zorunluluğuna vurgu yapar.⁴⁰ Bu üstesinden gelinmesi gereken geçmiş, anlaşılacağı üzere “negatif”, “olumsuz” öğeler barındıran bir geçmiştir. Mağdurunu geride bırakmış, mağduruna yüz çevirmiş bir “resmi” geçmiştir. Değiştirilmesi mümkün olmayan geçmişle yüzleşerek, geçmişin bugüne olan etkileri düzene sokulmuş olur. Toplumun ve toplumun üyesi olan her bir bireyin kendi öz algılarına dair bir bütünlüğün sağlanması açısından bu son derece önemlidir. Ancak bu noktada, bu hesabı

³⁸ A.g.y., s. 29.

³⁹ A.g.y., s.19.

⁴⁰ A.g.y., s.26.

görmekle mükellef devlet, bir unutma ya da bastırma politikası değil, bir hatırlama ve hesaplaşma politikası gütmelidir. Geride bırakılan mağdur ve kurbanlara yönelik işlenmiş her türlü suç ve hak ihlali hatırlanmalıdır. Böylece mağdura karşı en azından iade-i itibar görevi yerine getirilmiş olur.

Hesaplaşma anı ya da hesaplaşma kararına kadar, geçmişle kurulan ilişki *tarafli* bir ilişkidir.⁴¹ Devletin geçmiş politikası doğrultusunda ya mağdurlara itibar edilmemiştir ya da bir mağdurun varlığı dahi kabul edilmemiştir. İnsan gibi, devletlerin de temel yapısı unutmaya meyillidir. Bu unutma eğilimin önüne nasıl geçilebileceği ya da diğer bir deyişle unutulmanın nasıl hatırlanacağı, geçmişle ilişkinin hangi yöntemlerle kurulacağı noktasında temel işleve sahip olan hatırlamaya geri dönmek gerekir. Bunun için hatırlama ve hafıza ilişkisini toplumsal düzeyde irdelemek gerek.

Bireysel hafızanın varlığı konusunda bir tereddüt bulunmamakla beraber toplumsal hafızanın varlığı konusundan önce, başta toplumsal hafızanın ne olduğu sorusunu nasıl cevapladığımız önemlidir.

Halbwachs'ın “toplumsal hafıza” kavramlaştırmasına göre, algılar ne kadar kişisel olursa olsun, anılar toplumsal değerler dâhilinde hatırlanabilmektedir. Kişi toplumsal unsurlardan çıkardığı detaylarla bireysel hafızasını oluşturmaktadır. Ancak bireyler, her zaman geçmişte olan olayları hatırlayamazlar. Çünkü birey her zaman geçmişte yaşanmış olayın bir parçası ya da tanığı olmak zorunda değildir. Ancak

⁴¹ A.g.y., s. 26.

yine de, birey kendini ait hissettiği grubun hafızasını belleyerek, aslında hiç tanık olmadığı olayların hafızasına sahip olabilir. Tanıklığın kendisi devredilemezdir.⁴² Tanıklık, korunarak nesilden nesile aktarılan hikayenin doğruluğunu garantilemez. Tanıklığın koruduğu olgu, anlatılan hikayenin, tanıklık edilen olayın arşivlenemez olduğu, arşiv karşısındaki dışsallığıdır. Böylece tanıklık edilen tarihsel olay, unutulmaktan kurtulmuş olur.⁴³ Birey unutulmaktan kurtulmuş olan bu olayın hafızasını aktarmakla yükümlüdür. Fakat geçmiş olduğu gibi korunamayacağı için geriye daima geçmişi anlatan bir “hikâye” kalır. Hikâyedir, çünkü artık anlatılan bizzat tanık olunmuş olay değil, olayın hikâyesidir. Geçmiş bellekte yalın bir halde bulunmaz.⁴⁴ Geçmişin anı haline gelebilmesi için hikayeleştirilmesi, dile getirilmesi, yeniden sunumu(*representation*) gereklidir.

Halbwachs’ın araştırma çerçevesinde bir sonraki genç kuşağın eğitimi söz konusudur ki bu da sözlü anlatım yoluyla gerçekleştirilir. Geçmişe dair imgelerin nasıl tekrarlanacağı konusunda kuşaktan kuşağa sözlü anlatım dışında bir yol belirtmeyen Halbwachs anma törenlerine ve hafıza mekânlarında gerçekleştirilen ritüellere değinmemiştir. Bir toplumsal hafıza varsa, bu toplumsal hafızanın oluşumunda, anımsamanın ve anımsama biçimlerinin önemli rol oynadığı aktarma biçimlerinin neler olduğuna değinmek gerekmektedir.

Halbwachs’ın da belirttiği gibi; toplumsal hafıza verili bir bütün değil, kendi içinde genişlemeye açık, dinamik bir inşa sürecidir. Geçmiş olduğu gibi korunamayacağı için, sürekli olarak toplumlar tarafından kendi öz algıları

⁴² Giorgio Agamben, *Auschwitz’den Artakalanlar*, Ankara, Bağımsız Kitaplar, 2004, s. 151.

⁴³ *A.g.y.*, s. 158.

⁴⁴ Andreas Huyssen, *Alacakaranlık Anıları*, İstanbul, Metis Yayınları, 1999 s.13.

doğrultusunda yeniden yapılandırılır. Sürekli olarak yeniden kurulan bir geçmiş vardır ve bu yeniden kurma işlemi *bilinçli* gerçekleştirilen bir *yaratmadır*.⁴⁵ Toplumlar törenler, metinler, mekânlar aracılığıyla bir hatırlama pratiği geliştirirler. Bu pratikler sonucu grubun yani toplumun edineceği kimlik, toplumun kendi yarattığı bir kimlik olması halinde toplumsal hafızanın bilinç düzeyine işaret eder. Ancak bu pratiklerin, toplumun kendi iç dinamikleri yoluyla değil de iktidar eliyle oluşturulması ve yönlendirilmesi halinde, toplumun bilincinden söz etmek mümkün değildir. Artık iktidarın müdahale alanı haline gelmiş, iktidarın kendi öyküsünü yazarken kullanacağı kaynakların merkezi olmuştur.⁴⁶

⁴⁵ Assman(2001), *a.g.y.*, s. 32.

⁴⁶ Sancar (2008), *a.g.y.*, s.28.

III. Hafıza Mekânları

Mekânsallaştırma bilinen ilk ve en iyi bellek tekniği olarak, bir devletin hatırlama kültürü içerisinde toplumsal hafızanın pekiştirilmesi açısından önemli bir role sahiptir. Bireysel bellek gibi kalıcı ve sabit olmayan toplumsal hafıza her zaman için yeniden kurmalara tabidir.⁴⁷ Toplumsal, sosyal bir olgu olarak toplumsal hafızayı etkileyen “hatırlama kültürü” toplumsal hafızayı biçimlendirir ve yönlendirir. Hatırlamak ve hatırlatmak biçiminde ortaya çıkan hatırlama kültürü, duygudaşlığa dayalı ulusun prototipini ortaya koyar. Yani topluluğa ruhunu veren bellekle ilgilidir. Topluluğun ruhu ise, nelerin unutulmaması gerektiği sorusuna cevap verir. Cevap, grubun öz imgesini ve kimliğini belirleyecektir.

Hatırlama kültürünün toplumsallığına karşı, mekânlaştırmanın bir diğer eylem alanı “bellek sanatı”dır. Yapay belleğin temeli olan bellek sanatı, bireylerin akılda tutabildikleri bilgi eşliğini yükselterek belleğin gelişimine imkân verir. Bilince yerleşmesi istenen şeylerin hayali imgesi önceden belirlenmiş mekânlarla bağdaştırılır. Böylece bu mekânlar üzerinden olgular korunmuş olur. Hatırlama kültüründen ayrıldığı nokta, bellek sanatının tamamen bireysel olmasıdır. Bellek sanatında amaç, bireyin belleğinin geliştirilmesi iken hatırlama kültüründe, tüm kültürlerde olduğu gibi amaç; sosyal sorumlulukla ilgili olup, topluluk kimliği ve algısının korunmasıdır. Her zaman için unutma ile yadsımanın, bastırma ile travmanın etkisinde olan dün, yani geçmiş (zaman), korunmalı ve yarına (geleceğe) taşınmalıdır. *Mnemotik* bir teknik olarak mekânsallaştırmayı kavramsallaştıran Pierre

⁴⁷ Huyssen(1999), *a.g.y.*, s. 177.

Nora, insan bedeni dışındaki hafıza taşıyıcılarını anlatmak için “hafıza mekânları” kavramını kullanmıştır. Özellikle modern toplumlarda toplumsal bellek, müze, anıt, abide gibi kamusal alanlarda şekillenir.⁴⁸

Nora’ya göre hafıza mekânları tarihi oluşturan en önemli unsurlardır⁴⁹. Bayramlar, anma törenleri, müzeler, arşivler, ulusal arşivler, kütüphaneler, amblemler ve anıtlar, bunların hepsi hafızanın çökeltileridir, birer kalıntıdır. Bu hatırlama figürleri, zaman ve mekâna bağımlı yapıları nedeniyle belli bir mekânda cisimleştirilmelidirler.⁵⁰ Hatırlattıkları içerikler, geçmiş olaylarla bağlantıları ve hatırlamanın periyodik ritmi sayesinde zamansallık kazanır. Bir grup kimliği kazanmak isteyen her topluluk, kimliklerinin ve öz algılarının dayanak noktası olarak bu tür mekânlar yaratmak zorundadır⁵¹. Topluluk açısından mekân ile kurulan sembolik bağ, ortaklık ve gruba aidiyet duygularının korunması açısından önemlidir. Grup üyesi herhangi biri mekândan uzak düşse de bu “kutsal” mekânları sembolik olarak yeniden üreterek yaşatır. Buna en iyi örnek olarak, sürgün edilen halkların, sürgüne gönderildikleri coğrafyada oluşturdukları kutsal mekânlar verilebilir. Sürgün coğrafyasına ilk adım atılan yer, sonraki yıllarda bir anma töreni mekânına dönüşme potansiyelini barındırır.

Nora, hafızanın varlığından çok kullanım biçimiyle değer kazandığını belirterek, hafıza mekânlarının anımsanan şeyler olmadığını, hafızanın mayalandığı

⁴⁸ A.g.y., s. 178.

⁴⁹ Pierre Nora, *Hafıza Mekânları*, Çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 12.

⁵⁰ A.g.y., s.9.

⁵¹ A.g.y., s. 64.

yerler oldukları tespitinde bulunmuştur.⁵² Tarihsel hafıza, hafıza mekânları ile bir sonraki kuşağa tanıtılır ve yine bu mekânlar aracılığıyla hafıza korunmuş olur. Hafıza tek başına var olup, varlığını sürdüremez. Korunmaya ve korunacağı mekânlarla ihtiyacı vardır. Mekânın hafızaya adanmasıyla, ulusal kimlik bilinci korunmuş olur.

Hafıza mekânlarının oluşturulmasında amaç, tarihin anlatılması yoluyla toplumsal hafızanın korunmasıdır.⁵³ Tarihsel olayların metinlere aktarılması, kaydedilmesi, belgelenmesi, hafızanın tarihi olduğu gibi korumadaki yetersizliğinin sonucu ortaya çıkan bir ihtiyaçtır. Tarih korunmalıdır, çünkü ‘tarih’i korunan Ulus kutsaldır. Ulus, kendi tarihini ve aslında kendi hafızasını korumayı sağlayacak araçlar yaratır ve bunlar ulusal kimliğin pekiştirildiği hafıza mekânlarıdır.

“Biz” kimliği altında birleşen topluluk üyeleri geçmişi “sürekli” kılabilirdiği ölçüde koruyabilir. Bu nedenle değişimler mümkün olduğunca göz ardı edilmeye çalışılır. Böylece tarihin değişmez sürekliliği sağlanmış olur.⁵⁴ Bu noktada Halbwachs’ı yeniden anarsak, grup kendi özalgısı dâhilinde kendi belleğini ve tarihini kuracaktır. Bir yeniden kurma işlemine dayanan bellek geçmişi olduğu gibi koruyamaz. Şimdiki zamanın değişen dinamikleri nedeniyle sürekli olarak yeniden kurulması gerekir⁵⁵. Halbwachs için tarihin yeniden kurulmasının anlamı budur.

⁵² A.g.y., s. 67.

⁵³ A.g.y., s. 36.

⁵⁴ Assman(2001), a.g.y., s.44.

⁵⁵ A.g.y., s.44.

Burada Alaide Assman'ın “kaydedici hafıza” ve “işlevsel hafıza” ayrıştırmasına değinmekte fayda var. Kaydedici hafıza, ne zaman kullanılacaklarından bağımsız olarak her türlü veriyi toplar ve saklar. Hafızanın taşıyıcısı gruptan bağımsız olarak, belirli değerleri ön plana çıkaracak verilere öncelik vermeden, sadece tarihsel gerçekliği amaçlar. Tarihe dair her şeyi bünyesinde toplar ve bu anlamda tarihin kendisidir. Tarihe karşı “pasif”tir. İşlevsel hafıza ise, seçici ve sahiplenicidir. Seçilmiş, *bilinçli* hatırlardan oluşan “resmi” hafızadır. Bu hatıralar çoğunlukla ulus bilincine dair hatıralardır. Belli bir amaca hizmet eder. Bu amaç ‘toplumsal hafızanın oluşturulması’dır. Ancak oluşturulan toplumsal hafıza ulus-devlet eliyle oluşturulması nedeniyle aslında ‘*siyasal hafıza*’dır.

A. Ulus-devlet ve “Siyasal” Hafıza

“İnsan unutmayı bir türlü öğrenemeyip de hep geçmişe bağlı kaldığı için şaşar durur kendine de: istediği kadar ileri ve çabuk yürüsün, zinciri ile birlikte yürür, hızla akıp geçen olaylara bağlıdır gene de”⁵⁶.

Assman’a göre, ulusal hafızanın inşası açısından iki farklı düzlem vardır; ya kahramanlık hikâyelerine dayanan bir geçmiş referans gösterilir ya da kendi kurban ettikleri göz ardı edilerek, kurban rolüne bürünülür. “Fail” olunan olaylar ise hiçbir zaman referans gösterilmemekle birlikte, tabu haline getirilmiş hatırlanması dahi mümkün olmayan olaylardır.⁵⁷

Halbwachs’ın toplumsal hafızaya dair çalışmalarında hatırlamanın kendiliğinden gerçekleşmeyeceği, ancak kendisiyle ilişki içerisinde olunması halinde

⁵⁶ Sancar(2008), *a.g.y.*, s.49.

⁵⁷ *A.g.y.*, s.49.

mümkün olacağı hususu daima karşımıza çıkar. Dolayısıyla ulus-devlet geçmişiyle ilişki içerisinde olduğu sürece kendi geçmişini koruyabilir, bugüne taşıyabilir. Ancak daha önce belirtildiği üzere, geçmişle ilişkinin hangi boyutta gerçekleşeceği önemli olan. Unutma ve bastırmanın tercih edileceği bir zor politikası mı uygulanacağı, yoksa hatırlamaya yönelik bir hatırlama kültürünün mü benimseneceği önemlidir. Çünkü geçmişle hesaplaşma ancak geçmişin haksızlıkları hatırlandığı takdirde faydalıdır. Geçmişte yapılan haksızlıkların tespiti ve sorumluluğunun üstlenilmesi, mağdur ve kurbanların belirlenmesi, bu sorumluluğu üstlenmenin bir göstergesi olarak da gördükleri maddi ve manevi zararların telafisinin mümkün olduğu ölçüde yerine getirilmesi gerekmektedir. Marchetta'nın “demokratik hatırlama” olarak kavramlaştırdığı bu hatırlamanın amacı, toplumda geçmişteki olumsuz olaylardan etkilenmiş birey ve gruplar arasında karşılıklı empati için uygun zemini yaratmaktır⁵⁸. “Demokratik hatırlama”, bir diğer deyişle “bellek görevi”, tarihte yaşanmış olayları hatırlamaktan önce, olayların unutulmamasına dayanır. Tarihte yaşanmış olayları hatırlamak ama hatırlamaktan önce olayların yaşanmışlığını kabul etmek, “*ahlaki itiraf*”, öncelikle olayın mağdurlarına saygı açısından önemlidir.⁵⁹

Söz konusu tarihsel olayın taraflarının farklı toplumsal hafızalara sahip olması sorun yaratır. “Mağdur” durumda olduğu iddiasında bulunan taraf için bellek, son derece seçicidir ve “biricik acı”ya yönelerek, yaşanan travmanın biricikliğini tarihe karşı/tarih yazımına karşı/resmi tarihe karşı savunur.⁶⁰ Bu tutum tamamen kolektif kimlikle ilgilidir. Fail açısından ise; acının bellekte bıraktığı izi, travmatik

⁵⁸ A.g.y., s.56.

⁵⁹ A.g.y., s.56.

⁶⁰ A.g.y., s.57.

bir iz olarak değil, davranış olgunluğuna taşıyacak bir deneyimin sıfır noktası olarak değerlendirmelidir.⁶¹ Böylece bir davranış kalıbı yani ‘baş etme’ yöntemi geliştirmiş olur. Tarih yazımı ise, olayın vuku bulduğu zamanın koşullarını göz önüne alarak, olayı tarihsel zaman akışı içerisinde, arşiv değerinde resmi belgelerle irdeler. Bu nedenle tarihsel olayların araştırılması ve tartışılması gereklidir. Ancak bunu yaparken tarihçi, olaylara nesnel olarak yaklaşmalı, hüküm vermekten, yargılamaktan kaçınmalıdır.

Ulus-devlet, geçmişe sakladığı şiddet deneyimlerini kelimenin tam anlamıyla ört bas edip unutturmak için, “kurumsal” hatırlama pratiklerini bu olaylardan bağımsız olaylar üzerine yoğunlaştırır.⁶² Bu yolla oluşturulacak toplumsal hafıza, ulus-devletin bekası yolunda kolektifleşmeyi sağlayacak en önemli araçtır. Ulus-devlet toplumsal/siyasal hafızasını oluştururken, istenmeyen “negatif” nitelikli olayların unutulmasını hedefler.⁶³ Bu amacın başarılı olabilmesi için, toplumun bu olaylara toplumsal çerçevede yer vermeyecek hale getirilmesi gerekir. Bu da iktidarın şiddet yoluyla toplumsal hafıza üzerinde iktidar kurması yoluyla gerçekleşir. İktidar eliyle gerçekleştirilen bu bastırma, “hatırlama yasağı” olarak ortaya çıkar. Bastırmanın iktidar eliyle değil de toplumun *bilinçsiz* tercihiyle gerçekleşmesi durumunda ise söz konusu olan “kamusal suskunluk”tur⁶⁴. Bilinçsiz olması, geçmişe dair bazı olayların tabulaştırılmasının ve içselleştirilmesinin sonucudur. Bütün bu belirleyici etkiler altındaki toplumsal hafızanın bir hatıralar

⁶¹ A.g.y., s.57.

⁶² A.g.y., s.53.

⁶³ A.g.y., s.53.

⁶⁴ A.g.y., s.53.

toplama değil, geçmişle kurulan ilişkinin bir çeşidi olduğu söylenebilir. Toplumun hafizasındaki ortaya çıkararak toplumsal hafızanın nasıl kullanıldığıdır.

Mağdur açısından hatırlama, geçmişte yaşanan travmatik olayların etkisinden kurtulmanın ve özgürleşmenin yoludur.⁶⁵ Söz konusu olan; geçmişin, şimdi yeniden yorumlanması değil, geçmişin anlamlandırılmasının ertelenmiş olmasıdır. Dolayısıyla geçmişle yzleşilmedike geçmişte yaşananın bir anlamı yoktur. Yüzleşme gerçekleşmediği sürece de kurban bir ikinci kez daha kurban edilmiş olacaktır. Ulus-devlet tarafından travmatik olayın gerçekliğinin kabul edilmesi, toplumsal bir bağlama oturtulması olayın kurbanları için gerçekliğin bilince taşınmasını sağlayacaktır.

Hiçbir olay özü itibariyle travmatik değildir, olayı travmatik yapan olay sonrası kazandığı anlamdır⁶⁶. Bu nedenle insanlık tarihinin herhangi bir döneminde yaşanmış ya da yaşanacak travmatik bir olayın onu gözlemleyen ya da ona tanıklık edenler-tarihçi, psikolog, sosyolog, yazar- tarafından nasıl değerlendirileceği önemlidir. Toplumsal travmaların “dinleyici rolündeki öteki”si olan bu kişiler sayesinde travmatik olaylar, ortak bir tarih içerisine yerleştirilirler.⁶⁷ Unutmaya meyilli insanoğlunun dünyasında ‘yüksüz’ bir başlangi noktası ancak geçmişle yüzleşme sonrasında yakalanabilir.⁶⁸

⁶⁵ Erdoğan zmen, “Tarih ve Travma zerine”, *Birikim*, Sayı 193-194, 2005, s.174.

⁶⁶ *A.g.y.*, s.174.

⁶⁷ *A.g.y.*, s.175.

⁶⁸ *A.g.y.*, s.175.

Marcuse'nin de belirttiği gibi tarihin bastırılması, politik bir sorundur⁶⁹. Geçmişle yüzleşmenin bir hesaplaşma mı yoksa geçmişle kurulan bir ilişki düzeyinde mi kalacağı siyasal bir sorundur. Tarihin bastırılması halinde, toplumun özgeçmişini, kendisine ait özalgısı bastırılmış, dolayısıyla şekillendirilmiş olur. Karakterize edilmiş bir toplum yaratılmış olur. Bu baskı politikasına karşılık, hatırlama eylemi bir karşı koyuş, bir 'karşı hafıza'dır.

⁶⁹ Sancar(2008), *a.g.y.*, s.61.

IV. Tarih ve Hafıza

A. Değişim Olasılığı Ekseninde “Toplumsal Bellek” ve “Tarih”

Toplumsal belleğin, en iyi biçimde tarihin yeniden kurulması (*rekonstrüksiyon*) olarak adlandırılabilir, çok daha özgül bir pratikten farklı olduğunu belirtmemiz gerekir.

1. Tarihin yeniden kurulması

Tarihin anlatılması “yeniden kurmadır” çünkü tarih olduğu gibi anlatılamaz, anlatılabilmesi mutlak bir hafızayı gerektirir. Hafıza tarihi olduğu gibi koruyamayacağı için “anlatılan”, tarihin hep bir kısmıdır ve göreceli bir kısmıdır. Tarih tek başına şimdiki zamanın seyrinde, kendiliğinden, sırf yaşanmış olmasıyla kurulmuş bir gerçekliktir. Anlatılması ise tarihin yeniden kurulmasıdır. Önemli olan tarihin ne kadarının, nasıl anlatıldığıdır. Tarihin yeniden kuruluşuna şekil verecek olan hafıza, anlatılan hikâye ile kimlik arasındaki bağı kuracaktır⁷⁰. Anlatılan hikâye anlatanın tarih bilincini ortaya koyar ve bu nedenle kimlik ile sıkı bir ilişki içerisindedir.

Ulus-devletlerin geçmişle kurdukları ilişkileri yönlendirme çabası dâhilinde “bireylerin anlatacağı tarih”, yani toplumsal hafıza, ulusal kimliğin benimsetilmesindeki başarıyı ortaya koyması açısından önemlidir. Kendini ifade etmenin ve konumlandırmanın yolu olarak bir kimliğe bürünmek, anlatılan hikâyeye başlar. Birey, kendini ait hissettiği kimliğin hikâyesini anlatır. Anlatıldığı kadarıyla

⁷⁰ A.g.y., s.11.

tarihin taşıyıcılarından biri konumundaki birey, böylelikle devlet tarafından gerek zorla olsun gerek rıza üretimi yoluyla olsun oluşturulmaya çalışılan ulusal hafıza inşa sürecine “bilinçli” bir katkı sağlamış olur.

Homojen bir ulusal kimlik oluşturulması açısından tarihin araç olarak kullanılması en etkili yöntem olarak varlığını korumaktadır. Manipüle edilmeye açık olan tarih, ulusal kimliğin ve ulusal- siyasal- resmi hafızanın oluşturulmasında, ulus-devlet tarafından benimsenecek hatırlama politikasına göre belgelendirilecektir. Tarihin manipüle edilmesiyle, hakikatten uzaklaştırılan hafıza, sadakat göstermesi gereken yeni bir kurguyla karşı karşıya kalır. Kaynağı hatırlama olan tarih, hatırlamaya, hafızaya karşıt bir konuma taşınmış olur.

Ulus-devletin bu amacına karşın, günümüzde insan hakları söylemi ve insani suç kategorisinde yer bulan bugün itibariyle güncel, ama gelecek dâhilinde tarihsel olacak olan olaylar, tüm insanlığa ait bir “küresel hafıza” yaratmıştır⁷¹. Küresel hafıza, bireyin bir insan olarak sadece ulus-devlet tarihi ve kimliği dâhilinde tanımlanamayacağını gösterir. Bu da bizi, Otfried Höffe’nin dediği gibi bir “eleştirel dünya hafızası” kavramsallaştırmasına götürür⁷². Ulusal hafızanın unutturmaya ya da sadece kahramanlık hikâyelerini hatırlatmaya yönelik seçiciliğine karşı, eleştirel dünya hafızası hatırlamayı esas alır.

Ulus-devletin oluşturmaya çalıştığı bu ulusal hafıza, seçici karakterinin sonucu olarak son derece ortodoks ve muhafazakâr bir yapıya sahiptir. Halbwachs,

⁷² Sancar (2008), *a.g.y.*, s. 82.

geçmişini her türlü değişime ve etkileşime kapatmış olmasından kaynaklı bu ortodoks yapının karşısına “tarih”i koyar.⁷³ Halbwachs, toplumsal belleğin bu değişime kapalı yapısının karşısına ise “tarih”i koyar. Hafızanın bu değişime kapalı yapısına karşılık tarih düzensiz farklılıklardan oluşan dinamik bir yapıya sahiptir. Halbwachs, Höffe’nin ortaya koyduğu şekliyle bir “dünya hafızası”na da karşı bir tutumdadır çünkü Halbwachs’a göre evrensel bir hafıza yoktur, sadece “somut kimlikli”, ortak mekân ve zamana bağlı hafıza vardır⁷⁴.

B. Tarih Yazımı ve “Abidevi Tarih”

Her ulus-devletin kendi ulusal kimliğini tanımlayabilmesi için ihtiyaç duyduğu tarih yazımı, tarihin, devletin hatırlama politikası paralelinde odak noktalarının belirlenip, belirli yöntemlerle yazılmasını anlatır. Bir Afrika atasözü, *“Aslanlar kendi tarihçilerine sahip olana dek, avcılık öyküleri her zaman avcılarını yüceltecektir”*⁷⁵ demektedir. Objektif olması gerekirken günümüzde objektiflikten neredeyse tamamen kopmuş, çoğunlukla devletin ideolojik aygıtlarının kontrolünde olan tarih yazımı ve resmi tarih, “ taraflar” dinlenmedikçe tek yanlı ve dayatmacı bir nitelikte kalmaya mahkûmdur. Amaca uygun tarih yazımı çoğunlukla milliyetçi bir pratiktir ve “tarihle oynama”yı potansiyel olarak içinde barındırır.⁷⁶

Toplumsal hafıza üzerinde şiddetin etkisini araştıran bir tez için tarih yazımının önemi, tarihin içinde neler taşıyabileceği değil, tarih yazma pratiğinin içeriği ve amacıdır. Özellikle 19. yy’dan bu yana önem kazanmış olan tarih yazımı

⁷³ Assman(2001), *a.g.y.*, s. 54.

⁷⁴ *A.g.y.*, s. 54.

⁷⁵ Connerton(1999), *a.g.y.*, s. 38.

⁷⁶ *A.g.y.*, s. 38.

insanlığın geçmişini olabildiğince kesin bir biçimde öğrenme isteğinden doğmuştur. Ancak bu “kesinlik”, ulus-devletin elinde “doğru” bilgiye denk düşmemektedir. Aynı şekilde bu “kesin” olan, “eksiksiz” de değildir.⁷⁷

Tarih yazımının konusu olan tarih; geçmişin hatırlanamadığı anda ortaya çıkar. Tarihin “yazar”ı tarihçinin egemenliği de bu noktada başlar. Tarihin yeniden kurulması noktasında tarihçi devreye girer. Tarihçinin, toplumsal bellekten bağımsız olarak gerçekleştirdiği bu “yeniden kurma”ya dayalı tarih yazımı, kimi zaman tamamen unutulmuş bir olayı dahi ortaya çıkarabilir. Tarihçi kendi ilgi alanı dâhilinde derlediği bulguları yorumlama ve eleştirme özerkliğine sahiptir. Kendi ilgi alanına dair elde ettiği bulgulardan eleştirel çıkarımlar yaparak, olaylar hakkında kendi yorumlarını katabilir. Bu özerkliğinden faydalanmayan tarihçi, toplumsal belleğin anlattığını olduğu gibi kabul etmek durumundadır, bu da tarihçinin toplumsal bellek karşısındaki bağımsızlığından vazgeçmesi anlamına gelecektir. Çünkü tarihçi, kendisine anlatılanı kabul ettiği durumlarda bile, anlatan konuyla ilgili söz sahibi biri olduğu için değil, kendi gerçeklik ölçütüne uygun olduğu için kabul eder⁷⁸.

Tarihi “yeniden kurma” pratiği, toplumsal bellekten bağımsız olmasına karşın, toplumsal belleğin anlatımlarından edineceği itici güç aracılığıyla toplumsal belleğin şekillenmesinde etkili olabilmektedir. Bunun en iyi örneği, devletin aygıtları yoluyla toplumun hafızası üzerinde iktidar kurmasıdır. Toplum hafızasındaki bazı olaylar silinerek, sistemli bir *unutturma* politikası takip edebileceği gibi, bazı olaylar

⁷⁷ A.g.y., s. 42.

⁷⁸ A.g.y., s. 42.

da sürekli yeniden tekrarlanarak unutulmasına izin vermeden hafızalarda canlı tutulabilir. Bir unutturma politikası tercih edilecek olursa, ilgili tarihsel olayı hatırlayanlar sürgün edilebilir, dönem tarihçileri görevden alınabilir. “*Tarihin unutulması ya da yanlış yazılması bir milletin oluşumunda çok önemli bir yere sahiptir. Tarihi yanlış yazmak bir millet olmanın parçasıdır*”⁷⁹. Renan’ın belirttiği gibi tarih, milletlerin çeşitli unutma ve hatırlama süreçleriyle şekillendiği örneklerle doludur. Hatırlamanın önündeki engeller tarihle hafıza arasındaki sıkıntılı ilişkiyi ortaya koyar. Toplumun gelenekle aralarındaki bağ koparılarak, geçmişle aradaki mesafe açılır, geleneksel toplumsal hafıza, devletin eğitiminden geçirilerek istenen ulusal tarih benimsetilmiş olunur. Böylece yazılı belgelerin denetlenmesi yoluyla şekillendirilmiş bir siyasal hafıza oluşturulur. Resmi tarih yazımında yer almayan “yasak konular” ise ancak edebiyat, anı, müzik, sinema gibi kültürel alanlarda dile getirilebilirler. Amaç tek bir “resmi tarih” oluşturmak değil, bir “resmi ideoloji” oluşturmak ve bu ideolojiyi benimsetmektir.⁸⁰ Bu “icat edilmiş” tarih, yeni kuşak toplum tarafından “içselleştirildiğinde” ideolojik tarih yazımı amacına ulaşmış demektir. Toplumsal bellek, iktidarın ihtiyacına cevap verecek şekilde “yeniden kurulmuş”tur.

Böylelikle, tarihin eğitiminden geçirilerek bir “abidevi tarih” yaratılmış olur⁸¹. Devletin sürekli dolaşıma soktuğu mitleri aracılığıyla yarattığı “abidevi tarih”, tarihi devlet tekeline alma çabasının bir sonucudur. Devletin dolaşıma soktuğu bu mitler geçmişle yüzleşmenin önündeki en büyük engel olarak ortaya çıkarlar. Bu

⁷⁹ Cengiz Çağla, “Renan, Irk ve Millet”, *Cogito Bellek Öncesiz Sonrasız*, Sayı 50, 2007, s. 50.

⁸⁰ Emrah Göker, “Hatırlamak, Bağışlamak: İmkânsızlık”, *Birikim*, Sayı 193-194, 2005, s. 162.

⁸¹ *A.g.y.*, s.162.

etkisiyle “abidevi tarih”; “tarafklar”dan devlet olmayanın sesini sürekli kısıacak, hafızasını sürekli bastıracaaktır.

Tarih ve toplumsal hafıza arasındaki farka şiddet ekseninde baktığımızda, resmi tarih ve tarih yazımının şiddeti bir şekilde meşrulaştırabildiğini, ancak buna karşın toplumsal hafızanın, taşıyıcılarına şiddetin meşruiyetinin sorgulanabilir bir şey olduğunu gösterme çabasında olduğunu söyleyebiliriz. Resmi tarih, şiddetin anlamlandırılmayan “aşırı” kısmını tarih yazımından dışlayabilirken, toplumsal hafıza şiddetin anlamlandırılmayan kısmının üstüne giderek sürekli olarak hafızada şiddeti canlı tutar. Topluluğun kurgulanışı açısından toplumsal hafızanın ve resmi tarih yazımının taşıdığı kritik önem, neyin hatırlandığından çok nasıl hatırlandığının politik sonuçlarını anlamak açısından önemlidir.

Bu noktada tarihçinin toplumsal sorumluluğuna değinirsek; Lucien Febvre, tarihçinin toplumsal işlevini “geçmiş, geleceğin bir fonksiyonu olarak düzenlemek” şeklinde açıklamıştır⁸². Tarihçi, tarihsel bilincin ve toplumun belleğinin şekillenmesine etkide bulunma gücüne sahip biri olarak, tarih icat etmeye yönelik talepler karşısında tarih yazımının aynı zamanda politikanın yürütülmesinin bir başka aracı olduğunu da hatırında tutarak, özerkliğini korumalıdır.

⁸² François Bedarida, “Tarihsel Pratik ve Sorumluluk”, *Tarihçinin Toplumsal Sorumluluğu*, Çev. Suavi Aydın, Ali Tartanoğlu, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2001, s. 9.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞİDDET

Herhangi başka bir nesne, canlı ya da varlığa yönelik olarak gerçekleşen saldırganlığı niteleyen şiddet kelimesinin etimolojik kökeni Arapçadır. Arapçada sertlik, sert ve kaba davranış olarak kullanılan “şiddet”in kökü; Osmanlıca “sıkı bağlama, bağlanma” anlamına gelen “şedd” kelimesidir.⁸³ Yine aynı kökten gelen “şedid” kelimesi, “zahmetli haller” anlamına gelirken, “şedide” kelimesi ise “bela, musibet” anlamına (belayla bağlanmış hal) gelmektedir.⁸⁴ Türkçede “karşıt görüşte olanları inandırma veya uzlaştırma yerine kaba kuvvet kullanımı” anlamına gelmektedir. “Kaba kuvvet kullanımı” ise, bir amaca ulaşmada yasa dışı yol kullanımı olarak tanımlanmaktadır.

İngilizcede “*violence*” olarak karşılığını bulan şiddet kelimesi Fransızca ve diğer Batı dillerinde taşıdığından daha geniş bir anlama sahiptir. “Yasa dışı fiziksel zor kullanımı” olarak tanımlamak ise son derece dar anlamda bir şiddet tanımıdır.

Fransızcada şiddet(*violence*) bir kişiye güç veya baskı uygulayarak isteği dışında bir şey yapmak ya da yaptırmak anlamına gelip, Fransızcaya Latince “*violentia*” kelimesiyle girmiştir. *Violentia*, şiddet, sert ya da acımasız kişilik anlamına gelirken, *violare* şiddet kullanarak hareket etmek anlamına geliyor. Bu

⁸³ Ferit Devellioğlu, “Şedd”, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara, Aydın Kitabevi, 2003, s.983.

⁸⁴ A.g.y., s.983.

sözcüğün kökeni “*vis*” ise; güç, erk, şiddet ve bedensel gücü ifade etmektedir⁸⁵. Dar anlamıyla şiddet bireyin aktör olduğu, insana fiziksel ve ruhsal zarar veren her türlü edimi kapsayan “özel şiddet” türüdür. Yüz yüze ve doğrudan ilişkilerde öfke ve saldırganlığın ifadesi olarak fiziki zor kullanımı şeklinde ortaya çıkan özel şiddet, siyasal bir amacı olmaması nedeniyle siyasal şiddetten ayrılır. Kendi içinde “yasal” ve “yasal olmayan” olmak üzere ikiye ayrılan siyasal şiddet ise H.L. Nieburg’un tanımıyla “*amacı, hedefler ve kurbanlar seçimi, çevreleyen koşulları, uygulamaya koyuluşları ve etkileri siyasal anlam taşıyan ve taşıyabilecek yani toplumsal sistem üzerinde sonuçlar doğurabilecek bir uzlaşma durumunda ötekilerin davranışını değiştirmeye yönelik karıştırıcı, yıkıcı, zarar verici eylemlerdir*”.⁸⁶ Bireyleri değil siyasal kurum ve yapıları hedef olarak belirler. Siyasal şiddetin bu şekilde “yasal” ve “yasal olmayan” olmak üzere ayrıştırılması, toplumsal ilişkilerde gözlemlenen bireysel şiddetten dinsel ve etnik çatışmalara, gerilla hareketlerine, iç savaşa veya devlet teröründen “askeri müdahalelere”, uluslararası savaflara kadar çok geniş bir alanı kapsar.

Şiddet kavramının anlam ve etki alanının daha iyi anlaşılabilmesi açısından şiddetin sadece fiziksel ve maddi olması gerekmediğini, aynı zamanda simgesel eylemleri de kapsadığını belirtmek gerekir. Aynı şekilde eylemin sonucuna göre yapılacak bir kavramsallaştırmanın, sadece bireysel şiddeti değil, toplumsal ve siyasal şiddet kavramlarını da içereceğini unutmamak gerekir. Yves Michaud şiddet ve şiddet eylemlerini kapsayacak şekilde, şiddeti; “*Bir karşılıklı ilişkiler ortamında taraflardan biri veya birkaçı doğrudan veya dolaylı, toplu veya dağınık olarak,*

⁸⁵ Artun Ünsal, “Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi”, *Cogito Şiddet*, Sayı 6-7, 1996, s. 30.

⁸⁶ Ruşen Keleş, Artun Ünsal, “Kent ve Siyasal Şiddet”, *Cogito Şiddet*, Sayı 6-7, 1996, s. 91.

diğerlerinin veya birkaçının bedensel bütünlüğüne veya törel ahlaki/ moral/ manevi bütünlüğüne veya mallarına veya simgesel sembolik ve kültürel değerlerine, oranı ne olursa olsun zarar verecek şekilde davranırsa, orada şiddet vardır” şeklinde tanımlamaktadır⁸⁷. Bu şekilde geniş kapsamlı tutulan bir şiddet tanımında şiddetin “amacı” önemini yitirir; söz konusu eylemin şiddet olarak nitelendirilebilmesi için bireysel, siyasal, açık, örtük, doğrudan ya da dolaylı olmasının bir önemi yoktur. Hepsi birer şiddet eylemidir.

Çevreyi sindirmek için girişilen bir eylem olarak “şiddet eylemi”, eylemi uygulayan ve eyleme maruz kalan için farklı anlamlar taşımakta, farklı sonuçlar doğurmaktadır. Kültürler arası genel bir değerlendirme yapmak, şiddet algısı gerek kültürden kültüre gerek aynı toplum içerisinde kültürel değişimin ayrı dönemlerinde farklılık göstereceği için gerçekçiliğini yitirecektir. Şiddet kültürel kabuller yoluyla belirlenir ve her topluluk sahip olduğu kültürel ve sosyal yapı gereği şiddetin farklı sembolik formlarına ve ifade biçimlerine sahiptir. Dolayısıyla bir kültüre göre şiddet olarak nitelenebilecek bir eylem başka bir kültürde geleneğin uygulanması ya da adaletin sağlanmasının aracı olan kurallar olabilir. Bu nedenle “şiddet” eylemin sonucuna göre yapılan bir kavramsallaştırma değildir. Uygulayıcısının değil, söz konusu eyleme maruz kalan mağdurun ve kurbanın ya da şiddet eylemine tanıklık edenlerin kavramsallaştırmasıdır⁸⁸. Kavramsallaştırma eylemin sonucunda gerçekleşmesine rağmen, kurbanın hedef olmasının başlangıçta gerçekleştiği de unutulmamalıdır.

⁸⁷ Ünsal(1996), *a.g.y.*, s.30.

⁸⁸ David Riches, *Antropolojik Açıdan Şiddet*, Çev.Dilek Hattatoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1989. s. 12.

I. Şiddet Türleri

Şiddetin kültürler arası bir değerlendirmeye tabi tutulamamasına karşın bir eylemin şiddet kategorisine girmesi hususu, David Riches'a göre genel olarak tüm şiddet eylemlerinin, şiddet uygulayıcısı ile tanık arasındaki siyasi ilişkiyi ortaya koyan ortak bir "çekirdek amacının" olduğuna işaret eder.⁸⁹ Bu çekirdek amaç, şiddetin meşruluğunun özüdür. Şiddet eylemini meşru kılmak için şiddet uygulayıcılarının en çok kullandığı yöntem ise, kısa süreli üstünlük sağlayan "taktik caydırıcılıktır".⁹⁰ Taktik caydırıcılığın tercih edilmesinin nedenine gelince, "şiddetin kaçınılmazlığı inancı" ile karşılaşıyoruz. Yapılan bir şiddet eylemini haklılaştırmanın en iyi yollarından biri olan taktik caydırıcılık, eylemi "kaçınılmaz" olarak sunmaktadır.⁹¹

Sonuçlarına bakarak şiddeti tanımlamanın siyasi ifadesi ise kendisini "yasal zor kullanımı" olarak tanımlanabilecek, düzene hizmet eden şiddet- düzene karşı şiddet ayrımında bulur.⁹² Dar anlamıyla "yasa dışı zor kullanımı" anlamına gelen "violence" kavramı, yasa dışı olması nedeniyle yasaya ve düzene karşı durmaktır. "Yasal zor kullanımı" ise düzene ve yasaya işaret eder. Yasanın sahip olduğu yaptırım gücü ve düzene hizmet etmesi nedeniyle şiddetin kendisi değil, "amacı" meşrulaştırılmış olur. Varlığını devam ettirmek isteyen iktidar, düzeni kurmak ve korumak adına otoriter zor kullanımını tercih edecektir. Bu durum şiddeti düzenin

⁸⁹ A.g.y., s. 16.

⁹⁰ A.g.y., s. 16.

⁹¹ A.g.y., s. 16.

⁹² Kemal Can, "Etik Bir Değer Olarak Şiddet", *Birikim*, Sayı 40, 1992, s. 27.

hizmetinde kullanılabilir bir güce dönüştürür.⁹³ Devlet ideolojisinin içselleştirilmesi amacıyla kullanılan ideolojik aygıtlardan biri olarak “yasal şiddet”, iktidar ve şiddet arasındaki ilişkiyi ortaya koyması nedeniyle temelde toplumsal hafızayı konu edinen bu çalışma için önemlidir.

Şiddetin kendisi bir araç olmakla birlikte, uygulanabilmesi de belirli araçların kullanımını gerektirmektedir ve iktidar varlığını devam ettirebilmek ve otoritesini sağlamak amacıyla bu araçları tekeline almıştır. Şiddeti düzene hizmet amacıyla meşrulaştıran iktidar, şiddeti tekeli vasıtasıyla, örgütlü, kurumsal bir yapıya taşır. Organize edilmiş, örgütlenmiş kolluk kuvvetleri şiddetin uygulayıcısıdır. Şiddet tekeli hâlihazırda devlet tarafından denetlenmekte ve kolluk kuvvetleri (asker ve polis) tarafından icra edilmektedir. Gündelik hayat içerisindeki şiddet ilişkilerini sınırlayacak merkezi bir gücün bulunmadığı ortaçağdan farklı olarak modern devlet, şiddeti tekeline alarak gündelik hayatı şiddetten arındırma rolünü üstlenir. Devletin sosyo-oluşum tarihi, fiziki şiddet uygulama hakkının tekelleşmesi sorunudur.⁹⁴ Modern devlet şiddeti toplumun elinden alarak kendi tekeli altına sokar. Bu yolla şiddetin uygulanımını, devlet ideolojisinin içselleştirilmesinin aracı haline getiren devlet, her türlü şiddet eylemini “yasal” olduğu gerekçesiyle meşrulaştırmış olur. Böylelikle olağanlaşan şiddet eylemleri, travmatik etkilerinden de “arınmış” olur.⁹⁵

İktidar ve şiddet ilişkisini incelerken, iktidarın şiddetin yanı sıra uyguladığı diğer kontrol mekanizmalarına da değinmek gerekir. Bu kontrol mekanizmaları, şiddet eylemiyle uygulanmakla beraber gündelik dildeki kullanımları nedeniyle

⁹³ A.g.y., s. 28.

⁹⁴ Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, Çev. Ender Ateşman, İstanbul, İletişim Yayınları Cilt I, 2005, s.66.

⁹⁵ Can(1992), a.g.y., s. 28.

şiddet ile aradaki fark çoğu zaman gözden kaçmaktadır. Şiddetin araçsallığına karşılık, kuvvet(*strength*) sahip olunan bir niteliktir ve politik alanda kullanıldığında bir iktidar ile başka bir iktidar arasında ilişkişel biçimde kullanılan kavramdır. Politik alanda şiddetle en çok karıştıran kavram ise zor(*force*) kavramıdır. Şiddetin bir araç olarak kullanıldığı durumları ifade eden zor kavramı, “şiddetin bir baskı aracı olarak kullanıldığı” ve şiddet kullanımına karar verilmesinden sonra ortaya çıkan bir durumdur.⁹⁶ Bu noktada iktidarın ilişkişel bulunduğu iki kavram olan “zor kullanma” ve “meşruiyet” kavramlarının yanı sıra “rıza” ve “otorite” kavramlarına da değinmek yerinde olur. Zira “Şiddet ve Toplumsal Hafıza” üzerine olan bir çalışmada, şiddetin toplumsal hafıza üzerindeki etkilerinin inceleneceği üçüncü bölümde; “rıza” gösterilmemesi sonucu “zor kullanımı”nın nasıl “meşru”laştırdığı tartışılacaktır. Bu bağlamda “otorite”; karşısında boyun eğen birilerinin olduğu ancak “zor kullanımı”ndan farklı olarak “rızaaya dayalı” bir durumdur. Rızaaya dayalı olması da otoriteyi iktidar ile ilişkilendirmektedir.

Modern toplumlarda seküler devlette ifadesini bulan şiddet, ilkel toplumlarda kutsal olanda ifadesini bulur. Böylelikle şiddet toplumsal alanın dışına çıkarılmış olur. İkel toplumlarda seçilen kurban aracılığıyla, şiddet ve şiddete dair o güne dek ötelenmiş olan “hakikat” ayinle birlikte bir kez daha ötelenir.⁹⁷ Kurban ayiniyle toplum içinde birikmiş olan şiddet boşaltılmış olur. Kurullarla kontrol altına alınan şiddet, bir defada tüm toplum tarafından seçilen tek bir kurbanla biriken toplumsal enerjiden kurtulmuş olur⁹⁸. Şiddeti biriken ve bir defada boşaltılabilen bir

⁹⁶ Nilgün Toker Kılınç, “Şiddete Karşı Politika, Hannah Arendt’in Şiddet Analizi”, *Birikim*, Sayı 41, 1992, s. 67.

⁹⁷ René Girard, *Şiddet ve Kutsal*, Çev. Nemciye Alpay, İstanbul, Kanat Kitap, 2004, s. 138.

⁹⁸ *A.g.y.*, s.138.

enerji olarak gören ilkel toplum anlayışı, şiddetin gündelik hayattan dışlanması için bıçak ya da makas gibi kesici, silah olarak kullanılacak aletlerin elden ele geçirilmemesi, öncelikle bir zemine bırakılması gibi ritüeller geliştirmiştir.⁹⁹

Şiddeti tanımlarken ilgi odağını tanıktan ve kurbandan, eylemin uygulayıcısına kaydırığımız zaman, eylemin sonucunun değil, şiddete başvurma nedeninin önem kazandığı bir noktaya ulaşılır¹⁰⁰. Bu yeni odak noktasında, şiddet uygulayıcısının amacına ulaşmak için başka yöntemleri de içeren geniş bir davranış yelpazesi içerisinden neden şiddeti tercih ettiği önem kazanır.

Eylemin uygulayıcısına göre şiddet “bilinçli” ve “bilinçsiz” olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁰¹ Bu ayrımın temel dayanak noktası amaç-araç ilişkisidir. Belirli ve anlamlı bir hedefi olmayan, sonucu için değil birden bire gerçekleşen şiddet eylemi “bilinçsiz şiddet”tir. Şiddet kullanımı sonucu, uygulayıcısının bir boşalma yaşadığı patolojik vakalardır.¹⁰² “Bilinçli şiddet” ise; önceden belirlenmiş “kutsal” bir amacı olan, meşruiyetini bu kutsal amaçtan alan, bir kişi veya topluluğun özgür iradesinin sonucu olmayan bir davranışta bulunmasını sağlamak için fiziki kuvvet kullanımına başvurarak gerçekleştirilen bir şiddet eylemidir. Burada “bilinçli şiddet”in bir türü olan “simgesel şiddet” ayrımına dikkat çekmek gerekir. “Simgesel şiddet” (*violence symbolique*) belirli bir amaca sahiptir fakat asıl olan fiziki zor kullanımı değil, özel bir kıymet atfedilen simgelere yönelik bilinçli bir saldırının gerçekleştirilmesidir¹⁰³. Fiziki zor kullanımı yerine iletişim(simgesel iletişim), idrak ve algılama(çoğu zaman

⁹⁹ A.g.y., s.138.

¹⁰⁰ Riches(1989), a.g.y., s. 14.

¹⁰¹ Ahmet İnsel, “Bilinçli Şiddetin Meşruiyeti”, *Birikim*, Sayı 38-39, 1992, s. 38.

¹⁰² A.g.y., s. 38.

¹⁰³ A.g.y., s. 38.

yanlış algılama) yoluyla gerçekleştirildiği için “açık” değil, “örtük” bir şiddet eylemidir. Maruz kalanlar için uygulama esnasında ayırdına varılır bir şiddet türü değildir, ancak sonuçları itibariyle zamanla içselleştirilen bir yanı vardır. İdeolojik baskı aygıtlarının kullanımı yoluyla tahakküm kurulmasına olanak sağlayan en etkili şiddet yöntemidir.

II. Şiddetin Kökenleri

İnsanın kendi dışında herhangi bir canlı varlık ya da nesneye yönlendirdiği şiddet eyleminin nasıl ortaya çıktığı konusunda farklı kuramlar bulunmaktadır;

A. İçgüdücü Kuram

Sadece şiddet eylemlerini değil, tüm insan davranışlarını insanın doğasıyla açıklayan içgüdücü doğal kurama göre, insan doğadaki diğer canlılar gibi saldırganlık içgüdüsüne sahiptir. Dayanağını canlılar arasındaki ilişkiyi ölüm kalım meselesi olarak gören Evrimci teoriden alan doğal yaklaşım kuramı, doğadaki şiddetin kaynağını “doğal seleksiyon mekanizması”yla açıklar. Canlının bulunduğu ortamda bir yer edinebilmesi ve varlığını devam ettirebilmesi için gerekli bir özellik olarak kabul edilen saldırganlık, saldırı şeklinde eyleme dönüşen bir eğilimdir. Darwin, saldırganlığın bir türevi olarak kabul edilen şiddetin, insanın insanla ilişkisinden önce, diğer canlı türlerinde ve insanın doğa ile ilişkisinde de görüldüğünü söyleyerek şiddeti doğada verili bir olgu olarak göstermiştir. Şiddeti insan türünün bir özelliği olarak ele alan doğal yaklaşım kuramının en büyük destekçilerinden biri olan Freud, şiddetin cinsel dürtü gibi doğal olan iki dürtünün etkisiyle ortaya çıktığını savunmuştur. Bunlardan birincisi “yaşam içgüdüsü (*Libido-eros*)” diğeri ise “ölüm içgüdüsü (*Destrudo-Thanatos*)”dür.

Şiddete yönelik davranışların insanın genlerinde önceden kodlanmış olduğunu savunmak, bireyin kişiliğini ve davranışlarını genlere bağlamak olacaktır. Ancak genler bireyin davranış ve kişilik özelliklerini doğrudan etkileyemeyeceği gibi

tek başına etkili olması da mümkün değildir. İnsan, sahip olduğu genlerin yanı sıra yetiştirildiği ortam ve yetiştirilme tarzına göre bir karaktere sahip olur. Dolayısıyla genler şiddete eğilimli bireyler oluşturamayacağı gibi, şiddete eğilimi olmayan bireyler de oluşturamazlar.

Saldırganlıkla ilişkili şiddeti içgüdü ile açıklamak, saldırganlığı insan doğasında bulunan bir olgu olarak almak; şiddeti de doğal görerek olağanlaştırır ve şiddet uygulayıcısını eyleminin sonuçlarının sorumluluğundan kurtarır. Saldırganlığın ve şiddetin bu sorumluluk dışına atılan yönünü Konrad Lorenz *Saldırganlık Üzerine* adlı kitabında “ahlaki sorumluluk” kavramıyla yeniden sorumluluk alanına dâhil etmiştir¹⁰⁴. Hayvani bir dürtü olarak, bir boşalma halinde bedeni terk eden saldırganlık, Lorenz’e göre ancak “ahlaki sorumluluk” ile kontrol altına alınabilir. “Ket vurma” mekanizmasını devreye sokan sorumluluk duygusu saldırganlığı düzenlemesi açısından önem kazanmaktadır.

B. Toplumsal Yaklaşım Kuramı

Çevreci ve davranışçı bilim adamları, doğal yaklaşım kuramına tam da bu noktada karşı çıkarak, şiddetin içgüdüsel bir tepki olmadığını, insan davranışlarının çevresel koşullardan ve toplum yaşayışının etkisinde olduğunu savunan toplumsal yaklaşım kuramını geliştirmişlerdir. Bu kurama göre saldırganlık potansiyel olarak bulunur ve aktüel hale geçmesi ancak dışsal çatışma dinamiklerinin harekete geçmesiyle gerçekleşir. Çevresel yani toplumsal ve kültürel etkilerin biçimlendirdiği insan davranışlarından biri olan şiddet, böylelikle kontrol altına alınabilir,

¹⁰⁴Konrad Lorenz, “Saldırganlığın Spontanlığı”, *Cogito Şiddet*, Sayı 6-7, 1996, s.165- 168.

ehlileştirilebilir bir niteliğe sahip olmuş olur. Şiddet bir amacı gerçekleştirmek adına kullanılmasını sağlayan araçsal niteliğiyle, öğrenilmiş bir olgu olarak, anlık, içgüdüsel bir tepki değil, önceden düşünülmüş, örgütlenmiş ve bu açıdan bir anlamda ehlileştirilmiş bir olgu olur. Şiddet artık hayvani bir dürtü değil, kültürel bir olgudur. Ne zaman ne şekilde kullanılacağı önceden belirlenmiştir.

Adam Smith'e göre medenileşme insan davranışların sürekli olarak şiddetten arınarak ilerlediği bir süreçtir¹⁰⁵. N. Elias'a göre ise "şiddet tekeli"nin devlete verilmesi toplumun medenileşme sürecinin başlangıcı olduğundan, şiddetin tekeli iktidara veren bir toplum, devletin elindeki bu şiddeti meşru gördüğü için barış ve huzur içinde yaşayacaktır. Şiddetin toplumdaki arındırılmasıyla toplum edilginleştirilmiş olacaktır. Fiziksel tehlikenin edilginleştirilmesi, medeniyet düzeyiyle ilgilidir. Devlet oluşum süreci, şiddetin tekelleştirilmesi sürecidir ve şiddet tekelleştirilip, toplum edilginleştirildiği ölçüde toplum medenidir.¹⁰⁶ Medeniyet ve şiddet arasındaki ilişkinin asıl belirginleştiği kavram "eşitsizlik" kavramıdır. "Medeni" olmak, "medenî olmayan" toplumlarla eşitsizlik düzeyinde bir farklılaşmaya yol açar. Bu yaklaşıma göre bir iktidar sağlama aracı olarak şiddet sadece "medenî"lerin elinde olduğu sürece kontrollüdür. Aksi takdirde "medenî olmayan" toplumların şiddet tekeli ele geçirmeleri şiddeti kontrolden çıkararak, şiddeti tehlikeli bir aygıtla dönüştürecektir. Medeni toplumlar tarafından benimsenen bu yaklaşım, şiddet tekeli eline almış modern ulus-devletlerin iktidar alanlarını genişletmek ve "medeniyet" fikrini tekelleştirme amacıyla ortaya koydukları ideolojik

¹⁰⁵ John Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, Çev. Bülent Peker, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998, s. 127.

¹⁰⁶ (Der.) John Keane, *Sivil Toplum ve Devlet*, Çev. Levent Köker, Ankara, Yedi Kıta Yayınları, 2004 içinde Norbert Elias, "Şiddet ve Medeniyet: Fiziki Şiddet Üzerindeki Devlet Tekeli ve Bunun İhlali", s. 202-221.

bir ilişkilendirmedi. Çünkü şiddet araçları üzerindeki tekeli elinde bulunduran devlet, bunu kendi uyruklarına karşı da sürekli bir tehdit unsuru “yöntemi” olarak kullanabilir.

C. Uyumlayıcı Kuram

Bu iki kuram arasında kalan uyumlayıcı kuram ise; şiddetin insani bir nitelik olduğunu ama toplumsal yaklaşım kuramının ileri sürdüğü gibi, bu içgüdüsel davranışın insan aklının kullanımıyla, toplumsal alana yaklaştıkça dengelenebilen, sahip olduğu yıkıcı potansiyeli “ıslah” edebilen bir olgu olduğunu ileri sürer¹⁰⁷. İnsanın sahip olduğu yıkıcılık potansiyeli, toplumsal hayat düzeni içerisinde şiddeti organize edip örgütleyebilen tek varlık oluşunda yatmaktadır.

Medenileşme süreci ve “şiddetin ıslah edilmesi” Elias tarafından “toplumsal edilginleştirme” kavramıyla açıklanır.¹⁰⁸ “Toplumsal edilginleştirme” yani pasifizm, bireylerin toplumsal ilişkilerinde ne kadar ağır tahrik altında olurlarsa olsunlar, şiddet eyleminde bulunarak karşılık verme girişiminde bulunmayacaklarını anlatır. Bu anlamda medenileşme, şiddetin toplumsal hayattan tasfiye edilmesi, toplumun şiddetten arındırılması ile yükümlü bir proje olarak algılanmış olur. Şiddetin kökenine dair bu kuramlara göre; bireylerin “toplumsal edilginleştirme” süzgecinden geçirilerek pasifleştirilmesi ve şiddetin “ıslah” edilerek medenileştirilmesi, şiddet tekelinin devlete verilmesi ile sonuçlanmıştır. Bu tekelin kullanımın denetleyicisi ise yazılı yasadır. Bu anlamıyla “şiddet tekeli” şiddet çatışmalarını sınırlamayı mümkün kılan bir araçtır. Ancak Weber, şiddet tekelinin devlete “verilmesi” gibi bir durumun

¹⁰⁷ Can(1992), *a.g.y.*, s. 29.

¹⁰⁸ Elias(2005), *a.g.y.*, s. 202.

olmadığını, söz konusu medenileşme sürecinin devleti, “meşru şiddet tekeline sahip aygıt” olarak kurduğunu söyler.¹⁰⁹ Çünkü “şiddet tekeli” devletin asıl işlevidir, varlık sebebidir. “Modern devlet bütün siyasi birlikler gibi, sosyolojik olarak ancak kendine özgü somut araçları açısından tanımlanabilir, o da fiziksel güç ve şiddet kullanımınıdır.” Buna göre modern devlet, “belli bir arazi içinde fiziksel şiddetin meşru kullanımını elinde bulunduran insan topluluğunu ifade eder”.¹¹⁰ Bu noktada da “şiddet tekelinin iki yüzü”nü görmek kolaylaşıyor. “Şiddet tekeli”nin varlığı tehlikeli bir silaha dönüşebilmektedir. Ateşin kontrol altına alınmasının yemek pişirmede medeni bir ilerlemeyi temsil etmesi gibi, “şiddet tekeli” de özellikle toplum içerisinde bireysel ilişkiler bazında şiddetin azaltılması, şiddet eyleminin gerçekleştirilmesi durumunda cezalandırılması, kuvveten güçlü olanın bu kuvvetini dilediği zaman dilediği gibi kullanamaması noktasında değerlidir.

Ancak şiddetin tekel altına alınmasıyla, şiddet sadece azaltılmış olmuyor, aksine göz önünden kaldırılmış olmasının yanı sıra daha derin, daha yoğun ve bu nedenle de daha tehlikeli bir boyuta taşınmış oluyor. Toplumsal ilişkilerde şiddetin azalması bu nedenle kıymetini yitiriyor, çünkü şiddet eylemlerinin azalmasının sebebi, şiddetin ve saldırganlık duygusunun gerçekten “ıslah” edilmiş olması değil, şiddetin eyleme dönüşmesinin ya da saldırganlığın saldırıya dönüşmesinin sonuçlarının, bireyin cezalandırılma aşamasında “orantısız güç kullanımı”yla karşı karşıya kalmasıyla sonuçlanacak olmasıdır.

¹⁰⁹ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, İstanbul, 12. Baskı, Deniz Yayınları, 2008, s.251.

¹¹⁰ A.g.y., s. 138.

Zygmunt Baumann “Modernite ve Holocaust” adlı kitabında “şiddet tekelinin iki yüzü”nü, “şiddet tekeli”nin potansiyel tehlikesini şu şekilde dil getirmiştir: “Modern uygarlığın şiddet içermeyen karakteri tam bir yanılsamadır. Daha doğrusu onun kendini kandırma ve kendini ilahlaştırmasının; kısacası onun meşrulaştırıcı mitinin ayrılmaz bir parçasıdır. Uygarlaşma sürecinde gerçekte olan şey şiddetin daha etkili biçimde yeniden düzenlenmesi ve şiddete yeni alanlar açılmasıdır. Şiddetin varlığına son verilmemiş yalnızca gözden uzaklaştırılmıştır.”¹¹¹

“Şiddet tekeli”nin bu potansiyel tehlikesi karşısında uluslararası alanda “şiddet tekeli”nin bulunmaması da şiddetin zorunlu ilişkide bulunduğu bir diğer kavram olan “savaş”ın günümüzde hala neden var olduğunu açıklamaktadır. Şiddetin kökenine dair yaklaşımlara, şiddetin bir biçimi olan ve “siyasetin başka araçlarla yürütülmesi”¹¹² olarak çok genel bir tanıma sahip olan “savaş” eklendiğinde, savaşa dair üç temel söylemi inceleyebiliriz;

1. Doğalcı söylem;

A. Leroi- Gourhan tarafından ile sürülen yaklaşımın temelinde “toplumsal organizma” fikri vardır¹¹³. İnsanlığın değişmez bir parçası olan saldırganlık, yani şiddetin kullanımı, içgüdüselci yaklaşımda olduğu gibi insana mal edilmiştir. Her zaman bir amacı olan ve bu amacı gerçekleştirmek için başka araçlara da sahip olan şiddet, ilkel toplumlarda yiyecek elde etmenin yolu olan av sırasında ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşıma göre ilkel insanı harekete geçiren duygu beslenme

¹¹¹ Zygmunt Baumann, *Modernite ve Holocaust*, Çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul, Versus Yayınları, 2007, s. 131.

¹¹² Carl Von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, Çev. Şiar Yalçın, İstanbul, Eriş Yayınları, 2003, s.244.

¹¹³ Pierre Clastres, *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu Siyasal Antropoloji Araştırmaları*, Çev. Alev Türker, Mehmet Sert, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992, s.180.

ihtiyacıdır. Aslen avın bir tekrarından başka bir şey olmayan savaş, avdan saldırganlık noktasında ayrılır. Ancak bu yaklaşım, savaş gibi son derece toplumsal bir “etkinliği” tamamen biyolojik bir boyutta ele alarak savaşı sosyolojik boyutundan soyutlamaktadır.

Ancak devlet eliyle gerçekleştirilen en etkili şiddet yöntemlerinden biri olan savaşın, sosyolojik bir olgu olarak toplumsal hafıza üzerinde yaratabildiği etkiler düşünüldüğünde, tamamen biyolojik boyutta ele alınamayacağı aşikârdır. Zira avcılık, insanın doğasında olan bir eylem türü değil, ihtiyacını karşılamak üzere keşfettiği ve geliştirerek kültürüne dâhil ettiği, ilkel toplum kültürüne dair bir eylemdir.

2. Ekonomist söylem;

19. yy’da “vahşilik” ve “mutluluk” üzerine farklı görüşlerin gelişmesiyle ortaya çıkan ekonomist söylem, ilkel toplumun ancak hayatta kalmaya imkân tanıyan ekonomik yapısını ele alır ve şiddetin doğuşunu kıt kaynakların paylaşılmasına dayandırır. Kıt kaynaklar üzerindeki “sahiplenme mücadelesi” herkese yetecek kadar malzeme olmadığı için “kaçınılmaz” olarak silahlı çatışmaya dönecektir. İnsanın doğaya karşı verdiği mücadelenin yerini insanın insana karşı vereceği mücadele alacaktır. M. Davie, insanların oluşturacağı gruplar arasında çıkacak olan tartışmaların, kuvvet kullanımlı çatışmalara dönmesini savaş olarak adlandırmaktadır¹¹⁴.

¹¹⁴ A.g.y., s. 181.

3. Mübadeleci söylem;

Mübadeleci söylem temelini Claude Levi- Strauss'un ilkel topluluklar hakkındaki sosyolojik görüşlerini üzerine kurmuştur. Savaş ve toplum arasındaki ilişkiyi ticari mübadeleler üzerinden açıklayan Strauss, ticari mübadelelerin barışçıl yollarla çözülmüş potansiyel savaşlar olduğunu söyleyerek söz konusu bir savaşın ortaya çıkışını ticari anlaşmazlıkların çözülememesine bağlar¹¹⁵. İnsan toplulukları (kabile, boy, yerel gruplar) arasındaki ilişki her şeyden önce ticaridir, dolayısıyla savaş, her zaman için ticaretin “potansiyel” bir sonucudur. Ticari anlaşmazlıklar çözüldüğü sürece de ticaret savaşın bir alternatifi olarak düşünülebilir. Ancak önemli olan ticaret değil mübadeledir. Her toplum kendi ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli olanı üretmek ister. Diğer topluluklarla girilen ticari değiş-tokuşlar ise ya “talihsizlikle” sonuçlanır ve savaş ortaya çıkar ya da daha baştan “potansiyel” savaş aktüele dönüşmeden “yerinde mübadelelerle tatlıya bağlanmış” olur.

Mübadele ilkel toplumun özüdür, dolayısıyla mübadelenin bozulması, yani savaş hali, ilkel topluluğun özünde olmayı temsil eden bir durum olarak her zaman için temel olana ikincil ve “rastlantısal”dır. İlkel toplum, savaşın ikincil ve rastlantısal olması nedeniyle “savaşımsız” da düşünülebilir, dolayısıyla doğalcı ve içgüdüselci yaklaşımların ileri sürdüğü şiddetin insan doğasına içkin olduğu görüşüne karşıdır. Yine de bu ilkel toplulukların oluşturdukları mübadele alanının aynı zamanda bir savaş alanı olmasını değiştirmez. Fakat savaş kaçınılmaz değildir. Kıt kaynaklar nedeniyle girişilen mübadelelerin her zaman yaşamsal rekabete dönüşmesi gerekmemektedir.

¹¹⁵ A.g.y., s. 185.

Clausewitz, mübadeleci söylemin etnografik açıdan eksiklikleri bulunduğuna dikkat çekmeye çalışır.¹¹⁶ Ona göre ilkel topluluklar sadece mübadele üzerine kurulu savaş karşıtı topluluklar değildir. Savaş ilkel topluluğa içkindir, çünkü her topluluk kendi yerleşim yeri üzerinde varlık kazandığından, bölgesini korumak isteyecektir. Bu nedenle savaş ilkel topluluğun işleyişini belirler. Dolayısıyla mübadele, topluluklar arası kurulan savaş ittifakının bir sonucudur. Savaş başarısızlıkla sonuçlanmış, talihsiz değiş-tokuşun sonucu değildir, mübadele bir savaş taktiğidir.

1986 yılının Birleşmiş Milletler tarafından “Uluslararası Barış Yılı” ilan edilmesinin ardından bir araya gelen akademisyenler yayınladıkları “*Şiddet Üzerine Bildiri*” ile şiddeti ve savaşı haklı kılma amacındaki biyolojik temelli kuramlara karşı çıkmışlardır. Başta güçlü olanın hayatta kalacağını ileri süren Evrim Kuramı olmak üzere, şiddetin insan doğasına içkin olduğunu ileri süren tüm içgüdüselci ve doğalcı söylemlerin “bilimsel olarak yanlış” olduğunu temel bazı noktalara değinerek belirtirler. Buna göre; savaşmak, insanın hayvan atalarından aldığı bir miras değildir. Hayvan türleri, beslenme ihtiyacını gidermek dışında birbirlerini yemezler, birbirleriyle dövüşmelerini gerektiren durumlarda ise silah olarak tasarlanmış aletler kullanmazlar. Savaş insana özgüdür. Zaman içinde toplumsal değişimlere paralel olarak savaş teknikleri de değişime uğramıştır ki bu da bize savaşın da şiddet gibi kültürel bir fenomen olduğunu gösterir. Savaşı şiddetin politika alanına taşınması olarak gören Arendt’e göre şiddetin tarihin sürekli olgularından biri olması, savaşı

¹¹⁶ A.g.y., s. 200.

hep var olmasına bağlıdır. Savaşın bugün dahi var olması ise, savaşın “şiddet tekeli”nin bulunmadığı uluslararası ilişkiler alanında üstlendiği “son hakem” rolünden kaynaklanır.¹¹⁷ Şiddetin insan doğasına içkin olduğu görüşünü benimsemeyen Arendt, savaşın günümüzde hala varlık bulabilmesini uluslararası siyasal sahnede baka bir nihai hakemin ortaya çıkmamış olmasına bağlar.¹¹⁸ Clausewitz’in “siyasetin başka araçlarla sürdürülmesi” şeklindeki savaş tanımına karşılık Arendt, “barış savaşın başka araçlarla sürdürülmesidir” demektedir. Arendt’e göre İkinci Dünya Savaşı’nın ardından yaşanan “barış” değil, “soğuk savaş” olmuştur. Tüm iktisadi sistemlerin, siyasal felsefelerin muhtemel bir savaş durumunda hazırlıklı olmaya yönelik olarak yeniden şekillendirilmesi, savaş, temel toplumsal yapıyı belirleyen ana unsur haline getirmiştir. Bu da barışı değil, savaş daim kılmaktadır.¹¹⁹

¹¹⁷ Kılınç(1992), *a.g.y.*, s. 60.

¹¹⁸ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, Çev. Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınevi, 2002, s.11.

¹¹⁹ *A.g.y.*, s. 16.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BELLEKTEKİ İZLER: “21 MAYIS 1864 ÇERKES SÜRGÜNÜ VE 1922 TÜRK YUNAN ZORUNLU NÜFUS MÜBADELESİ”

Bu çalışmada temel olarak ele alınan geçmişle ilişki kurma yollarından biri olarak şiddetin bellek üzerindeki “değiştirici”, “dönüştürücü” etkisini daha iyi anlayabilmek ve şiddetin bellekte bıraktığı travmatik izlerin nasıl “somutlaştığını” ve “bedenselleştğini” görebilmek için bu bölümde iki örnek olay incelenecektir. 21 Mayıs 1864 Çerkes Sürgünü ve Türk Yunan Nüfus Mübadelesi. İki olay kronolojik olarak birbirlerinden uzak olsa da, olayların etkileri hala devam etmektedir. Çerkes ve Rum halkının belleğinde bıraktığı izler bakımından iki farklı “anavatan” anlayışı ortaya çıkarmış olması nedeniyle aynı çalışma içerisinde incelenmeye değer görülmüştür. Bölümün alt başlıklarında daha detaylı olarak incelenecek olmakla birlikte; Çerkesler için “vatan”larından sürülmelerine neden olan savaşlarla başlayan süreç, 1864 Mayıs’nda kitlesel halde gerçekleşen “Büyük Göç” ile Kuzey Kafkasya için “vatan” kavramının “anavatan” kavramıyla yer değiştirmesine neden olurken, Rumlar için durum daha farklı olmuştur. İnsanın doğup büyüdüğü yer anlamına gelen “vatan” Rumlar için Ege sahillerindeki evlerinin bahçeleriyle bütünleşmişken, “anavatan Yunanistan”’a “zorunlu göç”leri, asıl vatan olarak benimsedikleri evlerinden, bahçelerinden, Ege’den ayrılmak zorunda kalmaları nedeniyle ağır sonuçlar doğurmuştur. Çerkesler, sürgün yıllarının hayatlarına çakılı bıraktığı acıyı ve “Anavatan Kafkasya’ya Dönüş” umudunu (son yıllarda yürütülen projelerle bu

umudun artık bir plana dönüştüğünü söylemek de mümkündür) koreografize edilmiş danslarla ve her yıl 21 Mayıs'ta gerçekleştirilen ritüellerle bedenselleştirirken, Rumlar mübadele kararıyla yaşadıkları “zorunlu göç”ü rebetiko ile dillendirmişlerdir.

Bu iki önemli olayın tarihsel gelişim süreçleri, şiddetin nasıl tezahür ettiği, geçen yıllar boyunca bir yanda Çerkeslere “kucak açan” devletin bu sürgün politikasına karşı yürüttüğü politika, diğer yanda Rumları “kucağından indiren” aynı coğrafya üzerinde kurulu başka bir devletin şiddetin meşruiyetini yasal süreçlerle nasıl temellendirdiği alt başlıklar halinde incelenecektir. Yaşadıkları karşısında, ilk olarak olayları bizzat deneyimleyen neslin yaşadığı somut acılar nedeniyle, ikinci defa da olayların unutulmasına ya da unutturulmasına karşı koyarken, kimliklerine sarılıp “varlıklarını sürdürmek” için verdikleri mücadeleyle mağdur olmuşlardır. İki toplumun belleğinin ağırlıklı olarak halk oyunları ve müzik ile nesilden nesle nasıl aktarıldığı Bellek ve Şiddet bölümlerinde çalışmanın çerçevesini belirlemede kullanılan kavramlar aracılığıyla ortaya konmaya çalışılacaktır.

I. Ulus-devlet ve Göç:

Çerkes Sürgünü'nden Mübadele'ye kadar geçen tarihsel döneme baktığımızda, “imparatorluk”tan “modern ulus-devlet”e, “tebaa” anlayışından “millet” anlayışına geçiş sürecinin yaşandığını görüyoruz. İmparatorluğun sahip olduğu, çok uluslu ve çok dinli yapının getirdiği evrensellik anlayışı bir “millet” ya da “ulus” kavramı yerine “Osmanlılık” kavramının benimsemesini doğurmuştur.¹²⁰ “Tebaa” anlayışının hâkim olduğu Osmanlılık, din, dil, mezhep ayrımı gözetilmeksizin herkesin yasalar önünde ve temsilde eşit olduğu bir anlayıştır. “Millet” kavramı bu dönemde bir “ulus”a işaret etmekten ziyade belli bir dine bağlı topluluğu ifade eden bir kavram olarak kullanılmaktaydı. Farklı dinlere mensup olanlar, kendi iç hiyerarşilerinde dini önderlerinin yönetiminde Osmanlı “tebaa”sı durumundaydılar. “Zımnî” statüsünde olan bu farklı dinlere mensup olanlar, ödedikleri vergi karşılığında dinlerini değiştirmeye zorlanmaksızın ancak ikinci sınıf “tebaa” olarak varlıklarını sürdürmeye devam edebileceklerdi.¹²¹ Dolayısıyla bu dönemde “azınlık” kavramının kullanımına rastlanılmamaktadır. “Azınlık” kavramı “Batılılaşma” ile gelen bir kavramdır.

Bir imparatorluktan modern ulus-devlete geçiş süreci, sadece siyasi yapıda değil, sosyal ve kültürel yapıda da değişimi gerektirmektedir. Zira toplumsal değişim ile siyasal yapıdaki değişimin birbirinden ayrı olması beklenemez. Siyasal yapıdaki değişim ile toplumsal yapıdaki etkileşime vurgu yapan Norbert Elias, bu bağlamda

¹²⁰ Bruce Clark, *İki Kere Yabancı*, Çev. Müfide Pekin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s.17.

¹²¹ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul, İletişim Yayınevi, 9. Basım, 2000. s.25.

modernleşmeyi bir “uygarlaşma süreci” olarak yorumlar.¹²² Uygarlık Batılı özbilinci ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.¹²³ Gerard Delanty, Elias’a yakın bir çizgide “Batılılaşma”nın, “Avrupalılaşma”nın sadece siyasal kurumlarda meydana getirilecek değişiklikler ve düzenlemelerle değil, aynı zamanda sosyal alanda da gerekli değişikliklerin gerçekleştirilmesiyle sağlanacağını söyler.¹²⁴ Ancak burada önemli olan, toplumsal yapının bu açılıma hazır olup olmadığı ve ne kadar uyum sağlayabildiğidir. Osmanlı modernleşmesine geri dönersek, 18. yüzyılın ilk yarısında başlayan Osmanlı modernleşme süreci yeni devletin kurulma çabalarında “Batılılaşma” olarak anılmıştır. Ancak gerek Osmanlı gerek Osmanlı kültürünü miras alan yeni devlet için uzun yıllar “gavur” diyerek küçümsediği Batı’yı benimsemek kolay olmayacaktır. Bu nedenle Osmanlı bir “reform”dan ziyade yaşanmış, geride kalmış “Altın Çağ” koşullarının yeniden sağlanmasına yönelik bir “restorasyon”u tercih etmiştir. Çok ulusluluğa bağlı olarak “vatan” ve “millet” kavramları gelişmediği için, imparatorluğun içinde bulunduğu dağılma sürecinde birliği yeniden sağlayacak tek yol Osmanlılık ya da İslam olacaktır. Buna karşılık kurulum aşamasına girmiş olan yeni ulus-devlet, birliğin sağlanması için Türklük ideolojisini tercih etmiştir. Böylece “ulusal kimlik” ve “azınlık” kavramları ortaya çıktı. Gayri Müslim “azınlık” modern kimliğin kurucu unsuru olarak “öteki” kabul edilmiştir.¹²⁵

¹²² Johann Arnason, “Civilizational Patterns and Civilizing Processes”, *International Sociology*, 2001, Sayı 16, s. 388-389.

¹²³ Elias(2005), *a.g.y.*, s. 74-76.

¹²⁴ Gerard Delanty, “The Making of a Post-Western Europe: a Civilizational Analysis”, *Thesis Eleven*, 2003, Sayı 72, s. 9.

¹²⁵ Herkül Milas, “Milli Türk Kimliği ve Öteki”, *Milliyetçilik Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 4, 2. Baskı, 2003, s.193.

İmparatorluktan miras kalan çok ulusluğunun sonucu olarak kültürel çeşitlilik ise “Batılılaşma” projelerinin önünde bir engel olarak görüldü.¹²⁶ İmparatorluğun çok uluslu çok dinli yapısının yerini tek dinli tek ulus yaratmaya yönelik uygulamalar almaya başlamıştır. Bu çerçevede “azınlık”ların nüfustan arındırılmasına yönelik “haklı” uygulamalar gerçekleştirilmeye başlandı. Azınlıklara yönelik bu “şiddet”in nedeni; uzun yıllar dış politikada Türkleri “barbar” gören, “küçük düşüren”, “onuruyla oynayan” Batılı güçlere karşı koyamamış Türklerin, içlerinden atmak zorunda oldukları kin ve nefretin üzerine akıtılacağı daha zayıf güç olarak azınlıkları görmesi olarak yorumlanabilir.¹²⁷

İmparatorluktan ulus-devlete geçiş süreci, özellikle “azınlık” ve “millet” kavramlarında meydana gelen değişim açısından önemlidir. 1864 Sürgünü’nde Çerkeslerin Osmanlı’ya gönderilmesinde, Osmanlı’nın çok uluslu imparatorluk yapısının önemi büyüktür. Osmanlı’nın o dönem içinde bulunduğu durum gereği nüfusa olan ihtiyacı da gözetildiğinde Çerkesleri de bünyesine alabilecek durumdaydı. Yeni modern ulus-devletle birlikte değişen anlayışla, bir Türk ulusal kimliği yaratmak için uygulanan Mübadele ise dönemin nüfusu homojenleştirmek için arındırma politikalarına örnektir.¹²⁸ İki olay karşılaştırıldığında farklı ölçeklere sahip olsa da aynı coğrafya üzerinde hayat bulan farklı iki siyasal yapının karşılaştırılması açısından da önemlidir. Bütün bu sürecin yaşandığı coğrafyada, biri İmparatorluk döneminde gerçekleşen Çerkes Sürgünü, diğeri ulus-devlet inşası

¹²⁶ Alper Kaliber, “Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine”, *Modernleşme ve Batıcılık Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 3, 2002, s.109.

¹²⁷ Taner Akçam, “Türk Ulusal Kimliği Üzerine Bazı Tezler”, *Milliyetçilik Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 4, 2. Baskı, 2003, s.58.

¹²⁸ Clark(2008), a.g.y., s.15.

aşamasında gerçekleşen Mübadele farklı toplumsal hafıza ve şiddet pratiklerinin görülebileceğinin karşılaştırmalı örneğidir.

II. 21 Mayıs 1864 Çerkes Sürgünü

21 Mayıs 1864 günü yaşananları anlamak, olayın biraz daha içine girebilmek için öncelikle “Büyük Göç”^{*} gününü hazırlayan yıllara ve olaylara bakmak gereklidir. Çarlık Rusyası’nın Müslüman nüfusu temizlemeye yönelik girişimleri, ulusal kökenli bir ulusçuluk anlayışından ziyade, dinsel temele dayalı bir millet kavramıyla bağlantılı olduğundan, Hıristiyan coğrafyadaki Müslüman nüfusun “temizlenmesi” gerekiyordu. Rusya, dinsel temele dayalı bir ulus yaratma yöntemi olarak ‘nüfusun arındırılması politikası’nın bir parçası olarak Kırım Tatarları’na karşı başlattığı zulüm uygulamalarının “başarıyla” sonuçlanması üzerine, aynı politikayı Kuzey Kafkasya halklarına karşı uygulamaya başlamıştır. Uygulanan nüfus politikasının iki ana yolu vardı; Müslüman nüfusun sürülmesi ve ardından yerlerine Hıristiyan nüfusun göç ettirilmesi ve iskânı. Bu çerçevede Kuzey Kafkasya’ya Slavlar, Güney Kafkasya ve Rusya’nın yayıldığı doğu Anadolu’ya da Ermeniler yerleştirilmişlerdir.¹²⁹

Osmanlı ve Rusya arasında imzalanan 1774 Küçük Kaynarca Anlaşması’na göre Kırım’ın Rusya’ya verilmesiyle başlayan Rus yayılması, Güney Kafkasya’ya kadar ulaşmış ve 1864’e kadar, yaklaşık 100 yıl süren bir direnişle karşılaşmıştır. Hem Kafkasya halklarının direnci, hem de bölgenin dağlık coğrafi özelliği süreci bu kadar geniş bir zaman dilimine yaymıştır. 1864 Mayıs’ında Kafkasya’nın tamamına yayılan Rus denetimi, uyguladığı baskılar sonucu halkı topraklarını terk etmeye

^{*} 21 Mayıs’ta yaşananların “Büyük Göç” olarak adlandırılmasının nedeni, öncesinde yaşanan düşük yoğunluklu göçlerden farklı olarak kitlesel ve daha ağır sonuçlar doğurmuş olmasıdır.

¹²⁹ Çarlık Rusyası’nın nüfusu arındırma politikası ve uygulamalarıyla ilgili daha detaylı bilgi için bkz: Justin McCarthy, *Ölüm ve Sürgün*, Çev. Bilge Umar, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998.

zorlamaya başlamıştır. Çerkes halkına iki seçenek sunulmuştur; ya Rus egemenliğinde kalarak Rusya topraklarında başka bir yere yerleştirilmek ya da Osmanlı İmparatorluğu'na gönderilmek. Her iki durumda da yaşadıkları toprakları terk etmek zorunda kalacakları bu “tercihe bağlı” olduğu iddia edilen “mecburiyet” durumu, koşullar incelendiğinde, şiddetin araçsallaştırılmasından başka bir şey değildir. Rusya nüfusu arındırma “amacıyla”, bölge halklarına baskı ve zor uygulayarak, bölgeyi terk etmeye “mecbur bırakmıştır”. Rusya’nın tercihli teklifine karşılık bölge halkının Rusya’da kendilerine teklif edilen verimsiz, bataklık arazilerde, baskı altında yaşamaya devam etmek yerine, direnişleri karşısında zorla gemilere bindirilerek Osmanlı’ya gönderilmeleri, Rusya’ya göre “kendi tercihleri” olmuştur. Ancak bölge halkı Çerkesler için 1864 Mayısı’na kadar yaşananlar “soykırım”, 21 Mayıs 1864 gününün ise gerek belleklerdeki gerek Çerkes literatüründeki adı “sürgün”dür.

A. Çerkes Sürgünü: Diasporada Geçen 145 Yıl ve Soykırım

Çerkes toplumunun “soykırım” ve “sürgün”ü nasıl kavramsallaştırdığını anlayabilmek ve belleklerdeki izlerini çözümleyebilmek için öncelikle sosyal bilimler literatüründe bu iki kavramın hangi koşulları kapsadığını görmek gerekmektedir.

1.Soykırım:

Gerek soykırımı hazırlayan koşullar, gerek soykırımın meşruiyet zemini bakımından olsun hem kurbanları hem de failleri için önemli sonuçlar doğurur. Geçmişte soykırım(*genocide*), savaşlarda tüm nüfusun katledilmesi ya da kalabalık grupların dinsel amaçlarla kurban edilmesi anlamında kullanılırken, İkinci Dünya

Savaşı ardından 1948 Birleşmiş Milletler anlaşmasıyla da kabul edilen bir terim olarak; “bürokratik bir devlet aygıtının masum insanları örgütlü ve sistemli bir biçimde yok etmesi” olarak tanımlanmıştır.¹³⁰ Bu tanım gereği, büyük çaplı katliamları yönetecek merkezi bir bürokratik otoritenin var olması gerekmektedir. Ancak burada bu “sistemli ve örgütlü yok etmenin” bir seferde gerçekleşmesi gerekmediğini hatırlatmak gerek. Soykırımı işler hale getiren asıl olarak, soykırım öncesi koşulların hazırlanmasında yatar. Her zaman için gözle görülür bir kitlesel ölümün, yok oluşun gerçekleşmesi gerekmez. Yaşam koşullarının zorlaştırılması, zorlaşan koşullar ardından mecbur kalınan durumlar, kısa bir süre içerisinde olabileceği gibi uzun vadede de belli bir toplumun anlık olmayan kitlesel ölümüne yol açabilir. Yaşam koşullarının zorlaştırılması da “sistemli” bir harekettir, bir toplumu tarihten silecek ya da silinme noktasına getirecek yaşam koşullarına mecbur bırakmak da soykırım olarak değerlendirilebilecek bir insanlık suçudur. Çerkesler için 1700’lü yılların sonlarında başlayan ve yaklaşık 100 yıl süren savaş yıllarının soykırım olarak değerlendirilmesi, soykırımın bu “gizli/kapalı” tanımı nedeniyledir. Zira sadece 1864’e kadar geçen süreç değil, sürgün sonrası yaşananlar da Çerkesler açısından “yok olma” sınırında hep bir tehdit unsuru ve devamlı bir “var olma” mücadelesi olmuştur.

2. Sürgün:

Sürgün öncesi savaş yıllarında gerçekleşen küçük göçlerle Osmanlı’ya gönderilen Çerkesler, 1859- 1866 yılları arasındaki Büyük Sürgün Osmanlı’ya gönderilen Çerkeslerin sayısının 1.500.000’den fazla olduğu sanılmaktadır. Savaş

¹³⁰ Gordon Marshall, “Soykırım (Genocide)”, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınevi, 2005, s. 690.

yıllarında ve sürgün yolunda verilen can kayıplarına, Osmanlı'nın bu göçe “hazırlıksız” yakalanması nedeniyle ilk etapta yaşanan yerleşim sorunları ve salgın hastalıklar nedeniyle yaşananlar eklenmiştir.¹³¹ Yola çıkanların 2/3'ü yollarda hayatlarını kaybetmiştir. Ölü sayısının bu kadar yüksek olması da daha önce belirtildiği gibi yaşam koşullarının zorlaştırılmış olması ve kitlesel ölümlere yol açmış olması nedeniyle yaşananların Çerkesler için soykırım olarak tanımlanmasını pekiştirmektedir.

21 Mayıs 1864 tarihinin, insanların “yanlış” bir yerde yaşadığı kabulüne ve bu durumu onaylamayan bir tavrı anlatan “sürgün” kavramıyla adlandırılmasına gelecek olursak; gerek sürgün kavramının içerdiği “cezalandırma” anlamı, gerekse anavatanlarından zorla gönderilmiş olmaları bakımından Çerkesler sürgün edilmişlerdir. Aradan geçen 145 yılın ardından hala Çerkesler için 21 Mayıs günü ve sonrasında yaşananlar Karadeniz kıyılarındaki hafıza mekânlarında gerçekleştirilen ritüellerle anılmakta, Çerkes kültürü sürgün edildikleri topraklarda yok olmamak adına direncin simgesi olarak korunmaktadır. Diasporada buldukları yıllar boyunca kültürel kimliklerini, “anavatan”a ilişkin kolektif hafızalarını mitleştirerek korumuşlardır. Böylelikle, “dönüş” umudu kültürel kimliğin mümkün olduğunca “eksilmeden”, “bozulmadan” korunmasını sağlayacak “mit motor(*mythmotor*)” olmuştur. Bir gün geri dönecek olmanın umudu, kültürel kimliğin besleyicisi ve yeniden üreticisi olmuştur.

¹³¹ Sürgün öncesi savaş yılları ve sürgün dönemi için daha detaylı bilgi için bkz: Nihat Berzeg, *Çerkesler Kafkas Sürgünü: Vatansız Bırakılan Bir Halk*, İstanbul, Çivi Yazıları, 2006

3. Diaspora:

Diasporada yok olmamak için kültürel kimliği korumak, ona sıkı sıkıya bağlanmak, diaspora olmanın getirdiği dağılımı, kopmuşluğu ve olumsuz sonuçlarını en aza indirmek açısından son derece önemlidir.

Türkçe karşılığı “kopuntu” olan, kökeni Yunanca “dağıtmak” anlamına gelen “diaspora”; Yahudileri, farklı ülkelerde yaşayanların oluşturduğu bir dünya olarak nesnel bir şekilde tanımlayan ve değer yargısı içermeyen bir kavram olarak ortaya çıkmıştır.¹³² Günümüzde ise kavramın anlamı, anavatanından başka yerde yaşamak zorunda kalan etnik toplulukları karşılamaktadır. Kelimenin etimolojik kökeni, köklerinden koparılıp, dört bir yana “dağıtılma”yı anlatmaktadır. Topluluk kendisi dağılmadığı ya da belirli bir coğrafyaya yerleşme özgürlüğüne sahip olmadığı için hiçbir zaman “anavatandan başka” yere yerleşemeyecektir. Ne anavatan ne de yerleştikleri coğrafya kendilerine ait olmayacağı için “diasporik kimlikler”; farklı siyasal coğrafyalarda, *farklılığa rağmen değil onunla ve onun aracılığıyla yaşaya(bile)n, ...dönüşüm ve farklılık aracılığıyla kendilerini durmaksızın üreten ve yeniden ürete(bile)n kimliklerdir*. Bu konuda yaptığı araştırmalarla tanınan Cohen’e göre ise “diaspora olmak” dokuz özelliği içermektedir¹³³;

1. Orijinal anayurttan, genellikle açlık ve baskı gibi trajik bir olay sonucu iki veya daha fazla yabancı bölgeye dağılmak.
2. Bazı durumlarda anayurttan iş, ticaret veya kolonyalist nedenlerle dağılmak

¹³² Steve Israel, “Diaspora mı Sürgün mü?”, *Nart Dergisi*, Sayı 9, 1998, s. 36.

¹³³ Erol Taymaz, “Diaspora ve Kimlik”, *Nart Dergisi*, Sayı 7, 1998, s. 29.

3. Konumu, tarihi ve başarıları dahil olarak anayurda ilişkin kolektif bir hafıza ve mit olması
4. Varsayılan tarihi yurdun idealleştirilmesi ve bu yurdun korunması, inşası, güvenliği, refahı ve hatta yaratılmasına yönelik kolektif taahhüt
5. Kolektif tasvip bulan bir dönüş hareketinin gelişimi
6. Farklılık, ortak tarih ve ortak gelecek düşüncesine dayalı ve uzun süre korunan güçlü bir etnik grup bilinci
7. İçinde yaşanılan toplumlarla sorunlu ilişki, en azından kabul edilmeme veya grubun başına bir başka felaketin gelme ihtimali
8. Diğer ülkelerde yaşayan topluluk üyeleri ile dayanışma ve sempati
9. İçinde yaşanılan ülkede çoğulculuğa geçit veren bir ortamda varlığı sürdürme olasılığı

Cohen'in bu kriterlerine göre baktığımızda Çerkesler ağırlıklı olarak Türkiye, Suriye, Ürdün ve İsrail'e dağılarak diasporik kimlikler haline gelmişlerdir. Çerkeslerin diasporik bir kimlik olmalarının nedeni 1864 sürgünü olmuştur. 1850'lerde başlayan göçlerle Osmanlı'ya gönderilen Çerkesler, imparatorluğun çeşitli bölgelerine yerleştirilmişlerdir.¹³⁴ Bugün Suriye, Ürdün, Filistin ve İsrail'de Çerkeslerin bulunmasının nedeni, o dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırlarının bu bölgelere kadar ulaşmış olmasındandır. Ancak ilerleyen yıllarda Osmanlı bu topraklardaki egemenliğini kaybedince Çerkeslerin büyük bir kısmı Türkiye dışındaki coğrafyalarda kalmışlardır. Osmanlı'da Çerkeslerin yerleştirilmeleri konusunda yıllarca çok fazla tartışma yürütülmüş, Çerkeslerin yerleştirildikleri

¹³⁴ Berzeg(2006), *a.g.y.*, s. 140.

bölgelerde savaşçı kimliklerinden faydalanılmak üzere Rumlar, Ermeniler ve Kürtlere karşı bir tampon bölge oluşturulmak istendiğine dair birçok teori ortaya atılmıştır. Bu iddia ve teoriler bu tez çalışmasının konusu dışında kalmakla birlikte, o dönem Çerkeslerin yerleştirildikleri bölgeleri bilmek, bugün neden yok olma tehlikesiyle karşı karşıya gelecek kadar dağılmış olduklarını anlamak açısından önemlidir.

Çerkesler Osmanlı'ya geldiklerinde özellikle Anadolu'nun kuzeyinde Sinop ve Samsun'dan başlayarak güneyde Antakya'ya kadar uzanan bir şerit halinde yerleştirilmişlerdir. Bu şerit daha sonraları Antakya'dan daha güneye Suriye ve Ürdün'e kadar uzatılmıştır.¹³⁵ Bu yerleştirme politikasının Çerkesler açısından önemi biraz önce belirtildiği üzere dağılmanın sonuçları ve etkileriyle ilgilidir. Sürgün sırasında yaşanan acılara bir de geldikleri coğrafyada parçalanarak, yalnızlaştırılmaları eklenmiştir. Sürgün ve savaş yılları öncesi soylar halinde kabile hayatı yaşayan Çerkesler, kabilenin sürgün yollarında dağılmış olmasının ardından, geldikleri topraklarda sülalelerinden, kardeşlerinden ayrılmak zorunda kalmışlardır.* Bu dağılma, kültürü geliştiremeseler bile “dondurma” amacıyla geleneklerin daha “Ortodoks” biçimde uygulanmaya başlamasına neden olmuştur.

¹³⁵ A.g.y., s.140.

* Sülale kavramı Çerkesler için son derece önemlidir. Bir Çerkes kendisini tanıtmaya isminin önünde sülale adını söyleyerek başlar. Diaspora coğrafyasının farklı köylerinden Çerkesler birbirleriyle karşılaştıklarında birbirlerine ilk olarak “Kimlerdensin?” sorusunu yöneltirler. Bu soru, sürgün sonrasında dağılan sülalelerin ve ailelerin birbirlerini yeniden bulabilmek adına verdikleri çabanın belleklerde alışkanlık olarak devam etmesinin bir sonucudur. Böylece (örneğin) Blenagaptse sülalesinden bir Çerkes bu soruya alacağı cevap sayesinde diğer Blenagaptselerle iletişime geçmenin yollarını bulabilir veya yeniden bir araya gelebilir (İletişime geçmenin ve bir araya gelmenin yollarını ortak tanıyanlar sayesinde bulabilir).

Yüzyıllardır devam eden değer yargılarını korumak için farklı siyasal coğrafyalara dağılan Çerkesler farklı çabalar sergilemişlerdir. Geçmişle olduğu kadar gelecekle de ilgili olan Çerkes kültürel kimliği, bir “biz” yaratma çabasıyla sürgünün ilk yıllarında içe kapalı bir tutum sergilemiştir. Aslında bu içe kapanma dönemin koşullarına bakıldığında sadece kültürü korumak için değil, aynı zamanda yeni topraklarda içinde bulunulan koşullarla da ilgili olmuştur. Karşılaşılan en büyük sorunlardan birisi olarak dil bilmemek, toplumla iletişim kurmaya engel olmuş, kendi dil ve yazılı kültürlerini geliştirme imkânına sahip olamadıklarından kültürleri sürekli olarak erozyona uğrama tehlikesiyle karşılaşmış ve uğramıştır da. Dil sorunu, yerleştirildikleri coğrafyanın fiziki özelliklerine ve toprağına alışamamalarının getirdiğı geçim sıkıntısı sadece sürgünün değil sürgün sonrası travmanın da belleklerde bıraktığı izleri tespit etmek açısından önemlidir. Dilini bilmedikleri topraklarda kendilerine sunulanla yetinmek zorunda kalmış, “öteki” olmaları nedeniyle “yerli halk”ın yadırgayan, sorgulayan, takip eden bakışlarına maruz kalmış, “yerli halk”ın bu denetimi karşısında kimliklerini belli etmeye çekinmiş, zamanla gizlemeye çalışmışlardır.

B. Kara Suyun İki Yanı: Anavatana Dönüş

*Hepsi kamçılarını
ucu kapıya bakacak şekilde asmışlardı*

Cohen'in ortaya koyduğu diaspora olmanın özelliklerine tekrar baktığımızda anavatana ilişkin kolektif bir hafızanın ve mit olması gerektiğini görürüz. Bu anlamda tüm diaspora halkları gibi Çerkesler de zorla koparıldıkları vatanlarını mitleştirmişlerdir. Anavatan, Çerkes kimliğinin hiçbir kesintiye uğramadan, gündelik, sıradan bir olgu olarak tüm çıplaklığıyla yaşandığı, Çerkes kimliğinin temel özelliklerini ve sonsuz bir geçmişi simgeleyen zaman dışı kutsal bir mekân olarak düşünülür.¹³⁶ “Altın Çağ”ın yaşandığı Anavatanda her şey o kadar muazzam ve olması gerektiği gibidir ki, hiçbir şey değişime teşne değildir. Bu “dondurulmuş zaman”, değişime teşne olmama, anavatani zaman dışı bir mekân haline getirmektedir. Anavatanın “yokluğu” kurucu bir unsur olarak, zamana dâhil edilene kadar, yani “dönüş” gerçekleşene kadar “mit” olarak kalacak ve “dönüş” gerçekleştiği an yok olacaktır.¹³⁷

Çerkeslerin anavatana ilişkin kolektif bellekleri iki coğrafi dayanağa sahiptir; biri üzerinden konuştukları diaspora coğrafyası, diğeri üzerine konuştukları anavatan Kafkasya. Sürgün ve sonrasındaki diaspora yıllarında “kutup yıldızı” işlevi gören anavatana ilişkin kolektif hafıza, anavatanla ilişki kurul(a)madığı zamanlarda dahi kültürel kimliğin en büyük besleyicisi ve yeniden üreticisi olarak hep canlı tutulmuştur. Anavatanın bir diğer önemi de kolektif hafızanın ve kültürel kimliği

¹³⁶ Seteney Shami, “Etnisite Kavramında Ayrılıklar Ürdün, Türkiye ve Kafkasya’da Çerkes Kimliği”, *Nart Dergisi*, Sayı 7, 1998, S. 27.

¹³⁷ Altın Çağ ve anavatanın mitleştirilmesi konusunda bkz: Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, Ankara, İmge Kitabevi, 1994.

belgeleme ve aktarılma yollarından biri olan “anadil”in sadece anavatan Kafkasya’da yazılı olarak kullanılabilmesinden kaynaklanmaktadır.

Kültürün kaynağı ve koruyucusu olan “anavatan”dan zorla koparıldıkları “sürgün” sonrası, farklı siyasi coğrafyalarda süren “muhaceret” yıllarında karşılaşılan en büyük tehlike “asimilasyon” ve “dejenerasyon” olmuştur. “Dönüş” ve anavatanın bu yolla mitleştirilmesi asimilasyon ve dejenerasyona karşı, “yok oluş”tan kurtulmak açısından da önemlidir. Diasporada karşılaşılan en büyük güçlüklerden biri anadil sorunuyken diğeri geleneklerin devam ettirilmesidir. Sürgüne geldikleri topraklarda, kamçıların ucunu kapıya doğru asmış olan Çerkesler*, bir gün geri döneceklerinin umuduyla tutundukları kültürlerini yaşatmak için yerleştirildikleri köyleri terk etmemiş, kentlerde ise kültürün devamını sağlamak amacıyla dernek faaliyetlerine girişmişlerdir. Çerkeslerin yerleştikleri diğer ülkelerde anadilde eğitim-öğretim hakları bulunmasına karşın, Türkiye’de anadil sadece çok az düzeyde konuşulmakta, fakat eğitim-öğretim yapılamamaktadır. Anadil kültürün devamını sağlayan en önemli unsurlardan bir tanesi olmakla birlikte, tek unsur değildir. Özellikle Çerkesler için “khabze” denilen, yaşam biçimini belirleyen yazılı olmayan kural, örf ve adetler bütünüün devamlılığı daha önemlidir diyebiliriz.¹³⁸

“Dönüş” projesi farklı coğrafyalarda dağınık yaşayan tüm Çerkesleri birleştirme gücüne sahiptir. Bu anlamda dönüş gerçekleşene kadar geçen süre, diaspora yılları, önce “kirlenme”nin gerçekleştiği, sonrasında anavatana

* Çerkes geleneklerinde eskiden, misafir olarak gelen atlı konuk olacağı hanenin girişine kadar atla gelemez. Kamçıyı evin giriş kapısının açılma yönündeki askıya asar. Şayet kamçının ucu kapıya yönelik asılırsa bu misafirin kalıcı olmadığı anlamına gelir. Kamçının sapı kapıya yönelikse misafir kalıcıdır. Ev sahibi hazırlık yapmalıdır.

¹³⁸ Bitok Beslan, “Folklor Bir Halkın Yaşam Biçimidir”, *Nart Dergisi*, Sayı 7, 1998, s.18.

dönülmesiyle birlikte “arınmanın” yaşanacağı “geçici” bir süreçtir. Bir topluluğu “diaspora” olarak niteleyen temel özelliklerden biri olan “anavatan dışında bir coğrafyada dağınık olma/kalma”, aynı zamanda o toplumun diaspora niteliğini yitirmesine de yol açacak niteliklidir. Çünkü diaspora, çok uzun sürse ya da sürecek olsa dahi “geçici” bir süreci işaret etmektedir. Diaspora olmanın geçici olarak tanımlanmasına iki neden ileri sürülmektedir; bunlardan birincisi; aynı toplumun farklı coğrafyalara dağılan üyelerinin oluşturacakları yeni grup, kendi kimliğini değişen yapısına ve yaşadığı koşullara göre tanımlayacaktır. Örneğin, Ürdün, Suriye ve Türkiye Çerkesleri arasında Çerkes kimliği çok farklılıklar göstermeye başlamış olmakla birlikte, bu “yeni” kimlik oluşumlarının her biri Kafkasya’da yaşayan Çerkes kimliğinden de farklılık göstermektedir. Çünkü her siyasi coğrafyada Çerkes kimliğinin ilk günden bu yana yaşanış biçimleri farklılık göstermektedir.¹³⁹ Ürdün ve Suriye’de Çerkeslik, kamusal alanda da yaşanabilen bir kimlikken, Türkiye’de sadece özel alana hapsolmuş, gündelik hayatta sürekli kesintiye uğrayan bir kimlik olarak yaşanmaktadır. Dolayısıyla belleği kuvvetlendirecek ritüellere daha çok ihtiyacı vardır.¹⁴⁰

İkinci neden olarak; dağınık olarak yaşayan toplulukların, kültürel kimliğin özel alana hapsolmuşlüğünden kaynaklı olarak kültürlerini yeniden üretemeyeceklerini ve bir süre sonra içinde yaşadıkları toplumla kaynaşma sınırına geleceklerini ileri sürmektedir. İçeride dönük, kapalı bir etnik azınlık olmaktan, dışarıya dönük bir topluluk haline geleceklerdir.¹⁴¹

¹³⁹ Shami(1998), *a.g.y.*, s.27.

¹⁴⁰ *A.g.y.*,s. 27.

¹⁴¹ Taymaz(1998), *a.g.y.*, s. 29.

C. Diasporada Çerkes Kalmak

Çerkes kelimesi, Kuzey Kafkasyalı toplulukları anlatmak üzere dışardan verilen bir addır. Çerkes kimliğine dair tahayyülün biçimlenmesinde Osmanlı döneminin son yılları özellikle önem taşımaktadır. Modern millet anlayışından farklı olarak, din temelli bir millet anlayışının benimsendiği bu dönemde Türk ya da Çerkes olmak değil Müslüman olmak bir milletten olmayı ifade etmekteydi. Dönem öncelikle Müslüman sonra Çerkes olunan bir kimlik anlayışı hâkimdi. Ancak Çerkes sözcüğü, diasporada geçen yıllar içerisinde kendilerini tanıtmak için zamanla benimsedikleri bir ifade biçimi olmuştur. Böylelikle kendilerini diğer etnik gruplardan ayıran farklılıkları öne çıkarıp, kendi içlerindeki benzerlikleri vurgulamış olmaktadır. Çerkesler ise kendilerini “*Adige*” olarak tanımlarlar.¹⁴²

Ancak daha önce belirtildiği üzere, Çerkeslerin yerleştikleri diğer ülkelerde Çerkeslik kimliği resmen tanınmış, dolayısıyla kimse tarafından sorunsallaştırılmadan yaşanan bir kamusal kimlik olmuştur. Böylece özel yaşamdan kamusal yaşama geçerken hiçbir kesintiye uğramayan kimlik, gündelik yaşam pratiklerinde devam ederek “sakınılan” bir şey olmaktan uzak bir yaşam biçimidir. Türkiye Çerkesleri açısından duruma baktığımızda ise, Türkiye’nin ulusal inşa sürecinde “öteki”leştirilerek farklılıkları sürekli vurgulanan, böylece yeni devletin kamusalından dışlanan çerkeslik, kamusal alana taşınmadan özel alana hapsolüp kalmıştır.¹⁴³

¹⁴² Sevdâ Alankuş, “Demokratik Bir Kimlik Stratejisi Olarak Çerkeslik”, *Nart Dergisi*, Sayı 7, 1998, s.15.

¹⁴³ A.g.y., s.16.

Bu “ötekileştirilme”, Çerkeslerin kolektif belleğine sürgünde kaybettikleri anavatanlarının yanı sıra kimliklerini de kaybetme korkusuyla işlenmiştir. Bu korku, Türkiye’de Çerkes kimliğinin ve kolektif belleğinin oluşumunda son derece önemlidir. Diğer etnik azınlıklardan farklı olarak, “zararsız”lıklarını vurgulamak, kanıtlamak adına, devlete bağlılık yemini etmiş gibi, üzerinde yaşadıkları toprakların sahiplerinden biri sayılmanın yolunu Çerkesleri Türkleştirerek kendilerini “Çerkes Türkleri” ilan etmekte buldukları dönemler olmuştur. Kolektif bilinçaltlarına yer etmiş bir “kabul edilme” duygusu ve ihtiyacı özel olarak Türkiyeli Çerkesler için geçerli bir durumdur. Çerkeslik ancak iradi bir tercihle yaşanabilmekte, kimi zaman Çerkes olmanın gizlendiği kimi zaman da diğer etnik azınlıklardan farkı ortaya koymak için özellikle vurgulandığı dönemler yaşanmıştır.

Çerkesliğin devlet ideolojisi nedeniyle, devlet eliyle özel alanda tutulması, topluluğun içe dönük bir cemaat hayatı yaşamasına neden olmuştur. Kimliğe tek tutunum noktası olan Çerkes kültürü köylerde, büyük şehirlerde de derneklerde yaşama imkânı bulmuş, topluluğun üyeleri kültürün ve kimliğin “biricik” taşıyıcıları olduğundan, üyelerin özel hayatı cemaat içinde cemaate mal edilmiş ve zaman zaman kültürün yok olmasına engel olmak için kontrol altına alınmıştır. Bunun sadece Çerkesler için geçerli olduğunu söylemek veya düşünmek yanlış olacaktır. Tüm yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalan kültürler için, kültürün korunması gereklidir. Kültürün korunması için uygulanacak yöntemlerin cemaat içi bir mekanizmayla meşru görülmesi ise, ancak topluluk üyesinin toplulukla kuracağı aidiyet bağının gücüne bağlıdır. Topluluğa olan aidiyet bağı yeterince kuvvetli olmayan grup üyeleri, toplumdan koparak, bireyselleşme yoluna girer. Önce, tarihsel

süreçte oluşan davranış biçimlerinden ve topluluğa hakim geleneksel bağlardan kopan birey, içinde yaşamaya başladığı hakim kültüre entegre olur.¹⁴⁴ Ancak bu entegrasyon sürecinde geçmişten ne kadar bağımsız hareket edilebileceği ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte, kültürel kimliğin değişimi açısından önemlidir.¹⁴⁵

Sürgün ve yaşanan acıların bellekte bıraktığı izler grup üyeleri aracılığıyla yeni nesillere ritüelleştirilerek aktarılmaktadır. Her yıl 21 Mayıs günü, 1864'te yaşananlar Türkiye'nin çeşitli yerlerinde, özellikle Karadeniz(Kara Su)'e kıyısı olan Samsun, İstanbul ve İzmit'te, törenlerle anılmaktadır. İzmit'e bağlı, İzmit ve Sakarya arasında kalan sahil bölgesi Kefken'de, her yıl ülkenin çeşitli bölgelerinden Çerkesler bir araya gelerek buradaki anıt mezarlığı ziyaret ederler. Kefken'in önemi, Çerkeslerin sürgünde ilk gelip yerleştikleri kıyı olmasından kaynaklanır. Burada bulunan mağaraya sığınan Çerkesler, mağara duvarlarına çizdikleri resimler ve yazdıkları yazılarla sürgün yolculuğunu ve bu yolculukta yaşananlar anlatmışlardır. Sürgünde hayatlarını kaybedenler için saygı duruşunun ardından okunan dualarla, belleklerde "Kara Su" olarak bilinen, yıllarca denizine girilmeyen, balığı yenmeyen Karadeniz'e çiçekler atılır. Aynı zaman zarfında eş zamanlı olarak İstanbul ve Samsun'da da denize karşı benzer törenler düzenlenir. Törenlerin hemen hepsinde sürgün yolculuğunu anlatan, "İstanbul Yolu" anlamına gelen *Yistanbulakue* ağıtı denize karşı söylenir hep bir ağızdan;

Söz yaşlı Kafkas dağlarınınındır. Tozlu tarihin üstünü örttüğü acıdır sizlere

hatırlatacağımız:/Ben o gün limandan uzaklaşıp, üçüncü

¹⁴⁴ Shami(1998), a.g.y., s. 22.

¹⁴⁵ M. Ragıp Zık, "Giritli Mübadillerde Kimlik Oluşumu ve Toplumsal Hafıza", *İstanbul Bilgi Üniversitesi Kültürel Çalışmalar Yüksek Lisans Programı Tez Çalışması*, İstanbul, 2005, s.12.

geçite/geldiğimde uzaktan bir atlı gördüm/ Gözyaşları sakalından damlıyordu/Selamlaşırken «ağlamak yakışmaz bir Çerkes gencine» dedim/O ağlamaklı sesiyle gözyaşlarımın akmasına çok az bir zaman kaldığını söyledi ve uzaklaşıp gitti/Az sonra bir mağaranın içinde elliye yakın ölü ve beşyüz kişinin üzerinde yarı ölü insandı ilk gözüme çarpan/Ölü annesinin memesinden bir yudum süt içebilmek için hıçkırarak bir yavru ve O'nun açlık dolu hıçkırıklarına ağlayan yarı ölüler vardı/Bana düşen ise hıçkırıkları kesilen ölü yavruyla annenin üzerine yamçımı örtmek oldu/O an atlı gencin dediği gibi, gözyaşlarımı yamçımın üzerine damlarken gördüm/Ve en büyük yemini ettim; beni dinleyen herkesi bu acı sürgünden vazgeçirmek için!/Bu sürgündü halkımı yok eden, yarısı Karedeniz'in büyük dalgalarında yok olmuş, kalan yarısı ise dağlara sıkışmış ölmektedirler/Ey Tanrılar hani siz en büyüktünüz! /Sizdiniz Kafkas halkının koruyucuları, sizdiniz dağlıların sevincine sevinen/Eğer böyle ise neden çaresizler yok olurken, kadınlarımızı hanlar, beyler paylaşırken, siz kimin ölüsüne ağladınız?/Neden bu kadar acıya izin verdiniz?/Ve siz sürgünü hazırlayanlar, gün geldi Şamil'e, gün geldi padişaha, gün geldi Tanrı'ya elçilik ettiniz/Yalanlarınızla hangi pisliğe itiyorsunuz bizi?/Kimin adetleriyle gömeceğiz cesetlerinizi?/Taştan yılanbaşı yapacaktık mezartaşınızı ama kara toprak kabullenmez bunu, cesetlerinizi yakacaktık ama hastalık getirir dumanlarınız/Bundan daha iyisi size yakışan, yem olmaktadır karasularda yılanlara/İnsanların lanetleriyle, zehir zehirin içinde kaybolsun.

Sürgünün bu ritüelleştirilmesinin yanı sıra, hafızalardan silinmesine engel olmak, hem yeni nesillere kültürü aktarmak hem de “ötekiler”e Çerkesliği, ulusal kültürü, düşünceyi anlatmak, keşfettirmek maksadıyla sürgün belleği bedenselleştirilerek, Çerkes folklorunda koreografize edilmiş danslarla ifade edilmiştir. Koreografize edilmiş danslar, milli kıyafetlerle sahneleniyor olmaları bakımından hem görsel anlamda daha etkileyici hem de belleklerde iz bırakmak adına daha kuvvetlidir. Dans, kültürün hem görsel bir yansıması olması açısından, hem görme hem duyma duyularımıza hitap etmesi nedeniyle, hafızada daha kolay ve daha iyi yer edinen bir kültür unsuru olarak kültürün belki de temel kurucusu olan dile göre daha canlı olarak ayakta tutulmaktadır. Hem müziğin hem görüntünün izleyiciye eş zamanlı ulaşması, daha etkili bir sonuç doğurmaktadır. Anadil unutulabilir ama bir bedensel pratik olan dansın unutulması çok zordur. Çerkesler için dans, Kuzey Kafkasyalı kimliğinin yani atlı kimliğinin, savaşçı kimliğinin yansımasıdır. Farklı coğrafyalarda, farklı diller konuşmaya başlamış, farklı kültürel etkilenmelere maruz kalmış olmalarına karşın, tüm dünya üzerinde Çerkeslerin birleştirici güçleri hala danslarıdır.¹⁴⁶

Koreografize edilmiş danslarda kimi zaman sürgün öncesi savaş yılları sahnelenmiş, kimi zaman sürgünün kendisi kimi zaman da diaspora sahnelenmiştir. Oyunlar, anlattıkları hikâyeye göre Çerkesce olarak isimlendirilmiştir. Ankara Kuzey Kafkasya Kültür Derneği Halk Dansları Ekibi Elbruz’un;

*tleperıf sürgündeki varoluşumuzdur/mezdeug bu dağlar bizim diye
haykırır/yislamey dağların şarkısı//hakulaş karadenizle rakstır/wuic*

¹⁴⁶ Beslan(1998), a.g.y., s.17.

*ibadet,/kafe aselet,/abrec aşkı anlatır bize/apsuwa'da zafer,/çeçen'de
destan okunur/şağdı bir masaldır, hırçın/kafe guançe bir sürgün
şarkısı/umudun dansla resmidir tuşlar üzerindeki/maharetli
parmaklardan dinlenen uzun bir destan/başı dik dağlıların özgürlük
çılgılığıdır,/at kılından çalgılarımızın/"sürgün" diyen feryadıdır,/vatana
selamdır elbruz*

şeklindeki selamı, bunu en iyi şekilde anlatan dizelerden oluşmaktadır.¹⁴⁷

Koreografize edilmiş danslar arasında, Elbruz Halk Dansları Topluluğu'nun sahnelediği müzikallerden bir tanesi "Kara Suyun İki Yanı" oyunudur. Bu oyunda, sürgün yolculuğu sırasında hayatlarını kaybedenlerin Karadeniz'in "kara dalgaları"na bırakılmaları anlatılmıştır. Bugün sahnelenmeye devam etmese de, izleyicileri en çok etkileyen oyunlardan biri olarak hala hatırlanmaktadır. Ağırlıklı olarak sürgünün koreografize edildiği sahne dansları dışında, özel hayatta en çok dans edilen zaman olarak Çerkes düğünleri hala geleneklere uygun olarak gerçekleştirilmesi bakımından önemlidir. Geniş bir arazide toplanan Çerkes ahalisi, kızlar bir tarafta erkekler bir tarafta sıralanacak şekilde yerlerini alırlar ve milli danslar sırasıyla oynanır. Düğünde oynanan oyunların sırası kadar, dans eden çiftlerin yaş ve dans becerisinin uyumu da önemlidir. Örneğin dans etme sırası bir "thamade"ye* geldiğinde yaşı büyük bir genç kızın eşlik etmesine saygı gereği özen gösterilir. Benzer şekilde, Çerkes danslarında kadın ve erkeğin birbirine çok yaklaşmaması, göz göze gelmemesi, birbirlerine değmemeleri yine Çerkes kültüründe kadın erkek ilişkilerine dair önemli detaylardır.

¹⁴⁷ Çerkes halk danslarıyla ilgili daha detaylı bilgi için bkz Elbruz Halk Dansları Topluluğu web sitesi: <http://www.elbruz.org.tr/>

* Çerkes örf ve adetlerinde, her konuda sözü geçen, bilgisine başvurulana, bu bilgisinden ötürü saygı duyulması gereken bilge insanlar.

Bu uygulamaların hala devam ettiriliyor olması, geleneğin kuşaktan kuşağa aktarılması açısından son derece etkili bir yöntemdir.

Çerkeslerin hatırlama, hatırlatma ve unutturmama çabalarına karşılık, bugün yerleşik buldukları ülkelerin sürgünü unutturma gibi bir amacı yoktur. Çünkü sürgün, Çerkeslerin bugün yerleşik buldukları siyasi coğrafyalardaki devletlerin geçmişlerinde hesaplaşılması gereken bir insanlık suçu olarak yer almamaktadır. Buna karşın, Türkiye Çerkesleri'nin sürgün sonrası dönemlerde zaman zaman Çerkeslik kimliklerini açıklamalarının hoş karşılanmadığı dönemler yaşanmıştır. Bir dönemim çocukları, Çerkes olduklarını her yerde söylememeleri gerektiğinin bilinciyle yetiştirilmişlerdir. Bu da Çerkes olmanın bir dönem resmi devlet ideolojisi nedeniyle gizlenmesi gereken bir kimlik olduğunu göstermektedir. Özellikle 80'li yıllar ve sonrasında Çerkesce isim koyma yasağı, dernek faaliyetlerine getirilen kısıtlama ve denetimler, anadilde eğitim yapılamaması gibi yasal düzenlemeler, Çerkeslere sürgünü unutturmaya yönelik değilse de Çerkes kimliklerini sekteye uğratmadan yaşamalarına engel olan düzenlemeler olmuştur.

II. Türk Yunan Nüfus Mübadelesi

A. Resmi Tarih yazımı ve Mübadele: “Zafer” mi “Felâket” mi?

*“Tarih galip gelen için bir zaferken,
yenik düşen için bir enkazdır”*

Kurtuluş Savaşı'nın bitmesinin ardından imzalanan Lozan Antlaşması'na ek olarak Nüfus Mübadelesi Protokolü imzalandı. Bu protokol sayesinde Türkiye sınırları içinde yaşayan Rumlar(İstanbul'da yaşayan Rumlar hariç) Yunanistan'a, Yunanistan'da yaşayan Türkler de(Batı Trakya Türkleri hariç) ülkelerine geri döneceklerdi. Protokole bu açıdan bakıldığında her iki devlet de komşu ülkede yaşayan vatandaşlarını kendi topraklarına dâhil ederek onları korumuş oluyor ve ileride çıkabilecek azınlık sorunlarına karşı önlem almış oluyorlardı.

24 Temmuz 1923 Lozan Antlaşması'na ek olarak düzenlenen 30 Ocak 1923 Türk-Yunan Nüfus Mübadelesine İlişkin Sözleşme ve Protokolün birinci maddesi şöyledir;

*“Türk topraklarında yerleşmiş bulunan Rum Ortodoks dininden Türk uyruklarıyla, Yunan topraklarında yerleşmiş Müslüman dininden Yunan uyruklarının, 1 Mayıs 1923 tarihinden başlayarak, **zorunlu** mübadelesine girişilecektir. Bu kimselerden hiçbiri Türk hükümetinin izni olmadıkça Türkiye'ye ya da Yunan hükümetinin izni olmadıkça Yunanistan'a dönerek orada yerleşemeyecektir.”¹⁴⁸*

Maddenin de belirttiği gibi bu mübadelenin gerçekleştirilmesi ve mübadele kararına uyulması zora dayalıdır, “zorunlu”dur. Zorla yerinden edilenlerin, birincil

¹⁴⁸ Clark(2008), a.g.y., s.13.

önemdeki barınma, giyinme ve beslenme ihtiyaçları sekteye uğramıştır. Mübadele kararı bir protokolle imzalanmış olmasına karşın, apar topar yerlerinden, evlerinden, bahçelerinden edilen insanlar, yanlarına hiçbir şey alamadan göç yollarına düşmüşlerdir. Hükümetler tarafından belirlenen “stratejik” bölgelere zorla yerleştirilmişler, buna karşı çıkmaları halinde ise yasaların kendilerine tanıdığı tazminat ve mülkiyet haklarından mahkûm bırakılacaklardır. Bu koşullar altında gerçekleşen bu “zorunlu göç”, kitlesel ve sistematik bir hak ihlali olarak ortaya çıkmıştır.¹⁴⁹ Yerleştirildikleri bölgelerde uyum zorunluluğu, etnik ayrımcılığa bağlı “sivil” şiddet tehlikesi, aşağılayıcı muameleler mübadelenin zaten zor olan travmatik sonuçlarını arttırıcı etki göstermiştir. Birleşmiş Milletler uluslararası hukuk analizine göre, zorunlu göçe karar verilmesi durumunda devletler göç ettirilenlerin barınma, beslenme, sağlık, eğitim ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik önlemleri önceden almış olmalıdır. Aksi takdirde zorunlu göç uygulaması “keyfi” bir uygulamadır ve insan hakları hukukuna aykırı olacaktır.¹⁵⁰

Türk Yunan Nüfus Mübadelesinde uygulanan yerleştirme politikalarına baktığımızda, mübadele öncesinde yerleştirmeye yönelik alınan kararların uygulamaya geçirilmesinin başarısız olduğunu görüyoruz. Türkiye için yerleştirmenin Yunanistan’a göre daha kolay olması beklenmiştir. Mübadillerin sayısına baktığımızda Anadolu’dan giden Rumların sayısı, Yunanistan’dan gelen Müslüman Türklerin sayısından çok daha fazlaydı. Dolayısıyla Türkiye’nin gelen mübadilleri yerleştirme konusunda sıkıntı yaşamaması beklenmiyordu. Anadolu’dan

¹⁴⁹ Bülent Peker, “İnsanlıktan Sürülenlerin İnsan Hakları”, *Birikim*, Sayı 134-135, 2001, s. 104.

¹⁵⁰ *A.g.y.*, s. 106.

ayrılan Rumların mülklerinin, Yunanistan'dan gelecek olan Türklere verilmesine karar verilmişti. Ancak Yunanistan ve Türkiye arasında yaşanan savaşlar ardından ve Yunanistan'ın İzmir işgali sonrasında evsiz kalan çok fazla “yerli” Türk olmuştu. Rumların Anadolu'dan ayrılmasının hemen ardından boş kalan mülklerin çoğuna savaşta evlerini kaybeden yerli halk yerleşmiştir.¹⁵¹

Teoride “zorunlu göç” olarak adlandırılan mübadele kararı uygulamada hem Türkiye hem de Yunanistan için bir etnik temizlik girişimidir. Rusya'nın 1800'lü yıllar boyunca Kafkasya'da ve Balkanlar'da uyguladığı dinsel açıdan homojen bir Rusya yaratmaya yönelik nüfus politikalarında olduğu gibi, mübadele de her iki ülkenin homojen bir nüfus yaratma çabalarının bir sonucudur. Uluslararası literatürde resmi adı “Türk Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi” olmasına karşın, uygulamada mübadele edilen nüfus Türk ve Yunan nüfus değil, Rum ve Müslüman nüfuslar olmuştur.¹⁵² Her iki ülkenin içine girmiş olduğu ulus-devlet yaratma süreci, dinsel bir homojenliği gerektiriyordu. Ancak dinsel homojenliğin sağlanmasının ardından ulus-devlet yaratma sürecinin devamı sağlayacak olan dilin, ekonominin ve vatandaşın homojenleştirilmesi mümkün olabilecekti.¹⁵³ Modern Türkiye ve modern Yunanistan toplumlarının 1922 Nüfus Mübadelesiyle şekillendiğini söylemek mümkündür. Mübadelede dinsel homojenliğin sağlanmasına bir de dilsel homojenlik sağlama amacının da eklenerek etnik bir homojenliğin sağlanmaya çalışıldığını söyleyebiliriz. Mustafa Kemal, 1933 yılında Bilecik'te yaptığı bir konuşmasında; “*Mesele din değil,*

¹⁵¹ Ayhan Aktar, “Homogenising the Nation, Turkifying the Economy”, *Crossing The Aegan: An Appraisal of The 1923 Compulsory Exchange Between Greece and Turkey*, Editör: Renée Hirschon, New York, Berghahn Books, 2003, s. 84-85.

¹⁵² Clark(2008), *a.g.y.*, s.16.

¹⁵³ *A.g.y.*, s.20.

dildir. Açık olalım: Türk milletinin temeli milli dil ve milli benlik olacaktır” sözleriyle Türkiye’de dil konusunun da kimlik inşasında ne denli önemli olduğunu vurgulamıştır.¹⁵⁴ Mübadele kararının meşruiyet zeminini ise, toplumun bütününe refahının sağlanması ile devletin varlık sebebi arasında bir özdeşlik ilişkisi oluşturmaktadır. Yeni ulus-devletin inşa sürecinde tehdit unsuru olarak görülen azınlıkların paylaşımı söz konusu olamayacağından, bir “etnik ayrıştırma mühendisliği” yapılmıştır. İki ülkenin azınlık grupları karşılıklı olarak yer değiştirilerek, hem can güvenliği teminatı hem de iki taraf arasında uzun vadede çıkması muhtemel askeri çatışmaların ortadan kalkacağı savunusu, bu mühendislik uygulamasının amacını “kutsal”laştırmaya yönelik bir çabadır.¹⁵⁵

Ancak bu meşruiyet zemini, devletin “benimsetme”ye çalıştığı kadar sağlam değildir. Zira Rumlar ve Türklerin bir arada barış ve güven içerisinde yaşadıkları göz ardı edilmiştir. Aynı mahallede büyüyen farklı etnik kökene sahip insanlar arasındaki “farklılık” vurgulanarak hayali bir şiddet ortamı yaratılmıştır. Bu hayali şiddet ortamına istinaden mübadele kararı, mübadeleye maruz kalacak insanlara fikirleri ve tercihleri sorulmadan “zorunlu” olarak gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle, mübadelenin homojenleştirici etkisi devlet açısından başarılı olarak değerlendirilirken, mübadeleye tabi kalanların özel hayatlarında aynı şekilde başarılı bir uygulama olarak yer alıp almadığını söylemek tartışmalıdır.

¹⁵⁴ Şerif Mardin, “Adlarla Oynamak”, *Kültür Fragmanları Türkiye’de Günlük Hayat*, Der. A. Saktanber, İstanbul, Metis Yayınları, 2003, s.137.

¹⁵⁵ Onur, Yıldırım, *Diplomasi ve Göç Türk Yunan Mübadelesinin Öteki Yüzü*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s.18.

1. Mübadele:

Mübadele bir “azınlık sorunu” başlığı altında değerlendirildiğinde başarılı olarak nitelendirilebilir. Bu başarı her iki tarafın homojenliklerinin başarıyla sağlanabilmiş olmasından kaynaklanır.¹⁵⁶ Her iki ülkede milliyetçi akımların devreye girmesiyle, iki toplumda farklılaşan kimlik tanımlamaları netleşmeye başlamıştır. Yakın toplumsal ve sosyal ilişkilerin yerini alan milliyetçi mücadeleler nedeniyle cemaatler arası ilişkilerin dengesi bozulmuştur. Böylece nüfusu göçe zorlamak hedeflerden biri haline gelmiştir.¹⁵⁷ Lozan Anlaşması bir “çözüm” olarak, her iki taraf için “azınlık” nüfusu göçmene dönüştürerek, yaşam ortamlarını değiştirerek kültürel ve ekonomik bağların tahribatına yol açmıştır. Toplumun refahının sağlanması gibi “meşru” bir amaçla bu tahribat göz ardı edilebilir bir “fedakârlık” haline dönüştürülmüştür.¹⁵⁸ Böylece mübadele, geçmişle kurulacak ilişkilerde “hesabı verilecek” bir tarihi olay olmaktan çıkarılmış olacaktır. Diğer yandan azınlıklara dair sorunların halledilmesi ulus-devletin meşruiyetini sağlamlaştırması açısından önemlidir. Bu yaklaşıma göre azınlıklar bağımlı değişken olarak, tarihte kendiliklerinden bir rol oynamayan, aksine rolleri hep başkaları tarafından belirlenen gruplardır. Bu nedenle azınlıklar tarih sahnesinde kendi adlarına değil, asıl siyasi aktörün, ulus-devletin, “davası” için önemli bir faktör oldukları için yer almaktadırlar.¹⁵⁹

¹⁵⁶ A.g.y., s. 9.

¹⁵⁷ A. Nükhet Adıyeke, “Osmanlı Egemenliği Altında Girit’te Müslüman Kimliğinin Oluşumu”, *Yeniden Kurulan Yaşamlar 1923 Türk Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, Der. Müfide Pekin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s.375.

¹⁵⁸ Yıldırım(2006), a.g.y., s.10.

¹⁵⁹ A.g.y., s. 21.

Mübadelede önemli olan bir diğer nokta da Yunanistan'dan gelen Müslüman Türklerin birçoğunun bu mübadele kararından hoşnut olmasıdır. “Anavatan”larına dönecek olmak, gelenlerin “isteyerek” gerçekleştirdikleri bir göç iken, gönderilen Rumlar için vatanlarından zorla koparılmanın hikâyesidir mübadele. İnsanların göç sürecini nasıl algıladıkları önem kazanmaktadır bu noktada. Ege ve Girit, bölge yaşayanları için mübadelenin hafıza mekânı iken, Türkiye ve Yunanistan için siyasi bir taktiğin mekânı olmuşlardır. Türk ve Yunan mübadillerin belleklerinde ise 1922 tarihi herhangi bir askeri mağlubiyet ya da galibiyetten çok daha farklı bir anlam taşımaktadır.

2. Resmi Tarih Yazımında Mübadele:

Türk-Yunan nüfus mübadelesinin, mübadillerin belleklerinde bıraktığı izler kadar resmi tarih yazımında nasıl yer aldığı da önemlidir. Ulus-devlet ideolojisinin resmi tarih yazımını tekeline alarak kolektif belleği nasıl manipüle etme eğiliminde olduğuna daha önceki bölümlerde değinilmiştir. Yunan ve Türk tarih yazımı da 1920'lerin tarihsel olaylarını kaleme alırken hâkim ideolojiye bağlı bir tarihçilik anlayışı benimsemiştir.¹⁶⁰ Buna göre, Lozan Barışı'na eklenen Mübadele Antlaşmasından etkilenen yaklaşık iki milyon insanın hikâyesi, iki ülkenin tarihinde, siyasi iktidarın ideolojik amaçları doğrultusunda ya hatırlanmış/hatırlatılmış ya da unutulmuş/unutturulmuştur.¹⁶¹

¹⁶⁰ A.g.y., s.25.

¹⁶¹ A.g.y., s.27.

Yunan tarih yazımında görülen, tarihsel olayların acı üzerinden okunmasıdır. Tarihi acı ve bireysel hikâyeler üzerinden okunduğunda ortaya, milliyetçiliği kimliği hamasetle besleyen çok trajik ve dramatik bir hikâye çıkmaktadır. Yunan resmi tarihçiliği mübadeleyi “Küçük Asya Felaketi” olarak adlandırırken, Türkiye açısından mübadele Kurtuluş Savaşı’nın zaferi olarak görülmektedir. Aynı olayla ilgili olarak iki farklı resmi tarih yazımının bulunması, mübadeleye dair birbirine zıt hikâyeler ortaya çıkarmaktadır. Bir tarafta “felaket” olarak hatırlanan tarihi bir olay, diğer tarafta “zafer” olarak hatırlanmaktadır. Bu da iki farklı kimlik oluşumunu beslemektedir. Milliyetçi tarihsel bir söylem içerisinde yaşanan olaylar Yunan ulusal kimliğinin oluşumunda ezilmişliği ve kurban edilmişliği hatırlatan olaylar olarak yer almıştır. Türk resmi tarih yazımında ise, milliyetçi söylem Kurtuluş Savaşı ve yeni Türk ulus-devletinin kuruluş aşamasında yaşanan olayları bir başarı öyküsüne dâhil ederek anlatma yolunu tercih etmiştir. Dolayısıyla, her iki tarafın geçmişle nasıl ilişki kurduklarını söylemek gerekirse; Yunan tarihçiliği “hatırlamayı” geçmişle ilişkinin özüne yerleştirirken, Türk tarih yazımı “unutturmaya” temel almıştır.¹⁶² Geçmişle kurulan ilişki doğrultusunda toplumsal hafızanın aydınlatılması ya da bastırılması, etkisini en çok mahalli ilişkilerde göstermektedir. Resmi ideoloji bağlamında şekillenen tarih yazımı “aynı mahallenin çocukları” arasında tarihsel açıdan aslında hiçbir dayanağı, gerçekliği olmayan “suni” bir “düşmanlık” icat edebilir. Bu nedenle toplumsal hafızanın aydınlatılması ya da bastırılması makro düzeyde resmi tarihe dair gerçeklerin ortaya çıkarılmasını sağlarken mikro düzeyde, mahalli ilişkilere zarar verecek çok daha ciddi ağır sonuçlar doğurabilecek potansiyele sahiptir.¹⁶³

¹⁶² A.g.y., s. 26-27.

¹⁶³ Herkül Milas, *Göç: Rumların Anadolu’dan Mecburi Ayrılışı*, İstanbul, İletişim Yayınevi, 2002, s. 8.

B. Mübadil Kimliği: “Evdeki Yabancılar”

Mübadil kimliğini anlamak için mübadele edilenle devlet arasındaki ilişkiye bakmak gerekir. Zira mübadele adını veren devlettir.¹⁶⁴ Gerçekleşmesi zorunlu bu mübadele ile hem türdeş bir topluluk yaratılacak hem de azınlık sorununun çözümüne katkıda bulunmuş olunacaktı. Özellikle Yunanistan’dan Türkiye’ye gelen mübadiller konusunda, dilsel ve kültürel farklılıkları göz ardı edilmiş, dini kimlikleri yeterli görülmemiştir. Ancak bu kültürel ve dilsel farklılıklar “anavatan”larına “dönmüş” Giritli Müslüman Türkler için devletin beklediği gibi yerel kültürle kolay uyumu zorlaştırmıştır. Bu uyum sağlama zorluğu yerel halk ile mübadiller arasında zaman zaman, aynı etnik kimliğe sahip oldukları varsayımına karşın, gerginliklere yol açmıştır. Beklendiği gibi yaşanmayan bu uyum süreci, mübadillerin “misafir” olarak adlandırılmalarına neden olmuştur. Kendi evlerinde yabancı durumuna gelen mübadiller, Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin “misafirleri”ydi, yani ne ev onlara aitti, ne de onlar eve aitti. Yerleştirildikleri bölgenin yerel kültürünü kendi “doğal özü” sayması beklenmiş, bu yolla bir kültürel kimlik yitimi planlanmıştır.¹⁶⁵ Böylelikle amaçlanan homojenlik hem dinsel, hem dilsel hem de kültürel anlamda sağlanmış olacaktır.

Giritli mübadiller için sahip oldukları kültürü devam ettirmenin bir tehlike unsuru olmadığını kanıtlamak, “öteki”liklerinden kurtulmak hiç de kolay olmamıştır. Batılılaşma sürecindeki Türkiye’de, Giritli mübadillerin kendi

¹⁶⁴ Kevser Can, “Lozan ve Mübadilleri”, http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=6470, 20.12.2008.

¹⁶⁵ http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=6470, 20.12.2008.

kimliklerini besledikleri “Avrupalılık” algısına sığınmışlardır. Avrupalı gibi olmak, Avrupalı gibi giyinmek, yaşamak, davranış biçimleri, yemekleri, giyim tarzlarıyla kültürel anlamda bir fark yaratıp, üstünlük kurmaya yönelik bir kültür ve kimlik kurma politikasıyla beraber yürütülmüştür. Batılılaşma yolundaki Türkiye’de “Avrupalılık”, “Avrupalı gibi” olmak yani Batı’ya dönük olmak, “yabancı” olmayı zararsız hale getiren bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Böylece toplumda yer değiştirme arzusu olan Giritli mübadiller, sahip oldukları kültürel değerleri iyi bir şekilde değerlendirip yabancılıklarını meşru kılma mücadelesine girmişlerdir.¹⁶⁶

Mübadil kimliğinin korunmasında, Yunan toplumunda, Yahudi Soykırımıyla evrensellik kazanan “bellek” ve “tanıklık” kavramlarının tartışılmasına zemin hazırlamış olan Küçük Asya Araştırmaları Merkezi büyük önem taşımaktadır. 1930 yılında Melpo Logotheti- Merlier tarafından kurulan merkez, Küçük Asya kültür ve tarihini yok olmaktan kurtarmak amacıyla kişisel bir girişimle kurulmuş önemli bir merkezdir.¹⁶⁷ Öncelikle bir sözlü tarih arşivinin toplanması ve düzenlenmesine ağırlık verilmiş, ardından fotoğraf ve müzik arşivi geliştirilmiştir. Böylece mübadil nüfusun kolektif hafızası ve kolektif tarihi kayıtlara geçirilmiş ve saklanmıştır.¹⁶⁸

¹⁶⁶ http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=6470, 20.12.2008.

¹⁶⁷ (Der) Esra Özyürek, *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 268.

¹⁶⁸ (Der) Müfide Pekin, *Yeniden Kurulan Yaşamlar 1923 Türk Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 35-37.

C. Giritli olmak: Girit'i hatırlamak

“Benim Giritli limon ağacım

Seni nerelere dikeyim

Dikeyim, dikeyim

Seni kalbime dikeyim”¹⁶⁹

Yaşadıkları sıkıntı sadece bir yerden bir yere “göç” etmekle sınırlı kalmayan mübadele insanları için, dilini kültürünü bilmedikleri, aidiyet sorunu yaşadıkları bir toplumda tutunabilmenin yolu, kimliklerini gizlemek ve içe kapanmak olmuştur. Yunanistan’dan gelen mübadiller Giritli kimliklerini gündelik hayat pratiklerinin korunmasına yönelik bir çabayla sürdürmüşlerdir. Gündelik hayatta kültürlerinin en yaygın taşıyıcı unsuru olan yeme-içme alışkanlıklarına aynen devam etmişlerdir. Kimi zaman, Giritli kimliklerini gizleme gereği gibi yedikleri salyangozu gizli gizli pişirmek zorunda kaldıkları da olmuştur.¹⁷⁰ Ancak zaman içerisinde gündelik hayatlarına dair bu alışkanlıkları sadece yaşamakla kalmayıp Batı Anadolu kültürünün şekillenmesinde oldukça etkili olmuşlardır. Özellikle Batı Anadolu mutfağına önemli etkileri olmuştur. Girit’te edindikleri yaygın ot kültürünü Anadolu’ya da taşıyan mübadiller, Batı Anadolu’nun verimli arazilerinde yetişen çeşitli otları kendi pişirme ve tüketme yöntemleriyle yerli halktan farklılık

¹⁶⁹ Bir mübadele şarkısı, “Kriti Lemonya” Benim Giritli Limon Ağacım.

¹⁷⁰ Pelin Böke, “İzmir’de Girit’i Hatırlamak”, Lozan Mübadilleri Vakfı Resmi Web Sitesi, http://www.lozanmubadilleri.org.tr/arastirma_pelinboke.htm, 13.11.2008.

göstermekteydiler. Giritlilerin ot tüketimi kimi zaman yerli halk arasında fıkra konusu olmuş, kimi zaman da ot pişirme yöntemleri merak edilip denenmiştir.¹⁷¹

İzmir’de Girit’i hatırlamanın, yaşamının bir diğer simgesi ise limon ağacıdır. Gerek saksıda yetişebilen bir ağaç olmasıyla gerek köklerini toprağa salan bir ağaç olmasıyla limon ağacı mübadiller için “zorunlu göç” hikâyelerinin en güzel simgelerinden bir tanesidir. Öncelikle ağaç, köklerini toprağa salmasıyla “yerleşikliği” ifade eder. Kök saldığı yerin, kapladığı alanın, coğrafyanın ağacı ekenle birlikte büyüyen, değişen mevsimleri, geçen zamanı takip eden, “yükselen” simgesidir. Aynı zamanda kuşaktan kuşağa aktarılan ortak bir simgedir. Hem büyüdüğünüz mahallenizde bir yeri tarif etmekte kullanılabilecek bir “sabit”tir, hem de o ağaca dair yaşanacak ve anlatılacak anıların beşiğidir. Limon ağacı olmasının önemi ise, ağacın meyvesinin paylaşılabilir kolektif bir değerinin olmasıdır. Üzerindeki limonun limonata olarak eve gelen misafirlere sunumu, bahçenizden, yani sizden bir şeyleri paylaşmanız, kolektif yaşamın, beraber geçirilen zamanların simgesidir. Aynı şekilde limonun turşusunun hazırlanması ve turşunun olmasını beklemek için geçen süre o yerdeki kalıcılığa olan inancı resmetmektedir.

Saksıda yetiştirilebilen bir ağaç olarak limon ağacı ise, özlem duyulan geçmişin sürekliliğini simgeliyor. Göç edilen, yeni yerleşilen yerde saksıda da olsa bir limon ağacı yetiştirmek, sahibine özlemini duyduğu zamanı, kokusuyla, tadıyla

¹⁷¹ http://www.lozanmubadilleri.org.tr/arastirma_pelinboke.htm, 13.11.2008.

ve alışkanlıklarıyla hatırlatıyor. Yitirilmiş “altın çağ”ın somut simgesi olarak limon ağacı belleğindeki izlerle yaşayan mübadil için bir anlamda kendini rehabilite etmesini sağlayan bir ritüel olarak yaşanmaktadır.

Limon ağacı yetiştirilmesi, yemek kültürünün korunması, kendi aralarında Rumca konuşmaya devam etmeleri, Yunanistan’da iken edindikleri giyim alışkanlıklarını korumaları Giritli mübadillerin belleklerindeki mübadelenin resmi olmuştur. Aynı şekilde Anadolu’dan ayrılmak zorunda kalan Rumlar da yerleştikleri bölgelerde söyledikleri Türkçe ninnilerle, manilerle, ağıtlarla mübadeleyi anlatmaya ve mübadil kimliklerini yaşatmaya devam etmişler, geri dönmenin umuduyla emanet bıraktıkları çeyizlerine bir gün elbet yeniden kavuşacaklarına kullanacaklarına inanarak yeni hayata karşı eğreti kalmışlardır.¹⁷² Mübadiller için kültürlerini hatırlamaya yönelik bu simgesel değerler son derece önemlidir. Mübadil toplumsal hafızasında mübadeleyi hatırlamaya, unutturmamaya yönelik tüm bu pratikler elbette çok değerlidir, ancak hem Türkiye’ye gelen Türkler, hem de Yunanistan’a gönderilen Rumlar için toplumsal belleğin fotoğrafını tamamlayan simgesel pratik ise rebetiko olmuştur. Bu nedenle burada detaylı olarak incelenecek olan bedensel pratik rebetikodur.

¹⁷² Mübadillerin yaşadıkları sıkıntılarla ilgili detaylı bilgi için bkz: İskender Özsoy, *Mübadelenin Öksüz Çocukları*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2007.

D. “Rebetiko: İki Şehrin Müziği”¹⁷³

Rebetlerin müziği “rebetiko”nun etimolojik kökenine baktığımızda birbirinden farklı yaklaşımlar görüyoruz. Bazı rebetologlar rebetikonun kökeninin “rebet” sözcüğü olduğunu, bunun da “rağbet etmek” anlamına geldiğini söylemektedirler.¹⁷⁴ Bu anlamıyla, rağbet edilen yani herkes tarafından beğenilebilecek anlamına gelen bir müzik türünden bahsedilmiş oluyor. Bir başka yaklaşıma göre rebetiko, Yunanca “yeniden savaş açmak” anlamına gelen Latince kökenli “*rebeveo*” fiilinden türemiştir. Zaman içerisinde anlam kaymasına uğrayarak “ayaklanmak” anlamında kullanılmaya başlayan kavram aynı zamanda “tembellik yapmak, miskinlik” anlamında da kullanılmıştır.¹⁷⁵ Buna yakın bir diğer tanım ise, rebetikonun Sırpça “isyan” anlamına gelen “*rebenok*” kelimesinden geldiği yönündedir. Türkler ise, tarihte düzensiz birlikler için “otoriteye uymayan” anlamında “rebet asker” tanımını kullanmışlar. Ancak kesin olan bir şey var ki, o da rebetikonun rebetlerin müziği olduğudur.¹⁷⁶

Alt kültür ve aşağı sınıfların müziği rebetiko, 1850–1922 yılları arasında Yunanistan’a gerçekleşen göçler sonucu oluşan diaspora kültürünün bir yansıması olarak doğmuştur. Yeni göçmenler için yeterli konut, iş, sağlık ve eğitim imkânı olmadığı için Yunanistan toplumsal ve iktisadi yapısı hızlı bir çöküşe geçmiştir. Artan işsizlik ve hiyerarşik sınıf yapısı aynı köklerden geldikleri varsayılan

¹⁷³ Rebetiko müziğinin Ege’nin iki yakasında nasıl ortaya çıktığını, Yunan ve Türk müziklerinin birbirini nasıl etkilediğini, mübadelenin rebetikoyu nasıl etkilediğini anlatan Türkiye ve Yunanistan’da çekilen “*Rebetiko: İki Şehrin Müziği*” belgeseli, Nefin Dinç, 2005.

¹⁷⁴ Elias Petropulos, “Rebetoloji”, http://www.muammerketencoglu.com/roportajlar/tr/Rebetika_Sarkilari.pdf, 19.08.2008.

¹⁷⁵ <http://tr.wikipedia.org/wiki/Rebetika>, 19.08.2008.

¹⁷⁶ Elias Petropulos, “Rebetoloji”, http://www.muammerketencoglu.com/roportajlar/tr/Rebetika_Sarkilari.pdf, 19.08.2008.

mültecilere yönelik bir ırkçılığın filizlenmesine neden olmuştur. Geleneksel yapıdaki bu hızlı çözülmeye önlem olarak göçmenler için toplumsal mekânlar ve yaşam alanları organize edilmiştir. Selanik, Atina ve Pire gibi büyük kentlerin yakın çevresinde bir getto kültürü gelişmeye başlamıştır. Bu kültür içinde ortaya çıkan rebetiko, ilk döneminde alt sınıftan rebetlerin kendisini ifade etme yolu olmaya devam etmiştir.

Rebetiko, hapisanelerde ve esrar tekkelerinde doğmuştur.¹⁷⁷ İlk rebetler şarkılarını buralarda kısık sesle, buzuki ya da hapisanede yapılması kolay olan ve boyutu buzukiye göre daha küçük olduğu için polisten saklaması kolay olan bağlama eşliğinde, nakaratsız basit melodilerle söylemişlerdir. Gettolarda büyüyen alt kültürün insanları geceleri esrar tekkelerinde bir araya gelir, rebetikonun ilk dönemine denk gelen aşk şarkılarını ot çekerken söylerlerdi.¹⁷⁸

1922 Küçük Asya Felaketi sonrası yaklaşık bir buçuk milyon Anadolu Rumu, beraberlerinde getirdikleri klarnetli, kemanlı müzik kültürleriyle ve acılarıyla gerek ülkenin toplumsal ve kültürel yapısında gerek rebetikoda önemli bir değişime yol açmışlardır.¹⁷⁹ “Kafe Aman”ların açılmasıyla hapisane ve tekkelerden kurtulan rebetiko, daha geniş toplumsal çevrelerin duygularını dile getirmeye başlamıştır. Rebetikonun gelişmesinde oldukça etkili olan Kafe Aman kültürü rebetikoda İzmir ekolü olarak adlandırılmaktadır. Türk usulü “amane” adı verilen hüznü ağıtların söylendiği, çiftetelli oynanarak eşlik edilen İzmir ekolü dışında bir de Atina limanı

¹⁷⁷ Nefin Dinç, “*Rebetiko: İki Şehrin Müziği*”, 2005.

¹⁷⁸ Elias Petropulos, “Rebetoloji”,

http://www.muammerketencoglu.com/roportajlar/tr/Rebetika_Sarkilari.pdf, 19.08.2008.

¹⁷⁹ Kostas Ferris, *Rebetiko İki Gözüm Marika'm*, Çev. Fulya Koçak, İstanbul, Literatür Yayıncılık, 2005, s. 8.

çevresinde gelişen Pire ekolü vardır. Pire ekolünde çiftetelliden ziyade hasapiko (kasap havası) ve zeybekikoya (zeybek) dansları şarkılara eşlik ederdi.¹⁸⁰

Asıl gelişimini 1920–1960 yılları arasında Anadolu’dan gelen Rumların etkisiyle yaşayan rebetiko kentlerde yaşayan yoksul kesimlerin duygularını, düşüncelerini, meraklarını ve eğilimlerini anlatan bir tür olmanın yanında özellikle mübadelenin ardından mübadillerin acılarını ve sürüldükleri topraklara olan hasretlerini ifade eden bir tür haline gelecektir.¹⁸¹ “Anavatan”ı doğup büyüdüğüleri “ev” olarak belleyen gerek Rumlar gerek Giritli mübadiller için rebetiko, yakın tarihin unutturmaya çalıştığı bir dönemin insanların varlıklarını sürdürmelerinin ağıtı olmuştur.

Yaşanan acıların unutturulmaması, kültürün bedensel pratikler yoluyla sürekli hatırlatılması ve canlı tutulması hem Çerkes diasporası hem de Giritli mübadiller için son derece önemlidir. Devletin unutturmaya yönelik şiddeti karşısında, toplumsal hafızanın direnişini temsil ediyor olması bakımından bedensel pratikler ve gerçekleştirilen anma törenleri bugün hem Çerkes kimliğinin hem de mübadil kimliğinin varlığını koruyabilmesinin en önemli dayanağıdır.

¹⁸⁰ Nefin Dinç, “*Rebetiko: İki Şehrin Müziği*”, 2005.

¹⁸¹ Nefin Dinç, “*Rebetiko: İki Şehrin Müziği*”, 2005.

SONUÇ

Hafıza denince insanın aklına ilk gelen, insan anatomisinin bir parçası olan nörolojik ya da psikolojik hafızadır. İnsanın farkında olmadan gündelik hayatını şekillendiren, kimliğini belirleyen ise toplumsal hafızasıdır. Birey hikâyesini anlatırken, kendisini ait hissettiği kimliğin hikâyesini anlatır. Bu nedenle, toplumsal hafıza bireysel hafızamızdan daha önemlidir diyebiliriz. Travmatik etkiye sahip yaşanmış tarihsel olaylar, gerek bireysel bellekte gerek toplumsal bellekte derin izler bırakmaktadır. Sahip olduğu travmatik etkileriyle, patolojik bir süreç olan hatırlama, unutmadan farklı olarak aynı zamanda bir yas tutmadır¹⁸². Bu yönüyle devlet iktidarından bağımsız hatırlama da kaybedilen şeyi her defasında yeniden hatırlatmasıyla şiddet içerir. Yas tutma “görevi” cemaat oluşturmanın temel bedensel pratiklerinden biri haline gelir.

Toplumsal hafıza, maruz kaldığı şiddet uygulamaları nedeniyle hiçbir zaman “mutlak” bir hafıza olamamıştır. Sürekli iktidarın kontrolünde olmuştur ve devlet tarafından üzerinde iktidar kurulmaya çalışılmıştır. Toplumsal hafıza ve iktidar arasındaki ilişki, çoğunlukla devletin zor kullanarak bastırmaya çalıştığı, hafızanın ise direndiği bir arenadır. Bu çalışmada ele alınan örnek olaylarda toplumsal hafıza ve iktidar arasındaki ilişki unutturma politikası üzerine kurulmuştur. Ancak iktidarın toplumsal hafıza üzerindeki denetimi her zaman unutturma politikalarıyla yürütülmez. İktidar, çoğunlukla kahramanlık hikâyelerine yönelik seçici bir tavırla,

¹⁸² Yas tutma ve yasin şiddet gücü ile ilgili detaylı bir çalışma için bkz; Judith Butler, “*Kırılgan Hayat Yasın ve Şiddetin Gücü*”, Çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2005.

hatırlatma politikası uygulayarak da toplumsal hafıza üzerinde denetim kurmaya çalışabilir. Dolayısıyla unutmama/unutturma gibi hatırlama/hatırlatma da zor içerir.

Bu tez çalışması dâhilinde incelenen iki travmatik tarihsel olay farklı iki toplumsal hafıza örneği teşkil etmektedir. Siyasal yapısı imparatorluk olan Osmanlı, Çerkes sürgünü ile gelen Çerkesleri bünyesine kabul edebilmiştir. Dönemin nüfus ihtiyacı ve imparatorluğun çok uluslu bünyesi yeni bir farklı etnik kökenli topluluğu daha kaldırabilecek potansiyeldeydi. Ancak imparatorluktan modern ulus-devlete evrilen süreçte yaşanan mübadelenin sonuçları daha farklı olmuştur. Çerkesler için toplumsal hafızayı besleyen en önemli unsur sürgün öncesi yaşanan savaşlar, acılar ve sürgünün kendisidir. Ancak sürgün sonrası geldikleri Osmanlı'da, kültürel kimliklerinin bastırılmasına yönelik bir "zor kullanımı" ile karşılaşmamışlardır. Çerkeslerin bu topraklara geldikleri döneme bakıldığında, Osmanlı'da henüz çok-uluslu imparatorluk yapısından ulus-devlete geçiş süreci başlamamıştı. Bu nedenle Osmanlı sahip olduğu bu çok-uluslu yapı nedeniyle Müslüman Çerkesleri bünyesine katmakta hiçbir beis görmemiştir. Farklı ulusal kimliklerin daha kolay kabul gördüğü bir dönemde bu topraklara gelen Çerkesler bu anlamda mübadele edilen nüfusa göre kimliklerini koruma konusunda daha rahat olmuşlardır. Her şeyden önce Müslüman olmaları dinsel bütünlüğün bir parçası olmalarını kolaylaştırmıştır. Bu Çerkeslerin sıkıntı yaşamadığı anlamına gelmemekle birlikte, mübadele insanları için sürecin çok daha ağır ve sancılı geçtiğini de belirtmek gerekir. Mübadele, imparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinde, homojen ulusal kimliğin sağlanması amacıyla gerçekleştirildiği için öncelikle Müslüman olmayan nüfusun coğrafyadan temizlenmesi gerekiyordu. Hem Türkiye'nin hem de Yunanistan'ın içinde

buldukları ulus-devletleşme süreci, mübadelenin karşılıklı olarak arzu edilmesinin temel nedenidir. Ancak mübadele edilenler için asıl sancılı süreç, mübadeleden sonra başlamıştır. Mübadele kararıyla “zorunlu göç”e tabi kılınan insanlar yerleştikleri bölgelerde yerel kültüre uyum zorunluluğu ile karşılaşmışlardır. Karşılaştıkları en önemli sorun dil sorunu olmuştur çünkü dinsel homojenliğin sağlanmasının ardından sırada dilsel homojenliğin sağlanması gelmektedir.

Mübadele insanları için ise, durum çok daha ağır sonuçlar doğurmuştur. Mübadele kararıyla “zorunlu göç”e tabi kılınan insanlar, bir de yerleştikleri bölgelerde yerel kültüre uyum zorunluluğu ile karşılaşmışlardır. Çerkesler için ise bir uyum zorunluluğundan bahsetmek mümkün değildir. İki tarihsel olay ve bu bellekte bıraktığı izler açısından belirleyici bir kavram da “azınlık” statüsü olmuştur. Çerkeslerin Osmanlı’ya yerleştikleri dönemde, imparatorluk dâhilinde bir azınlık statüsü söz konusu değildi. Daha sonra yeni kurulan devletle ortaya çıkan azınlık kavramı ise, gayrı Müslimleri ifade etmekte kullanılmıştır. Bu da Anadolu’da yaşayan gayrı Müslimlerin sınır dışı edilmelerine yönelik uygulamaları beraberinde getirmiştir. Rumların Anadolu’dan gönderilmesi ve Yunanistan’dan gelen Müslüman Türklerin göçü asimilasyon amaçlı olarak uygulanmıştır. Ancak Çerkesler için aynı şekilde süregelen bir asimilasyon çabası bahsetmek güçtür. Çünkü devletin bunu gerçekleştirmek için “meşru” bir zemini bulunmamaktadır. Ancak Rumlar “azınlık” statüsünde bulduklarından, homojen bir ulusal kimlik yaratma sürecinde “zorunlu göç”e tabi tutulabilmişlerdir.

Yaşanan acıların unutturulmaması, kültürün bedensel pratikler yoluyla sürekli hatırlatılması ve canlı tutulması hem Çerkes diasporası hem de Giritli mübadiller için son derece önemlidir. Devletin unutturmaya yönelik şiddeti karşısında, toplumsal hafızanın direnişini temsil ediyor olması bakımından bedensel pratikler ve gerçekleştirilen anma törenleri bugün hem Çerkes kimliğinin hem de mübadil kimliğinin varlığını koruyabilmesinin en önemli dayanağıdır. Ancak burada mübadil kolektif belleğinin Çerkes belleğine göre çok daha yeni olduğunu belirtmek gerekir. Gerek kronolojik olarak Çerkes Sürgününden çok sonra gerçekleşmiş olması, gerek üzerine yeni konuşulabiliyor olması, araştırma merkezlerinin kurulmaya başlaması, Türkiye ve Yunanistan arasındaki diplomatik ilişkilerde yeni bir sürece girilmiş olması, gelişen turizm, son dönemde mübadil ve Giritli kimliğinin daha özgürce ifade edilebilmesine olanak sağlamıştır. Bu da bize, devlet eliyle uygulanan şiddet politikalarının, toplumsal hafızayı bastırmaya yeterli olmadığını göstermektedir.

ÖZET

Ulus-devletlerin geçmişle kurdukları ilişkileri yönlendirme çabası dâhilinde “bireylerin anlatacağı tarih”, yani toplumsal hafıza, ulusal kimliğin benimsenmesindeki başarıyı ortaya koyması açısından önemlidir. Kendini ifade etmenin ve konumlandırmanın yolu olarak bir kimliğe bürünmek, anlatılan hikâyeye başlar. Birey, kendini ait hissettiği kimliğin hikâyesini anlatır. Anlatıldığı kadarıyla tarihin taşıyıcılarından biri konumundaki birey, böylelikle devlet tarafından gerek zorla olsun gerek rıza üretimi yoluyla olsun oluşturulmaya çalışılan ulusal hafıza inşa sürecine “bilinçli” bir katkı sağlamış olur. Homojen bir ulusal kimlik oluşturulması açısından tarihin araç olarak kullanılması en etkili yöntem olarak varlığını korumaktadır. Manipüle edilmeye açık olan tarih, ulusal kimliğin ve ulusal- siyasal- resmi hafızanın oluşturulmasında, ulus-devlet tarafından benimsenecek hatırlama politikasına göre belgelendirilecektir. Tarihin manipüle edilmesiyle, hakikatten uzaklaştırılan hafıza, sadakat göstermesi gereken yeni bir kurguyla karşı karşıya kalır. Kaynağı hatırlama olan tarih, hatırlamaya, hafızaya karşıt bir konuma taşınmış olur.

“21 Mayıs 1864” ve “Küçük Asya Felaketi” başka bir şey söylemeye gerek kalmadan, yaşanan olayların belleklerde bıraktığı travmatik izler nedeniyle bu iki tarihte ne yaşandığını anlatmak için kullanılan kavramlar olagelmıştır. İki olay kronolojik olarak birbirlerinden uzak olsa da, olayların etkilerinin hala devam etmektedir. İmparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinde “azınlık” ve “millet” kavramlarından meydana gelen anlam kayması hem siyasal yapıda meydana gelen

değişimin gözlenmesi açısından hem de bu iki tarihsel olayın arka planını kavramak açısından önemlidir. Bu değişim sürecinin yaşandığı coğrafyada, biri İmparatorluk döneminde gerçekleşen Çerkes Sürgünü, diğeri ulus-devlet inşası aşamasında gerçekleşen Mübadele farklı toplumsal hafıza ve şiddet pratiklerinin görülebileceğinin karşılaştırmalı örneğidir.

ABSTRACT

The “history to be narrated by the individuals”, i.e. the collective memory, within the effort of the nation-states to steer the relations they establish with the past is important as it indicates the success in getting the national identity adopted. Adoption of an identity as a way of expressing and positioning the self starts with the story narrated. The individual narrates the story of the identity to which s/he feels belonging. The individual, who is one of the carriers of history to the extent that it is narrated, thus makes a “conscious” contribution to the construction process of the national memory that is tried to be created by the state either by force or through production of consent. The use of history as the most effective method for creation of a homogenous national identity is still surviving. Open to manipulation, history will be documented according to remembering policy to be adopted by the nation-state in creation of the national identity and the national-political-official memory. Together with manipulation of the history, the memory that has been drawn away from the truth encounters with a new fiction to which it must show loyalty. The history the source of which is remembering is thus carried to a position against remembering, memory.

“May 21, 1864” and the “Asia Minor Catastrophe” have always been the notions used to narrate what happened on these two dates due to traumatic traces of the experienced events without a need to say more. Although these two events are chronologically far from each other, the effects of the events are still continuing. The semantic shift in the notions of “minority” and “nation” in the process of transition

from empire to nation-state is important to observe the change that has occurred in the political structure and understand the background of these two historical events. In the geography where this process of change has been experienced, the Circassian Exile that occurred in the Empire era and the Population Exchange that occurred during construction of the nation-state constitute a comparative example of the fact that different collective memory and cruelty practices can be seen.

KAYNAKÇA

Adıyke, Nükhet, “Osmanlı Egemenliği Altında Girit’te Müslüman Kimliğin Oluşumu”, *Yeniden Kurulan Yaşamlar 1923 Türk Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, Der. Müfide Pekin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.

Agamben, Giorgio, *Auschwitz’den Artakalanlar*, Ankara, Bağımsız Kitaplar, 2004.

Akçam, Taner, “Türk Ulusal Kimliği Üzerine Bazı Tezler”, (Editör: Tanıl Bora, Murat Gültekingil) *Milliyetçilik Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 4, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003 içinde s.53–63.

Aktar, Ayhan, “Homogenising the Nation, Turkifying the Economy”, *Crossing The Aegean: An Appraisal of The 1923 Compulsory Exchange Between Greece and Turkey*, Editör: Renée Hirschon, New York, Berghahn Books, 2003, s. 79–95.

Alankuş, Sevda, “Demokratik Bir Kimlik Stratejisi Olarak Çerkeslik”, *Nart Dergisi*, 1998, Sayı 7, s. 15–20.

Althusser, Louis, *İdeoloji ve devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev. Yusuf Alp, Mahmut Özışık, İstanbul, 5. Basım, İletişim Yayınları, 2002.

- Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler*, Çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis Yayınları, 4. Basım, 2007.
- Arendt, Hannah, *Şiddet Üzerine*, Çev. Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınevi, 2002.
- Arnason, Johann, “Civilizational Patterns and Civilizing Processes”, *International Sociology*, 2001, sayı 16, s. 387–405.
- Assman, Jan, *Kültürel Bellek*, Çev. Ayşe Tekin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Balcıoğlu, İbrahim, *Şiddet ve Toplum*, İstanbul, Bilge Yayıncılık, 2001.
- Bauman, Zygmunt, *Modernite ve Holocaust*, Çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul, Versus Yayınları, 2007.
- Bedarida, François, “Tarihsel Pratik ve Sorumluluk”, (Editör: François Bedarida) *Tarihçinin Toplumsal Sorumluluğu*, Çev. Suavi Aydın, Ali Tartanoğlu, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2001 içinde s. 9–17.
- Benlisoy, Foti; Benlisoy, Stefo, “Milleti Rum’dan Helen Ulusuna (1856–1922)”, (Editör: Mehmet Ö. Alkan), *Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul, İletişim Yayınları, 5. Baskı, 2003 içinde s. 367–377.

Bergson, Henri, *Madde ve Bellek*, Çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

Berzeg, Nihat, *Çerkesler Kafkas Sürgünü: Vatansız Bırakılan Bir Halk*, İstanbul, Çivi Yazıları, 2006.

Beslan, Bitok, “Folklor Bir Halkın Yaşam Biçimidir”(söyleşi), *Nart Dergisi*, Sayı 10, 1998, s.17–19.

Bora, Tanıl; Bağ, Yaşar, *Türkiye Çerkeslerinde Sosyo Kültürel Değişme*, Ankara, Kaf Der yayınları, 1996.

Böke, Pelin, “İzmir’de Girit’i Hatırlamak”, Lozan Mübadilleri Vakfı Resmi Web Sitesi, http://www.lozanmubadilleri.org.tr/arastirma_pelinboke.htm, 13.11.2008.

Butler, Judith, *Kırılğan Hayat Yasın ve Şiddetin Gücü*, Çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2005.

Can, Kemal, “Etik Bir Değer Olarak Şiddet”, *Birikim*, Sayı 40, 1992, s.26–38.

Can, Kevser, “Lozan ve Mübadilleri”, http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=6470, 20.12.2008.

Cevizoglu, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005.

Connerton, Paul, *Toplumlar Nasıl Anımsar*, Çev. Alaeddin Şenel, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.

Clark, Bruce, *İki Kere Yabancı*, Çev. Müfide Pekin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Clastres, Pierre, *Devlete Karşı Toplum*, Çev. Mehmet Sert, Nedim Demirtaş, İstanbul, 2. Basım, Ayrıntı Yayınları, 2006.

_____ *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu Siyasal Antropoloji Araştırmaları*, Çev. Alev Türker, Mehmet Sert, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992.

Çağla, Cengiz, “Renan, Irk ve Millet”, *Cogito Bellek Öncesiz Sonrasız*, Sayı 50, 2007, s.47–55.

Delanty, Gerard, “The Making of a Post-Western Europe: a Civilizational Analysis”, *Thesis Eleven*, 2003, sayı 72, s. 8–25.

Devellioğlu, Ferit, “Şedd” , *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara, Aydın Kitabevi, 2003.

Durkheim, Emile, *Toplumsal İşbölümü*, Çev. Özer Ozankaya, İstanbul, Cem
Yayınevi, 2006.

Dumezil, Georges, *Kafkas Halkları Mitolojisi*, Çev. Musa Yaşar Sağlam, İstanbul,
Ayraç Yayınevi, 2000.

Eliade, Mircea, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, Ankara, İmge Kitabevi,
1994.

_____ *Mitlerin Özellikleri*, Çev. Sema Rıfat, İstanbul, Om Yayınevi, 2.
Basım, 2001.

_____ *Myth and Reality*, Çev. Willard R. Trask, New York, Harper
Torchbooks, 1963.

Elias, Norbert, *Uygarlık Süreci*, Çev. Ender Ateşman, İstanbul, İletişim Yayınları
Cilt I, 2005.

Emiroğlu, K., Aydın, S., *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları,
2003.

Eren, Hasan, *Türkçe Sözlük*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.

Ersoy, Hayri, *Sürgün Sessiz Ölür*, İstanbul, Çivi Yazıları, 2006.

Kostas Ferris, *Rebetiko İki Gözüm Marika'm*, Çev. Fulya Koçak, İstanbul, Literatür Yayıncılık, 2005.

Foer, Joshua, “Hafıza”, *National Geographic*, Kasım 2007, s. 108–138.

Geertz, Clifford, *Yerel Bilgi*, Çev. Kudret Emiroğlu, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

Giddens, Anthony, *Ulus Devlet ve Şiddet*, Çev. Cumhur Atay, İstanbul, Devrin Kitap Yayın Dağıtım, 2005.

Girard, Rene, *Şiddet ve Kutsal*, Çev. Nemciye Alpay, İstanbul, Kanat Kitap, 2004.

Göker, Emrah, “Hatırlamak, Bağışlamak: İmkânsızlık”, *Birikim*, Sayı 193–194, 2005, s. 160–164.

Halbwachs, Maurice, *On Collective Memory*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

Hirschon, Renee, *Mübadele Çocukları*, Çev. Serpil Çağlayan, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.

Hobsbawm, Eric, *Tarih Üzerine*, Çev. Osman Akınhay, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Huyssen, Andreas, *Alacakaranlık Anıları*, İstanbul, Metis Yayınları, 1999.

Israel, Steve, “Diaspora mı Sürgün mü?”, *Nart Dergisi*, Sayı 9, 1998, s. 36–37.

İnsel, Ahmet, “Bilinçli Şiddetin Meşruiyeti”, *Birikim*, Sayı 38–39, 1992, s. 38–42.

Jacoby, Russel, *Belleğini Yitiren Toplum*, Çev. Hakan Atalay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996.

Kaliber, Alper, “Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine”, (Editör: Uygur Kocabaşoğlu) *Modernleşme ve Batıcılık Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 3, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002 içinde s.107–125.

Karakuş, Mahmut, *Bellek Mekân İmge*, İstanbul, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2006.

Karatay, Osman, “Soykırım, Toplumsal Hafıza ve Tarihsel Görecelileştirme”, *Yeni Türkiye* (Özel Sayı–1: Ermeni Sorunu) s.308–315.

Kasumov, Ali; Kasumov, Hasan, *Çerkes Soykırımı Çerkeslerin 19. Yüzyıl Kurtuluş Savaşı Tarihi*, Ankara, Kaf-Der Yayınları, 1995.

Keane, John, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, Çev. Bülent Peker, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998.

(Der.) Keane, John, *Sivil Toplum ve Devlet*, Çev. Levent Köker, Ankara, Yedi Kıta Yayınları, 2004 içinde Norbert Elias, “Şiddet ve Medeniyet: Fiziki Şiddet Üzerindeki Devlet Tekeli ve Bunun İhlali”, s.202–221.

Kılınç, Nilgün Toker, “Şiddete Karşı Politika, Hannah Arendt’in Şiddet Analizi”, *Birikim*, Sayı 41,1992, s. 60–70.

Le Breton, David, *Acının Antropolojisi*, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2005.

Longworth, John, *Kafkas Halklarının Özgürlük Savaşı*, Çev.Sedat Özden, Kayseri, Rey Yayıncılık, 1996.

Lorenz, Konrad, “Saldırganlığın Spontanlığı”, *Cogito Şiddet*, Sayı 6–7, 1996, s.165-168.

McCarthy, Justin, *Ölüm ve Sürgün*, Çev. Bilge Umar, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998.

MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.

Mardin, Şerif “Adlarla Oynamak”, *Kültür Fragmanları Türkiye’de Günlük Hayat*, Der. A. Saktanber, İstanbul, Metis Yayınları, 2003.

Marshall, Gordon, “Soykırım (Genocide)”, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınevi

Millas, Herkül, *Göç: Rumların Anadolu’dan Mecburi Ayrılışı*, İstanbul, İletişim Yayınevi, 2002

_____ *Türk ve Yunan Romanlarında Öteki ve Kimlik*, İstanbul, İletişim Yayınevi, 2005.

Milas, Herkül, “Milli Türk Kimliği ve Öteki”, (Editör: Tanıl Bora, Murat Gültekingil) *Milliyetçilik Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 4, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003 içinde s.193–201.

Najjar, Alexandre, *Kafkas Sürgünleri*, Çev. İraid Samyel, İstanbul, Telos Yayınları, 2001.

Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü*, Çev. Ahmet İnam, Yorum Yayınları, İstanbul, 2001.

Nora, Pierre, *Hafıza Mekânları*, Çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006.

Özmen, Erdoğan, “Tarih ve Travma Üzerine”, *Birikim*, Sayı 193–194, 2005, s.173–174.

Özsoy, İskender, *Mübadelenin Öksüz Çocukları*, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2007.

(Der) Özyürek, Esra, *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

Peker, Bülent, “İnsanlıktan Sürülenlerin İnsan Hakları”, *Birikim*, Sayı 134–135, 2000. s. 98- 110.

Petropulos, Elias, “Rebetoloji”,

http://www.muammerketencoglu.com/roportajlar/tr/Rebetika_Sarkilari.pdf,

19.08.2008.

Riches, David, *Antropolojik Açıdan Şiddet*, Çev.Dilek Hattatoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1989.

Sancar, Mithat, *Geçmişle Hesaplaşma Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne*, İstanbul, İletişim Yayınevi, 2007.

Sancar, Mithat, “Geçmişin Hesabı, Geleceğin İnşası”, *Birikim*, Sayı: 134- 135, 2000, s. 92- 97.

Scott, James C., *Devlet Gibi Görmek*, Çev. Nil Erdoğan, İstanbul, Versus Yayınları, 2008.

Shami, Seteney, “Etnisite Kavramında Ayrılıklar Ürdün, Türkiye ve Kafkasya’da Çerkes Kimliği”, *Nart Dergisi*, Sayı 7, 1998, s.20–28.

Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları, 5. Basım, 2007.

Smith, Anthony D., *Ulusların Etnik Kökeni*, Çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2002.

Sorel, Georges, *Şiddet Üzerine Düşünceler*, Çev. Anahid Hazaryan, Ankara, Epos Yayınları, 2002.

Taymaz, Erol, “Diaspora ve Kimlik”, *Nart Dergisi*, Sayı 7, 1998, s.28–31.

Tekin, Müfide (Der.), *Yeniden Kurulan Yaşamlar: 1923 Türk Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.

Tesal, Ömer Dürü, “Türk-Yunan İlişkilerinin Geçmişinden Bir Örnek. Azınlıkların Mübadelesi”, *Tarih ve Toplum*, Sayı: 53, s. 46–52.

Ünsal, Artun, “Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi”, *Cogito Şiddet*, Sayı 6–7, s. 30.

Üstünel, Füsun, “II. Meşrutiyet ve Vatandaşın ‘İcadı’”, (Editör: Mehmet Ö. Alkan), *Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul, İletişim Yayınları, 5. Baskı, 2003 içinde s. 166–180.

Volkan, Vamık, *Kimlik Adına Öldürmek Kanlı Çatışmalar Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul, Everest Yayınları, 2007.

Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, İstanbul, 12. Baskı, Deniz Yayınları, 2008.

Yalçın, Kemal, *Emanet Çeyiz Mübadele İnsanları*, İstanbul, Bir Zamanlar Yayıncılık, 1998.

Yalçınkaya, Ayhan, *Siyasal ve Bellek Platon’da Anımsama Platon’u Anımsama*, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2005.

Yavuz, Ruhi; Tarhan, Nevzat; Savrun, Mert, *Biyolojik Sosyolojik Psikolojik Açıdan Şiddet*, İstanbul, Yüce Yayınları, 2000.

Yıldırım, Onur, *Diplomasi ve Göç Türk Yunan Mübadelesinin Öteki Yüzü*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Zürcher, Erik Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul, İletişim Yayınevi, 9. Basım, 2000.

Zık, M. Ragıp, "Giritli Mübadillerde Kimlik Oluşumu ve Toplumsal Hafıza", *İstanbul Bilgi Üniversitesi Kültürel Çalışmalar Yüksek Lisans Programı Tez Çalışması*.

Elbruz Halk Dansları Topluluğu Resmi Web Sitesi : <http://www.elbruz.org.tr/>,
27.01.2009.

<http://tr.wikipedia.org/wiki/Rebetika>, 19.08.2008.