

**T.C.
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
RADYO-TELEVİZYON VE SİNEMA ANABİLİM DALI**

**DİASPORANIN SEMBOLİK SERMAYESİ: ATİNA'DA
YAŞAYAN İSTANBULLU RUMLARIN AİLE
FOTOĞRAFLARI**



DOKTORA TEZİ

Ceren ACUN

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ö. Murad ÖZDEMİR

ARALIK 2021

**T.C.
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
RADYO-TELEVİZYON VE SİNEMA ANABİLİM DALI**

**DİASPORANIN SEMBOLİK SERMAYESİ: ATİNA'DA
YAŞAYAN İSTANBULLU RUMLARIN AİLE
FOTOĞRAFLARI**

DOKTORA TEZİ

Ceren ACUN

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ö. Murad ÖZDEMİR

ARALIK 2021

ÖNSÖZ

İçinde yaşadığımız yerlere verdiğimiz anlamlar, bu yerlerle kurduğumuz ilişkiler ve onları hatırlama biçimlerimize dair ilginin akademik temelleri, Kadir Has Üniversitesi'nde yüksek lisans eğitimime devam ederken aldığım “Bellek-Mekân” dersi sayesinde oluştu. Tüm sınıfla birlikte, her hafta iple çektiğimiz bu ufuk açıcı dersi veren sevgili hocam Dr. Nur Altınyıldız Artun, ne yazık ki 2019 yılında aramızdan ayrıldı. Bu erken kaybı kabullenmek hiçbir zaman kolay olmayacak. Nur Hoca'nın hayatımdaki yerini, sadece örnek almaya çalıştığım yaratıcı ve eleştirel düşünme biçimleriyle veya bilgiyi paylaşma konusundaki cömertliğiyle ölçemem. Beni her zaman yazmaya teşvik etmesi, en toylarımı bile tüm içtenliğiyle yanıtlaması; en önemlisi dostluğumuz boyunca her konuda yanımda olması ve bana inanması, hayatımdaki yerini az da olsa ifade etmemi sağlayan başlıca şeyler. Onunla tanışmış olmak, bu tezi yazmaya uzanan serüvenin de esas başlangıcı oldu. Bu yüzden, adıyla müsemma hocama tekrar teşekkür ederek, burada hatırasını onurlandırmak istedim.

Her tez gibi, bu tez de pek çok kişinin katkısıyla ortaya çıktı. Bu anlamda en başta teşekkür etmem gereken kişi, çalışmaya rehberlik etmeyi kabul eden ve konunun belirlenmesinden yazılmasına kadar tüm süreçler içinde beni cesaretlendiren, doğru sorular sormamı sağlayan ve yeni perspektiflere yönelmeme destek olan tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Ö. Murad Özdemir. Zaman zaman içine düştüğüm kuşklar ve kafa karışıklıkları karşısında, onun her zamanki pozitifliği, sükuneti, anlayışlılığı ve elbette getirdiği öneriler olmasaydı, çalışmayı yapabilmem de kolay olmazdı. Gerek benimle birlikte bu işi sırtlanmış olması gerekse de kazandırdığı akademik ve eleştirel bakış açıları dolayısıyla kendisine minnettarım. Tez İzleme Komitesi'nde yer alan Prof. Dr. Nilgün Tural Cheviron ve Prof. Dr. Şükrü Aslan'a ise, çalışma boyunca sundukları kıymetli önerilerinden ve yapıcı eleştirilerinden ötürü ayrıca çok teşekkür ederim. Onların yorumları ve yaklaşımları, tezin rotasının daha emin adımlarla ilerlemesini sağladı. Yanı sıra, Tez Savunma Jürisi'ne dahil olmayı kabul ederek, eleştirileri, yeni değerlendirmeleri ve önerileriyle, sonraki çalışmalar için de ilham veren Prof. Dr. İnci Çınarlı ve Dr. Öğr. Üyesi Gamze Toksoy'a da burada bir kere daha teşekkür etmek isterim.

Saha araştırmasının ön hazırlıklarını yaparken tanıştığım, İstanbullu Rumların Evrensel Federasyonu Başkanı ve Atina Teknik Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Nikolaos Uzunoğlu'na ne kadar teşekkür etsem azdır. Araştırma süresince Federasyon bünyesindeki misafirhanede araştırmacılara ayrılan odada kalmam için beni Atina'ya davet etmesi, saha sürecinin başlangıcını oluşturdu. Onun bu cömert daveti ve tüm çalışma boyunca devam eden destekleyici yaklaşımı, kuşkusuz en büyük şansım oldu. Bu sayede pek çok kişiyle tanışabildim, mekânları ve sonra duyguları paylaşabildim. Bu deneyimimde, ilk olarak, Nea Filadelfiya'daki misafirhanede birlikte kaldığım İstanbullulara, dostlukları, incelikleri ve sohbetleri için büyük bir teşekkürü borç bilirim. Misafirhane dışında tanıştığım, bana evlerinin kapılarını ve fotoğraf arşivlerini açan, hikâyelerini dinlememe müsaade eden tüm İstanbullu Rumlara çok çok teşekkür ederim. Dostluğumuzun her zaman devam edeceği bu kişilerin her birini tanımış olmaktan büyük mutluluk duyuyorum. Bu çalışmayı yaparken, en büyük arzum,

onların anlattığı hikâyeleri, dile getirdikleri hislerini layığınca anlayabilmek ve aktarabilmektir. Umarım bunu yerine getirebilmişimdir.

Aileme; babam Muzaffer Acun'a, annem Fatma Acun'a ve kardeşim Ekim Acun'a bütün sevgileri, anlayışları ve emekleri için nasıl teşekkür edeceğimi bilmiyorum. Onların koşulsuz desteği ve sevgisi en paha biçilmez şey. Ayrıca Galatasaray Üniversitesi Medya ve İletişim Çalışmaları Doktora Programı sayesinde tanıştığım sevgili arkadaşlarım Ceren Saran Doğan, Ayşenur Ölmezses Şentürk ve Laura Avadar'a; doktora sürecinin getirdiği içe kapanıklık hali gereği yeterince görüşemediğim bütün arkadaşlarıma ve sevdiklerime, destekleri ve anlayışları için çok teşekkür ederim.

Son olarak; bu tez yazılırken dünya büyük hak ihlalleri içeren göç hareketlerine tanıklık etmeye devam etti. Sayısız insan evinden ve memleketinden uzaklaşmak, kopmak zorunda kaldı ve kalmaya da devam ediyor. Bu çalışma, Atina'daki İstanbullu Rumlar başta olmak üzere, yersiz yurtsuz bırakılan ve tüm insanlık dışı koşullara rağmen hayata tutunmaya çalışanlara ithaf edilmiştir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	ii
KISALTMALAR	vii
ŞEKİL LİSTESİ	viii
RESUME	xii
ABSTRACT	xvii
ÖZET	xxii
GİRİŞ	1
Konu, Amaç ve Sorunsal	1
Çalışmanın Önemi ve Özgünlüğü	8
Yöntem ve Saha Deneyimleri Üzerine	10
Çalışmanın Bölümleri	23
1. BÖLÜM: TANIMLAR ve KURAMSAL TARTIŞMALAR	26
1.1. Hatırlama Pratiklerine Dair Kavramsal Yaklaşımlar	26
1.1.1. Bireyden Topluma Hatırlamanın Özneleri ve Belleğin İletişimsel Boyutu	36
1.1.2. Bireysel ve Toplumsal Belleklerin Kesişiminde Kimlik ve Tarih	44
1.1.3. Kültürün Kurucu Unsuru Olarak Bellek	49
1.2. Belleğin Oluşumunda Görsel İmgenin Kültürel ve Toplumsal İşlevi	57
1.2.1. Hatırlamanın Nesnesi Fotoğraf	69
1.2.2. Gündelik Hayatın Görselleştirilmesi: Aile Fotoğrafları	80
1.2.3. Kimliksel Anlatıların Aktarımında Post-bellek ve Fotoğraf	89
1.3. Bellek ile İlişkisi Bağlamında Mekân, Göç ve Fotoğraf	93
1.3.1. Bellek ve Mekân İlişkisi: Belleğin Mekân Gereksinimi	94
1.3.2. Göç ve Diaspora Kapsamında Bellek ve Mekânsal Aidiyet Kurguları	104
1.3.3. Diasporanın İlişkisel Mekânına Fotoğraflar Üzerinden Bakmak	110
1.3.4. Bölüm Sonucu	113
2. BÖLÜM: İKİ HİKÂYENİN ŞEHRİ ve DÖNÜŞEN BELLEK	115

2.2.	Aidiyetin Coğrafyası ve Terimsel Çelişkiler.....	116
2.1.1.	Bizans'tan Osmanlı'ya İstanbullu Rum Kimliğini Biçimlendiren Unsurlar	121
2.1.2.	Osmanlı Dönemi'nde "Rum Milleti"	134
2.2.	Ulusun Hayali Topografyasında Rumluğun Toplumsal Çerçevesi.....	138
2.2.1.	Unutma ile İmlenen Vatandaşlık ve Ulusun Ötekileri	141
2.2.2.	Milletten Azınlık Toplumuna İstanbullu Rumlar.....	143
2.2.3.	Değişen Sosyo-mekânsal Sınırlar	148
2.2.4.	"Coğrafya ve Millet Çelişkisini Gidermek": İstanbul'dan Atina'ya Göçün Tarihsel Arka Planı	151
2.2.5.	Bölüm Sonucu	172
3.	BÖLÜM: ŞEHRİN GÖÇLE TAŞINAN RİTMİ ve ATİNA'DA YERELLEŞME BİÇİMLERİ	176
3.1.	Deneyimler, Mitler ve Tarihsel Süreklilik Bağlamında İstanbullu Rum Kimliğini Yeniden Tanımlamak.....	178
3.1.1.	Ortak Başlangıçlar.....	182
3.1.2.	Topluluğun Psikolojik ve Fiziksel Sınırları	192
3.1.3.	Temellük Edilen ve Paylaşılan Anlatılar.....	215
3.2.	Topluluğun Sosyo-Mekânsal Örgütlenmesi.....	218
3.2.1.	Dernekler, Gazeteler ve Yayınevleri.....	219
3.2.2.	Kimliğin Çatısı: İstanbullu Rumların Evrensel Federasyonu	227
3.2.3.	Medya-Alanları ve Yeni Etno-Alanlar: Sosyal Medya Sonrası Atina'daki Rum Diasporası	231
3.2.4.	Bölüm Sonucu	233
4.	BÖLÜM: DİASPORANIN KÜLTÜREL ve İKONOĞRAFİK SERMAYESİ BAĞLAMINDA İSTANBULLU RUMLARIN FOTOĞRAFLARI	236
4.1.	Sahipleriyle Göç Eden Fotoğraflar	238
4.2.	Geride Bırakılan / Yası Tutulan Fotoğraflar	242
4.3.	İstanbul Hane İçinde: Sergileme, Saklama, Arşivleme Pratikleri ve Yerellik Üretimleri.....	246
4.3.1.	Görsel Soyağaçları ve Ailelerin Ortak Ferdi İstanbul.....	248
4.3.2.	Çağrışımlar, Dile Gelenler: Duyusal Manzaralar.....	255
4.3.3.	İftihar Nesneleri / Melankoli Nesneleri.....	275

4.3.4.	Fotoğrafları İyileştirmek, Arşivi Etkinleştirmek.....	282
4.3.5.	İskeledeki Tesadüf ve Yeniden Birleşen Aile.....	288
4.4.	İstanbul Belleğinin Kuşaklararası İletimi, Postbellek ve Fotoğraf	290
4.4.1.	Aktarımda Belirleyici Unsurlar: Travma ve Nostalji.....	291
4.4.2.	Anneannesinin Gülümsemesi.....	311
4.4.3.	“AEK’li Olmak İstanbullu Olmak Demektir”.....	315
4.5.	Topluluğun Fotoğrafları: Şehirle Ulus-ötesi Yeniden Kurulan Bağlar.....	320
4.5.1.	Bir Kitabın Hikâyesi: Akıllas Millas.....	320
4.5.2.	Şenlik ve Yıkım Arasında	329
4.5.3.	Festivalden Manzaralar	334
4.5.4.	Facebook’ta Fotoğraflar: Domestik Alanın Kamusal Alana Uzanması 344	
4.5.5.	Bölüm Sonucu	356
	TARTIŞMA ve SONUÇ	358
	KAYNAKÇA.....	372
	ÖZGEÇMİŞ	395

KISALTMALAR

AEK : Athlitiki Enosi Konstantinoupoleos

İREF : İstanbullu Rumların Evrensel Federasyonu

KTC : Kıbrıs Türktür Cemiyeti



ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1. 1 Roma Ölü Maskı, M.S. 2. Yy	64
Şekil 1. 2 İsa imgesinin silinmesi, M.S. 9. Yy	66
Şekil 1. 3 "Bellek Atlası" 32. ve 48. Paneller, Warburg Enstitüsü	69
Şekil 2. 1 Ayasofya Çıkış Mozaïği, M.S. 10. Yy.....	125
Şekil 4. 1 Salondan içeri girenleri karşılayan fotoğraflar ve ev halkıyla bakılan albümler.....	249
Şekil 4. 2 Farklı kuşaklar ve soyun sürekliliği.....	250
Şekil 4. 3 En üst raftaki fotoğraflar ve ortadaki ikona	251
Şekil 4. 4 Çocukluk fotoğrafları ve çevresinde aile fertleri	252
Şekil 4. 5 "İstanbul Köşesi" ve evin girişindeki fotoğraflar.....	253
Şekil 4. 6 Arnavutköylü görüşmecinin oturma odasından manzaralar	256
Şekil 4. 7 Arnavutköy sırtlarından Beylerbeyi.....	258
Şekil 4. 8 Fonda Büyükkada Rum Yetimhanesi ve görüşmecinin yaşamından kesitler	258
Şekil 4. 9 Karşı raftan görünümeler	260
Şekil 4. 10 Büyükkada Rum Yetimhanesi'nde, 1940'lar sonu	260
Şekil 4. 11 Mutfak duvarından memleket manzaraları	262
Şekil 4. 12 "Eve giden yol"	263
Şekil 4. 13 Büyükkada'daki evlilik töreninde geniş aile, 1940'lar	265
Şekil 4. 14 1950'lere tarihlenen Aya Yorgi fotoğrafının peşinde	266
Şekil 4. 15 Şenlikte dans; sağda görüşmecinin babası, 1940'lar	267
Şekil 4. 16 Mahfazalardan çıkan şenlik günleri	267
Şekil 4. 17 Apokries ve kostümlü kutlamalar	268
Şekil 4. 18 Yasakla birlikte kapalı mekânlarda yapılan eğlenceler	269
Şekil 4. 19 Çengelköy'deki evin önünde, "Mustafa" en sağda.....	273

Şekil 4. 20 Heybeliada'da geçen yazlar, 1960'lar	274
Şekil 4. 21 Osmanlı nişanı ve büyük dedenin fotoğrafları.....	276
Şekil 4. 22 Galatalı görüşmecinin aile albümünden, dedesi ve anneanesi.....	278
Şekil 4. 23 Tarlabasıllı görüşmecinin aile albümünden, sağda annesi.....	278
Şekil 4. 24 Moda Burnu, 1950'ler	282
Şekil 4. 25 Bakırköylüler klasörü ve kitap için arşivlenecek fotoğraflar.....	284
Şekil 4 26 Fotoğrafların onarılması.....	285
Şekil 4 27 Üzüm bağlarında piknik, 1940'lar veya 1950'ler	287
Şekil 4 28 Balıkçılar mevkiinde, 1960'lar	288
Şekil 4 29 Görüşmecinin dedesi ön tarafta, Bakırköylüler Derneği, 1960'lar	296
Şekil 4 30 Polonezköy'de piknik ve görüşmecinin aile albümü.....	309
Şekil 4. 31 “Dedem dükkânın önünde”, Beyoğlu balık pazarı, 1930'lar	309
Şekil 4. 32 “Hepsi onların geçmiştiydi”	310
Şekil 4 33 "Şifa Mahallesi'ndeki evimiz"	311
Şekil 4. 34 Aile videosundan kareler, 1960'lar	315
Şekil 4. 35 Mayıs 2018, Nea Filadelfiya.....	317
Şekil 4. 36 AEK ve Ayasofya; farklı yıllardan İstanbul ziyaretleri	319
Şekil 4 37 Albümlerden, toplanan fotoğraflardan ve yazılı kaynaklardan oluşan arşiv	323
Şekil 4. 38 1942'ye tarihlenen anı	324
Şekil 4 39 El yazması kitap	325
Şekil 4. 40 Ada halkının hikâyeleri.....	327
Şekil 4. 41 Fotoğraflar, çizimler, hikâyeler.....	328
Şekil 4 42 Boyacıköy, 6 Ocak 1955	331
Şekil 4. 43 Pogrom sonrası Boyacıköy Kilisesi, 1955	333
Şekil 4. 44 Fonda "Kırmızı Okul"	336
Şekil 4. 45 Panolar ve festival alanından manzaralar	336
Şekil 4. 46 Tatavla Spor Kulübü ve Zapyon Lisesi panoları	337
Şekil 4. 47 Festivalden manzaralar; müzik dinletileri, mutfak atölyeleri	338
Şekil 4. 48 Festivalden manzaralar; paneller ve genç gönüllüler.....	339
Şekil 4. 49 Aile arşivlerinden fotoğraflar.....	340
Şekil 4. 50 Aile arşivlerinden fotoğraflar.....	341
Şekil 4. 51 Şapkacı Manolis ve Berber Andrea	342
Şekil 4. 52 Sanatçının çocukluk fotoğrafı	342

Şekil 4. 53 Çocukluk günlerinden manzaralar	343
Şekil 4. 54 Paylaşılan okul günleri.....	346
Şekil 4. 55 Hatırlanan ve paylaşılan hatıralar	346
Şekil 4. 56 Büyükaadalı görüşmecinin Facebook sayesinde ulaştığı aile evinin ve arkadaşlarıyla günlerinin fotoğrafları.....	348
Şekil 4. 57 1-"Halkidona-Moda" grubu, 2-"Üsküdarlıların" paylaşımları.....	349
Şekil 4. 58 Sayfalardan kapak fotoğrafları.....	350
Şekil 4 59 "Sweet Melek" buluşmaları; Üsküdar ve Kadıköylüler.....	352
Şekil 4. 60 İstanbul geziler, 2007.....	352
Şekil 4. 61 Genç Gönüllüler sayfası.....	354



RESUME

Établie en tant qu'État-nation, la République de Turquie a suivi une voie pour éliminer les communautés de différentes origines ethniques et religieuses afin de former une société et une culture homogènes. Cette route, désignée au début des années 1920, a conduit à la déportation des Istanbulites orthodoxes du rum de nationalité grecque, en 1964. Après 1964, en raison des tensions continues causées par les politiques minoritaires de l'État, le reste des membres de la communauté (qui ont la nationalité turque) ont commencé à quitter Istanbul involontairement, où le sentiment de sécurité avait été disparu. Ainsi, les vagues d'immigration n'ont cessé qu'au milieu des années 1990. Ceux qui sont partis vivent aujourd'hui en grande partie à Athènes.

La portée de cette étude se réfère aux photographies de famille des Istanbulites du rum, qui ont été amenées à Athènes via les migrations et se sont concentrées sur les rôles de ces objets de mémoire, pendant les périodes de réinstallation, et dans les processus de guérison des traumatismes et de réparation des sentiments d'appartenance et tenter de former une communauté diasporique. Autrement dit, cette thèse, souligne les caractéristiques communicatives et narratives des photographies de famille et des pratiques des utilisateurs, qui ouvrent la voie aux actions collectives locales et transnationales de la diaspora.

Depuis la naissance de l'appareil photo au XIXe siècle, les photographies de famille ont sans aucun doute été l'un des modes de production d'images les plus courants. Néanmoins, cette popularité a également conduit ce genre à être considéré comme des représentations banales, car les photos représentent principalement des personnes ordinaires et leurs activités quotidiennes. Cette idée répandue était aussi la raison pour laquelle ils n'ont pas reçu beaucoup d'attention en sciences sociales pour longtemps. Ainsi, comme les perspectives et la source de données qu'elles pourraient offrir pour étudier la culture et la société ont été négligées (malgré l'attention récente), la littérature pertinente reste encore insuffisante.

Fondée sur des approches culturelles, phénoménologiques et sociales, cette étude dépasse les idées qui limitent les photographies de famille à l'espace domestique et scrute les questions d'identité et d'appartenance spatiale, compliquées par les expériences de migration. L'étude aussi s'intéresse aux photographies de famille de la communauté orthodoxe du rum d'Istanbul à Athènes en considérant ces objets comme les sources de base de données et d'analyses afin de comprendre les manières de reconstituer le sens qui a été déformé en raison de la migration. Outre les traditionnels portraits de famille, les photographies prises dans divers contextes de la vie quotidienne, les paysages et les cartes postales sont également inclus dans la catégorie des photographies de famille, car ils appartiennent tous à des archives privées.

Dans ce cadre, l'objectif principal de l'étude est de comprendre et d'interpréter les rôles des photographies de famille des Istanbulites, qui sont partagées entre les individus et les groupes sociaux ou circulent entre les espaces domestiques et les espaces sociaux (les médias sociaux sont également inclus dans les sphères sociales), dans les processus de réinstallation, de « home-making », de traitement des traumatismes, de reconnexion au pays d'origine, de construction de relations sociales et de spatialisation de la culture d'Istanbul à Athènes. Le potentiel des photographies de famille en tant qu'outils de narration des souvenirs, des transmissions intergénérationnelles et des modes de création d'une communauté devait être étudié.

Dans les études sur la migration et la diaspora, la mémoire a longtemps été acceptée comme l'élément fondamental de la reconstruction des identités et de la préservation des pratiques culturelles, par les communautés qui vivent séparément de leur pays d'origine. Au fur et à mesure que les discussions sur la mondialisation venaient au premier plan et prenaient de l'ampleur dans les années 1990, le rôle de la mémoire dans la construction des diasporas a commencé à être évalué dans le cadre des flux mondiaux et transnationaux et des médias de masse. Cependant, alors que les études contemporaines sur la diaspora mettaient l'accent sur les usages individuels des médias tels que la télévision par satellite, les films et les sources écrites et affirmaient leurs effets d'autonomisation sur la mémoire, cette catégorie d'usages excluait d'autres usages médiatiques individuels tels que les photographies qui avaient circulé dans les deux réseaux locaux et transnationaux.

Au lieu de suivre les approches mentionnées ci-dessus, cette thèse s'inscrit dans le prolongement des études qui traitent des photos de famille dans la catégorie des usages médiatiques individuels et attache une importance primordiale à l'investigation de leurs potentiels de production de nouveaux modes de collectivités dans les domaines où elles apportent des mémoires collectives ensemble. Le cadre théorique de l'étude est exposé dans le premier chapitre, dans lequel les approches individuelles, sociales et culturelles de la mémoire ont été préalablement discutées. Par la suite, les relations entre mémoire et photographie ont été scrutées et le rôle des photographies de famille dans la construction et la transmission des récits identitaires a été mis en avant. Les sujets et les problèmes mentionnés jusqu'à présent ont été réévalués avec les concepts d'appartenance spatiale, de migration et de diaspora abordés dans la dernière partie de ce chapitre.

Le deuxième chapitre a approfondi l'histoire des rums à Istanbul et a principalement recherché les bases culturelles et sociales qui forment la perception de l'identité cosmopolite considérée comme l'élément indispensable de leur existence. Le contexte historique des événements qui les ont conduits à émigrer de la ville est inclus dans ce chapitre. Dans le troisième chapitre, une vue d'ensemble a été réalisée sur la vie post-migratoire et les processus de restructuration de la diaspora dans le but de mieux connaître la communauté.

Le quatrième et dernier chapitre montre comment la mémoire, en tant que capital culturel et iconographique de la diaspora, se nourrit des domaines sensoriels et affectifs fournis par les photographies de famille et comment les photographies de famille contribuent à l'imaginaire collectif et à l'identité de la diaspora. Les résultats obtenus de la recherche ethnographique sur le terrain ont été analysés sous les rubriques pertinentes.

Afin de suivre les pratiques des utilisateurs de photographies et d'explorer les manières dont elles ont été interprétées, le travail de terrain a été mené à Athènes en novembre 2017 et en avril et mai 2018. À travers des questions semi-structurées, des entretiens approfondis ont été menés avec 50 personnes de différents âges et générations de la communauté. De plus, des techniques d'observation et d'observation participante ont été appliquées pour comprendre comment ces images circulent, sont exposées et archivées dans et entre des divers espaces.

La démarche méthodologique de l'étude s'appuie sur la démarche de l'anthropologue Arjun Appadurai (2013) dans laquelle il propose de suivre les objets et leurs circulations pour analyser les trajectoires qui s'y inscrivent et interpréter les actions humaines. "L'ethnographie multi-sites", développée par un autre anthropologue, George E. Marcus (1995), a également joué un rôle déterminant dans la recherche. Avec sa méthode, Marcus se concentre sur le contexte des migrations et des diasporas en particulier et propose de suivre les déplacements et activités de sujets et d'objets dans divers domaines.

Les processus de "création d'un chez-soi" loin de chez soi et de spatialisation de la culture ne peuvent être réalisés qu'en transférant des émotions, des expériences passées et des souvenirs vers des lieux inconnus. Les photos de famille sont les objets qui relient les gens aux sphères émotionnelles et affectives. Comme l'expriment principalement les personnes interrogées des générations plus âgées, les photographies ont été parmi les premiers éléments qu'ils ont emportés avec eux, comme des documents dans lesquels s'inscrivait "toute leur vie", puisqu'ils ne pouvaient pas porter leurs maisons, leurs rues, leurs proches et même leurs "descendants dans la tombe" par l'immigration.

Pendant les premières années à Athènes, les personnes interrogées ont trouvé une consolation de leur solitude et de leur perte dans les photos qu'elles ont réussi à apporter avec elles. Cependant, avec le temps, ces objets ont également commencé à fonctionner comme des documents d'identité concrètes rappelant aux personnes interrogées "d'où elles venaient" et "qui elles sont" dans une terre où elles se sentaient perdues et éprouvaient des difficultés à s'entendre avec sa société et sa culture. Le fait de considérer les photographies comme des "documents" des vies passées s'est reflété clairement et puissamment dans les processus de fabrication du foyer.

Les photographies situées dans des arrangements et des compositions spécifiques à la fois sur les murs et dans les albums de famille, sont utilisées comme outils pour se représenter en raison de leurs caractéristiques autobiographiques. Par ailleurs, si leur présence dans le ménage permet de garder vivants les souvenirs d'Istanbul et de rappeler les racines et les sentiments d'appartenance face à la rupture provoquée par la migration, les photos font aussi office "d'objets de fierté". En raison de leurs expériences négatives avec la société au sens large, les Istanbulites ont estimé que leur culture et leurs identités étaient méprisées et méprisées. Ainsi, en montrant les images aux visiteurs/étrangers ("ceux qui ne nous connaissent pas" - Grecs/Athéniens locaux) a travaillé comme un moyen de prouver leurs « origines bourgeoises » et leur culture « cosmopolite » unique. Les pratiques des utilisateurs révèlent la valeur du document.

Les pratiques des utilisateurs donnent également des indices sur la façon dont les gens se rapportent à leur passé. En dehors de l'attitude évoquée ci-dessus, un autre

exemple (moins fréquent que le premier) est l'attitude distante de certaines personnes interrogées vis-à-vis des photographies. Ce comportement est associé aux effets traumatisants persistants de la migration. Les photographies étant perçues comme des "objets mélancoliques" par ces personnes, elles ont préféré ne pas les exposer ou les garder à portée de main. Ces attitudes indiquent différentes manières de faire face au traumatisme.

Les photographies sont des objets qui incarnent l'identité et la culture d'Istanbul à l'intérieur de la maison. Le fait d'être situé dans des endroits visibles aide à refléter les paysages d'Istanbul dans l'environnement domestique et crée un sentiment "chez soi". En même temps, les capacités puissantes et évocatrices des photos confèrent à ces paysages une qualité sensorielle. Au fur et à mesure que le regard active les évocations sensorielles, les souvenirs d'Istanbul deviennent visibles à la maison, accompagnés des récits verbaux qui se manifestent à travers des actes de remémoration. La caractéristique la plus importante du "regard" est qu'il est "familial", comme on peut l'emprunter à Marianne Hirsch (1997). L'arène du regard met les membres de la famille en réseau où s'échangent sentiments, idées et récits.

Les interactions à travers ce réseau influencent également le façonnement des post-mémoires des jeunes générations. Les entretiens ont indiqué que les niveaux de distance ou de proximité des générations d'origine athénienne avec le pays d'origine de leurs parents et la familiarité avec leurs expériences passées sont variés et déterminés par les modes de transmission de la mémoire dans l'environnement familial. Pour analyser cette affaire, suivre les pratiques domestiques de la photographie a également permis d'accéder à la question de l'après-mémoire. En particulier, le rapport à la photographie s'est établi principalement par les transmissions intergénérationnelles de sentiments nostalgiques et traumatisants. Par exemple, les personnes interrogées qui ont grandi dans des environnements où les traumatismes étaient majoritairement ressentis ont des liens plus faibles avec ces objets de mémoire. En revanche, les personnes interrogées qui ont grandi dans des foyers où règne la nostalgie et les récits de mémoire souvent racontés se sentent plus proches de l'histoire et de l'identité de leur famille et de leur communauté. Ainsi pour ces derniers, les photos de famille sont devenues des "objets de curiosité" qui les font rêver et questionner la vie "là-bas".

L'étude a également montré que les photographies issues des archives personnelles des familles et circulent au sein de la communauté et dans les réseaux transnationaux ouvrent la voie à diverses rencontres et formes de socialisation. Si cette situation obligeait à parler d'imaginaires collectifs, d'archives diasporiques et de nostalgie fonctionnelle, elle permettait aussi d'étendre le terme de "culte de l'unité" (1996), que Pierre Bourdieu utilisait pour parler de l'apport de la photographie au sens de l'unité des familles, vers le cadre "communauté/diaspora".

Dans ce contexte, les résultats de la recherche ont principalement indiqué que les photographies, même des premières années post-migratoires, n'ont jamais été entièrement fixées aux limites de l'espace domestique. Ils ont déménagé dans divers endroits avec leurs propriétaires dans le cadre de leurs activités sociales. Envoyés en cadeau, échangés entre amis et connaissances ou en se réunissant et en regardant les albums, ces objets ont contribué à renforcer les liens au sein des membres de la communauté qui étaient rompus ou fragilisés. Dans certains cas, les photos ont été (et

toujours) déterminantes pour retrouver et réunir des amis et des parents dont les traces ont été perdues.

Un autre exemple de collectivités sur lesquelles les photographies jettent les bases est l'utilisation de ces objets dans des études monographiques, écrites et préparées par des membres de la communauté. Les résultats de la recherche ont montré que les photographies de famille sont les sources les plus recherchées dans les études micro-historiques, qui portent sur les quartiers précédemment habités à Istanbul avant la migration. Alors que certaines des personnes interrogées ont déclaré avoir envoyé ou donné leurs photos aux amis qui étaient en phase de préparation de leurs livres, d'autres ont déclaré avoir contacté leurs cercles sociaux et demandé des photos pour le travail qu'elles avaient l'intention de faire. Cette demande de photographies découle de la fonction documentaire qui leur est attribuée. Car ils sont conçus comme des preuves visuelles de la vie à Istanbul. De plus, comme le montrent les exemples, les études publiées jusqu'à présent ont permis à la fois de raviver l'intérêt pour le passé et de renforcer ou nouer des relations au sein de la communauté.

Utiliser des photographies de famille avec de telles intentions ouvre la voie à la diffusion des archives personnelles et à leur inclusion dans la sphère sociale. En d'autres termes, une archive visuelle partagée, commune et active est en cours de création. La construction identitaire de la diaspora se réalise avant tout à travers de telles formes de mémoire collective. Les photographies sont également parmi les principales sources utilisées dans les événements sociaux organisés par les associations pour préserver et transmettre le patrimoine culturel et la mémoire. En transportant et en reflétant les paysages ethniques dans les lieux où ils sont exposés, ces objets créent des environnements interactifs et communicatifs où les souvenirs sont partagés et divers récits s'expriment entre les personnes qui se rassemblent ou se croisent autour de ces paysages du pays d'origine. Ainsi, tout comme dans les paramètres de la maison, un sentiment d'unité est construit.

Le dernier exemple des collectivités formées par le transfert des photos de famille dans la sphère sociale est celui des pratiques des utilisateurs sur Facebook. Les en acceptent comme les plus actuels et les plus fondamentaux exemplaires de l'imaginaire de la diaspora, les photographies transférées des archives personnelles vers ce support créent des processus de communication dynamiques qui alimentent constamment la mémoire d'Istanbul et portent les expressions des identités vers des horizons plus larges, permettant ainsi de nouvelles formes de la structuration diasporique.

Puisque les photographies de famille sont des objets directement liés aux sphères émotionnelles et que les personnes participent fondamentalement aux processus de socialisation à travers leurs émotions, les photographies sont au cœur des processus de communication qui constituent la base de la diaspora. Cette étude, qui a suivi les trajectoires et les émotions inscrites sur les photos dans le cadre des pratiques des utilisateurs, montre que les photographies de famille des rums, qui ne cessent de se déplacer et de circuler dans les espaces locaux et transnationaux, sont les principales sources qui alimentent l'imaginaire de la diaspora. En rassemblant mémoires individuelles et collectives, ces objets induisent des sentiments et des actions collectives et jouent ainsi un rôle prépondérant dans les processus de construction socio-spatiale et socio-culturelle.

ABSTRACT

Established as a nation-state, the Republic of Turkey followed a route for eliminating the communities from different ethnic and religious backgrounds in order to form a homogeneous society and culture. That route, designated in the early 1920s, led to the deportation of the Rum Orthodox Istanbulites with Greek citizenship, in 1964. Following 1964, due to the continuous tensions caused by the minority policies of the state, the rest of the community members (holding Turkish citizenships) started to leave Istanbul involuntarily, as the feeling of safety was lost. Thus, the waves of immigration did not cease until the mid-1990s. Those who left, live mostly in Athens today.

The scope of this study refers to the family photographs of the Rum Istanbulites, which were brought to Athens via migrations and focused on the roles of these objects of memory, during the resettlement times, and in processes of healing traumas and mending feelings of belonging and attempting to form a diasporic community. In other words, this thesis, underlines the communicative and narrative characteristics of the family photographs and the user practices, which pave the way for the diaspora's local and transnational collective actions.

Family photographs have undoubtedly been one of the most common ways of image production, since the birth of the camera in the 19th century. Nevertheless that popularity also led this genre to be regarded as banal representations, for photos mainly depict ordinary people and their actions. This prevalent idea was also why they did not receive much attention in social sciences for a long time. Accordingly, as the perspectives and the source of data they could offer to study culture and society have been overlooked (despite the recent attention) the relevant literature still remains insufficient.

Based on cultural, phenomenological and social approaches, this study goes beyond the views that limit family photographs merely to the domestic space and scrutinizes the issues of identity and spatial belonging, which is complicated by the experiences of migration, by focusing on family photographs of the Istanbulite Rum Orthodox community in Athens and considers these objects as the basic sources of data and analysis in order to understand the ways of reconstructing the meaning which was distorted due to migration. Besides traditional portraits of families, photographs taken in various settings of everyday life, landscapes and postcards are also included in the category of family photographs, as they all belong to private archives.

Within this framework, the main purpose of the study is to understand and interpret the roles of family photographs of the Istanbulites, which are shared between individuals and social groups or circulated among domestic spaces and social spaces (social media is also included in the social spheres), in the processes of resettling, "home-making", dealing with traumas, reconnecting the home country, building social

relations and spatializing the culture of Istanbul in Athens. The potentials of family photographs as tools for narrating memories, intergenerational transmissions and ways of community making were aimed to be investigated.

In migration and diaspora studies, memory has long been accepted as the fundamental element of reconstruction of identities and preservation of cultural practices, by the communities that live separately from their home countries. As the discussions of globalization came to the foreground and gained momentum in the 1990s, the role of memory in the construction of diasporas started to be evaluated within the framework of global and transnational flows and mass media. However, while the contemporary diaspora studies put the emphasis on individual uses of media such as satellite television, films and written sources and affirmed their empowering effects on memory, this category of uses excluded other individual media uses such as photographs that had been circulating in both local and transnational networks.

Instead of following the approaches mentioned above, this thesis goes after the studies that deal with family photos in the category of individual media uses and attaches prime importance to the investigating of their potentials of producing new ways of collectivities in the areas where they bring individual and collective memories together. The study's theoretical framework is stated in the first chapter, in which individual, social and cultural approaches to memory were discussed priorly. Afterwards, the relationship between memory and photography was scrutinized, and the role of family photographs in the construction and transmission of identity narratives were brought forward. The topics and issues mentioned so far were re-evaluated with the concepts of spatial belonging, migration and diaspora discussed in the last part of this chapter.

The second chapter took a deep look into the history of Rums in Istanbul and mainly searched for the cultural and social bases which form the perception of cosmopolitan identity that is considered to be the indispensable element of their existence. The historical background of the events that led them to migrate from the city is included in this chapter. In the third chapter, an overview was carried out on the post-migration life and restructuring processes of the diaspora for the purpose of to get to know the community more closely.

The fourth and final chapter shows how memory, as the diaspora's cultural and iconographic capital, is fed from the sensory and affective domains provided by the family photographs and how family photographs contribute to the collective imagination and identity of the diaspora. The findings obtained from the ethnographic field research were analyzed under the relevant headings.

In order to follow the user practices of photographs and explore the ways they were interpreted, the fieldwork was carried out in Athens in November 2017 and April and May 2018. Through semi-structured questions, in-depth interviews were conducted with 50 people of different ages and generations from the community. Additionally, observation and participatory observation techniques were applied to understand how these images circulate, are exhibited and archived in and between various spaces.

The study's methodological approach was priorly set out and based on anthropologist Arjun Appadurai's (2013) approach in which he offers to follow the

objects and their circulations to analyze the trajectories inscribed in them and to interpret human actions. “*Multi-sited ethnography*”, developed by another anthropologist, George E. Marcus (1995), was also instrumental in the research. With his method, Marcus focuses on the context of migration and diasporas in particular and offers following the movements and activities of subjects and objects in various fields.

The processes of “making a home” away from home and spatializing culture can only be realized by transferring emotions, past experiences and memories to unfamiliar places. Family photos are the objects which connect people with emotional and affective spheres. As expressed mainly by the interviewees from older generations, the photographs were among the first items they took with them, as documents in which their “*whole lives fit in*”, since they could not carry their houses, streets, relatives and even their “*descendants in the grave*” through immigration.

During the first years in Athens, the interviewees found consolation of their loneliness and loss in the photos they managed to bring with them. However, within time, these objects also started to function as concrete identity documents reminding the interviewees “where they came from” and “who they are” in a land they felt lost and experienced difficulties getting along with its society and culture. The regarding of photographs as “documents” of the past lives reflected itself clearly and powerfully in the home-making processes.

Photographs located in specific arrangements and compositions both on walls and in family albums, are used as tools to represent the self due to their autobiographical characteristics. Moreover, while their presence in the household helps keep the memories of Istanbul alive and reminds the roots and feelings of belonging in the face of the rupture caused by migration, photos also serve as “objects of pride”. Due to their negative experiences with the broader society, Istanbulites felt their culture and identities were despised and scorned. Thus by showing the pictures to the visitors/outsiders (“*those who do not know us*”- local Greeks/Athenians) worked as a way of proving their “bourgeois origins” and unique “cosmopolitan” culture. The user practices reveal the document value.

User practices also give clues about the way how people relate to their pasts. Apart from the attitude mentioned above, another example (which is less common than the first one) is the aloof attitudes of some interviewees towards photographs. This behaviour is associated with continuing traumatizing effects of migration. Since the photographs were perceived as “melancholy objects” by these people, they preferred not to display them or keep them within easy reach. These attitudes point to different ways of coping with trauma.

Photographs are objects that embody the identity and culture of Istanbul inside the house. Being located in visible places help reflect Istanbul landscapes in the home environment and creates a “homely” feeling. At the same time, the powerful, evocative abilities of the photos attribute these landscapes a sensory quality. As the gaze activates sensory evocations, the memories of Istanbul become visible at home, accompanied by the verbal narratives which come forward through acts of remembering. The most important feature of the “gaze” is that it is “familial”, as can be borrowed from Marianne Hirsch (1997). The arena of the gaze puts family members into a network where feelings, ideas and narratives are exchanged.

Interactions through this network are also influential in shaping the post-memories of the younger generations. Interviews indicated that the levels of distance or closeness of the Athenian-born generations to their parents home country and the familiarity with their past experiences are varied and determined by the ways of transmitting memory in the home environment. In order to analyze that case, following the domestic practices of photographs also provided access to the post-memory issue. In particular, the relations to photography was established mainly by the intergenerational transmissions of nostalgic and traumatic feelings. For instance, the interviewees who grew up in environments where traumas were predominantly felt have weaker ties with these memory objects. On the other hand, the interviewees who grew up in homes where nostalgia prevailed, and the narratives of memory were often told felt closer to the history and identity of their families and communities. Thus for the latter, family photos have become “objects of curiosity” that make them dream and question the life “out there”.

The study also showed that the photographs come out of families’ the personal archives and circulate within the community and in the transnational networks pave the way for various encounters and forms of socialization. While this situation made it necessary to talk about issues such as the collective imagination, the diaspora archive and functional nostalgia, it also allowed extending the term “cult of unity” (1996), which Pierre Bourdieu used when talking about the contribution of photography to the sense of unity of families, towards the framework of “community/diaspora”.

In this context, the research findings primarily indicated that the photographs, even from the first post-migration years, were never wholly fixed at the boundaries of the domestic space. They moved to various places with their owners as part of their social activities. Sent as gifts, exchanged between friends and acquaintances or by getting together and looking at the albums, these objects helped strengthen the ties within the community members that were broken or weakened. In some cases, photos were (and still) instrumental in finding and reuniting friends and relatives whose traces have been lost.

Another example of the collectivities on which photographs lay the groundwork is the use of these objects in monographic studies, written and prepared by community members. Research findings have shown that family photographs are the most sought-after sources in micro-historical studies, which are about the previously inhabited neighborhoods in Istanbul before migration. While some of the interviewees stated that they sent or gave their photos to the friends who were in the preparation phases of their books, some others said they contacted their social circles and requested photos for the work they intended to do. This demand for photographs stems from the documentary feature attributed to them. For they are conceived as visual evidence of what life was like in Istanbul. In addition, as demonstrated by examples, studies published so far enabled both the revival of interest in the past and strengthening or forming relations within the community.

Using family photographs with such intentions paves the way for personal archives to spread and be included in the social sphere as well. In other words, a shared, common and active visual archive is being created. The identity construction of the diaspora is realized above all through such forms of collective remembrance. Photographs are also among the primary sources used in social events organized by associations to preserve and transmit cultural heritage and memory. By carrying and

reflecting the ethnic landscapes to the places where they are exhibited, these objects create interactive and communicative environments where memories are shared and various narratives are expressed among people who come together or come across around these landscapes of the home country. Thus, just like in the home settings, a sense of unity is built.

The final example of the collectivities formed by transferring family photos to the social sphere is the user practices on Facebook. As the most up-to-date and fundamental fuel of the diaspora imagination, the photographs transferred from personal archives to this medium create dynamic communication processes that constantly feed the memory of Istanbul and carry the expressions of identities to broader horizons, thus enabling new forms of diasporic structuring.

Since family photographs are objects that are directly related to the emotional spheres and as people fundamentally participate in socialization processes through their emotions, photographs are at the heart of the communicative processes that form the basis of the diaspora. This study, which followed the trajectories and emotions inscribed in the photographs within the framework of user practices, shows that family photographs of Rums, which keep moving and circulating in the local and transnational spaces, are the main sources that feed the diaspora imagination. By bringing individual and collective memories together, these objects lead to collective feelings and actions and accordingly play a dominant role in the socio-spatial and socio-cultural construction processes.

ÖZET

Bir ulus-devlet olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti, homojen bir toplum ve kültür oluşturma gayesiyle farklı etnik ve dini kökenlerden gelen toplulukları asimile etmeye yönelik bir güzergâh izlemiştir. 1920'lerin başında hayata geçirilen bu politikaların sonuçlarından biri de 1964'te Yunan uyruklu İstanbullu Rumlara uygulanan sınır dışı edilmelerdir. Ancak göçler, sadece sürgün edilen gruplar ve onların peşinden gitmek zorunda kalan Türk uyruklu aile üyeleriyle sınırlı kalmamış, süregiden politikaların sebep olduğu toplumsal gerginlikler, 1990'ların ortalarına dek süren göç dalgalarını da başlatmıştır. İstanbul'dan ayrılanlar bugün çoğunlukla Atina'da yaşamaktadır.

Bu tez çalışması, 1964 Sürgünü ile başlayıp 1990'lı yılların ortalarına kadar kesintisiz ilerleyen göç dalgalarıyla Atina'ya yerleşen İstanbullu Rumların, yaşadıkları bu mekânsal kopuş sonrasında yabancı bir memlekette yeniden mesken edinme, göçle parçalanmış belleklerini, aidiyet duygularını ve kimliklerini onararak tekrar inşa etme girişimlerinde, İstanbul'dan Atina'ya beraberlerinde götürdükleri aile fotoğraflarının üstlendiği rolleri, bu bellek nesnelerinin diasporanın yerel ve ulus-ötesi kolektif eylemlerinin temelini oluşturan iletişimsel süreçlerdeki işlevlerini konu almaktadır.

Fotoğraf makinesinin 19. yüzyılda icadından bu yana, aile fotoğrafları kuşkusuz en çok yaygınlık kazanmış görüntü üretme biçimlerinden biri olagelmıştır. Ancak üretimlerindeki bu yaygınlığa rağmen, gündelik hayatın bağlamında yer almaları veya sıradan kişileri ve olayları konu edinmeleri, bir yandan da bayağı temsiller olarak düşünölmelerine yol açmış ve böylelikle yalnızca sanat tarihinde, arşiv çalışmalarında ya da müzelerde değil, sosyal bilimlerde de yeterince ilgi görmemişlerdir. Kültürü ve toplumu anlamak adına sunabileceği bakış açıları ve veri alanı da bu durumla ilişkili olarak, yakın zamanlara kadar anlaşılamadığı için, alana dair literatür halen tatmin edici hacimlere ulaşamamıştır.

Aile fotoğraflarını salt domestik alanla sınırlayan görüşlerin dışında hareket eden bu çalışma ise, kültürel, fenomenolojik ve toplumsal yaklaşımlardan yola çıkarak; kimlik ve mekânsal aidiyet meselelerini karmaşıklaştıran göç deneyimini ve deneyimin öznesi olan Atina'daki İstanbullu Rum diasporasını, aile fotoğraflarını merkeze alarak irdeler ve bu nesneleri, göç dolayısıyla bozulan anlam dünyalarını yeniden inşa etme süreçlerini anlayabilmek adına temel veri kaynağı ve analiz birimi olarak ele alır. Çalışmada ailelerin geleneksel pozlarla temsil edildiği fotoğrafların yanı sıra, ev ortamında ve gündelik hayata sahne olan farklı mekânlarda çekilmiş fotoğraflar, İstanbul manzaraları, kartpostallar da yerel görme biçimlerinden biri olan aile fotoğrafları kategorisine dahil edilmiştir.

Söz konusu çerçevede çalışmanın temel amacı, bireyler ve sosyal gruplar arasında paylaşılıp, evlerden toplumsal mecra ve alanlara dolaşıma giren aile fotoğraflarının, İstanbullu Rumların göç travmasını ve geçmişleriyle kopan bağlarını

iyileştirme çabalarında, yeni yerleştikleri mekânları “ev yapma” deneyimlerinde, sosyalizasyon süreçlerinde, İstanbul kültürünün mekânlaşmasında, kuşaklararası aktarımlarla meydana gelen post-bellek oluşumunda ve genel itibarıyla kolektif bir memleket imgelemine oluşmasında belleğin anlatı araçları olarak üstlendikleri rolleri anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktır.

Göç ve diaspora çalışmalarında, bellek olgusu, memleketlerinden ve alışık oldukları toplumsal çevrelerden çeşitli sebeplerle ayrı düşmüş toplulukların, kimliklerinin tekrar kurgulaması ve kültürel pratiklerin muhafaza edilmesi gibi hususlarda, öteden beri en temel unsur olarak kabul edilegelmiştir. Küreselleşme perspektifinde 90’lı yıllarla birlikte ivme kazanan çağdaş diaspora çalışmalarında ise, belleğin diaspora inşasındaki önemi, kitle iletişim araçlarının rolüyle ve medyanın ulus-ötesi akışlarıyla bir arada değerlendirilmeye başlamıştır. Bu doğrultuda, diaspora belleğinin uydu televizyonu, filmler ve yazılı kaynaklar gibi bireysel medya kullanımlarıyla canlanıp güçlendiği vurgulanırken, diğer yandan sözü edilen bu bireysel kullanımlar kategorisi hem yerel hem ulus-ötesi ağlarda taşınaduran fotoğraflar gibi diğer bireysel kullanımları içermemiştir.

Bu tezde ise, aile fotoğraflarını bireysel medya kullanımları kategorisinde ele alan yaklaşımların izinden gidilmiş, fotoğrafların bireysel ve kolektif bellekleri buluşturdukları alanlarda yeni toplumsallaşma biçimleri üretme potansiyellerinin araştırılması amaçlanmıştır. Bu kapsamda, çalışmanın kuramsal çerçevesinin çizildiği birinci bölümde; belleğe getirilen bireysel, toplumsal ve kültürel yaklaşımlara yer verilmiş, bunun ardından insanın imge üretme etkinliklerinden biri olan fotoğrafın bellek ile ilişkisine değinilerek, bu bağlamda aile fotoğraflarının kimliksel anlatıların inşasında ve iletimindeki işlevleri üzerinde durulmuştur. Buraya kadar sözü edilen konular, çerçevenin son ayağında ele alınan mekânsal aidiyet, göç ve diaspora olgularıyla tekrar değerlendirilmiş; böylelikle hazırlanan kavramlar setiyle, araştırmada izlenecek yaklaşımlar belirlenmiştir.

İkinci bölüm, Atina’daki İstanbullu Rumların, varoluşlarının asli unsuru olarak kabul ettikleri İstanbul’daki geçmişlerini, kozmopolit kimlik algısını oluşturan kültürel ve toplumsal dayanakları ve aynı zamanda şehirden göç etmelerine yol açan olayların tarihsel arka planını konu almaktadır. Üçüncü bölümde, göç sonrası hayata, yeniden yapılanma süreçlerine genel bir bakış yöneltmiş, bu şekilde topluluğun daha yakından tanınması amaçlanmıştır.

Çalışmanın dördüncü bölümünde ise, bir önceki bölümde ele alınan yeniden yapılanma süreçlerinin, kurulan toplumsal ilişkilerin ve mekânsal inşaların sermayesi olan belleğin, aile fotoğraflarının sunduğu duygusal ve duygusal alandan nasıl beslendiği, aile fotoğraflarının diasporanın kolektif imgelemine ve kimliğine ne yönde katkı sunduğu, etnografik saha araştırmasından elde edilen bulgularla, ilgili başlıklar altında ortaya konarak analiz edilmiştir.

Bu doğrultuda fotoğrafların ev içinde, monografi çalışmalarında, etkinliklerde ve sosyal medyada kullanım pratiklerini takip edebilmek ve sahiplerince anlamlandırılma ve yorumlanma biçimlerini keşfedebilmek adına, 2017 Kasım ve 2018 Nisan ve Mayıs aylarında Atina’da gerçekleştirilen saha çalışmasında, topluluğun alt ve üst kuşakları olmak üzere toplamda 50 kişi ile yarı yapılandırılmış sorularla derinlemesine görüşmeler ve mülakatlar yapılmıştır. Ayrıca fotoğrafların

çeşitli mekânlarda ve mecralarda dolaşımlarını, sergilenme ve arşivlenme biçimlerini izleyebilmek için gözlem ve katılımlı gözlem teknikleri kullanılmıştır.

Araştırmanın yöntemi, Arjun Appadurai'nin "*insan faaliyetlerinin sadece nesnelere kayıtlı olan izleklerin çözümlenmesiyle anlamlandırılabilceği*" (2013) yönündeki önermesinden hareketle şekillenmiş, bu bağlamda çalışma, fotoğrafları salt temsil ya da metinden öte, birer maddi kültür nesnesi niteliğinde ele alarak, onlara yüklenen anlamları ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Metodolojik açıdan araştırmaya katkı sağlayan bir diğer yaklaşım ise, George E. Marcus'un (1995) göç ve diaspora bağlamında öznelerin ve nesnelerin hareketlerini ve etkinliklerini anlayabilmek adına onları çeşitli alanlarda izlemeyi öneren "çok-mekânlı etnografi" (*multi-sited ethnography*) adlı yöntemidir.

Gurbeti ev yapma ve kültürü mekânlaştırma süreçleri, en başta duyguların, geçmiş deneyimlerin ve anıların, henüz yabancı olunan yerlere aktarılmasıyla mümkün olur. Aile fotoğrafları, tüm bunları içeren duygusal dünyalarla bağlantılı nesnelerdir. Üst kuşak görüşmeciler tarafından çoğunlukla dile getirildiği gibi, fotoğraflar; evleri, sokakları, yakınları ve hatta mezardaki soyları gibi göçle taşıyamayacakları maddi ve manevi önemdeki şeylerin yerine, "tüm hayatlarının içine sığıldığı" belgeler olarak, yanlarına aldıkları ilk eşyalar arasında olmuşlardır. Göçle taşınan bu nesneler, Atina'daki ilk yıllarda, memleketlerini kaybetmelerinin hissettirdiği yalnızlığın tesellisi olurken, bir yandan da yabancı bir yerde yitip gitme korkusu karşısında, görüşmecilere "nereden geldiklerini" ve "kim olduklarını" hatırlatan somut kimlik belgeleri gibi işlev görmüşlerdir. İstanbul'daki hayatın "belgeleri" olarak görülmeleri, yerleşilen yerlerin "ev/yuva" yapılma süreçlerine de yansımıştır.

Sözgelimi gerek duvarlarda gerekse de albümlerde belirli düzenlemeler içinde yer alan bu nesneler, yaşamöyküsel özelliklerinden dolayı, kimlik sunum araçları olarak kullanılmaktadır. Hane içindeki varlıkları, bir yandan göçün neden olduğu mekânsal kopuş karşısında İstanbul'a dair belleği canlı tutarak kişiye aidiyetini hatırlatırken, diğer yandan da (geniş toplumla temaslarında yaşadıkları birtakım olumsuz deneyimlere bağlı olarak) eve dışarıdan gelen ve onları tanımayan ("*bizi bilmeyenlere*") kimselere geçmişte nasıl bir hayat sürdüklerini, "şehirli kökenlerini" kanıtlayabildikleri ve bu sayede horlanan kimliklerini aklayabildikleri "iftihar nesneleri" olarak da sunulmaktadır. Belge değeri, kullanım pratikleriyle ortaya çıkarmaktadır.

Fotoğrafların kullanım pratikleri, kişilerin geçmişleriyle ilişkilenme biçimlerine dair ip uçları vermektedir. Yukarıda örneği verilen tutum haricinde, sahada daha az karşılaşılan bir diğer örnek ise, bazı görüşmecilerin fotoğraflara karşı mesafeli tutumudur. Bu yaklaşım, göçün travmatik etkilerini yoğun şekilde yaşamaya devam etmekle ilişkilidir. Fotoğraflar bu kimselerce adeta "melankoli nesneleri" gibi algılandıkları için, onları sergilemeyi veya kolay erişebilecekleri yerlerde tutmamayı tercih etmişlerdir. Söz konusu tutumlar, travmayla başa çıkmanın farklı yollarına işaret etmektedir.

Fotoğraflar, İstanbul kimliğini ve kültürünü evin içinde bedenleştiren nesnelerdir. Görünür yerlerde konumlanmaları, memleket manzaralarının ev ortamına yansımaları sağlar. Aynı zamanda güçlü çağrışım yapma yetileri bu manzaralara duygusal bir nitelik verir. Çağrışımlar, bakışla harekete geçerken, hatırlama eylemlerine

eşlik eden sözlü anlatılarla, İstanbul belleği evde görünür hale gelir. “Bakışın” en önemli özelliği ise, Marianne Hirsch’ten (1997) ödünç alınarak söylenebileceği gibi, “ailesele” (*familial gaze*) oluşudur. Bu bakış alanı, aile üyelerini duyguların, fikirlerin ve anlatıların mübadele edildiği bir iletişim ağına almaktadır.

Fotoğrafların sunduğu bakış alanıyla meydana gelen etkileşimler, genç kuşakların postbelleğinin biçimlenmesinde de etkili olmuştur. Bununla birlikte, görüşmeler, Atina doğumlu bu kuşakların değişen derecelerde İstanbul’a aşına olduklarını göstermiştir. Bu geçmişe duyulan yakınlığın ölçüsü, ev ortamında İstanbul mirasının aktarım biçimlerine göre belirlenmiştir. Bu hususu tahlil edebilmek adına, fotoğrafların hane içi kullanım pratiklerini takip etmek yine aydınlatıcı bilgilere erişmeyi sağlamıştır.

Bilhassa da nostalji ve travmanın kuşaklararası aktarımları, geçmişle ilişkilene yollarından biri olarak fotoğraflara yaklaşımın çerçevesini de oluşturmuştur. Örneğin, travmaların baskın şekilde hissedildiği ortamlarda yetişen kimselerin bu bellek nesneleriyle ilişkileri oldukça sınırlıdır. Buna karşılık memleket nostaljisinin hâkim olduğu evlerde büyüyen görüşmeciler, ailelerinin ve topluluklarının İstanbul kimliğine daha yakın hissettikleri için, aile fotoğrafları bu kişiler açısından, çocukluklarından itibaren “oradaki” yaşantı hakkında merak uyandıran ve hayaller kurduran nesneler olmuştur.

Çalışmanın vardığı sonuçlardan bir diğeri ise, ailelerin kişisel arşivlerinden çıkarak topluluk içinde ve ulus-ötesi ağlarda dolaşıma giren fotoğrafların, çeşitli karşılaşmalara ve toplumsallaşma biçimlerine zemin hazırlamasıdır. Bu durum, kolektif imgelem, diaspora arşivi ve işlevselleşen nostalji gibi meseleler hakkında konuşmayı gerekli kılarken, Pierre Bourdieu’nün (1996), fotoğrafın ailelerin birlik duygusuna katkısından söz ederken kullandığı “birlik kültü” terimini de “topluluk/diaspora” çerçevesine doğru genişletmeyi sağlamıştır.

Bu bağlamda, araştırma bulguları öncelikli olarak, fotoğrafların göç sonrası ilk yıllardan itibaren, hiçbir zaman bütünüyle ev içi alanın sınırlarında sabitlenmiş nesneler olmadıklarını göstermiştir. Fotoğraflar, görüşmecilerin sosyalleşme eylemlerinin parçası olarak onlarla beraber çeşitli mekânlara hareket etmişlerdir. Örneğin, kişiler arasında iletilerek, hediye edilerek veya bir araya gelinip albümlerden bakılarak, göçten sonra zayıflayan bağların yeniden güçlenmesine ön ayak olmuşlardır. Kimi zaman da izi kaybedilen arkadaşların ve yakınların bulunmasına ve yeniden bir araya gelmelere vesile olmuşlardır.

Fotoğrafların zemin hazırladığı toplumsallıkların başka bir örneği, bu nesnelerin topluluğa mensup kişilerce gerçekleştirilen monografi çalışmalarında kullanılmasıdır. Aile fotoğrafları, sahadan edinilen bilgilere göre, İstanbul’da yaşanan semtler hakkında yapılmış veya hazırlık süreci devam eden mikro tarih çalışmalarında, doğrudan peşine düşülen kaynaklardır. Bazı görüşmeciler, bu tür hazırlıklar yapan arkadaşlarına kendi fotoğraflarını ilettiklerini belirtirken, bazıları ise kendi yapacağı çalışma için tanıdığı veya tanımadığı kimselerle bağlantıya geçerek, onlardan fotoğraf talep ettiklerini söylemişlerdir. Fotoğraflara yönelik bu talep, onlara atfedilen belgesel nitelikten ileri gelmektedir. Bunlara ilâveten, örnekleriyle ortaya konduğu gibi, şimdiye kadar yayınlanmış olan çalışmalar hem geçmişe dair ilginin canlanmasını hem de topluluk içi ilişkilerin hareketlenmesini sağlamıştır.

Aile fotoğraflarına bu niyetlerle başvurulması, kişisel arşivlerin toplumsal alana da dahil olmalarını sağlarken, böylesi kolektif hatırlama biçimleri diaspora kimliğini güçlendirmektedir. Fotoğraflar, İstanbul mirasının korunması ve aynı zamanda genç kuşaklara aktarılması amacıyla yapılan etkinliklerde de kullanılan kaynaklardır. Sergilendikleri yerlere İstanbul kimliğini ve kültürünü taşıyan fotoğraflar, tıpkı ev ortamında olduğu gibi, buralarda da sundukları memleket manzaraları etrafında bir araya gelen ya da karşılaşan kişiler arasında anıların paylaşıldığı, çeşitli anlatıların dile getirildiği etkileşim ve iletişim ortamları yaratmaktadırlar.

Aile fotoğraflarının, toplumsal alanla temas ederek ortaya çıkardığı kolektiviteler hususunda çalışmada üzerinde durulan son örnek ise, Facebook kullanımlarıdır. Kişisel arşivlerden bu mecraya aktarılarak dolaşıma giren fotoğraflar, diaspora imgelemine en güncel ve temel yakıttı olarak, İstanbul belleğini sürekli besleyen ve kimliğin ifade alanlarını daha geniş ufuklara taşıyan ve böylelikle yeni yapılanma biçimlerine el veren dinamik bir iletişim ortamı oluştururlar.

Aile fotoğrafları duygusal alanla doğrudan bağlantılı nesneler oldukları için ve insanlar en temelde duyguları yoluyla sosyalizasyon süreçlerine girdikleri için, fotoğraflar aile birliğini oluşturdukları gibi, diasporanın temelini atan iletişimsel süreçlerin de kaynağında yer alırlar. Fotoğraflara kayıtlı izlekleri ve duyguları, evlerden kamusal mecra ve alanlara, kullanım pratikleri çerçevesinde mercek altına alan çalışma, bu bağlamda, göçlerle Atina'ya getirilen aile fotoğraflarının bireysel ve kolektif bellekleri buluşturarak diaspora imgelemine geçmişten bugüne besleyen başlıca unsurlar olduklarını ve buna bağlı olarak da kimlik ve mekânsal inşa süreçlerinde başat bir rol üstlendiklerini göstermektedir.

GİRİŞ

Konu, Amaç ve Sorunsal

Antik Çağ efsanelerinde, bulunduğu şehre dirlik düzen getiren ve düşmanların eline geçmesini engelleyen büyülü bir heykelden söz edilir. Tanrıça Athena'nın tahtadan yapılma küçük bir temsili olan *Palladion*¹ isimdeki heykeldir bu. Koruyucu güçlere sahip olduğu düşünülen bu nesne hakkındaki en ayrıntılı hikâye, şair Vergilius'un *Aeneis* (1998) destanında geçer ve heykel, Troya'nın düşüşünden Roma'nın kuruluşuna uzanan bir anlatının tam merkezinde yer alır. Hikâyeye göre, Troya'dan kaçmak zorunda kalan Aeneis (*Aineias*) adlı kahraman, İtalya'da son bulan yolculuğunun ardından, yanında götürmeyi akıl ettiği Palladion'un tılsımı sayesinde yeni bir şehrin temellerini atabilmiştir. Azra Erhat'a göre, Vergilius'un *Aeneis* destanıyla en büyük başarısı, Roma'nın geçmişini Anadolu'nun büyük uygarlık merkezi Troya'ya kadar götürerek ona kökensel bir derinlik vermiş olmasında yatmaktadır (1978:22) ki -Konstantinopolis de dahil- daha sonra birçok şehir, Palladion'a sahip olduğunu iddia etmiş ve kuruluşlarını böylesi bir geçmişe dayandırarak, bir yandan da mitin sürmesini sağlamışlardır.

Filozof Ernst Cassirer, insanın simgeleştirme yetisine sahip bir canlı olduğunu ve dünyayı simgeler yoluyla kavrayıp anlamlandırıldığını; simgeleri hem üretip hem de onlar tarafından kuşatılarak var olduğu için de insan etkinliklerini anlayabilmenin yolunun kültürün simgesel boyutlarına odaklanmaktan geçtiğini dile getirir (1980:33,34). Cassirer'i takip ederek, görsel imgeleri de simgeleştirme yetisinden doğan etkinlikler veya sembolik dünyaların cisimleşmiş ifadeleri olarak düşünebiliriz. Ron Burnett'in (2007) yaptığı tanımlamayla devam edecek olursak; içsel dünyaların dışsallaştırılma ihtiyacının ürünü veya benliğin, düşüncelerin ve deneyimlerin somut formlar kazanması olarak adlandırılabilir görsel imgeler, vazgeçilmez ifade araçları olmaları dolayısıyla, insanın yarattığı kültürel ve sosyal biçimlenimlere dair tutarlı ve

¹ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*. *Aineias* maddesi s.21-22 ve *Palladion* maddesi s.254-255. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978.

tarihsel olarak şekillenmiş tanımların tam merkezinde yer alırlar (Burnett,2007:32-52). Başlarken sözünü ettiğimiz *Palladion* imgesi ve bu imgeyi merkeze oturtan mitler de sembollerle anlamlandırma süreçlerinden fiziksel çevrelerin inşasına, kurulan dünyaların ya da bir kültürün mekânlaştırılmasının anlatıları gibidir.

Bunlarla birlikte Cassirer, kültürü simgesel örüntülerden teşekkül bir yapı olarak tanımlarken, bu yapıya sürekliliğini verenin ise anımsama eylemleri (1980:174) olduğunu belirterek, kültür dünyasının oluşumunda belleğin rolüne dikkatimizi çeker. Bu düşünceye göre, anımsama eyleminin karmaşık biçimde çalışan tanıma, özdeşleştirme ve kavramlaştırma süreci olmadan kültürün inşası da mümkün değildir; zira anımsanın en önemli unsuru olan imgelem yoluyla geçmiş bugüne taşınır ve dışsallaştırılarak sürekli yeniden düzenlenir (1980:54,55). Bir bakıma her anımsama eylemi, geçmişini yeniden kurgulayan yaratıcı bir süreçtir (akt. Erll, 2011:145). Özetle Cassirer, anımsama eylemlerinden hareketle, belleği hem kültürün hareket noktası hem de ona dinamizmini kazandıran bir mekanizma gibi ele alır.

Bellek aynı zamanda iletişimsel nitelikte bir olgudur; her zaman için kişinin sosyal çevresiyle gündelik etkileşimleri ve alışverişleri çerçevesinde biçimlenir (Halbwachs, 2018:30); veya bireyin iletişim sürecine katılımı sayesinde gelişir. Aileden dini ve ulusal topluluklara kadar çeşitli sosyal gruplara dahil olmanın bir sonucudur (Assmann, 2015:45). Zihindeki basit bir bilgi depolama sisteminden ziyade, yaşayan ve varlığını sosyal etkileşimlerle kazanan belleğin iletişimsel boyutunu sağlayan ise anlatılardır. İnsanın anlatı yaratma etkinliği üzerinde duran Jerome Bruner’a göre, kendimiz ve başkaları hakkında hikayeler, efsaneler hatta kimi zaman mazeretler üretip anlatmak; deneyimlerimizi, bilgimizi ve belleğimizi düzenleyip biçimlendiren en ilksel yol olagelmıştır. Diğer bir deyişle, insan inşa ettiği anlam dünyası içinde varoluşunu hikâyeler anlatarak yapılandıran bir canlıdır (1996:121&1991:4,5).

Kendileri de birer anlatı olan görsel imgeler, aynı zamanda anlatıların taşıyıcısıdır. Bu nedenle onları, Burnett’in (2007) altını çizdiği üzere, salt temsil ya da bir şeyin kopyası olarak değil, tüm görsel, dilsel ve algısal süreçlerin temelinde yer alan iletişimsel unsurlar olarak düşünmek gerekir. Söz, bellek ve imge birbirlerinden ayrılmazlar ve konuşma gibi, imge üretme de doğuştan gelen bir yetidir ve insanların

konuşma yetenekleri ile etraflarındaki dünyayı imgeleştirme ve tahayyül etme kabiliyetleri birbirinden ayrı süreçler değildir (Burnett, 2007:39,66). Richard Leppert (2009) buna paralel şekilde, görme ve düşünme etkinliği başladığı anda denkleme dilsel ifade süreçlerinin de eklendiğine vurgu yaparak, bu etkileşimi aynı zamanda, imgelerin anlamlarını kazandığı zemin olarak tanımlar. Bu bağlamda, bir imge üzerine konuşmanın; bir şeyin şifresini çözmeye çalışır gibi, şifre çözüldüğünde artık hakkında konuşulacak bir şeyin kalmayacağı ve nihai anlamın sözcüklere dökülmesiyle birlikte olayın biteceği bir işlem olarak değil, aksine; imgenin üreticisinin ve kullanıcısının aynı oranda aktif olarak yer aldığı, değişen tarihsel ve toplumsal özgül koşullara bağlı olarak, bitimsiz bir anlam üretme süreci olduğunu söyler (Leppert, 2009:16,22).

Yukarıda sözü edilen bitimsiz anlam üretme süreci, “belleğin kültürün oluşmasında üstlendiği dinamo rolüyle” yakından ilişkilidir; zira Cassirer’in bu önermesinden yola çıkacak olursak, imgedeki anlam inşasının sonlu bir eylem olmaması, onları her bakışımızda, o esnada çağrışanlarla birlikte, yeni bir yorumlama sürecine tabi tutmamızdan ileri gelir; imgede gördüğümüz bir olaya ya da kişiye ilişkin anlatıyı o sırada içinde bulunulan zamanın ve mekânın koşullarına veya bağlama göre yeniden kurarız. Böylelikle temsilin ötesine geçen anlam ya da geçmişin bilgisi sürekli yeniden yaratılır. Bu bakımdan, imgeleri üretme, bakma, anlamlandırma ve yorumlama etkinlikleri her zaman hatırlama süreçleriyle iç içedir. Tüm bu süreçlerle birlikte imgeler, farklı zaman ve mekânlara hareket eder, hatta bir şehirden diğerine taşınan *Palladion* imgesinin yaptığı gibi, anlatılarını kültürler ve kuşaklararası iletirler.

“*Diasporanın Sembolik Sermayesi: Atina’da Yaşayan İstanbullu Rumların Aile Fotoğrafları*” başlığını taşıyan bu tez çalışmasında da görsel imgelerin, aktif anlamlandırma ve yorumlama araçları olarak, belleğin anlatılarını taşıma konusundaki rollerini, kültürel aktarımlarla anlam dünyaları üstünden yükselen toplumsal ve fiziksel yapıların inşalarına sundukları katkıyı, bir diaspora toplumunun yapılanmasında aile fotoğraflarının rolüne odaklanarak ele alıyoruz. Bu bağlamda; bellek, kimlik ve mekânsal aidiyet meseleleri arasındaki temas noktalarını farklı dinamiklerle karmaşıklaştıran göç ve diaspora olgularını, duyuşsal bir (yeniden) yaratım ve ifade aracı olan fotoğrafı merkeze oturatarak sorunsallaştıran çalışmamız, Cumhuriyet tarihinin en önemli kitlesel göç hareketlerinden biri olan 1964 Sürgününden 1990’lı yıllara uzanan zaman diliminde Atina’ya göç eden ve burada bir

diaspora oluşturan İstanbullu Rumları ve topluluğun böylesi bir mekânsal değişimin ardından yeniden yerleşme, bir topluluk kimliği inşa etme pratiklerinde, göçün yarattığı travmaları onarma ve memleketleriyle tekrar bağ kurma çabalarında aile fotoğraflarının üstlendiği anlam ve işlevleri konu almaktadır.

Aile fotoğrafları, her ne kadar fotoğrafın 1839'daki icadıyla beraber en fazla yaygınlık kazanan tür olsa da sosyal bilimler ve genel olarak görsel kültür çalışmaları içinde sürekli ihmal edilmiş (Chalfen, 1987; Batchen, 2000; Rose, 2010); kültürel ve toplumsal veri kaynağı ve analiz birimi olabilecek potansiyeli göz ardı edilmiştir. Bu uzun süreli ihmalin başlıca nedeni, bu türün genel niteliğinde yatar; zira stüdyo döneminden itibaren fotoğrafın gösterdiği şey “ailedir” veya özellikle de taşınabilir ve kolaylıkla herkesin alım gücüne hitap eden otomatik kameraların da piyasaya çıkmasıyla, ev hallerinden, pikniklere ve düğünlere kadar; fotoğrafların konusu sıradan insanlar ve onların önemsiz, sıradan faaliyetleridir. Bu yüzden gerek “sanat tarihi açısından anlatsal değer içermeyen popüler tarih ürünleri sayılmış” (Batchen, 2000:57) gerekse de “domestik hayatın banal sunumları” (Rose, 2010:12) addedilerek kurumsal arşivlerde, müzelerde ve akademide yer bulamadıkları gibi, yalnızca domestik alanda sınırlı kalıp marjinalleştirilmeleri, incelenmeye değer bir tür olarak görülmelerini gecikmiştir.

Söz konusu nedenlerden ötürü aile fotoğraflarına ilişkin literatür de hâlâ sınırlıdır. Pierre Bourdieu'nün 1960'lı yıllarda gerçekleştirdiği ve birçok çalışmayı esinlediği “*Photography: A Middlebrow Art*” adlı araştırmasından 1980'li yıllara kadar (Susan Sontag'ın 1977 tarihli “*On Photography*” ve Roland Barthes'ın 1980'de yayınlanan “*Camera Lucida*” adlı yapıtları haricinde) bu alan akademik ilgiye mazhar olamamıştır. 1980'lerde canlanmaya başlayan ilginin ise muhtelif sebepleri vardır. Bunlardan ilki, Sol Worth'ün “anlamın görsel imgeler yoluyla nasıl iletildiği” (1981) sorusuna dayanan ve bugünkü görsel iletişim antropolojisinin de temelini oluşturan çalışmalarıdır. Worth, insanların fotoğraf ve film gibi her türden görsel medyayı kullanma ve anlamlandırma biçimlerini araştırmaya, “görsel antropolojiden” ziyade “görsel olanın antropolojisinin” yapılmasına yönelik yaklaşımıyla verimli bir miras bırakmıştır. Bu yaklaşımı izleyenler arasında Richard Chalfen ve Cristopher Musello gibi aile fotoğrafları ve ev sineması üzerine çığır açıcı çalışmalar yapan isimler de vardır (Griffin, 2001:443,445). Bir diğer neden, feminist çalışmaların aile

fotoğraflarına ideal aile mitini ürettikleri ve aile ideolojisini besleyerek arka planda yaşanan toplumsal cinsiyet eşitsizliğini perdelediğini (Holland ve Spence 1991; Kuhn, 1995; Chambers, 2001) söyleyerek eleştirel perspektifle yönelttikleri ilgidir.

Bunlara ilaveten, daha dolaylı da olsa, üçüncü neden olarak, 1990’larda ivme kazanan çağdaş diaspora çalışmalarının (Gilroy, 1993; Hall, 1994; Appadurai, 1996; Clifford, 1997) medyanın ulus-ötesi hareketler ve küresel akışlar hususundaki rolüne verdiği önemi sayabiliriz. Antropolog Arjun Appadurai’nin, alanlar (-scapes) / akışlar kuramı etrafında, diasporada medya kullanımları (televizyon, film, yazılı basın vb.) yoluyla göçmenlerin gerçekleştirdikleri yerellik üretimlerini (*production of locality*) gündeme getirdiği *Modernity at Large* (1996) adlı çalışması, bu açıdan öncüdür. Çalışmada, medya kullanımları arasında aile fotoğrafları yer almıyor olsa da Appadurai’nin, diasporanın ana yakıtının “imgelem” olduğuna dair temel tezi, daha sonraki yıllarda göçmen toplulukları kimlik, bellek ve görsellik ilişkisi içinde irdeleyen çalışmalara kapı aralamıştır. Divya Tolia-Kelly’nin diasporadaki Güney Asyalı göçmen topluluklarına ve Barbara Wolbert’in Almanya’da yaşayan Türkiyeli göçmenlere odaklanarak, 2000’li yılların başında gerçekleştirdikleri çalışmalar bu konuda öne çıkan örneklerdir. Gülsüm Depeli’nin Almanya’daki Türkiye kökenli göçmenlerin evlilik törenlerinin dönüşümünü konu aldığı doktora tezinin (2009) saha çalışması sırasında topladığı görsel kaynaklardan hareketle 2010’da kaleme aldığı “Göçmenin Evi” (2010) adlı makalesi, yine bu bağlamda aydınlatıcı çalışmalardan biridir. Söz konusu çalışmaların ortak özelliği, göçmenlerin “bireysel medya kullanımları” içine fotoğrafları dahil etmiş olmalarıdır.

Son olarak; tarih, sosyoloji, antropoloji, iletişim çalışmaları ve siyaset bilimi gibi pek çok disiplinden beslenerek, geçtiğimiz yüzyıl sonundan itibaren giderek yeni bir alan olarak tanımlanmaya başlamış olan *Bellek Çalışmalarına* uyanan (birinci bölümünde bahsedeceğimiz gibi, II. Dünya Savaşı sonrasında büyük anlatıların sorgulanmasıyla, Soykırıma uğrayanların adalet talepleriyle ve azınlık gruplarının hak mücadeleleriyle temelde “bastırılanların belleğine” yönelik canlanma söz konusudur) akademik ilginin neticesinde, aile fotoğrafları bu tür araştırmalarda adeta yeniden keşfedilmiş; sözgelimi birey veya ait olduğu toplumsal grupların hafızaları ile resmi tarih anlatıları arasındaki çelişkileri gün yüzüne çıkarabilecek ya da şiddetin mağduru olmuş topluluklarda geçmişin hatırlanma biçimlerini anlamayı sağlayabilen kaynaklar

olarak kullanılmışlardır. Marianne Hirsch’ün, bu tezin sac ayaklarından birini oluşturan *postbellek* terimini de literatüre kazandırdığı 1997 tarihli “*Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*” isimli çalışmasından başlayarak günümüze kadar sürdürdüğü araştırmaların, bu anlamda önemli bir yankısı olmuştur.

Artan ilgiye rağmen, biraz önce de dile getirdiğimiz gibi, aile fotoğraflarını ele alan çalışmalar -özellikle de bizim baktığımız diasporik topluluklara ilişkin olanlar- henüz küçük bir hacimdedir. Oysa göç gibi insanı bütün aidiyetlerinden koparan bir sosyo-mekânsal, sosyo-kültürel olgu karşısında, bu kişisel nesneler, göçmenlerin yeni toplumsal ve kültürel bağlamlara taşıdıkları mirasa dayanarak inşa ettikleri ilişkilerin, sosyal-fiziksel yapılanmaların ve bireysel-kolektif kimlik tanımlamalarının arka planındaki zihinsel-duygusal süreçlere dair çok şeyler söyleyebilecek verimli kaynaklardır. Zira her şeyden önce bu tür fotoğraflar; bir ailenin “görsel soyağacı” (Chambers, 2001) olarak düşünülebileceği gibi, kişinin çocukluğundan itibaren ait olduğu çeşitli sosyal gruplar ve yaşantısının geçtiği mekânlar hakkında anlatılar içeren ve genel anlamda kimlik ve aidiyet bildiren nesnelerdir.

Biz de aile fotoğraflarını, Atina’da yaşayan İstanbullu Rum diasporasının “*sembolik ve ikonografik sermayesini*” (Bruneau, 2010) besleyen ve böylelikle diaspora belleğinin inşasının temelini oluşturan kaynak olarak savunurken; memleketlerinden uzakta yaşayan topluluk mensuplarının geçmişleriyle yaşadıkları kopmanın ardından Atina’da yeniden bir araya gelme ve bütünleşme çabalarında, göçün travmasını telafi etmeye çalışarak İstanbullu kimliğini tekrar yapılandırma ve muhafaza etmeye dönük mücadelelerinin, şimdiye kadar gözlerden kaçmış fakat en etkili aracı olarak ele aldık. Çalışmada “aile fotoğrafları” kategorisine, aile portreleri gibi geleneksel mizansenler içeren temsillerin yanında, ev ortamında ve ev dışı mekânlarda çekilmiş fotoğraflar, İstanbul manzaraları ve kartpostallar da dahil edilmiş, yerel görme biçimlerini içeren kişisel arşiv nesneleri, bu başlıkta toplanmıştır.

Bu doğrultuda çalışmamızın en başta gelen amacı, İstanbullu Rumların aidiyet bağlarını ve memleketleriyle ilişkilerini onarma çabalarında, göçle getirdikleri fotoğraflarını Atina’da yeni yerleştikleri mekânları “ev yapma”, sosyal ilişkilerini yeniden oluşturma ve bu domestik nesnelerin topluluk içinde (analog ve dijital olarak) dolaşımlarıyla diasporanın kimliğinin yapılanmasında ya da İstanbul kültürünün

mekânlaşmasında, iletişim ve anlatı araçları olarak üstlendikleri rolleri anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktır. Bunu yapabilmek için, Appadurai'nin "*insan faaliyetlerinin sadece nesnelere kayıtlı olan izleklerin çözümlenmesiyle anlamlandırılabilceği*" (2013:5) yönündeki önermesinden hareketle, söz konusu "fotoğraflara salt temsil veya metinden ziyade, maddi kültür nesnesi" (Rose, 2010) olarak yaklaşp, domestik ve toplumsal alanlardaki sergilenme, paylaşılma, muhafaza edilme ya da arşivlenme gibi kullanım pratiklerinin ve bu kullanım pratikleri bağlamında onlarla kurulan ilişkilerin ve onlara yüklenen anlamların araştırılması hedeflenmiştir.

Çalışmanın amaçlarından bir diğeri ise, bu nesnelerle etkileşimlerden meydana gelen iletişim ortamını ve söz konusu iletişimsel ortam ve süreçler içinde, belleğin kuşaklararası aktarılma biçimlerini araştırmak. Bu hususta Marianne Hirsch'ün (1997) *postbellek* kuramını merkeze alarak, topluluğun Atina doğumlu mensuplarının, aile büyüklerinin geçmişine nasıl yaklaştıklarını, ailelerinin memleketiyle hangi mesafede ilişkilendiklerini veya geçmişin anlatılarının onlara nasıl ve ne miktarda ulaştığını anlayabilmek için, aktarım stratejilerini, aile fotoğraflarının kullanım pratiklerinden destek alarak keşfetmeye çalıştık. Özetle söylemek gerekirse, fotoğrafların göç sonrası yeni kültürel ve toplumsal bağlamlarda nasıl anlam ve işlevler kazandıklarını ortaya çıkarmak, temel öneme sahip bir meseledir. Bu çerçevede, araştırmanın amaçlarına son bir tanesini daha ekleyecek olursak; bu tez, diaspora kültürlerinin incelemesinde aile fotoğraflarının, veri toplama ve analiz kaynağı niteliğinde ele alarak, bu konuda var olan etnografik araştırma literatürüne de katkı yapmayı hedeflemiştir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz temel meseleler ve amaçlardan yola çıkarak, araştırmada peşine düştüğümüz soruları şu şekilde sıralayabiliriz:

- Hatırlamanın gündelik nesneleri olarak aile fotoğrafları, kişileri aidiyet bağlarından kopartan göç gibi büyük bir mekânsal değişimin ardından kökensel anlatıları yeniden inşa etme süreçlerinde nasıl roller üstlenir? İstanbullu Rumların göç sonrası ev/yuva kurma deneyimlerinde, kendileriyle beraber getirdikleri fotoğrafları, göçle değişen toplumsal bağlamda ne gibi yeni anlam ve işlevlere sahip olurlar?

- Fotoğrafların evdeki konumları ve kullanım biçimleri sahipleriyle ilişkileri hakkında ne söyler? Bu nesneler sergilendikleri veya muhafaza

edildikleri yerlerden nasıl bir iletişim ortamı yaratırlar? Örneğin sergilenme biçimiyle birlikte ne tür anlatılar üretirler ve onlara bakan kimselere ne söylerler? Bu evler İstanbul ile nasıl ilişkilendirilir?

- Sözü edilen iletişimsel süreçler, Atina doğumlu kuşakların postbelleğinin inşasına nasıl bir katkı sunar? Belleğin kuşaklararası iletiminde aile fotoğraflarının rolünden ne ölçüde söz edilebilir?

- İstanbul Rumlar kamusal alanlarda ve mecralarda İstanbul kültürünü yaşatmak adına aile fotoğraflarını nasıl kullanırlar? Sözelimi düzenlenen kültürel etkinliklerden Facebook sayfalarına ve monografi çalışmalarına, bu domestik nesneler nasıl toplumsallaşır?

- Kişisel arşivlerin bu şekillerde dolaşıma girerek toplumsallaştırılması ve etkinleştirilmesi diaspora imgelemine ne yönde besler? Domestik alanın sınırlarını aşan aile fotoğraflarının, diasporanın sosyo-mekânsal inşasındaki, yerellik üretimlerindeki rolünü nasıl ele alabiliriz?

- Fotoğraflar, İstanbul Rumların memleketleriyle yeniden tesis etmeye çalıştıkları ilişkilerinde, belleğin bireysel ve toplumsal tarafını nasıl bir diyalog içine sokar?

- Fotoğraflarla beslenen nostaljik bakış, diaspora yapılanmasında nasıl işlevselleşir?

Çalışmanın Önemi ve Özgünlüğü

Küreselleşme ve medya teknolojilerindeki gelişmeler, dünyanın her yerinde olduğu gibi Türkiye’de de bilhassa 12 Eylül 1980 Askeri Darbesi’nin ardından oluşan baskı ortamının etkisiyle, kültürel ve öznel kimlik arayışlarını öne çıkarmış; bu vesileyle Türkiye toplumu yakın tarihi, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş süreci ve Cumhuriyet’in kuruluş projesi tartışılmaya başlanmıştır (Neyzi, 2011:3,4). Yakın tarihe yönelik bu ilgi, gayrimüslim azınlıklara dair bir literatürün oluşmasını sağlamış, İstanbul’daki Rum cemaati de bu alanda incelenen topluluklardan biri olmuştur. Ne

var ki, söz konusu ilgi, 1960’larda başlayan göçlerle bugün dünyanın dört bir yanına dağılmış ve çoğunluğunun Atina’da yaşamakta olduğu İstanbullu Rum diasporasına yeterince uzanmamıştır. Hele ki İstanbullu Rumların göç sonrası hayatlarını gündelik pratikler içinden, mekânsal ve kimliksel stratejiler çerçevesinde antropolojik ve sosyolojik yaklaşımlarla diaspora ve azınlık çalışmaları perspektifinden sorunsallaştıran çalışmalar (Örs, 2006; Halstead, 2012; Türker, 2013; Yücel ve Yıldız, 2014; Kaymak, 2017), bir elin parmaklarını geçmeyecek denli sınırlı sayıdadır.

İlay Romain Örs’ün “*The Last Of The Cosmopolitans? Rum Polites Of Istanbul In Athens: Exploring The Identity Of The City*” (2006) başlıklı doktora tezi, topluluğu gündelik pratikleri etrafında betimleyen ilk çalışmadır. Bu etnografik araştırma ile Örs, aynı zamanda İstanbullu Rumları, ulus-devlet merkezli geleneksel diaspora modeline konumlandıran bilimsel ve politik söylemleri sıvayıp, sözgelimi topluluğu “Türkiye’den anavatan Yunanistan’a dönüş yapmış Yunanlar” olarak tanımlayan milliyetçi tahayyüllerle oluşturulmuş kategorilere karşı çıkmış ve topluluğun kendi kendisini (Bizans ve Osmanlı geçmişini miras almış *kozmpolit kimlikli, çokkültürlü, şehirli*) nasıl tanımladığını ortaya koyarak (Türk-Yunan dikotomisinin ötesinde) bir diaspora modeli çıkarmıştır. Yazarın çağdaş diaspora çalışmalarına paralel argümanlar geliştirdiği araştırması, daha sonraki çalışmalar açısından ufuk açıcı olmuştur.

Bizim çalışmamızı, bu konuda yapılmış önceki çalışmalardan farklı kılan ise, tüm diaspora yapılanması süreçlerinde ihmal edilen ancak bize göre kültürün mekânsallaşması çerçevesinde belleğin esas yakıtı olan imgesel alana eğiliyor olması. Sözünü ettiğimiz araştırmalarda İstanbullu Rumlar, yeme içme alışkanlıklarına, dillerine, dini ritüellerine ya da mekânsal ve edebi üretimlerine bakılarak tanımlanmış olsa da geçmişten taşınan bütün pratiklerin sürdürülmesini sağlayan belleğin temelini oluşturan imgeselliğe ve bu olgunun nasıl işlediğine (Türk televizyon kanallarını seyretme alışkanlıklarına ya da çok topluluğu konu alan ve tüm Yunanistan’da çok ses getiren *Politiki Kuzina* (2003) filmine değinilmiş olması haricinde) bakılmamıştır.

Bu bağlamda, araştırmamızın önemi ve özgünlüğü; Atina’da yaşayan İstanbullu Rumların yerinden edilme deneyimlerinin ardından yeniden yerleşme ve memleketlerinden uzakta yeniden kimlik inşa etme girişimlerinde, daha önce üzerinde durulmamış aile fotoğraflarını konu edinmesi ve bu kişisel nesneleri (ve nesnelerle

kurulan ilişkilere bağlı meydana gelen iletişimsel ortam ve durumları) diasporayı var eden belleğin ve imgeselliğin kaynağı olarak ele almasından ileri gelmektedir. Bu nedenle, yöntem ve saha bölümlerinde daha ayrıntılı söz edileceği üzere, fotoğraflarla kurulan ilişkileri; domestik alanlardan kamusal alanlara ve de yine bir kamusal alan olarak yaklaştığımız sosyal medya platformlarındaki kullanımlarıyla izlemeye çalıştık. Bugün Atina’da yaşayan topluluk mensupları arasında en yaygın sosyal medya platformu Facebook’tur. Facebook’ta bütün semtli ve okul derneklerinin (İstanbul’da göçten önce oturulan semtlerden, mezun olunan okullardan ismini alan ve birçoğu sanal ortam dışında da kurumsal kimlikleriyle var olan ya da bazısı doğrudan platformu kullanmaya başlayınca oluşturulan) sayfaları mevcuttur.

Dolayısıyla araştırmamız, sosyal medya kullanımları üzerinden diasporanın dijital iletişim sonrasındaki yeni yapılanma biçimleri üzerinde durulması gerektiği düşüncesiyle de hareket etmiş; evlerde kişisel albümlerden çıkarak bu medyada dolaşıma giren fotoğrafların, kolektif imgeleme ve diaspora inşasını ne şekilde beslediğine, İstanbul ile kurulan aidiyet bağlarındaki rolüne de eğilmiştir. Bunlarla birlikte, bu çalışmanın önemini belirleyen bir başka husus da İstanbul kimliğinin ve belleğinin kuşaklararası aktarımına (diğer bir deyişle *post-bellek* oluşumuna) ve göç belleğine içkin duygular olarak travma ve nostaljinin zamanlar ve mekânlar boyu alt kuşaklara taşınmasında fotoğrafların rolünü sorgulamasıdır. Özetle bellek-imgesellik-göç olguları arasındaki ilişkileri sorunsallaştırdığımız çalışma, gerek aile fotoğraflarına kültürel anlamın topluluk içinde kodlanma ve iletilme biçimi olarak yaklaşmasıyla görsel kültürün halen en az çalışılan alanlarından aile fotoğraflarına; bellek ve diaspora çalışmaları makro alanlarına; gerekse de mikro alanda (halihazırda hakkındaki literatürün kısıtlılığını göz önüne alarak) Atina’da yaşayan İstanbullu Rum diasporasını “belleğin görsel işleyişi” bağlamında merkeze almasıyla özgün bir katkı sunmaktadır.

Yöntem ve Saha Deneyimleri Üzerine

Aile fotoğraflarının İstanbullu Rum diasporasının zihinsel ve fiziksel inşasında üstlendiği kültürel ve toplumsal işlevleri anlayabilmek adına, kuramsal çerçeveyi belirleyen bellek, mekânsal aidiyet, göç, diaspora ve imgesellik konularına getirilen

kültürel, fenomenolojik ve toplumsal yaklaşımları birbirleriyle ilişkilendirecek şekilde, Atina’da 2017 Kasım ve 2018 Nisan ve Mayıs aylarında gerçekleştirdiğim etnografik saha çalışmasında; yarı yapılandırılmış sorularla derinlemesine görüşmeler, ev içi gözlem, mülakat, katılımlı gözlem ve dijital kullanımları takip edebilmek için (süre olarak 2018’den 2020’nin Aralık ayına uzanan) gözlem ve katılımlı gözlem tekniklerini kullandım. Bu çerçevede, fotoğrafların sahiplerince anlamlandırılma ve yorumlanma biçimlerini keşfedebilmek için, daha önce de belirttiğim gibi, onları kullanım pratikleri üzerinden duyuşal taraflarıyla maddi kültür nesneleri olarak ele almayı öneren (Rose, 2007&2010; Pink, 2001&2007&2013; Edwards, 2001&2006) yaklaşım ve yöntemleri takip ettim.

Yine bu bağlamda, antropolog George E. Marcus’un (1995) “çok-mekânlı etnografi” (*multi-sited ethnography*) adlı yöntemi, çalışma açısından oldukça aydınlatıcı oldu. Bunun nedeni, baktığım topluluğun bir diaspora toplumu olması ve Marcus’un yönteminin, göç ve diaspora araştırmaları kapsamında özneleri ve nesneleri çeşitli mekânlarda izlemeyi –“*follow the people/follow the thing*”- (1995:106) önererek etkinliklerini ve dolaşımlarını daha detaylı görmeyi ve anlamayı elverişli kılacak bir bakış açısı sunmasıdır. Bu yöntemle hareket ederek çizdiğim rotayı şu şekilde özetleyebilirim:

1-Göçten ötürü yitirdikleri evlerini, memleketlerini genel anlamda bir yuva hissini, Atina’da yerleştikleri yerlerde yeniden oluşturma süreçlerinde, kendileriyle birlikte taşıdıkları fotoğraflarla kurdukları ilişkiler üzerinden izleyebilmek ve bu doğrultuda İstanbulluluğun nasıl tahayyül edildiğini, alt kuşaklara nasıl aktarıldığını keşfedilmek adına, topluluğun mensuplarıyla evlerde gerçekleşen görüşmeler yaptım. Bu derinlemesine görüşmelerde, onlarla fotoğrafları eşliğinde sohbet ederek, esas olarak, bir bellek çalışması gerçekleştirdim. Yanı sıra, fotoğrafların evlerin görünür yerlerinde (duvarlardan çeşitli eşyalar üzerinde çerçeveler içinde) farklı kombinasyon ve kompozisyonlarda sergilenme biçimlerini; albümlerden ayakkabı kutularına, bilgisayarlardan diğer dijital belleklere muhafaza edilme ve arşivlenme pratiklerini gözlemlemeye çalıştım. Burada belirtmem gereken önemli bir husus ise, az sayıda karşılaşmış olsa da, bazı görüşmecilerin çeşitli nedenlerle ilişkili olarak, evlerinde eski aile fotoğraflarının olmamasıydı. Bu durumdan ötürü, fotoğrafların varlığı kadar yokluklarının da nasıl algılanıp yorumlandığını gündeme getirmeye çalıştım.

2-Aslen domestik alanın sınırlarında konumlanmasına alışık olduğumuz bu nesnelerin, topluluk içinde ne şekilde ve hangi nedenlerle dolaşıma girdiğini; kişiler arasında ya da kişiler ve kurumlar arasında nasıl ve hangi niyetlerle paylaşıldığını, paylaşılan aile fotoğraflarının kamusal mekân ve mecralarda nasıl bir kültürel ve toplumsal görevi yerine getirdiklerini (örneğin *etno-manzaraları* evlerin içinden toplumsal alanlara nasıl taşıyıp kurduklarını); özetle nasıl “toplumsallaştıklarını” anlayabilmek için, ev içi görüşme ve gözlemlerin dışında katılımlı gözlem, mülakat gibi yöntemlere de başvurdum. Bu çerçevede hareket etmemi sağlayan temel itki ise, çoğunlukla ev görüşmelerinde görüşmecilerimin bana aktardığı bilgiler ve hep temasta olmaya çalıştığım İREF (İstanbul Rumların Evrensel Federasyonu) ve derneklerden edindiğim güncel haberler oldu. Sözgelimi, bazı görüşmecilerden fotoğraflarını İstanbul hakkında tasarlanan monografi çalışmalarına görsel kaynak sağlamak üzere arkadaşlarına ve dernek çalışanlarına ilettiklerini öğrendim. Bunun üzerine söz konusu çalışmaları yapmış ve yapmakta olan yazarlarla tanışma ve evlerde görüşme fırsatı yakaladım. Dernek gönüllüleri ve yöneticileriyle görüşmelerimde ise (İstanbulcular Festivali ve kimi tarihsel olayları konu edinen sergiler gibi) düzenlenen etkinliklerde, topluluk mensuplarından ve kendi arşivlerinden aile fotoğraflarının kullanıldığını ve benim orada olduğum sürede de gerçekleşecek benzeri faaliyetlerde yine aynı yoldan bu materyallerin kullanılacağını öğrendim. Dolayısıyla, etkinlikleri mümkün olduğunca takip etmeye ve gittiğim etkinlik alanlarında gözlem, katılımlı gözlem yapmaya çalışarak, etkinlikte fotoğrafların toplanmasından, seçilmesinden ve son olarak sunulmasından sorumlu kimselerle mülakatlar da yaptım.

3- Web 2.0 tabanlı teknolojinin olanaklarıyla ortaya çıkan sosyal ağ siteleri (İng. kısaltmasıyla SNSs) sundukları etkileşimli ve katılımcı iletişim ortamıyla diasporada yaşayan toplulukların uzaktaki memleketleriyle kopan ilişkilerini onarabilmeleri adına günümüzün en etkili mecralarıdır (Ellison vd., 2007:1144). Hatta internetin diğer kitle iletişim araçlarından daha yaygın kullanılıyor oluşuyla, Appadurai’nin (2005) sözünü ettiği *medya-akışları* da (diaspora özelinde memleket imgelerinin ulus-ötesi ağlarda dolaşımı) kişilere ağırlıklı olarak internet tabanlı mecralardan ulaşmaktadır. Yaptığım görüşmeler esnasında, çoğu aynı zamanda aktif sosyal medya -bilhassa da Facebook- kullanıcıları olduklarını belirten (her yaş grubundan) görüşmecilerimin, kişisel hesaplarından veya üyesi oldukları grupların sayfalarından İstanbul günlerine dair

fotoğraflarını paylaştıklarını; (İstanbul doğumlu kuşak için geçerli) bu şekilde kiminin izini yıllar önce yitirmiş oldukları İstanbul'daki akrabaları ve arkadaşlarıyla haberleştiklerini, birbirlerini yeniden bulduklarını, karşılıklı fotoğraflar göndererek hasret giderdiklerini öğrendim. Ayrıca bazı görüşmecilerim de Facebook sonrasında Atina'da yaşadıklarından habersiz oldukları eski okullarından ve semtlerinden arkadaşlarından haber aldıklarını, daha sonra düzenli periyotlarla bir araya geldiklerini, kendi Facebook sayfalarını açtıklarını anlattılar. Bu anlatılanlar, bana fotoğrafların sadece ulus-ötesi ilişkilerin güçlenmesine değil, yerel anlamda da bir birlik bilincini kuvvetlendirme hususundaki potansiyel katkısını düşündürdü. Bahsedilen bu etkin kullanımlardan ötürü, ben de Facebook'ta fotoğraf paylaşma, sergileme gibi pratikler üzerinden İstanbullu Rum kimliğinin ve belleğinin bu memleket imgeleriyle nasıl beslenmiş olabileceğini, memleket nostaljisini nasıl işlevsel hale getirmiş olabileceğini, diasporanın güncel koşullarını ve geliştirilen kimliksel stratejilerin yeni iletişimsel mecralara nasıl adapte edildiğini daha yakından izleyebilmek amacıyla; birçoğuyla Facebook arkadaşı olduğum kişileri ve sayelerinde üyesi olduğum sayfaları, buralardaki eylemleri dijital etnografiden faydalanan gözlem ve katılımlı gözlemle değerlendirmeye gayret ettim. Kanımca, sosyal medya kullanımlarını göz ardı etseydim, fotoğrafların diaspora kimliği ve yapılanması çerçevesindeki işlevleri hakkında söyleyebileceklerim eksik kalacaktı.

Bu çok yönlü takipler neticesinde, İstanbullu Rumların kendi geçmişlerini, bugünkü yaşam koşullarını, kendileri dışındaki topluluklarla ilişkilerini ve sonuç olarak kimliklerini anlamlandırma biçimleri üzerinden nasıl bir duygu topluluğu (*community of sentiment*, Appadurai, 1990) ya da belleksel bir topluluk (*mnemonic community*, Zerubavel, 1996) oluşturduklarını -birbirinden farklı veçheleriyle- anlama fırsatım oldu. Buna ilâveten, şimdilik kısaca sözünü ettiğim gibi, fotoğraflarla ilişkilere yönelik pratikler yalnızca ev ortamını kapsamadığı ve kamusal mekân ya da mecraları da içerdiği için çok-mekânlı izleme yönteminin, bu çalışma için tam anlamıyla bir "ihtiyaç" olduğunu da belirtmem gerekir.

Araştırmanın örneklem grubu olarak İstanbul'daki Rumları değil de Atina'da yaşayan İstanbullu Rumları seçmemin nedeni, hem topluluğun bugün çoğunlukla Atina'da bulunuyor olması hem de imgesellik, bellek, mekânsal aidiyet ilişkisini ve post-belleğin işleyişini, bir diaspora toplumunda izlemenin daha elverişli bir çalışma

sahası sunabileceğini düşünmemden ileri geldi. Katılımlı gözlemlerin dışında, farklı kuşaklardan (yaşları 21 ve 86 arasında değişen), ekonomik ve sosyal sınıflardan, meslek ve cinsiyetlerden toplam 50 kişi ile, Atina'nın ağırlıklı İstanbullu Rumların göçten beri yerleşik olduğu, hatta doğrudan onlarla özdeşleşmiş Nea Filadelfiya, Paleo Faliro, Kallithea, Nea Iraklio ve Peristeri gibi semtlerinde görüşmeler gerçekleştirdim. Genel olarak evlerde, az da olsa en popüler toplanma mekânları olan kafelerde (örneğin arkadaş ve semtli toplantılarına en çok ev sahipliği yapan Paleo Faliro semtindeki *Sweet Melek* adlı kafe gibi), derneklerde ve düzenlenen etkinliklerde yaptığım tüm derinlemesine görüşme ve mülakatları, görüşmecilerimin izniyle, sesli olarak kaydettim. Unutmadan eklemem gereken bir husus ise, bazı görüşmelerde eksik kaldığını fark ettiğim ya da ortamdaki ses kalitesinden ötürü anlaşılmayan kısımları telafi edebilmek için, deşifre sürecinde ilgili görüşmecilerle online görüşmeler yapmış olmam. Bu şekilde, konuşmalardaki eksiklikleri ve boşlukları telafi edebilmiş oldum.

Ev içi görüşmelerde, bu mekânların görünür yerlerinde -duvarlarda, konsol, masa ve sehpa üzerinde- farklı kompozisyonlarda sergilenen ya da albümlerde tutulan fotoğrafların, görüşmecilerimin iznini alarak fotoğraflarını çektim. Gerek baktığımız fotoğraflar kişisel nesneler olduğundan gerekse de evin kendisi mahrem alan olduğundan, bu ricamı dile getirirken herhangi bir rahatsızlığa mahal vermemek için, görüşmecilere, çektiğim fotoğrafların sonradan hatırlamamı ve yazmamı kolaylaştıracağını belirttim. Ayrıca, tez içinde kullanmak üzere müsaadelerini istedim. Çoğuna tanıdık ağlardan ulaşmış olmam ve birazdan daha detaylı sözünü edeceğim gibi, İREF'in misafirhanesinde kalıyor olmam, görüşmecilerimin bu konudaki niyetime güvenmesini sağladı. Ancak bir kısmı, hikâyesini anlatmasına karşın kendisi için çok kişisel kabul ettiği bazı fotoğrafları görüntülememi ya da çalışma içinde kullanmamı istemedi. Bu gibi durumlarda, sadece hikâyeyi paylaşmak üzere teyit aldım.

Bunların yanı sıra, etkinlikler gibi katılımlı gözlemlerde bulunduğum yerlerde hem fotoğraf çektim hem de notlar alabilmek, görüşmenin bende yarattığı duygu ve düşünceleri, bazen soru işaretlerini unutmamak için ya da görüşmeler öncesinde gerekli gördüğüm soru ve notları yazabilmek için bir saha günlüğü tutmaya çalıştım. Saha günlüğünü, kar topu yöntemiyle ya da bazen tesadüf eseri tanıştığım

İstanbuluların iletişim adreslerini kaydetmek ve görüşme takvimleri hazırlayabilmek için de hep yanımda bulundurdum.

Görüşmelerde kullandığım kayıt yöntemlerinin ve bunları dosyalama, izleme ve deşifre etme süreçlerinin çalışmama katkısını biraz daha açmam gerekir. Öncelikle görüşmeler 1,5 saatten 3 saate varan süreleri bulabildiği için, deşifre edilmeleri uzun bir zaman aldı. Deşifre etme işlemi, o sıralarda hâlâ sürmekte olan okumalarımın da eş zamanlı ilerledi. Bu eş zamanlılık, saha çalışmasından edindiğim bilgilerin üstünden geçmemi ve bulgularımı sonraki yazma sürecimde daha doğru yerlerde konumlandırmamı sağladı. Aile fotoğrafları ise bu çalışmanın ana malzemesi ve analiz birimi olmasının yanında, görüşmeler sırasında çekmiş olduğum fotoğraflar sayesinde de kendim ikinci bir bellek çalışması yapar gibi çalıştım. Zira bu anların fotoğraflarına görüşme deşifrelerini tekrar tekrar okuyup üstünden geçerken ya da ses kayıtlarını dinlerken yeniden bakmak; konuyu, ev içlerini, anları, etkinlikleri ve kısacası Atina’da bulunduğum tüm yerlerde karşılaştığım, gözlemleyip deneyimlediğim şeyleri betimlememde en önemli desteğim oldu diyebilirim.

Bu noktada, aile fotoğraflarının ne türden bir etnografik veri kaynağı ve analiz birimi olabileceğini; yorumlama, düşünömsellik gibi terim ve kavramlar çerçevesinde ilerleterek, bu konuda kendi saha deneyimimi ve İstanbullu Rumların fotoğraflarının yazma süreci de dahil, çalışmanın genelindeki yerini kısaca anlatmaya çalışacağım. Bir önceki kısımda hikâye anlatmanın neden yaşamsal önemde bir etkinlik olduğunu dile getiren görüşlere yer vermiştik. Şimdi anlatıdaki yorumlama boyutunu ve yorumlamanın “etnografya yapma” yapma hususundaki rolünü Clifford Geertz’in, yorumlamayı, anlamayı geliştirmenin ve olguların yapısını açığa çıkarmanın temel yolu olarak kabul eden fenomenoloji disiplininin etkisiyle literatüre kazandırdığı “yoğun betimleme” terimi üzerinde durarak başlayalım. Geertz’e göre, insan, anlatıp yorumlama üzerinden dünyasını anlamlandırdığı için; bir kültürü kavramak adına da insanların belirli durumlarda ne yaptıklarını saptamanın ötesinde eylemlerini nasıl yorumladıklarına bakmak önemlidir. Geertz, bu bağlamda etnografin görevinin ise, kaydettiği toplumsal söylemleri yeniden yapılandırarak bir anlatıma dönüştürmek; esas olarak yorumları yorumlayarak bir “yoğun betimleme” yapmak olduğunu söyler. Başka deyişle, etnografya yapmak yalnızca ilişkiler kurmak, bilgi sağlayacak kişileri seçmek, metinleri kopyalamak, soyağaçları tutmak, bir günlük tutmak ve buna benzer

şeyler değil, bu gelenekselleşmiş yöntemlerin ötesinde, kültürel analizi anlamlar üzerinde tahminler yürüterek, tahminleri değerlendirerek ve daha iyi tahminler için açıklayıcı sonuçlara vararak gerçekleştirmektir. Bu nedenle, antropolojik yazıların da yorum ya da “oluşturulmuş”, “biçimlendirilmiş” şeyler olmaları anlamında birer kurmaca olduğunu dile getirir (2010:19,36).

Geertz’in getirdiği yaklaşım, 1980’lerin ortalarından başlayarak antropolojide üzerine çalışılan kültürlerin nasıl temsil edileceğine ilişkin ortaya çıkan tartışmaların seyrine de etki etmiş ve esasen 1960’lı yıllardan itibaren pozitivistin sorgulanmasından kaynağını alan postmodern düşünce akımlarından beslenen antropologların analitik alet çantalarının da değişmesini sağlamıştır (Nielsen ve Eriksen, 2016:215). Sözgelimi James Clifford ve George Marcus’un “*Writing Cultures*” (1986) kitapları etrafında beliren bu tartışmalarda, antropolojinin bir “kriz” yaşamakta olduğuna; artık geleneksel bilgi üretme modellerinin insan topluluklarını tanımlamak için yeterli gelmediğine vurgu yapılır. Bu durum aslen, disiplinin sömürgeci mirasıyla yüzleşerek, etnografiyi Avrupa merkezci “biz-onlar” ayrımlarıyla gelen “gözlemleyen-gözlemlenen” gibi indirgeyici ve ötekileştirici tutumlardan kurtarma çabasıdır. Önerilen yol ise, bilhassa da kültürel olarak hassas ve marjinalleştirilmiş grupları daha hümanistik açılardan anlatabilmek adına edebi temsil stratejilerinden faydalanılmasıdır. Clifford ve Marcus’a göre, Bronislaw Malinowski’den itibaren “anlatıcı/yazar” olarak antropolog kimliğiyle metinlerini kaleme alan başka antropologlar olmuş olsa da edebi kuramlar ve pratikler, çoğunlukla eski kalıpların gölgesinde kalarak yaygınlık kazanamamıştır (1986:1,10).

Bu bağlamda Geertz’in “kurmaca olarak etnografik metin” yaklaşımı, antropoloji başta olmak üzere sosyal bilimlerin diğer alanlarında da; bütünüyle nesnel bilgi üretiminin olanaksızlığının dile getirildiği, özne-nesne ayrımının sahadaki kaynak kişilerin anlatılarıyla bilgi üretimine dahil edilerek aşılmaya çalışıldığı, etnografin araştırma sürecinde yorumlayan özne olarak varlık gösterdiği ve metnin ise yalnızca öznel bir yapı olabileceği yönünde bir paradigma değişimine; başka deyişle, “düşünümsel dönemeç” (*reflexive turn*) olarak adlandırılan yeni etnografya yapma biçimlerine ön ayak olmuştur (Heikkilä, 2020:3,5). Örneğin Edward Bruner, Victor Turner ile ortak çalışmaları “*The Anthropology Of Experience*” (1986) içinde yer alan “*Ethnography as Narrative*” adlı makalesinde, etnografik bilgi üretiminde özne ve

nesne arasındaki keskin ayrımları düşünömsel bir yoldan aşmayı önerirken, hem antropoloğu hem de konu edindiği topluluğu, benzer tarihsel güçlerden etkilenmiş, zamanın egemen anlatı yapıları tarafından biçimlendirilmiş ve bu doğrultuda bir anlamlar ağına tutunan kimseler olarak gördüğünü; bunun yanında etnografi keşfeden ve bilen bir özne olarak değil, daha ziyade bir anlatı yapısının ortaya çıktığı maddi bir beden olarak düşündüğünü söyler (1986:149,150).

Költürlerin nasıl temsil edileceğine dair başlayan “kriz” ile birlikte gerçekleşen paradigma değişiminde, antropolojinin görsel mirası ve görme-merkezli yaklaşımı da tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalarda temel olarak; ikisi de 19. yüzyılda ortaya çıkan antropoloji ve fotoğrafın paralel gelişimler gösteren ve iç içe geçmiş tarihleri sorgulanırken, bu yeni tartışma zemini aynı zamanda 1970’lerde bir alt disiplin olarak kendini gösteren görsel antropolojide ise fotoğrafın ve filmin kullanım biçimlerini - düşünömsellik ekseninde- sorunsallaştırmıştır (Edwards, 2015; Pink, 2001; Pinney, 1992). Örneğın Elizabeth Edwards, antropolojinin eklektik yapısına rağmen, ortaya ilk çıktığı zamanlarda evrimci yaklaşımın etkisiyle, gözlem, kayıt ve sınıflandırma gibi yöntemlerinin çoğunu biyolojiden aldığını ve fotoğrafın icadıyla birlikte gerçeği doğrudan temsil eden mekanik bir kayıt aracı olduğuna dair yaygınlaşan düşünceden ötürü antropolojik araştırmalarda nesnel gözlem ve veri toplama aracı olarak görülüp kullanıldığını söylerken (1992:6); Christopher Pinney (1992), Anna Grimshaw (2005) ve Marcus Banks (1998&2007) benzer ifadelerle, görsel teknolojilerin ve yöntemlerin, antropologlar tarafından, yerli halkları kaydedip, haritalandırıp sınıflandırarak, költürleri karmaşık bir evrimsel şemada düzenleyen paradigma ile bağlantılı şekilde, insanlığın gelişimi hakkında teorilerin inşası için birincil veri olarak kullanıldığını belirterek, aynı zamanda antropolojinin ilk yıllarında sömürgecilikle iç içe geçmiş tarihini de gündeme getirirler.

Öte yandan, bu tartışmalarda sıkça dile getirildiği şekilde, fotoğrafın nesnel gerçeğliğin aracı olamayacağına ya da gerçeği olduğü gibi gösteren belgesel nitelikli nesne olmaktan ziyade bireylerin görme biçimlerinin ürünü olduğüna ve hatta temsil ettiğinden çok daha fazla anlamlar içeren bir nesne olduğüna ilişkin görüşler, eleştirel düşüncenin daha geniş alanlarında 1960’lı yıllardan itibaren -tezin ilerleyen bölümlerinde de bahsedeceğimiz- Pierre Bourdieu (1965), John Berger (1972), Susan Sontag (1977) ve Roland Barthes (1980) gibi yazarlar tarafından savunulmaktaydı.

Antropolojideki yeni tartışmalar, bir süredir var olan bu görüşleri takip ederek, katlanan bir ilgiyle, mecranın pratiklerini antropolojik analizin merkezine yerleştirir. Örneğin Dona Schwartz, “*Visual Ethnography: Using Photography in Qualitative Research*” adıyla kaleme aldığı bir makalesinde, fotoğrafı nesnel kanıt olarak görme eğiliminin, görüntü üretme ve yorumlama arasındaki uzlaşıya dayalı süreçleri göz ardı ettiğini ve görsel metodolojiyi kullanarak niteliksel araştırmalara fayda sağlamak için en başta fotoğrafların, anlamlarını kazandığı etkileşimli bağlamlar içinde değerlendirilmeleri gerektiğini belirtir (1989:120,121). Sarah Pink’e göre de veri kaynağı olarak fotoğrafın (veya filmin) esasen en az etnografik metin kadar öznel ya da nesnel değer taşıdığı fikrinin araştırmacılar arasında giderek daha fazla kabul görmesinin yanı sıra, 1990’lar boyunca; öznellik, deneyim, bilgi ve temsile yönelik eleştirel bakış, etnografik saha çalışması yöntemlerinde düşünümsel yaklaşımlar ve görüntüleme teknolojilerindeki gelişmeler, fotoğrafın etnografide kullanımı hususunda heyecan verici olasılıkları beraberinde getirmiştir (2001:1,4).

Marcus Banks, bu yöndeki gelişmelerin, antropolojinin perspektifini işlevselcilik ve yapısalcılık gibi analitik konumlardan, duyguların, duyuların, beden ve deneyimlerin dikkate alındığı daha fenomenolojik bir konuma kaydırıldığını dile getirirken (1998:6), Edwards da “*Anthropology and Photography: A long history of knowledge and affect*” isimli daha yakın tarihli bir çalışmada bu önermeyi genişleterek, fotoğrafları duyguların araştırılmasında (*affect studies*) araç olarak kullanma pratiğinin; kültürler arası karşılaşmalarda görselliğin eleştirel, düşünümsel mikro-tarihlerinin ve fotoğrafın maddi, duyuşsal olanla bağlantısını ortaya çıkarttığını; bu şekilde kimlik, mübadele, küreselleşme gibi konuların da görsel antropolojik çalışmalara dahil edilebildiğini belirtir. Edwards’a göre, bu yaklaşım aynı zamanda antropolojinin fotoğrafla ilgili eski tahayyül ve pratiklerinin altını oymuştur; hatta bu bağlamda, fotoğraf ve antropoloji arasındaki ilişkiyi, neredeyse en başından beri bilgi üretiminde “kanıt” ve “duygu” arasındaki “gerilim” olarak karakterize eder. Söz konusu gerilim, fotoğrafın nesnelleştirilip marjinalleştirilerek antropoloji tarafından yutulmasının nedenlerinden biridir; zira çelişkili biçimde her daim arzu edilen şey kanıttır/belgedir, ancak peşine düşülen şey ise duygular alanının izlenebileceği bir kanaldır. Bu noktada yazar, duygu çalışmalarının sağladığı zeminden hareketle, bahsettiği çelişkili tarihsel duruma bir açıklama getirerek, fotoğrafın insanların nasıl hissettiklerinin, dünyayı nasıl algıladıklarının ve müzakere ettiklerinin “kanıtı/belgesi”

olarak adlandırılabilceğini; bu nedenle de her zaman için antropolojik çabanın merkezinde yer almaya devam edeceğini söyler (2015:235,246).

Edwards'ın tanımlaması ve fotoğrafın neyin kanıtı olabileceğine, ne türden bir etnografik öneme sahip olabileceğine yönelik getirdiği yaklaşım, bu çalışmada yol gösterici olmuştur. Nitekim benim baktığım alan, en başta kişisel bir alan olduğu için ve kişisel olanın toplumsallaşma biçimlerine baktığım için, aile fotoğrafları üzerinden yaptığım araştırmayla doğal olarak duyguların alanına girmiş oldum. Fotoğraflar iletişimsel nitelikte nesneler olduğundan, bu diyalogik özellik araştırmacı-görüşmeci ilişkisine de yansırken, buna bağlı olarak da sahadan edindiğim anlatı envanterinin yelpazesini de belirleyen şeylerden biri oldu. Buradan hareketle, “araştırmacı olarak sahadaki konumumu biçimlendiren unsurlardan ve bu unsurların araştırmanın seyrine etkilerinden” (Pink, 2001:21) söz ederek devam edeceğim.

Henüz aklımda bir diaspora toplumunu çalışmak yokken, temelde bellek, post-bellek, mekânsal aidiyet olguları arasındaki ilişkileri aile fotoğrafları üzerinden izleyebilmek ve bilhassa da kimlik algısı ve belleğin kuşaklararası iletimi (maruz kalınan politik ve toplumsal şiddet olaylarıyla travmatik biçimde kesintiye uğraması nedeniyle) azınlık gruplarında daha karmaşık süreçler arz ettiği için, bu konuyu bir azınlık toplumuyla yapabilmemin arayışı içindeyken, keşif amaçlı gerçekleştirdiğim görüşmelerden ikisi, hem hangi azınlık grubunu çalışacağıma karar vermemde hem de araştırmanın bütün güzergâhının belirlenmesinde etkili oldu. Bunlardan ilki, azınlık toplumları hususunda, İstanbul'un Beyoğlu veya Şişli gibi semtlerine göre, hakkında daha az kaynak olan Kadıköy'ü merkez almayı aklımdan geçirdiğim için gittiğim Aya Efimia Rum Ortodoks Kilisesi'nin papazı ile olan görüşmemdi. Kendisine Kadıköy'deki cemaatle ilgili çalışmayı düşündüğümü söylediğimde “*Burada da İstanbul'da da kimse kalmadı. Kimi bulacaksın da görüşeceksin, hepsi Yunanistan'dadır. Şimdi ben burada ayin yapacak cemaati zor buluyorum.*” diyerek cevap verince, bu görüşmeden çıktığımda Rumların Kadıköy ve aslında genel olarak İstanbul'da yok denecek kadar azalmış varlıkları, içimde gidenlere dair bir merak uyandırarak ve şimdi düşününce belki de papazın duygusal ifadelerinin tesiriyle bir yakınlık hissini filizlendirerek, beni bu topluma yönelmemi sağlamıştı. Bunun üzerine, kısa süre evvel Türkiye'deki azınlıklar üzerine yapmaya başladığım okumalardan, bunun da öncesinde seneler içinde denk geldiğim yayın ve sergilerden ve elbette

nostaljik anlatımlar ve tasvirlerle bezeli popüler kültür ürünlerinden aşına olduğum İstanbullu Rumların şehirden göç edişleri hakkındaki bilgimi biraz eşelemek istedim.

Bu amaçla ilk etapta edindiğim kaynaklarda göç edenlerin büyük bir kısmının Atina'da yaşamakta olduğunu öğrenince, bu kaynaklarda hem yazılarının yer aldığı hem de birbirinden farklı makalelerde adı zikredilen *İstanbullu Rumların Evrensel Federasyonu* Başkanı ve aynı zamanda Atina Teknik Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Nikolaos Uzunoğlu'na ulaşmayı düşündüm. Kısa bir internet araştırmasıyla e-mail adresini bulduktan sonra kendisine yazarak oradaki topluluk hakkında bilgi almak üzere mümkünse online bir görüşme yapmak istediğimi, kendimi de tanıtarak bildirdim. Prof. Uzunoğlu, 12 Mayıs 2017 tarihinde attığım bu e-maili aynı gün içinde cevapladığında, artık Atina ile ilk somut temasımı kurmuştum. Skype için randevulaşsak da akabinde bir e-mail daha göndererek, sonraki hafta İstanbul'a geleceği için görüşmeyi yüz yüze yapabileceğimizi söyledi. Böylece ayarlanan görüşmeden önce, tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Ö. Murad Özdemir'e bu yeni ve hızlı gelişmeleri aktardığımda, söz konusu topluluğu çalışacaksam işin içine göç gibi yeni konuların gireceğini ve de Atina'ya gitmek için ne yapmamın, nasıl bir yol izlememin uygun olacağını araştırmaya başlamam gerektiğini belirtti. Bu arayış süreci, Nikolaos Uzunoğlu ile ilk yüz yüze görüşmemizde netliğe kavuşmuş oldu. Zira araştırma fikrimle ilgili daha detaylı konuşma fırsatı da bulduğum bu görüşmede, Uzunoğlu, federasyon bünyesinde Atina'da iki misafirhaneleri (ikisinde de Yunanistan'da 2006 yılında yaşanan ekonomik krizin ardından evsiz kalan İstanbullu Rumlar kalmaktadır) olduğunu ve 2016'da faaliyete geçirdikleri yeni misafirhanelerinde Türkiye'den ve diğer ülkelerden gelen araştırmacıları konuk ettiklerini; hatta Kasım'da misafir odasının müsait olacağını ve istersem orada kalabileceğimi söyledi. Bu nazik ve cömert daveti sevinçle kabul ederek kendisine çok teşekkür ettim ve görüşmemiz biterken misafirhane konusunda yeniden haberleşmek üzere sözleştik.

Böylelikle, çok da belirgin olmayan bir fikirle fakat merakla peşine düştüğüm Atina'daki topluluk ve akabinde gerçekleşen ummadığım kadar hızlı ve olumlu gelişmelerle saham belirlenmeye başlamıştı. Bunun ardından ilk tez izleme jürimde danışmanlarımla onaylarını ve çeşitli tavsiyelerini alarak, saha araştırmamdan önce topluluğun İstanbul'daki geçmişini, göç süreçlerini ve ayrıca diaspora literatürünü de

içeren ön okumalar yapmaya çalıştım. Kasım'daki ilk Atina ziyaretimle başlayan saha deneyimim, özellikle de Nea Filadelfiya semtinde bulunan 11 kişilik misafirhanede kalarak topluluktan kimselerle aynı gündelik mekânı paylaşmam ise, İstanbullu Rumları tanıma sürecimin esas başlangıcı oldu.

Burada araştırmanın geneli için baştan belirtmem gereken şeylerden biri ise, farklı yaşam koşullarına (değişen koşulların fotoğraflarla ilişkiler bağlamında memleket algısını, nostaljinin boyutunu da değiştirebileceği varsaydığım için) sahip kimselerle görüşmeyi hedeflememden ötürü, tüm birebir ve grup görüşmelerimi (ev görüşmeleri) misafirhanelerde gerçekleştirmemiş olmam. Dolayısıyla kaldığım semtteki misafirhaneden ve Nea Iraklio'daki daha büyük kapasiteli misafirhaneden toplamda yalnızca 10 kişiyle görüştüm. Ancak söylediğim gibi, gerek Kasım 2017'deki 2 haftalık keşif amaçlı ziyaretimde gerekse de Nisan ve Mayıs 2018'de 1,5 aya yakın kaldığım süre içinde; beraber yediğimiz akşam yemeklerinden, mutfakta ve televizyon karşısında yaptığımız çay ve kahve sohbetlerimize, Nea Filadelfiya'daki misafirhanedekilerle hem birlikte zaman geçirebildim hem de aramızda bugüne kadar devam eden bağlar oluştu. Bana göre (3. ve 4. Bölümlerde etraflıca anlatacağım gibi) bu yakınlaşmanın en temel nedeni, çoğu sohbetimizin de ana konusu olan İstanbul'du. Nitekim hiç tanımadıkları biri olarak, oraya gitmeme rağmen, "İstanbul'dan geliyor" oluşum, daha en başta bizi ortak paydada buluşturmuştu. Bu noktada, İstanbul'un yarattığı ortak paydayı, misafirhane içindeki ve dışındaki konumumu anlatabilmek adına biraz daha detaylandırmam gerektiğine inanıyorum.

İlay Romain Örs, İstanbullu Rumların "şehirli" kimliğini benimseyen bir topluluk olarak, kendilerini Yunanlardan ziyade aynı "kozmopolit" geçmişi paylaştıklarını varsaydıkları Türklere daha yakın hissettiklerini ve kendisinin İstanbul kökenli bir aileden geliyor oluşunun, İstanbul'da doğup büyümüş olmasının, ona saha çalışması sırasında hem içeriden hem de dışarıdan biri olarak algılandığı esnek bir konum sunduğunu ve bu sayede de kimlik meselesini daha net açılardan değerlendirebildiğini söylerken (2006:54), Nurdan Türker de aynı konuya değinerek, İstanbul doğumlu olmasa da İstanbul'da yaşayan, şehri bilen biri oluşunun Atina'daki görüşmelerinde ona sağladığı avantajdan söz eder (2013:30).

Benim de İstanbullu Rumlarla aynı etno-dinsel gruptan olmamama karşın, İstanbul’da doğmuş olmam, İstanbul’u tanıyan biri olmam, bazısıyla aynı semtlerde yaşamış olmam, sahada benzer türde avantajlı durumlar yarattı. Örneğin misafirhanede kalanlar, ekonomik durumlarının yetersizliği gibi sebeplerden ötürü, ya göçten sonra İstanbul’a hiç gidememiş ya da son gidişlerinin üzerinden en az 30 yıl geçmiş kimselerdi ve bu yüzden İstanbul nostaljisini de daha derin boyutlarıyla yaşayan kimselerdi. Oraya ilk gittiğimde beklemediğim kadar sıcak karşılanmış olmam da en çok memleket özleminden ileri gelmekteydi. Sonraki zamanlardaki sohbetlerden birinde, aynı katta kaldığım bir İstanbullunun söylediği gibi, onlara “memlekette taze havadisleri ve memleket havasını” getirmiştım. Orada olmam, İstanbul’dan da veya çocukluk ve gençlik yıllarında da bahsetmeye, çok özlediklerini söyledikleri Türkçe konuşmaya bir anlamda vesile olmuştu. Birlikte zaman geçirmemizin bu ortak paydayı güçlendirmesi üzerine ve buna ek olarak onlardan yaşça genç olmamın da etkisiyle, oradaki kimliğim misafir ve araştırmacının ötesine, “*bizim kız*” gibi sıkça duymaya başladığım ifadelerle neredeyse “sakin” konumuna taşınmıştı. Yine de bu konumu yaratan, temelde İstanbulluluktur.

İstanbul’dan gelmem, misafirhane dışındaki görüşmelerde de aynı avantajlı durumun sürmesini sağladı. Bunun yanında misafirhanede kalıyor olmam ve elbette Nikolaos Uzunoğlu aracılığıyla oraya gitmiş olmam, bu kanalla ulaştığım kimselerin yanı sıra yeni tanıştığım kimselerle kurmaya çalıştığım diyalog ve bağlantılar hususunda da bana önemli bir sosyal avantaj sağlamış oldu. Sözelimi, temel amaçlarımdan biri ev görüşmeleri olduğu için ve bu görüşmeler belli bir güvene bağlı yapılabildiği için, söz konusu referanslar, taleplerimin karşılık bulması konusunda bana yardımcı oldu. Kısacası, benim durumumda, sahadaki konumumu biçimlendiren iki ana unsur; İstanbul’dan geliyor olmam ve misafirhanede kalıyor olmamdı.

Aile fotoğraflarıyla araştırma yapıyor olmamın sahada tanıştığım kimselerce veya görüşmecilerce nasıl karşılanmış olduğu da önemli gördüğüm bir diğer mesele. Bu noktada karşılaştığım birkaç tutumdan söz edeceğim: Öncelikle, Atina’daki İstanbullu Rum Ortodoks toplumu genel itibarıyla Türkiye-Yunanistan ilişkileri çerçevesinde politik ve tarihsel araştırmaların konusu olduğu için ve de insanlar daha ziyade bu perspektiften çalışmaların yapılmasına alışık oldukları için, bazı kimselere görüşmeden önce aile fotoğraflarına başvurmak istediğimi belirttiğimde (ki

görüşmeyi kabul etseler bile), bu yaklaşımın “tarihsel belgelerin daha fazla işime yarayacağı” gibi ifadelerle bir miktar “gayriciddi” olarak nitelendirebileceğim bir bakışla karşılandı. Bazılarınca da çocukluk günlerini, İstanbul günlerini konuşmak istediğimi söylemem, daha siyaset dışı bir alandan gelen ve onların nostaljik duygularıyla örtüşen bir istek gibi algılanmış olabileceği için, araştırmam onların nezdinde de daha “zararsız” görülmüş olabilir diye düşünüyorum. Bir yandan da, sonradan daha iyi anladığım üzere, “İstanbullu” / “şehirli” kimliği iftihar edilen bir şey olduğu için, Türkiye’den gelen birine bu kimliğin sergilenmek istemesiyle bağlantılı olarak, bu talebim “memnuniyetle” karşılanmış olabilir.

Sahiplerince çok değer verilen nesneler olsalar dahi, aile fotoğraflarının bir yandan (tıpkı ortaya çıkışından bu yana olduğu gibi), “belge değeri taşımayan sıradan şeyler” sayılmaları ve benim de bu sıradan nesnelerle uğraşıyor oluşum, yukarıda söylediğim üzere, konuya daha “light” bir yerden yaklaşıyormuşum gibi bir bakışla karşılanmış olsa da ve bu durum herhangi bir dezavantaj yaratabilir mi diye beni düşündürse de, görüşmeleri yapmaya başladıktan sonra bu fotoğraflarla çalışmanın iletişimsel anlamda gerçek bir avantaja dönüştüğünü gördüm. Zira fotoğraflar her şeyden önce çocukluklarından gençliklerine, sevdikleri ve özledikleri yerlerden insanlara kadar İstanbul’daki günlerinin hatıralarını içerdiği için, sohbetimiz ister istemez duyguların alanına girmiş oluyordu. Buna ilaveten fotoğraflar, duyuları harekete geçiren çağrışımsal nesneler olduklarından, dile getirilenler de görsel temsilin sınırlarını aşacak şekilde (sıradan bir günün anısından travmatik toplumsal olaylara kadar) geniş çaplı hatırlamaların ve ayrıntılı anlatımların önünü açtı. Kısacası fotoğraflara bakmak, geçmişe gitme mesafelerini uzatıp çeşitlendirdiği gibi geçmişle bugün arasındaki yıllarla ölçülen mesafeleri de hatırlama anlarında iç içe geçirdi. Tüm bununla bağlantılı olarak, fotoğrafların bizi götürdüğü duygusal alan, görüşmeci ve araştırmacı arasındaki ilişkiye ve bu etkileşimlere bağlı olarak ortaya çıkan bilginin katmanlarının artmasına; özetle sahanın karakterini ve dinamiklerini belirleyen bir durum oldu.

Çalışmanın Bölümleri

Tezimiz, bellek ve görsellik ilişkisini aile fotoğraflarını merkeze alarak; göç, diaspora ve mekânsal aidiyet olguları etrafında sorunsallaştırdığı için, çalışmanın

kuramsal çerçevesini oluşturan ilk bölümde öncelikle, bellek olgusunu bireysel, toplumsal ve kültürel perspektiflerle açıklayan kavram ve yaklaşımlara yer vererek hem bu düzlemler arasındaki kavuşum noktalarını tartıştık hem de günümüz bellek çalışmalarını biçimlendiren fikirlerin tarihsel sürecine değindik. Bu değerlendirmenin peşinden, bellek ve insanın görsel imge üretme etkinliği arasındaki bağa eğilerek, bu doğrultuda fotoğrafı belleksel, duysal ve iletişimsel bir maddi kültür ögesi olarak ele alıp, daha spesifik şekilde aile fotoğraflarının, kimlik inşasındaki ve bellek aktarımındaki rollerini ele alan çalışmaları gündeme getirdik. Kuramsal çerçevenin son ayağında ise; göç, diaspora ve mekânsal aidiyet olgularını konu alarak, sözünü ettiğimiz bellek ve görsellik ilişkisini ve söz konusu ilişkinin bu bağlamlarda değişen dinamiklerini ilgili tartışmalar ışığında yeniden değerlendirdik. Hazırladığımız bu kavramlar seti, aynı zamanda, bir diaspora toplumu olan Atina'daki İstanbullu Rumların fotoğraflarla ilişkilerini, nasıl yaklaşımlarla ele alacağımızı da belirlemiş oldu.

“İki Hikâyenin Şehri ve Dönüşen Bellek” başlığını taşıyan ikinci bölümde, İstanbullu Rumların kültürlerinin ana payandası olarak gördükleri İstanbul’u tahayyül etme biçimlerini ya da İstanbulluğun neden birincil kimlik unsuru olarak, baskın nostaljik hislerle benimsendiğini anlayabilmek için, Rumların Bizans ve Osmanlı’dan Cumhuriyet’e uzanan dönemlerde şehirdeki varlıklarını belirleyen iki temel hikâye odaklandık. Bu eksenle ilerleyerek; İstanbul’un imparatorluk dönemlerindeki çokuluslu kozmopolit yapısından, cumhuriyet rejimine geçişle uygulanmaya başlanan türdeşleştirici politikalar doğrultusunda yeniden şekillenen topografyasında, Rum olmanın değişen sosyo-kültürel ve sosyo-mekânsal dinamiklerine; sistemik şiddet olaylarıyla bozulan ortakyaşarlık ikliminde “milletten azınlığa” dönüşmenin kimlik ve aidiyetlerde neden olduğu kırılma ve travmalara eğildik. Bu tarihsel perspektif, İstanbullu Rumların asırlardır memleket dedikleri topraklardan göç edişlerinin politik ve toplumsal arka planını etrafıca görerek, topluluğu kimliksel bağlarıyla daha bütünsel olarak tanımayı sağlamıştır.

Üçüncü bölümümüz *“Şehrin Göçle Taşınan Ritmi ve Atina’da Yerelleşme Biçimleri”*, İstanbullu Rumların 1960’larla başlayan göç hareketlerinin ardından; Atina’da toplumsal bağlarını yeniden oluşturma, dernekleşme ve yayın organlarını hayata geçirme çabaları altında kimlik bilincini yeniden canlandırma ve göçle aksayıp

bozulan gündelik yaşam pratiklerini tekrar kurma süreçlerini, saha bulgularına dayanarak ele alan ve bu şekilde topluluğun İstanbul sonrası hayatlarına genel bir bakışın yöneltildiği bölüm. Bu kapsamda, İstanbullu Rum kimliğini ve diasporanın fiziksel ve zihinsel sınırlarını çizen “ötekilerle” (Yunanlar) karşılaşma deneyimlerine, bu temaslarda yaşandığı anlatılan toplumsal dışlanmaların nasıl yorumlandığına; kısacası yeniden yerleşme süreçlerindeki deneyimler, mitler ve tarihsel süreklilik veya kırılmalara bağlı olarak kimliğin ve belleğin nasıl kurulduğunu anlatmaya çalıştık. Ayrıca, 2000’li yıllarla birlikte olumlu gelişmeler gösteren Türkiye-Yunanistan ilişkileri dolayısıyla, İstanbul ile yeniden oluşmaya başlayan bağların, yine bu gelişmeler sürerken 2006 yılında kurulan İstanbullu Rumların Evrensel Federasyonu’nun (Oi.om.ko/İREF), diasporanın güncel durumuna katkısını da bu bölümde gündeme getirdik.

“*Diasporanın Kültürel ve İkonografik Sermayesi Bağlamında Göçmenlerin Fotoğraflarla İlişkisi*” adlı son bölümde ise, daha önce Atina’daki hayatlarını, Yunan toplumuyla ilişkilerini ve yeniden yapılanma faaliyetlerini konu aldığımız İstanbullu Rumların, belleklerine dayanarak gerçekleştirdikleri tüm toplumsal ve mekânsal inşalarda, bu belleğin kültürel ve ikonografik sermayesinin kaynağını oluşturduğunu savunduğumuz aile fotoğraflarının rolünü irdeledik. Bu bağlamda, Appadurai’nin “*insan faaliyetlerinin sadece nesnelere kayıtlı olan izleklerin çözümlenmesiyle anlamlandırılabilir*” (2013:5) yönündeki önermesinden ve Marcus’un çok-mekânlı etnografi (1996) yönteminden hareketle; fotoğrafları, domestik alanlardan kamusal alanlara ve mecralara, görüşmecilerin gündelik kullanım pratikleri kapsamında takip ederek, bu nesnelere içkin kullanımların, İstanbul kimliğini ve belleğini ne şekilde beslediğini, aidiyet bağlarının yeniden kurulmasına ve genel anlamda diasporanın sosyo-mekânsal yapısına nasıl katkılarda bulunduğunu, onlara verilen anlamlar çerçevesinde betimlemeye çalıştık.

1. BÖLÜM: TANIMLAR ve KURAMSAL TARTIŞMALAR

Çalışmamız Atina’da yaşayan İstanbullu Rumların göçün ardından yeniden yerleşme ve memleketlerinden uzakta tekrar topluluk kimliği inşa etme süreçlerinde aile fotoğraflarını diaspora belleğinin beslendiği temel sermaye olarak merkeze aldığı için, tezin kuramsal çerçevesini oluşturan bu bölümde, öncelikle bellek olgusu ile ilgili kavramsal yaklaşımlara; belleğin kültürün asli unsuru olarak hatırlamanın bireysel ve kolektif düzlemleri arasında köprü kuran iletişimsel boyutuna eğilerek, bugünkü bellek çalışmalarını önemli ölçüde şekillendirmiş olan düşüncenin geçmişine bakacağız. Bunun ardından, belleği dışsallaştıran bir görsel imge ve aynı zamanda maddi kültür ögesi olarak fotoğrafı mercek altına alıp, bu bağlamda birey ve aidiyet grupları arasında kimliksel anlatıların aktarımında aile fotoğraflarının kültürel ve toplumsal işlevlerini gündeme getireceğiz. Son olarak, tezimizin öznesi göç geçmişine sahip bir topluluk olduğundan, böylesi büyük bir mekânsal hareketlilik sonrasında onların yeniden mesken edinme deneyimlerinde memleketleriyle kurdukları ilişkiyi ve bu ilişkide fotoğrafların yerini daha etraflıca değerlendirebilmek adına; bellek, mekân ve göç ilişkisi üzerinde duracağız. Bu literatürü takip ederken, göç ve diaspora olgularının bellek ve mekânsal aidiyet meselesine getirdiği farklı dinamiklere dayanarak tartışmanın boyutlarını bu eksenlerde ilerletmeye çalışacağız.

1.1. Hatırlama Pratiklerine Dair Kavramsal Yaklaşımlar

“Geçmiş anımsamak, onu hep sırtında taşımak, dedikleri gibi, belki de insanın kendi ‘ben’ini koruyabilmesi için gerekli tek koşul. ‘Ben’in çekip küçülmemesi, oylumunu koruması için, anıları bir saksı çiçeğini sular gibi sulamak gerekiyor.”²

Milan Kundera

² Milan Kundera, “Kimlik”, A. Derman (Çev.). İstanbul: Can Yayınları, 2016. s. 41,42.

Geçmiş deneyimlere dair anıları ve hisleri, zamanlar arası bir akış içinde yoğuran belleğimiz, bu geçmişin izlerini anlatılar halinde birleştirerek şimdiye ve geleceğe aktarırken, zamanın yıkıcılığı karşısında adeta bir siper oluşturur. Hatırlama eylemi sayesinde aktif bir anlam üretme kapasitesine sahip olan bellek, bireyin ve toplumların kimliklerini yapılandırmasının başlıca aktörüdür. Milan Kundera'nın ifade ettiği gibi, belleksel süreklilik benliğimizi, kim olduğumuzu tanımlayabilmek adına temel bir ihtiyaçtır. Geçmişle olan bağa duyulan gereksinim, bu nedenle hep var olmuştur; sözgelimi Yunan mitolojisinde, *Mnemosyne*, bellek tanrıçasına verilen isimdir ve tanrıça, Olympos pantheonundan bile daha kadim bir yere sahiptir. Tanrıların doğuşunu anlattığı eserinde (*Theogonia*) ozan Hesiodos, onu Yer (*Gaia*) ve Gök'ün (*Uranos*) birleşmesinden meydana gelen ilk kuşak titan tanrılardan biri olarak sayarken, belleğin de ilksel konumuna işaret etmiş olur. Öyle ki, sonraki kuşak tanrıların başı olan Zeus'un, egemenliğini kurmak için öncelikle yaptığı işlerden biri belleğin ve bilgeliğin tanrıçası *Mnemosyne* ile birleşip, yaratıcı düşünceyi ve sanatı temsil eden esin perileri *Mousaları* meydana getirmek olmuştur (1977:109,206). Dünyada olan biten her şeyin söze dökülüp ifade edilmesinde Mousalar ozanları esinleyecek, onlar da kültürün ve dilin taşıyıcısı olacaklardır. Başka deyişle, akıl ve bilgelik gibi soyut kavramlarla kurgulanan Zeus'un iktidarının, köklerini ilahi bir belleğin gücüne dayandırdığını düşünebiliriz.

Bir inanç kültürünün en eski tanrıçalarından biri olarak belleğin, kişileştirilerek tasavvur edilmesinin yanında, kavramsal açıdan etraflıca ele alınışının ilk örneklerini İlk Çağ felsefesinde görebiliriz. Fransız düşünür Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş* isimindeki yol gösterici çalışmasında, söz konusu dönemin metinlerinde belleğe ilişkin iki ayrı sözcük kullanıldığını belirtir: *mneme* ve *anamnesis*. *Mneme* beliriveren, edilgen biçimde ortaya çıkan anıdır; akla geliş bir duygu (*pathos*) gibidir. *Anamnesis* ise genelde hatırlama, zihinde toparlama adı verilen bir arayışın öznesi olarak anıdır. Bu açıdan “anı” sözcüğü iki farklı anlam içerir: *mneme* bulunmuş anı anlamında kullanılırken, *anamnesis* unutulmuş bir şeyin peşine düşerek, aktif bir hatırlama çabası içinde anımsamaya işaret eden bir sözcüktür (2012:22,46).

Akla gelme ve arama olarak da tanımlanan belleğin bu iki edimi, Platon ve Aristoteles tarafından farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır. Bu farklılığın nedeni, bilginin kaynağını açıklama biçimlerinden ileri gelmektedir. Platon'un bellek yorumu, ruhun

ölümsüzlüğünü ve düşünce dışında nesnel bir gerçekliğin olmadığını savunan idealar kuramıyla bağlantılıdır. *Phaidon* ve *Menon* isimli yapıtlarında, ruhun her ölümle birlikte, yeni bir bedende doğarken önceki hayatın bilgisini kendisiyle birlikte taşıdığını, Sokrates'in öğrencileri ve arkadaşlarıyla söyleşileri aracılığıyla dile getirir. (2015:94,115; 1942:27,28). Bu düşünceye göre, bilgi, dışsal bir kaynaktan gelmeksizin *a priori* olarak ruhun içinde mevcuttur; ancak doğumla unutulmuştur ve zihne çağırılması gerekir. Kişi burada hatırlama edimine; *anamnesis* 'e başvurarak ruhta gömülü vaziyette duran bilgiyi gün yüzüne çıkartır. Burada hatırlama, bilginin kaynağıdır (Coleman, 2003:5,14). Platon, esasında yaşam/hatırlama ve ölüm/unutuş arasında bir benzerlik kurarak, bilgiye ulaşma çabasını bu kavramların birbirleriyle olan döngüsel ilişkisi üzerine temellendirmiş olur. Hatta *Devlet*'te konuyu, yeraltı ülkesi *Hades*'te ölüm ve yaşam arasındaki sınırda akan efsanevi *Lethe* ırmağından söz ederek örnekler. Unutuş anlamına gelen *Lethe*, suyu hiçbir kabın içinde durmayan, zaptedilemez bir ırmaktır ve ölümden sonra her ruhun, yeni yaşamına kavuşması için bu sudan içmesi gerekir. Önceki hayata dair her şeyi unutturan *Lethe*, aynı zamanda doğum anının da başlangıcıdır. Yeni bedeninde ruh bu yüzden *anamnesis* 'e gereksinim duyar; önceki hayatın bilgisi sadece anımsama yoluyla yeniden elde edilir (2007:417,426).

Aristoteles ise, *Bellek ve Hatırlama* 'da, merkezi algı gücünün bir yeteneği olarak tanımladığı belleği, duyular yoluyla edinilen bilginin bir ürünü olarak ele alır. Başka bir deyişle bellek, Platon'da olduğu gibi ruhun önceki hayatına ait olan bilginin doğumla birlikte yeni bedene taşınmasına değil; daha önce görülmüş ya da denenmiş bir şeye, yani nesneler dünyasıyla temastan elde edilen çeşitli deneyimlere dayanır (2004:73,74). Aristoteles'in hatırlama (*anamnesis*) eylemine bakışı da dolayısıyla Platon'dan farklı olarak, akla geliveren *a priori* geçmiş zaman bilgisinin ötesinde, deneyimlenmiş, hissedilmiş şeylerin aranmasını içeren çok daha etkin bir sürece işaret eder. Burada önemli olan, bu deneyimlerin üzerinden belli bir zaman geçmiş olmasıdır; çünkü bellek ancak bu zaman aralığı ile anlaşılır olur:

“Bellekten söz ederken, sadece geçmişte olanlarla ilgili olarak söz edilebilir... Şimdiden söz ederken öğrendiği ya da incelemeye aldığı şey hakkında konuşacak, diğerinde ise iştirilmiş, görülmüş vb. şeyler hakkında. Bellek etkinleştğinde insan kendi kendine der ya: “Bunu daha önce işittim, gördüm, düşündüm.” Yani bellek ne algı ne

de varsayımdır, tersine birinin ya da diğerinin zaman geçtikten sonra ortaya çıkan garip bir modifikasyonudur.” (2004:73,76).

Bu noktada belleğin konusunu “geçmiş” olarak belirleyen ve zaman kavramının oynadığı rolü tespit eden Aristoteles, Ricoeur’e göre tartışmaya en temel katkıyı sunmuştur: “*Bellek zamanın izini taşır, zaman geçince ortaya çıkar.*” (2011:34,46). Bunların yanı sıra, iki düşüncede de belleğin imgelem ile ilişkisi önemli bir yer tutmaktadır. Platon, bu ilişkiyi açıklamak için “balmumu tablet” metaforuna başvurarak, görülen ve duyulan ne varsa hepsinin, ruha, tıpkı bu tabletin üzerine yüzükle mühür basar gibi kaydedildiğini söyler. Kaydedilenler, yani oluşan imgelem, bir tür fiziksel iz gibidir; ancak dış uyaranlarla oluştuğu için, güvenilirliği tartışılırdır. Platon’un aksine, Aristoteles, bellek kuramını duyular üzerine temellendirdiği için, imgeleme daha başat bir rol biçer. O da balmumu metaforunu kullanarak, imgelemi oluşturan izlenimleri, kaydedilen bilginin kaynağı olarak belirler. İmgelem bu açıdan, algı ve düşünce ilişkisinin aracısıdır; beş duyu ile şekillenen algı öncelikle imgelemde işlenir ve izlenimlerden elde edilen zihinsel resimleri oluşturur. (Yates, 2001:32,36).

Anlaşılabacağı üzere, Batı Felsefesi geleneğinin temel taşları Platon ve Aristoteles’ten bu yana belleğin “ne” olduğu, nasıl işlediği; bazı anıların neden diğerlerinden daha canlı, daha net ya da aksine daha soluk ve hatta anımsanmayacak denli yitirilmiş olduğu, önemini hâlâ koruyan sorulardır. Dolayısıyla hatırlama ve unutma mekanizmalarının karmaşık yapısı neticesinde bellek, felsefe ve edebiyattan; sosyoloji, psikoloji, antropoloji, tarih ve de iletişim bilimlerine kadar pek çok farklı alanın ve disiplininin kesişim noktasında duran ve güncel tartışmaların konusu olan bir olgudur. Hatırlama ve unutma edimlerinin yapısı üzerine çalışan düşünürler, bireylerin ve toplumların geçmiş deneyimlerini nasıl tanımladıklarını, bu deneyimler sonucu edindikleri bilgiyi nasıl muhafaza ettiklerini ve gelecek kuşaklara hangi yollarla aktardıklarını araştırmaktadır. Bu nedenlerden ötürü belleği var eden gündelik pratiklere ve araçlara yönelik sorular da bu olgunun oluşum ve inşa süreçlerinin çözümlemesini içeren çalışmalarda ön plana çıkar.

Hatırlama ve akıl yürütme teknikleri, sözlü ve yazılı kültürler bağlamında değişiklik gösterir. Her iki kültür de bilginin muhafaza edilmesine ve aktarımına dair farklı yöntemlere sahiptir. Sözelimi, yazılı iletişim biçimlerinin olmadığı

toplumlarda, bilgiyi edinmenin ve muhafaza etmenin yegâne yolu olarak görülen belleğin üstlendiği rol, yazılı kültürlerdekine kıyasla daha başattır. Hatta *Mnemosyne* adıyla, en eski tanrıçalardan biri olarak yüceltilip, halk ozanlarının ve sonra da filozofların hamisi sayılması, yine bilgi ve bellek arasındaki organik ilişkiden ileri gelmektedir. Örneğin belleğin kızları *Mousaların* adlarının geçmediği bir antik dönem şiirine rastlamak pek mümkün değildir (Erhat, 1996:209); her şair onları minnetle anar veya hafızası çıkmaza girdiğinde onları yardıma çağırır³.

Geleneksel toplumların tarihle ve dolayısıyla da bellekle ilişkisini sorgulayan ilk antropolojik çalışmaların pek çoğunda, söz konusu toplumlarda tarih bilincinin olmadığı yönünde bir kanı hakimdir. Bu kanının oluşmasının başta gelen nedenlerinden biri, gözlemlenen toplulukların yazı kullanmamasıdır. Bir diğeri de Batı dışı dünyaların farklı zaman anlayışlarının, Avrupalı araştırmacıların içinden geldikleri kültürün lineer ve nesnel zaman tasarımıyla bir çelişki arz etmesidir. Böylelikle karşılaşılan farklılıklar, tarih dışı kalmış bir zihnin göstergesi sayılarak, dikkate alınmamış ve açıkça ilkelikle özdeşleştirilmiştir (Auge,2012:15,19).

Yapısal antropolojinin kurucusu Claude Levi-Strauss, *Yaban Düşünce* adlı kitabında, sözlü ve yazılı kültürle sahip toplumlardaki düşünce yapılarını konu edinirken, bir sınıflandırma yoluna giderek, *yaban/evcil, sıcak/soğuk* gibi nitelemelerle çözümlemesini bir ikilikler sistemi zeminine oturtur. Sistemlerin farklılıkları kadar benzerliklerini de yine bu yapısal ayrımlar üzerinden anlamlandırmaya çalışır. Örneğin, yazı kullanmayan “soğuk toplumların” hatırlama tekniklerinin, yazı kullanan “sıcak toplumlardan” nasıl ayrıldığını belirtirken, Avustralya yerlilerinin *churinga* diye adlandırdığı sembolik ve törensel değeri olan objeler ile modern toplumların arşivleme sistemlerinin işlevlerinden söz eder. Her *churinga*, belirli bir atanın fiziksel bedenidir ve kuşaktan kuşağa, yeniden cisimleşmiş ata olduğuna inanılan canlıya atfedilir. Atanın bir zamanlar var olduğunu ve hala da yaşamaya devam ettiğinin kanıtı olarak düşünülürler. Bu bakımdan, söylensel dönemin elle tutulur tanığı olan bu nesneler, işlevleri ve gördükleri ilgi bakımından, yazılı kültürlerin arşiv belgeleri gibidir (1994:275,283).

³ “Olympos’ta oturan Musalar, hadi, söyleyin bakayım şimdi bana; tanrısınız, her yerde varsınız, bilirsiniz her şeyi, bizimse hiçbir şey bildiğimiz yok, yalnız şurdan burdan bir şeyler duyarız; söyleyin bana, Danaoların başbuğları, komutanları kimlerdi? İlyon’u saranları bir bir hatırlatmazsanız bana, adıyla, sanıyla sayamam yığınla insanı ben...” (Homeros, 1984:109).

Geçmişin bilgisini farklı tekniklerle muhafaza eden iki sistem arasında kurduğu benzerliğin yanında, Levi-Strauss'un, kategorik ayrımları, kültür bilimci Jan Assmann'a göre, onu sürekli eleştirdiği ilerlemeci tarih anlayışının tuzağına düşürür. Örneğin soğuk olarak nitelendirdiği toplumların kapalı yapılarıyla özel bir bilgeliği koruyabildiklerini söylerken bu yapının değişimler karşısında dirençli olduğunu savunur. Ancak bu savunu, zamanda "dondurulmuş" bir vaziyette kalmış bir topluluğa işaret eder (2015:76,77).

Bu noktada, sözlü ve yazılı kültürlerle dair çalışmaların önde gelen figürlerinden antropolog Jack Goody'e kulak vermek gerekir. Goody, karşılaştırmalı araştırmaların mutlaka evrimsel bir taslağa başvurduklarını; oysa insan aklının ya da düşüncesinin gelişimi gibi genel bir çalışmanın çok da manalı olmadığını savunur. Bununla birlikte toplumları ve düşünce biçimlerini yapısal açıdan bir makinenin eski ve yeni değişkeleriymişçesine sınıflandırılırken kullanılan *gelişkin ve ilkel*, *açık ve kapalı* gibi sıfatlar, her ne kadar karmaşık evrene bir düzen ve kavrayış getirebilmek için üretilen ikili sistemler olsalar da bu düzenleme hatalı ve değer yargısı yüklüdür. Goody, bu düşünceler doğrultusunda Claude Levi-Strauss'un *Yaban Düşünce*'sine atıfta bulunarak, 1977 yılında *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi* adını verdiği çalışmasını kaleme alır. Goody'e bakılırsa, Levi-Strauss daha önce yapılmış araştırmalarda tercih edilen olumsuz tanımlamalardan ve biz/siz, tarihli/tarihsiz toplum gibi ayrımlarından kaçınmak için yaban/evcil, sıcak/soğuk gibi dikotomilere başvurmuştur. Ancak bu yeni karşıtlıklar modelini tarihsel bir temele oturtmaya çalışırken, yaban diye nitelediği bilgiyi neolitik döneme, evcilleşmiş olanı da modern çağa ait olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla sınırlı kalmış bu bakış açısı da kendinden öncekilerin yanılsamalarını paylaşıırken, yine yazının ön ayak olduğu zihinsel alışkanlığın yan ürünü bir düşünce sistemini işaret etmektedir (2001:11,47).

Goody, bu tür modellerin insanın kültürel ve sosyal gelişimini anlamak adına yeterli bir çerçeve sağlayamayacağını dile getirirken, iki kültür arasındaki bilişsel farklılıkların temel sebebini anlayabilmek için esas bakılması yerin iletişimsel eylemin doğası olduğunu; insanın düşünce yapısında ve sosyal hayatın çeşitli yönlerinde gerçekleşen değişimlerin daha doğru tahlil edebilmesinin başlıca yolunun iletişim türleri ve araçlarındaki gelişmelerin incelenmesiyle mümkün olabileceğini ileri sürer. Örneğin, kültürel iletimin ağırlıkla yüz yüze etkileşimle gerçekleştiği toplumlarda,

genel kanının aksine, bireylerin ilkel zihinsel yapılarının esiri olduklarına dair hiçbir kanıt yoktur; Goody'e göre, hatırlama ve bilgiyi depolama yöntemlerindeki sınırlılıklar, gelişmemiş zihinsel yapılarından değil; iletişim imkânlarındaki sınırlılıktan kaynaklanır (2001:27,48).

Yazı ise bilişsel süreçleri değiştirmesi bakımından hem anımsama türlerini hem de anımsama yeteneğini etkileyen bir iletişim şekli olmuştur. Bilginin yazılı biçimlerde depolanmasını içeren bu sistemde, alfabe işitsel sıralama olanaklarını görünür kılarak güçlü bir sınıflandırma biçiminin, hatta arşivleme yöntemlerinin doğmasını sağlamıştır. Böylelikle, yazının kullanılmasıyla gelişen yeni kayıt türleri, sözlü kültürlerde var olan bellek yitimi veya yapısallaşmış unutma eğiliminin de önüne geçen sabit bir sistemin oluşmasını mümkün kılmıştır (Goody,1998:75,94).

Walter Ong, söz ve yazı arasındaki ilişkiyi irdelediği çalışmasında (*Orality and Literacy*,1982) benzer bir izlekten giderek, yazının yeni bir teknoloji olarak tarih sahnesine çıkması ve yaygınlaşmasıyla birlikte belleğin, büyük sistematik değişimlerden geçtiğini ve bu gelişmenin insanın kavramsallaştırma yetisine yeni bir yön verdiğini savunur (2014:74,97). Zihinsel dünyaların ve buna bağlı olarak deneyim ve ifade biçimlerinin dönüşümünde, alfabenin tek başına yeterli etkiyi yapmadığını savunan Marshall McLuhan ise, esas dönüşümün onun ardından gelen matbaa ile gerçekleştiğini belirtir. Hatta matbaayla birlikte gelen okuryazar kültürünün, sözlü kültürün yerini aldığını savunur (1962:1,4) McLuhan tezinin devamında, matbaanın yaygınlaştırdığı fonetik alfabenin, sesi görsel bir koda çevirerek, sözlü deneyimi tamamen görsel olanın denetimi altına aldığını savunur. Bu, bir anlamda, sözlü kültürün işitme duyusuna dayalı dünyasının, yerini görmenin baskın geldiği bir dünyaya bırakmasıdır (1962:22,45). Gözün kulağa üstün geldiği bu yetiler arasındaki ayrışma fikrine katılan Ong, bilgi ve belleğin denetiminin, yazı ve yazıdan daha güçlü bir araç olan matbaayla sağlanmasının, bilgiyi sözlü anlatılarda koruma ihtiyacının bütünüyle kaybolmasına yol açtığını söyler (2014:89).

Yeni teknolojinin eskisini işlevsizleştirerek tamamen ortadan kaldırdığına yönelik bu determinist görüşlerin karşında Jack Goody, matbaanın sözlü kültürün yerini almaktansa, ona eklemlendiğini ve yaşanan değişimlerin sözlü geleneğin devam eden etkisiyle gerçekleştiğini savunur (2001:25). İletişim araçlarının kültürel

dönüşümlerde üstlendiği rol kuşkusuz çok büyüktür; hatta McLuhan'ın Edward T. Hall'dan⁴ esinlenerek söylediği gibi, zamanın ruhuna ve ihtiyacına uygun biçimlenen bu teknolojiler, insan bedeninin uzantıları olarak gelişirler (1962:4).

Hatırlama istenci, tarih boyunca yeni araçların gelişmesine ön ayak olmuştur. Bugün gözün ve kulağın alabildiği her şey için sayısız yapay/protez bellek mevcuttur. Görüntü ve ses zaman ve mekân boyunca taşınabilmekte, bundan yüz yıl önce tasavvur edilemeyecek bir ölçekte tekrar edilebilmekte ve yeniden üretilmektedir. Bu yapay bellekler, yani bilgisayar bellekleri, videolar, fotoğraflar ve her tür dijital arşivleme teknikleri, doğal belleğe yardım ederken, aynı zamanda hatırlama ve unutma konusundaki görüşlerimizi de şekillendirmişlerdir. Bellek yardımcıları yüzyıllardan beri, kendi belleğimiz üzerine düşünürken kullandığımız terim ve kavramları da sağlamıştır. Örneğin bazı olaylar, sanki bellek üzerine bir şeyler kazılabilen bir yüzeymişçesine, belleğimize “kazınır”. Saklamak istediğimiz şeyleri belleğimize “yazarız”, unuttuğumuz şeylerse belleğimizden “silinmiştir”. Kısacası, Platon'un balmumu tabletinden günümüzün bilgisayarlarına kadar, bellekle ilgili metaforlar, bilginin korunması ve yeniden üretilmesi için geliştirdiğimiz usuller ve tekniklerden beslenir; belleğin işleyişi ile ilgili görüşlerimizi yansıtır (Draaisma, 2014:19).

Bellek, bireysel, toplumsal ve kültürel pratiklerin üretilmesine ve uygulanmasına temel teşkil eden bir olgudur. Bu durumla bağlantılı olarak, başlarken dile getirdiğimiz gibi, günümüzde farklı alanların tartışma konusu haline gelmiş, hatta onların birbirinden beslendiği ortak bir zemin olmuştur. Sözgelimi, bugün “Bellek Çalışmaları” (Erl,2011:2) adıyla bilinen alan, özellikle son kırk yıldan bu yana, multidisipliner yaklaşımlarla kapsamlı bir çalışma sahası sunmaktadır. Bu görece genç sayılabilecek alanın temel kavrayışı ise; belleğin sosyo-kültürel bağlamına (aile, gruplar, uluslar), değişen iletişim teknolojilerine ve siyasi koşullara dayanarak

⁴ E. T. Hall, *The Silent Language* isimli kitabında, modern insanın, geçmişte bedeniyle yaptığı her şey için bir uzantı geliştirdiğini söyler. Örneğin, silahların evrimi dişler ve yumruklarla başlayıp atom bombasıyla sona ermiştir. Giysiler ve evler, insanın biyolojik sıcaklık kontrol mekanizmalarının bir uzantısıdır. Aynı şekilde elektrikli aletler, mobilyalar, gözlükler, televizyonlar, telefonlar, kitaplar gibi tüm insan yapımı maddi şeyler, Hall'un deyişiyle, bedeninin uzantıları olarak değerlendirilebilir (1959:79).

şekillenmiş ve etkinlik kazanmıştır (Olick, 2011:37). Geçmiş nasıl hatırladığımız, okulda öğretilen tarihten, televizyon, film, gazete, dergi, internet gibi medyadan, aile ve sosyal çevremizden bize aktarılanlarla yakından ilintilidir. Bu bağlamda, bireysel olanla toplumsal olanın kesişme noktasına eğilen bellek çalışmaları geniş bir konu yelpazesi sunar: sözlü tarih, otobiyografi, biyografi, popüler kültür, medya, sanat, mimari, mekân, objeler, beden gibi alanlarda belleğin izini sürmeye çalışır (Neyzi, 2011:1,2).

Paul Connerton'a göre, belleğin son yıllarda böylesine değer kazanması ve sosyal bilimlerde artan bir ilgiyle mercek altına alınması, tarihsel açıdan iki nedene dayanır: Bunlardan ilki, geçtiğimiz yüzyılda meydana gelen Yahudi Soykırımı ve bu olaya verilen tepkilerin birikmesi ve dışavurumu ile ilgilidir. Bir diğeri de kurumların dönüşümlerinden ve medyanın zihinsel dünyaları ve hatırlama biçimlerini değiştirmesinden kaynaklanan, modernitenin unutkanlık sorunudur. Connerton'ın bahsettiği anlamda unutkanlık, aşına olunan toplumsal ilişkilerle örülmüş bir dünyada yaşayıp çalışma deneyimi gibi, moderniteye özgü yapılaşmış ve sistemleşmiş bir unutkanlıktır (2014:11,15). Andreas Huyssen de belleği bir modernite eleştirisiyle ele alarak, bu dönemde gerçekleşmekte olan atılımlarının, tarihi ve tarih bilincini karşı konulmaz şekilde soluklaştırdığını ve bunun neticesinde oluşan bellek yitiminin bireysel ve toplumsal temelde büyük kaygıları doğurduğunu dile getirir (1999:16,18).

Connerton ve Huyssen'in argümanları, esasında 1980'li yıllardan beri gündemde olan "bellek patlaması" kavramına işaret etmektedir. Bu kavram, refah devletlerinin ilerlemeci anlatılarının çuvallamasıyla oluşan otorite çatlakları sonucunda, bastırılmış toplulukların belleklerine sarılarak, kimliklerini yeniden kazanma çabasının doğurduğu krizi anlatmak için kullanılmaktadır (Olick vd., 2011:3). Jacques Le Goff gibi tarihçiler ise, kolektif bir amneziye kapılarak belleği yitirme korkusunun, nostalji tacirlerince sömürüldüğüne ve bunun sonucunda belleğin bir tüketim nesnesi haline geldiğine dikkat çeker (akt. Connerton, 2014:12).

Anlaşılabileceği üzere, bu yaklaşımlar gerek bellek olgusunu gerekse de bir bütün olarak bellek çalışmalarının doğuşunu, sadece modernitenin açmazlarıyla ve kimlik krizleriyle açıklamaktadır. Bu açıklamaların elbette büyük gerçeklik ve haklılık payı vardır. Ne de olsa toplumsal yapılar; medya akışları, kitlesel göçler gibi

küreselleşmenin getirdiği değişikliklerle biçimlenmektedir. Üstelik siyasal erk tarafından uygulanan şiddet ve ırkçı, cinsiyetçi ve tüm diğer ötekileştirici yaklaşımlar, pekâlâ Yahudi Soykırımını ile son bulmamıştır. Krizler aynı faktörlerle, hatta daha da yoğun olarak, beslenmeye devam etmektedir. Dolayısıyla, belleğin, bu olgular içinden ele alınmaya devam etmesi kaçınılmazdır.

Ne var ki, bellek patlaması diye adlandırılan bu durumun, salt krizlerin yanında direnişleri, yani bir tür “karşı-bellek” (Foucault, 1977; Landsberg, 2004; Hirsch, 2019) hareketlerini de doğurabileceğini veya geçmişle yeni diyaloglar geliştirebilmenin yollarını açabileceğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Sözelimi Huyssen, yaptığı eleştirilerin yanında, belleği kaybetmeye dair saplantının aynı zamanda kapitalist şeyleşmeye karşı güç veren bir panzehire de çevrilebileceğini söyler (1999:19). Özetle, bellek aynı anda, son derece kırılğan ve bir o kadar da güçlü bir yapıya sahiptir. Çarpıtmalara, suistimallere hep açıktır; hele ki bu kadar belirgin bir ilgiye mazhar olmuşken. Ancak belleği ve bellek çalışmaları alanını, salt kimlik krizine ve tüketimin ya da politikanın suistimaline indirgemek, bu konuların yaratıcı çalışma alanlarını veya karanlıkta kalmış geçmişleri aydınlatma potansiyelini büsbütün göz ardı etmek anlamına gelir.

Örneğin, ağ teknolojileri üzerinden sürekli dolaşımda olan fotoğraflar, resimler, videolar ve filmler gibi görsel araçlar, bir yandan kuşkusuz nostalji gibi patolojik duyguları beslerken; diğer yandan da geçmişle kaybedilmiş bağların onarılmasını veya bağın canlı kalmasını sağlar. Hatta “başkalarının yaşadığı olaylarla empati kurmayı” (Hirsch, 2001; Landsberg, 2004) sağlayan etkileşimsel süreçler de yaratabilirler.

Anlaşılabacağı üzere, belleğin ne olduğu ve nasıl çalıştığı, zihinleri hep kurcalamış sorulardır. İlk Çağ felsefe geleneğinde hatırlamanın insanın bilgi arayışı (*anamnesis*) olarak nitelendirilmesinden 19. yüzyıl sonlarına dek, bellek bireysel bir olgu olarak görülmüş; anıların kişisel deneyimlerle ve içsel bir zaman kavrayışıyla meydana geldiği savunulmuştur. 20. yüzyılla beraber ise, dış dünya ile temasımız sonucunda edindiğimiz deneyimleri hatırlama biçimlerimizin, bütünüyle bireysel algılarla mı yoksa sosyal süreçlerle mi gerçekleştiğine yönelik tartışmalar önem kazanmıştır. Tartışmalarla birlikte, konuya ilişkin yaklaşımlar da çeşitlenmeye başlamıştır. Buradan yola çıkarak, bir sonraki adımda belleğe getirilen bireysel, toplumsal ve

kültürel yaklaşımlara eğileceğiz. Böylelikle, hatırlama ve unutma süreçlerinin hangi dinamiklerle gerçekleşip şekillendiğine veya bu süreçlere etki eden unsurların ne olduğuna dair sorularımıza, birbirinden farklı açıklamalar sunan yaklaşımlardan faydalanarak cevap arayacağız.

1.1.1. Bireyden Topluma Hatırlamanın Özneleri ve Belleğin İletişimsel Boyutu

“Hafızanın gücü büyük Tanrım, insanı ürküten bir şey var derinlerinde ve sonsuz karmaşasında. İşte zihnin kendisi bu, işte bu benim.”⁵

Aziz Augustinus

Bireysel bellek, en genel tanımıyla, konusunu bir kimsenin yaşamöyküsünden alan anımsama eylemleri olarak düşünülür. Bu yaklaşımda bellek, kişisel bir geçmiş içine yerleştirilmiş olduğundan ve kişisel bir geçmişe göndermede bulunduğundan bireysel addedilir (Connerton, 1999:38). Paul Ricoeur (2012), belleğin kökensel ve ilksel özelliğinin savunulduğu görüşlerin, kaynağını Antikçağ ve Orta Çağ’ın bellek kavrayışından; bilhassa da Aziz Augustinus’un eski pagan inancından Hristiyanlığa dönme deneyimi sırasında icat ettiği öznel zaman ve içsellik düşüncesinden ileri geldiğini söyler. Ricoeur’e göre, her iki düşüncenin çıkış noktası da Augustinus’un zamanın ölçüsünü yalnızca “zihin” olarak kabul etmesidir (2012:114,116).

İtiraflar adını verdiği eserinde, öznel zaman düşüncesine daha yakından baktığımızda, Augustinus’un öncelikle *geçmiş-şimdi-gelecek* olarak üçe ayrılan bir zaman tanımını şüpheyle karşıladığını görürüz: *“Gelecek ve geçmiş olaylar mevcutsa şu an bunların nerede olduklarını bilmek istiyorum. Henüz bunu çözecek kadar bilgim yok, ama en azından bir yerlerde olduğunu biliyorum. Ayrıca nerede olurlarsa olsunlar, orada gelecek ya da geçmiş zaman olarak değil, şimdiki zaman olarak da bulunduklarını biliyorum.”* (2010:743).

Geçmiş ve gelecek zamanın, şimdinin ya da dilin dışında bir yerde bulunmayışı, Augustinus’a göre, kesin bir zaman ayrımı yapmayı zorlaştıran başlıca nedendir.

⁵ Augustinus, “İtiraflar”, Ç. Dürüşken (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010. s.619

Dolayısıyla, ‘*geçmişin şimdisi, şimdikine ilişkin bir şimdiki zaman ve geleceğin şimdisi*’ şeklinde bir tanımlamayı daha doğru bulur; çünkü bu üç çeşit zaman zihnimizde mevcuttur. Bu bağlamda, filozof, geçmişteki şimdiki zamanı bellekle, şimdiki zamanı sezgiyle ve gelecekteki şimdiki zamanı da beklentiyle özdeşleştirir (2010:749). Daha çok tefekküre dayalı bir zamanlar arası dönüşlülükle tanımlanan bu bakışta, zamanın ölçüsü zihindir. Bellek ise geçmişin şimdisi olduğundan, zaman ve zamanın içsellikle ilişkisi hakkında söylenebilecekler, onun için de geçerlidir. Ricoeur bu noktada, Augustinus’un, belleğin genişliğine duyduğu hayranlık nedeniyle, hatırlama eylemini de bir çeşit “mucize” gibi karşılamasından söz eder. Hatta kullandığı “hafızanın geniş sarayları” metaforuna değinerek, bu tür bir benzetme üzerinden içsel zaman ve insan görüşüne, özgül ve mahrem bir mekânsallık kazandırdığını öne sürer. Tanrıyı aradığı yer ise, yine bu ucu bucağı olmayan, sınırlarının nerede başlayıp bittiği bilinmeyen belleğin saraylarıdır (2012:116,117).

Ricoeur’ün Augustinus ile tarihlendirerek *içebakış geleneği* olarak adlandırdığı bu düşünce geleneğinin diğer iki temsilcisi ise, ampirist filozof John Locke ve fenomenoloji disiplininin kurucusu Edmund Husserl’dir. Locke, doğuştan getirilen fikirlere sahip Kartezyen bilinç felsefesinden ayrılarak, tüm bilgisini kimlik ve kendilik olguları üzerinden bireysel deneyimlerle kazanan bir bilinç üzerinde durur. Husserl de içsellik, bellek ve zamanı sorunsallaştırma biçimiyle, Augustinus ile oldukça yakın görüşleri paylaşır; Augustinus gibi zaman bilincinin içsel olduğunu savunur. Husserl için bilinç ve zaman arasında hiçbir mesafe yoktur. Zaman ve bilincin birbirine içkin yapısının yarattığı bu mesafesizlik, nesnel zamanın veya dünya zamanının devre dışı bırakılması yoluyla bir hamlede elde edilir (2012:121,129). Diğer yandan Ricoeur, gerek bilinç akışıyla *içsel zamanın* aynı anlamda kullanıldığı gerekse de *kimlik-bilinç-kendilik* üçlüsüne dayalı düşüncede, herhangi bir ortak hatırlamaya geçiş olanağı sunmayan bir bellek felsefesinin geliştiğini ve hatırlama eyleminin bu sebeple sadece kendi üstüne dönük olarak tanımlandığını belirtir (2012:122,137).

Geçtiğimiz yüzyılın ilk yarısından bu yana, sanat ve sosyal bilimler alanında en çok esinlenilen düşün insanlarından biri olan Henri Bergson da belleği öznel aklın nitelikleri üzerine düşünmekle ilgili bireysel bir olgu ve oluş olarak ele almıştır. Bergson’daki içsel zaman ve bellek kavrayışı, beden/ruh veya madde/bellek arasında kurduğu dikotomiyle ilerler. Bu karşıtlığa dayanarak, belleği tekrarlardan oluşan

alışkanlıklar belleği ve *anımsamalardan* oluşan bellek olmak üzere iki farklı türe ayırır. Alışkanlıklar belleği, daima eyleme dönük, şimdiki zamanın içinde bulunan ve yalnızca geleceğe bakan bellektir. Birikmiş deneyimleri temsil eden, motorize hareketlerden oluşur. Bu nedenle Bergson, alışkanlık belleğini maddeyle ve sınırlı bir zaman algısıyla bir tutar. *Anımsamalardan* oluşan bellek ise gündelik yaşamımızın tüm olaylarını cereyan ettikleri ölçüde *imge-anılar*, yani birbirini izleyen zihinsel görüntüler biçiminde kaydeder (2007:61).

Özetle Bergson, anımsamalardan oluşan bu bellek türünü bilinçle özdeşleştirir (1975:7) ve anıların hatırlanmasını salt çağrışımla açıklamanın yetersiz kalacağını; çünkü belleğe çağrılanların aynı zamanda zihinsel bir iradenin bilinçli seçimlerini gösterdiğini savunur (2001:161,162). Anımsama belleğinin, ruhu veya bilinci temsil ettiği gibi, bilincin akışına içkin bir zaman kavrayışının da karşılığı olduğunu söyleyerek bu zaman kavrayışını *durée* (süre) kavramı ile açıklar: Zamanın özü, onun akıp gidiyor olmasıdır; zaten akmış olan zaman geçmiştir ve zamanın aktığı anı şimdiki zaman olarak adlandırırız. Şimdiki an, geçmişin ve geleceğin sınırlarından sızar. Bu durumda, şimdiki zaman, duyum ve hareketin bir arada işlediği, bölünmez, “yekpare” bir sistem oluşturur (2007:103,104).

Diğer yandan, Bergson’un *çağrışım* ve *özgür irade* konularında yaptığı ayırım, aynı yüzyılda kimi eleştirilerle karşılaşmıştır. Walter Benjamin, Marcel Proust’un, *Kayıp Zamanın İzinde* isimli kültleşmiş eserinde kullandığı *istenç dışı ve istem ürünü bellek* terimleriyle Bergson’un düşüncelerini örtülü biçimde tartışmaya açtığını belirtir. Anlatıcı olarak Proust, sistemli biçimde anımsamaya gayret etse de çocukluğunun geçtiği Combray kentinden ne kadar az şey hatırladığını dile getirir. Ne var ki, hiç beklenmedik biçimde bir öğleden sonra yediği Madlen kurabiye onu bir anda unuttuğu geçmişe götürür. Yazar, bu olayı⁶ *istenç dışı bellek* örneği olarak

⁶ Romanın ünlü *Madlen ve çay* sahnesi: Anlatıcı Marcel, Combray’de geçen çocukluğuna ait zamanı hatırlama peşine düşmüşken, unutuşla gölgelenmiş bu zamandan bir anda, içinde kek kırıntıları kalmış çayından aldığı yudumla irkilerek sıyrılır. Aldığı tat, onu en sonunda, Léonie Hala’sının odasına çocukken yaptığı ziyaretlerde ikram edilen kek ve çay ile ilintili anılarına götürür. Böylelikle bilincinin bir tat ile uyarılmasıyla, yitirdiği geçmiş, şimdinin içinde yeniden canlanmış olur. Geçip gitmiş bir zamana ait izler, Proust’a göre, hiç aklımıza gelmeyecek, ihtimal vermeyeceğimiz bir nesnenin içinde gizlidir; bu geçmişin uyanması ise, ancak tesadüfi yollarla mümkün olabilir (Proust, 2006:55,58).

tanımlar ve Benjamin'in de belirttiği üzere, hatırlama eyleminde istençten ziyade gayri iradi çağrışımların etkili olduğunu anlatmak ister. Proust, tesadüften çok özgür bir kararın ürünü gibi işleyen anımsama belleğinin aksine, bireyin kendisine ilişkin bir imge kazanabilmesinin rastlantıyla mümkün olabileceğini ifade ederek, Bergson'dan farklılaştığı noktayı belli etmiştir (2014:205,206).

19. yüzyıl sonu düşünsel dünyasında büyük bir ilgiyle tartışılmaya başlanan bellek, temelleri yeni atılmaya başlanan psikanaliz disiplini içinde de *bilinç* ve *bilinçdışı* kavramlarının, hatırlama ve unutma edimleriyle olan yakın ilişkisi nedeniyle önem kazanır. Alanın kurucusu Sigmund Freud, erken çocukluk dönemini aydınlatmak ve olayların başlangıç noktalarını araştırmak adına bireyin geçmişine yöneldiği psikanalitik yöntemi geliştirir. Freud'un bu yöntem içinde keşfettiği bir kavram olarak bilinçdışı, hatırlanmayan anıların, travmatik deneyimlerin biriktiği bir havuz gibidir (2003:105). Bu kavram bize, bir kez zihinsel olarak sahip olduğumuz hiçbir şeyin tümüyle yitirilmeyeceğini söyler. Bireyin geçmişine ait izlenimler zihnin bu kısmında korunurken, Freud bu durumu *bellek-izi* (*Erinnerungsspur*) olarak adlandırır. *Düşlerin Yorumu*'nda (1996) açıkladığı gibi, bellek-izleri, algıların psişik sistemimiz üzerinde bıraktığı izlerdir ve belleğin işlevi bu şekilde oluşur (bellek izlerini, tıpkı Aristoteles'in algısal uyaranlarla oluşan zihin resimleri gibi düşünebiliriz). Psişik sistemde algısal uyaranlar, en önce bilinçle bize ulaşır; ancak bilinç yeni uyaranlara yer açabilmek için, hiçbir izi saklamaz. Bu nedenle bilinçdışına taşınan algısal uyaranlar, burada kalıcı izlere dönüşmüş olurlar (1996:260,261).

Freud, bilinç ve bellek arasında bir ayırmda bulunur. Birbiriyle bağdaşmadığını düşündüğü bu iki olguyu ele alırken, tüm anıların saklandığı yerin sadece bilinçdışı olabileceği sonucuna varır. *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*'nde, bu durumu bilinçdışının "zamansız" oluşuyla açıklar (1996:163). Benjamin, Freud'un bellek ile ilgili ortaya attıklarını yorumlarken, Bergson'dan farklı olarak, Freud ile Proust'un benzeşen bakış açılarına dikkat çeker: Bellek-izleri, tıpkı Proust'taki anı kırıntıları gibi, çoğunlukla onları ardında bırakan sürecin bilincine hiç varılmadığı zaman, en güçlü ve en kalıcı niteliktedir. Yitip gitmedikleri gibi, bilinçten farklı düşünülmesi gereken başka sistemler içinde korunurlar. Benjamin'e göre, bu bağlamda izler, açıkça ve bilinçli olarak yaşanmayan, özne açısından bir yaşantı niteliği kazanmamış olan, *istenç dışı bellek* ile büyük ölçüde bağdaşırlar (2014:208).

Psikanalizde bellek üzerine çalışmaların odağında, geçmişini bugüne çağırma söz konusudur. Belleğe kaydedilmiş, ancak unutulduğu düşünülen bellek-izlerini açığa çıkarmanın öncelikli yöntemi ise, *serbest çağrışımdır*. Bir tür anlatı etkinliğinden oluşan serbest çağrışımla, bireyler geçmişlerinden, içinde bulundukları çözümlemenin dışında kalan yaşamlarından bahsederler (Connerton, 1999:43,45). Aklagelimler ise, asla doğrudan bilinçdışına itilmiş nesnenin kendisi değil, bunu ima yoluyla anımsatan başka şeylerdir (Freud, 2003:106).

İster çağrışımlar isterse de iradi bir hatırlama ön plana alınmış olsun, yukarıda yer verilen tüm yaklaşımlar belleğin duyularla ilişkisi üzerine temellenmiştir. Bellek duyular yoluyla harekete geçer ve kişinin geçmişine dair olayları hatırlaması, bir yandan kimliğinin de garantisi olur. Dolayısıyla, benliğe dair anılar söz konusu olduğunda, yaşanmış şeylerin anısını hatırlayamamak, sanki her şeyi kaybetmek gibi gelir insana. Locke'un söylediği gibi, kişisel anıların yitirilmesi, kimliği yitirmekle eş anlamlıdır. Bu bakımdan, çeşitli yaşam dönemlerini bir araya getiren ve bol miktarda duygusal anıyı barındıran bellek, bireyin kimlik oluşumu için gereken kendilik bilgisini sağlayan bilişsel bir yeti olarak da düşünülebilir (akt. Boyer, 2015:38).

Bunların yanında, belleğin bireysel yapılanmasının nasıl işlediğini anlamaya çalışan bilişsel psikologlar, 1970'lerden bu yana, psikanalizde olduğu gibi, yaşamöyküleriyle ilgilenmeye başlamış ve psikolojide "otobiyografik bellek çalışmaları" alanının doğmasını sağlamışlardır. Bu yeni yaklaşımlar sayesinde, kesin test sonuçlarına dayanan laboratuvar araştırmalarından uzaklaşılarak, kişinin gündelik hayat dinamikleri içinde otobiyografik anıların nasıl oluştuğu bu alan içinde de incelenmeye başlanmıştır. Bu alanla ilgili dikkat çekici taraf, otobiyografik araştırmalarda bireysel deneyimlerin yanında sosyal ve kültürel etkenlerin de gözetilmesidir. Pascal Boyer'e göre, bireysel ve toplumsal anlayışı birleştiren bu bakış açısı, duyu organlarını etkileyen fiziksel uyarıların yanında, anıların oluşmasında toplumsal etkileşimlerin de rolüne dikkat çeken sosyal psikolog Frederic Bartlett'in düşüncelerine dayanmaktadır (2015:22,37). 1930'larda gerçekleştirdiği çalışmalarla, yakın zamanda yeniden keşfedilen Bartlett, günümüzde hatırlamanın sadece bireysel boyutuyla değil, sosyal ve kültürel boyutlarıyla da ilgilenen psikoloji araştırmaları için, esin kaynağı olmaya devam etmektedir (Olick vd., 2011:63).

20. yüzyılın ilk çeyreği ise, bellek çalışmaları açısından bir dönüm noktası olmuş ve bu dönemde belleğin salt duyulara bağlı kişisel deneyimlerle meydana geldiğini savunan görüşlerin karşısında, Maurice Halbwachs'ın çalışmalarıyla başlayan “toplumsal bir olgu olarak bellek” düşüncesi önem kazanmaya başlamıştır. *Kolektif bellek* kuramının yaratıcısı Halbwachs'ın, hatırlamanın öznesinin tekil değil, çoğul bir özne olduğunu ve bunun da insan toplulukları olduğunu savunan görüşleri sayesinde, hatırlama biçimleriyle ilgili yeni tartışmaların yolu açılmış, bugünkü bellek çalışmalarının da temeli atılmıştır.

Halbwachs'ın çalışmalarının genel çerçevesi, yukarıda da kısaca söz edildiği gibi, belleğin sadece bireyin ilişkili olduğu sosyal gruplarla etkileşimi yoluyla anlaşılabilirliği ve hatırlama edimlerinin toplumsal koşullara göre biçimlendiği düşüncesi üzerine kuruludur. Elbette mizaç çeşitliliği ve yaşam koşulları göz önüne alındığında, herkesin birbirinden farklı bellek kapasitesi vardır; bellek bu şekilde bireye ait tasavvur edilir. Ancak bireye ait bile olsa, aslında hiçbir zaman sosyal süreçlerden ayrı oluşmaz; çünkü bir izlenim veya olgu, belli bir kişiyi özellikle ilgilendiriyor gibi görünse de yalnızca sosyal çevre aracılığıyla ulaşan düşüncelerle bağlantılı olduğu ölçüde kalıcı hatıralar bırakabilir (1992:52,53).

Halbwachs böylelikle, hatırlamanın yalnız gerçekleştirilen bir eylem olamayacağını ve çevresel ilişkilerle belirlendiğini dile getirerek, belleğin salt duyularla oluşan bireysel bir kavrayış olduğunu savunan görüşlerle arasına mesafe koyar. Bu düşünceye göre, eğer belleğin nasıl çalıştığına biraz daha yakından bakacak olursak, eski deneyimlerimizin çoğunu ailemizle, arkadaşlarımızla veya temas ettiğimiz diğer insanlarla gerçekleşen iletişimlerimiz sonucunda hatırladığımızı anlayabiliriz. Toplumsal gruplarla etkileşimimiz içinde anılarımızı tam olarak tanıyıp, hatırlayıp, anlamlandırırız. Düşünür, başka deyişle, anılarımızın “kolektif” olduğunu vurgular; zira tek başımıza yaşadığımız olaylar ve gördüğümüz şeyler hakkında olsalar dahi, anılarımız çevresel etkileşimler üzerinden canlanırlar. Bu noktada *tanıklık* kavramını gündeme getirerek, bir grupta geçmişe ilişkin anıların, o grup içindeki diğer kişilerin tanıklığı sayesinde daha kalıcı biçimde muhafaza edildiğini söyler. Bizi çevreleyen gruplar ile aramızda bir bağ kuran imgelerden ya da düşüncelerden hiçbirini bulaştırmadığımız bir ana götüren hatıralar bulmanın zorluğuna değinerek,

erken çocukluk dönemimizi hatırlamakta çektiğimiz zorluğun, henüz *toplumsal bir varlığa* dönüşememiş olmaktan kaynaklandığını savunur (2018:29,44).

Tanıklığın kapsamını belirlerken de önemli olanın, tanıklarla aynı grubun parçası olmayı sürdürmek ve bu yolla iletişim halinde olunan grubun bir üyesi olarak düşünme ve hatırlama alışkanlığını ve becerisini korumak olduğu söyleyen Halbwachs'a göre, bir hatıra ortadan kaybolmuşsa ve onu yeniden bulmamız imkânsızsa, bunun sebebi, artık o hatıranın muhafaza edildiği belleğe sahip olan grubun bir parçası olmamamızdan ileri gelir. Bu bakımdan hatıranın ortak bir temelde yeniden meydana gelebilmesi için, bizim belleğimizle diğer bellekler arasında yeterli temas noktalarının bulunması gerektiğini belirtir; çünkü her veri ve kavram sürekli başkalarının zihninden bizimkine ve bizim zihnimizden başkalarınınkine geçip durur ve zihinler ancak aynı topluluğun bir parçası oldularsa ve olmaya devam ediyorlarsa bir olayın imgesini yeniden oluşturmak mümkün olur (2018:33,40).

Halbwachs, kolektif temsiller ve grup belleği arasındaki bağlantıya da genişçe yer verir. Bu çerçevede, aktarımla birlikte, belleğe kazınan şeylerin hem olaylar hem de geçmişe ait davranış ve düşünce biçimleri olduğunu ve çocuğun belleğinin ileride, yazılı tarih tarafından öğretilen geçmişten ziyade, yaşanan geçmişe daha fazla dayalı olacağını öne sürer. Dahası, geliştirdiği yaklaşımla, yaşanan olaylara doğrudan tanıklık etmiş aile büyüklerinin belleğini çocuk için temel kaynak olarak belirler. Bu yaklaşıma göre, bir aile içinde anlatılagelenler ve gelenekler yine aktarım sayesinde zihinde canlandırılabilip tahayyül edilebilir anılara dönüşürler. Diğer yandan bunların doğrudan hatırlanmaları imkânsızdır; çünkü artık temsillere ve sembollere dönüşmüşlerdir (2018:64,85). Sonraki yıllarda gelişerek belleğin toplumsal olarak inşa edildiğini savunan Halbwachsçı yaklaşımlarda da, grupların geçmişe erişmelerinin yolunun, yalnızca şimdiki zamanın kültür kategorileri ve şemaları üzerinden mümkün olabildiği savunulur (Burke,1997:46).

Anlaşılabileceği gibi bu düşüncede, belleğin zamansal olarak nerede konumlandığının belirlenmesi mühimdir. Gerek Bergson felsefesindeki, “geçmiş bugüne getiren, geçmişin bugündeki uzantısı olarak bellek” fikrinden, gerekse de Durkheim’ın toplumsal yapılara göre şekillenen zaman kavrayışından etkilenen Halbwachs, belleğin zamanını “şimdide” konumlandırır. Belleği, geçmişin büyük

ölçüde şimdiki zamandan ödünç alınan veriler yardımıyla yapılmış, eskiye ait bir imgenin yeniden inşası olarak tanımlar. Gruplar, hatıraları kendi istedikleri doğrultuda şimdide sabitleyerek kurgularlar. Grubun güncel yaşantısıyla bağlantısı olmayan hatıralar ise kaçınılmaz olarak soluklaşır ve bağlam dışı kalırlar (2018:85).

Halbwachs'ı takip eden çağdaş sosyolog Barry Schwartz'a (2008) göre de geçmiş şimdinin içine, bir *toplum modeli* ve *toplum için bir model* olarak dâhil edilmektedir: Bir toplum modeli olarak bellek, geçmiş olayları, bugünün ihtiyaçları, çıkarları, korku ve arzuları doğrultusunda yansıtır. Toplum için bir model olarak ise, davranışların düzenlenip canlandırılması adına örnek oluşturur ve mevcut deneyimlerin anlamlandırması için bir çerçeve sağlar. Böylelikle bellek, toplumsal gerçekliğe, onu inşa ederek, şekillendirerek ve çerçeveselendirerek nüfuz etmiş olur. Geçmiş şimdije ilişkin imgeler olarak yorumlayarak gerçekliği yeniden inşa eder; insanlara mevcut davranışlarını formüle edebilip uygulayabilecekleri bir şema sağlayarak gerçeği şekillendirir ve davranışlarının geçerliliğini ve ahlaki niteliklerini ayırt edilebilecekleri standartlar aracılığıyla gerçeği çerçeveler. Bir hatırlama eyleminde, bu modellerin ikisi de devreye girer (2008:30).

Zerubavel, hatırlama eylemini, neyi hatırlamamız ve neyi unutmamız gerektiğini söyleyen toplumsal kurallarla düzenlenen bir eylem olarak tanımlar. Bu kuralları belirleyen yapılar olan “anımsatıcı/bellekssel topluluklar” (*mnemonic communities*), belleği yorumlama sürecini filtreler; örneğin kimi geçmiş olayları önemsiz addederek eskiye dönük zihinsel erişimi istediği ölçüde sınırlandırır. Sosyal çevremizin belleğimizin derinliğini ne ölçüde etkilediği, tarihsel anlatıları hatırlama biçimimizde daha açık bir şekilde ortaya çıkar. Bu noktada çoğu zaman, grupların (biz onlara katılmadan çok önce) başından geçen olayları, kendi geçmişimizin bir parçasıymışçasına gibi düşünüp, hatırlarız. Kendi hayat hikâyemizin, dâhil olduğumuz toplulukların tarihi ile bu türden varoluşsal birleşimi, toplumsal kimliğimizin de vazgeçilmez bir parçasıdır. Bu gibi bir sosyo-biyografik bellek, henüz bir parçası olmadığı zamana deneyimlenmiş olsa bile, grupların geçmişindeki olaylarla ilgili bazen hissettiğimiz gurur, acı ya da utanç duygusunun da kaynağıdır (1996:284,290).

Toplumsal belleğin işlerlik kazanabilmesi, en başta bir grubun kültürüne ait anlatıların benimsenip korunmasıyla ilişkilidir. Anlatılar, anlam üretme sürecindeki

rolleriyle, düşünce ve davranış yapılarının şekillenmesine etki ederler. Dolayısıyla, aktarımları ve süreklilikleri her toplumun gelecek tasarımı için hayati önemdedir. Bu bağlamda, toplumsal belleğin anlatıları her zaman kimlik ve resmi tarihin kesişiminde durur. Sözelimi, anımsatıcı topluluklar olarak uluslar, resmi tarihlerini ve kimliklerini inşa etmek için toplumsal belleğin anlatılarına gereksinim duyarlar; anma törenleri, medya dolayimleri, ders kitapları, anıtlar ve müzeler üzerinden belleği denetleyip yeniden oluşturlar. Buna karşılık, bastırılmış bir kimliği yeniden kazanmak adına, bellek anlatıları aynı oranda önemli araçlardır. Bu bağlamda, hatırlama ve unutma pratiklerimizi; toplumsal bellek, kimlik ve tarihin kesiştiği ve çeliştiği noktalardan incelemeye devam etmemiz gerekli görünmektedir.

1.1.2. Bireysel ve Toplumsal Belleklerin Kesişiminde Kimlik ve Tarih

İkinci Dünya Savaşı sonrasında, tarihçiler arasında salt olayları incelemek yerine; ritüelleri, geçmiş yaşam ve düşünme biçimlerini araştırmaya yönelik bir eğilim kendini göstermeye başlamış ve bu sayede tarihin odak noktasında bir değişim yaşanmıştır. Medeniyetlerin geçmişini ve kültürel tarihi inceleme girişimleri, bir pozitif bilim olarak tarihin bellek hakkındaki kuşkucu tutumunun da değişmesini sağlamıştır. Böylelikle tarih ile bellek arasında başlayan akışkanlık, bellek araştırmalarının gelişmesi için gerekli koşulları yaratmıştır (Zelizer,1995:216). 1960'lara gelindiğinde, zamanın düşünsel ve toplumsal hareketlerinin etkisiyle, hâkim tarih anlayışı temelden sarsılmaya başlamış, sözlü tarih çalışmaları gibi, geleneksel tarihçilerce küçümsenen yöntemler meydana çıkmıştır. Bu dönemle birlikte, tarihselciliğin yaşadığı kriz, geleneksel yaklaşımın altını oyarak; tarihin kendi özeleştirisini yapmasına ve artan bir merakla belleğe daha fazla yönelmesine ön ayak olmuştur (Misztal, 2003:102).

Örneğin tarihçi Peter Burke, *History as Social Memory* (1997) isimli makalesinde, tarihsel anlatıların bizzat toplumsal belleğin ayrılmaz bir parçasına dönüştüğünü ve nesnellik iddialarının yerini daha göreceli bir yaklaşıma bıraktığını savunur. Bu düşünceye bakılırsa, geçmişi hatırlamak ve geçmiş hakkında yazmak, artık eskisi kadar “masum” eylemler olarak görülmemektedir. Ne hatıralar ne de tarih, tarafsız değildir. Bilinçli veya bilinçsiz seçimler, çarpıtmalar ve yorumsallık, her iki alan için de geçerlidir. Her iki durumda da seçim, çarpıtma ve yorum, toplumsal olarak

meydana gelmektedir. Artık tarihçilerin, farklı yer ve zamanlarda, geçmişin farklı veçhelerini kayda değer gördükleri (savaşlar, politika, din, ekonomi vb.) ve geçmişini olduğundan çok başka biçimlerde sunabildikleri (olaylara veya yapılara, büyük insanlara veya sıradan insanlara, grupların bakış açılarına yoğunlaşarak) yaygın biçimde bilinmektedir (Burke, 1997:44,46).

Bunlarla birlikte, belleğin ve tarihin, siyasal iktidarlarca bir tahakküm aracı olarak kullanıldığı yönünde görüşlerin benimsenmesini sağlayan, esasen Foucault'nun iktidar, söylem ve bilgi üzerine yaptığı ufuk açıcı çalışmaları olmuştur. Söylemin nasıl şekillendirildiği ve karşılığında geçmişe dair kavrayışımızı nasıl şekillendirdiği sorusu, süregiden tartışmalara yeni bir soluk getirmiştir (Hutton,1993:123). Foucault, modernitenin tarihi yeniden kurgulama arzusunun, 19. yüzyıla dek varlığını sürdürebilmiş olan gayri resmi kayıt biçimlerini ciddi anlamda tahribata uğrattığını belirtir. Sözlü ve yazılı yollarla veya şarkılarla korunan toplumların belleği, silinmeye yüz tutmuştur; zira iktidar, “bellek denetim altına alınır, toplumların eylemleri de denetim altına almış olur” ilkesiyle hareket eder (1975:24,29).

Böylelikle, toplulukların geçmiş dönemde gösterdikleri direnişlere dair hatıraları ve bilgileri üzerinde hâkimiyet sağlanmış olur. Bu noktada Foucault, “iktidarın olduğu yerde, direniş de vardır” düşüncesinden hareketle, “karşı-bellek” (*counter-memory*) kavramını ortaya atar ve belleği, toplumsal direniş yollarından biri olarak belirler. Kavram, Foucault'nun verili kimlikleri çözümlemek ve tüm sabit özleri reddetmek üzere bir tarih yöntemi olarak belirlediği “soybilimin” de önemli bir bileşenidir (Keskin,2011:23). *Nietzsche, Genealogy, History* (1977) adlı çalışmasında, karşı-belleğin, tekdüze kesinliklerin dışında bırakılan tekillikleri kayda geçmesi gerektiğini ve geçmişle bu yolla yeniden kurulacak bağlantıların, dayatılan tarihin süreklilik anlatısına dirençli bir toplumsal damar oluşturacağını söyler (1977:153).

Bu doğrultuda Burke, tarihin ve bellek çalışmalarının, geçmişin hangi amaçlarla kullanıldığını meydana çıkarma çabası içinde olmaları gerektiğini belirtir, toplulukların geçmişe yönelik tutumlarının birbirinden farklı oluşu meselesine dikkatimizi çekerek, geçmişin kazananlar tarafından yazıldığı kadar kazananlar tarafından silindiğini, unutturulduğunu da vurgular ve şu soruyu sorar: “*Kim, kimin*

neyi hatırlamasını ister? Neden ister? Geçmiş kimin bakış açısıyla kaydedilir ve muhafaza edilir?” (1997:46).

Burke’ün sorusunu takip ederek, Eric Hobsbawm ve Terrence Ranger’ın “Geleneğin İcadı” (*The Invention of Tradition*,1983) isimli çalışmalarında da göstermeye çalıştıkları üzere, 19. yüzyıl uluslaşma hareketlerinin rejimlerini meşrulaştırmak için hatırlama ve unutma pratiklerine nasıl yön verdiğine değinebiliriz. Hobsbawm ve Ranger’ın yaklaşımıyla “*icat edilmiş gelenek*”, Benedict Anderson’un “*hayal edilmiş bir siyasal topluluk*” (1995:20) olarak nitelediği, görece yeni bir tarihsel yapı olan ulusun sınırları içinde gerçekleştirilen ve bir tür toplum mühendisliği gerektiren uygulamalara karşılık gelir. Hobsbawm, Sanayi Devrimi’nden beri devletlerin, yeni temayül ve rutin ağları oluşturmaya geçmiş dönemlerde olduğundan daha fazla ihtiyaç duyduklarını söyler. Bu durum, eski sistemin ortadan kaldırılmasıyla oluşan boşlukların doğurabileceği krizlerden kaçınma çabasından ileri gelmektedir. Eski usuller artık ulaşılabilir ya da uygulanabilir olmadığından, yeni geleneklerin icadına girişilir. İcat edilen gelenekler; resmi anma törenleri, eğitim sistemi, kitle iletişim araçları, çizgisel zaman anlayışına göre düzenlenmiş her tür resmi ve gayri resmi alışkanlıklar üzerinden hayata geçirilir ve bu şekilde yeni toplumsal gerçeklikler üretilerek, sahte bir tarihsel süreklilik ve kimlik duygusu yaratılır (2006:2,12).

Buradan anlaşılacağı gibi, gelenek icat etme, devlet denetimine bağlı bir bellek ve kimlik inşasına işaret eder. Diğer yandan, icat edilmiş gelenek yaklaşımı, siyasal iktidarların güdümünde gerçekleşen icat etme ve temellük etme süreçlerini gündeme getirmesi veya geçmişe erişimin eşitsiz koşullarını vurgulaması bakımından önemini korumaya devam etse de bellek inşasını sadece politik unsurlarla ilişkilendirmesi nedeniyle eleştirilmiştir. Örneğin Barry Schwartz, geçmişe otorite kanalları üzerinden ulaştığımızı, itiraz edilemeyecek bir gerçek olarak sayarken, belleğin yalnızca iktidara hizmet etmek üzere yaratılmış bir manipülasyon aracı olduğunu savunan bu görüşü yanıltıcı bulur. (2000:16). Alon Confino, benzer bir eleştiride bulunarak, belleğin sıklıkla ideolojik bir aygıt niteliğinde görülmesine yönelik eğilimin, belleğin alanını sınırlandırdığını dile getirir. Belleğin politik kullanım ve analize indirgenmesi, Confino’ya göre, oluşumunda asli etkiye sahip toplumsal kategorileri de tümünden görmezden gelmekle sonuçlanacaktır (1997:1393,1395).

Bellek, politik amaçlar uğruna resmi tarihe dönüştürülmeye ve onun içinde sindirilmeye çalışılsa bile, üzerinde kesintisiz denetim sağlanabilecek bir şey değildir. Üstelik iktidarların, yerel anlatıları unutturma veya dışlama girişimleri, “bastırılanın geri dönüşü”⁷ gibi bir durumla er ya da geç yüzleşmek zorunda kalmaktadır. Burada düşünsel ve fiziksel düzeylerde şiddet içeren unutturma hareketleri söz konusudur. Tarihçi Alan Megill, bu açıdan belleğin, tarihe sürekli musallat olan bir “öteki” olarak düşünülmesi gerektiğini belirtir. Belleğin tarihe musallat olmasını ise, modernitenin başarısız uygulamaları sonucu devreye giren bir “kimlik krizi” ile ilişkilendirir (2011:196). Başka deyişle, modern ulus-devletlerin yönetsel açmazlarını kapatmak ve yeni toplumsal gerçeklikler yaratmak için kullandığı bellek, rejimlerin küresel etkilerle tökezlemeler yaşamaya başladığı noktada, bu sefer kimlik krizlerinin jeneratörü olarak işlev görür.

Megill’e göre, bu durum, belleğe artan ilginin sebebi hakkında çok şey söyler: Zayıf ya da tehdit altındaki bir kimlik duygusu, toplumsal veya bireysel anlamda travmatik bir geçmişin hatırlanması gibi etnik temelli çelişkilerde, belleğe özellikle ihtiyaç duyar (2011:194). Ricoeur’ün, *kimlik talebi* diye adlandırdığı mesele, kaynağını tam da bu kimlik krizi sürecinden almaktadır. Gerçek ve simgesel yaralarla kimliğin kırılmaşmasına neden olan bastırılmış geçmişler (2012:101), ulus-devlet söylemlerinin eski gücünü kaybetmesiyle, sorgulanmaya başlanır. Böylelikle, dayatılan kimliğin güdümünden kopmaya yönelik bir arzu da doğmuş olur. Siyasi, kültürel, etnik, cinsel her tür topluluğun, kendi belleğini gün ışığına çıkarmaya çalışması, Ricoeur’e göre, toplumsal failerin anlatı kurma yetenekleri üstündeki egemenliklerini yeniden kazanma çabasıdır (2012:492).

Foucault’nun söylediği anlamda belleğin muhalif kullanımı, toplumsal failerin kapanmış anlatıları, kurgulanmış geçmişi reddederek, kimliklerini özgürleştirmek adına yeni anlatılara başvurmalarını sağlar. Özetle, kimlik talebi burada, hem Confino’nun (1997:1393) hem de Schwartz’ın (2000:17) belirttiği gibi, otoriteyle girişilen mücadelede belleği etkin bir araç olarak kullanır.

⁷ Sigmund Freud “Tekinsizlik” (*The Uncanny*, 1919). Freud, bilinçaltına itilen kaygı ve korkuların gün yüzüne çıkmasının yarattığı tekinsiz duygulanımlardan söz eder. Bastırılan duygular, bir “ötekiye” yansıtılır; ancak bu hem korkutucu derecede tuhaf ve yabancı hem de şaşırtıcı biçimde tanıdık öteki, kişiye sürekli musallat olur (1919:1,21). <https://web.mit.edu/allanmc/www/freud1.pdf>

Pierre Nora ise, daha karamsar bir tutumla, belleğin, evrensellik ilkesiyle hareket eden tarih tarafından sindirilmesi sonucunda bugün canlı bir belleğin varlığından bahsedilemeyeceğini dile getirir. Bu nedenle belleğin, artık yaşayan mekânlarda değil, kaybolan geçmişini yaratma arzusu doğrultusunda yapılan anıtlar, müzeler, anma törenleri, takvimler gibi *hafıza mekânlarında* yaşatıldığını öne sürer (2006:22,23). Unutma kaygısı şiddetlendiği için, Nora içinde bulunduğumuz çağı, anma saplantısıyla imler. Yazarın *anma çağı* ilan ettiği küreselleşme sonrası ulus-devlet çağını aslında, toplumsal ve kültürel bakımdan “patolojik” bir boyutta ele aldığını görmek mümkündür. Ancak bu çağın, önceki dönemin psişik ve fiziksel düzeyde şiddet içeren uygulamalarının kalıntılarını taşıdığını ve onlarla şekillendiğini düşündüğümüzde, anmanın neden patolojik boyutlara ulaştığını da anlayabiliriz.

Yukarıda da belirtildiği gibi, bu durumun zeminini hazırlayan, çağdaş toplumlarda, toplumsal çıkarların küreselleşme, göçler ve demografik değişimlerle giderek çeşitlilik göstermesi ve parçalanmasıyla ortaya çıkan yeni kimlik politikalarıdır (Castells, 2008:423). Küreselleşmenin yarattığı belirsizlik krizi karşısında savunmacı bir tepkiyle ortaya çıkan kimlik hareketleri, bu nedenle belleğe sarılmışlardır. Ve yine bu nedenlerden ötürü, “*ben bir buyum/şuyum*” ifadesi yetersiz kalınca, “*ben zaten hep bir buydum/şuydum*” ifadesine kökensel bir itki ile başvurulmaktadır. Toplumsal, kültürel, siyasal yapılarıdaki parçalanmalar çoğaldıkça, bu kaygan zeminin üzerinde ayakta durabilmenin tek yolunu aidiyetlerimize tutunmakta buluruz. Ancak özcü kimlik yaklaşımlarının belleği ele alış biçimleri, kimi zaman etnik temelli çelişki ve çatışmalar gibi tehlikeli neticeleri beraberinde getirebilir. Öyle ki, gruplar kendi geçmişlerine dönerek, belleklerini bu geçmişini yüceltmek ve diğer gruplar üzerinde üstünlük kurmak için kullanabilirler. Bu noktada, bilgi ve düşüncenin eşlik etmediği bir anımsama eylemi, ötekine dair bir sorumluluk da taşımayacağı için, tüm farklılıklar için bir tehdit haline gelebilir (Megill, 2011:194).

Öyleyse belleği anlamak, yalnızca geçmişin ne vesileyle yorumlandığını bilmeyi değil, nasıl yorumlandığını da bilmeyi gerektirir. Dolayısıyla bu aşamada; soykırımlar, sürgünler veya uygulanan çeşitli asimilasyon politikaları karşısında, belleğin varlığını nasıl muhafaza edebildiği ve kültürleri ayakta tutan bir mekanizma olarak hala nasıl işlev görebildiği gibi sorular, hatırlamanın anlam inşa edici boyutuyla ilgilenen araştırmalar için önem kazanır. Kimlik krizi, bellek ile ilgili tartışmaların tetikleyici

unsuru olmuştur; fakat bu çerçevede belleği ideolojik bir aygıt olarak ele alan çalışmalar, onun anlam iletme kapasitesini ve farklı toplumsal koşullara direnç gösterebilmesini sağlayan adaptasyon yetisini açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle konuya dair geliştirilen kültürel yaklaşımlara gereksinim vardır.

1.1.3. Kültürün Kurucu Unsuru Olarak Bellek

Toplumsal bellek çalışmaları içinden türeyen *kültürel bellek* terimi, belleğin kültürel boyutuna yönelik araştırmaların ağırlık kazanmaya başladığı 20. yüzyıl sonunda ortaya çıkmış ve giderek “münferit bir alan” (Erl1, 2008:1,2) olarak tanımlanır olmuştur. Günümüz bellek çalışmalarının önde gelen isimlerinden Astril Erl1’e göre, böyle bir terimin veya ayrı bir çalışma alanının ortaya çıkması; bireysel ve toplumsal hatıralar arasındaki etkileşimi temel alarak bellek çalışmalarının şekillenmesinde kurucu rol üstlenen sosyolojinin yanı sıra, kültür tarihi, antropoloji, iletişim çalışmaları, semiyoloji gibi disiplinlerin de belleğin işlevini ve anlamını ele alan araştırmalarla toplumsal çerçeveyi genişletme girişimlerinden ileri gelmiştir. Konuya ilişkin çalışmaların birbiriyle etkileşimleri sonucunda ise disiplinlerarası bir çalışma sahası doğmuştur. Böylelikle Erl1’in belirttiği gibi, kültürel bellek hem toplumsal belleği hem de zihinsel ve bilişsel belleği kapsayan bir şemsiye terim olarak kullanılmaya başlanmıştır (2008:3,4).

Biz bu çalışma kapsamında, *toplumsal bellek* ve *kültürel bellek* terimleri arasında bir ayrıma gitmeyecek olsak da disiplinlerarası bir alanın sunduğu imkânlardan faydalanarak, bu kısımda belleğe getirilen kültürel yaklaşımları, grupların belleklerini nasıl muhafaza ettiği, anlatılarını nasıl oluşturdukları ve bu anlatıları kuşaklararası hangi yollarla ilettikleri çerçevesinde irdelemeye çalışacağız. Bu bağlamda, bellek ve kültür arasındaki ilişkiyi konuşmaya geçmeden, öncelikle “kültür” kavramı üzerinde kısaca durup, bu karmaşık ve tanımlanması kolay olmayan kavramın ele alınma biçimlerine eğilerek ilerleyeceğiz.

İşaret ettiği geniş anlam bütününden ötürü, kültür kavramı üzerine sayısız tanımlama geliştirilmiştir. Bu tanımların hepsinin dökümünü yapmak elbette imkânsız bir işlemdir, yine de üzerinde uzlaşmış temel unsurları göz önünde bulundurarak kavrama dair bir sentez yapmak gerekirse; öncelikle kültürün, kişiler arası sosyalleşme

süreçleriyle öğrenilen ve aynı yoldan yeni kuşaklara aşıl原因an davranış örüntüleri ya da kalıpları olduğu söylenebilir (Tozzer). Varlığını koruması, bu iletişim süreçlerinde ortaklaşa yaratılan gelenek ve alışkanlıkların sürekliliğine bağlı olduğu için de sosyal etkileşimlerin bir ürünü (Winston) olarak düşünülebilir. Bu açıdan toplumsal olarak inşa edilen bir olgu olarak kültürü, doğanın yarattıkları karşısında, insanın yarattığı hemen her şey (Marx) şeklinde açıklamak mümkündür (akt. Güvenç, 1979:95,102).

Öte yandan, bilgiyi, inancı, sanatı, ahlakı, hukuku, geleneği ve insanın bir toplumun üyesi olarak elde ettiği diğer yetenek ve alışkanlıkları içeren bu karmaşık bütünün (Tylor’dan akt. Eriksen ve Nielsen, 2016:42) kaynağı, Ernst Cassirer’e göre, insan yaşamının ayırt edici bir özelliği olan simgeleştirme yetisinden ileri gelmektedir. Cassirer bu bağlamda, insan doğasında, onu diğer hayvan türlerinden farklı kılan, ona farklı gerçeklikler sağlayan bir simgesel sistem bulunduğunu söyler. Bu sistemin sağladığı soyut düşünme yetisi sayesinde içinde yaşadığı fiziksel evrenin ötesine geçebilen insan, böylelikle dil, sanat, söylene ve din gibi kavram ve olguları yarattığı bir simgesel evrende de varlık gösterir. Bununla birlikte, simgeler evreninin ağırları, düşünce ve deney alanındaki ilerlemelerle genişledikçe, insan fiziksel gerçekliği daha dolaylı biçimlerde algılamaya başlar. Cassirer’in deyişiyle, insan, kendisini dilsel biçimler, sanatsal imgeler, söylenebilimsel simgeler veya dinsel törenler içine öylesine kapamıştır ki bu yapay ortam araya girmeden hiçbir şeyi görüp bilemez. İnsanın kültürel yaşam biçimlerinin tüm zenginliklerini ve çeşitliliklerini us terimi ile açıklamak yeterli gelmediği için, simgesel sistem bu yönde bir kavrayışın anahtarı olur. Cassirer buradan hareketle, “*ussal hayvan*” tanımını yerine, kültürün yaratıcısı olan insanın, “*simgeleştirilen hayvan*” olarak tanımlanması gerektiğini belirtir (1980:33,34).

Cassirer, insanın kültür dünyasına sahip olabilmesinin yegâne yolunun ise, anımsamalar aracılığıyla ona bir süreklilik kazandırmasından geçtiğini ileri sürer. Bu doğrultuda, belleği, simgesel örüntüler bütünü addettiği kültürün “kurucu” ögesi (1980:174) olarak tanımlayan düşünürün, kültür kuramında böylesine mühim bir yer tutan bu olguyu, kültürle nasıl ilişkilendirdiğine daha yakından bakmak gerekir. Konuyu ilk olarak, dönemin fizyologlarının kalıtım ve hatırlama ilişkisi üzerine çalışmalarından hareketle irdeleyen Cassirer, özellikle Richard Semon’un *engram* adını verdiği terim üzerinde durur. Engram, bir organizmayı etkileyen her uyarıcının, o organizma üzerinde bıraktığı belirli bir fizyolojik iz anlamında kullanılır.

Organizmanın gelecekteki tüm tepkileri bu izler zincirine, yani birleşik izler toplamına dayanır. Ne var ki, bu sav, Cassirer'e göre, belleğin insan dünyasındaki rolünü ve anlamını bütünüyle açıklamakta yetersiz kalır; çünkü bellek, yalnızca önceki izler aracılığıyla gerçekleşen bir yineleme işlemi değil, oldukça karmaşık bir şekilde çalışan tanıma, özdeşleştirme ve kavramlaştırma sürecidir ve bu süreç olmaksızın, kültür inşa edilemez. Bu nedenle, anımsama her şeyden önce yaratıcı ve yapıcı bir süreci içerir. Anımsamanın zorunlu ögesi olan imgelem sayesinde, geçmişi bugüne getirip, ona yeni bir düşünsel varoluş vermiş oluruz. Böylelikle Cassirer, belleği, düşüncelerin dışsallaştırılması eylemiyle doğan kültürün çıkış noktası olarak belirler (1980:54,55).

Rodriguez ve Fortier de, insan türünün, ona bilgiye erişmesini ve farklı varoluş kalıplarıyla başa çıkmasını sağlayan kültürün esnekliği sayesinde hayatta kalabildiğini ve kültüre bu dinamizmi veren kaynağın ise bizzat bellek olduğunu belirtirler (2007:1). Bu düşüncelerden yola çıkarak, insanın geçmişi hatırlama ve onu yeniden yaratma kapasitesi olan belleği, deneyimlerin anlamlandırılması için kullanılan kültürel bir araç olarak nitelendirebiliriz.

Diğer yandan, belleği kültürün çekirdek unsuru olarak tanımlayan bu görüşlere ilaveten, iki unsurun da birbirinden beslenerek var olduğunu unutmamak gerekir. Yukarıda değindiğimiz gibi, kültür, zamansal bir devamlılık elde etmek için toplumsal anımsama edimlerine gereksinim duyar; bu yüzden kültürel yapılar, Clifford Geertz'in de dile getirdiği şekilde, davranışların yönlendirilmesi için bir denetim mekanizması olarak çalışır (2010:63). Başka deyişle, davranışları, gelenek ve görenekleri kontrol altında tutabilmek için belleğe yeni anlatılar eklenir, kimi zaman da eskiler değiştirilip unutturulur; böylece ortaya karşılıklı bir inşa süreci çıkar.

Bugünün bellek çalışmaları düşünsel mirasını, 1.1.1.'de söz ettiğimiz Maurice Halbwachs'ın çalışmalarından almıştır. Astrid Erri'e göre, Halbwachs öncelikle bireyin belleğinin toplumsal yapılara bağlı olduğu yönündeki iddiasıyla, psikolojinin sınırları içine sıkışmış belleği toplumsal ve kültürel bir boyuta taşımıştır. İkincisi, aile belleği ve kuşaklararası hatırlama pratikleriyle ilgili düşünceleriyle, sonraki yıllarda gelişecek olan sözlü tarih gibi alanlara öncülük etmiştir. Son olarak kolektif bellek terimini kültürel aktarım ve geleneğin yaratılması konularını da içerecek şekilde geniş bir çerçeveye yerleştirmiştir (Erri, 2011:11,15).

Buradan temelleri 1980'lerin sonunda Heidelberg Üniversitesi'nde atılan çağdaş bellek çalışmalarının öncüsü *Heidelberg Girişimi*'nin sunduğu yaklaşımla devam edelim. Grubun esin kaynaklarından bir diğeri, Rus Tartu Göstergebilim Okulu'nun öncüsü Yuri Lotman'ın kültürü simgesel olarak kodlanmış bir anlam dünyası içinde ele alarak ortaya attığı "kültürel bellek" terimi ve bu kapsamdaki çalışmaları olmuştur. Girişim Lotman'ın terimini daha sistemli bir yolla yeniden tanımlamıştır (Hardt, 2008:93). Hatta bu doğrultuda, belleğin oluşumu ve aktarımı konusunu grupların sosyal etkileşimleriyle açıklayan Halbwachs'tan farklı bir yaklaşım arayışına gidilmiştir (Erl, 2011:28).

Girişimin kurucularından Jan Assmann, Halbwachs'tan farklı olarak, bir toplulukta mevcut hatırlama biçimlerinin nasıl gerçekleştiğini anlamak adına, onları öncelikle işlevleri ve yapıları bakımından birbirinden ayırt etmek gerektiğini söyler. Bu bağlamda, geçmiş hatırlamanın iki ayrı biçimi olarak belirlediği ve *iletişimsel bellek* ve *kültürel bellek* (2015) olarak adlandırdığı bellek türlerini, kuramının başlangıç noktası yapar. Halbwachs'ın kolektif bellek tanımıyla örtüşen bir bellek türü olan *iletişimsel bellek*, Assmann'a göre yakın geçmişe ilişkin anıları kapsar ve sosyal gruplar içinde bireylerin iletişimsel deneyimleriyle oluşur. Varlığı ise ancak deneyimin sahibi hayatta iken devam eder. Dolayısıyla sahibine bağlı olan bu bellek ölümlüdür; zamanla oluşur ve zamanla yok olur. Sadece taşıyıcıları ile sınırlıdır. Bu doğrudan bireye bağlı olarak var olan ve iletişimsel deneyimle kazanılan bellek, 3-4 kuşağı kapsar; yani kuşağa özgü bir bellektir (2015:58,59).

Bu konuyu açıklamak üzere, Yahudi Soykırımından kurtulanların tarihsel durumunu güncel bir örnek olarak gösterir: Soykırımı kişisel travma olarak yaşamış olan kuşak, yakın gelecekte artık var olmayacağı için, bugün onların hala canlı olan anılarına, yarın sadece medya aracılığıyla ulaşmak mümkün olacaktır. Assmann, iletişimsel belleği bu açıdan biyografik bir hatırlama biçimi addeder ve hem yazılı hem yazısız toplumlarda bu bellek türünün her zaman sosyal alışverişe dayandığını ve gündelik iletişim temelinde ortaya çıktığını ifade eder (2015:59,60).

Kültürel belleğin oluşumunda ve aktarımında ise, gündelik temelde işleyen iletişimin aksine, planlanmış ve biçimlendirilmiş törensel bir iletişim biçimi hakimdir.

Bu bağlamda, kurumsallaşmış bir bellek tipi olarak adlandırılabilen kültürel bellek; atasözleri, ritüeller, efsaneler, resimler, şarkılar, kutsal metinler gibi kültürel olarak biçimlendirilmiş ve kökensel bir tarihe gönderme yapan hatırlama pratikleri ile veya Assmann'ın deyişiyle “*hatırlama figürleri*” ile oluşturulur. Sözelimi Yahudilerin Fısıh bayramında anlattıkları İsrail halkının Mısır'dan çıkış hikâyesi (*Exodus*), bugün içinde bulunulan durumu, efsanevi bir kökene dayandırarak açıklayan türde bir hatırlama figürüdür. Hatırlama figürleri yoluyla canlandırılan geçmişle bağlantı kurularak, hatırlayan grubun kimliğinin temellendirilmesi amaçlanır. Assmann bu noktada, efsaneleri en çok başvurulan hatırlama figürlerinden sayar. Ancak efsane ile tarih arasındaki farkın göz önünde tutulması gerektiğini, çünkü kültürel bellek için gerçeğin değil, hatırlanan tarihin önemli olduğunu belirtir: kültürel bellekte gerçek tarihin, hatırlanan tarihe ve ardından efsaneye dönüşmektedir (2015:60,61).

Bunlarla beraber, iletişimsel ve kültürel bellek arasındaki fark, en açık olarak “katılım yapısı” adlı olguda görülebilir. İletişimsel bellekte, bir grubun anıları paylaşma ve muhafaza etme biçimi eşit bir dağılım ve katılım içermez. Grubun bazı üyeleri daha az, diğerleri ise daha fazla bilgiye sahiptir; örneğin yaşlıların belleği, gençlere göre daha geriye gider. Grubun iletişimsel belleğinde katılımın belirsizliğine karşın, kültürel bellekteki katılım çok daha belirgindir. Bunu sağlamak için yaratılan hatırlama figürü ise bayramlardır. Bayramlar ve ritüeller, düzenli tekrarlarla kimliği koruyan bilginin iletilip devredilmesini sağlayarak, kültürel kimliğin yeniden üretimini üstlenirler. “Aktarıcılar” konusunda da iki bellek türü birbirinden ayrılır. Kültürel bellekte anlatıların taşıyıcılığını üstlenenler, grubun belleğini korumakla yükümlü olan şamanlar, ozanlar, rahipler, öğretmenler, yazarlar, filozoflar gibi, kendilerine bilgiyi taşıma yetkisi tanınmış “uzman” kimselerdir. Halbwachs'ın düşündüğü anlamda, bireyler arası etkileşimlerle gelişerek yayılan bir bellek söz konusu değildir; hatta yayılması özenli talimatlara bağlıdır (Assmann, 2015:61,66).

Öte yandan, Erll'e göre Assmann, kültür terimini gündelik yaşamın veya popüler kültürün uygulamalarını içeren daha geniş kapsamlı bir sahada kullanmadığı için, kültürel bellek kuramı da toplumdaki tüm bellek biçimlerini kapsamamaktadır; onun kullandığı anlamda kültür, yoğun şekilde stilize edilmiş ve hatta anıtsallaştırılmış kültürdür. Bu durumda kültürel belleğin, geniş kültür kümesinin bir alt kümesini temsil eden “geçmişin normatif ve biçimlendirici versiyonlarının toplumsal inşası” olarak

belirlendiğini dile getiren Errl, antropolojik bir perspektiften düşünerek, “kültürel” niteliğin hem iletişimsel hem de kültürel belleği kapsaması gerektiğine, çünkü her ikisinin de kültüre ait olgular olduğuna dikkat çeker (2011:30).

Buna ilâveten, gündelik olanın kapsamından uygulanma amacıyla ayrılmasına ve daha çok törensel bir iletişim biçimiyle sınırlanmasına rağmen, kültürel bellekteki aktarımın yine aslen kişiler arası gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bu bakımdan bir iletişimsel ve kültürel bellek ayrımından da ancak analitik düzeyde bahsedebilir; zira Assmann’ın belirlediği bu iki tür birbiriyle pratik düzeyde iç içedir. Örneğin, tekerlemeleri, deyişleri, atasözlerini veya günümüzdeki arşiv ve medya kullanımlarını kültürel belleğin hatırlama figürleri olarak düşünse de tüm bu bellek yapıcı unsurların gündelik bağlamın dışında bir yerde üretilemeyeceği ortadadır. Özetle, Assmann’ın kurduğu dikotomi tartışmaya açıktır. Ancak onu bu ayrımı yapmaya iten, kendisinin de söylediği gibi, toplumdaki hatırlama biçimlerinin hangi düzeylerde işlev gördüğünü açıklama amacıdır. Bu açıdan, geçmişin farklı kullanımlarına işaret eden bellek türlerini sistematik şekilde incelemesi ve belleğin kültürel olarak nasıl sürdürüldüğüne yönelik bir yaklaşım geliştirmesi, bellek çalışmaları adına önemli katkılardır.

Kültürel hatırlamanın gerçekleşme biçimlerine ışık tutan en etkili çalışmalardan biri de Pierre Nora’nın *Hafıza Mekânları* (1994) adlı ansiklopedik çalışmasıdır. Daha önce kısaca değindiğimiz gibi, bu çalışma, modern toplumlardaki (Fransa örneği üzerinden) yaşam tarzları çerçevesinde anma biçimlerinin değişen işlevlerini (Hardt, 2008:93) ulus, tarih ve bellek olguları etrafında sorgular. Bu aşamada, Nora’nın kuramının merkezinde duran ve maddi, simgesel ve sosyal boyutta pek çok karşılığı olan *hafıza mekânları* kavramına eğilmek gerekir. Nora’ya göre tarih ve bellek modern dönemde birbirinden ayrıldığı ve bellek resmi tarihin boyunduruğu altına girdiği için, bugün bir bellek çöküşüyle karşı karşıya kalan toplumlar, aslında her biri ayrı kültürel kurgular olan hafıza mekânları aracılığıyla geçmişi hatırlamaktadır. Anıların büyük bir hızla kaybolduğu bu süreç, tüm insanlarda genel bir kaydetme arzusu yaratmıştır (2006:19,26). Nora, bu nedenle, hafıza mekânlarının tanımını oldukça geniş bir yelpazede tutarak, geçmişin kullanımını belirleyen bütün unsurları bu kapsamda değerlendirmeye çalışır:

“Bu mekânları, anıtlar ve ulusal arşivler gibi en maddi ve somuttan, soy, ırk, hatta din ve “hafıza-insan” kavramı gibi düşünsel olarak oluşturulmuş en soyuta, kelimenin bütün anlamlarında ele almak gerekiyordu: Reims ya da Pantheon anıtı gibi kurumsal kutsal nitelikli yerlerden, cumhuriyet çocuklarının basit okul kitaplarına kadar. Saint-Denis’nin XIII. yüzyıldaki günlüklerinden, Louvre, La Marseillaise ve Larousse ansiklopedisine, Tresor de la langue francaise’e kadar.” (2006: 9,10).

Küreselleşme, kitleselleşme ve medyalaşma olgularıyla da desteklenen hafızanın tasfiyesi ve yok oluş süreciyle yükselişe geçen hafıza mekânları, yazara göre, belleğin artık kendiliğinden var olmadığı (“canlı” bir bellek olmadığı) düşüncesinden doğarlar ve kendi geçmişimizi hala okuyabildiğimiz son kalan yerler olarak düşünülürler. Bu bağlamda Nora, arşiv ve arşivciliğin, anıların tehlike altında olduğuna dair genel kanı yüzünden saplantıya dönüştüğünü ve günümüz toplumunun artık tutucu bir inanç ve arşivsel bir üretkenlik içinde yaşadığını ileri sürer. Bellek diye adlandırılan şeyin ise, aslında hatırlama ihtiyacı duyabileceğimiz şeylerin sonsuz listesine dönüştüğünü söyler (2006:18,25).

Bunların yanı sıra, Nora tüm hafıza mekânlarının, maddi, sembolik ve işlevsel olmak üzere üç farklı düzeyde işlediğini ve bir nesnenin, yerin veya olayın hafıza mekânı olabilmesinin, bu üç düzeyin bir arada bulunmasına bağlı olduğunu belirtir: örneğin, arşiv deposu gibi sırf somut görünümlü bir yer, ancak hayal gücü ona sembolik bir hale kazandırdığında hafıza mekânı haline gelir. Okul kitabı, vasiyetname, eski muharipler derneği gibi işlevsel nesneler ve yerler de ancak bir ritüele konu olduklarında bu kategoriye girebilirler. Hafıza mekânları temelde kültürel inşalardır ve Nora’nın ifadesiyle, varlık sebepleri; zamanı durdurmak, unutma işini engellemek, nesnelerin durumunu tespit etmek, ölümü ölümsüzleştirmek, soyut olanı göstergelerin en azı içinde, anlamın en çoğunu kapsayacak şekilde somutlaştırmaktır. Özetle, toplumun geçmişi ve kimliği ile bağ kurmasını sağlar. Bu sebepler, yazara bakılırsa, mekânlara duyulan ilgiyi de açıklamaktadır (2006:31,32).

Anlaşılabacağı üzere, belleği kültürel bir perspektife yerleştirmeye çalışan yaklaşımların ortaklaştığı nokta, kültürün maddi, toplumsal ve zihinsel boyutlarının bir arada düşünülmesidir. Belleğin üretimi ve aktarımı, ancak bu boyutlar arasındaki kesintisiz ve dinamik etkileşimlerle gerçekleşebilir. Nitekim bu üç boyut bir

bütünsellik içinde kavranmadığı sürece, tek taraflı bir odaklanma kültürel süreçlerin karmaşıklığını görmemizi engeller (Posner,2004:29). Nora *hafıza mekânlarını*, Assmann ise *hatırlama figürlerini*, toplumsal düzeyde işleyen ve kültürel olarak biçimlendirilmiş kayıt aygıtları olarak ele alır ve her ikisi de kitaplardan anıtlara, ritüellerden resimlere ve fotoğraflara, bu aygıtların anlatsal rolünü vurgularken, kullanımlarının zihinsel yapılarla etkileşimini açıklamak ister. Nora'nın, medya kullanımlarının kolaylığını olumsuz anlamda (unutma kaygısından ötürü herkesin arşivciye dönüştüğü savı) ele alarak toplumun zihinsel dünyasında patolojik boyutlara varan bir geçmiş algısının kaynağı olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Buna karşın Assmann, kuramının merkezine koyduğu hatırlama figürlerini, tarih boyunca gündelik yaşamda göz ardı edilenlerin arka planını aydınlatmakla görevli aygıtlar olarak ele alır. Bu açıdan, belleğin tarihinin aynı zamanda medyanın da tarihi olarak düşünülmesi gerektiğini belirtir (2015:30).

Kültürel bellek, bu bakımdan, medyanın hatırlama edimlerinde oynadığı rol dikkate alınmaksızın düşünülemez. Burada bir parantez açarak, “medya” teriminin, oldukça geniş bir yelpazede hem iletişim araçları için hem de farklı türde araçlar için kullanıldığını belirtmek gerekir. Eril bu kapsamda medyayı; bilginin ifade edilmesi, aktarılması ve muhafaza edilmesi adına başvurulmuş bütün dış destekler olarak tanımlar ve hatırlama süreçlerinde oynadığı rolün iki farklı yönüne değinir. Buna göre öncelikle anıtlar, kitaplar, resimler, fotoğraflar ve internet gibi araçlar, bilgiyi dışsallaştırarak insan belleğinin fizyolojik sınırlarının ve kapasitesinin çok ötesine geçen bir kültürel bellek inşasının gerçekleşmesini sağlarlar (2011:116).

Daha önce değindiğimiz çalışmaların da (McLuhan, 1962; Goody, 2001; Ong, 2014) gösterdiği gibi, bir topluluğun belleği, mevcut iletişim teknolojilerine bağlı olarak da biçimlenir, yeni işlevler ve anlamlar kazanır. Bu nedenle, medya teknolojilerindeki değişiklikler bir hatırlama biçiminden diğerine geçişte önemli rol oynamaktadır. Örneğin matbaanın 19. yüzyıldaki etkin kullanımı, insanlara özdeşleşebilecekleri topluluklara dair aidiyet imgelerini sunan merkezi iletişim aracı haline gelmiş, Anderson'ın da (1995) söylediği gibi, bu sayede, ortak bir geçmiş vurgusuyla yerel topluluklar birleştirilerek bugünkü ulus-devletlerin temeli atılmıştır. 20. yüzyılla birlikte iletişim alanında yaşanan hızlı teknolojik gelişmeler ise, medyanın geçmişle ilgili bilgimizi düzenlemede son derece güçlü bir araç olmasını sağlamıştır.

Günümüzde belleğin kaydını tutma ve iletme işlevini ağırlıklı olarak elektronik medya üstlenir. Bu yeni medyanın hızlı ve akışkan niteliği aynı şekilde geçmişin temsil edilme biçimlerini ve içeriğini de etkilemektedir. Bu nedenle, nasıl hatırladığımızı ve neyi hatırladığımızı belirleyen medya verileri, günümüz toplumlarında belleğin durumunu etkileyen en önemli unsur olarak nitelendirilebilir (Misztal, 2003:22).

Bellek çalışmalarının temel varsayımlarından biri, belleğin birey ve toplum arasındaki etkileşim olmaksızın düşünülemeyeceği ve aynı zamanda kalıtım gibi biyolojik mekanizmalarla açıklanamayacağıdır. Erll, bu nedenle medya ve medya dolayımının, hatırlamanın bireysel ve toplumsal düzeyleri arasında geçişliliği sağlayan başlıca unsurlar olduğunu vurgular. Dolayısıyla, medya sadece her iki bellek düzeyinin oluşumunda temel bir rol almakla kalmaz, bu iki düzeyi birbirine bağlayan bir arayüz gibi çalışır (2011:113,114).

Hatırlamanın bireysel ve toplumsal düzeylerinin kesişimi, belleğin iletişimsel doğası ve kültür aktarımının toplumsal temsiller üzerinden nasıl gerçekleştiği, kültürel bellek kavramının çerçevesini oluşturan konulardır. Bunlarla birlikte, iletişimsel süreçlerin kültürün ve belleğin aktarılması hususundaki işlevi üzerine konuşabilmek adına, bu süreçleri besleyen maddi kültür öğeleri üzerinde daha etraflıca durmak gerekir. Bir sonraki başlıkta, iletişimsel bir kültür nesnesi olarak nitelediğimiz fotoğrafı, belleğin sosyo-kültürel yapılanmasında ve mekânlar, zamanlar, kuşaklararası iletiminde hem aracı hem fail olarak üstlendiği işlevler bakımından tartışacağız. Bu bağlamda, çalışmada odaklandığımız aile fotoğraflarını, ailelerin kişisel arşivlerini oluşturan amatör fotoğraflarını; bellek, postbellek, travma ve nostalji konularıyla ilişkilenme yollarıyla birlikte ayrıca ele alacağız. Ancak bunları yapabilmek için öncelikle, insanların görsel imgelerle kurdukları ilişkinin doğasını, bu ilişkinin belleğe göre nasıl konumlandığını ve ne tür dinamiklerle belirlendiğini, insanların onlara atfettikleri kültürel ve toplumsal işlevler çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

1.2. Belleğin Oluşumunda Görsel İmgenin Kültürel ve Toplumsal İşlevi

Jorge Luis Borges, *El Zahir* (1949) adlı hikâyesinde ‘bir bakanın bir daha aklından çıkaramayacağı biçimde yapılmış’ efsanevi nesne *Zahir* ile karşılaşmasının

ardından giderek aklını kaybetmeye başladığını ve başka bir Borges’e dönüştüğünü anlatır. Arapça’da *gözle görülür olan* anlamına gelen Zahir’in, tarih boyunca kimi zaman bir put, kimi zaman bir kaplan resmi ve hatta madeni para olarak pek çok farklı biçimlerde görüldüğünü söyleyen Borges, bu gizemli nesnenin en önemli özelliğinin ‘unutulmazlık’ olduğunu vurgulayıp durur. Öyle ki, bir zaman sonra kendisi de Zahir dışında hiçbir şeyi düşünemez hale gelir. Başka hatıraları ise cılızlaşarak iyice bölük pörçük olur; kahramanımızın ruhu ve bedeni görüntünün büyüğü tarafından ele geçirilir:

“Artık evreni algılamayacağım; Zahir’i algılayacağım. İdealist öğretiyeye göre ‘yaşamak’ ve ‘düş görmek’ sözcükleri arasında kesin bir eş anlamlılık bulunmaktadır. Binlerce imgeden bir tekine geçeceğim; son derece karmaşık bir düştan son derece basit bir düşe geçeceğim. Ötekiler benim delirdiğimi düşleyecek; ben Zahir’in düşünü göreeceğim. Dünya yüzündeki bütün insanlar, gece gündüz Zahir’in düşünü görürken hangisi düş, hangisi gerçek olacak- yeryüzü mü yoksa Zahir mi?” (2001:91,101).

İster mağara duvarlarına çizilsin ister taştan, tahtadan ve metalden yapılmış olsun isterse de kâğıt veya tuval üzerine aktarılmış olsun, tarihin başlangıcından bu yana hemen her kültürde görsel imgeler insanların zihinlerini kurcalamış, Borges’in hikâyesinde olduğu gibi onlara çeşitli güçler, anlamlar atfedilmiştir. Yaşadıkları zamanın ruhuna göre insanlar, onlar için savaşmış, onlara tapınmış, onlardan bereket ve sağlık ummuş; öfkelerinden ve getirebilecekleri felaketlerden korkmuş, onları kutsamış ve onlar tarafından kutsanmak için kilometrelerce yol kat etmiş ya da yitirdiklerinin yerine koymuş; kimi zaman da ahlâka leke sürdüklerini ve hatta yaratıcıya şirk koştuklarını ilan ederek onları yakıp yıkıp yasaklamaya kadar varmışlardır eylemlerini.

İngilizceye ve diğer Batı dillerine Latince *imago* sözcüğünden geçen *image* sözcüğü, “görüntü, benzerlik, taklit, andırma, suret, görünüş, yansıma”⁸ gibi geniş bir anlam dağarcığına karşılık gelmekte olup, aynı anlamlar dilimizde yaygın olarak “imge”⁹ sözcüğü ile karşılanmaktadır. Sanat tarihi ve görsel kültür üzerine araştırmalarıyla tanınan W. Thomas Mitchell’a göre, bir sözcük olarak *imge*, tam da

⁸ Oxford Latin Dictionary. Oxford University Press. 1995. s.64.

⁹ Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük. Türk Dil Kurumu Yayınları. 1988. s.701,702

bu geniş anlam yelpazesi nedeniyle, eskiden beri hep bir muğlaklıkla çevrelenmiştir. Çünkü imge hem fiziksel bir nesneye (resim, fotoğraf vb.) hem de zihinsel ve hayali bir varlığa veya bir bilinçdışı resmine, hayallerin, hatıraların ve algının görsel içeriğine işaret eder. Görsel sanatlarda, bir resmin temsil edilen içeriğine ya da genel biçimine verilen isim olabilirken; sözlü sanatlarda, metaforlar, betimlemeler gibi ifade kalıpları da imge olarak tanımlanabilmektedir (2005a:2). Mitchell, bu anlam çoğulluğu karşısında, imgeleri, grafik, optik, zihinsel, algısal ve sözel olmak üzere beş kategoriye ayırıp bir “imge soyağacı” çıkararak, tanımları net bir şekilde göstermeye çalışır (1987:9). Farklı kategorilerin ortak noktası ise, hepsinin bir *benzerliğe*, bir şeyin *temsili* olmaya işaret etmesidir.

Dünyanın temsilleri olarak imgeler, Richard Leppert’ın söylediği gibi, bize asıl dünyayı göstermez; bunun yerine “dünyalardan bir dünya” gösterirler. Görüntülere dönüştürülmüş insan bilincinin -düşünce ve duygusunun- ürünleri olarak, aslında sözcüklerle söylenebilecek şeylerin görsel çevirilerinden ziyade dünyaya ilişkin belli bir bilincin görsel dönüşümleridir (2009:19). Ron Burnett ise, insanın kendi deneyiminin karmaşıklığına tanıklık edecek imgeleri yaratmanın bir yolunu bulmaksızın varlığına bir anlam katamayacağını belirtir. Zira imgeler, her şeyden önce, dünyaya sıkı sıkıya tutunma ve deneyimi görselleştirme ihtiyacından doğarlar ve bu bağlamda insanın yaşadığı dünyaya bir gerçeklik kazandırmasının başlıca yollarından biri olurlar (2007:67,96).

Bunların yanında, algısal süreçler içinde görme duyusunun oynadığı rolden söz etmeksizin, bir görselleştirme eylemi üzerine konuşmak, haliyle imkansızdır. John Berger, konuşmadan önce başlayan görme edimi sayesinde dünyayı tanıyıp öğrenebildiğimizi söyler. Bizi çevreleyen dünyada kendi yerimizi görerek buluruz. Diğer taraftan, sözcüklerle tam olarak anlatılamayan görme, Berger’e göre, uyarıcılara karşı mekanik bir tepkide bulunup bulunmama sorunu değildir; çünkü bakmak aynı zamanda bir seçim yapmaktır ve bizler sadece baktığımız şeyleri görürüz. Bu eylemin sonucunda da gördüğümüz nesneyi ulaşabileceğimiz bir görüş alanına getirerek, onunla etkileşime gireriz (2009:7,8).

Martin Jay’ın de dile getirdiği gibi, göz, asırlardan beri ışığın ve rengin edilgen alıcısı niteliğinde düşünülmemekte; bilakis tüm duyu organları içinde en yüksek

derecede ifade olanağına sahip organ olarak kabul edilmektedir. Işık ışınlarının gözlerden dünyaya yayıldığını savunan Antik Çağ teorisi çoktan itibarını kaybetmiş olsa da bu düşüncede sembolik bir gerçeklik gizlidir; zira göz duyguları net bir biçimde yansıtılma ve anlatabilme yetisine sahiptir. Örneğin, “keskin/içe işleyen bakışlar”, “soğuk bir bakış fırlatmak” gibi genel ifadeler veya “göz dünyaya açılan penceredir”, “gözler ruhun aynasıdır” gibi yerleşik ve basmakalıp sözler, bu yetinin etkisini gösterir (1994:9,10).

Görme insanın çevresiyle etkileşiminin kaynaklarından biri olduğu için, fizyolojik bir yeti olmanın ötesinde; psikolojik, zihinsel ve sosyal süreçlerle de iç içe geçmiş bir edimdir. Bu bağlamda, görülenle düşünüleni birbirinden ayırmak zordur, çünkü görme aslen, bedenin ve zihninin hem içinde hem dışında gerçekleşir. Başka deyişle, bir imgeye göz atmak, görülenle zihne ve oradan eyleme gidip tekrar geriye dönen pek çok adımdan ilkidir. Dolayısıyla insan zihninin içinde dolanan düşüncelerden ve hatıralardan bir şekilde bağımsız olan saf bir görme anından da bahsedilemez (Burnett, 2007:67,96).

Görme duyusunu diğer duylardan üstün tutan yaklaşımlara ve buna karşı çıkanlar arasındaki tartışmanın uzun tarihine¹⁰ burada girmeyeceğiz, fakat bu tartışmaların aynı zamanda görsel temsil ve konuşma arasında sıkça yapılan karşılaştırmaların kaynağı olduğunu söylemek gerekir. Bu karşılaştırmaların erken tarihli örneklerinden biri, Aydınlanma Çağı filozoflarından Gotthold Lessing’in görsel imge ve söz arasında yaptığı ayrımına dayanan çalışmasıdır. Lessing, şiirle kıyasladığı resmin, bir eylemin tek bir anı dondurduğunu ve bakan kişi için, temsil edilen bu anın öncesi ve sonrasına yönelik akıl çelici hisler uyandırdığını ifade etmiştir. Bu, görsel imgenin, sözlü anlatımın yapamayacağı kadar stratejik bir biçimde, olmakta olan bir şeyi akış içinde yakalayarak hikâye anlatmakta ne derece usta olduğunu göstermektedir (akt. Zelizer, 2004:158).

Dilin, gerçekliklerini anlamlandırmaya çalışan insanların en fazla başvurduğu araç olduğu bir gerçektir; fakat söz/imge dikotomosi kurmadan, imgelerin, bir kısmının sözcüklerle ifadesi çok zor olan bir olanak ve olasılıklar alanını –belli tarzda

¹⁰ Bu tartışmalar için Bkz. Martin Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century Thought*. University of California Press, 1994

görünür kılmak suretiyle- önümüze koyduğu da aynı oranda önemli bir gerçektir (Leppert,2009:19). Burnett, söz/imge kıyaslamalarına karşılık, imgelerin sadece görselleştirme sürecinin değil, aynı zamanda algısal ve dilsel, zihinsel süreçlerin de ayrılmaz bir parçası olduğunu ve bu süreçlerin hepsinin imgelerin maddi üretiminde temel rollere sahip olduklarının unutulmaması gerektiğini vurgular (2007:39,66).

Burnett'in sözünü ettiği zihinsel/duyusal süreçlerin, imgelerin alımlanması ve üretilmesi konusunda oynadığı rol, bellek ile dolaysız bir bağlantı içermektedir. Bellek, edindiğimiz bilgilerin biriktiği ve muhafaza edildiği alan olduğu için, tüm bu anlamlandırma ve yorumlama işlemlerinin de payandasını oluşturur. Diğer yandan, bir bilgi üretim yolu olarak imgeler ise, temsil yetileri sayesinde anımsama eylemleri için aynı ölçüde güçlü bir kaynak olur. Hatırlayacağımız gibi, Platon ve Aristoteles, imgelemi hatırlama kuramlarının temeline oturarak, zihindeki imgeler ile resim gibi görsel imgeler arasındaki paralellığe işaret etmişlerdi. Hatta zamanın bellek üzerinde bıraktığı izi açıklamak için kullandıkları mum metaforu, Draaisma'nın ortaya koyduğu gibi, ilk zamanlardan beri hatırlama eyleminin hep protez bir belleğe gereksinim duyduğunu göstermektedir (2014:48).

Fotoğraf, video, resim ve benzeri görsel temsil biçimleri, geçmiş şimdiki zamana taşınmanın, onu şimdinin içinde değerlendirmenin yollarını oluşturan bellek araçlarıdır. Olayları erişilebilir ve görünür kılarlar. Böylelikle temsil edilen olayların sundukları somut kanıt tanımamızı sağlayıp, geçmiş olayları hatırlamamızı kolaylaştırırlar (Zelizer, 2004:158,160). Öte yandan, imgeleri okuyabilmek, başka herhangi bir iletiyi alımlamak gibi, olasılıklara ilişkin ön bilgilerimizle ilişkilidir. Ernst Gombrich bu doğrultuda, bir imgeyi doğru okumaya üç değişkenin yön verdiğini belirtir: kod, altyazı ve bağlam. Dil ile imgenin karşılıklı desteği öğrenmeyi kolaylaştırır. Altyazının olmadığı yerde ise bağlamın önemi ortaya çıkar. Bağlam bu tür kullanımlarda, geleneğe dayalı ön beklentilerle desteklendiği için, aşina olunan kodlar sayesinde her şeyi belleğe çağırabilir (2014:140,142).

Gombrich'in söyledikleri bize şunu gösterir: herhangi bir topluluğun kültürel ve toplumsal bağlamının dışında tasarlanıp üretilmiş imgelerden söz etmek olanaksızdır; çünkü insan bilincinin ürünü oldukları için, imgeler her zaman belirli bilgi, inanç ve istekleri yansıtır. Bu, tam da John Berger'in sözünü ettiği "görme biçimlerine" işaret

eder: her imgede bir görme biçimi yatar ve düşündüklerimiz ya da inandıklarımız nesneleri görüşümüzü etkiler. Başka bir deyişle, imgeyi algılayışımız ve değerlendirişimiz görme biçimlerimize bağlı gerçekleşmektedir (2009:8,10).

Ayrıca görme biçimlerinin bellekle beraber, temsil meselesini salt bir şeyin “kopyası” veya “taklidi” olma durumundan öteye taşıdığını ve onu “karmaşıktırdığını” söylemek de mümkündür. Örneğin, insanların onlara yüklediği anlamlar nedeniyle, imgeler çoğunlukla canlı, nefes alıp verebilen -Arjun Appadurai’den ödünç alacak olursak- “*kendilerine ait bir sosyal yaşamları olan nesneler*” (2013:5) olarak tasavvur edilmişlerdir. Bu durum, imgelerin çağrıştırmacı, anıştırmacı gücünden ileri gelmektedir. Bu sebeple, imgelerle kurduğumuz ilişkinin tarihsel çerçevesi içinde ilerleyerek kültürel ve toplumsal boyutta nasıl kullanıldıklarını, anlam ve işlevleri bakımından konuşmak gerekir.

Tüm insan etkinlikleri gibi, imgelerin de üretimi, içinde bulunulan kültürel ve toplumsal bağlamlara, dönemin koşullarına göre oluşan görme biçimlerine yönelik pek çok ipucu taşır. Aynı zamanda birey ve sosyal gruplar arasındaki iletişimsel etkinliklere kaynaklık etmelerinden ötürü, eskiden beri çeşitli anlam ve işlevlerle donatılmışlardır. Bu yüzden imgelerin ne ifade ettikleri, nasıl algılandıkları, hangi amaçlarla üretildikleri ya da ne için kullanıldıkları, her zaman güncelliğini koruyan meseleler olagelmıştır. Sözelimi Ernst Gombrich, geçmişte resim ve heykel gibi sanat dallarında verilen ürünlerin, sadece sanat yapıtları değil, belirli görevleri olan objeler olarak sayıldığını söyler. Yazarın ifadesiyle, eski topluluklar için bir kulübe ve bir imge arasında yararlılık açısından hiçbir fark yoktur: Kulübeler onları yağmurdan, rüzgârdan, güneşten korurken; imgeler, onları doğal güçler kadar öteki güçlere karşı korurlar (1997:39,40).

İnsanlar tarihin her döneminde, çeşitli hayali yaratıklarla, hayali dünyalarla ve tanrılarla iletişim kurabilmek, onlardan koruma ve yardım talep etmek için imgelere başvurmuşlardır (O'Donnell'dan akt. Burnett, 2007:52). Bu husus, yazı kullanmayan toplumlar için geçerli olduğu kadar, yazının yaygınlaştığı ve dinin kurumsallaştığı toplumlar için de geçerlidir. Onlara atfedilen koruma işlevini, eski bir anlatıyla örnekleyebiliriz. M.S. 6. yüzyıl Bizans Dönemi'ne ait hikâye, Patrik 4. İoannes'in müridi Photinus tarafından anlatılır. Zengin bir kadının kocası şeytani bir güç

tarafından rahatsız edilmektedir. Üç yıl boyunca derdine çare arayan kadının tüm çabaları boşa çıkmaktadır. Günün birinde yaşlı bir derviş ona şöyle nasihatte bulunur:

“Patrik İonnes Hazretleri’ne git ve onun inayetiyle Bakire Meryem’in bir ikonasını alıp gel. İkonayı arka tarafı şehre bakacak şekilde evinin girişine as. Evinde yaşayan herkes kutsanacak ve iblis böylece kovulmuş olacak. Artık Tanrı yanı başınızda olduğu için, iblis size bir daha hiç yaklaşamayacak.” (Freedberg, 1989:29).

Anlatılana göre kadın, ikonayı dervişin söylediği gibi astıktan sonra derdinden kurtulmuştur. Dini tasvirler içeren ikona geleneğinin kalbinin ilk atmaya başladığı yer bilindiği üzere Bizans ya da esas ismiyle Doğu Roma İmparatorluğu’dur. Bahsi geçen Meryem imgesi ve daha pek çok kutsal kabul edilen imgeler, Ortodoks Hristiyan olan bu toplumun kültüründe tıpkı kendinden önceki paganik kültürlerde olduğu gibi mucizeler yaratmalarıyla, insanları kötücül güçlerden korumalarıyla bilinmektedirler.

Eskilerin de çok iyi farkına vardıkları gibi, biz insanlar temsile ve özellikle de görsel temsile başvurmaksızın ifade olanaklarımızın çok önemli bir parçasından yoksun kalırız; hatta çoğu ilksel inanişâ göre onlarsız yaşayamayız (Leppert,2009:39). Bununla birlikte, Ricoeur’e göre, Platon ve Aristoteles çağından bu yana, mevcudiyet, namevcudiyet, eskilik gibi kavramlar ve bunların bütününi içeren temsil kavramı, bellek olgusunu yorumlamanın anahtarı olarak görülmüştür (2012:260). Dolayısıyla, görsel imgenin bir bellek aracı olarak, insanlar üzerinde bu denli etkili olabilmesi “nâmevcudu mevcut kılma”, yani doğrudan temsil yetisiyle bağlantılı bir durumdur. Photinus’un anlattığı Meryem ikonası ile ilgili hikâyede olduğu gibi, imgenin temsil yetisi “orada olmayanı” yanı başımıza getirme gücüne, başka deyişle tanrıyı gözle görünür yaparak, varlığını her an hatırlatma gücüne sahiptir.

Katolik Kilisesi, imgelerin insan belleği ile sağladığı etkileşimi göz önünde bulundurarak, dini konuları betimleyen resimleri, cemaate öğretilenlerin anımsanmasında ve kutsal olayları akılda canlı tutmaya yardımcı oldukları için yararlı görmekteydi. Üstelik genel anlamda yoğunlaşmakta olan putperestlik korkusuna rağmen, 4. yüzyılda Papa Büyük Gregorius, üyelerinden çoğunun okuması yazması olmayan kilisenin üyelerinin eğitilmesi adına, resimlerin (tıpkı resimlendirilmiş bir kitaptaki imgelerin çocuklara yardımcı olduğu gibi) yararlı olabileceğini, resme karşı

çıkan herkese şu sözlerle anımsatmıştı: “Yazılar okuma yazma bilenler için ne ise, resimler de okuma yazma bilmeyenler için aynı şeydir.” (Gombrich, 1997:135, 2015:154). Kısacası, Kilise imgelerin eğitim için kullanışlı olacağını salık verirken, aynı zamanda, ideolojisini ve kurumsal varlığını insanların zihinsel dünyasında ve toplumsal yaşantısı içinde pekiştirmeyi de bu yolla gerçekleştirebileceği bilinciyle hareket etmiştir.

İnsanlar gözleriyle görebildikleri şeye inanmaya meyillilerdir; bu nedenle sözlü anlatıdan ziyade, görsel temsil tarih boyunca (aslında hep bir miktar şüpheyile) en ikna edici tanık olarak kabul edilmiştir (Belting, 1994:10). Bu açıdan ister azizlerin hayatına dair imgeler olsun ister politik figürlerin imgeleri olsun, hepsi, modern zamanın görüntüleme teknolojilerinde olduğu gibi, bir tarihsel gerçeklik iddiası taşır. Kişilerin ya da olayların varlığının somut kanıtları gibi işlev görürler. Sözelimi Roma’da her evin kapısının üstü artık hayatta olmayan aile büyüklerinin balmumu ile kalıpları alınmış, *imago* adı verilen maskeleriyle süslenmekteydi. Hatta cenazelerden uzak kalmasınlar diye, mezar ziyaretlerine dahi götürülürlerdi (Sayın, 2009:36). Ölü maskelerinin, bu bağlamda, fotoğraflardan çok da farklı bir işlev taşımadığını söylemek mümkün; çünkü insanların gündelik hayatlarına içkinlikleriyle, en temel anlamıyla, geçmişi yaşatma ve anımsatma aracı niteliğinde kullanılmışlardır.



Şekil 1. 1 Roma Ölü Maskı, M.S. 2. Yy

Yukarıda değindiğimiz düşünce ve yaklaşımların bize işaret ettiği, imgelerin, kültürün ve toplumsal gerçekliğin hem ürünleri hem de asli üretici unsurları olduklarıdır. Diğer yandan, sözünü ettiğimiz işlevlerle beraber, imgeler ve insanlar arasındaki etkileşim bağlamında ortaya çıkan bir başka mesele ise, imgelere atfedilen “canlılık” özelliğidir. Yer verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere, insanlar

imgelere sanki yaşayan varlıklar gibi davranırlar, onların ruh ve beden taşıdıklarını tahayyül ederler. Hatta toplulukların tarihi, yapıldıktan sonra kendi kendine canlanan, harekete geçen heykellere, resimlere vb. imgelere dair, hayal gücüyle bezenmiş kimi anlatılarla doludur. Bu türden hikâyelerin en ünlüsü ise, kuşkusuz mitolojik karakter Daedalus ile özdeşleştirilmiştir. Yaptığı heykellerin uzuvlarına hareket kabiliyeti veren, gözlerini “açan” ve böylelikle onları yaşayan insanlara dönüştüren Daedalus, aslen bir çeşit büyücü olarak görülmekteydi (Freedberg, 1989:36). Benzer bir söylence de kendi yaptığı kadın heykeline aşık olan ve heykelin sonunda canlanmasıyla onunla evlenen Pygmalion’a dairdir (Grimal, 1997:702).

Hikâyelerdeki yansımalarının yanında, canlı gibi görülme özellikleri dolayısıyla imgeler, kötücül varlıklardan korunma amaçlı üretilip kullanıldıkları gibi, kimi zaman da korkunun bizzat kaynağı olarak görülmüşlerdir. İnsanlar, yaratabilecekleri mucizelerden ötürü onlardan umdukları medet kadar, getirebilecekleri uğursuzluklardan da korkmuşlardır. Bu türden bir korku, örneğin Antik Yunanda ve Batı Anadolu’nun belirli bölgelerinde *baitulia* ve *bretas* olarak bilinen ahşap ve taştan yapılma heykellerin zincirlenmesinin, ağaçlara bağlanmasının ve bazı durumlarda da ayin günleri hariç senenin çoğu zamanı üzerlerinin örtülü olmasının nedeniydi. Çünkü tanrıları temsil eden bu tapım nesneleri, rivayetlere göre kendi kendine yürüyor, hareket ediyordu ya da gözlerine bakana ölüm ve türlü zararlar getiriyordu (Freedberg, 1989:34). Eski Mısırlılar da piramitlerdeki hiyeroglif yazıtlarında zararlı hayvanları betimleyen göstergeleri ya kısaltılmış ya da onları betimlemekten büsbütün imtina etmişlerdir. Akrebin iğnesi resmedilmemiştir; aslan da ancak yarı yarıya çizilmiştir. Burada resmin, salt bir göstergenin çok ötesinde anlam taşıdığı tartışmasızdır; akreplerin ölümlere zararlı olabilecekleri için mezarlara resmedilmeleri uygun bulunmamıştır (Gombrich, 1992:118,119).

Bizans’ta M.S. 8. ve 9. yüzyıllar arasında gerçekleşen İkonoklastik hareketin, yani ikonalara tapınma geleneğini uygulayanlara karşı başlatılan savaşın da Musevilik ve İslam’da tasviri günah sayıp ve yasaklayan kuralların etkisiyle körüklendiği söylenir. Kutsal varlıkların imgelerle temsil edilmesinin tanrının gazabını getireceğini savunan ikonoklastlar, siyasal erki de kullanarak, ikona geleneğini ağır yaptırımlarla ortadan kaldırmaya çalışmışlardır (Ronchey, 2012:178).



Şekil 1. 2 İsa imgesinin silinmesi, M.S. 9. Yy

İnsanların imgeleri anlamlandırma sürecinde, onlara yükledikleri canlılık özelliği, Freud'un *Totem ve Tabu*'da ele aldığı *animatizm* (dışarıdan cansız görünen bir şeye ruh verilerek canlandırılması) ile de açıklanabilir. Daha geniş bir tanımlama yapmak gerekirse, kabile topluluklarında yaygın olan bu inanç doğrultusunda, güç atfedilen eşyalar kişiselleştirilerek, iyicil veya kötücül karakterlere büründürülürler. Freud'a göre, bu davranış biçimi, esasen insanın kendi ruhsallığını dışarı yansıtmasıdır. Eşyada saklı şeytani bir gücün, onunla temas etmeye kalkışanlara zarar verdiğine yönelik tabu inançları, tümüyle nesneleştirilmiş bir korkuyu göstermektedir. Sözelimi düşmana zarar vermek için en sık kullanılan büyü yöntemi, onun herhangi bir maddeden bir figürünü yapmaktan ibarettir. Bundan sonra bu imgeye ne yapılırsa, nefret edilen aslının başına geleceğine inanılır (1998:42).

Freud bu eserinde sunduğu ana argümanda, "ilkel" olarak adlandırdığı insanla modern insan arasında bir analogi kurarak, totemizm inancında bahsi geçen tabuların, modern yaşam içindeki tezahürlerini de ortaya koymaya çalışmıştır. Bu inceleme elbette, psikanaliz çerçevesinde ilerlediği için tüm tezahürleri de nevroz boyutunda açıklar. Öte yandan, bütünüyle Freud'un sözünü ettiği saplantıdan kaynaklanmasa bile, imgelere insani özellikler isnat eden animistik tepki ve davranışlar, hepimizin gündelik deneyimlerimizde de kolayca gözlemleyebileceğimiz gibi, varlığını korumaktadır. Elbette içinde yaşadığımız çağın dönüşümleriyle, zihinsel dünyamız ve davranış kalıplarımız eski dönemlerden farklılaşmıştır veya görsel temsil teknikleri eski dönemlerden hayli farklıdır. Yine de imgelerle ilişki kurma biçimlerimiz, eski çağlardakiyle duygusal ve zihinsel yönlerden pek çok benzerlik taşımaktadır. Örnek vermek gerekirse; bizim için önemli olan birinin fotoğrafına her zaman hassasiyet gösterir, zarar görmemesi için özenle muhafaza etmeye gayret ederiz; sanki koruduğumuz fotoğraf sevdiğimiz kişinin kendisiymişçesine.

İmgelerin insanlar üzerindeki gücünün geçerliliğini koruduğuna dair düşünceler, Ernst Gombrich (1950), David Freedberg (1989), Hans Belting (1994), Thomas Mitchell (2005b) gibi sanat ve kültür tarihçilerince de dile getirilmiştir. Hepsinin ortaklaştığı nokta, insanların hem geçmişte hem de günümüzde imgeleri canlı varlıklar olarak tahayyül etmelerinin, bu başlıkta bizim de ön plana aldığımız gibi, temsil yetisinden kaynaklandığıdır. Diğer taraftan, yazarların çoğu bu meseleye kısaca temas edip geçerken, Mitchell, *What Do Images Want*” isimli kitabında, derinlikli bir inceleme ortaya koymuştur. Öne sürdüğü düşünceye göre, içinde bulunduğumuz çağda da imgelere kendi iradeleri ve akılları olan şeyler olarak, bizden bir şeyler talep eden, bizi ikna eden, ayartan veya yanıltan nesneler olarak yaklaşılmaktadır. Yeni dini hareketlerle, toplumsal oluşumlarla, teknolojik ve bilimsel gelişmelerle, bu inanış, yepyeni ve hatta kimi zaman radikal ifade biçimleri kazanmıştır (2005b:7,19).

Bunlarla beraber, Mitchell, eski çağlardakinden daha yoğun olarak, günümüzde imgelere yönelik bir tür “*çifte-bilinçliliğin*” hâkim olduğunu belirtir; yani insanlar bir yandan onlar hakkında canlı varlıklar hakkında konuşur gibi konuşup düşünürler, ancak diğer yandan rasyonel bakış açıları gereği bu düşünceyi yadsırlar. Dolayısıyla imgelerle ilgili tutumları, inanç ve şüphecilik arasında salınıp durur. Bu noktada, yazar, çifte-bilinçlilik durumunun, insanların temsil olgusuna verdikleri yanıtın bir yansıması olduğunu öne sürer. Üstelik bu, artık yetişkin olduğumuzda, modernleştiğimizde ya da eleştirel bir bilince sahip olduğumuzda kurtulabileceğimiz, geride bırakabileceğimiz bir davranış da değildir (2005b:8,33).

Söz konusu çifte-bilinçlilik durumunun içerdiği şüpheciliğe rağmen, imgelerin hala aynı özellikleriyle algılanıyor oluşunu, Cassirer tarafından dile getirilen “insanın simgeleştirme yetisiyle” ilişkilendirebiliriz. Hatırlayacağımız gibi Cassirer, kültürün insanın bakış alanını bir perde gibi kuşattığını ve bu sebeple nesnelerin, kültürün dışında anlamlandırılmasının söz konusu olamayacağını (1980:33) söylemişti. Bu durumda, öznenin karşısında “çıplak bir gerçekliğin değil de kültürün halesiyle çevrelenmiş” bir gerçekliğin yer aldığını ve dolayısıyla imgelerle ve temsil meselesi ile ilgili sergilenen yerleşik davranışların da yine bu bağlamdan bağımsız gelişemeyeceğini göz önünde bulundurmamız gerekir. Böylelikle bir insan etkinliği olarak kabul ettiğimiz imgelerle olan ilişkimizi, kendi tarihselliği içinde daha doğru

biçimde değerlendirebilmemiz mümkün olur. Bunlarla birlikte, yaşayan varlıklar olarak tasavvur edilmelerinde, belleğin kurucu payı vardır. Cassirer'in de kültürün yapılandırıcı unsuru olarak tanımladığı bellek, devingen yapısıyla, imgelerle etkileşime geçtiğimiz an devreye girer. Duyular ve çağrışımla tetiklenen anımsama sayesinde, imgelerde temsil edilen kişiler ve olaylar her zaman şimdinin içinde yeniden dile gelir, bir dinamizm kazanırlar. Özetle, hatırlamanın kendisi zaten yeniden vücuda getirmektir.

İmgeleri kültürel belleğin taşıyıcısı olarak ele alan ilk modern düşünür, Aby Warburg'dur. Bu konudaki temel argümanında, “duygu-örüntüleri” (*Pathosformeln*) adını verdiği semboller sayesinde, eski çağlarda yaşamış toplulukların belleğinin, modern toplumlara aktarıldığını savunur. Bir tür belleksel gücü (*mnemic energy*) imgelerin içinde depolayan duygu-örüntüleri, aktarımlarla temellük edilip, farklı çağlara uyarlanır (Johnson, 2012:ix,x). Warburg, bu iddiasını desteklemek adına, sanat tarihinden çeşitli dönemlere ait imgeleri incelemenin yanı sıra, gündelik hayat kapsamında üretilen imgelere de çalışmalarında yer verir. Örneğin, paganik inanışlar dönemine ait duygu-örüntülerinin, Rönesans imgelerinde yaşamaya devam ettiğini söyler, çünkü bunlar bir kültürün toplumsal belleğinden diğerine hiç durmadan taşınır ve sonunda içselleştirilerek, zamanlar arası bir süreklilik sağlar. 1924 ve 1929 yılları arasında gerçekleştirdiği *Bellek Atlası* (*Mnemosyne Atlas*) projesiyle, Warburg, imgelerin, çağların ve ülkelerin kronolojik ve mekânsal sınırlarını aşan belleğini göstermeyi amaçlamıştır. Bu kapsamda, birbirinden farklı pek çok imgeden oluşan panelleri bir araya getirerek, Avrupa ve Asya'yı birbirine bağlayan iç içe geçmiş bellekleri göstermeye çalışır (Erll, 2011:20,21).



Şekil 1. 3 "Bellek Atlası" 32. ve 48. Paneller, Warburg Enstitüsü

Warburg, bu çerçevede, her imgenin aslında tekil bir olgu değil, çeşitli unsurların ve görme biçimlerinin bir birleşimi olduğunu göstermek ister. Bu nedenle analizinde, imgeleri hiçbir suretle bir izolasyon içinde ele almaz; aksine, toplumsal ve kültürel gerilimlerden, gelişmelerden beslendiklerini ve sürekli mübadele edildikleri için de hareket halinde olduklarını ifade eder (Mościcki, 1999:520).

İmgelerin, Warburg'un sözünü ettiği anlamda, mübadelelerle hareket kazanması veya dolaşıma girme gücünün ciddi anlamda ivme kazanması ise, 19. yüzyılda ortaya çıkan fotoğrafla birlikte gerçekleşmiştir. Bu dönemde, Benjamin'in dile getirdiği gibi, teknik yeniden üretimle, insanların imgelerle ilişkilerinde önemli dönüşümler meydana gelmiş ve bunun neticesinde toplumsal ve kültürel işlevleri açısından imgeler üzerine yeni tartışmalar kendini göstermeye başlamıştır. Fotoğrafın, geçmişteki belirli bir anın "dondurulmuş" kaydı olarak görülmesi ise, onun diğer her tür imgeden daha fazla bellek ile ilişkilendirilmesinin başlıca çıkış noktası olmuştur. Buradan hareketle, bir sonraki başlıkta fotoğrafı bellek oluşumunda üstlendiği rol bağlamında ele alacağız.

1.2.1. Hatırlamanın Nesnesi Fotoğraf

İngiliz yazar Lewis Carroll'ın, *Aynanın İçinden* (1872) isimli yapıtının kahramanı Alice, daha önce ziyaret ettiği *Harikalar Diyarına* bu defa, oturma odasındaki "parlak, gümüşlü bir sis gibi eriyen aynanın içinden geçerek" (2001:18)

gider. Bu ayna ile temas, onu, odadaki her şeyin aynı olduğu fakat tersten yansıdığı bir dünyaya taşır. Alice'in aynadaki "kendisi" ile adeta bütünleşerek karşı evrene geçiş deneyimi, Lacan'ın benliğin/öznenin oluşumunda birincil süreç olarak tanımladığı *ayna evresi* kuramını akla getirir. Bu kurama göre, 6 ila 18 ay arasındaki erken çocukluk döneminde, henüz bedensel bütünlüğe ve hâkimiyete sahip olmayan çocuk, aynadaki yansımasıyla ilk karşılaştığında, kendisini ilk defa bir "bütün" halinde görüp fark eder. Böylelikle benliğinin sınırlarını, çevresindeki diğer birey ve nesnelerden ayırt etmenin adımı atar. Lacan'ın *İmgesel Dönem* olarak da adlandırdığı evrede gerçekleşen bu deneyimde, varlığın bütünlüğe imgesine kavuşma anı aynı zamanda "bakış" üzerine kuruludur; yani çocuk hem aynadaki kendi imgesine bakar hem de kendisine bakan imgesinin bakışıyla var olduğunu idrak eder (2013a:143,146). Bir anlamda, buradaki benlik inşası bir "öteki" gerektirir; çünkü öznenin bir öteki tarafından kendisine bakıldığını bilmesi, kendi mevcudiyetinin de bilincinde olması anlamına gelmektedir (2013b:114).

İnsanın dünyayı anlamlandırma çabasının ve ihtiyacının bir ürünü olarak ortaya çıkan fotoğrafta da Lacan'ın ayna evresinde sözünü ettiği skopik dürtüyü görmek mümkündür. Modernitenin en başta gelen görüntüleme aracı olan fotoğraf makinesi/kamera, her şeyden önce, bakma ve bakılma arasındaki diyalektiği genişleterek, öznenin görünürlüğünde kurucu bir rol oynamıştır. Geoffrey Batchen (2000), 19. yüzyılın ilk yıllarında, Batı düşün dünyasında izleyen ve izlenen arasındaki ayrımın sorgulanmaya başladığını ve izleyen konumundaki kişinin, artık Tanrı'nın gözünün edilgen ve şeffaf bir aracısı olmadığı, aksine görülen şeylerin etkin bir üreticisi olduğu yönündeki görüşün kabul edilmeye başladığını söyler. *Camera Obscura** artık bu yeni ve radikal dünya görüşünü tek başına karşılayamadığı için, icat edilmesi gereken; yansımayı ve izdüşümünü bir arada içeren, şeyleri aktif ve pasif olarak eşzamanlı şekilde temsil ederek hem bakan özneyi hem de bakılan nesneyi bünyesinde barındırabilen bir görme aygıtıydı. İşte bu aygıt fotoğraf makinasıydı/fotoğraftı (Batchen, 2000:21,22). Bu noktada, Alice'in "aynanın öteki

* 16. yüzyıldan 18. yüzyıla dek kullanılan camera obscura, en basit biçimiyle, duvarlarından birinde bir delik bulunan karanlık bir odadır. Parlak ışıktaki delikten giren ışınlar karşı duvara dış dünyanın bir görüntüsünü yansıtır. Görüntü baş aşağı ve sağ-solu terstir. Bkz. Douwe Draaisma, "*Bellek Metaforları*". G. Koca (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları, 2014, s.145.

tarafındaki” serüvenlerini anlatan Lewis Carroll’ın aynı zamanda bir 19. yüzyıl fotoğrafçısı olduğunu hatırlatmakta fayda var.

Fotoğraf, insanın kendini izlemesine ve incelemesine yardım ederek deneyimlerini geliştirip muhafaza etmesine ve yaşamsal öneme sahip iletişim mübadelesini sürdürmesine olanak sağlamış (Arnheim, 1974:160); böylelikle de dünyayı farklı açılardan keşfetmesinin önünü açmıştır (Freund, 1980:217). Bu bakımdan, fotoğrafın tarih sahnesinde belirişini yalnızca optik, kimya veya bireysel yaratıcılık alanlarındaki gelişmelerin ötesinde, modern dönemle birlikte yeniden şekillen bilgi ve iktidar kavramlarıyla ve öznenin ortaya çıkışıyla da açıklamak gerekir (Batchen, 2000:23). John Berger, fotoğrafın icat edildiği 1839 yılını ve bu sıralarda dönemin biçimlenmeye başlayan zihinsel dünyasını değerlendirerek; pozitivizm ve fotoğrafın birlikte büyüdüğüne dikkatimizi çeker. Her birinin uygulama olarak sürdürülebilmelerini sağlayan, Berger’a göre, bilim insanları ve uzmanlar tarafından kaydedilen gözlemlenebilir, ölçülebilir olguların bir gün insana doğa ve toplum üzerine, her ikisini de düzene sokmasını sağlayacak ölçüde bütünlüklü bir bilgi sunacağı inancından ileri gelmekteydi; yani kesinlik metafiziğin yerini alacaktı; planlama toplumsal çelişkileri ortadan kaldıracak, gerçek, öznenin yerine geçecekti; ruhta karanlık ve gizli olan ne varsa ampirik bilgiyle aydınlatılacaktı (2007:91).

W. Thomas Mitchell, ayrıntı bakımından zengin oldukları için fotoğrafların her zaman gerçeği gösterdiğine inanıldığını ve bu bakış açısının kamerayı, insanın çevresindeki nesneleri en kesin ve doğru izleriyle kaydedebileceği ideal Kartezyen araç olarak tasavvur etmenin başlıca sebebi olduğunu dile getirir (1992:27,28). Başka deyişle, dünyanın fotografik belgeleri onun bilişsel olarak idrak edilmesiyle ilgiliydi ve pozitivistlere göre dünyayla, dünyanın doğası ve içeriğiyle ilgili doğruları anlamada fotoğraf ayrıcalıklı bir araç demektir. Dünyayla ilgili görsel bilgiler hiç kuşkusuz, uygulamada dünyayı kullanma ve dünyadan yararlanma projesiyle de yakından bağlantılıydı. Bu açıdan kamera, iktidar ve denetim aracıydı (Robins, 1999:244) ve bugün olduğu gibi geçmişte de teknolojik gelişmeler ve onların yaygınlaşması kurumların, mevcut iktidarın işleyişiyle ilgiliydi ve bu teknolojik araçların kabulü güncel ihtiyaçlara bağlı olarak yönlendirilmekteydi (Toksoy, 2019:494).

Walter Benjamin'e göre, bu yeni görme biçimi, tarihsel süreç içerisinde kanıtlara dönüşmeye başlamış, hatta resimli gazeteler bu süreçte izleyiciye yol göstericilik ederek, altıyazılarla birlikte, resimlere bakan izleyicileri belli doğrultuda bir alımlama ve yaklaşım ile yönlendirir olmuştur (2014:61). Diğer yandan, fotoğrafın mekanik üretim çağının bir ürünü olması, hakkında çoğu tartışmayı da beraberinde getirir. Baudelaire ile başlayan bu tartışmalar, fotoğrafın yalnızca doğanın mekanik bir kopyası olduğuna dair görüşleri pekiştirir. Baudelaire, her ne kadar fotoğrafın bir belge olarak kazanacağı değeri ileri görüşlülükle tahmin etse de, onu aynı zamanda sanat yapıtının değerini düşüren sığ ve bayağı bir taklit olarak niteler (Arnheim, 1974:155). Benjamin ise, sanat yapıtının teknik yoldan yeniden üretilmesinin, yapıtın *aurasını* yitirmesine neden olduğunu kabul etse de, bu konuda Baudelaire gibi karamsar değildir. Aksine, özgün yapıtın kopyasının yapıtın aslı için düşünülemeyecek konumları olanaklı kıldığını; hele ki fotoğraf gibi teknik ürünler sayesinde yapıtın izleyiciye gelebilmesinin artık mümkün olduğunu söyler (2014:54,55).

Susan Sontag'ın belirttiği üzere, endüstrileşme süreci başından beri fotoğrafın doğasında var olan bir sözü; tüm deneyimleri görüntüye aktararak demokratikleştirme sözünü yerine getirmiştir. Öyle ki, fotoğrafın endüstrileşmesi, onun toplumun ussal – yani bürokratik- gelenekleri içinde emilmesine izin vermiş ve böylelikle artık oyuncak görüntüler olmaktan çıkan fotoğraflar, çevremizi saran genel eşyanın birer parçası haline gelmişlerdir. Fotoğraflar, ayrıca, simgesel nesneler ve bilgi parçaları olarak örneğin aile ve polis gibi önemli kurumların hizmetine girmiştir. İşte bu yüzden dünyanın fotografik olarak kataloglanmasında kullanılan pek çok belge de üzerlerinde vatandaşın bir fotoğraf-simgesi bulunmadığı sürece geçerli sayılmamaktadır (1993:21,36). Fotoğrafın kullanım olanaklarının bu denli hızlı bir biçimde hayata geçirilebilmesi, onun sanayi kapitalizmine çok derinden uygulanabildiğini göstermektedir. Özellikle yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren, fotoğraf her şeyi en yakından gören tanık olarak dünyanın yerine geçmiş, gerçeğin doğrudan görülmesini sağlayan en saydam araç konumuna erişmiştir (Berger, 2016:69).

Öte yandan, bugün artık bildiğimiz gibi, fotoğraf makinesinin gerçekliği yalnızca yorumlamakla kalmayıp onu gerçekten de yakaladığı duygusu yaygınsa da fotoğraflar bir bakıma dünyanın en az resimler ve çizimler kadar birer yorumdur (Sontag, 1993:21). Elbette fotoğraflara bakarken, deneyimimizi etkileyeceğinden

kimse kuşku duyamaz. Ancak, hangi verilerin gerçekten var olduğundan ve hangi deneyimleri fotoğrafa yansıttığımızdan asla tam emin olamayız. Diğer yandan görsel deneyimimizdeki öznel öge üzerinde ısrar etmek, ondaki gerçeğe uygun ögeyi yadsımak anlamına da gelmez (Gombrich, 2015:179). Fotoğrafa atfedilen hakikat özelliği, icadından bu yana insan gözü ile fotoğraf makinesi arasında kurulan nihai benzerliğin sürekli vurgulanması ile böylesi bir yanıltıcı düşüncenin gelişmesine neden olmuştur. Yukarıda da söylendiği gibi, bu pozitivist yaklaşım, fotoğraf makinesini natüralize eder ve onu yalnızca görmeyeyle ilgili doğal olguları yansıtan bir bilimsel icat olarak düşünmemizi sağlar (Mitchell, 2005a:221).

Fotoğraf makinesi esas olarak, görünümleri taşıma aygıtlarıdır. Berger, bu açıdan temel meselenin altını çizerek şunları söyler:

“Fotoğraf makinesinin çalışma ilkesi ilk icat edildiği günden bu yana değişmemiştir. Hala basit olmayan şey, fotoğraf makinesinin taşıdığı görünümünün doğasını kavrayabilmektir... Fotoğraf makinesinin taşıdığı görünüm bir inşa, insan yapısı kültürel bir ürün müdür, yoksa kumdaki ayak izi gibi, geçmiş bir şeyin doğal olarak bıraktığı bir iz midir? Yanıt, her ikisidir.” (2016:86).

Berger’ın ve Sontag’ın yaklaşımlarından hareketle, fotoğrafın her görsel imge gibi, kültürel ve toplumsal bir inşa olduğunu düşünmek gerekir ki bu yaklaşım, Aby Warburg ve çağdaşı Ernst Cassirer’nin kültürü sembollerle üreten insan üzerine tartışmalarından bu yana geçerliliğini korumaktadır. Fotoğrafları, üretildikleri bağlamın koşullarından soyutlanmış nesneler olarak değerlendirmek mümkün değildir. Berger fotoğrafa kültürel bir inşa gözüyle bakmayı iki nedene dayanarak önerir: öncelikle her fotoğraf, fotoğrafçının seçtiği bir olayı gösterirken, onun fotoğraflamayı seçmediği şeylerin reddiyle de belirlenir. Bu inşa, onun gözlerinin önündeki olayı okuyuşudur. Fotoğrafçının fotoğraflanacak anı seçimini belirleyen, genellikle sezgisel ve hızlı olan işte bu okuyuştur. Bunun yanında, bir olayın fotoğraflanmış imgesi, fotoğraf olarak gösterildiğinde kültürel inşanın bir parçası olur. Zira belli bir toplumsal duruma, fotoğrafçının hayatına, bir önermeye, deneyime, dünyayı açıklamanın bir yoluna, bir kitaba, gazeteye, sergiye aittir (2016:86).

Geçmişte olup bitenleri birebir aktardığı yönündeki inanıştan ötürü, fotoğraf aslında sıkça özdeşleştirildiği tarih gibi bir inşadır. Her ikisinde de tarihçinin/fotoğrafçının, anlatmayı seçtiği bir konu ve bağlı olmak durumunda kaldığı dönemseller koşullar etkilidir. Roland Barthes'ın söylediği gibi, 19. yüzyıl bize bu iki icadı sunmuştur. Ancak Barthes, bu iki alan arasında varsayıldığı gibi bir benzerliğin olmadığına dikkatimizi bir kere daha çekerek, tarihi pozitif formüllere göre üretilmiş bir bellek ve mitsel zamanı bozan salt düşünsel bir söylem olarak tanımlarken, fotoğrafın ise kaçak tanıklıklar; yani geçici ancak suni olmayan bir belleği içerdiğini ileri sürer (2000:112). Fotoğrafın elbette kültürel bir ürün olmasının yanında göz ardı edilemeyecek denli güçlü bir belge değeri vardır; gene de bunların ötesinde, Berger'ın dile getirdiği üzere, imgeyle temsil ettiği şey arasındaki maddi ilişki, anlık ve inşa edilmemiş bir ilişkiyi de gösterir. Bu durum, fotoğrafı bir inşa ve kanıtın ötesine geçirerek, bir “iz” gibi düşünmeyi de gerektirir (2016:86).

Bizi fotoğrafta belleğin alanına taşıyan ve onu bireysel veya toplumsal belleğin bir uzantısı gibi tahayyül etmemizin yolunu açan tam da bu iz meselesidir. Bu nedenle, fotoğrafın yalnızca bir görsel kanıt olarak ele alınması, onu basit bir temsil nesnesine indirgemek anlamına gelmekle kalmayıp, duyusallığa, yorumlamaya ve iletişime dayalı performatif yapısını görmezden gelmeye sebep olur. Çünkü algıların, deneyimlerin ve iletişimsel süreçlerin ürünü olan fotoğraflar, bu süreçlerin izlerini barındıran kayıtlardır aynı zamanda.

Benjamin'in fotoğrafı “devrimci bir aygıt” addedişi, onu iki bakımdan bellekle ilişkili düşünmeyi sağlar. İlki, bir anıyı hatırlamada büyük önem atfettiği fotoğrafın *optik bilinçdışı* adıyla belirlediği özelliğidir. Bir diğeri de tekniğin olanaklarıyla sürekli üretilme özelliğidir. İlk özellikle başlayacak olursak, “insan nasıl psikanaliz vasıtasıyla bilinçdışının dürtüleri hakkında bilgi sahibi olabiliyorsa”, der Benjamin, optik bilinçdışı yoluyla da bir fotoğraf karesinde ‘oradaki’ bir insanın bilinçli biçimde gördüğü bir mekân yerine, bilinçsizce şekillenmiş bir mekân görünecektir. Düşünere göre, bunun nedeni, kameradan baktığında görünenin, göze görünenden farklı bir doğa olmasıdır: insanların nasıl yürüdüğünü anlatmak mümkünken, bir kişinin attığı her adımda saniye saniye hangi pozisyonda olduğunu kesin olarak söylemek mümkün değildir. Oysa fotoğraf, zaman geçişleri ve mercek büyütmelemleri gibi yöntemlerle böyle bir bilginin muhafaza edilmesini sağlayabilir. Bu teknikler sayesinde, bilinçdışında

saklananların çözümlenerek ortaya çıkması gibi, görüntüler âleminin dışı vuran - berrak ama yine de hayallere sığınacak denli saklı- en ufak detaylarının belirlediği yansımalar gözler önüne serilir (2012:11,12).

Fotoğrafın seyir ve alımlanma deneyimlerine dair Benjamin'in üzerinde durduğu bu ruhsal süreç, iz meselesiyle ve belleğin çizgisel olmayan zamansal yapısı ile de örtüşür. Nitekim fotoğraftaki zamansallığın, tarihin akışını parçalayıcı özelliği Benjamin'in nazarında onu devrimci yapar. Wells ve Price'in söylediği gibi, fotoğrafın bu optik bilinçdışı özelliği, zamanı ve mekânı yerinden çıkarmakla kalmamış, çoğu bakımdan geleneksel anlatının çizgisel yapısının da altını oymuştur. Zira bu anlatılar, fotoğrafın naklettiği geçmişe ilişkin bilgiye erişimi sağlarken, insan gözünün normalde fark ettiği ayrıntılardan çok daha fazlasını içerirler (2015:21).

Geçen zamanın izini yakalamak veya zamanı durdurmak, hiç kuşkusuz insanlık tarihinin başlangıcından beri en akıl çelici meselelerden biri olagelmıştır. Bu nedenle, görsel imgelerin muhafaza edilmesine yönelik çaba da -mağara resimlerinden kameranın icadına kadar geçen uzun sürede- yine böyle bir merakın, zamanın izlerini sabitlemeye çalışmanın ve varlığı, zamanın hızına karşın dünya üzerinde işaretleme istencinin bir sonucudur. Kaydını tutabildiği bellek ile zamanın geçişine meydan okuma gücüne sahip fotoğraf, ölümsüzlük arayışının bir tezahürü olduğu kadar, ölümün ötelenemez olduğunu da göstermektedir. Hatta insanın eski düşü olan ölümsüzlük ile yenemediği ölüm arasında bir yerde salınagelen ve bu yüzden yer yer tekinsizlik yaratan bir nesne olduğunu söylememiz mümkündür. Susan Sontag, "tüm fotoğraflar birer *memento moridir*" derken, işte fotoğrafın bu ölümü anımsatıcı yanına vurgu yapmıştır. Çünkü fotoğraf çekmek demek, bir başka kişinin veya nesnenin ölümlülüğüne, incinebilirliğine ve değişebilirliğine katılmak demektir. Dolayısıyla âni donduran fotoğraflar, zamanın amansız eritişine tanıklık ederler (1993:30).

Sontag'a göre, fotoğraf çekme eylemi fotoğrafı çekilen şeye veya kişiye sahip olmak demektir ve bu itki insanın kendisiyle dünya arasında bilgi ve güç bağlamında hissedilen belli bir ilişki kurması anlamına gelmektedir (1993:18). Fotoğraf, ebedileştirme işlemine olanak tanır; fotoğraflanmış canlı veya cansız olsun, bu eylemin sonucunda, bir bellek nesnesine dönüşmüş olacaktır. Bu bağlamda, Roland Barthes, fotoğrafı çekilen kişi ve şeylerin hepsini, birer gönderge, bir çeşit küçük hayal veya

tayf olarak tanımlar. Barthes, kökeni bakımından “görünüm”, “ruh”, “hayalet” gibi sözcüklerle ilişkili olan *tayf* (Lat. *spectrum*) sözcüğünün üzerinde özellikle durarak, fotoğrafın *tayf*ından yayılan görüntülerin, ona “ölmüşlerin dönüşünü” de eklediğini öne sürer. Zira fotoğraf, özneyi nesne halinde sunarak, ölümün bir mikro çeşidini yaşatır; özneyi tam anlamıyla bir hayalete dönüştürür (2000:23,28).

Somut varlığın yitirilmesi anlamına gelen ölümün, fotoğrafın optik bilinçdışı özelliğiyle –bilinçdışında saklı duran anıların psikanaliz ile açığa çıkması gibi– mercek altına alınması ve aynı zamanda belki de yaşanan kaybın telafi edilmeye çalışılmasıdır. Ve yine belki bu yüzden, bellek ile fotoğraf arasındaki bağ, “19. yüzyılın ikinci yarısında başlayan ölüm bunalımı” (Barthes, 2000:86) ile damgalanmıştır. Fotoğraf, kaybolanların anısını unutuşa teslim etmeyecek bir bellek ve iletişim aracı olarak tahayyül edilmiştir.

Ne tür bireysel, sosyal veya kültürel birikimlerle üretilmiş olursa olsun her fotoğrafın başlıca varlık sebebi âni kalıcılaştırmaktır. Bu bakımdan fotoğrafların, Sontag’ın dediği gibi, bir akıştan ziyade gerçek birer zaman dilimini ifade etmeleri, hareketli görüntülerden daha fazla akılda kalmalarını sağlar. Dolayısıyla, her biri bir öncekini silen rastgele görüntülerin akışı olan televizyon veya sinema ile mukayese edildiğinde, fotoğraflar, saklanıp tekrar tekrar bakılabilecek ince bir nesneye dönüşmüş olan ayrıcalıklı anları bize sunarlar (1993:32). Bu özellikleri onlara aynı zamanda, Benjamin’in belirttiği anlamda, tarihin lineer akışını bozan ve bu düz akışta bir yarılma meydana getiren bir ayrıcalık da bahşeder.

Diğer yandan, bu aşamada, bir anlatı türü olarak fotoğraflara söz konusu çizgiselliği bozabilme gücünü veren ve onları belleğin birer aracı yapan esas unsurun da “yorumlama süreçleri” olduğunu söylemek gerekir. Çünkü Berger’in bize hatırlattığı üzere, zamanın bir ânını koruyup onun bundan sonraki anlar tarafından iptal edilmesini engelleyen fotoğrafı, bellekteki imgeler gibi sürekli deneyimlerin uzantısı haline getiren ve anlamı sadece anlık olmaktan çıkaran şey, bakan kişinin ona bir geçmiş ve gelecek atfetmesidir (2016:84). Bu konu bizi, fotoğrafın bellek ile olan ilişkisinde, bakış ve yorumlama süreçleri gibi meseleler üzerine düşünmeye sevk eder.

Hatırlama ve fotoğraf arasındaki ilişkide bakış ve yorumlama süreçlerinin işleyişini daha iyi anlayabilmek için göstergebilimsel kuramdan yardım alabiliriz. Bunun için en önce, Charles Sanders Peirce'ün *gösterge*, *nesne* ve *yorumlayandan* oluşan üçlü gösterge kuramından söz etmek gerekir. Alımlama teorilerinin de çıkış noktası olan Peirce'ün sistemi göstergenin nesnesiyle kurduğu anlamsal bağın inşasında yorumlama süreçlerinin rolüne ağırlık verir. Konumuz gereği, gösterge alt kategorilerinden *ikon*, *belirti* ve *simge* üçlüsüne değineceğiz. İkon (*icon*), yerine geçtiği nesneyi çağrıştıran, onunla dolaysız bir ilişki içeren bir “görüntüsel göstergedir”. Peirce, resimleri ve fotoğrafları bu kategoride değerlendirir. Belirtisel göstergeler (*index*) ise, nesnesi ortadan kaldırıldığında gösterge özelliğini yitirir. Burada yorumlayıcının rolü devreye girer; sadece yorumlayan sayesinde nesne ve gösterge arasında bağ kurulması mümkündür. Son olarak, simgeler (*symbol*), gösterge olma özelliğini evrensel uzlaşmayla edinir ve bir yorumlayan olmadığında bu özelliğini kaybeder; Peirce'e göre sözcükler, bunun en iyi örnekleridir (1955:102,105).

Fotoğrafın, nesnesinin yerine geçebilen *ikon* (görsel gösterge) sınıfında ele alınmasının başlıca nedeni, optik bir araç olmasıyla bağlantılı olarak, gerçeği temsil ettiği yönündeki yaygın görüştür. Yorumlayıcı burada, düzanlamsal bir okuma yaparak göstergenin nesnesi ile ilişkisini anlamlandırır; geçmişin bir anından alınmış bu imge hakkında bilgi sahibi olur. Öte yandan, fotoğraf aynı zamanda bir belirtisel gösterge (*index* veya *indice*) olarak düşünülmelidir ki bu da bizi yeniden “iz” meselesine bağlar. Gerçekliğin temsilinden ziyade, fotoğrafta, geçip gitmiş bir zamanın, yorumlayıcının bakışıyla görünür olan izi vardır. Bakışımız, Merleau-Ponty'nin deyişiyle, “sessiz anlamlardan oluşan imgelerin bu düşsel evrenin anahtarı” (2012:44) olur ve bizi geçmişin genel bilgisinin ötesine, yananlamsal bir boyuta davet eder; hatırlama eylemini daha farklı noktalardan harekete geçirir.

Bu noktada, Barthes'ın imgeleri anlamlandırma süreçleri üzerine geliştirdiği düzanlam (*denotation*) ve yananlam (*connotation*) kavramlarına daha yakından bakarak, bu kavramlarla bağlantı olarak fotoğrafın kuramsal çerçevesine kazandırdığı *studium* ve *punctum* öğelerinden söz edelim. Barthes'a göre iki tür anlamlandırma sisteminin ilki olan düzanlam, göstergenin neyi veya kimi temsil ettiğine yönelik evrensel olarak kabul edilmiş anlamsal düzeyidir. Dilin sağladığı birinci sistemde toplum, aynı zamanda durmaksızın ikinci anlam sistemlerini, yani yananlamları

geliştirir. Başka deyişle, yananlam gösterenleri, düzanlam sistemince oluşturulur ve bu dizgenin göstergelerini anlatım düzleminde kapsar. Ayrıca, düzanlamın aksine, yananlamda genel kabule göre inşa edilmiş bir anlamlandırma boyutu yoktur. Bundan ziyade, bireyin toplumsal ve kültürel arka planının şekillendirdiği bir dünya görüşüne bağlı oluşan öznel-yorumsal ve hatta çağrışımsal boyut vardır (1979:87,92).

Anlaşılabacağı üzere, Barthes da anlam inşasında yorumlayıcının aktif rolünü ön planda tutar. Ünlü yapıtı *Camera Lucida*'da, bir gösterge olarak ele aldığı fotoğrafın düz ve yananlamsal düzeylerini, kendisinin fotoğrafla kurduğu ilişki biçimleri üzerinden açıklar. Latince'den aldığı *studium* ve *punctum* terimlerini kullanarak, kimi fotoğrafların bireyin anlam dünyasındaki karşılığının neden diğerlerinden farklı konumlandığını irdeler. Bu iki öge birbirinden farklı anlam düzeylerine sahip olsalar da fotoğrafta mutlaka aynı anda bulunurlar. *Studium*, kişinin bilgi ve kültürünün bir sonucu olarak, tanıdık bir alanın uzantısına sahiptir. Bu alan, fotoğrafçının hüner ve şansına bağlı olarak az veya çok stilize, az veya çok başarılı olabilir; ancak her zaman klasik bir bilgiye gönderme yapar. Barthes'a göre çoğu fotoğraf bu alanda oluşur ve bu düzey, kişinin fotoğrafın anlamına dair genel bir ilgisi olarak tanımlanabilir. Fotoğrafın politik tanıklık veya tarihsel sahneler şeklinde algılanması bu duruma örnektir. Bu fotoğraflara duyulan ilgi ve hisler bir yandan ahlâki ve politik bir kültürün akılcı bir aracılığını şart koşar ve dolayısıyla uyandırdıkları duygular da ortalamadır, belirli bir eğitimden kaynaklanırlar (1996:32,34).

Fotoğraftaki ikinci öge olan *punctum* ise, Barthes'ın kodlanmış bilgi (1996:69) olarak nitelediği *studium* ögesinin aksine, yananlamsal ve kodlanmamış olan bir bilgi türüne karşılık gelir. Bu anlam düzeyindeki fotoğraflar, öylesine beğenilip hoşlanılan fotoğraflar değildir; teknik açıdan kusurlar barındırsalar bile bir şekilde bizde özel ilgi uyandıran, bizi kendisine çeken fotoğraflardır. Bunu sağlayan öge olan *punctum*, fotoğrafın bakışımızla kesiştiği anda sahneden bir ok gibi dışarı fırlayıp bize saplanan ve bizde yaralar açabilecek denli etkili bir öğedir. Barthes, sözcüğün Latince'deki anlamının tam da böyle bir durumu anlattığını söyler; diken batması, sivri uçlu bir aletle yapılan bir iz gibi veya bir çeşit ısırik, kesik gibi. *Punctum*, *studium*'u kırar, fotoğrafın sahip olduğu düzanlamı bozar. Bu nitelikte fotoğraflar, yarattıkları hızlı çağrışımlarla, bakan kişiyi ister istemez derin düşüncelere sevk eder (1996:34).

Punctum ögesine sonraki bölümlerde geri döneceğiz; yine de özetle söylemek gerekirse, bir bakışla harekete geçen anlamlandırma çabası, Barthes'ın aktardığı deneyimde olduğu gibi, kişiyi düşündürmeye ve onu geçmişin belli bir anına gönderen ayrıntının ne olduğunu bulmaya iten bir etkileşimi doğurmaktadır. Ne de olsa Berger'ın çok isabetli bir şekilde ifade ettiği gibi, her bakma eyleminde bir anlam beklentisi vardır. Bu beklenti, açıklama yapılması isteğinden ayırt edilmelidir. Bakan kişi daha sonra açıklama yapabilir; ama herhangi bir açıklamadan önce görünümünün kendilerinin neyi ifşa etmek üzere olduklarının beklentisi vardır (2016:106).

Fotoğraf, çok güçlü bir bellek metaforu olduğu gibi, aynı zamanda en somut belleksel araçtır. Bellekle ilişkisinin bu denli ayrılmaz oluşu, teknolojinin gelişen olanaklarıyla birebir bağlantılıdır. Yukarıda bahsettiğimiz üzere, tekniğin sağladığı yeniden üretim özelliği, Benjamin'in fotoğrafı devrimci bir aygıt olarak tanımlamasının sebeplerinden biriydi. Düşünür meseleye sanat eserlerinin kolayca çoğaltılabilirliği açısından yaklaşmış olsa da fotoğrafın böylesi bir yineleme kolaylığıyla kitlelere ulaşabilmesi, bellek için devrim niteliğinde olmuştur. Günümüzün dijital teknolojik olanaklarıyla düşünersek, fotoğraf hayatımızın her alanında. Dijital fotoğraf makinalarının sağladığı görüntü kalitesine erişmiş olan cep telefonu kameraları sayesinde, eskisinden daha fazla elimizin altındadır. Ya da internetin, sosyal medyanın yaygınlığıyla her yerde mevcuttur. Bu durum, hatırlama pratiklerimize etki eder. İletişim teknolojilerinin analogdan dijitale geçiş süreci, fotoğrafa dair biriktirme, muhafaza etme ve paylaşma gibi kullanımların da yeniden tanımlanmasını gerektirir. Bellek-fotoğraf ilişkisinin epistemolojisinde ve ontolojisinde değişimlerin meydana geldiği bu süreçte, üretim biçiminin doğası gereği dijital fotoğraf, World Wide Web'in ağ tabanlı nesnesi olarak sürekli paylaşılmakta ve eskisinden farklı yöntemlerle saklanmaktadır (van Dijck, 2007:42,48).

Belki fotoğraf çekme, üretme ve paylaşma pratiklerinin bu yaygınlığı, Pierre Nora'nın sözünü ettiği anlamda bir unutma anksiyetesi ile ilintili olsa da bir kayıt ve arşiv nesnesi olarak fotoğrafın, “toplumların canlı belleğinin yerini aldığını” söylemek yine de çok gerçekçi olmaz. Tıpkı yazının ilk ortaya çıkışıyla belleğin yerini alacağı korkusunun yarattığı tartışmalarda olduğu üzere, bu yönde düşünceler, hatırlama aygıtlarının aslında devamlı birbirine eklemelendiğini gözden geçirirler. Bu bağlamda fotoğraf, belleğimizin başlıca taşıyıcısı konumuna gelmiştir. Ve yine nasıl ki bir gruba

ait belleği taşımak için, Assmann'dan hatırlayacak olursak, geçmişten bu yana şamanlar, ozanlar, rahipler, öğretmenler, yazarlar, filozoflar, mandarinler gibi özel yetki sahibi kişiler varsa, fotoğrafa da belleği taşıma yetkisini verenin “çağın teknolojisi” olduğunu söylemek, bu noktada doğru olacaktır.

Fotoğraflar gibi kayıt nesneleri, hatırlamanın bireysel ve toplumsal düzeyleri arasında geçişliliğe olanak tanıyarak, sosyal grupların/toplulukların bellek inşası sürecine temel katkılarda bulunurlar. Bir sonraki başlık altında fotoğrafın bu özelliğini, çocukluk çağlarından itibaren hatıralarımızın oluşmasının hem aracısı hem faili olan aile fotoğrafları çerçevesinde ele alacağız. Aile fotoğrafları, kendilik algımız ile toplumsal algımızı birbirine bağlayan türde iletişim araçlarıdır. En önemlisi, belleği kuşaklar arası aktarmak ve muhafaza etmek gibi önemli bir işlevleri vardır.

1.2.2. Gündelik Hayatın Görselleştirilmesi: Aile Fotoğrafları

İstanbul: Hatıralar ve Şehir'de (2003), Orhan Pamuk, anlatısının merkezine İstanbul'u alarak kişisel anılarıyla şehrin kolektif hafızasını tek bir çizgide buluşturur ve bizlere 1950'ler ile 1970'ler arasındaki dönemin belleksel bir panoramasını sunar. Kitap boyunca bize aktarılan anıların hepsinde, yazar, en başta aile bireyleri ile olan ilişkileriyle hatırlar, doğup büyüdüğü evin çeşitli odalarıyla hatırlar, ailesiyle gittiği İstanbul'un çeşitli köşeleriyle hatırlar. Buradaki geçmişe dönüşler, tıpkı Halbwachs'ın (2018) söylediği gibi, anımsama edimlerinin her zaman sosyal ve mekânsal bağlamlar içinde gerçekleştiğini gösterir. Bu otobiyografik anlatının önemli parçası da fotoğraflardır. Pamuk, İstanbul'u Ara Güler'in fotoğrafları eşliğinde anlatırken, ilk çocukluk zamanlarını düşünüp hatırlaması ise aile fotoğrafları üzerinden olur. Çekirdek ailesi dışında geniş ailesini –dedesini, aynı apartmanda yaşadığı babaannesini, yengesini, amcasını ve Amerika'da yaşayan amcasını– fotoğraflarla tanıtır. Hatta fotoğraflara bakmak, henüz okul çağına gelmediği bir zamanda evde can sıkıntısını geçirmenin tek eğlenceli yolu olmasının yanı sıra, kendisini ve ailesini tanımasının da bir yolu olur. Bir müzeye benzettiği babaannesinin salonunda geçirdiği vakitlerden söz ettiği “Karanlık Müze Evin Fotoğrafları” adını taşıyan bölümde bunun örneklerini görürüz:

“Babaannemin oturma odası ve salonunda bütün yatay yüzeyler çerçevelenmiş irili ufaklı fotoğraflarla kaplıydı. Başköşede, hiç yakılmayan şöminenin üzerindeki duvarda 1934’te ölmüş dedem ile babaannemin rötuşla renklendirilmiş kocaman birer fotoğrafı ayrı ayrı çerçevelenip asılmıştı. Müze salona giren birisi, bu büyük fotoğrafların yerinden ve babaannemle dedemin o zamanlar hâlâ kimi Avrupa devletlerinin pullarında gördüğüm kral ve kraliçeler gibi birbirlerine dönük durmalarına karşın kameraya bakışlarından, hikâyenin onlarla başladığını anlardı.” (2003:8,9).

Bir aileye ait fotoğraflar, Orhan Pamuk’un isabetli biçimde ifade ettiği gibi, “hikâye başlatıcı” niteliğe sahiplerdir. Bu anı nesneleri, ailenin geçmişini ve o geçmişin kimlerle bezeli olduğunu anlatan belgelerdir. Bireysel ve kolektif hatırlama ilişkisinde etkileşim yaratan ve kuşaklar arası bellek aktarımını sağlayan iletişimsel unsurlardır bu anlamda. *Family Secrets* isimli kitabında Annette Kuhn, bu tür fotoğrafların anılarla ilgili olduğunu ya da bir geçmişin anlatımlarıyla ilgili olduğunu belirtir. Söz konusu geçmişin hikâye edilişi ve bu geçmişin kendisi bir grup insan tarafından, fotoğraflar sayesinde paylaşılmış olur (1995:19).

Fotoğrafların aile belleğinin inşasındaki işlevi, bu açıdan Roma ölüm maskeleri *imago*’lardan veya Rönesans’ın doğuşuyla birlikte sayısı inanılmaz rakamlara ulaşan portrelere benzetilebilir. Özellikle fotoğrafın icadından önce portre sanatı –daha ziyade varlıklı ve üst sınıfa yönelik bir tür olsa da– kişinin atalarının ve yakın akrabalarının görüntülerinin yaşatılmasını sağlıyordu. Ayrıca anma işleviyle beraber, sınıfsal statünün ve genel önemliliğin göstergesi olarak aile şeceresinin kanıtlanmasına yardım ediyordu. Nesiller boyu aile üyelerinin resimleriyle dolu olan uzun bir galeri, bizzat yağlıboya resmin prestiji ve maliyeti sayesinde ailenin eskiye uzanan öneminin kanıtı olarak iş görüyordu (Leppert, 2009:211).

Fotoğrafın bulunuşuyla en rağbet gören alanlardan biri olan portre fotoğrafçılığı ise, hızla geleneksel yağlı boya portrelerin yerini almıştır. Gisèle Freund, fotoğrafın toplumsal ve siyasi tarihine eğildiği çalışmasında portre fotoğrafının gelişiminin, Batı Avrupa’nın toplumsal dönüşümünde önemli bir aşamaya tekabül ettiğini belirtir: nüfusun büyük kesimini oluşturan orta sınıfın siyasi ve ekonomik yükselişi. Ortaya çıkan talebi karşılayabilmek adına her şeyin daha çok miktarda üretildiği bu

koşullarda, portre sanatı bundan nasibini alır. Üstelik dönemin sanat pratikleri teknik üretimle mekanize hale geldiği için, orta sınıfın portre yaptırarak toplumsal varlığını kanıtlama arzusunu karşılama işi fotoğrafa düşer (1980:9). Yani Benjamin'in ve sonraları Sontag'ın dile getirdiği üzere fotoğraf, portre sanatı da dâhil, görüntünün demokratikleşmesini getirmiştir.

Aile fotoğrafları böyle bir dönemin; 1860'lar ve 1920'ler arasında önemli sosyo-ekonomik dönüşümlerin yaşandığı İkinci Endüstriyel Devrimin bir yan ürünü olarak kendini gösterir. Nicole Hudgins'e göre, sanayileşmenin Batı'daki bu aşamasında fotoğraf kültürü üç nedenden ötürü büyük yaygınlık elde eder: ilk olarak, 1870'lerin teknolojik ilerlemeleri sayesinde yeni nesil kameralar şehir sakinleri için daha ulaşılabilir, kolay kullanılabilir olur. İkincisi, yüzyılın son yirmi yılı boyunca artan ücretler, düşük gıda maliyetleri ve “modernleşmiş” hafta sonları, ailelere fotoğrafın sunduğu eğlence ve hazzı keşfetme fırsatı verir. Son olarak, özellikle İngiltere gibi çocuk işçilerin olduğu ülkelerde eğitimin zorunlu hale getirilmesiyle beraber *çocuk olmanın* modernitede yeni bir içerik kazanması ve çocukluğun kaydedilmesi gereken özel faaliyetler ve başarılarla dolu bir yaşam dönemi olarak görülmeye başlaması da bu yaygınlaşmada etkili olur. Keza, yeni lise ve üniversitelerin kurulması veya gelişen iş olanakları gençlerin köyden şehre göçlerinin artmasına sebep olunca, uzakta olan ailelere gönderilen mezuniyet fotoğrafları, portreler, grup fotoğrafları gibi *cartes-de-visite* tipi küçük formatlı fotoğrafların ve kartpostalların sayısında da patlama olur. Bu açıdan fotoğraf albümleri, düzinelerce hatta yüzlerce portrenin sosyal ağlar arasında korunduğu, sergilendiği ve dolaşıma girdiği bir tür Viktorya Dönemi Facebook'u gibi işlev görürler (2010:564,565).

Esas olarak 1880'lerle birlikte seçkinlerin hobisinden, bir popüler kültür aracına evrimleşen ve amatör fotoğrafçılıkla (Hudgins,2010:565) yaygın kullanım alanı bulan fotoğraf, bu sayede gündelik hayatın içinde kendine daha kalıcı bir yer edinerek, hatırlama pratiklerine farklı boyutlar getirir. Patricia Holland'ın belirttiği üzere, 1888'de George Eastman'ın Kodak “Brownie” fotoğraf makinasını “Siz Düğmeye Basın, Gerisini Biz Hallederiz” sloganıyla tanıtması, amatör fotoğrafçılığın miladı olmuş (2015:135) yeni fotoğraf çekme alışkanlığı, giderek stüdyo ortamında çekilmiş aile portrelerinin ötesine geçmeye başlamıştır.

Görsel antropolog Richard Chalfen, “ailelerin ev içi ortamlarında nasıl fotoğraf ürettiklerini, fotoğraflarla ne yaptıklarını” araştırdığı etnografik çalışmasında (1987), günlük kullanımlı kameraların kolay erişilebilir olmasının sağladığı yeni iletişimsel olanaklar üzerinde durur. Yazara göre, hâkim söylemde sıkça yer alan “görsel imgelerde ve görsel-işitsel mesajlarda yüzdüğümüz” eleştirisi, kitle iletişim aygıtlarının insanların sembolik evrenlerini genişletip yoğunlaştırdığı gerçeğini göz ardı etmektedir. Oysa kitlesel bilgi üretme yöntemleri, kendimizle ilgili algımızın oluşumunda ve sembolik ortamlara katılmamızda önemli roller üstlenirler. Chalfen, aynı durumun bireysel/özel iletişim yolları için de geçerli olduğunu savunur; zira bireysel görüntü üretme biçimleri, sıradan insanların görsel iletişime bireysel şekilde dâhil olmalarını mümkün kılarak, katılımı herkese açık hale getirmiştir (1987:4,7).

İletişimi, göstergelerin belirli bağlamlar içinde üretildiği, aktarıldığı, alımlandığı ve anlam inşasının gerçekleştiği bir sosyal süreç olarak tanımlayan Chalfen, buradan hareketle, sıradan insanlara yaşamın çeşitli yönleri hakkında şahsi kanaatlerini görsel ve işitsel olarak dile getirebilme olanağını veren bu ev merkezli iletişimsel sürecini ise, “*hane tipi iletişim*” olarak tanımlar. “Hane tipi”, kişilerarası veya küçük grup iletişim modelidir. İnsanların kendi evlerinde, aile arasında çektiği şipşaklar (snapshot) filmler ve videolar da bu tür iletişimin farklı aygıtlarıdır. Chalfen bu noktada, amatör fotoğrafçılıktan itibaren sürekli ilerleyen hane tipi iletişimin, en başta insanlara kendileri ve geçmişleri üzerine düşünmelerine fırsat tanıyan yeni bilgiler sunduğuna dikkat çekerken, bu bilgilerin gelecek nesillere iletilmesi adına da olağanüstü ifade biçimlerini ortaya çıkardığını söyler (1987:7,8).

Bunlarla birlikte, aile fotoğrafları ve domestik alana dair fotoğraflar bağlamında ele aldığımız bu iletişim modeli bizlere bireysel ve toplumsal tarihimizin alternatif yüzleri hakkında çok fazla şey anlatabilecekken, Richard Chalfen (1987), Geoffrey Batchen (2000) ve Gillian Rose (2010) gibi araştırmacıların da dile getirdiği üzere, uzun bir süre boyunca eleştirel düşünce içinde kendine yer bulamamıştır. Batchen’a bakılırsa, gündelik hayata içkin bu sıradan fotoğrafların, fotoğrafın tarihinden dışlanması ve ev gibi özel mekânlar haricinde örneğin müzelerde veya akademide yer almamasının nedeni, özellikle 20. yüzyılın sonlarında sanatsal olmayan fotoğraf türlerine olan ilgisizlikti. Bu yüzden, sanat tarihi açısından anlatsal değer içermeyen ve yalnızca düğünleri, ailenin sıradan aktivitelerini, evcil hayvanları gösteren

fotoğraflar “popüler” tarih ürünleri sayılarak bir kenara itilmiş ve fotoğraf tarihi içinde marjinalleştirilmişti (2000:57,58). Rose da aile fotoğraflarının, domestik hayatın banal sunumları olarak nitelendirilmelerinden ötürü, görsel kültür çalışmaları içinde çok az önemsendiğini söyler. Muazzam bir görsel deneyim sunduğu iddiasını taşımayan bu fotoğrafların basmakalıp addedilerek eleştirel düşüncenin dışına itilmeleri, yazara göre, toplumsal ve kültürel işlevlerinin uzun süre göz ardı edilerek anlaşılmamasına yol açmıştır (2010:5,16).

Aile fotoğraflarının toplumsal ve kültürel açılardan irdelenmeye başlanması ise, Pierre Bourdieu, Susan Sontag ve Roland Barthes gibi isimlerin çalışmalarına dayanır. Söz konusu çalışmalar, bu domestik görsel materyallerin kullanım biçim ve anlamlarını da kapsayan günümüz bellek çalışmalarının da temel referansları olarak kabul edilmektedirler. Örneğin, Bourdieu’nün 1965 yılında yayınlanan çalışması “*Photography: A Middle-Brow Art*”, fotoğrafın toplumsal işlevlerini araştırırken değindiği aile fotoğraflarında, belleğin nasıl kurgulandığını gösteren bulgular ortaya koyması bakımından çığır açıcı olmuştur. Bourdieu, genel anlamıyla fotoğraf çekme, bakma ve muhafaza etme alışkanlıklarının kaynağında yer alan beş temel nedenden söz eder: zamana karşı durmak; diğer insanlarla iletişim kurmak ve duyguları bu yolla ifade etmek; kendini gerçekleştirmek, toplumsal prestij edinmek ve son olarak eğlenmek veya oyalanmak. Bu doğrultuda bellek işlevi üzerinde durduğu fotoğrafın, kaybolmuş anıları geri getirerek geçen zamanın yarattığı hüznün üstesinden gelmeyi veya belleğin eksiklerini ve hatalarını onarmayı sağladığını ifade eder (1996:14).

Aile fotoğraflarının ise toplumsal belleğin özünü açığa çıkardığını söyleyen Bourdieu’ye göre, fotoğraf çekme pratiği genellikle ailelerin ona atfettiği *ailesel işlevle*; diğer bir deyişle fotoğrafın bir araya gelinen en önemli anları törenselleştirme ve ölümsüzleştirme işleviyle var olur. Düşünür burada, bir ailede çocuk olması ile evde bir fotoğraf makinasının bulunması arasındaki yakın ilişkiye değinir. Bilhassa da bebeğin doğumu ile başlayan sürecin, fotoğraf çekmenin arkasındaki itici güç haline geldiğini savunur; çünkü aileye yeni katılan bebeğin varlığı ile topluluğun bağları kuvvetlenir ve bu durum aynı anda, perçinlenmiş birlik duygusunu bir imgeyle somutlaştırma arzusunu ortaya çıkarır. Bunun neticesinde üretilen fotoğraflar birlik duygusunu ve grupla bütünleşmeyi teşvik eder. Bourdieu buradan yola çıkarak,

fotoğrafın, topluluğun kendisine dair birlik algısının bir imgesi olduğuna; başka deyişle ailevi bağı ve soyu sembolize ettiğine dikkat çeker (1996:19,30).

Susan Sontag da aileden sayılan bireylerin başarılarını anmanın, fotoğrafın ilk popüler kullanımı olduğunu dile getirir. Örneğin, evlilik fotoğraflarını evlilik törenlerinin yinelenen sözler kadar bir parçası olarak nitelendirir ve fotoğraf makinelerini aile yaşamının ayrılmaz parçaları olarak ele alır. Bu nedenle, bir insanın –özellikle küçükken– çocuklarının fotoğrafını çekmemesinin, tıpkı bir ergenlik başkaldırısı olan mezuniyet törenine katılmama davranışı gibi, anne ve babanın ilgisizliğinin bir göstergesidir, diyen Sontag değerlendirmesine şöyle devam eder:

“Her aile fotoğraflar yoluyla kendinin, portrelerden oluşan tarihsel bir kaydını -ailenin bütünlüğüne tanıklık eden taşınabilir bir görüntüler takımı- yapar. Fotoğraflar çekildikleri ve bağra basıldıkları sürece, hangi etkinliklerin fotoğraflandığı pek önemli değildir. Aile kurumu Avrupa ve Amerika’nın endüstrileşmekte olan ülkelerinde tam kapsamlı bir ameliyata alındığı sırada fotoğraf aile yaşamında bir ayin olarak yerini alır. Çekirdek aile denen o klostrofobik birim çok daha geniş olan aile topluluğundan kesilip çıkarılırken, fotoğraf gelip aile yaşamının tehlikeye düşen sürekliliğini ve yok olmaya yüz tutmuş olan genişliğini anılatırmış, simgesel olarak yeniden oluşturmuştur. Dağılmış akrabaların simgesel varlığı o hayalet gibi izlerde, yani fotoğraflarda yaşar. Bir ailenin fotoğraf albümü genellikle büyük aileyle ilgilidir -çoğu kez de ondan arta kalan tek şeydir.” (1993:22,23).

Marianne Hirsch, *Family Frames* (1997) ve *The Familial Gaze* (1999) isimli çalışmalarında “ailesel bakış” (*familial look*) konusu etrafında, fotoğrafın aile belleğine ve buna bağlı olarak aile kurumuna, ideolojisine nasıl aracılık ettiği sorusuna cevaplar arar. Bu kapsamda fotoğrafı öncelikle, sayısız bakışın kesiştiği bir alan olarak nitelendirir: fotoğrafı çeken ve çekilen arasındaki bakış, imgenin içindekilerin birbirine bakışı, fotoğrafa bakan kişinin çoğunlukla anlamı genişletip karmaşıktıran bakışı gibi. Domestik alana ait fotoğrafların ise, aile yaşantısının baskın mitlerini ve ideolojisini inşa eden ve onun tarafından inşa edilen ailesel bakışın yansıdığı, bakışların karmaşık mübadelesinin okunabileceği belgeler olduğunu öne sürer. Bireyleri otomatikman aile ilişkilerinin içinde konumlandıran bu bakış, fotoğrafları

kendisi gibi bir kültürel bellek aracı haline getiren güçlü bir unsurdur. Miras alınan anlatı ve kavramlarla bir diyalog içinde üretilen bu bakış ağına ait fotoğraflar, aynı zamanda bireye ayna tutarak aile içindeki konumunu belirlemesini sağlarken benliği keşfetme ve tanıma sürecini de doğururlar (1999:xiii,xvii).

Anlamanın aile anlatıları etrafında inşa edildiği, geçmişimize ait fotoğraflarda bizi içine çekerek belleğimizi canlandıran bu bakışı, Roland Barthes'ın *punctum* kavramını derinleştirdiği *Kış Bahçesi* adlı kendi aile fotoğrafı ile açıklamaya devam edebiliriz. *Kış Bahçesi*, yazarın annesinin ölümünden sonra bir sürü aile fotoğrafı içinde umutsuzca arayıp durduğu “annesine ait özü” yansıttığını düşündüğü yegâne fotoğraftır. Onu bulana kadar baktığı tüm fotoğraflardan okuyabildiği tek şeyin annesi hakkında genel bilgiler (*studium*) olduğunu dile getirir. Oysa o zamanlar, kış bahçesi denilen camlı bir limonluğun içinde poz vermiş annesinin ve dayısının çocukluğunu gösteren bu eski ve yıpranmış fotoğrafla karşılaşma hali, Barthes üzerinde kayıp duygusuyla iç içe geçmiş beklenmedik bir “yaralanma” meydana getirir. Fotoğrafta annesinin gözlerindeki pırıltılı bakışıyla buluşan bakışı, onu en gerçek haliyle anımsayabilmesini sağlar. Burada bulduğu *punctum*'un, daha önce sezilmemiş bir “kör alan” yaratarak bir “gizli öte”yi ortaya çıkarttığına inanır (2000:58,68).

Barthes'ın sezdiğini söylediği bu kör alan, aslında sadece ailesel bakış ağının varlığı ile açılmış olur; annesine baktığı gibi, annesinin de onun bakışlarına karşılık verdiğini düşünür. Bu alan içinde ortaya çıkan “gizli öte” ise, hatırlama eylemi ile bir anda hissedilen mahrem duygulardır. Yazarın fotoğrafa eklediği bu duygular, onu fotoğrafın fiziksel mekânından, çerçevesinden dışarı çıkararak kendisine ve ailesine dair farklı bir görme, anımsama ve tanıma deneyimi yaşamasına yol açarlar. İşte tam da bu kişisel deneyimleri yaratan anın sarsıcılığı sebebiyle Barthes, mahrem saydığı bu ana dair fotoğrafı bizimle paylaşmak istemediğini söyler (2000:72). Çünkü bu imgeyi çoğaltarak kullanmasının, ailesini salt aileye ve annesini de anneye indirgenmesine neden olacağını düşünür. Neticede, biz izleyici veya okuyucular için fotoğraf sıradan bir aile fotoğrafı olarak yalnızca *studium* düzeyinde kalacaktır. Bu durumun bize genel anlamda gösterdiği şeylerden biri de fotoğrafın *punctum* düzeyinin çalışma biçiminin, domestik ortamda üretilmiş imgeler üzerinden daha iyi anlaşıldığıdır; çünkü bakıştaki en derin ve delici bu anın tetiklenip belirmesi, belki de en mahrem alanlara girerek mümkün olmaktadır.

Hirsch'e bakacak olursak, Barthes'ın ayrıntılı şekilde tartıştığı bu görseli göstermekten kaçınmasının nedeni, biz okuyucuların ailesel bakış alanının dışında olmamızdır. Dolayısıyla, onu Barthes ile aynı şekilde hissederek görmemiz de mümkün değildir. Üstelik annesiyle birlikte dayısının da fotoğrafta olmasına rağmen, yazarın nezdinde bu çok kişisel bir portredir; iç dünyasının en karanlıkta kalmış taraflarını ifşa edici bir güce sahiptir. Hirsch'ün söylediği üzere, aile üyelerinin mübadele ettiği bakışların kesişim alanı olan *Kış Bahçesi*'ni okuma süreci, Barthes için kendini keşfetme sürecine dönüşür. Bu bakımdan, fotoğrafı bulmak, onu okumak ve kendini ona bakarak tanımak, kimliğin aile çerçevesi içinde inşa edildiğini gösteren eylemlerdir (1997:2,11).

Özetlemek gerekirse; olayları ve ilişkileri kaydeden fotoğraf, zaman içinde modern ailenin ve aile üyelerinin rollerini tanımlamaya yardımcı olan bir araç haline gelerek çekirdek aile içindeki ve dışındaki alanlarda bireylerin kimliklerini belirlemeleri için bir kaynak olmuştur (Hudgins, 2010:564). Aile fotoğraflarının toplumsal boyutlarına odaklanan çalışmalar da bu doğrultuda, onların özel alanın görsel kayıtları olmasından ziyade, toplumda mevcut normların yerleşikleştirilmesinde ve aktarılmasındaki rollerini vurgulayarak, modern aile ideolojisi ile aralarındaki bağın sorgulanmasını ön plana alırlar (Toksoy vd., 2020:166).

Bu bağlamda, hane tarzı iletişim biçimi olarak aile fotoğraflarını, kaynağını grup içi sosyal etkileşim ve ilişkilerden alan ve buna dayanarak bellek inşa eden unsurlar olarak düşünebiliriz. Gillian Rose'a göre, fotoğrafın üretimi, muhafaza edilmesi, dolaşımı, sergilenmesi ve bakılması gibi pratikler, onu toplumsal hayatımızın önemli bir parçası yapar. Sözelimi, fotoğrafları diğer aile üyelerine göndermek ailevi bağın sürdürülmesini sağlarken, bu nesneleri gerek albümlerde ve çerçevelerde gerekse de duvarlara asarak sergilemek, domestik mekânın üretilmesine de büyük katkı sunar. Ailenin birliğinin ve beraberliğinin somut bir temsili olan fotoğraflar, bu açıdan yapıları bir mekânı "yuvaya" dönüştürecek ve kişiye "ev hissini" verebilecek güçte nesnelerdir (2010:41,42; 2014:72,78).

Bunlarla beraber, 2000'li yılların başından itibaren dijital görüntüleme teknolojilerindeki gelişmeler aile fotoğraflarının dolaşımı ve paylaşımı açısından daha

etkileşimli ve kapsayıcı bir iletişim ortamını doğururken, diğer yandan dijital fotoğrafın maddi ve belleksel değeri sürekli sorgulanan bir konu olmuştur. Jose van Dijck, dijital araçlarla kişisel kültürel bellek araçlarımızın ve nesnelerimizin hızla yer değiştirdiği bu çağda, bir terim olarak dijitalin, çoğu zaman “cisimsizleşme” ile bir tutulduğuna dikkat dikkat çekerek, bu durumun anılarımızı koruma ve yeniden yaratma alışkanlıklarımıza dair olumsuz bir yaklaşım ortaya koyduğunu söyler. Bu yaklaşımın nedeni, dijital fotoğrafın, kimyasal işlemler yerine elektronik işlemlerle üretilmesinden ve manipülasyona daha açık yapısından ileri gelir. Ne var ki, analog fotoğraf da en az dijital fotoğraf kadar nesnelliği tartışılır bir şeydir. Üstelik her ne kadar alışık olduğumuz basılı fotoğraftan farklı da olsa, dijital olarak kodlanmış veri katmanları da maddidir (2007:46,47).

Gillian Rose, dijitalleşmenin fotoğrafın maddi ve belleksel değerinin kaybına sebep olduğu türünde iddiaların, fotoğraf üzerine yapılan kimi bilimsel çalışmalara yansıdığını ve çalışmaların birçoğunda aile fotoğraflarının da (yine teknik değişime bağlı olarak) “doğasının” değiştiği yönünde varsayımların dile getirildiğini belirtir. Bu varsayımlar karşısında ise, yürüttüğü saha çalışmalarının bulgularına dayanarak, yeni görüntüleme araçlarının fotoğrafların doğasında bir değişime yol açmadığını ileri sürer; zira üretim biçimi ister analog ister dijital olsun, fotoğrafın konusu ve kullanılma amacı hâlâ aynıdır. Örneğin, doğum günleri ve bayramlar gibi özel günler veya bir arada olunan sıradan günler yine aynı biçimde ve aynı niyetlerle fotoğraflanmaktadır. Yazar için, burada üzerinde durulması gereken esas nokta, fotoğrafın maddi yapısındaki değişimin toplumsal pratikte kazandığı farklı boyutlardır. Bu nedenle, aile fotoğrafının dijital dönem sonrası kullanım pratiklerine bakılmasının aydınlatıcı olacağını savunur (2014).

Aile belleğinin dolgu malzemelerinden biri olan fotoğrafın, yeni iletişim teknolojileri sayesinde sürekli dolaşımda oluşu, hatırlama pratiklerinin ve aidiyet kurgularının bireysel ve toplumsal çerçevesini de yeniden çizmektedir. Öncelikle, daha fazla görsele ulaşmanın kolaylığı ile bizler de daha fazlasına bakmaya davet ediliriz. Sosyal medya platformları üzerinden paylaşılan fotoğraflar, geçmişimize ait bilgilerimizi güncelleyip artırmamıza olanak verdiği gibi, aynı zamanda örneğin, toplulukların yaşam biçimlerini etkileyen olaylar nedeniyle ya silikleşmiş ya da kaybolmuş aile bağlarının ve belleğin aktarımında zincirin kopmuş olan halkalarının

onarabilmesine adeta bir protez eklem gibi yardımcı olabilirler. Fotoğraflar bu bakımdan, kayıp bir zaman-mekân ve de “köken” arayışının önemli aktörleri ve yol göstericileri olarak işlev görebilirler. Sahada izini sürdüğümüz temel meselelerinden biri de kuşaklararası bellek iletiminde domestik alana ilişkin fotoğrafların rolü olduğu için, şimdi çalışmanın kavramsal çerçevesinin sac ayaklarından birini oluşturan *post-bellek* terimine eğilerek, bu bağlamda fotoğrafın; kuşak, habitus ve aktarım olgularıyla ilişkisi üzerine konuşarak ilerleyelim.

1.2.3. Kimliksel Anlatıların Aktarımında Post-bellek ve Fotoğraf

Kuşak, belleğin aktarımında belirleyici faktör olan iletişimsel süreçler dâhilinde temel bir olgudur. Kuşak sözcüğünün Yunanca’daki karşılığı olan “*genos*”, var olma anlamına gelen “*genesthai*” fiilinden gelmekte olup, yaşamın sürekli değişen eşiğine ve zamanlar arası geçişlere adım atmaya işaret etmektedir (Nash, 1978:18,19). Hatta bu bakımdan sözcüğün, devamlılık ve döngüsellik fikirleri üzerine temellendiğini söylemek mümkündür (Lüscher vd., 2016:266). Karl Mannheim’ın *The Problem of Generations* adlı makalesi, kuşakların toplumsal ve kültürel boyutlarıyla etraflıca ve sistematik olarak tartışıldığı ilk çalışmadır. Mannheim, kuşak kavramıyla, aynı tarihsel olaylara tanıklık etmiş, aynı sosyo-kültürel bağlamları paylaşan grupları nitelerken, aynı zamanda hiçbir kuşağın kendisinden önceki kuşaktan bağımsız oluşamayacağını söyleyerek esasen kültürel aktarım konusuna da vurgu yapmıştır (1972:291).

Mannheim’ın yaklaşımı doğrultusunda, bellek ve kuşak ilişkisini, Pierre Bourdieu’nün *habitus*, *alan* ve *sermaye* kavramlarıyla bir paralellik kurarak düşünebiliriz. Habitus, genel anlamda tüm pratiklerin üretilmesini sağlayan ve böylelikle yaşam biçimlerini oluşturan, toplumsal olarak inşa edilmiş bir sistemdir, Bourdieu’nün deyişiyle “bir tür yapılandırılmış yapıdır” (1996a:170). İçselleştirilmiş düşünce ve davranış kalıpları olarak temelde sosyal etkileşimlere bağlı meydana geldiği için her zaman çeşitli toplumsal alanlar içinde varlık gösterir; bu alanlar içinde şekillendiği gibi, alanları da şekillendirir. Örneğin aile, en küçük birimli alan olarak, Bourdieu’ye göre, toplumsal düzenin korunmasında, toplumsal alanın yapısının ve toplumsal ilişkilerin üretiminde oynadığı rol bakımından habitusumuzun kurucu öğelerinden biridir. Aile aynı zamanda kültürel değerlerin, yani kültürel sermayenin

kuşaklararası dolaşımının da en elverişli yeridir: birliğini aktarımlar aracılığıyla korur. Bu açıdan yeniden üretim stratejilerinin belli başlı öznesidir (1995:137,140).

Aileden miras alınan bir kültürel sermaye olarak tanımlayabileceğimiz bellek, grubun tarihsel bilincine içkin bir bilgi envanteridir. Bu, Bourdieu'nün "kültürel sermayenin bedenselleşmesi" olarak nitelendirdiği duruma denk gelmektedir. Çocukluktan itibaren, bireye ailesi tarafından örtük yollarla (*habitus*) verilen konuşma, yazma gibi alışkanların bütünüdür (1986:244,245).

Bellek de aynı yollarla bireyin zaman içinde edindiği bedenselleşmiş ve hatta katmanlaşmış bir bilgi türüdür. Geçmiş deneyimlere ve düşünme biçimlerine bağlı oluşan, içselleştirilmiş pratikler bütünü *habitus* sayesinde bireyin bilincinin içine kuşaklararası iletimle otomatik biçimde yerleşir. Bunlarla birlikte, *habitus*ü "geçmişin, şimdinin ve geleceğin kesişim noktası" (Wacquant, 2012:29) olarak düşündüğümüzde, ona bu özelliği veren ve dinamizmini yaratan unsurun bellek olduğunu söyleyebiliriz. Başka deyişle bellek ve *habitus* arasında simbiyotik bir ilişki vardır; geçmiş, şimdiyi ve geleceği algılama biçimlerimizi birbirine bağlı koşullar içinde birlikte belirlerler.

Marianne Hirsch'ün aslen Yahudi Soykırımı'nın hatırlanma biçimlerinden yola çıkarak geliştirdiği post-bellek kuramı, anıların iletiminde ve inşasında kuşak ve kuşaklararasılık olguları üzerine temellenir. Bu kurama göre, soykırımdan kurtulanların çocukları, ebeveynlerinin başından geçen travmatik olayların anlatılarıyla büyüdüleri için, bu anlatıları içselleştirir ve böylelikle kendi bellekleri hiç yaşamadıkları bir geçmişin deneyimleriyle ve anılarıyla şekillenir. Yazar, buradan yola çıkarak post-belleğin, nesnesine veya kaynağına aslen hatırlama yoluyla değil, "imgesel bir yatırım ve yaratım yoluyla" bağlı olduğunu dile getirir (1997:22). Söz konusu olan bir tür "ödünç alınmış" bellektir ve geçmişe doğrudan tanıklık edenlerin niyetli aktarımlarından ziyade öykülerle, davranış biçimleriyle, fotoğraflar gibi görsel nesnelerle yeniden inşa edilen bir geçmişin örtük temsillerine dayanır (2012:5).

Hirsch, bu kavramla esas olarak, tipik bir kuşaklararası bellek türü olan aile belleğinin iletim sürecinin, kimi tarihsel olaylar neticesinde uğradığı kesintilerin ardından yeniden yapılanma biçimlerine dikkatimizi çekmek ister. Bu nedenle, bellek ve post-belleğin aktarım yolları hususunda -yukarıda değindiğimiz- farkları özellikle

vurgular. Sözelimi, *The Generation of Postmemory* adlı makalesinde, Halbwachs'ın kuşaklar arasında “kesintisiz” bir etkileşim ve bilgi iletimi sağlayan kolektif bellek nosyonundan esinlenen Jan ve Aleida Assmann'ın bellek tipolojileri üzerinde durarak, aktarımdaki olası kesintilerin bu tipolojilerde eksik bırakılan bir konu olduğunu söyler. Hirsch'e göre, gerek Jan Assmann'ın *iletişimsel bellek* ve kurumsallaşmış *kültürel bellek* olarak adlandırdığı bellek türleri gerekse de Aleida Assmann'ın *bireysel bellek* ve *aile/grup belleği* ile *ulusal/politik bellek* ve *arşivsel bellek* olmak üzere dört yönde genişlettiği tipolojik analiz; kolektif travma, savaş, soykırım, sürgün ve göç sebebiyle ortaya çıkan kırılmaları bellek aktarımını doğrudan etkileyen unsurlar olarak incelememiştir. Oysa bu türden olaylar, hem iletişimsel belleği (ya da aile ve topluluk belleği) hem de kurumsallaşmış kültürel/arşivsel belleği, her zaman değiştirip alt üst edecek denli etkili unsurlardır. Post-belleğin yapısı ise, travma ve felaketlerin yol açtığı kırılma ve radikal kopmaların kuşaklararası belleği nasıl şekillendirdiğini gösterdiği için, bireyi aileye, sosyal gruba, kurumsallaşmış tarihsel arşive bağlayan çizgiyi aşar ve Assmannlar'ın kuramını karmaşıktırır. Çünkü gerek iletişimsel gerekse de kültürel/arşivsel bellek; travmalarla, sürgünlerle, göçlerle geçmişe ilişkin dolaysız ve somut bağını kaybeder (2008:109,111).

Hirsch bu çerçevede, ikinci kuşakların kendilerine ait olmayan bir geçmişi temellük ederek benimsediklerini ve bunda aile fotoğraflarının birincil öneme sahip olduğunu ileri sürer (2008:107). Aileyi çelişkili tarihsel ve ideolojik senaryolara tabi bir yapı olarak gören yazar, aile kavramının modernite sonrası düşünce yapılarını şekillendiren travmatik dönüşümlere aracılık etme ve şiddeti perdeleme gücünün bu tür fotoğraflar üzerinden daha iyi anlaşılabilirliğini söyler. Aile fotoğrafları, yazarın deyişiyle, parçalanmış bir geçmişin hikâyelerini anlatabilmek için kalıntılar ve enkazlardan veya teker teker toplanıp bir araya getirilmiş çeşitli öğelerden oluşan kültürel belleğin alanını incelemek adına son derece geniş bir perspektif sunmaktadır (1999:13).

Yazarı, post-bellek çalışmalarının ana kaynakları olarak nitelendirdiği aile fotoğraflarına yönlendiren ise, kendisi gibi Soykırım mağduru bir ailenin ikinci kuşak üyesi olan Amerikalı karikatürist ve yazar Art Spiegelman'ın, geçmişinin kayıp parçalarını bulmak ve belleğindeki boşlukları tamamlamak adına hem ailesinin arşivlerindeki fotoğrafları hem de Soykırım'ın kolektif ve anonim görsellerini

harmanlayarak yarattığı “*Maus*” isimli yapıtı olmuştur. Hirsch, bu yapıttan hareketle, kamusallaşmış imgeler ile ailelerin Soykırım öncesi hayatlarına ilişkin fotoğraflarını geçmişle ilişkilendirme yolları bakımından birbiriyle karşılaştırır. Soykırımı gösteren fotoğraflara kıyasla, aile fotoğraflarının ilk anda pek bir şey söylemediğini belirten yazar; buna rağmen, henüz yok edilmemiş eski güzel günleri gösterdikleri için aile fotoğraflarının empati kurma süreçlerinde daha etkili olduklarını ve bu sayede aile geçmişini içselleştirmeyi kolaylaştırdıklarını ileri sürer (1999:21).

Aile fotoğraflarının geçmişle ilişkilendirme biçimini sağlayan şey salt tanıdıklık duygusundan öte, bir önceki başlıkta yer verdiğimiz “ailesel bakış” (*familial gaze*) ve bu bakışın aile birliğini sürekli yeniden inşa ederek meydana getirdiği “ailesel bağdır”. Aileye ait fotoğraflara, albümlere bakıldığında ortaya çıkan etkileşimsel alan, Hirsch’ün söylediği gibi, yakınlık duygularını kilometrelere ve kuşaklara yayarak kişiyi olumlu veya olumsuz tanıma anlarına sevk eden bir bakış ağının içine alır. Örneğin, fotoğraftaki büyük büyükanne “tanıdık” birisidir, çünkü atalardan birisi olduğu bilinir; yani özdeşleşme durumunun kaynağı fiziksel benzerlik gibi bir özellik değildir. Fotoğraflara bakıldığında hissedilen “sanki o da beni tanıyor” hissi bu durumdan ileri gelmektedir (1999:53,54).

Bu durum, kapatılmaz bir mesafeyi kapatma; başka deyişle hem aradaki uzaklığı hem de ölüm ve ayrılıkla açılan hasarı telafi etme arzusundan kaynaklanır (Hirsch, 1999:54). Aile fotoğrafları, ikinci kuşaklar için tam da bu arzuyu yerine getirir; iki boyutlu düzlemlerine rağmen, sadece geçmişe bakıp dokunmaktan öte onu ailesel bakış alanının yaptığı etkiyle şimdide canlandırmış olurlar. Böylelikle ikinci kuşaklar, trajediden önceki ve sonraki hayatla olan köprüyü yeniden oluşturur ve birinci kuşağın deneyim ve anılarıyla kendilerininmişçesine ilişkilendirilerek kimliklenirler. Dolayısıyla Hirsch, bu nesnelerin geçmişte kalan, tanıklık edilmemiş olayların bilgisine erişimi mümkün kılmasının onları eşsiz birer aktarım aracı yaptığını söyler. Bu özellik, hiç kuşkusuz, fotoğrafın gerçeğe doğrudan gönderme yapabildiği düşüncesinden ileri gelmektedir. Böylesi bir temsil gücüne sahip olan fotoğraf teknolojisi, bireyi dolayımlanmış gerçekliğin ötesine taşıyarak empatiye ve özdeşleşime olanak tanırken, ilk ve sonraki kuşakları da birbirine bağlamış olur; bağı yeniden üretir (2008:107,115).

Bunlarla birlikte, post-bellek Hirsch'ün, Yahudi Soykırımı'nın tarihsel bağlamına dayanarak geliştirdiği bir kavram olmasına rağmen, kendisinin de belirttiği gibi, farklı kültürel ve toplumsal travmatik olaylarla da ilişkilendirilmeye elverişli bir kavramdır (1997:22). Özetleyecek olursak, sadece II. Dünya Savaşı ve Yahudi Soykırımı'nın tarihsel bağlamı ile sınırlı kalmayan ve tüm benzer toplumsal olaylar sonrasında gerçekleşebilen bir hafıza inşa biçimi olan post-bellek, anıların birincil aktarım birimi olan aile bağı içinde fotoğrafların desteği ile şekillenir; kamusal imgelerin bu inşadaki rolü daha ikincildir. Ancak, geçmişin kayıp veya zayıflamış deneyimlerini ve hatıralarını araştırırken, olaylara dair belgeselleşmiş fotoğrafların veya ilişkili diğer medyanın sürekli dolaşımında oluşu da imgesel bir yaratıma dayalı olan bu yapı için besleyici hale gelir. Hirsch'ün Soykırım imgeleri kategorisinde olduğu üzere, farklı içerikte fakat aynı toplumsal ve tarihsel bağlamdaki fotoğraflar aynı kurgusal süreçleri harekete geçirebilirler. Onları birbirinden ayıran içerikleri ise empati kurma eyleminin bu bellek oluşumunda ya daha yüzeysel ya da daha derinlemesine yaşandığı özdeşleşim anlarını doğurmaktadır.

1.3. Bellek ile İlişkisi Bağlamında Mekân, Göç ve Fotoğraf

Şimdiye kadar belleği kültürün kurucu unsuru olarak irdelerken, fotoğrafları da belleğin dışsallaşma ihtiyacının ürünü olan ve bu nedenle bilginin ifade edilmesi, korunması ve aktarılması gibi toplumsal işlevler üstlenen maddi kültür nesneleri olarak tartışmaya çalıştık. Bu bağlamda bilhassa da aile fotoğraflarının kimlik anımsatıcı ve kurucu, hikâye başlatıcı niteliklerine değindik. Peki o halde, hatırlamanın bu gündelik nesneleri, insanı alışık olduğu sosyal çevrelerden veya ona kimliğini veren tüm aidiyet bağlarından kopartan göç gibi büyük mekânsal değişimler sonrasında, ailesel/kökensel anlatıları yeniden inşa etme süreçlerinde nasıl roller üstlenir? Böylesi büyük bir değişimin ardından, belleği besleyen başlıca kaynaklardan biri olarak yaklaştığımız aile fotoğrafları, yeni toplumsal bağlamlarda ne tür yeni işlevlerle tanımlanabilirler? Bu soruların peşinden giderek, öncelikle çalışmamızın bir başka önemli ayağını oluşturan bellek ve mekân ilişkisine eğileceğiz ve bu ilişkiyi sinayıp dönüştüren göç ve diaspora olgularıyla birlikte düşünerek, fotoğrafların, yeniden mesken edinme süreçlerindeki işlevlerini tartışmaya açacağız.

1.3.1. Bellek ve Mekân İlişkisi: Belleğin Mekân Gereksinimi

“İşte bütün bunların hepsini içeride, hafızamın o büyük avlusunda gerçekleştirebiliyorum. Orada gökyüzü, toprak, deniz her an hazır durumda, hem de duyularımın onlardan algıladığım ne var ne yoksa hepsiyle birlikte, elbette unuttuklarımın haricinde. İşte orada ben kendimle de karşılaşıyorum ve kim olduğumu hatırlıyorum, neler yaptığımı, bunları ne zaman, nerede ve nasıl yaptığımı ve yaparken nasıl bir ruh halinde olduğumu. Her şey var orada gerek kendi deneyimlerimden gerekse duyup inandıklarımın hatırladığım her şey orada.”¹¹

Aziz Augustinus

Bellek ve mekân arasında karşılıklı bir yapılanma süreci vardır. Diğer bir deyişle, iki olgu birbirini içerir; çünkü hatırlama eylemi öncelikle bir fiziksel çevre içinde gerçekleşir ve bir mekâna aşina olmak veya orada yerleşik olmak demek, daha sonra birer anıya dönüşecek olan deneyimlerin yine buralarda birikmesi anlamına gelir. Yani mekân bizi içerir; hatırladıklarımızın sahnesidir. Mekânsal koşullar insanların sosyal yaşantıları ve buna bağlı olarak da bellekleri üzerinde biçimlendirici bir rol üstlenirler. Bunun karşılığında, mekân ‘içerilen’ de bir şeydir. Zihinsel tasarımlarla ve toplumsal koşullarca biçimlendirilen bir ürün olduğu için, bireysel ve kolektif algılama süreçlerinin temel bileşenidir.

“İçerilmenin” aynı zamanda güçlü bir psişesi vardır; insanlar mekânlarla duygusal bağlar geliştirirler. Belleğimiz fiziksel çevremizin somut imgeleriyle, mekânda oluşan deneyimlerimizin izleriyle doludur. Mekânlarla düşünürüz; belleğimiz temas ettiğimiz mekânları içerir. Bu durum, bellek ile ilgili metaforların kullanımına dahi yansımıştır. Öyle ki, ilk çağlardan bu yana, bellek tanımlamalarında ağırlıklı olarak mekânsal metaforlardan oluşan bir dağarcıkla karşılarız. Tıpkı, Aziz Augustinus’un “belleğin geniş sarayları, dehlizleri, avluları, ovaları, mağaraları, ambarları” (2010:619) benzetmelerinde olduğu gibi.

Başlarken yaptığımız alıntılardan da anlaşılacağı üzere, Augustinus belleğini hem kendisini hem de tanrısını arayıp bulabilmek adına bir araştırma mekânı olarak düşünür. Bunun için adeta belleğinin içinde yaşar; bu mekânların içinde gezinir.

¹¹ Augustinus, “İtiraflar”, Ç. Dürüşken (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010. s.593,595

Douwe Draaisma'nın (2014) belirttiği gibi, Platon ile başlayan bellek teorilerinde balmumu tablet ve güvercinlik/kuşhane şeklinde düşünülen depolama metaforlarının yanı sıra, Augustinus'un mekânsal metaforları da fiziksel dünyanın ölçülerine göredir ve çevresinde gördüğü şeylerle şekillenir: Kartaca yakınlarındaki tarla ve mağaralardan, bina ve saraylardan, hazine daireleri ve kuşhanelerden. Böylece, belleğin hayali mekânı, Augustinus'un dış dünyasının bir yansıması, dışsal gerçekliğin içsel olan şey üzerinde bıraktığı bir iz haline gelir (Draaisma, 2014:51,54).

Draaisma, Antik ve Orta Çağlarda belleğin farklı imgelere sahip bir *topos* olarak tasavvur edildiğine dikkat çeker: Sözelimi, M.Ö. 3. yüzyılda Stoacı Zenon, belleği, “thesaurismos phantasion”, yani bir temsiller ambarı olarak tanımlamış, “thesaurus” daha sonra hazine dairesi, aynı zamanda da değerli eşyaların saklandığı kasalar veya çekmeceler için kullanılmıştır. Önceleri ahır anlamına gelen, daha sonra da manastır odası anlamını alan hücre de yine mekânsal bir bellek metaforudur. Yazara göre, hatırlama ilmi üzerine yazılmış birçok kitapta belleğe gereksiz ağırlık yaratmamak adına, zihindeki bu tür mekânlar için gerçekte var olan binalardan esinlenilmiş ve seçilen imgeler çevrede görülenlerden alınmıştır. Özetle, yazının olmadığı sözlü kültürlerde veya henüz yaygınlık kazanmadığı dönemlerde, insan belleği tıpkı bugün kullandığımız dış bellekler gibi kullanılış ve mekânsallaştırmaya¹², ana hatırlama stratejisi olarak, büyük önem atfedilmiştir (Draaisma, 2014:55,68).

¹²Draaisma, önceleri tümüyle pratik işlevlere hizmet eden bu faaliyetlerin, zamanla bir bellek sanatına, *ars memoriae*'ye dönüştüğünü söyler (2014:66,67). Antikçağdan Rönesans'a devam eden bellek sanatı, İngiliz tarihçi Frances Yates'in Batı geleneğindeki hatırlama tekniklerini incelediği klasik eseri *The Art of Memory*'de (1966) kapsamlı biçimde incelenmiştir. Burada kısaca bahsedecek olursak, Yates bu sanatın Simonides adlı Yunan şairin başından geçen bir olaya dayandırıldığını aktarır: Simonides, bir asilzadenin davetlisi olarak katıldığı ziyafette hem ev sahibini hem de tanrıları öven şiirini okuduktan hemen sonra dışarı çağrılır. Ancak, dışarı çıktığında ziyafetin verildiği salonun damı kaşla göz arasında çöker ve Simonides hariç herkes enkaz altında kalarak can verir. Hikâyenin bundan sonrasında ise başka bir hayret uyandırıcı şey vardır; bu büyük felaketten şans eseri kurtulan şair, içerideyken masada kimlerin nerede oturduğunu en ince detayına varana kadar belleğine kazımış olduğu için, yıkıntılar altında tanınmaz hale gelmiş cesetlerin bulunmasını, teşhis edilmesini ve ailelerine ulaştırılmasını sağlamıştır. Yates'in, Cicero'dan aktardıklarına göre, Simonides başına gelen bu olaydan sonra, kişinin çevresinde algıladığı şeyleri belleğinde sistemli ve düzenli tutmasının önemini kavrar. Böylelikle bellek sanatını keşfeden şair, hatırlama yetisini geliştirmeyi arzu edenlere, öncelikle zihinlerinde bir mekân belirlemelerini, ardından hatırlamak istedikleri şeylerin imgelerini bu mekâna yerleştirmelerini tavsiye eder. Zira mekânların bellekte inşa edilmesi sayesinde, her şeyin sıralı ve tertipli biçimde muhafaza edilmesi mümkün olur ve şeyler kendi imgelerine rahatça gönderme yapabildikleri için, kişinin kaydettiği bilgilere ulaşması kolaylaşır (1999:1,2).

Çağdaş bellek çalışmalarında, hatırlamanın mekânla ilişkisi yine Maurice Halbwachs'ın kolektif belleğin inşası kapsamındaki düşünceleri üzerine temellenir. Halbwachs, kolektif belleğin mekânlara yerleşmesinde ve grupların aidiyet çerçevelerinin belirlenmesinde mekânsal imgelerin başat bir rolde olduğunu savunur. Sosyal grupların mekânlarla ilişkilerini incelerken, mekânı, kara tahta gibi üzerine yazılıp silinen şeylere karşı kayıtsız kalan bir nesne olarak değil, gruplarla etkileşim halinde olan bir toplumsal oluşum şeklinde düşünerek, mekânların ve grupların karşılıklı olarak birbirlerinden izler taşıdığını söyler. Buradan hareketle, bir grubun eylemlerinin mekânsal ifadelerle tercüme edilebilir olduğu ve grubun kapladığı yerin de bu ifadelerin birlikteliğinden meydana geldiği sonucuna varır (2018:162).

Halbwachs, esas olarak, her türlü kolektif belleğin mekânsal bir çerçevede vuku bulduğunu anlatmak ister:

“...Mekân süregiden bir gerçekliktir. Şayet bizi çevreleyen maddi ortam muhafaza olmasaydı, izlenimlerimiz birbirini kovalar, hiçbir şey aklımızda kalmazdı. Geçmiş hatırlayabildiğimizi anlamazdık. Herhangi bir hatıralar kategorisinin yeniden canlanması için, dikkatimizi çevirmemiz gereken şey mekândır, -içinde olduğumuz, sık sık geçtiğimiz, daima erişimimizin olduğu ve hayal gücümüz ya da düşüncemizin her an yeniden oluşturabildiği- bizim mekânımızdır...” (2018:174).

Grupların hatırlama kültürlerinin oluşumunda mekânın belirleyici bir role sahip olduğunu söyleyen Jan Assmann da Halbwachs ile aynı çizgide buluşur. Daha önce de sözünü ettiğimiz hatırlama figürlerini –kavramlar ve deneyimler arasındaki paslaşmadan doğan hatırlama pratikleri– karakterize ederken, mekâna bağlılık konusuna geniş yer verir. Bu düşünceye göre, kolektif belleğin bireylere somut bir dayanak noktası vermesinde mekân, en az zaman kadar mühimdir ve hatırlama figürleri her zaman somut bir mekânda cisimleştirilmek isterler. Hatıralarımız, bu açıdan, mutlaka yaşanan bir mekâna dayanırlar. Örneğin; aile için ev, kırsal kesimde yaşayanlar için köy ve vadi, kentsoylular için kentler ve bir coğrafyada yaşayanlar için o coğrafi bölge mekânsal hatırlama çerçevesini oluşturur. (2015:46,47).

Mekânın toplumsal süreçlerin ve gündelik pratiklerin gerçekleştiği bir sahne olması, bellek ile ilişkisini beden ve iktidar üzerinden de irdelemeyi gerektirir. Daha

önce üzerinde durduğumuz gibi, bellek siyasal iktidarlar için hep önemli bir denetim aracı olmuştur. Bir tarih yazımı, ulus kimliği yaratmak adına geçmişin hatırlanma biçimlerine müdahale edilebilmenin öncelikli yolu, iktidarın en başta mekânı kendi tasarrufları doğrultusunda kurgulayıp inşa etmesinden geçer. Bu açıdan, şimdi bir parantez açarak, mekânın toplumsal çerçevesiyle birlikte varlık gösteren belleğin, mekân-iktidar ilişkisinde nerede konumlandığına kısaca göz atarak devam edelim.

Jeff Malpas, modern ulus-devletin toplumsal yaşantıyı mekân üzerinden düzenleme ve programlama girişimlerinde, esas olarak Antik Yunan'dan itibaren Batı felsefesinde mekânın fiziksel bir uzamdan ziyade “boşluk¹³” kavramı ile tanımlanmasının belirleyici rolüne dikkat çeker (2004:23,26). Nitekim, Henri Lefebvre'in çığır açıcı çalışmalarında ortaya koyduğu gibi, mekânın “içi boş bir geometrik ortam” olarak tanımlanması, edilgen biçimde şekillendirilebilecek bir nesne olarak görülmesine yol açmıştır. Düşünür, bu yaklaşımın bilhassa aklın üstünlüğünde gelişen Kartezyen düşünceyle yerleşerek, deneyimsel ve toplumsal özelliklerin bütünüyle dışarıda bırakıldığı bir soyut/mutlak mekân anlayışını yarattığını dile getirir (2015:33,36).

Lefebvre, soyut mekân kavrayışının veya kendisinin kullandığı terimle *mekân temsillerinin*; *mekânsal pratikler* ve *temsil mekânları/yaşanan mekânlarla* ile bir arada kavramsal, maddi ve sembolik bir üretimle toplumsal mekânı ortaya çıkardığını söylerken, bu üç yanlı süreçte, mekân temsillerinin, bilgiyi elinde bulunduran kimselerce (mimarlar, mühendisler, yatırımcılar, şehir planlamacıları) iktidarın ve sermayenin aracı olarak tasarlanmasının, yaşanan mekânlar ve toplumsal pratikler üzerinde tahakküm kurulmasına neden olduğunu belirtir. Lefebvre'e göre, buradaki

¹³ Türkçe'de kullandığımız mekân sözcüğünün İngilizce karşılığı olan *space* (Fransızca'daki *l'espace* sözcüğü ile birlikte), Yunanca *stadion* ve Latince *spatium* terimlerinden türemiştir. Her iki terim de uzunluk ölçü birimi, mesafe, aralık gibi anlamlara sahiptir. Bununla birlikte, *space* sözcüğünün Yunanca *stadion* kavramına ve aynı şekilde İngilizce *place* (yer) sözcüğünün Yunanca *plateia* kavramına kadar izleri sürülebilmesine rağmen, Yunan kaynaklarında mekân ve yere dair tartışmalarda geçen kavramların bu sözcüklerle bir etimolojik bağı bulunmaz. Söz konusu kaynaklarda geçen *topos* ve *chora* sözcükleri, daha doğrudan bir etimolojik karşılık vermektedir. Örneğin, Platon ve Aristoteles'in, eserlerinde *topos* ve *chora*, boyutsallık ve uzanım anlamlarında (doğrudan bunlara indirgenmiş olmasalar da) ve her zaman belirli şeylerle ilişkili olarak kullanılırlar. Aristoteles, *topos*'u, daima 'içerilen' ve 'içeren' bir beden veya cisim olarak değerlendirirken, Platon'un idealar dünyasında bile *chora*, meydana gelen her şey için mahal yaratan ve şeyleri birbiriyle bağlantılı kılan bir kavramdır (Malpas,2004:23,26).

mesele daha ziyade bir yönetim biçiminin kendini mekânla ortaya koymasındır. Sözgelimi, ulusçuluk ideolojisi ve kapitalizmin mekânsal örgütlenmesinde; beden, yaş, cinsiyet ve etnik farklılıklar homojenize edilmiş bir kentsel çerçeve içinde ayrıştırılır. Kısacası, toplumsal üretim ve yeniden üretim ilişkileri, tümüyle sınıfsal ve kültürel olarak ayrıştırılan mekânlara göre düzenlenip yönetilir (2015:63,77).

Foucault'nun, iktidarın bakışının nasıl kurumlaştığına ve toplumsal mekâna fiili olarak nasıl dâhil olduğuna dair araştırmaları da toplumsal mekânın inşası çerçevesinde önemli analizler içerir. 1960'lardan itibaren kaleme aldığı tüm çalışmalarında, mekânı kurumlar kapsamında irdeleyerek; yetimhaneler, okullar, eğitim evleri ve fabrikalar gibi mekânları, sanayi toplumunun ya da kapitalist toplumun işleyiş koşullarını meydana getiren büyük toplumsal sistemin bir parçası addeder. İktidarın bedenleri bu tür kurumlar aracılığıyla denetleyip disipline ettiğini ortaya koyar (2011:126).

İktidarın söylemlerinin sürekli yeniden üretildiği bu toplumsal mekânlar ve yine gündelik olarak paylaşılan kentsel mekânlar, kaçınılmaz olarak belleği de düzenleyip denetler. Zira etnik, dilsel ve dinsel homojenite ekseninde belirlenen ulus-devlet politikaları, kendi sınırları dahilinde yaşayan tüm toplulukları, güttüğü ideolojiye göre kurguladığı mekânlar içinde aynılaştırıp tabi kılmaya çalışır. Bunun en iyi örneği, kuruluş ve kökeni yüceltmek amacıyla yapılan anıtlar ve heykellerdir. Bu yapılar, kentteki merkezi konumlarıyla ve taşıdıkları kimliksel anlatıyla tüm farklı anlatıları dışlayan bir temsil stratejisine sahiptirler. İktidarın güdümünde gerçekleştirilen tüm anma pratikleri, temelde mekânların bölünerek programlanması ve farklılıkların toplumsal yaşantıda yok sayılması adına işlevseldir. Buna paralel olarak, ders kitapları aracılığıyla yalnızca anlatılması uygun görülen bir tarih eğitimi sunan okullar ve yine makro anlatıların aktarılması için kurulan etnografya müzeleri gibi kamusal kurumlar da iktidar söylemlerinin benimsetilip yaygınlaştırıldığı yerlerdir. Özetle, mekânlar üzerinde sağlanan tahakküm, hatırlama ve unutmaya eylemleri üzerinde sağlanan tahakkümle birlikte gerçekleşmek durumundadır.

Diğer yandan, panoptik bir bakışla homojen şekilde düzenlenmeye çalışılsa bile, tıpkı bellek gibi kentsel mekânların da bütünüyle denetim altında tutulması, Michel de Certeau'nun ifadesiyle, imkânsızdır (2009:190). Zira üzerinde gelişen toplumsal

ilişkilerle ve çeşitli karşılaşmalarla kent mekânları, yeni gündelik deneyimlere olanak sağlayan ve bu şekilde sürekli oluşum halinde olan, “yaşanan” ve “yaşayan” mekânlardır. Öyle ki, bu ilişkisellik hali, mekânda üstünlük göstergesi olan iktidar anıtlarının bile anlamını tersyüz edebilecek bir potansiyel içerir. Örneğin, bellek mekânları üzerine yapılmış bir çalışma (Winter,2015:329), savaş anıtlarının sadece kahramanlıkları anmak için değil, değişen toplumsal süreçlerle birlikte savaşın çirkin yüzünü hatırlayanlar tarafından, yıkıma ve kayıplara sebep olanları kınamak ve lanetlemek için de ziyaret edildiğini göstermiştir. Buna ilaveten, kamusal alanlardaki ulusal anıtların, Robert Musil’in de söylediği gibi, “bir süre sonra oluşan göz aşinalığı sebebiyle görünmezleşmesi” (1986:320), ideolojik anlamlarının da yerini bambaşka anlamlara bırakmasıyla sonuçlanabilir. Bildiğimiz gibi, çoğunlukla bir buluşma, gösteri ve kutlama alanı işlevi gören anıtlar, aynı zamanda kolektif belleğimizdeki kent imgesini oluşturan önemli referans noktalarından biridir (Lynch, 1996:154,156).

Anıtların işlevsel dönüşümlerine dair bu örnekler, David Harvey’in deyişiyle, *mekânsal biçimler ile toplumsal süreçlerin etkileşiminin* (2013:16,34) bir neticesidir. Buradaki ilişkisellik ise; mekân, bellek ve öznel arasındaki çok katmanlı bağa işaret etmektedir. Lefebvre’in *temsil mekânları* kavramında da aynı ilişkisellik dikkat çeker. Yazarın, “oturanların”, “kullanların” mekânı olarak tanımladığı bu tür mekânlar, soyut bir boyut içeren *mekân temsillerinin* aksine hem somut deneyimlere hem imgelere ve sembollere ev sahipliği yapan “yaşanan” yerlerdir. Kaynağını bizzat yaşanmış tecrübelerden, toplumsal ilişkilerden, yani tarihin kendisinden almaları sebebiyle de soyut mekân temsillerinin nüfuz ettiği toplumsal ve politik pratikleri rahatlıkla parçalayabilirler (2014:68,70).

İktidarın türdeş kılmaya çalıştığı mekânlardaki farklılığın ve çoğulluğun ortaya çıkmasının anahtarı olan kişiler arası ilişkiler, aynı zamanda mekânlara dair belleğimizi de bizzat inşa etmektedir. Kolektif bellek yaklaşımlarının da göstermiş olduğu gibi, bireyin hatıraları her zaman bir sosyal çevre içinde, bir sosyalizasyon sürecinde oluşur. Hegemonik alanları dönüştüren mekânsal etkileşimler, birbirinden farklı düşünceleri, inançları, duyguları, davranış biçimlerini bir araya getirerek, yeni temasların meydana gelmesini ve buna bağlı olarak da anıtların mekânlarda birikmesini, farklı anlatıların üretilmesine zemin hazırlarlar.

Michel de Certeau'nun, iktidarların mekânda hâkimiyet elde etmeye yönelik stratejilerinin karşısında konumlandığı *taktik* kavramı, tam da böyle bir mekânsal yaklaşım sunmaktadır. İlişkisel üzerine temellenen kavram, kent ile öznenin birbirlerini karşılıklı olarak nasıl kurduklarını gösterir. De Certeau, taktikleri, kentin kullanıcısı sıradan insanın, otoritenin rasyonel mekânında var olabilmek için gerçekleştirdiği yürümek, konuşmak, dolaşmak, okumak gibi gündelik eylemler olarak tanımlar. “Zayıfın sanatı” diye nitelediği bu pratikler, planlı ve düzenli organizasyonlar değildir, hatta stratejiler gibi bir merkeze de sahip değildir; ancak egemen pratiklerin içindeki boşlukları keşfedip içlerine sızarlar ve mekânı bu şekilde dönüştürebilirler (2009:55).

Taktiklerin dönüştürücü gücünün, caddelerin, sokakların bir plana göre yapılandırılmış uygulamalarını alt üst edebileceğini ileri süren düşünür, bu savını desteklemek adına, yürüme eylemi üzerine derinlikli bir analiz ortaya koyar. *Gündelik Hayatın Keşfi* isimli yapıtının, *Kent İçinde Yürümek* başlığında yer alan bu önemli analiz, belleğe de öznel mekân yapıcı gündelik pratiklerine içkin bir unsur olarak yaklaşır. De Certeau'ya göre, bir mekânın tekrar yazılmasında veya biçimlendirilmesinde yürüme eylemi, en belirleyici gündelik pratiklerden biridir. Bu operasyonun konuşma eylemiyle karşılaştırarak daha iyi anlaşılabilmesini belirten de Certeau, kent sisteminde yürüme eylemi, dilde ya da dile getirilen sözcelemlerde sözceleme (speech act) neyi ifade ediyorsa odur, diyerek açıklamasına şöyle devam eder:

“En temel anlamda, bu edimin aslında “sözcelemeyle ilişkin” üç işlevi vardır: Yaya tarafından topografik sistemin benimsenmesi işlemi (bir konuşmacı dili nasıl özümseyiyor ve benimsiyorsa) mekânın uzamsal olarak gerçekleştirilmesi (nasıl söz edimi dilin sessel olarak gerçekleştirilmesiyse) son olarak da farklı konumlar arasında ilişki kurulmasını gerektirmesidir; yani hareketler biçimindeki pragmatik “sözleşmeler” arasında ilişki kurmayı gerektirir (nasıl sözsöz sözceleme, kısa bir söylevse, bir konuşmacıyla yüz yüze gelmeyi getiriyorsa ve ortak konuşmacılar arasındaki sözleşmelerle oyununu kuruyorsa)...” (2009:193,194).

Yazar, bu doğrultuda, yürüyüşün de bir retoriği olduğundan söz edilebileceğini ve parkur sanatının, tümceleri “kurma, evirip çevirme” sanatına denk bir sanat gibi

düşünülebileceğini belirtir. Gezinti yolları, sözcelerin “kuruluş biçimlerine” ya da “tarzlarına ilişkin mecazlara” benzetilebilecek bir dizi dönüş ve dönemeçten meydana gelmektedir. Böylece yaya, kimi zaman mekânın “dilinin” göstergeleri arasından bazılarını seçip çıkararak, kimi zaman da bu göstergeleri mevcut kullanımlarının dışına kaydırıp kullanarak süreksizlik, kopukluk yaratır. Kimi yerleri “durağanlaştırır” ya da “hareketsizleştirirken”, başkalarıyla, “ender”, “rastlantısal” ya da “gayrimeşru” mekânsal “dönemeçler” yaratır (2009:195,196).

Kent mekânlarını içeren bu inceleme alanının haricinde, bir mekânla kurulan aidiyet ilişkilerinin nasıl geliştiğini, zamanın mekâna nasıl kaydolduğunu ya da içsel dünyanın bir mekâna nasıl yansıdığını izleyebilmenin en elverişli alanı ise, hiç kuşkusuz “ev”dir. Bu nedenle, bir iç mekân olarak, psikanalitik yaklaşımlardan fenomenolojiye, sanat ve mimariden çağdaş coğrafya tartışmalarına ve antropolojiden sosyolojiye kadar geniş bir yelpazede incelenmiştir. Örneğin, Walter Benjamin modern bireyin yaşam alanlarını irdelerken, dış mekânlar ve iç mekânlar arasında bir ayırım yaparak, iç mekânı bireyin evreninin temsilcisi olarak tanımlar. “Dünya tiyatrosunda bir loca” ya benzettiği evin salonunu ise hem uzakta olanların hem de geçmişte kalanların toplandığı bir mekân şeklinde hayal eder. Başka deyişle, iç mekân bireyin evreni olmakla birlikte, aynı zamanda mahfazasıdır, yaşam izlerinin görünür olduğu yerdir Benjamin için (2014:96,98).

Belleğe dair metaforlarda da görmüş olduğumuz gibi, bilginin korunup saklanma yerleri çoğunlukla ikâmet edilen yerlerle ifade edilir. Evin bir araştırma konusu olarak ele alınmasının önünün açılması ise; mekânı salt geometriye indirgeyerek homojenize bir nesne olarak kavrayan modernist düşünce karşısında gelişen fenomenolojik yaklaşımlar sayesinde olmuştur. Martin Heidegger’in insanın hakiki varoluş biçimi olarak nitelediği *dwelling* (ikâmet, Alm. *wohnen*) kavramıyla ve Gaston Bachelard’ın kült eseri *Mekânın Poetikası* (1957) ile ortaya koydukları bunun en önemli örnekleridir (Cresswell,2004:25). Bachelard’ın heterojen ve niteliksel bir mekân kavramı geliştirmesinde, Bergson’un (her ne kadar kendisi de modernite eleştirisi yapmış olsa da) *durée* analizinde soyut ve niceliksel bir boyutta bıraktığı mekân kavramındaki eksikliği giderebilme çabası da etkili olmuştur (Urry, 2002:23).

Bachelard, mekânın insan dünyasındaki değerini, bir yerde yaşama ve oturma eylemlerinin anlamını anlayabilmek amacıyla, çocukluktan yetişkinliğe uzanan dönemler içinde evle kurulan ilişkinin doğasına odaklanır. Bu doğrultuda, insan ruhunu çözümleme aracı addettiği evi, iç mekânın içtenlik değerlerinin fenomenolojisini inceleyebilmek açısından ayrıcalıklı bir varlık olarak kabul eder. Evin incelenmesi, bu yaşam alanını yaşamın tüm diyalektikleriyle uyum içinde nasıl doldurduğumuzu, “bir dünya köşesine” nasıl kök saldığımızı göstermesi bakımından hayati öneme sahiptir. Bachelard, Benjamin gibi, evi insanın ilk evreni olarak görmekte ve onu ilksel bir yalınlık biçimi olarak tahayyül etmektedir (1996:27,32).

Bachelard’ın mekân fenomenolojisini oluşturan yapıtaşları ise, bellek ve imgelemdir. Bu iki alanın birbirinden beslendiği noktaları, nasıl mekânsallaştıklarını, ya da mekânın nasıl bir anıya ve imgeye dönüştüğünü yaratıcı ve şiirsel bir dille döker ortaya. Şimdi buradan ilerleyerek bu kozmolojide bellek-mekân bağının işleyişine yakından bakalım. Yazar, ilk olarak, içinde gerçek anlamda oturlan her mekânın, ev kavramının özünü kendi içinde barındırdığını dile getirir. Çünkü varlık, kendine en küçük bir barınak edindiğinde imgelemi de bu mekân çevresinde toparlanır. Diğer bir deyişle, evi hem gerçekliği içinde hem de düşünceleri ve düşleri içinde yaşamaya başlar. Bachelard’a göre bu durum, evin, düşü barındıran ve düşü kuranı koruyan bir mekân olmasından ileri gelir. Hatta, içinde düş kurmamızı sağlayan bu yeri, tam da bu özelliğinden ötürü, insanın düşüncelerinin, anılarının ve hayallerinin en büyük birleştirici güçlerinden biri addeder (1996:33,35).

Anılarımızın büyük bölümünü barındıran ev, belleğe sığınma yerleri temin eder ve kişinin yaşamı boyunca kurduğu düşlerin temel sahnesi olur. Söz konusu durum, bu açıdan, anıların yerlerinin belirlenmesine dikkat edilmesini gerektiren bir hassasiyeti beraberinde getirir. Bachelard, buradan yola çıkarak geliştirdiği yaklaşımı “mekânçözümleme” olarak tanımlar ve tıpkı bir ruhçözümlemeci gibi hareket ederek, özel yaşamın ilgili mekânlarını anlamlandırmaya uğraşır (1996:36). Çok etkin bir mekân-çözümleme aracı olarak gördüğü evi, çeşitli boyutlarda değerlendirir. Sözgelimi, farklı farklı bölmelerine odaklandığı evi, aynı zamanda dolaplarıyla ve dolap raflarıyla, masalarıyla ve masa çekmeceleriyle bir bütün olarak inceler. Bu nesneleri, gizli ruhsal yaşamın organları gibi görür ve bunların olmadığı bir yerde, kişinin iç dünyasının içtenlik örneklerinden yoksun kalacağını söyler (1996:100).

Bunların yanında, yazar, evi ev olarak etkinlikle koruyan, evin içinde en yakın geçmişini en yakın geleceğe bağlayan, onu var olmanın güvenliği içinde tutan şeyin, evde yapılan günlük işler olduğunu dile getirir. Yani gündelik pratiklerin önemine dikkat çekerek, evin içinde yapılan günlük işlerin, bir eşyadan ötekine, çok eski bir geçmişini yeni güne bağlayan bağları dokuduğunu anlatmak ister. Günlük işler, mekânı inşa ettiği gibi, belleği de inşa eder. Bu sayede, kendi deyişiyle “eve özgünlük kazandırdığımız kadar, kökenini de kazandırırız”. Bir bakıma, işlerin yapılması, her şeyin tekrar tekrar yapılması, her eşyaya fazladan bir jest katılması, bize evin adeta içimizde büyüdüğünü duyumsatarak imgelemimizi genişletmiş olur (1996:89,92).

John Urry’e göre, Bachelard, evin doğasına dair yaptığı incelemelerde, onu basitçe nesne olarak gören anlayışa karşı çıkmaktadır. Dahası, Bergson’un zaman kavramında göz ardı ettiği mekân, Bachelard için, zamana esas sürekliliğini kazandıran şeydir. Dolayısıyla, ev gibi mekânların belleğin oluşmasında temel bir rolü vardır. Urry ayrıca, *Mekânın Poetika*’sında sunulan bellek kavramının, bedenleşmiş (*embodied*) bir kavram olarak karşımıza çıktığını hatırlatır (2002:24).

Benzer biçimde, Maurice Merleau-Ponty’nin algı fenomenolojisinde, bir mekânın deneyimlenmesi ya da bedenin mekânla kurduğu tensel bağlar, insan davranışlarına ayna tutan bir var olma biçimi olarak ele alınır. Tıpkı Bachelard’ın mekânda somutlaşan/cisimleşen bellek kavramı veya bellek sayesinde bedene kodlanan davranış ve refleksler gibi, Merleau-Ponty’nin öznesi de kendi dışındaki her varlığa ancak bedeni üzerinden erişen ve bu sayede her şeyi ete kemiğe büründüren, mekânla bütünleşik bir öznedir. Ve beden bir mekânda belli bir zaman geçirince, içinde gömülü vaziyette olan mekânsallığı da ortaya çıkmaya başlar (2014:26,36).

Bellek, mekân ve beden ilişkisinin ev üzerinden incelenmesine, fenomenolojik yaklaşımlardan etkilenen çağdaş antropolojik çalışmalarda da genişçe yer verilir. Örneğin, konumuz kapsamında sonraki kısımlarda yeniden değineceğimiz Setha Low, mekânın toplumsal inşasına odaklanarak, “*embodied space*” kavramını geliştirmiş ve bu kavramla yapıları çevrenin üretiminde beden meselesinin önemini daha etkili bir şekilde tartışma alanına dâhil etmeye çalışmıştır (2014:xxii). Fenomenolojik mekân

yaklaşımlarındaki bedenle kavrama düşüncesi; deneyimin, bilincin ve belleğin maddi ve mekânsal bir biçim aldığını savunan bu yaklaşımın da temelini oluşturur (2007:2).

Evi veya birey ve gruplar için kimliksel ve belleksel bir anlam ifade eden diğer mekânları, burada sözünü ettiğimiz çalışmalardan beslenerek, saha bölümünde incelemeye devam edeceğiz. Toparlayacak olursak, bir mekânla geliştirilen aidiyet bağları gündelik pratiklerin yarattığı bir deneyim alanı içinde belleğe kaydolan hatıralarla güçlenir. Başlarken de söylediğimiz gibi, mekânla bellek birbirini içerir; gelişip kök salmaları sürekli bir etkileşime veya başka deyişle kişiler ve topluluklar arası ilişkilere bağlıdır. Diğer taraftan, bu durumun sürekliliği, sürgün, göç, taşınma, çeşitli doğal felaketler ve savaşlar gibi birçok olayla sınırlanır. Bunların hepsi, yaşanan mekânlarla, belleğimizin evleriyle olan ilişkimizi zamansal ve mekânsal açıdan kesintiye uğratan nitelikte olaylardır. Bir sonraki başlıkta tartışacağımız göç konusuyla, mekân ve bellek arasındaki ilişkinin bu tür bir deneyimle nasıl bir bağlama taşındığına, göç edenlerin memleketleriyle bağlarını ulus-ötesinden hangi yollarla sürdürdüklerine eğileceğiz. Göçle birlikte farklı dinamikler kazanan bu ilişkiye bakmak, çalışmamızın öznesi Atina'daki İstanbullu Rum topluluğunun, göç sonrası yeniden şekillenen belleklerini ve mekânsal aidiyet duygularının karmaşıklaşan yapısını anlamaya yardımcı olacaktır.

1.3.2. Göç ve Diaspora Kapsamında Bellek ve Mekânsal Aidiyet Kurguları

Göç, tarihin akışını ve toplumların yapısını belirleyebilecek denli güçlü bir olgudur. En temel tanımıyla düşünecek olursak, “bireylerin ya da grupların sembolik veya siyasal sınırların ötesine, yeni yerleşim alanlarına ve toplumlara doğru kalıcı hareketidir” (Marshall, 1999:685). Söz konusu hareketliliğin göç kavramı kapsamında değerlendirilebilmesi için ise, yaşanan mekânsal değişikliğin anlamlı bir uzaklık ve süreklilik içinde etki yaratabilmesi gerekmektedir (Erder, 2006:23). Bu tanımlamaların yanında, göçmenlik deneyimleri dünya genelinde pek çok ortaklık içerse de göçün kendisi, mevcut koşullara göre değişkenlik gösteren, karmaşık bir olgudur. Göçmenlik durumu; etnisite, sınıf, cinsiyet, göç biçimleri (iç göç, uluslararası göç, zorunlu göç, geçici göç, vb.), göç nedenleri ve nüfus hareketlerini etkileyen

küresel ekonomik ve siyasi gelişmelere bağlı olarak farklı özelliklerle düşünülebilir (Brettel, 2015:174).

Ahmet İçduygu, modernite-öncesi dönemde nüfus hareketliliğinin sınırlı düzeylerde kaldığını ve bugün göç diye tanımladığımız olgunun daha çok modern topluma dair bir olgu olduğunu belirtir. Bu ayrımı belirleyen başlıca neden ise; modernitenin, ekonomik anlamda tarımdan sanayiye, toplumsal anlamda kırsal cemaatlerden kentsel toplumlara, siyasal anlamda da imparatorluk ve tebaa ilişkisinden ulus-devlet ve yurttaşlığa dönüşümleri içeren yapısıdır. İçduygu, ulusal sınırlar içindeki içgöç olgusundan ziyade bu durumu dış göçler bazında değerlendirerek, bugünkü anlamıyla kullandığımız uluslararası göç kavramını, 20. yüzyıldan itibaren yaygınlaşan bir olgu olarak tanımlar (2014:48,49).

Iain Chambers'ın belirttiği üzere, modernitenin doğuşu, ilerlemenin tarihini mümkün kılan etnik, dinsel ve kültürel başlıkların vahşice bastırılmasıyla birebir ilişkili olmuştur (2019:50). Appadurai benzer bir açıdan modern ulus-devlet ve azınlıklar arasındaki gerilimli ilişkiye bakarken, ulus-devletlerin, himayeleri altındaki tüm azınlıklara, her türlü ulusal saflık ve devlet imgesi açısından bir “utanç kaynağı” olarak yaklaştığını ve hatta onları ulusal projeye ihanetin metaforları ve yadigârları olarak gördüğünü dile getirir. Yazara göre, tüm dünyada gerçekleşen azınlıkları göçler yoluyla sürme ya da ortadan kaldırmaya yönelik diğer uygulamaların arkasında da bu “ihanet” düşüncesi vardır. Kısacası, azınlıkların kuraldışı kimlikleri ve farklı bağlılıklarından ötürü istenmeyen kişiler olmaları (2008:47,48), zorunlu göçlerin yaşanmasını en nihayetinde kaçınılmaz hale getirir.

Tüm bunlarla birlikte, göç olgusunun en önemli boyutu mekânsal ilişkide karşımıza çıkmaktadır; çünkü ister zorunlu isterse de gönüllü gerçekleşsin, yaşanan mekânların geride bırakılması; sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel yaşantının değişimini yanında getirir (Aksoy, 2012:294). Bu değişimlerin doğal getirisi ise mekânsal aidiyet duygularının sürekliliğinde oluşan kesintilerdir. Neticede, evden uzak olmak veya uzakta yaşamak, çoğu zaman bir “kopma” olarak nitelendirilir. Bununla birlikte, gönderge-kökenden (devlet, ulus ya da toprak) uzakta yaşamının yol açtığı bu kopma karşısında verilen mücadele de son iki yüzyıl boyunca önem kazanmış bir meseledir. Bu yüzden, insanın doğduğu topraklardan uzak olması ve bundan

kaynaklanan özlem, örneğin edebiyatta ve sinemada olduğu üzere, oldukça eski bir tema olarak karşımıza çıkar (Dufoix, 2011:81).

Bu aşamada, Anthony Giddens'ın "göç örüntülerini anlamak için diaspora kavramının incelenmesi gerektiği" (2012:571) yönündeki önerisini takip ederek, mekânsal aidiyet ve belleği diaspora kavramı etrafındaki tartışmalarla birlikte ele almak, Atina'da yaşayan İstanbullu Rum diasporasının göç sonrası mekân edinme, yeniden bir cemaat olma ve memleketlerine ilişkin kimliksel bağı muhafaza etme yönündeki pratiklerini tartışmak açısından yol gösterici olacaktır. O halde öncelikle, diaspora söylemlerinde yer değiştirme ve yurttan uzakta ev kurma deneyimlerinin nasıl tanımlandığını incelemek ve bu kapsamda yapılan tanımları birbirleriyle karşılaştırmalı bir biçimde değerlendirmek gerekli görünmektedir.

Bir terim olarak diaspora, 20. yüzyıl ortalarına kadar dini anlamı dışında kullanılmamaktaydı. Örneğin, 1913 tarihli Webster sözlüğünde, kelimenin ilk ortaya çıkışında taşıdığı anlam şöyle belirtilir: a) sürgün sonrası Eski Dünya'ya dağılmış Yahudiler ve ardından paganlar arasında yaşayan Yahudi Hristiyanlar; b) ilaveten, topluluklarından uzak kalmış Hristiyanlar ve Moravyalılar gibi çoğu zaman misyoner olarak tarikatlarının dışında yaşayanların tümü. Benzer şekilde, 1929 tarihli Larousse sözlüğünde, kelimenin anlamı dinler tarihi üzerinden, Yahudi halkı örneğiyle sınırlanmıştır. 1931'de yayınlanan *Encyclopedia of Social Science*'ta, Simon Dubnov tarafından yazılan diaspora maddesinde ise, terimin ne Yahudilerin tarihiyle ne de din tarihiyle sınırlandırılabilceği belirtilmiş ve diaspora ilk defa, kendi devletinden ya da yurdundan ayrılmış ve başka uluslar arasında dağılmış, ancak kendi ulusal kültürünü koruyan bir ulus ya da ulus parçası için kullanılmıştır. Dubnov'un tanımlaması, diaspora teriminin yaygınlaşıp sekülerleşmesini ve özellikle de Yahudi halkının tarihsel deneyiminden yavaş yavaş kopmasını sağlamıştır (Dufoix, 2011:27).

Alana yönelik önemli bir katkı, diasporayı "kökenle bağın sürdürüldüğü gruplar" şeklinde tanımlayan Gabriel Sheffer'dan gelir. Bu tanıma göre diaspora, göçle dağılmış ve bir başka ülkede kalıcı olarak ikamet etmekte olan etnik grupların, memleketleriyle ve kimlikleriyle ilişkilerini sürdürebilmek için verdiği bitimsiz kültürel, toplumsal, ekonomik mücadelelere işaret etmektedir. Kimlikleri, yeni koşullara bağlı adaptasyon süreçlerinde değişimler gösterse bile, ana unsurlarını

kaybetmez (2003:7). William Safran ise, *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return* adlı makalesinde, diaspora olgusunun 6 “temel” özellik içerdiğini belirtir: 1- Kendileri veya ataları, orijinal bir merkezden iki ya da daha fazla periferik bölgeye yayılırlar; 2- Anayurtlarına dair kolektif bir bellek, vizyon ve mitosu korur ve sürdürürler; 3-Yeni yerleştikleri ülkede bütünüyle kabul görmediklerine ve asla da kabul görmeyeceklerine inanırlar ve bu nedenle kendilerini yer yer yabancı ve tecrit edilmiş hissederler; 4- Anayurtlarını, şartlar bir gün uygun olduğunda geri dönecekleri gerçek ve ideal evleri olarak görürler; 5- Köken ülkenin korunması, refahı için çalışırlar; 6- Bir etnik topluluk olarak bilinçleri ve dayanışmaları, büyük ölçüde, köken ülke ile bağlarını sürdürmeleri üzerinden tanımlanır (1991:83,84).

Anlaşılabacağı üzere, belirlenen bu özellikler, “köken ülke” tanımından da fark edileceği gibi, diasporik toplulukların bütününe, bir “ulus-devlet bağı” ile varlık gösterdiği düşüncesine dayanmaktadır. Ne var ki, küreselleşme perspektifinde 90’lı yıllarla birlikte ortaya çıkan yeni göç çalışmaları, diaspora mefhumunu küresel akışlar ve ulus-ötesi ilişkiler üzerinden yeniden ele alarak, “merkezli” (Clifford,1997) topluluk varsayımına karşı çıkmışlardır. Stuart Hall, Paul Gilroy ve James Clifford gibi isimlerin başını çektiği bu tartışmalar, Deleuze ve Guattari’nin “köksap” felsefesinden hareketle, ulus-devlet ve kökenci ideolojilerle ilişkilenen bir diaspora anlayışı (Bruneau,2010:37) yerine; “merkezsiz”, akışkan kimlikli ve oluşum halindeki “melezleşmiş” bir diasporik toplum modelini ön plana almıştır (Dufoix, 2011:32).

Clifford, Safran’ın 6 özellik belirleyerek “ideal” bir tanıma oturttuğu diaspora modelinin temel sorununun, yerinden edilmiş toplulukların bu özelliklerin her birini (bir ulus-devlete bağlı olmak, geri dönüş teleolojisi gibi) gösteremeyeceği ve her topluluğun özgül yapısı, tarihsel arka planı olduğu gerçeğini göz ardı etmesi olduğunu belirtir. Zira “ulus” ve “ulus-devlet” olgusunun aynı anlama gelmemesi, konunun en kayda değer tarafıdır. Yazar bu açıdan, Afrikalı Amerikalıların ya da Britanya’daki Güney Asyalıların, Safran’ın kategorilerinin dışında özellikler taşıyan diğer çoğu diasporik topluluğa örnek teşkil ettiğini söyler. Veya Orta Çağ tarihçisi Goitein’in yaptığı çalışmalardan örnek vererek, İspanyol Yahudilerinde olduğu üzere, “memleket hasretinin” kovuldukları İspanya’dan belirli bir şehre yönelik olabileceği gibi, Kutsal Topraklar gibi dini bir merkeze yönelik de olabileceğinin altını çizer (1997:247,251).

Öte yandan, göç hareketlerinin ve diasporaların; kimlik, kültür, mekânsal süreklilik gibi mefhumlarla küreselleşme ve ulus-ötesilik ekseninde yeni baştan tanımlanması sabit kategorilerin altını oyarken, yapılan özcülük eleştirilerinin öteki yüzünde ise, Clifford'ın da dikkatimizi çektiği gibi, çağdaş diaspora pratiklerini ulus-devletin ya da küresel kapitalizmin epifenomenine indirgeme (1997:244) riski vardır. Sözelimi Hall, çığır açıcı bir yaklaşımla, kimliğin kültürel bir üretim olduğunu ve kültürü ontolojik bir varlık (*being*) olarak düşünmektense, bir oluş süreci (*becoming*) olarak düşünmek gerektiğini söylerken; diğer taraftan da göç hareketleriyle, iletişim teknolojileriyle mobilize olan bir dünyada kültürün kesin çıkış noktasının neresi olduğunu söylemenin artık eskisi kadar kolay olmadığını, çünkü küreselleşme süreçlerinin bir “topraktan kopma”, “yersiz-yurtsuzlaşma” (*detrterritorializing*) yarattığını (2019:208,222) ileri sürmüştür. Kısacası Hall, küresel etkilere yaptığı vurguyla, hatta küresel belirlenimci denilebilecek bir tutumla, kültür ve mekân arasındaki bağların gevşediğini, mekânın eski önemini yitirdiğini söylemek istemiştir.

Buna karşılık Clifford, kesin tanımlamalardan kaçınmak gerektiğini ve diasporaların ne merkezli modelde öngörüldüğü üzere değişmeyen saf bir etnik kimlikten ve ulus-devlet toprağına bağlı kökleşmiş bir kültürden; ne de küreselleşme doğrultusunda sadece ulus-ötesi hareketliliğe ve akışlara bağlı melezleşmiş yapılardan ibaret olduğunu söyler. Bu iki paradigmayı zıtlıştırmak yerine, diasporaları hem yerleşikliği ve bir mekânda kök salmayı hem de kültürlerin hareketliliğini/yolculuğunu aynı anda içeren yapılar (1997:251,254) olarak ele almayı önerir. Bu açıdan kültürlerin, kökler ve yolların/hareketliliğin (*roots and routes*) birbirini dışlamayan bir ikilik içinde değil, bunların bir sentezi şeklinde oluştuğunu ifade eden Paul Gilroy (1993:105) ile aynı noktada buluşur.

Özetle, her iki düşünür de memleket özlemi, yerleşmeye etki eden belleksel bağ, etnik ayniyet ve melezleşme biçimleri gibi diasporik pratiklerin geniş bir göçmen nüfusu yelpazesi tarafından paylaşılmakta olduğunu fikrinde ortaklaşarak, Hall'un diaspora kimliği ve mekânı üzerine sağladığı perspektiften uzaklaşırlar. Melezliği önceleyen yaklaşım, mekânı esasen “ulus-devletin toprağı/bölgesi” olarak tasavvur etmiş ve de bu olguyu sadece ulus-devlet ve küreselleşme gerilimiyle okuyarak eski değerini kaybettiği kanısına varmıştır.

Çağdaş coğrafyacı Doreen Massey ise, mekânın eski önemini yitirmediğini ve bu tür kanıların, aynı zamanda küresel coğrafi tahayyülün kendi mekânsallığını göz ardı ederek “mekânsal olmayan” (*a-spatial*) bir perspektif benimsemesinden kaynaklandığını öne sürer. Zira küresel akışların sınırları hızla kat edebilmesi karşısında, tüm mesafeler hız sayesinde fethedilmiş gibidir. Oysa mekânın “mesafe” ile açıklanamayacağının altını kalın çizgilerle çizen Massey, onun “çoğulluklar içeren açık uçlu ve ilişkisel (*relational*) bir yapı” olarak tasavvur edilmesinin daha doğru bir değerlendirme yapmayı mümkün kılacağını savunur. Dolayısıyla, hızlı akışların, iletişim devrimlerinin ortaya çıkardığı soru, mekânın yok olup olmayacağı değil, ne gibi çoğullukların ve ilişkilerin “yeni tür mekânsal yapıları” inşa edeceği olmalıdır (2008:82,91) diyerek, Clifford ve Gilroy’a yakın bir yerde durur.

Massey ilişkisel mekân kavramıyla, kendi içine kapalı ve olmuş bitmiş değil, diğer mekânlarla ve iç içe örülmüş farklı anlatılarla ilişki içinde, oluş halinde olan (*progressive/global sense of place*) bir mekân (1991:26,2008:131) yaklaşımı geliştirir. Sözü edilen ilişkiselliğe, çeşitli karşılaşmalarla farklılıkların bir araya gelebildiği ve ötekinin yeşerebildiği (egemenin mekânın ötesine geçen, onu dönüştüren) heterojen mekânlar olarak önceki başlıkta da değinmiştik.

Bu noktada diasporayı da *ilişkisel* bir mekân olarak ele almalıyız. Zira diasporalar, “kültürlerin ve kimliklerin kitlesel göçler ve ulusötesi akışlar nedeniyle farklı yollarla mekânsallaşma özelliği” (Gupta ve Ferguson, 2001:38) gösterdiği yapılarıdır. Diasporik mekân ilişkisel özellikte bir yapılanmadır; çünkü en başta, geçmişin aidiyet mekânları ile mevcut mekânlar arasındaki çok katmanlı anlatı alanından beslenir. Belleğin bu konudaki rolü ise başattır. Michel Bruneau’nün dile getirdiği üzere, diasporik bir toplumda bellek, ev sahibi ülkede yer edinebilmek için gerek gündelik işleve sahip mekânların gerekse de anıtlar gibi sembolik değere sahip mekânların inşa edilmesinin birincil aracı olur (2010:35,39).

Bellek-mekân ilişkisi hakkındaki tartışmalardan hatırlayacağımız gibi, bu iki olgu arasında simbiyotik bir bağ vardır; belleğimiz içinde yaşadığımız mekânlarla (evimiz, sokağımız, vb.) şekillenir ve toplumsallaşırken, mekânları da geçmişten getirdiğimiz alışkanlık ve deneyimlerle inşa ederiz. Bourdieu’nün *habitus*, *alan* ve *sermaye* kavramlarına (1986,1996a,2012) dayanarak daha önce belirttiğimiz üzere,

bellek, içselleştirilmiş pratikler bütünü olan *habitus*ün içinde yer alan devinimli ve katmanlaşmış bir bilgi biçimidir. Bireylerin yetiştikleri sosyal çevrelerden miras aldığı *kültürel sermaye*dir. Dolayısıyla, inşa edilen tüm yaşam biçimlerinin ve toplumsal pratiklerin kaynağında bulunur; geçmiş ve şimdi arasındaki köprüdür. Buradan devam ederek, mekânı “bir görme, bilme ve dünyayı anlama biçimi” (Cresswell, 2004:5) olarak düşündüğümüzde, diaspora bağlamında göçmenlerin yerleştikleri yeni mekânları kendi alışık oldukları görme ve anlama biçimleriyle uzlaştırarak inşa etmelerini, bu durumun bir uzantısı veya sonucu olarak nitelendirebiliriz.

1.3.3. Diasporanın İlişkisel Mekânına Fotoğraflar Üzerinden Bakmak

Diasporik mekânlar ve ulus-ötesi topluluk kimliği üzerine 1990’lı yıllardan bu yana yapılan çalışmalar (Chamberlain, 1995; Brah,1996; Ahmed, 1999; Tolia-Kelly, 2004; Bruneau, 2010), “köklere sahip olma” düşüncesinin, memleketlerinden başka yerlere dağılmış bütün topluluklar açısından bağlayıcı bir mesele olmaya devam ettiğini ortaya koymaktadır. Sara Ahmed’in ifade ettiği gibi, göçler neticesinde kaybedilen memleketle ve evle birlikte mekânsal ve zamansal bir kopuş gerçekleşir (1999:342). Bir anlamda, evi hiç dönmeyecek biçimde geride bırakmak, geçmiş ile şimdi arasında büyük bir yarılmanın ortaya çıkmasının nedeni olarak düşünülür.

Bununla birlikte, diasporaların ilişkisel yapılar olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, bellek bu noktada, Bruneau’nün deyişiyle, diasporik mekânın sermayesi olarak, göçle oluşan zamansal ve mekânsal kopuşun telafisini üstlenir. Diasporik mekânı, belleğin mekânlarının mevcut mekânlarla bir arada bulunduğu ve birbirinden beslendiği (2010:35) bir yapı olarak düşünmeye devam ederken, yukarıda bahsettiğimiz ve çalışmamızda da bize rehberlik eden kaynakların; geride bırakılan memlekete dair belleğin, yeni gidilen yerlerde gerek topluluk bilincinin yeniden inşa edilmesinde gerekse de kişisel yaşam alanlarının düzenlenmesindeki işlevleri üzerine temellendiğini vurgulamak gerekir.

Ev, çoğunlukla, diaspora çalışmaları çerçevesinde yapılan saha araştırmalarının merkezinde yer alan mefhumdur. Kuşkusuz bunun nedeni, evin bilhassa da fenomenolojik yaklaşımlarda tasavvur edildiği üzere, rüyaların ve anıların muhafaza edildiği, belleği bedenleştiren (*embodiment*) ve benliği inşa eden bir ilk evren

olmasından ileri gelir. Ev tüm bu özellikleriyle, Bachelard'ın analizlerinden hatırlarsak, zamana süreklilik veren fiziksel ve duygusal bir yapıdır. Keza, Mary Douglas *The Idea of Home* (1991) isimli makalesinde, evin fiziksel bir mekân olduğunu ancak sabit ölçülere dayanmadığını, bu yüzden de ne boyutlarının ne de formunun herhangi bir mekânı ev yapabileceğini söyler. Douglas'a göre, bir mekâna ev diyebilmek, ancak o mekânda kurulan denetimle mümkündür ve evin düzenlenme-yerleştirilme biçimleri, yapı malzemelerinden çok daha belirleyici etkenlerdir. Üstelik bu tür düzenlemeler, zamanın da mekânda yapılanmasını, saatlere ve günlere göre organize edilmesini sağlamaktadır (1991:289).

Douglas'ın evdeki yerleşimlere, eşyaların düzenlenme biçimlerine atfettiği önem, konuyu yine kültürel bir perspektiften inceleyen diğer yakın tarihli çalışmalarda da (Appadurai,1986; Rochberg-Halton,1987; Miller,1998; Cieraad,1999; Tolia-Kelly,2004; Blunt ve Dowling,2006; Hurdley,2006; Connorton,2009) devam eder. Örneğin Appadurai, nesnelerin taşıdığı anlamların, kullanım değerleriyle belirlendiğini ve kendilerine atfedilen anlam ve işlevlerle bir sosyal yaşantı, hayat öyküsü kazandıklarını (2013) öne sürerken; bir başka sosyal antropolog Daniel Miller da, “*Neden bazı şeyler bizim için önemlidir?*” sorusundan yola çıktığı yazısında, toplumsal hayatımızın maddi kültür öğelerinden oluştuğuna ve bir mekânı ev yapan asli unsurların da o mekânda bulunan eşyalar ve bu eşyaları kullanım biçimlerimiz olduğuna dikkatimizi çeker (1998:1,8).

Appadurai ve Miller'ın sunduğu perspektife paralel olarak, Gillian Rose, ev içi nesnelerin gündelik kullanım değerleri ile üretilen anlam ve işlevi aile fotoğrafları bağlamında ele alır ve bu doğrultuda İngiltere'de iki ayrı şehirde yürüttüğü saha çalışmasından elde ettiği bulgulara dayanarak, bu görsel nesnelerin domestik alanın üretilmesi hususunda kurucu bir rol oynadıklarını ortaya koyar. Rose'un aktardıklarına bakılırsa, kimi görüşmeciler, taşınma gibi bir yer değişikliği sonrasında yeni evlerine yerleşirken paketlerini ilk açtıkları nesnelerin fotoğraflar olduğunu ve bu nesneleri evin çeşitli yerlerine, duvarlarına astıklarında yeni mekânı bir yuva gibi hissettirdiğini belirtmişlerdir (2002:5,6).

Divya Tolia-Kelly ise, aile fotoğraflarının ev içindeki konumlarını, sergilenme biçimlerini diaspora kimliği ve belleği ile ilişkileri çerçevesinde inceler. Londra'da

yaşayan Güney Asyalı göçmen topluluğa odaklanarak gerçekleştirdiği etnografik araştırmasında (2004a) bu topluluktan kimselerin memleketlerinden getirdikleri diğer gündelik nesnelerle birlikte fotoğrafların, göç sonrası bellek inşalarına nasıl katkı yaptığını, evlerini yeniden kurarken bu nesneler sayesinde kimliklerini de muhafaza edip sürdürmelerinde üstlendikleri işlevleriyle ele alır. Tolia-Kelly'e göre fotoğraflar, göçten önceki yaşantıyı göç edilen mekâna yansıtarak hem geçmişin canlı tutarlar hem de geçmişin şimdinin manzaraları ile birleştirilerek domestik mekânın sınırlarını genişletmiş olurlar (2004b:16).

Daha önce vurgulamış olduğumuz gibi, fotoğraflar sadece geçmişin temsilleri değil; daha ziyade güçlü çağrıştırmacı yetileriyle belleği harekete geçiren, zamanı ve mekânı tek bir anın/olayın temsil sınırlarından öteye taşıyan duyuşsal nesnelerdir. Başka deyişle; diasporanın ikonografik ve sembolik sermayesinin kaynağı olan bellek, bu görsel nesnelerden beslenerek geçmişin tanıdık zamanını ve mekânını, şimdinin yeni/yabancı mekân-zamanıyla buluşturduğu bir kimlik anlatısı meydana getirir. Böylelikle diasporik mekân etkileşimsel ve ilişkisel bir karakter alır.

Bunların yanı sıra, “küresel akışların” (Appadurai, 2005) yaşam tarzlarını dönüştürdüğü geçtiğimiz yüzyıl sonuyla birlikte, yukarıda belirttiğimiz gibi, diasporik mekânın ilişkisel yapısını daha geniş bir çerçevede tartışmayı mümkün kılmıştır. Bu konuda, çalışmamızın başlıca referans noktalarından biri olarak sonraki bölümlerde tekrar başvuracağımız Arjun Appadurai'nin “alanlar” (*spaces*) kuramına şimdi kısaca değinmek yerinde olacaktır. Appadurai, “etno-alanlar” (*ethnospaces*), “medya-alanları” (*mediaspaces*), “teknolojik-alanlar” (*technospaces*), “finans-alanları” (*financespaces*) ve “ideolojik-alanlar” (*ideospaces*) olmak üzere birbiriyle ilişki halinde beş farklı alan tanımıyla, küreselleşmenin akışkan ve devingen sürecinin kültürlere nasıl etkilerde bulunduğunu göstermek ister. Hatta uluslararası göçlerle giderek daha karmaşık ve geçirgen hale geldiğini söylediği kültürel yapıların, bu alanlar ile (özellikle üzerinde duracağımız *etno-alanlar* ve *medya-alanları* ile) belirlendiğini ve bu sayede göç toplumlarının gittikleri yeni coğrafyalara kendi kültürel kimliklerini ve geleneklerini aktararak bir “yerellik üretimi” (*production of locality*) gerçekleştirdiklerini (2005:30,35) öne sürer.

Bu süreçte diaspora toplumları, bilhassa da 21. yüzyılda iletişim teknolojilerindeki gelişmelerle ve yaygınlaşan sosyal medya ve dijital iletişim platformları dolayısıyla memleketle bağlarını daha kolay biçimde sürdürmektedirler. Konuyu Atina’da yaşayan İstanbullu Rum toplumu bağlamında ele alacağımız üçüncü ve dördüncü bölümlerde göreceğimiz gibi, hızlı iletişim ağları sayesinde hep dolaşımda olan, kişiler ve gruplar arasında paylaşılan memleket imgeleri, etno-alanları sürekli beslemektedir. İşte diasporik mekânlar ve toplumlar da bu akışlar yoluyla oluşan interaktif süreçler içinde ilişkisel olarak inşa edilmektedir.

1.3.4. Bölüm Sonucu

Bellek, salt bireysel anıların deposu olmaktan ziyade, kişilerarası etkileşimlerle biçimlenen kolektif ve dinamik bir mekanizmadır. Aynı zamanda, sözden yazıya ve görsel ifade biçimlerine kadar her zaman farklı taşıyıcıları olmuş ve bu taşıyıcılar, bilgiyi muhafaza etme ve aktarma yollarını da dönüştürmüştür. Fotoğraf da icadından bu yana, geçmiş kaydetmekle yükümlü bir protez aygıt niteliğinde düşünülmüş, diğer yandan anımsatıcı gücünün ona sağladığı işlevselliğiyle de gündelik hayatın önemli bir parçası olmuştur. Bu bağlamda, kültürün yapıtaşı addettiğimiz belleğin önde gelen taşıyıcılarından biri olarak hem bireyin hem de onun ait olduğu sosyal grupların kimlik ve birlik bilincini yapılandırma süreçlerinde işlevseldir. Ailelerin gündelik yaşamlarına ait fotoğraflar ise, belleğin kültürel ve toplumsal açıdan nasıl işlevsel bir araç olabileceğini gözlemlemek adına elverişli bir alan açar.

Aile fotoğrafları anılarımızı somutlaştırdığı kadar, bu bölümde yer verdiğimiz araştırmaların da göstermiş olduğu gibi, en küçük toplumsal birim olan aileyi, yani bir anlamda grup kimliğini ve gruba dair normları da üretir ve ortak geçmiş algısını inşa eder, onu güçlendirir ve değerlerin sonraki kuşaklara aktarımını sağlar. Kültürel aktarım araçları olarak, ailenin ve çeşitli toplumsal grupların kökensel anlatılarını gösterdikleri gibi, bu anlatıları bulundukları mekânlarda somutlaştırırlar; başka deyişle kültürü mekâna taşırlar ve aynı zamanda mekânı da bir kimlikle üretirler.

Bunlarla beraber, bellek ve mekân ilişkisinde oluşan aidiyet çerçeveleri kimi zaman göç gibi hareketlerle bozulabilir. Ancak, göç muhakkak “köksüz” kalmak anlamına gelmez; kitlesel göçleri konu alan çalışmaların da gösterdiği üzere,

göçmenler gittikleri yeni coğrafyalara yerleşme süreçlerinde, mekânları da eski alışkanlıklarıyla inşa etmektedirler. Sözgelimi diasporalar, göç hikâyelerinde bir zamanlar memlekette nasıl bir hayat yaşandığı, topluluğun nasıl ilişkilerden müteşekkil olduğuna dair anlatıların güncel mekânlara yeniden yerleşmesi üzerine temellenirler. Diaspora toplumları, memleket imgelerinden beslenerek oluşan yapılardır. Biz de araştırmamız kapsamında bu noktadan hareket ederek, Atina'daki İstanbullu Rum diasporasının göç sonrasında memleket anlatılarını ve aidiyet hislerini besleyen en önemli maddi kültür unsurlarından biri olarak gördüğümüz ve topluluğun sembolik ve ikonografik sermayesinin kaynağı olarak ele aldığımız fotoğrafların, sergileme, saklama ve ulus-ötesi ağlardan dolaşıma girme pratiklerini takip ederek; diasporada değişen bağlamlarına, ev kurma ve memleketten uzakta yeniden topluluk olma deneyimleri üzerinden bakacağız. Bu çerçevede bir sonraki bölümde, İstanbullu Rumların Atina'ya göçlerinin zeminini hazırlayan tarihsel olayları mercek altına alarak, öncelikle göç süreçlerinin arka planında yaşanan ekonomik, toplumsal ve siyasal gelişmeleri ve bunların topluluğun göç sonrasındaki yerleşme deneyimlerine, kimliklerine ve topluluk bilincine sirayet eden yönlerini anlamaya çalışacağız.

2. BÖLÜM: İKİ HİKÂYENİN ŞEHİRİ ve DÖNÜŞEN BELLEK

“İnsanlar etnik veya dinsel aidiyetlerine gönderme yapmaksızın yurttaşlık haklarını kullanamaz hale geldiklerinde, ulus bütünüyle barbarlık yoluna girmiş demektir. Minicik bir cemaatin mensubu tüm ülke ölçeğinde bir rol oynayabildiği sürece, insan ve yurttaş olma niteliği her şeyin önünde geliyor demektir. Bu imkânsızlaştığında, yurttaşlık ve onunla birlikte insanlık fikrinde bir arıza çıkmıştır.”¹⁴

Amin Maalouf

Bu bölümde, konumuz olan topluluğu daha yakından tanıyabilmek adına, öncelikle Bizans ve Osmanlı dönemlerinde İstanbul Rumluğunu biçimlendiren kimlikel unsurlara; ardından çokuluslu ve çokkültürlü imparatorluk yapısından ulus-devlet sistemine geçişte homojen tahayyüllerle yeni baştan çizilen topografyada Rum olmanın yeni toplumsal, ekonomik ve kültürel dinamiklerine; bu bağlamda bir zamanlar İstanbul’un ikinci büyük etnik topluluğuyken Lozan Antlaşması sonrasında sistemli bir şekilde “milletten azınlık toplumuna” dönüşmelerine ve ulusun “ötekileri” addedildikleri yeni rejim içinde dışlayıcı vatandaşlık pratiklerine dair deneyimlerine ve şehirde değişen sosyo-mekânsal sınırlarına bakacağız.

Yazar Amin Maalouf, *Uygarlıkların Batışı* (2019) adlı denemesinde, kimlik temelli çalkantıların hüküm sürdüğü dünyada, farklı dinsel veya dilse toplulukların varlığını kabul etmeye yönelik reddin, yurttaşlar arasındaki eşitliği pekiştirmeye veya ayrımcılıkları yok etmeye değil; aksine azınlıkların ayrımcılığa uğrayarak marjinalleştirilmesiyle sonuçlanacağını ve eşitliğe dayalı olmayan yurttaşlığın kaçınılmaz olarak büyük toplumsal bölünmelere ve krizlere kaynaklık edeceğini dile getirir (2019:52). Türkiye Cumhuriyeti Devleti de bir ulus-devlet olarak kuruluşuyla birlikte, “coğrafya ve millet çelişkisini” (Keyder, 2018) gidermek adına; aynı dile ve dine sahip ulusun ve tek kültürün egemenliğine dayanan bir türdeşleşme hareketine

¹⁴ Amin Maalouf, “Uygarlıkların Batışı”, A. Berkay (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, s.68.

girişmiş ve bu doğrultuda uyguladığı asimilasyon politikalarıyla farklı etnik ve dinsel topluluklardan adım adım kurtulmaya dönük bir güzergâhı takip etmiştir.

Ne var ki, zorunlu göçlerden pogromlara kararlı biçimde uygulanan politikalar neticesinde arzu edilen türdeşlik kısmen sağlanırken, bir yandan da tıpkı Maalouf'un ifade ettiği üzere, ülke coğrafyası ve toplum bu süreçlerde parçalanmış ve ortakyaşarlıklar da neredeyse son bulmuştur. İstanbul bu sosyo-kültürel ve sosyo-mekânsal parçalanmaların en açık izlenebileceği alandır; zira imparatorluk devrinden getirdiği kozmopolit miras, Türkleştirme politikaları neticesinde yıldan yıla büyük kayıplar vermiş ve yıldırıcı sistematik şiddet ile bilhassa da şehrin dokusunu oluşturan en önde gelen cemaat olarak Rumlar bugün neredeyse tamamen yitip gitmişlerdir.

Bu nedenle, bölüme adını veren başlığın da söylediği gibi, bu kısımda “iki hikâyenin” şehrini; başka deyişle İstanbullu Rumların bugünkü varlığını ve kimliklerini belirleyen iki temel hikâyeyi konu alacağız. Şehrin 20. yüzyıl öncesi ve sonrasını Rum toplumuna odaklanarak anlatacağız. Son olarak bu çerçeveden hareketle, Türkleştirme politikalarının neden olduğu zorunlu ve gönülsüz göç hareketlerinin tarihsel arka planına eğileceğiz.

2.2. Aidiyetin Coğrafyası ve Terimsel Çelişkiler

İlk Çağ tarihinde (Dionysios Byzantios, 2016; Diodorus Sicilus, 1967:497), *Byzantion* olarak adlandırılan kentin ilk kurucusunun, ona ismini veren Megaralı Kral Byzas olduğu ve Byzantion'un bir Grek kolonisi olarak kurulduğu söylenir. Tarih ile mitolojinin iç içe geçtiği kimi anlatılara göre de Byzas denizler tanrısı Poseidon ve Keroessa'nın oğludur ve hatta bu yarı-efsane/yarı-tanrı kral, kentin surlarını inşa ederken Poseidon ve Apollon'dan yardım almıştır (Cameron, 2011:652). Başka bir kuruluş efsanesinde ise, Byzantion isminin, Trakya kökenli iki mitolojik kahraman Byzas ile Antes'in isimlerinin birleşiminden doğduğunu anlatır (Morrisson, 2014:202).

Strabon, 17 kitaptan oluşan ünlü eseri *Geographika*'nın XII. cildinde, Propontis'ten (Marmara Denizi) Pontos Eukseinos'a (Karadeniz) doğru gidildiğinde,

Trakyalılara ait Byzantion’a komşu yerlerin “Pontos’un sol tarafındaki kısımlar” olarak adlandırıldığını, sağ tarafta ise Khalkedon’a (Kadıköy) komşu kısımların kaldığını söyler (2000:15). VII. kitapta ise Boğaziçi ve çevresi hakkında detaylı bilgiler verirken, Byzantion’un eşsiz fiziki konumuna ve kenti çevreleyen surların yanından batıya uzanan ve çok sayıda koya ayrıldığı için bir “geyiğin boynuzlarına” benzettiği Haliç’in kente sağladığı toplumsal ve ekonomik ayrıcalıklara değinmeden edemez. Sözelimi hem akıntısının şiddeti hem de dar coğrafi yapısı nedeniyle, Haliç’te palamut bolluğu yaşanır; öyle ki balıklar elle tutulacak denli kolay yakalanır ve halk için de hatırı sayılır bir gelir kaynağı olurlar. Buna karşın, Byzantion’un hemen karşı kıyısındaki Khalkedonya (Kadıköy) bu bolluk ve zenginlikten nasiplenemez; Haliç benzeri bir yapıya sahip olmadığından palamutlar limanlarına uğramaz. Strabon’a göre, bu coğrafik üstünlük aynı zamanda kentin kuruluşundaki “Körler Ülkesi” efsanesinin de kaynağıdır: Byzantion’u kuracak olanlar, uygun bir yer için Apollon’un kâhinlerine danıştıklarında, onlara “körlerin karşısına yerleşmeleri” söylenir. Kehanetteki “körler” daha erken bir zamanda söz konusu bölgelere yelken açıp, esas zenginliği görmeden daha az bereketli bir yeri kendilerine mesken edinen Khalkedonyalılardan başkası değildir (1954:281).

Herodotos da bölgeyi anlatırken, Khalkedonyalıların kentlerini Byzantion’dan on yedi yıl önce kurmuş olmalarına rağmen, ellerinin altındaki bu güzel yeri seçmemelerinin kenti ziyaret edenlerce bile hayret verici bulunduğunu söyler (2012:353). Çağdaş çalışmalara baktığımızda ise, kuruluşunun M.Ö. 7. yüzyıla tarihlendiği kentin, Megara, Trakya, Argos ve Korint gibi bölgelerden gelen tüccarların, gezginlerin oluşturduğu yerleşim yerleriyle gelişme gösterdiği (Russel, 2017:233) ve bu hareketlilikteki itici gücün de o dönemlerde etkili olan Yunan koloniciliği (Malkin ve Shmueli, 1988:21) olduğu belirtilir. Diğer yandan, yeni arkeolojik çalışmalardan elde edilen bilgiler, bölgedeki kültürlerin M.Ö. 7. yüzyılın çok gerisinden, paleolitik çağlardan başladığını gösterirken, Yenikapı Marmaray Projesi kapsamında yapılan kazılarda, Neolitik çağda da kentin önemli bir yerleşim yeri olduğunu, 9000 yıllık kalıntılarla anlaşılmıştır (Özdoğan, 2016:19).

Bölgenin bu kadar uzun süreli bir yerleşim yeri olması ve hep bir merkez olarak tasavvur edilmiş olması, kuşkusuz fiziki konumundan ileri gelmiştir. Rakiplerini yenerek 324’te Roma İmparatorluğu’nun tek hükümdarı haline gelen Büyük

Konstantin'in (Braccini, 2012:110), tüm muzaffer komutanların Büyük İskender döneminden beri sürdürdüğü geleneğe uyarak askeri başarısının anıtı olacak şehri arama koyulduğunda, doğu ve batı sınırları arasında kalan bu doğal kavuşum noktasını sağlayacağı avantajlar sebebiyle seçtiği düşünülmektedir. (Gregory, 2005:56).

Byzantion, yeni hükümdarının kararıyla 11 Mayıs 330 tarihinde *Konstantinopolis* –Konstantin'in şehri– olarak tekrar kurulduğunda, aynı anda *Nea Roma* (Yeni Roma ve daha sonra yalnızca Roma) ismini almıştır (Feissel, 2014:105). Bu noktada imparatorluğun daha yaygın olarak “Bizans” adıyla anılıyor olması konusu üzerinde de kısaca durmak gerekir. “Bizans” adı, başta Georg Ostrogotsky gibi uzmanlarca dile getirildiği üzere, 17. yüzyıl gibi daha ileri dönemlerde ortaya atılmıştır ve bizim bugün “Bizanslı” dediğimiz insanlar tarafından bilinmeyen, işitilmemiş bir addır. Kentin sakinleri kendilerini daima ve bilinçli bir şekilde “Romalı” (*Romaioi*) olarak adlandırdıkları gibi; başkentleri de onların gözünde “Yeni Roma”dır; imparatorları ise Roma imparatorlarının halefidir (1999:56).

Cécile Morrisson'a göre Bizans teriminin türetilmesinde, Avrupalıların Doğu ve Batı arasında kurduğu coğrafi, siyasi ve kültürel farklılaşmalara dayalı kategorik ayrımlar etkili olmuştur. Nitekim, Konstantinopolis'in Roma İmparatorluğu'nun ağırlık noktasını Doğu Akdeniz'e çekmesi, Batı açısından tarihsel bir ayrım noktası oluşturur (2014:15). Cyril Mango ise, terimin uygunluğuna ilişkin tartışmaları bir kenara bıraktığımızda, “Bizans”ın, Doğu ve Batı Roma İmparatorluklarından söz ederken, daha ziyade kullanışlı bir etiket işlevi gördüğünü belirtir (2008:9,10).

Öte yandan, Bizans kolaylaştırıcı bir akademik etiket işlevi kazanmış olsa da, bugün, bu tezin de konusu olan topluluğun tanımlanmasına yönelik terimsel çelişkiler, hâlâ politik ve tarihsel bağlamlara dayalı olarak devam etmektedir. Buradan hareketle, Yunan/Grek/Helen/Bizanslı terimleriyle hep bir karışıklık içinde anılagelmiş, keyfi biçimde bu sözcüklerle eşanlamlı ifade edilen *Rum* teriminin kullanımına, sosyo-tarihsel arka planıyla birlikte açıklık getiren çalışmalara değinmek yerinde olacaktır.

Samim Akgönül, konuyu *endonim* (grupların kendilerine verdikleri isim) ve *exonim* (aynı gruplara başkalarınca verilen isim) çerçevesinde ele alarak, terimin semantik tarihi üzerinde durur. Buna göre, “Romalı” (*Romaioi*) anlamına gelen “Rum”

bir *endonim*ken, İmparatorluk hiçbir zaman Bizans kelimesini kullanmadığı için “Bizanslı” bir *exonim* olur. Ayrıca, kendilerini Romalı olarak adlandıran tebaa, “Grek” ve “Helen” isimlerini de kullanmamıştır; nitekim bu isimler, paganizmle eşdeğer bir anlama sahipti, fakat onlar “Hristiyan”dı. Akgönül, bu aşamada, sosyal grupların tıpkı yerler gibi, birden çok isimle anılabildiğine ve bu durumun özellikle ulus inşası dönemlerinde, daha belirgin kargaşalara yol açtığına dikkat çeker. Sözgelimi, milliyetçi ideolojilerin henüz icat edilmediği dönemlerde, Farslar ve Türkler, kendilerine Rum diyen grup için aynı ismi kullanmıştır. Türk kavimleri, Rumlara ait yerleri fethettiklerinde, buraları “Anadolu” ismi ile değil, Rum toprağı olarak tanımlamışlardır (Rumeli, Rum Selçuklu Devleti gibi). Henüz “Türklükle” özdeşleşmedikleri zamanlarda, Osmanlı padişahları da 2. Mehmet’ten itibaren kendileri için Kayzer-i Rum unvanını kullanmışlardır (2016:19,31).

Herkül Millas da, “Romalı” (Romaioi, Romios) sözcüğünden türetilen “Rum” teriminin, geleneksel olarak Osmanlı İmparatorluğu’nda hem devlet hem de grekofonlarca Ortodoks Hristiyanları belirlemek için kullanıldığını, ancak uluslaşma hareketleri içinde, terimin, hem Yunan hem Türk ulus-devletlerince uğratıldığı anlamsal sapmalarla keşmekeş bir hal aldığını söyler (2002:13,14). Bu yüzden, adların ve sözcüklerin kendilerinden ziyade, onlara verilen anlamların belirleyici rolünün altını çizer. Bu minvalde, öncelikle Yunan ulusal kimliğinin oluşturulması sürecindeki tartışmalara eğilerek, *Grekos* ve *Romios* sözcükleri yerine neden *Helen* adının tercih edildiğini açıklar. Bu süreçte, *Helen*, Antik Yunan’ın şanını ifade ettiği için Çağdaş Yunanistan’ın ve halkının ulusal adı seçilirken, özellikle *Rum/Romios* adına şiddetle karşı çıkılmıştır (Millas, 2003:7). Bunun nedeni, Yunan ile Rum arasındaki etnik ve kültürel ayrımlar olup, Yunan milliyetçiliğinin önde gelen isimleri tarafından -kendi halklarının Bizans ve Osmanlı dönemlerinde özgürlüklerinden edildiği düşünüldüğü için- “Rum” ismini kabul etmenin “köleliğin damgasını alnında taşımak” ile eşdeğer tutulmasıdır (Millas, 1994:168).

Türk ulusal kimliğinin çerçevesi çizilirken Rumların tanımlanmasıyla ilgili daha farklı çelişkiler yaşanmıştır: İstanbul’daki Ortodoks grekofon azınlık “Rum” olarak isimlendirilmiş olsa da ya da Rum ve Yunan sözcükleri eşanlamlı kabul edilmese de, Türkiye’nin Yunanistan ile ilişkilerinin gerildiği tarihsel olaylarda (ilerleyen bölümlerde Kıbrıs meselesiyle göreceğimiz gibi), ülkenin resmi vatandaşı olan

Rumlar, duruma göre “Yunan”, “Rum” veya “Türk vatandaşı” olarak algılanmış ve isimlendirilmişlerdir (Millas, 2002:13). Özetle, toplumsal kategorilerin hiç bitmeyen ulusal inşa süreçlerinin sonucu olmaları (Akgönül, 2016:20) dolayısıyla, *Rum* terimi de coğrafyaların değişen siyasal-toplumsal bağlamlarında sürekli yeniden tanımlanmış ve yerine göre “düşman”, “öteki”, “bizden”, “vatandaş” olarak konumlandırılmıştır.

Bugün Atina’da yaşamakta olan topluluk ise, İlay Örs’ün de belirttiği üzere, kendisini tanımlarken İstanbul kimliğine işaret eden *Rum* (Romalı/Ortodoks) ve *Polites*¹⁵ (şehirliler/İstanbullular) terimlerini kullanmaktadır. Örs’e göre, bu kullanımlar hem şehrin Yunan kozmolojisinin sembolik başkenti oluşuna hem de İstanbullu Rumların kendilerini şehirli bir sınıf olarak inşa ettiği Bizans ve Osmanlı dönemlerinin parlak geçmişine atıf yapmaktadır ve böylesi bir mirasa sahip çıkmak, şehri referans noktası kabul ederek tutundukları kozmopolit kimliğin de temelini oluşturmaktadır (2006:iv).

Atina’daki İstanbullu Rumlar için, kentin hangi bağlamlarda kimlik belirtici, tanımlayıcı unsur olarak kullanıldığını tezimizin saha araştırmasının yer aldığı bir sonraki bölümde ele alacağız. Şimdi bu bölümde ise, kimliğin şehirle bağlantısını ve görüşmecilerin zihinsel coğrafyalarında ve belleklerinde İstanbul’un kapladığı yeri daha iyi anlayabilmek adına, İstanbullu Rum kimliğini geçmişten bugüne biçimlendiren öğelere eğilerek, kentin ve kentliliğin tarihine kısa bir seyahat yapacağız.

¹⁵ Örs bu bağlamda, İstanbul için kullanılan *Poli* sözcüğünün tarihsel önemine değinerek, sözcüğün yalnızca *Konstantinupoli*’nin kısaltması olarak düşünülemeyeceğini; hatta *Alexandrupoli* gibi şehirlerin bu şekilde kısaltılmadığını ve Yunancada şehir anlamına gelen *poli* kelimesinin belirleyici artikel ile ve ilk harfi büyük olarak yazıldığında, *i Poli* diye söylendiğinde mutlaka İstanbul’un kastedildiğini vurgular. *Polites* teriminin de bu nedenle hem İstanbullu hem de şehirli, ekâbir, uygar, sofistike gibi anlamlar çağrıştırmaları ile Rumlar için ayrıcalıklı bir kimliğe işaret ettiğini söyler (2019:11).

2.1.1. Bizans'tan Osmanlı'ya İstanbullu Rum Kimliğini Biçimlendiren Unsurlar

Yeni Roma İmparatorluğu'nun kimlik inşasında Hristiyanlık en önemli bileşendir. Resmileşmesinin ardından giderek yaygınlaşmasıyla, farklı milletlerden insanların aynı çatı altında toplanmasını ve devlet ile birey kimliğinin özdeşleşmesini sağlayan bir harç görevi görmüştür. Bu noktada, bir siyasi hamle olarak paganlıktan Hristiyanlığa geçiş sürecine; örneğin Konstantinopolis'e kutsiyet atfetme çabalarına ve yine bu niyetle girilen imar hareketlerine değinerek, kültürel ve toplumsal hayatı biçimlendiren bu belirleyici süreçte, söz konusu tarihsel kimliğin mekândaki dönüşümlerle ilişkisine daha yakından bakmak gerekmektedir.

Kilise tarihçiliğinin öncü ismi Eusebios, “*Büyük Konstantin'in Hayatı*” adıyla kaleme aldığı eserde, imparatorun zaferini Hristiyan tanrısına adadığını ve Konstantinopolis'i bir Hristiyan şehri olarak kurduğunu söyler. Önceki Roma imparatorlarından farklı olarak, paganlıktan tek tanrılı inanca geçen Konstantin'in, kendisini açıkça Hristiyan tanrının “kulu ve hizmetkârı” ilan ettiğini ve tüm inanmayanlarla bu uğurda savaştığını (1999:68,69) belirterek, dindar bir imparator imajı çizer. Günümüzde Bizantoloji çalışmaları, Eusebios'un sunduğu “koyu Hristiyan imparator ve şehir” imajının tarihsel açıdan tartışmaya açık taraflarını ortaya koysa da Büyük Konstantin'in kendi adını taşıyan şehri kurarken, imparatorluğu tek siyasi otorite ve tek din etrafında birleştirme hedefi, sonraki zamanlarda Bizans siyasal düşüncesinin köşe taşlarını oluşturacaktır (Mango, 2008:99).

Hristiyanlığa geçiş aslen kademeli yaşanmıştır. Henüz kentin resmi açılışını yapmadığı 325 senesinde imparator, radikal bir din değiştirme hareketinin devlet için riskli olabileceğini düşündüğünden, en başta kilise birliğini sağlamak üzere İznik'te bir konsil toplamış (Morrisson, 2014:21) ve ardından düzenlenen diğer konsillerle birlikte, hiç değişmemek üzere –Ortodoks diye tanımlanmış– Hristiyanlığı kabul etmiştir (Nicol, 2009:2). Bu şekilde, Hristiyanlığın kurumsal yapısı kilisenin ekümenik konsilleri tarafından tanımlanırken, dine herkesin riayetini sağlamak ise imparatorun en yüce görevi olarak kabul edilmiştir (Mango, 2008:99).

Hristiyanlığın “kutsal emanetleri”ni bularak Konstantinopolis’e getirme girişimi, Konstantin’in bu yönde gerçekleştirdiği faaliyetlerden biridir. Bu amaçla kutsal toprakları ziyaret eden annesi Helena’nın, yeri tam olarak bilinmeyen Hz. İsa’nın gerildiği gerçek çarmıha (*True Cross*) ait parçaları bulup getirdiği söylenir; hatta bu sayede azize ilan edilir (Cameron ve Hall, 1999:49). Başka bir önemli faaliyet de İsa’nın on iki havarisinin kemiklerini ve diğer kalıntılarını başkente taşıma girişimidir. Ancak kaynaklara göre yalnızca üç havarinin -Timothy, Andrew ve Luke- kemiklerine ulaşabilir ve imparator bu kalıntıları kendisi için yaptırdığı (haleflerinin de mozolesi olarak hizmet edecek olan) Kutsal Havariyun Kilisesi’ne (bugün yerinde Fatih Camii vardır) defnettirir. Konstantinopolis’in artık bu kutsal kişiliklerin bedenleri sayesinde, ilahi bir güçle korunduğu söylenir olmuştur (Mango, 1997:52,53).

Söz konusu faaliyetler, iktidarının oldukça erken bir aşamasında imparatoru mitleştirerek, kentin kurucu azizi mertebesine yükseltir. Tüm bunlar, toplumsal, siyasal ve kültürel yapılanmaların çerçevesini daha kesin biçimde belirleme çabası ile ilişkilidir. Eusebios’un anlatıları ile başlayan kentin kuruluş mitleri bunun en iyi örneklerini oluşturur. Tıpkı bir koloni şehri olarak kurulan pagan Byzantion’u tanrısal bir kökene dayandıran efsanelere benzer biçimde, Konstantinopolis’e kutsiyet atfetme çabası da Hristiyan kimliğini mekânla birlikte tanımlayan mitleri üretmiştir. Örneğin, Büyük Konstantin’in bugünkü Üsküdar (Hrysopolis) civarlarında rakipleri ile giriştiği son savaştan önce, kazanacağı zaferin ona bizzat Hristiyan tanrısı tarafından rüyasında müjdelenmesi (Cameron ve Hall, 1999:49) ve savaştan sonra bir meleğin yönlendirmesiyle yürüyerek Konstantinopolis’in sınırlarını çizmesi (Gregory, 2005:56), kentin kimlik inşası destekler nitelikte söylencelerdir.

Öte yandan, çağdaş Bizantologlar, erken dönemde imparatorlukta sürmekte olan kentleşme programında ve inşaa faaliyetlerinde, yeni dinin yanı sıra pagan unsurların da yer almaya devam ettiğini belirtirler (Mango, 2008:84; Morrisson, 2014:22). Nitekim Eusebios kentin Hristiyanlaşmasını bütünüyle Konstantin’e atfetmiş olsa bile, yukarıda söylendiği gibi, Hristiyanlık esasen bir anda değil, zaman içinde zemin kazanıp kenti ve çehresini litürjik hayatın merkezi olacak şekilde dönüştürmüştür. İmparator, siyasi otoritesini inşa etme sürecinde attığı adımlarla giderek Hristiyanlık lehine ağırlığını koyup, ruhban sınıfına ayrıcalıklar tanır. Buna karşılık, pagan dinine ise kısıtlamalar getirir. Böylelikle, Hristiyan kurumlar daha özgürce gelişmeye ve

Roma toplumunda adetlerini, ritimlerini ve değerlerini yaymaya başlarken; paganlığın kuralları batıl inanç, dinin birtakım gereklilikleri ise tehlikeli veya ahlakdışı kabul edilir (Flusin, 2014:237,247).

Ancak, bazı tapınakların yerle bir edilmesine karşın, paganlığa kamusal alanda karışılmamış ve kamusal ifası serbest bırakılmıştır. Ayinlere izin verilirken, bir yandan bu dine ait binaların bakımı ve onarımı da devlet tarafından desteklenmeye devam etmiştir. Hristiyanlık öncesi inanışların bu süre içinde hâlâ görünür olduğu ve toplumsal ve siyasal hayatta hâlâ söz sahibi olduğunun önemli bir göstergesi de 11 Mayıs 330'da Konstantinopolis'in takdis töreni yapıldığında protokolde hem pagan bir rahibin hem de Hristiyan bir rahibin yer almış olmasıdır (Morrisson, 2014:21,22).

Bu noktada karşılaştığımız tarihsel durum, Cyril Mango'ya kulak verecek olursak, Konstantin'in Roma'dan çok daha üstün bir kent yaratma arzusu doğrultusunda hareket ederek, eski merkeze öykünmenin ötesine geçme çabasıdır. Bu sebeple Konstantinopolis'in inşasında pagan ve Hristiyan unsurların ikisinden de – birine diğerinden daha çok yakın durarak– esinlenilmiş, böylece kent her iki kültürden beslenerek gelişmiştir (1997:53). Bu açıdan, Hristiyan bir Roma İmparatorluğu'nun sürekliliğinin ve ebediliğinin en göze görünür simgesi haline gelmesi istenen ve hatta “Yeni Kudüs” (Nicol, 2009:2) olarak tasavvur edilen başkente kutsal emanetlerin getirilmesi ile Troya'dan Roma'ya kaçırıldığı söylenen *Palladium*¹⁶ heykelinin de yine buraya taşınması aynı amaca hizmet etmiş faaliyetlerdir, diyebiliriz.

Yeni şehrin planlanması ve inşası için hiçbir masraftan kaçınılmamış, sadece Roma'dan değil, antik dünyanın diğer önemli şehirlerinden de kıymetli anıtlar, heykelleri Konstantinopolis'e getirtilmiştir (Gregory,2005:56). Tüm güçlerin merkezi olan “Kraliçe Şehir” (*Basileuousa*) kimliğinin temelleri IV. yüzyılın son çeyreğinde atılmıştır. Büyük Saray, Senato, Hipodrom, Büyük Kilise (Ayasofya) gibi uyumlu bir abideler bütünüyle, bu dönemde somutlaşmaya başlamıştır. Bu abidevi çerçevede, törenler sadece sarayda değil, imparatorun dışarı her adım atışında, özellikle de Hipodrom'da hazır bulunmasının şart olduğu gösterilerde, dini kutlamalarda, yani

¹⁶ Yunanca adıyla *Palladion*. Bu tezin giriş bölümünde de sözü edildiği üzere, bulunduğu şehre dirlik ve düzen getirdiği söylenen, savaş ve bilgelik tanrıçası Athena'nın tılsımlı heykeli.

hükümdar ve tebaasının yüz yüze ya da bazen karşı karşıya geldiği her fırsatta yapılmaktadır (Feissel, 2014:105). “Kraliçe Şehir” artık imparatorluk söyleminde, metinlerde veya resmi ikonografların söyleminde Roma ile rekabet etmeye başlamış; hatta 381’de, İznik-Konstantinopolis Konsili’nin 3. Kanonunun Konstantinopolis piskoposuna onursal öncelik hakkı vermesiyle, “Yeni Roma” konumu söylemden gerçeğe dönüşmüştür (Morrisson, 2014:207).

Yapımına Büyük Konstantin döneminde başlanan Ayasofya’nın ilk olarak 360’ta açılıp 415’teki yeniden inşasından (ilk kilise 404 senesindeki bir ayaklanma sırasında tahrip edilmiştir) sonra, dini yapıların inşası toplumun Hristiyanlaşmasıyla at başı gitmeye başlar. 532’de gerçekleşen *Nika* (Zafer) Ayaklanması neticesinde yakılan Ayasofya, son olarak 537’de I. Justinianos iktidarında bitirilip açıldığında kentin Hristiyan kimliği de zirve noktasına ulaşmış olur (Morrisson, 2014:208,209).

Burada Ayasofya’nın asırlar boyu taşıdığı büyük sembolik değer için bir parantez açmamız gerekir. Siyasal iktidarların kendilerini her daim mekânla var ettiklerinden ve yaşam alanlarını kendi ideolojileri doğrultusunda kurgulayıp biçimlendirme arzularından söz etmiştik. Ayasofya, imparatorluğun ana kilisesi olarak, iktidarın kent içindeki en görünür simgesiydi. Hatta çıkan ayaklanmalarda yönetimle çatışanlar tarafından tahrip edilmesi de yine imparatoru temsil etmesinden ileri gelmekteydi. Kilise-iktidar-kent arasındaki bu temsil ilişkisi, bir tema olarak çeşitli görsel tasvirlerle de vurgulanmıştır. Ayasofya’nın güney kapısı (*Vestibül Kapısı*) üzerinde bulunan *Çıkış* mozaïği, buna en uygun düşen örnektir. Mozaikte betimlenen bir sunu sahnesidir: Büyük Konstantin, solunda durduğu tahtta kucağında çocuk Hz. İsa ile oturan Hz. Meryem’e, kurucusu olduğu Konstantinopolis’in bir maketini takdim ederken; tahtın sağ tarafında yer alan I. Justinianos ise inşa ettirdiği Ayasofya’nın maketini sunmaktadır. Kentin ve kilisenin sahibi ve koruyucusu olarak yüceltilen “Tanrı’nın Annesi” ile birlikte, Hristiyanlığın kurumsallaşmasını sağlayan iki büyük imparator da bu tasvirle kutsal bir mertebeye temsil edilmişlerdir.

Tasvirlerde yer alan bu imgeler, ideolojik işlevleriyle ön plana çıkmaktadırlar. Görsel imgeler, hatırlayacağımız üzere gerek temsil yetileri gerekse de hızla dolaşıma girebilme yetileri sayesinde, fikirlerin yaygınlaştırmasında ve bu şekilde iktidarın kendini her yerde hazır kılmasında etkili araçlar olarak kullanılmıştır. Bu

bağlamda, tanrısal iktidar ve siyasal iktidar arasında doğrudan bir bağ olduğunu gösteren böylesi bir tasvirin, halka açık en büyük kutsal mekân olan Ayasofya’da yer alışında dikkate değer bir taraf vardır; imparatorun tanrısal kudretini ve temsil ettiklerini zaman ve mekân boyunca belleklerde güvence altına almak. Benzer temalı imgeler, dolaşımı en kolay nesneler olan madeni paraların üzerine de basılmıştır.



Şekil 2. 1 Ayasofya Çıkış Mozaïği, M.S. 10. Yy

Bunlarla birlikte Konstantinopolis, ideolojik, ekonomik ve mimari bakımlardan, 6. yüzyılın ortasına kadar süren Ege ve Yakındoğu’daki büyük şehirleşme hareketinin içinde yer alır. Hatta 5. yüzyılın ortalarından itibaren Antakya, İskenderiye, Kartaca, Ravenna, Kudüs gibi bölgesel metropoller de etkiler. Şehirleşme faaliyetleri Theodosius hanedanı döneminde olgunluğuna erişir. II. Theodosius, Konstantin zamanında yapılan surların bir miktar uzağına olağanüstü kara surlarını inşa ettirir (Sodini, 2011:18,33). Surlar, Ayasofya ile birlikte hem kendi dönemlerinde hem sonraki dönemlerde kent kimliğinin en çarpıcı simgeleri haline gelmişlerdir (Magdalino, 2011,165).

Bu dönemde kent maksimum genişliğine ulaşır ve Roma’nın kuvvetli etkisi altında imparatorluk propagandasının her anıta hissedildiği Roma şehirciliği ile kiliseleri ve ibadet alanları ile Hristiyan bir şehir arasındaki dengeyi kurar (Sodini,2011:18,33). Kuruluşunun üzerinden geçen iki yüzyıl içinde, gelişiminin en hızlı ve en parlak zamanlarını yaşayan Konstantinopolis, artık yeryüzünün en büyük ve önemli kenti haline gelerek istikrarlı ve güçlü bir imparatorluğun merkezi olur. Artan zenginliği ile eski Roma’yı gölgede bırakır; eskisi çöktükçe, fakirleştikçe ve dağıldıkça onun karşısında büyümeye devam eder (Ortaylı, 2006:9,10).

Konstantinopolis, esas anlamda, “fikirlerin ve kurumların Greko-Romen gelenek ile Hıristiyanlığın bütünleşmesi” (Mango, 2008:10) çerçevesinde oluştuğu bir yapının ana sahnesi haline gelmiştir. Bu açıdan, kimi yazarlara (Gregory, 2005:60) göre, “Büyük Konstantin’in en uzun ömürlü başarısı Konstantinopolis’i kurmasının ardından Kilise ile Roma Devleti’ni birleştirip sentezlemek” olmuştur. Ne var ki burada, “sentez” ifadesi daha ziyade devletin kurumsal yapılanmasının geçirdiği değişimi anlatmak için kullanılırken, sözcüğün toplumsal hayattaki karşılığı daha sorunludur. Mango, birçok dilin konuşulduğu bu coğrafyada, bir “ortak dil” aracılığıyla imparatorluğun çok kavimli sakinleri arasında birliğin sağlanmış olamayacağından söz ederken, yaptığı incelemeler sonucunda temel dayanışma bağlarının “dinsel ve bölgesel” olarak kurulduğunu dile getirir (2008:22,37).

Hıristiyanlığın kentin gündelik yaşantısında kapladığı yerin genişlemesiyle toplumu ve kültürü bu doğrultuda yeniden biçimlendirerek mekâna sıkı sıkıya bağlı bir kimlik üretilmesinin sağlanmasında, İkona Sanatının rolü de büyüktür. Halk tarafından kutsal kabul edilen bu kişisel veya kamusal inanç objelerine, bir önceki bölümde görsel imgelerin kültürel ve toplumsal işlevlerini tartışırken kısaca yer vermiş, hatta pagan kültürlerin kült objeleri gibi onların da mucizeler yaratmaya muktedir olduğuna inanıldığını söylemiştik. Şimdi başkentin bu din temelli üretilen nesnelerle nasıl ilişkilendiğine biraz daha yakından bakabiliriz.

Bizans sanatı ve ikonografisi uzmanı Nano Chatzidakis, *Konstantinopolis’in İkonaları* başlıklı çalışmasında, imparatorluk gücünün devlet idaresi, kilise yönetimi ve askeri yönetiminin merkezi olan başkentin, aynı zamanda yeni sanatsal akımların çıktığı ve daha sonra buradan diğer bölgelere yayıldığı bir merkez haline geldiğini belirtir. İkonaların konu ve stillerini belirlemede, saraya yakın kimseler ve üst kademelerdeki din adamlarının oluşturduğu çevre öncü rol oynamıştır. İsa, Bakire Meryem, azizlerin hayatlarından sahneler ve aziz kişilerin portreleri Konstantinopolis kiliselerinde, saray atölyelerinde veya büyük manastırlarda üretilen tezhipli yazmalarda ve başkentin atölyelerinde yapılan ikonalarda bağlantılı bir anlatım sistemi içinde entegre edilmiştir. Kilise babalarının formüle ettikleri doktrine göre ikona (sözcük, Antik Yunancadaki benzetmek, andırmak anlamına gelen *eiko* fiilinden gelmektedir) kavranabilir dünyanın somut bir suretidir. Dolayısıyla gerçek dünyanın

bir yansımasından ibarettir ve asıl surete yani ilk modele benzerliği nedeniyle özel bir önemi vardır. Bu nedenle kutsanmış bir prototiptir (Chatzidakis, 2011:219,220).

Bugün Ortodoks mezhebi ile anılan ve inancın ayrılmaz bir parçası haline gelmiş olan bu sanat, geçmişte kent sakinlerinin gündelik yaşamlarının da vazgeçilmez bir parçasıydı. Kilisenin çok özel bir desteğine gerek kalmadan, halk arasında yayılıp gelişerek popüler bir külte dönüşmüş, böylece yalnızca üst tabakadan insanlara ait olmaktan çıkarak toplumun tüm tabakalarınca benimsenmişti. Çoğu kez ahşap; ancak bazen de yine benzer temalarda, değerli metaller, fildişi veya kumaş üzerine resmedilen ikonaların, bu kadar yaygın olmasının en önde gelen nedeni, mümin ile resmedilmiş kişi arasında diyalog kurduğuna inanılmasıydı. Dolayısıyla sahip olan kişi açısından bu nesneler, bir ibadet, meditasyon desteği ve aracı görevini görmekteydi (Spieser, 2014:313). Kültün gelişimini gösteren ve bazı adetlerini tanıtan VI ve VII. yüzyıl belgelerine göre, inananlar ikonaların önlerinde secde eder veya eğilirdi; resmi öper, kandil veya esans yakarlardı. Tasvirlerden kendilerini korumalarını isterlerdi, onlar aracılığıyla şifa bulacaklarına inanırlardı (Flusin, 2014:247).

Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, görsel temsiller insanın kendini ifade etmesinin önde gelen araçlarından olagelmıştır. İkonalar en başta Konstantinopolis, sonra da tüm Ortodoks âlemi için büyük değere sahip görsel temsil araçlarıdır. Kendilerine atfedilen güçlerle bireylerin ve toplumların zihinsel dünyasını dönüştüren, aynı zamanda geleneğin ve belleğin aktarımını sağlayan maddi kültür öğeleridir. Bunlardan ötürü, Konstantinopolis ile özdeşleşmiş olan ikona kültürü, iç içe geçmeye başlamış olan Hıristiyan kimliğinin ve kentliliğin doğal bir bileşeni olmuştur.

Kentin en kutsal ikonası *Hodegetria* (yol gösteren kişi) adı verilen Bakire Meryem ikonası ve etrafında gelişen kült, Rum Ortodoks kimliğin mekânla ilişkili gelişimine verilecek en uygun örnektir. Geleneğe göre ressamı İncil yazarlarından Luka'dır ve Meryem hayattayken doğrudan onu model alarak ikonayı yaptığı düşünülür (Chatzidakis, 2011:221). Kenti düşmanlara karşı koruduğuna inanıldığı için, *Hodegetria* tüm sakinler nezdinde hayati önem taşımaktaydı. Stratejik konumundan ve zenginliğinden ötürü pek çok kuşatma geçiren kentte her daim medet umulan, çağrılara cevap veren bir kurtarıcı güç olarak saygı görmüştü. 626 yılında Slavların desteğiyle gerçekleşen Sasani-Avar kuşatması sırasında mucize gösterdiğine

dair anlatı, bu hususta en bilinenlerden biridir. Patrik Sergios, Blakherna Sarayı'nda bulunan *Hodegetria*'yı bir geçit töreniyle taşıyarak, kale bedenlerinde savaşanlara cesaret verir ve şehri teslim etmeyi reddeder. Kuşatma kalktığında bu mucizevi kurtuluş, Meryem'e olan bağlılığı artırır (Morrisson, 2014:63).

718 yılında bu defa Arap birliklerinin kuşatmasından kurtulan Konstantinopolis, Meryem'in koruyucu gücüne atfedilen zaferle, her yıl aynı zamanda Meryem Ana/Panagia'nın göğe kabul ediliş yortusu (Batı'da Assumption, kısa uyku hali ya da uykuya dalış olarak bilinen) *Koimesis* ile aynı günde, 15 Ağustos'ta dinsel törenlerle kutlanmaya başlar. Süreklileşen Panagia yortusu, esasen Bizans yöneticilerinin, imparator ve ailesinin kentte yaratmaya gayret ettikleri kutsallığın bir uzantısıdır. Meryem Ana kültürünün güçlenmesinin temelinde de İmparator Theodosius'un ablası Pulcheria'nın peçe, kuşak ve kefenden oluşan kutsal emanetleri ve Bakire ile Oğul'un özel ikonalarını dualar ve ayinlerle yücelten teşvik edici çalışmaları vardır (Herrin'den akt. Türker, 2015:69).

İmparatorluğu hem kardeşi Theodosius ile hem de ondan sonra imparator olan Marcianus ile birlikte yöneten Pulcheria, aynı zamanda Meryem'e ait olduğu düşünülen bu emanetleri 5. yüzyılda Kudüs'ten getirttiği söylenen kişidir ve yine anlatılara göre, kentin kurtarıcısı *Hodegetria* ikonası da gelen eşyalar arasındadır (Wortley, 2005:172). İkona, hiç kuşkusuz, "9. yüzyılda *Theotokoupolis* (Tanrı'nın Annesinin Kenti) sıfatı ile anılmaya başlayan" (Mango, 2000:22) kentteki Meryem Ana kültürünün de beslendiği ana kaynaktır.

Tıpkı Troya'nın tılsımlı heykeli *Palladium* gibi *Hodegetria* da birliği ve bütünlüğü muhafaza eden, kentle özdeşleşmiş bir simgedir. Ne var ki, ikona etrafında oluşturulan kurtarıcı miti, 1453'te Konstantinopolis'in yaşadığı son kuşatma sırasında, halihazırda *kentin düşüşüne* dair yüzyıllardır var olan kehanetlerle ilişkilendirileceği bir hadiseyle bir *kıyamet* anlatısına da konu olur. Kuşatmaya şahitlik ederek, bu zamandaki gözlemlerini kayıt altına alan Bizanslı tarihçi Kristovulos'un aktardıkları, konunun işlendiği temel kaynaktır. Son istilanın tanığı olan tarihçinin yorumlarına göre hadise şu şekilde gerçekleşir:

“Yine aynı günlerde, çok geçmeden kentin yaşayacağı dehşete dair şu ilahi işaret ve alametler belirmişti. Savaştan üç-dört gün önce, Kent’in bütün insanları, kadın erkek bir arada dini bir tören alayı oluşturmuş, ellerinde Tanrı Anası’nın İkonu ile yürürlerken, görünürde hiçbir neden veya düşmesini sağlayacak bir kuvvet olmadığı halde ikon, aniden onu taşıyanların elinden kayarak yere yapıştı. Herkes bir anda çığlıklar atıp onu yerden kaldırmak için koşuşturduysa da adeta kurşundan yapılmış ve yere raptedilmiş gibi duran ikon kaldırma mümkün olmadı. İnsanlar, bağırış çağırış ve dualar arasında uzun bir süre ikon yere kaldırmaya uğraştılar ve nihayet papazlar ile ikon taşıyıcıları, güç bela onu kaldırmayı başarıp adamların omzuna yerleştirdiler.” (1999:111).

Kristovulos’a göre, bu tuhaf hadise, oradaki herkesin yüreğine dehşet duygusu salarak, içlerini büyük bir ıstırap ve korkuyla doldur, bunun hayra alamet olmadığını düşünülür. Nitekim yazar, halkın böyle düşünmesinin –takip eden olayların da göstereceği gibi– esaslı bir haklılık payı olduğunu dile getirir (1999:111). Anlatıda bahsi geçen “*Tanrı’nın Anası*” ikonası, anlaşılacağı üzere *Hodegetria*’dır ve kendisinden beklenen koruyuculuk işlevini yerine getirmemiş olması, kuşatma altındaki kentin insanlarında büyük bir hayal kırıklığı yaratacaktır.

Diğer yandan, Hristiyan-Romalı, yani *Rum* kimliğinin Osmanlı yönetimiyle birlikte edindiği yeni konuma değinmeden evvel, kıyamet kehanetlerinden ve bu kehanetlerin kaynağı olan siyasi, ekonomik ve toplumsal çıkmazların kentin ve sakinlerinin zihinsel dünyasıyla nasıl ilişkili olduğundan söz etmek gerekir. Cyril Mango’nun dikkatimizi çektiği üzere, bu yönde fikirleri, basitçe hayal dünyasına ve kocakarı masallarına indirgemektense, topluluğun zihniyetini anlamanın anahtarı olarak görmek (2008:235) daha doğru bir değerlendirme yapmayı sağlayacaktır.

Bu noktada ikonaların, kentin başına gelen depremler, salgınlar ve askeri başarısızlıklar gibi felâketlere yol açan olaylarda iktidarlar tarafından bir uğursuzluk nedeni addedildiği 8. ve 9. yüzyıllar arasında aralıklarla devam etmiş olan İkonoklast harekete, bu hareketle tetiklenen Doğu-Batı Kiliseleri ayrımına ve IV. Haçlı Seferi’ne burada kısaca yer vererek, kimlik ve bellek inşasında, 1453’ten sonra başlayan Osmanlı yönetimiyle beraber yeni bir eşik yaratacak bu önemli süreci takip edelim.

Bitmez tükenmez savaşlar ve çeşitli doğal felaketler sebebiyle, 6. yüzyıl sonu ile 7. yüzyılda gitgide belirginlik kazanan toplumsal bunalımların, insanların zihinlerinde, zaten erken Hıristiyanlığın ayrılmaz bir parçası olan “dünyanın sonu ve ikinci geliş” inancına bağlı olarak bir *eskatolojik (kıyamet) vizyon* yaratması kaçınılmaz olmuştur. Konstantinopolis’in tarihi de bu minvalde yoğun eskatolojik spekülasyonlarla doludur (Mango,2008:219,223). 8. yüzyıla yaklaşıldığında, bu bunalımlar, felaketlerin ibadetlerde edilen ciddi bir kusur yüzünden Tanrı tarafından cezalandırıldığı düşüncesini doğurur. Aynı zamanda halk arasında güçlenen Pavlikan tarikatı varlıklı sınıflara, özellikle de Kiliseye karşı fikirler yaymaya başlar. İmparator III. Leon, bu hareketten faydalanarak, ikona kültürüne –aslen de Kilisenin otoritesini hedef alarak– yönelik yoğun bir antipropaganda başlatır, ardıllarınca da sürdürülecek bu politika sonucu manastırların servet ve arazilerine el koyarak hazinenin gelirini arttırır (Seidler, 1980:41,42). İkonalar bu dönemde, başa gelen tüm olumsuz hadiselerin sorumlusu ilan edilir. Zira sivrilen bu düşünceye göre, en başta Tanrının ve diğer kutsal kimselerin resmedilmesi (kimi çağdaş tarihçilere göre Yahudi ve İslam geleneğindeki tasvir yasağının da etkisiyle) felaketleri getiren başlıca günahdır ve inancı istismar etmektedir. 730’da III. Leon’un topladığı bir konsilde, bu tasvir karşıtı söylemler yasalaşarak, geleneğe bütünüyle yasak getirilir (Gregory, 2005:190,191).

İkonoklast dönem boyunca, kentte ve imparatorluğun genelinde dinsel betimlemeler taşıyan eski eserler yaygın biçimde imha edilir: Taşınabilir ikonalar yakılır, duvar resimleri ve mozaikler kazınır ya da badanayla kapatılır, resimli el yazmaları yırtılır (Mango, 2008:286). Bunlarla birlikte, ikonaların popüler dindarlıkta çok önemli bir yer edinmiş olmaları, ibadete en büyük anlamını veren nesneler olarak kutsal kabul edilmeleri dolayısıyla, İkonoklazm halktan hiçbir zaman çok yaygın bir destek alamamış ve bu kültü ortadan kaldırmakta yetersiz kalmıştır. Yine de hareketin nihai olarak terk edildiği 843 yılına dek Bizans inanç dünyası en sert ve yıkıcı darbeleri bu dönemde almıştır (Mango, 2008:110,129).

Söz konusu dönem, aynı zamanda, Doğu ve Batı Kiliseleri arasındaki ayrımın çıkış noktası olarak kabul edilir. Bu doğrultuda, tasvirleri kutsal kabul etmeye devam eden ve onlar aracılığıyla ibadetin sürdürülmesi gerektiğini savunan Batı karşısında, Doğu tamamen aksi bir doktrini kabul etmiş, bu durumda var olan çatışmalar hepten açığa çıkmıştır (Gregory, 2005:192). 1054 yılına gelindiğinde, Roma Kilisesi

Konstantinopolis Kilisesi'nin üstün konumunu reddederek, eski düzenle olan son bağlarını da koparır. Ortodoksluk ile Katoliklik arasında *skhizma* olarak adlandırılan bu resmi ayrılık, Akdeniz dünyasında güçler dengesini değiştirecek denli büyük bir kopuşu ve kimliksel çatışmaları derinleştirecektir. Batılılar ve Bizans arasında temel farklar, en açık haliyle bu ayrılıktan sonra Haçlı Seferlerinde görülür. Roma açısından, Konstantinopolis'in Batı'nın çıkarlarına olacak gelişmelerin yolunda bir engel oluşturuyor oluşu, seferlerin ana nedenlerinden biridir; zira Papalık, Bizans'ın Roma Kilisesi'ne katılmayarak Müslümanlara karşı yürütülen kutsal savaşa ihanet ettiğini düşünmekte ve bu yönde yaygınlaşan söylemle Konstantinopolis'in zapt edilmesi için gerekli zemin de hazırlanmaktaydı. Nihayetinde IV. Haçlı Seferi 1204 Nisan'ında gerçekleştiğinde, bu durum Bizanslıların da beklemediği bir şey olmamıştır (Nicol, 2009:3,10).

Kent Haçlılar tarafından zapt edildiğinde, büyük bir yıkım ve talana uğrayarak 60 yıla yakın Latin Krallığı'nın hâkimiyetinde kalır. 1261'de geri alındığında, çok yoksullaşmış ve harap vaziyete gelmiştir. Eski merkezlerine kavuşmak ise Bizanslılarda, Tanrı yardımı ile geçmiş parlak günleri yeniden canlandırabileceklerine dair bir umudu filizlendirir, fakat ne olursa olsun Haçlı felaketi, halkın üzerinde derin bir ruhsal etki bırakmıştır. Bu etki, Latinlere duyulan saplantılı bir nefret ve *Romalı/Romaioi* kimliğini, Batı dünyasının daha aşağı görülen soylarından ayıran üstünlük alametleri şeklinde kendini gösterir. Hatta IV. Haçlı Seferi, Bizanslılarda geçmişten miras evrensel dünya imparatorluğu düşüncesiyle uyuşmayan, “ulusçu” bir duyguyu uyandırır (Nicol, 2009:20,22).

Bunun yanı sıra, Hristiyan Doğu ile Hristiyan Batı arasındaki bu kötü karşılaşma, Thierry Hentsch'in Batı-Doğu ayrımlarını tarihsel bir bağlamda incelediği *Hayali Doğu* isimli çalışmasında ortaya koyduğu üzere, politik anlaşmazlıkların da ötesinde, bu iki dünyayı birbirinden ayıran kültür uçurumunu ortaya koymaktadır. Uygarlık düzeyleri çok farklı, politika ve savaş anlayışları bambaşka, aynı dini birbirlerinin tam tersi biçimde yaşayan iki dünya söz konusudur. Üstelik Batı açısından bakıldığında, henüz Arap yayılmacılığının onu kaygılandıran en önemli şey gibi görünmediği 8. yüzyılda, genel kanının aksine “Batılı” olma bilinci Şam, Bağdat veya üç yüzyıl sonra keşfedeceği Kurtuba karşısında ortaya çıkmamış, daha ziyade Bizans karşısında şekillenmiştir. O halde, ille de bir Doğu-Batı karşıtlığından söz etmek

gerekirse, bu karşıtlık -dinsel olmaktan çok siyasal, ekonomik ve kültürel anlamda- bizzat Hristiyanlığın içindedir. 11. ve 13. yüzyıllar arasında, belli bir dinsel fanatizmin itici gücüyle Müslümanları “öteki” addeden bir bilinçlenme ve Avrupalılık kurgusu belirginlik kazansa bile, bu “ötekilik” kategorisi içinde kültürel (yaşam biçimi) açısından Bizans her zaman konumunu muhafaza etmiştir (2008:47,82).

IV. Haçlı Seferi bu husustaki en güçlü kanıt olmakla beraber, Batı’nın Bizans’a yaklaşımı giderek öylesine dışlayıcı bir hal almıştır ki, aslında kendi çıkarlarını son derece yakından tehdit eden bir olasılık olmasına karşın, Konstantinopolis’in düşüşünden pek az önce, Venedik bile, oraya göndereceği birkaç cılız kuvveti sevk etmeye giriştiğinde çoktan iş işten geçmiş olacaktır (Hentsch, 2008:89).

Öte yandan, ufukta görünen Konstantinopolis kuşatması, Osmanlı birliklerine karşı oldukça dezavantajlı olan zayıf düşmüş imparatorluğu farklı çareler aramaya iter. Bu yönde en başta gelen adım –Ortodoks Kilisesi’nden ve halktan gelen büyük tepkilere karşın– Roma’nın hep arzu ettiği gibi kiliselerin birleştirilmesi, daha doğrusu Katoliklerin üstünlüğünü kabul etmek olur. Papalığın ve Batı’nın desteğini alabilmek için atılan bu adımda, Ekim 1452’de Papa’nın temsilcisi Kardinal İsidorus’un Konstantinopolis’e varmasıyla kiliselerin birleştiği ilan edilir. Ne var ki bu karar hepten huzursuzluğa yol açar. Hele ki kararı alan yönetici sınıfın, birleşmeyi Ayasofya’da kutlaması, birleşmeye karşı çıkanlar tarafından inançlarına ve geleneklerine büyük hakaret sayılır. Keşiş Georgios Skholarios’un (sonradan Patrik II. Gennadios) dinin elden gitmesine dair yaptığı ateşli konuşmalarla geniş halk kitleleri nezdinde kınanan karar, “şeytanın işi” addedilir ve sırtlarını Tanrı’ya dönenler yüzünden büyük bir felaketin eşikte olduğu dillendirilmeye başlar. Sonunda, 12 Aralık’ta, Ayasofya’da Katolik ve Ortodoks mezheplerinin ortak ayini yapıldığında, tören, kent halkınca IV. Haçlı Seferi ile başlayan mücadelenin son raundunu Latinlerin kazanması olarak yorumlanır (Nicol, 2009:464,465).

Bu gelişmelerden sonra birbiri ardına gerçekleşen kimi “alışılmadık” olaylar ise kehanetlerin gerçekleşmesi ve Tanrı’nın kente sırtını dönmesi olarak sayılır. Sözgelimi öncelikle, bu eski söylencelerde kentin düşüşünün olacağı yıllarda, son imparatorun ve annesinin ilk imparator Büyük Konstantin ve annesi Helena ile aynı ismi taşıyacağı anlatılmaktaydı; bu tesadüfi isim benzerliği inananlar için önemli bir kanıt olarak

görülür. Ayrıca bir inanışa göre, ay gökyüzünde yükseldikçe Konstantinopolis hiç düşmeyecektir; ancak 24 Mayıs 1453 gecesi yaşanan ay tutulmasının üç saat sürmesi, karanlık içinde kalan halk için çok büyük bir uğursuzluk belirtisi olur. Bunun ardından, yukarı da söz ettiğimiz gibi en kutsal ikona *Hodegetria*'nın tören alayı sırasında taşınırken yere düşmesi ve yerden henüz kaldırılmışken tüm kentte şiddetli bir fırtınanın kopması ve alayın dolu ve sel nedeniyle dağılması, tüm umutları tükenme noktasına getirir. Ertesi gün, sanki bu alametler yetmezmiş gibi, tüm kentin daha önceki mayıs aylarında hiç rastlanmamış biçimde yoğun bir sise gözünü açtığı anlatılır. Ve sis nihayet gece saatlerinde ortadan kalktığına Kutsal Bilgelik Kilisesi'nin kubbesinde tuhaf bir ışığın belirdiği görülür. Osmanlı mevzilerinden de görülen bu ışık, Rumlar tarafından kenti koruyan Kutsal Ruh'un da onları bütünüyle terk etmesi olarak yorumlanır (Runciman, 1965:120,121).

Bu durumda eğer Konstantinopolis düşecek olursa, bu, Tanrı öyle istedi diye olacaktır. XI. Konstantin Paleologos ise kentini bırakıp kaçan imparator olarak tarihe geçmek istemez; tüm çabalarına rağmen düşen kentte kalır ve halkıyla birlikte can verir. Son saldırıdan bir gün önce 28 Mayıs'ta halk Ayasofya'ya gitmeye başlamış, hatta Roma Kilisesi'nin kirlettiği temizlenmedikçe kapısından asla adım atmayız diyen Ortodoks piskoposları, papazları ve keşişleri de kutsal ayin için mihrapta Katoliklerin yanında yer almışlardır. 29 Mayıs günü kent düşüp de Osmanlı askerleri surlardan içeri girdiğinde, Sultan II. Mehmet'in askerlerine vaat ettiği üzere tüm kent yağmalanır, önemli bir kıyım yaşanır. Ayasofya ise kapıları arkadan sürgülenmiş halde, dehşetle bekleyen insanlarla tıka basa doludur. Yeniçeriler kapıları kırıp içeri girdiklerinde artık kimse için kaçacak bir yer yoktur. Bir Konstantinopolis efsanesine göre, o sırada sabah ayinini yürütmekte olan papazlardan biri, elinde kutsal kadehle kilisenin duvarı içine girip kaybolmuştur. Anlatıya bakılırsa, papazın hemen ardından kapanıveren duvar, Konstantinopolis'in yeniden bir Hristiyan kenti olduğu gün tekrar açılınca o da geri gelecek, 29 Mayıs 1453 gününde böylesine vahşice yarıda bıraktıran sabah ayinine yeniden başlayacaktır (Nicol, 2009:475,479).

Sultan II. Mehmet, askerlerine yağmanın üç gün süreceği sözünü vermiş olmasına karşın, aslen gönülsüzce verdiği söylenen bu sözünden dönerek, yağmanın aynı gün sona erdirilmesini emreder. Ancak, gün boyu maruz kalınan saldırılarda pek çok yer talan edilir. Khora (Kariye) Manastırı'nda mozaikler ve fresklere

dokunulmamış olsa da orada korunmaya alınan *Hodegetria* parçalanmıştır. Sultan, kente akşamın geç saatlerinde bakanları ve askerleri eşliğinde girer ve atının üzerinde sokaklarda yavaşça ilerleyerek Ayasofya'ya gider. İçeri girdiğinde, orada kalan bir askerin mermerlere zarar verdiğini görmesi üzerine öfkeyle, kentin yapılarının yağmalanmasını emretmediğini söylediği anlatılır; çünkü onları muhafaza etmek niyetindedir. Hatta içeride hayatta kalmış veya esir alınmamış halktan kimselerin ve papazların gitmelerine izin verir. Ancak, Hristiyanlık için taşıdığı büyük sembolik anlam sebebiyle olacak ki kilisenin hemen o anda camiye dönüştürülmesini salık verir. Ulemalarından biri minbere çıkıp ezanla İslam'ın üstünlüğünü duyururken, kendisi de mihrabın üzerinde, ona kenti bağışladığına inandığı Allah'ın önünde hürmetle eğilir. Sonrasında kiliseden çıkarak, yan tarafta bulunan Büyük Saray'a¹⁷ doğru yol alır. Yarı yarıya harap olmuş koridorlarından ve salonlarından geçerken, İranlı bir şaire ait bir şiiri mırıldandığı anlatılır: “*Sezar'ın sarayında örümcekler perdeler örüyor; Efrasiyab'ın kulelerinde baykuşlar nöbet tutuyor*” (Runciman, 1965:146,148).

2.1.2. Osmanlı Dönemi'nde “Rum Milleti”

Konstantinopolis, hakkında sayısız efsanelerin anlatıldığı bir kenttir ve bunda sürekli yaşadığı kuşatmalar ve felaketlerin yanı sıra zor ele geçirilir oluşunun büyük tesiri olduğunu düşünebiliriz. Bu durum, sadece kent sakinlerinin değil, onu elde etmek isteyenlerin muhayyilesini de beslemiştir. Örneğin, Marie-France Auzépy *Konstantinopolis ve Araplar* isimli çalışmasında, yapılan başarısız kuşatmaların “fethin temel nesnesinin fethedilmesinin imkânsız olduğu” yönündeki düşüncelere yol açarak, kentin ancak ahirette fethedilebileceğini söyleyen eskatolojik edebiyatı ortaya çıkardığını belirtir. Bu tür hikâyelerin ortak noktası ise, herkesin kendi arzu ve çıkarlarına göre şekillendirilmiş olmasıdır. Emevilerin 8. yüzyılın başındaki başarısız girişimlerinden sonra, kuşatmayı yöneten Halife Süleyman'ın kardeşi Mesleme'nin en azından merakını gidermek için kenti gezebilmek üzere İmparator Leon'dan izin istediği anlatılır. Bunun üzerine Mesleme, yanında otuz adamıyla içeri girerek üç gün boyunca kalır ve bu sürede imparatorluk eserleri karşısında büyülenir. Auzépy'e göre, Mesleme'nin kente girişi onun buraya fatih olarak girmesinin imkânsızlığının

¹⁷ 4. Haçlı Seferi sırasında çok zarar gördüğü için, imparatorlar çoktandır Büyük Saray'da ikamet etmemekteydiler.

gerçekliğini silmeye ve tazmin etmeye yarayan anlatılar halinde kaynaklarda yerini almıştır (2011:271,275).

Diğer yandan, yukarıda da belirttiğimiz gibi, kuşatmalar ve fetihler Rum kimliğine de kente dair imgeleme de önemli oranda şekil veren tarihsel olaylardır aynı zamanda. Haçlılar tarafından zaptedilip, neredeyse altmış yıllık bir dönem boyunca sistemli bir biçimde yağmalanan kent, 15. yüzyılda eski görkeminin yalnızca bir gölgesine dönüşmüş gibidir. Öyle ki, kenti 1403'te gören İspanyol elçisi Clavijo, surlar arasında kalan mekânın mısır tarlaları ve meyve bahçeleriyle ayrılmış bir dizi küçük köyden oluştuğunu söyler (Mango, 2008:97).

Halil İnalcık'a göre, Osmanlılar kenti fethettiğinde nüfus çoktan otuz-kırk bin dolaylarına düşmüştür. Bu nedenle, Fatih Sultan Mehmet, fethi izleyen yıllarda burasını yeniden dünyanın en büyük başkentlerinden biri durumuna getirecek adımları atmıştır. Önce, başka yerlere kaçıp sığınanları, mülklerini geri verme vaadi ve ibadet ve çalışma özgürlüğü güvencesiyle geri gelmeye ikna etmeye çalışmıştır. Ganimet payı olarak kendine düşen tutsakları özgür bırakıp Fener mahallesine yerleştirmiştir. İkinci olarak, eyalet valilerine, Rumeli ve Anadolu'dan İstanbul'da yerleşmeleri için 4.000 aile göndermelerini emretmiş, İstanbul'daki boş evleri bu yeni gelenlere bağışlayacağını ilân etmiştir. Dolayısıyla, fethedilen önemli kentlerden tüccar, zanaatkâr ve zengin kişiler seçilip İstanbul'a getirtilmiş ve bu şekilde Amasra, Yeni-Foça, Trabzon, Mora'da Korintos ve Argos, Karaman, Eğriboz ve Kefe Hristiyanları sürülerek İstanbul'un çeşitli semtlerine yerleştirilmiştir (2003:146,147).

İskân politikaları sonucunda kent eski günlerindeki çokuluslu yapısıyla yeniden müreffeh bir yer haline gelmeye başlar. Uzun tarihi boyunca genel olarak çokuluslu bir yapıya sahip olmuş olan bu kent, çağdaşlarına oranla daha fazla dilde isme sahibi olmuştur. Sırlar, Bulgarlar ve Ruslar *Çarigradz*, Ermeniler *Gosdantnubolis* ve Osmanlılar ise (aynı zamanda kentin Arapça adı olan) *Kostantiniyye* ismi ile anılmaya başlamıştır. Aynı zamanda Osmanlı edebiyatında, Sultan'ın evi olmak gibi bir saadete eriştiği için *Dersa'adet* ya da Farsça "devlet evi" anlamına gelen *Âsitâne* isimleri de kullanılmaktadır (Mansel, 2008:27). Osmanlı'nın son dönemine dek kullanılan *Konstantiniyye* isminin *İstanbul* olarak kesin şekilde değiştirilmesi ise, mütareke

döneminde Yunan ihtilallerinden duyulan rahatsızlıktan ileri gelmiştir (Ortaylı, 2006:9,10).

II. Mehmet'in kenti evrensel bir metropole dönüştürme çalışmalarından biri de Rum Ortodoks, Ermeni ve Yahudi topluluklarının dinsel önderlerini resmen tanıyıp İstanbul'daki konumlarını güvence altına almak olmuştur (İnalcık, 2003:147). Bu konuda öncelikle boş kalan Patriklik makamını yeniden yaşama döndürmek için girişimde bulunur (Mansel, 2008:12,14). Sultan, Hristiyan tebaanın Osmanlı İmparatorluğu içinde bir millet olarak, başında toplumun davranışları nedeniyle hesap sorabileceği önderiyle gereğince örgütlenmesini istediği için, yıllar boyunca Bizans devletinden bile daha büyük bir yaşama gücü gösteren Ortodoks Kilisesi'nin, dünyevi kurumların yokluğu yüzünden ortaya çıkan boşluğu dolduracağını düşünmekteydi (Nicol, 2009:482,483).

Sultan'ın bu yaklaşımındaki temel nedenin, kendini Roma İmparatorluğu'nun tek yasal vârisi olarak görmesi ve kenti, kurmayı istediği dünya imparatorluğunun merkezi yapma amacı olduğu söylenir (İnalcık, 2003:62,63). Bu yüzden, Katolik Roma'ya karşı Ortodoks Kilisesi'ni eski gücüne kavuşturmak (Ortaylı, 1986:115) ve Osmanlı İmparatorluğu'nu Doğu Hristiyanlığının bağlı olduğu esas devlet haline getirebilmek için, Vatikan'ın amansız düşmanı Gennadios'u Patrik tayin eder (Ortaylı, 1987:50). Böylelikle, 1454'ün ocak ayında, o sırada camiye çevrilmiş olan Ayasofya'da değil, Havariyun Kilisesi'nde (bugün yerinde Sultan'ın kendi adına yaptırdığı Fatih Camii bulunmaktadır) yapılan bir törenle Patrik tahtına oturtulur. Tıpkı geçmişte Bizans imparatorlarının yaptığı gibi, Sultan makam esasını kendi eliyle II. Gennadios'a verir. Bu hareket, devlet ile kilise arasındaki ilişkinin yine eski yakınlıkta süreceğini göstermiştir (Nicol, 2009:483).

Bunlarla beraber, Osmanlı yönetimi altında geçen beş yüz yılı aşkın süre içinde kent, Müslüman-Hristiyan ortakyaşarlığının da merkezi haline gelmiştir (Alexandris, 1992:21). Bu anlamda, Büyük Konstantin zamanında Anadolu'nun grekofon halklarının Doğu Roma İmparatorluğu'nun egemenliğine girmesinden 19. yüzyılda Yunan ulusunun doğuşuna kadar geçen sürede, Bizans Uygarlığı ve Ortodoks Hristiyanlığının yanı sıra, Rum kültürüne şekil veren bir diğer uzun soluklu öge de

Bizans döneminden itibaren Müslüman halklar ile sürekli ve yoğun yaşanan etkileşimler ve karşılıklı ilişkiler olmuştur (Anastassiadou, 2012:200).

Alexis Alexandris'e göre, bu durum esas olarak "*millet sistemi*"nin sonucudur. Osmanlı yönetici sınıfı, büyük bir kozmopolit imparatorluğun idaresi ile karşı karşıya kalınca, gayrimüslim dini azınlıklara önemli ölçüde özyönetim sağladığı bu sistemi uygular. Millet sisteminin yapısının en önemli özelliği, ırksal veya dilsel bağlardan ziyade dini gruplara göre tanımlanarak oluşmuş olmasıydı. Dolayısıyla, imparatorlukta Türk, Kürt veya Araplar Müslüman milleti olarak kabul edilirken, aynı şekilde Balkanlar, Küçük Asya ve imparatorluğun Arap vilayetlerinin tüm Ortodoks halkları da Rum Ortodoks milletine (*Millet-i Rum veya Rum Milleti*) mensup kabul edilmekteydi. Her milletin lideri en yüksek dini makamdaki kişiydi ve kendi reayasının iç işleri ile ilgili meselelerde doğrudan Sultanın kendisine karşı sorumluydu. Osmanlı Dönemi boyunca, Konstantinopolis Rum Ortodoks Patriği, Rum Ortodoks milletin ruhani ve etnik lideri (*Milletbaşı*) ünvanını taşımaktaydı. Patrik, devlet ile kilise arasındaki ilişkileri resmileştiren bir tüzük ile geleneksel ruhani yetkilerinin (*imtiyazat-i mezhebiye*) yanında, millet içi idareyle ilgili konularda oldukça kapsamlı bir sivil otoriteye sahipti. Bu nedenle *Millet-i Rum* şefi olarak, sadece Osmanlı Ortodokslarının dini kurumlarından veya eğitim ve hayır kurumlarından değil, aynı zamanda evlilik, boşanma ve miras gibi kişisel statü ile ilgili meselelerin düzenlenmesinden de sorumluydu (1992,22).

Patrikhane'yi güçlendiren en mühim kararlardan biri de Bulgar ve Sırp Kiliselerinin bağımsızlığının kaldırılarak, Konstantiniyye Patrikliği'ne bağlanması olmuştur. Bu sayede Patrikhane, Balkan Ortodoksları üzerinde de ruhani, mali ve adli yetkilere sahip olur. Kilise'nin imparatorlukta imtiyazı nedeniyle Yunan dili ve eğitimi ise bir engelle karşılaşmadan yaşayabilmiş; hatta Babiâli tarafından yerine göre Rumca fermanlar kaleme alınmış ve Rumca yarı resmi bir dil olarak yaşamıştır (Ortaylı, 1987:50). Patrikhane'nin bulunduğu Fener semti ise, Ortodoksların ruhani merkezi olarak tanınırken, diğer taraftan da Babiâli'nin dışişleri ofisinin en önde gelen memurları Fenerli aristokrat beylerin (*Fanaryotlar*) semti olarak da bilinmeye başlar. Yalnızca bürokrasi ve diplomaside değil, ticarete de seçkin bir yer tutarak imparatorluğun dış dünyaya açılan kolu haline gelen bu sınıf, süreç içinde en imtiyazlı gayrimüslim grup olur (Ortaylı, 1986:112,115).

Osmanlı bürokrasisi, devletin tebaası olan çeşitli halkları, etnik değil dini aidiyetleri üzerinden tanımladığı için, millet olarak adlandırılan dini grupların yapısı ve kendi aralarında sıralanışı 19. yüzyıldan önce belirgin değildi (Faroqhi, 1997:77). Fakat uluslaşma hareketlerinin ortaya çıkışıyla, *millet* sistemi önemli bir dönüşüm geçirir. Mevcut toplulukların Tanzimat Dönemi'nin getirdiği yapısal yeniliklere göre “milletlere” bölünerek kurumsallaştığı imparatorluğun bu son yüzyılında, *millet* terimi yeni anlamı ve işlevleriyle tanımlanır (Anagnostopulu, 1997:2,3).

Bir sonraki adımda, 19. yüzyılda ortaya çıkan uluslaşma hareketleri ile Osmanlı İmparatorluğu'nda gerçekleştirilen reformlar arasındaki ilişkiye ve gerilimlere bağlı olarak yeniden şekillenen millet sistemini ve bu sistemde değişen toplumsal, ekonomik, kültürel ve mekânsal ağlar içinde Rum toplumunun yeni konumunu ele alacağız. Bu çerçeveden hareketle, imparatorluktan ulus-devlet yapısına geçişte ve sonrasında bir gayrimüslim toplumu olarak Rumların millettten azınlığa dönüşme sürecine etki eden dinamikleri ve Rum kimliğini ulusal topografya içinde vatandaşlığa çizilen yeni sınırlarla birlikte tartışmaya çalışacağız.

2.2. Ulusun Hayali Topografyasında Rumluğun Toplumsal Çerçevesi

Büyük tarihsel olaylar, genellikle aynı derecede büyük siyasal olayların ve dönüşümlerin de öncülüğünü yapar (Boyer ve Wertch, 2015:147). 19. yüzyılda ivme kazanarak, savaşlar ve bağımsızlık mücadeleleriyle 20. yüzyılın başına dek süren uluslaşma hareketleri neticesinde, çokuluslu imparatorlukların parçalanmasından doğan yeni siyasi yapılar olarak ulus-devletlerin çağı da bilindiği üzere art arda gelen çarpıcı dönüşümlerle imlenmiştir. Eric Hobsbawm'ın “Geleneğin İcadı” diye nitelediği bu çağda, oldukça yeni ya da eski ancak dramatik şekilde dönüşmüş toplumsal gruplar, çevreler ve toplumsal bağlamlar, toplumsal birlikteliği ve kimliği ifade etmek ve toplumsal ilişkileri yapılandırmak amacıyla yeni araçlara ihtiyaç duymuşlardır (2006:306).

Ulus-devletler, kurulma aşamalarında, eski sistemden kalan boşlukları kapatabilmek adına ortak kimlik ve kültür kurgularında araçsal vizyonlarla hareket etmiş ve geçmişin hatırlanma biçimleri üzerinde sıkı denetim stratejileri

geliştirmişlerdir. Bu nedenle okullar ve müzeler gibi eğitim ve kültür kurumlarını ve aynı zamanda kitle iletişimini ortak köken yaratma arzusu doğrultusunda biçimlendirmişlerdir. 18. yüzyıl sonlarında kendini gösteren milliyetçi tahayyülün, tek bir etnik cemaatin egemenliğine dayanan betimlemesi, en az kendisi kadar milliyeti de özel bir kültürel yapım türü olarak ortaya koyduğu (Anderson, 1995:18) ve vatan tarihi adına birçok şeyi inşa, hatta icat ettiği muhakkaktır (Kafadar, 2017:18). Bireylerinin bir ortaklığa sahip olabilmesi için ve tüm farklı unsurların, fiilen geçerli olan tüm eşitsizliklerin göz ardı edilebilmesi için, daima derin ve yatay bir yoldaşlık olarak tasarlanan ulus olma fikri, Ernest Renan'ın çok önceleri belirttiği gibi “pek çok şeyin unutulmuş olmasını” gerektirir (Anderson, 1995:20,22).

Burada, Halbwachs'ın bireylerin ve toplumun kesişiminde yapılandığını söylediği kolektif bellek, ulusal tarih yaratımının parçası olur ve ulusal tarih, bir milletin hayatını değiştiren en önemli olayların sadık bir özeti niteliğinde kabul edildiğinde, yalnızca vatandaşların, başka bir şekilde söylemek gerekirse, milletin üyeleri olan vatandaşların tamamını ilgilendiren olayları muhafaza etmesi beklenemez. Zira böylesi bir tarih, ne kadar ayrıntılı olursa olsun, yerel tarihler ya da taşra ve kentle ilgili tarihler açısından dışlayıcıdır (2018:94,95). Bu yapıyla beraber, devletler, tebaa ve vatandaş olarak insanların hayatlarının can alıcı faaliyetlerinin gerçekleştirileceği en geniş sahneyi (yaşam alanlarını, gündelik hayatlarını), sivil varoluşlarını giderek daha çok tanımlar olmuşlardır (Hobsbawm, 2006:307). Buna istinaden, belleğin toplumsal çerçevesi açısından düşündüğümüzde, olayların veya kişilerin izlerinin, ancak ve ancak bir grubun herhangi bir çıkarına ya da meselesine yanıt verdikleri ve vermeye devam ettikleri ölçüde, zamanda kayıtlı (Halbwachs,2018:146) kalacağını da yeniden söylememiz gerekir.

Tekil bir hatırlama stratejisi ile geçmişini kurgulayan ulus-devletin, hafızanın çoğul yapısını yok saymasının başlıca nedeni, en başta ulusal anlatıların yerleşmesi açısından farklı etnik, kültürel toplulukları yok saymasından (ki bunun asimilasyonla yapılabildiği gibi, sürgünler ve soykırımlar gibi şiddet eylemleriyle de gerçekleştiğini biliyoruz) ileri gelir. Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içinden çıkan ulus-devletler karşısında özellikle 19. yüzyıl sonlarında kendini göstermeye başlayan Türk milliyetçiliği ve bu ideolojiden etkilenecek 20. yüzyıl başlarında kurulan Türkiye Cumhuriyeti ulus-devleti, yepyeni bir tarihyazımını inşa eder. Yeni devletin fiziki

sınırları çizilirken, “içerideki ve dışarıdaki düşmanlar” kurgusu ile bir yandan zihinsel/hayali sınırları çizmek, coğrafyanın “kime ait” olduğunu belirleme çabası açısından elzemdir. Mekâna, tek ulus, tek dil, tek din ile hâkim olma çabası, o mekânda başkallklar barındıran toplulukları, “öteki” addetmiştir. Böylelikle, kamusal mekânlar da tek anlatıya göre düzenlenmiş, “diğer” anlatıların yok sayıldığı, ayrıştırıcı ve ilişkisel olmayan homojen mekânlar olarak gündelik yaşama egemen olmuştur.

Oysa Cemal Kafadar’ın ifade ettiğı gibi, kıtalar, bölgeler, ülkeler hep öyle oralarda var olan ve insanların, kavimlerin, milletlerin yerleşmesini bekleyeduran edilgen, kabul edici ve “boş topraklar” olmamıştır. Onlara, bir iletişim ve etkileşim içerisinde kimlik ve varlık kazandıran yine insanlardır. “Modern Türkiye’nin doğuşu” denilen teleolojik perspektiften bakıldığında ise, Türk devletleri adeta bir huniden akıtılarak günümüze gelmektedir: Malazgirt olur ve Türkler Küçük Asya’ya doluşurlar; ardından sırasıyla Anadolu Selçuklu Türk Devleti, Osmanlı Türklerinin İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti gelir. Türklerin, gerçek ya da farazi, ama her zaman arzu edilen bir şey olan “birlik” anları aracılığıyla kavramsallaştırılan devlet kurma geleneğı, bu tarih anlatılarına omurga sağlar (2017:42,63).

Ne var ki, Türk milliyetçiliğinden çok öncesine denk düşen bir tercihte, Osmanlı İmparatorluğu’nun (başta eğitimli sınıflar) Türkdilli Müslümanları, kendilerine “Türk”tense “Osmanlı” ya da “Rumî” demekte, hatta geç 18. yüzyıla kadar “Rum”, bir coğrafi terim olarak kullanılmaya devam ederken, bu tarihlerden itibaren yerini, “Anadolu”nun genişleyen semantik anlamına bırakmıştır. Zira güç hiyerarşilerinin ve değişen cazibe odaklarının dolayımıyla ortaya çıkan tarihsel koşullarda, insanlar kendi benlik kavrayışlarını hep yeni baştan düşünmeye ve tasarlamaya zorlanmışlardır. İşte böyle bir süreçte kendilerine Türk ve Yunan demeyi öğrenenler de (veya bunu tercih edenler), 18. yüzyılda değişik sebepler ve değişik sonuçlarla Rumî/Romaioi kimliğine bağlılıklarını terk etmişlerdir (Kafadar, 2017:110-139).

Mekân temelli siyasi bir kurum olarak ortaya çıkıp, ulusçuluk doktrinini ortak kültür yaratmak üzere geliştiren çoğu ulus-devlet (Somersan, 2004:36) gibi Türkiye Cumhuriyeti Devleti de bir kez kurulduktan sonra, sembolik olarak yeni ortak bir etnisiteye çağrı yapıp suni-yasal bir şekilde benzeşme varsayımı üzerinde yapılandırılmıştır. Bunun ardında, yeni yönetici sınıfta, 1923’te kurulan

Cumhuriyet'in de tıpkı yirminci yüzyıl başına gelindiğinde sadece Anadolu'dan ibaret kalmış olan Osmanlı İmparatorluğu gibi dağılabileceği korkusunun payı vardır. Ve korku, bir parçalanmanın önlenmesi amacıyla “Türk”ten başka kültürel kimliklere tahammülsüzlüğü beslemiştir (Oran, 2005:48,49).

Özetle, aynı etnik kökenden, dinden ve tarihsel mirastan kabul edilmeyenlerin bellekleri, önce devlet nezdinde ve ardından artık çoğunluğu oluşturan “tek” ulusun nezdinde reddedildiği için giderek kaybolur. Bu bağlamda, Rum toplumunun bir “milletten azınlığa evrilme” süreci üzerinde durmak gerekir. Zira çokulusluluktan *tek* ulus sistemine geçilen süreçte yaşanan siyasi, toplumsal ve kültürel dönüşümler, bu topluluk açısından çok büyük değişimlere temel teşkil etmiştir. Bu doğrultuda öncelikle, Rum toplumunun kentle olan ilişkisine ve bu ilişkinin 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl arası dönemde beliren dinamiklerle yeniden nasıl şekillenip tanımlandığına; imparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecindeki sosyo-mekânsal konumlarına ve son olarak 1964 yılında gerçekleşen Rum Sürgünü ve peşi sıra 1990'lı yıllara dek uzanan göçlere gelene dek, yerinden edilmelere zemin hazırlayan tarihsel olaylara ve bunları meydana getiren mekanizmalara değineceğiz.

2.2.1. Unutma ile İmlenen Vatandaşlık ve Ulusun Ötekileri

Azınlık kavramı, toplumsal bütünlüğün bozulması sonucu “farklı” bir grubun ortaya çıkmasından ve söz konusu grubun himaye edilmesi gerektiğinin anlaşılmasından doğmuştur. Bütünlüğün bozulduğu kanısı ancak merkezi bir devlette oluşacaktır. Zira imparatorluklar merkeziyetçi değildir; etnik, dinsel ve dilsel homojenlik ile ilgilenmezler (Oran, 2005:17,19). Bu yapının aksine ulus-devlet sistemi ise sosyal, kültürel ve etnik düzlemlerde homojen bir yapı arayışı üzerine tesis edilmiştir. Bu nedenle, hâkim olan grup, bir başka grubu sürgünlerle, mübadelelerle ve kimi zaman da katliamlar yoluyla sayısal olarak azlaştırır. Samim Akgönül'ün deyişiyle, “azınlık yaratılır, kendiliğinden doğmaz”. Türklük bağlamında ise, azınlık kavramı (Mary Douglas'ın azınlıklara ilişkin “kir yanlış yerdeki maddedir” tanımlamasındaki gibi) *kirlenmiş* bir kavramdır. Algılamadaki *kirlenmişlik*, Akgönül'e göre, Türk bağlamının iki yönünü de kapsar. Bunlar Türkiye içindeki Türk olmayan,

Türk kabul edilmeyen, kendini Türk hissetmeyen azınlıklar ve Türkiye dışındaki Türk oldukları ya da Türkiye'ye yakın oldukları düşünülen topluluklardır (2011:27,29).

Türk ulusal kimliği, Ayşe Kadioğlu'nun söylediği gibi, çeşitli etnik, dinsel ve dil ile ilişkili farklılıkların dışlanması ve özümsemesi yoluyla oluşmuştur. Bu durum, elbette Türkiye'ye özgü değildir. Nitekim tüm modern ulusal kimlikler sürekli olarak bazı ötekilerin tanımlanması ve yeniden üretilmesi ile gündeme gelmiştir (2012:32,33). Ulus-devlet yapısında kimlik meselesinin nasıl ele alındığı, azınlıklar konusunu daha iyi anlamak açısından temel önemdedir. Baskın Oran, bu kapsamda kimliği üç şekilde sınıflandırmanın mümkün olduğunu söyler: 1) *bireysel kimlik-kolektif kimlik*: bireysel kimlik, azınlığa mensup bireyin kimliğidir. Fakat bireyler boşlukta değil, bir grubun üyesi olarak yaşarlar. O halde grup kimliği diye nitelenebilecek kolektif kimlik, azınlık grubunun bütün olarak kimliğini ifade eder ve azınlık bireyinin benimsediği azınlık kimliği, kolektif kimlikten kuvvet alır. 2) *objektif kimlik-subjektif kimlik*: tarihsel-antropolojik kimliktir; bu nedenle gayri iradidir. Subjektif kimlik ise bireyin kendi tercihi ile sonradan “ben şuyum” diyerek yaptığı özgür irade beyanıdır ve objektif kimlikten farklı olabilir. 3) *alt kimlik-üst kimlik*: alt kimlik, bireyin içinde doğduğu grubun kimliğidir ve objektif kimliğe denk düşer. Örneğin Türkiye’de Rum ana babadan doğan çocuğun alt kimliği Rum’dur. Üst kimlik ise devletin vatandaşına empoze ettiği kimliktir ve bu anlamda, vatandaşlığa denk düşer (2005:26,29).

Vatandaşlığın icadını, II. Meşrutiyet’ten Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşuna ve günümüze dek ders kitaplarında nasıl yer aldığını inceleyen Füsun Üstel, erken Cumhuriyet döneminde, siyasal sınıf tarafından inşa edilmek istenen medeni “vatandaş” profilinin, sivil bir nitelikten çok, militan unsurlar içerdiğini ve “vatandaşlık-hak ve vazife sistematiği-tehdit/tehlike algısı” olmak üzere üç temel eksen üzerinde inşa edildiğini dile getirir. “Makbul vatandaş” profili, vatandaşlığın olmazsa olmaz koşulu olarak vatanseverliği getirir ve vatanseverlik anlayışı, yalnızca ülkesel (teritoryal) bağlılık ekseninde değil, aynı zamanda ulusal-etnik kültürle ifade bulan bir topluluğa, yani soy temelli bir kültürel topluluğa dayandırılır (2008:323,326).

Kadioğlu’na göre, Türkiye’de vatandaşlık olgusunun varlık sebebi ulusal birliğin tesis edilmesidir ve bu tahayyülü oluşturan bir başka etkili husus da Türkiye’yi

muasır medeniyetler seviyesine çıkarma veya Batılılaşma arzusunun gücüdür. Zira modernleşme serüveni, Türkiye Cumhuriyeti'nin en başta kendi geçmişini inkâr etmesiyle ve eskiye dair her şeyi bir gericilik simgesi addetmesiyle paralel ilerlemiştir. Kadioğlu, uygulamaya konan müfredat üzerinde durarak, bu süreçte geçmişle ilgili herhangi bir imgenin belleklerden silinmeye çalışıldığını ve böylelikle “yeni Türkler”in siyasal kültürün en önemli ögesi olan “unutma” ile olan ilişkilerinin başladığını belirtir. Yani, Türkiye’de vatandaşlığın millileşmesi, dinsel, etnik ve dilsel farklılıkların silinmesi demektir. Çeşitli dışlayıcı ve özümseyici homojenleştirme politikalarının sonucunda Türkiye Cumhuriyeti zaman zaman, Türklerin Cumhuriyeti olarak tanımlanmıştır ve bu rejim diğer dinsel ve etnik grupların varlığını, onları “unutma” noktasına varana kadar yok saymıştır (2012:41,46).

Ulusal kimliğin temel yapıtaşı sayabileceğimiz unutma süreci, eski alfabenin yenisiyle yer değiştirmesi gibi değişikliklerle birlikte, Osmanlı millet sisteminin çokuluslu, çok kültürlü toplum yapısını bir bütün dönüştürme çabasını içerir. Hayata geçirilen uygulamalar ve ortak geçmiş kurgusuyla “teşvik” edilen milli birlik ve beraberlik duygusu, bir yandan da aynı coğrafyada yaşayan farklı alt kimliklere sahip toplulukların vatandaşlık tanımının dışında bırakılmasına ve yaşam alanlarının daraltılmasına yol açmıştır.

2.2.2. Milletten Azınlık Toplumuna İstanbullu Rumlar

Ulus olmayan yerde azınlıkların varlığından da söz edilemez; hele ki Osmanlı İmparatorluğu gibi çokuluslu bir yapıda tek bir ulustan bahsedilemeyeceği için, imparatorluk içinde azınlıkların bulunduğunu düşünmek veya bir azınlık rejiminden bahsetmek olanaksızdır (Akgönül, 2016:30,37). Zira Osmanlı toplumsal yapısının temel unsuru olan millet sistemi, bir tür “parçalı toplum” örneğidir. Yan yana ama birbirinden ayrı yaşayan dini cemaatler halinde düzenlenmiştir ve her birinin kendi dini, göreneği ve kültürel uzlaşımı vardır (Grigoriadis, 2014:13). Ortak noktalardan ziyade farklılıkların önem kazandığı 19. yüzyılda ise, zamanın düsturu bireyin etnik grup kimliği üzerinden kendini tanımlamasına dönüşünce (Canefe, 2007:101), millet sisteminin işlevi de dönüşmüştür. İmparatorlukta Ortodoks milletin tanımlanması yeniden belirleyen gelişme ise 1830’da Bağımsız Yunan Krallığı’nın kurulması ve yükselen Yunan milliyetçiliği karşısında şekillenen Osmanlı milliyetçiliği ve peşi sıra gelen

reformlar olmuştur (Grigoriadis, 2014:13). Söz konusu gelişmeler, bu dönemde Rum dünyasında yaşanan çarpıcı gelişmelerin nedenleridir (Anastassiadou, 2012:200).

İstanbul-Konstantiniyye ve İzmir'in yanında kasabalarda ve kırsal kesimde de etkili olan Yunan milliyetçiliği, Helen halkının coğrafi birliğini savunan *Megali İdea* ile birleşerek Anadolu'nun etnik olarak Rum olan cemaatlerini yeni "Yunan Dünyası"na katılma fikri etrafında buluşturmayı amaçlamaktaydı (Canefe, 2007:101,102). Böyle bir söylemle gerçekleşen Yunan Aydınlanma hareketi, çağdışı bulduğu Ortodoks kurumlarına ve Osmanlı despotizmine karşı mücadele edilmesi gerektiğini savunmuştur. *Megali İdea*'ya göre, Yunan ulusunun eski ihtişamına kavuşabilmesi ve modernleşmesi için Osmanlı ve Bizans etkilerinden sıyrılması şarttı. Yakın Doğu'nun "yeniden medenileştirilmesi" ancak eski Bizans topraklarını geri alarak Yunanistan'ın genişlemesini sağlamakla mümkün olacaktı. Dolayısıyla proje, Yunan kültürünü ve dilini benimsetmek üzere, Balkanlar'daki ve Anadolu'daki tüm Rum nüfusu hedeflemekteydi (Grigoriadis, 2014:35,47).

Öte yandan, imparatorluktaki Rum nüfusun tamamının bir anda ulusal Yunan davasına katıldığı (Akgönül, 2016:41) veya milliyetçi yeniden-diriliş akımlarından aynı derecede etkilendikleri söylenemez. Zira Yunan milliyetçiliğinin mahalli Rum cemaatlerinin kültürel farklılık bilinci üzerinde bıraktığı etkiler, yaşadıkları yerleşimlerdeki dağılışı biçimleri ve genelde toplumsal statüleri ile orantılı olarak gelişmiştir (Canefe, 2007:102). Sözgelimi Patrikhane ve Osmanlı Rum seçkinleri, bu girişimlere direnç göstermiştir. Patrikhane, Fransız Devrimi'nde benimsenen fikirlere yakınlık duymamakla birlikte, Yunan entelektüellerinin önerdiği koşulları kilisenin otoritesi için tehditkâr bulmuştur. Nitekim bu düşüncede kilise eski yozlaşmış rejimle özdeşleştirilirken, Ortodoksluk artık cemaat kimliğinin temel taşı değil, yeniden canlanan Yunan ulusunun potansiyellerini gerçekleştirmesinin önünde engel addedilmiştir (Grigoriadis, 2014:35,44).

Bu gelişmeler yaşanırken, Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde bağımsızlaşma hareketleri birbiri ardına gerçekleşmeye başlayınca, isyanları bastırmaya çalışmaktan öte, bazı yapısal reformların hızla yapılmasının kaçınılmaz bir zorunluluk olduğu görülmüştür. İmparatorluğun dağılmasının önlenmesinin ve kendi kendisini yeniden yaratabilmesinin, sadece uyruklar arasında eşitliğe ve çeşitli etnik gruplardan kişileri

barındıran elit içi dayanışmaya dayalı, vatandaşlığın temel alındığı düzenle sağlanabileceği anlaşılmıştır. Sosyal ve etik düzenin temeline hukukun yerleşmesi ve genişleyen bir pazar ve ekonomik ilerleme vaadinin de toplumsal dengeleri koruyacağı düşünülmüştür. Millet sistemine son şeklini veren de “Osmanlıcılık” idealinden yola çıkan bu reform çalışmaları olmuştur (Keyder, 2007:55). Bu çerçevede, ilk olarak Tanzimat Fermanı ile 1839’da gündeme gelen reformlar; vilayet yönetimi, eğitim ve yargıya ilişkin konularda esaslı düzenlemeler içerirken, Müslüman ve gayrimüslim halkın eşitliği ile ilgili olan reformlar ise 1856 Islahat Fermanı ile gündeme gelmiştir. Islahat Fermanı gayrimüslimlere askerlik hizmeti yükümlülüğünü, hükümet mevkilerinde yer almayı ve okullara girişi de içeren tam bir eşitlik taahhüt etmiştir (Kadioğlu, 2012:37).

Patriğin yetki alanı da reformlarla birlikte hem değiştirilir hem sınırlandırılır. Devlet, önceden sadece ruhanilere tanıdığı imtiyazları artık müminler cemaatinin bütününe yayarak dünyevileştirdiği gibi, Patriği laikleşmenin taşıyıcısı ilan eder. Osmanlı iktidarı, özellikle eğitimin, reformların ruhuna uygun olarak içeriği ve taşıyıcıları itibarıyla laik olmasını amaçladığı için, diğer gayrimüslimlere olduğu gibi, Rumlara da kendi eğitimlerine sahip olma hakkını tanımış, Patriği toplumsal kurumlar için olduğu üzere, “milli” eğitim düzeyinde de reformların gerçekleştirilmesinin kefilini tayin etmiştir (Anagnostopulu, 1997:7,18).

Bunlarla beraber, Yunan Aydınlanması ideallerinden beslenen ve imparatorlukta gerçekleşen laik eğitim hamlesiyle yola çıkan, ruhban olmayan aydın kesimler, Rumların hem bireysel hem de toplu olarak bir Grekofon kültürü benimsemesini amaçlamışlardır (Anastassiadou, 2012:200,201). Bu doğrultuda kurulan cemiyetlerin sayısı yalnızca 1870-1880 yılları arasında, imparatorluk sınırları içerisinde aşağı yukarı 125’i bulur ve bu rakam ilerleyen yıllarda ikiye katlanır. Artık eğitim, dini nitelikte olmayan, türdeş ve herkesçe ayırt edilebilir bir “milli alan” yaratarak milleti niteleyen coğrafi parçalılığı ortadan kaldıracaktır (Anagnostopulu, 1997:21,22).

Bu gelişmelerin yanında, eğitim seferberliği aynı zamanda –ortak kimlik kazandıran bir girişim olarak– halkların birbirinden soyutlanmasına neden olmuştur. Zira Osmanlıcılık düşüncesinin arzu ettiğinin aksine, milletler arası sınırlar eskisine göre çok daha kalın ve kesin çizgilerle belirlenmeye başlamıştır. Bir yandan yeni ulus-

devletlerin ve yeni kiliselerin ortaya çıkması her topluluğun kendi içine çekilmesini teşvik ederek toplumsal parçalanmayı artırmış ve aynı coğrafyayı paylaşan halkların doğal bir biçimde geliştirmiş oldukları etkileşimi baltalar olmuştur. Bu bağlamda, örneğin *İstanbul Helen Filoloji Cemiyeti'nin (Sillogos)* uyguladığı Helen kültürünü destekleyici politikalar, Rum Ortodoks dünyasını oluşturan irili ufaklı pek çok farklı sınıfın birbirinden belirgin bir şekilde ayrılmasına neden olmuş, ama Rum halkını bir arada tutan temel direği, yani Ortodoksluğu gölgelemeye yetmemiştir. Osmanlı döneminin sonuna kadar hem yöneten hem de yönetilen sınıflar nezdinde dinin, Rum kimliğini belirleyen en temel öge olması tesadüf değildir. Ortodoksluk Rum kültürünün vazgeçilmez bir parçası olarak kalmıştır (Anastassiadou, 2012:201,202).

Topluluklar arası ayrışmanın belirginleştiği reformlar sonrası dönem, gayrimüslimlere dair gerilimlerin ortaya çıkmasının da önünü açmıştır (Kadioğlu, 2012:36). Bunda etkili olan en önemli unsur Islahat Fermanı'nı takiben imzalanmış olan Paris Antlaşması'nın (1856) sonuçlarıdır. Islahat Fermanı, gayrimüslimlere kötü muamele edildiği gerekçesiyle Batı'nın Osmanlı'daki ayrılıkçı hareketlere verdiği desteğin önünü kesmek için ilan edilmiştir (Grigoriadis, 2014:80). Ne var ki, Paris Antlaşması'nda, Batılı devletler fermanın maddelerini gündeme getirerek gayrimüslim toplulukları koruma hakkı elde edince, bir iç mesele giderek uluslararası boyut kazanmıştır (Akgönül, 2011:122). Ortaya çıkan bu tabloda, uygulamalarda ne zaman sorun çıksa, dış güçler yardıma çağırılmış ve bu durum Müslümanların, gayrimüslimleri dış güçlerin maşası olarak görmelerine neden olmuştur (Kadioğlu, 2012:36,37).

Ayrıca, reform sürecinde Osmanlı İmparatorluğu'nun eskisi kadar baskıcı olmaması, meşruti ve anayasal bir monarşiye dönüşme yoluna girmesi, gayrimüslim milletlerin cemaatlerini güçlendirmesine ve kalkındırmasına imkân vermiştir (Grigoriadis, 2014:67,68). Ancak bu düzenlemelerin etkileri gündelik yaşama (ekonomik rekabet başta olmak üzere) yansıdığı için, toplumda artan bir huzursuzluk baş göstermiştir. Bu huzursuzluk, Tanzimat Fermanı'nda yer alan eşit vergilendirme, eşit askerlik hizmeti gibi maddelerle ilişkili çekişmelerden kaynaklanmaktaydı. Müslüman kesimde bu değişikliklerden memnuniyetsizliklere yol açmıştı (Köksal, 2018:56,57).

Tüm bu süreç içinde, ilhakçı milliyetçiliğin giderek artması ve peş peşe gelen askeri yenilgiler, reform sürecinin raydan çıkmasına ve Abdülhamid istibdadının yükselişine yol açmıştır. İstibdada karşı, 1908 yılında gerçekleşen Jön Türk Devrimi ise, imparatorluğun etnik ve dini hatlarda çökmesini engellemek ve milletler arasında uzlaşmayı yeniden tesis etmek için yapılan son hamledir. Fakat bu dönem de sabit fikirli milliyetçilerin her tarafta baskın çıkması nedeniyle kısa sürer. Özellikle 1912’de Balkan Savaşları’nın patlak vermesiyle, vaziyet hepten sert biçimde değişir. Müttefikleri olan Hristiyan Balkan ulus-devletlerinin karşısında imparatorluğun uğradığı ağır toprak kayıpları iç politikanın radikalleşmesine yol açar (Grigoriadis, 2014:82,91).

Osmanlı’nın yeni yöneticileri, yaşanan yenilgiler sonucunda, daha sınırlı topraklar üzerinde bir egemenlikten başka bir olasılık olmadığını anlayınca (Keyder, 1998:33,34), devletin ve ülkenin bekasıyla eş anlamlı gördükleri kendi varlıklarını sürdürmenin, sadece homojen ve kaynaşmış bir topluluğun tanımlanmasıyla sağlanabileceğine inanmaya başlamışlardır. Bu yüzden, yenilmiş imparatorluktan bir ulus-devlet yaratma düşüncesi de artık ilk reformlarda gördüğümüz Batı’ya, gayrimüslimlere, İslam dinine ve imparatorluk geçmişine liberal yaklaşımlardan iyice uzaklaşıldığı yeni bir süreci doğurmuştur (Kasaba, 1998:23).

Bu dönem içinde, Türk milliyetçiliği, bilhassa da imparatorluk başkentinde sağlam bir biçimde kök salmış bir düşünce akımı haline gelir. Gazete ve dergiler bu düşüncenin propagandasını yapmakta, ekonomik ve kültürel örgütler bu doğrultuda talepler ileri sürmekteydi (Georgeon, 1996:60). Bu koşullarda, ivme kazanan Türk milliyetçiliği imparatorluk Rumlarını Yunan milli davasına topyekûn katılmakla suçlayıp hain ilan etmiştir ki Balkan Savaşları’nın Türk ulusal kimliğinin “ötekileri”nin ilk kez açıkça ortaya çıktığı dönem olduğunun altını çizmek gerekir. Söz konusu dönem, Tanzimat’tan itibaren gelişen Hristiyanlık karşıtı potansiyeli beslemiştir. Ve bu potansiyel, imparatorluk bölündükçe daha fazla görünür hale gelmiş (Kadioğlu, 2012:36,38), Osmanlı’dan Cumhuriyet’e uzanan bir antiliberal sapmanın (Kasaba, 1998:24) önünü açarak yeni Türk ulus-devletinin azınlık karşıtı politikalarının temelini atmıştır. Rum toplumunun yaşantısını radikal bir biçimde değiştirerek göçlere zemin hazırlayan bu politikalara geçmeden evvel, topluluğun “milletten” “azınlığa” dönüşümü içinde değişen sosyo-mekânsal sınırlarına kısaca değineceğiz.

2.2.3. Değişen Sosyo-mekânsal Sınırlar

Stefanos Yerasimos, 1839'da Tanzimat reformlarının uygulanmaya konmasını gerektiren nedenlerin, yani devleti ve toplumu modernleştirme doğrultusundaki hareketlerin, kent alanını da ilgilendiren bir dizi değişikliği gündeme getirdiğini belirtir. Bu bağlamda, yönetimin Batı'nın tekniğinden ve giderek kültüründen yararlanma hedefinin mekânsal izdüşümünün de Batılı anlamda bir kent inşası olduğunu dile getirir (2006:347,348). Reformlar, mimari ve coğrafyaya müdahale ederek, kent dokusunu yeniden düzenlemeye çalışmıştır. Bu dönemde bir yandan da dinsel ve etnik sınırları aşan ticari bağlar güçlendiği için, devlet ile gayrimüslim cemaatlerin kamu işlerindeki ortak girişimleri sayesinde ulaşım ve iletişim ağları oluşturularak vilayetlerle bağlar kurulmuş, daha fazla yerel bilgiye sahip olmak için nüfus sayımları yapılmış, yeni okullar ve yetimhaneler açılmış, parklar, kahveler, tiyatrolar ve gezinti yolları gibi farklı cemaatlerden insanların birbirine karışıp millet sınırlarını aşabilecekleri yeni sosyal mekânlar yaratılmaya başlanmıştır. Böylelikle milletler arası eşitliğin vurgulanması hedeflenmiştir (Köksal, 2018:53,61).

Reformların kenti ve sosyal ilişkileri dönüştürdüğü bu dönemde, İstanbullu Rum cemaati de bir şehirli sınıf olarak, politik ve ekonomik alanda elde ettiği saygınlıkla toplumsal statüsünü yeniden kurgulamaya girişmiştir. Haris Eksertzoglou, Rum Ortodoks burjuva sınıfının esas biçimini almaya başladığı bu süreçte, giderek artan cemiyetleri ve hayır dernekleri, sosyolojik bir perspektiften ele alarak; ekonomik, ideolojik ve toplumsal düzeylerdeki değişimler doğrultusunda, bu kurumların dayanışma ruhunun tezahürü olarak faaliyet gösterdiklerini söyler (1999:1,2).

Nitekim, cemaatlerin daha sıkı örgütlenmesini öngören anayasaların çıkarılması, cemaat içi bağların güçlenmesine ve millet mensuplarının Osmanlı yurttaşlığından çok etnik ve dini kimliklerini vurgulamasına yol açtığı için, bu tür sosyal mekânlar, etnik aidiyetler çerçevesinde de önemli misyona sahip olmuşlardır (Köksal, 2018:71). Kurumlar¹⁸, aynı zamanda yalnızca burjuva sınıfıyla değil, orta sınıflarla da bağlantılı

¹⁸ Ticaretten bankacılık sektörüne bir geçiş yaşandığı yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte, geçmişte tüccarlık yaparak zenginleşen Rum Ortodoks bankerlerin sayısında büyük bir artış olmuş; Yeorgios Zarifis, Teodoros Mavrogordatos ve Evgenios Evgenidis gibi isimlerin, cemaatin içinde ve iş dünyası hiyerarşisinde yüksek konumlarını kalıcılığının önü açılmıştır. Üst tabakanın bu güçlü finansörleri, cemiyetlerin faaliyetlerine her zaman destek vermişlerdir. Hatta sadece kendileri değil, aile üyeleri de

olarak kurulmuştur. Orta sınıflar, bilhassa da 19. yüzyılın son otuz yılında, toplumsal ve kültürel hayatın her alanına katılım sağlamış; yoksullar için aşevleri tesis etmiş, hastane bakımlarını üstlenmiş, anaokulları açmış, okulların finanse edilmesinden, burs verip cemiyetleri, kurumları desteklemeye kadar pek çok faaliyet gerçekleştirmiştir (Eksertzoglou, 1999:37,38).

Özetle, 19. yüzyılın ikinci yarısı 20. yüzyıl başı faaliyet gösteren bu cemiyetleri, Osmanlı İmparatorluğu ile İstanbul'un toplumsal ve ekonomik ortamından ayrı düşünmek mümkün değildir. Tıpkı, *Sillogos (İstanbul Helen Filoloji Cemiyeti / Ellenikos Filologikos Sillogos Konstantinupoleos)* örneğinde olduğu gibi, bu kuruluşlar, cemaat içi sınıflar arasında etkileşimin, iş birliklerinin sağlandığı sosyal mekânlardır. Aynı zamanda kentli veya İstanbullu Rum Ortodoks kimliğini, çağın gereksinimlerine uygun yeniden inşa eden, bu anlamda topluluk belleğinin ve birliğinin yaratılmasına en önemli katkıyı yapan ve tüm bunlarla birlikte cemaati kentteki somut ve soyut kültürel mirası ile var eden alanlardır.

Söz konusu dönemde, ekonomik ve idari dönüşümlere paralel olarak, kentin bütününde göçlerle artan nüfus ve değişen sosyal tabakalaşmayla beraber (Tekeli, 2006:363,364), gündelik hayatın uzamı olmaları yanında, millet sisteminin idari yapısını yansıtan mahalleler de değişime uğrar. Uzun ve çeşitlilik içeren bir toplumsal tarihe sahip bu uzamlar, kentin fethinden itibaren milletlere göre ayrılmış bir yapı arz etmiş, dinsel olarak tanımlanmış bu topluluklar, kendilerini yöneten ve temsil eden yerel dini liderlerinin ikamet ettiği yerlerde ve çevresinde mahallerini oluşturmuşlardır (Mills, 2014:77,78). Sosyolog Şükrü Aslan'ın da ifade ettiği gibi, Osmanlı yerleşim birimlerinin en önemli özelliklerinden birisi etnik dokunun belirgin bir biçimde gözlemlenebilmesidir. Bu doku üzerinden yerleşim birimlerinin toplumsal/kültürel dinamiklerine de bakılabileceğini dile getiren Aslan, bu çerçevede, imparatorluğun mekânsal dağılımının büyük ölçüde “kimlik” (etnik, inançsal vb) üzerine kurulu oluşuna dikkat çeker (2018:41).

“Hanımların Hayırsever Cemiyeti” gibi oluşumlarda yer almışlardır. Ailelerin cemiyetlerdeki mevcudiyeti, kültürel ve eğitsel faaliyetler vasıtasıyla cemaatin dünyevi çehresini ifade eden kurumlara ulaşabilme arzusunun altını çizmesinin yanında, toplumun geri kalanına karşı sahip olduklarını iddia ettikleri vazife bilincinin altını çizerek bu ailelerin kamusal kimliklerinin bir unsurunu da oluşturmuştur. Bu bağlamda, cemiyetler hem orta sınıflar açısından eylemliliğin kolektif alanı olmuş hem de cemaatin üst sınıflarının önderlik karakterinin sergilendiği alan olmuşlardır (Eksertzoglou,1999:25,43).

19. yüzyılın ortalarında yaşanmaya başlayan değişimlere kadar, başkentte en büyük grubu oluşturan Müslümanlar tarihi yarımada'nın merkezinde yaşarken, Rumlar diğer büyük gayrimüslim cemaatler olan Ermeniler ve Yahudiler gibi daha çok Marmara'nın sahil kesimlerinde, Haliç ve çevresinde yerleşiklerdir (Çelik, 1996:5). Ancak, kent nüfusunun büyümesiyle ortaya çıkan yeni konut alanları gereksinimiyle birlikte, tarihi yarımada ve Haliç kıyıları prestij kaybına uğramış ve bunun karşısında Boğaziçi, Dolmabahçe çevresi, Şişli, Nişantaşı, Pera ve Kadıköy'den Bostancı'ya kadar demiryolu güzergahındaki yerleşmeler ile Makriköy (Bakırköy) ve Yeşilköy prestij kazanmıştır. Bu süreçte, zenginleşen Rumlar; Fener, Balat ve Samatya'yı terk ederek Pera'ya, daha kuzeyindeki (Tepebaşı ve Kurtuluş/Tatavla gibi) yerleşimlere ve Boğaziçi'ne geçmeye başlamışlardır (Tekeli, 2006:363,373).

Bu yıllarda kent içindeki demografik dağılımı ve mekânsal hareketliliği, İstanbullu Rum yazar Maria Yordanidu'nun büyükannesinin hayatından esinlenerek kaleme aldığı *Loksandra: İstanbul Düşü* adlı kitabından da izleyebilmek mümkündür:

“Boğaz'ın Avrupa yakasında çoğunlukla Rumlar ve Avrupa asıllı kişiler otururdu: Mega Revma, Büyükdere ve Tarabya gibi semtlerin Avrupa'dan farkı yoktu. Asya yakasında ise Ramazan'ın geldiğini müminlere hatırlatmak için davul çalınırdı. Burada müezzin, günde beş kez aksatmadan, Allah'ın birliğini ve Muhammed'in O'nun peygamberi olduğunu ilân ederdi. Müezzinin sesi, bir masal âleminden geliyormuş gibi Avrupa yakasından duyulurdu... Küçük Haliç'te bulunan Fener, eski parlaklığını kaybetmiş olmasına rağmen Rumların düşünce merkezi olmaya devam ediyordu.” (1992:14).

Gerek İstanbul'un mahalleleri arasındaki göçler gerekse de kentin dışından gelen göç dalgaları neticesinde, mahallelerin etnik ve dinsel açıdan statik ve tek renkli yapısı eskiye oranla çeşitlenmiş (Mills, 2014:79), sosyo-mekânsal görünüm daha karmaşık bir hal almıştır. Eksertzoglou'nun belirttiği gibi, birleşik bir Osmanlı kamusal alanı tam olarak var olmamış olsa da (2015:16), diller ve gelenekler arasında kurulan köprüler veya kültürlerarası etkileşimler, çokkültürlülüğün ötesine geçen kozmopolit bir coğrafyadan söz etmeyi mümkün kılar. Amy Mills, bu geçirgenlik sayesinde, İstanbul'un mukimlerinin birçok dili akıcı şekilde konuşabildiğini ve kültürler çoğulluğuna aşina olduklarını söyler (2014:78,81).

Oluşan yeni mahalle yapısına karşın, dini kurumlar ve okullar etrafında şekillenmiş olan etno-dinsel yapılanma varlığı sürdürmüştür. Örneğin, siyasi karışıklıklar, savaşlar, ekonomik güçlükler ve ayaklanmalar nedeniyle; Makedonya, Yanya, Arnavutluk, Selanik ve Ege Adaları gibi Batı kesimlerinin yanı sıra, Anadolu'dan İstanbul'a göç eden Rumlar, cemaatin geleneksel yaşam alanını oluşturan okul ve kiliselerin bulunduğu semtlere yerleşmiş; kent mekânında dini-kültürel yapılanmaya bağlı sosyal kümelenmeyi devam ettirmişlerdir. Söz konusu yapı, ulus-devlet sistemine geçildiğinde azınlık statüsüne getirilen gayrimüslimlere tanınan haklar çerçevesinde korunmaya devam etmiştir (Kaymak, 2018:103,116).

Ne var ki yeni ulus-devletin uyguladığı ayrımcı ve homojenleştirici politikalar nedeniyle, bu sefer de giderek “etno-dinsel olarak bölünmüş” (Kaymak, 2018) bir kent coğrafyası ortaya çıkacaktır. Türkleştirme politikaları, farklı etnik ve dinsel milletler arasında gelişen ilişkileri, alışverişlerle kentin kazandığı kozmopolit yapıyı da sekteye uğrayacaktır. Bu süreçte, Lozan Antlaşması'nın peşi sıra gelen azınlık hakları ihlalleriyle, İstanbul, Rum nüfusunun önemli bir bölümünü göçlerle kaybedecektir. Bir sonraki adımda, bir zamanlar İstanbul'un ikinci büyük etnik topluluğu olan Rumları, bugün demografik olarak bitme noktasına getiren Türkleştirme politikaları güzergâhını takip ederek, Atina'ya yapılan göçlerin arka planı üzerinde ilerleyeceğiz.

2.2.4. “Coğrafya ve Millet Çelişisini Gidermek”: İstanbul'dan Atina'ya Göçün Tarihsel Arka Planı

1923'te imzalanan Lozan Antlaşması, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü ve kurtarılmış bir Türkiye'nin doğuşunu tasdik ederken (Grigoriadis, 2014:92), yeni ulus-devletin inşası, yeni bir toplum yapısının oluşumunu da beraberinde getirir. Coğrafyayı en baştan tasarlama girişimlerinin bir ürünü olarak adlandırılabilen bu yeni toplum yapısı, ulusçuluk ekseninde güçlenen politikalarla “türdeş” bir nitelik kazanır. Lozan'da, 30 Ocak 1923'te Türkiye ve Yunanistan arasında imzalanan “Türk-Yunan Nüfus Mübadelesine İlişkin Sözleşme ve Protokol”, arzu edilen etnik ve kültürel türdeşliği sağlayacak en önemli adımlardan biridir (Arı, 1995:1,2).

Her iki ülkenin de “ulusal güvenliğini sağlama alma” niyetiyle diplomatik platformlarda kararlaştırarak gerçekleştirdiği bu harekât çerçevesinde, yaklaşık 1.600.000 Anadolu/ Trakya Rum’u ile Rumeli Müslüman’ını değış tokuş edilir (Aktar, 2006:117). Büyük Mübadele müzakere edilmiş ve hukuki açıdan kabul edilebilir - dolayısıyla medeni- bir etnik temizlik hareketidir (Hirschon, 2000:viii). Aynı zamanda uluslararası politikada bir emsal addedilerek farklı coğrafyalarda gerçekleşen toplu nüfus ihraçları için temel referans niteliğinde görülür (Hirschon, 2007:xvii).

Lozan toplantılarının İstanbul Rumları açısından ise farklı sonuçları olur. Müzakereler sürerken, Türk delegasyonunun niyeti, Batı Trakya Müslümanlarının değışimden ayrı tutulması ve İstanbul’daki Rumlara değışimin uygulanmasıdır. Ancak, tartışmaların sonunda Türk heyeti *établis* (yerleşik) olarak nitelenen Rumların İstanbul’da kalmalarını onaylamak durumunda kalır (Arı, 1995:17). İstanbullu Rumları mübadeleye dâhil ettiremeyen Türk heyeti, bunun karşılığında, Patrikhane’nin ve bütün kurumlarının İstanbul’dan gitmesini talep eder. Fakat görüşmelerin Yunanistan lehine gelişmesiyle ve Başbakan Venizelos’un Patrikhane’nin siyasi yetkilerinden feragat ederek sadece ruhani bir kurum olarak kalacağına ve cemaatin tören ihtiyaçlarıyla ilgileneceğine dair verdiği teminatla, Türk heyeti kurumun¹⁹ İstanbul’da kalmasına ikna olur (Yıldırım, 2006:129,130).

İstanbul Rumları, azınlık statüsü verilerek mübadeleden muaf tutulmuş olsa da yeni Türk Devleti, ulusal sınırları içinde farklı unsurlardan kurtulma arzusundan hiçbir zaman vazgeçmediği için, göçten muaf tutulan bu topluluğu din ve etnisite gibi ayırıcı özellikleri üzerinden tanımlamakta ısrarcı olduğu bir politika gütmüştür (Alexandris, 2007:186,187). Ayhan Aktar söz konusu yaklaşımı; sokakta konuşulan dilden okullarda öğretilecek tarihe, eğitimden sanayi hayatına, ticaretten devlet personel

¹⁹ Patrik siyasi yetkilerinden feragat etmiş olmasına rağmen, ekümenik ruhani liderliği, imzalanan anlaşmadan etkilenmemiştir. Diğer taraftan, Türkiye, Patrikhane’nin İstanbul’da kalmasını kabul etmesine rağmen, kurumun *Megali Idea*’nın sürdürücüsü olduğu düşüncesinden vazgeçmez. Bu nedenle, hukuki ve bürokratik gerekçe ve sorunlar üretilerek, kurumun etkin biçimde işlemesi engellenir. Sözgelimi, Lozan’ın ardından çıkan özel bir tezkereyle Patrikhane’de görevlendirilebilecek kişiler, dini görevlerini Türkiye’de yerine getiren Türk vatandaşı Rum Ortodoks din adamlarıyla sınırlandırılır. Hatta 1971’de Heybeli Ruhban Okulu’nun kapatılmasıyla din adamlarının yetiştirilmesi engellenir. Bu karar, Rumların dini bir cemaat olarak Türkiye’deki varlıklarını olumsuz yönde etkiler. 1964’te Patrikhane’nin matbaasının kapatılması aynı derecede kritik bir olaydır, çünkü herhangi bir dini belge basılması dahi engellenir. Özetle, kurumun varlığını işlemez hale getirecek bir tutum güdülür. Bu sert tutum, 1980’lere gelindiğinde değışmeye başlar: Özal Hükümeti Patrikhane’nin 1941’de yangınla yok olan bölümü için restorasyon izni verir. 1991’de ise hükümetin seçimlere müdahale etme geleneği son bulur, cemaat içi bir seçimler başlar (Alexandris, 2007:191,193).

rejimine, özel hukuktan vatandaşların belli yörelerde iskân edilmelerine kadar toplumsal hayatın her boyutunda hayata geçirilen “Türkleştirme politikaları”nın bir parçası olarak tanımlar ve Türk etnik kimliğinin egemenliği söylemine dayalı üretilen politikaların gayrimüslimler açısından “ayırıcı/azınlık karşıtı” bir özellik gösterdiğini ifade eder (2000:101,102).

“Yabancı” unsurlardan temizlenmiş bir ulus yaratmak adına uygulanan politikalar, aynı zamanda Çağlar Keyder’in ifadesiyle “coğrafyanın nüfusa uyarlanması yerine nüfusun mevcut coğrafyaya uyarlanması” (2018:10) yönünde girişimlerdir. İstanbul’dan Atina’ya göçlerin arka planını hazırlayan olay ve şartları da coğrafya ve millet çelişkisini gidermeye yönelik azınlık politikaları bağlamında bu başlıkta ele alacağız. Alınan kararlar ve yaptırımlar doğrultusunda seneden seneye azalan ve giderek İstanbul’un belirli semtlerine sıkışmak durumunda kalan topluluk, kamusal görünürlüğünü de kaybetmeye başlayacaktır. Bu durum, vatandaşlığın kapsamına göre azınlık ve çoğunluk olma halinin nerede konumlandığı ile ilgilidir. Arus Yumul’un da altını çizdiği üzere, bir toplumda kimin vatandaş sayılıp kimin bu tanımın dışında bırakılacağı, o toplumda kabul edilen vatandaşlık modeline ve ulus tasarısına göre değişiklik gösterir (2006:101,120).

Eski rejimden yeni rejime geçişte, din üzerinden tanımlanan kimliklere ilaveten, dil ve etnisite temelinde tek ulus kimliğinin belirginleşmesi, toplumsal yapıda ayrışmaları güçlendirir. Toplumsal birlik ve beraberliğe vurgu yapan üst kimlikler ön plana çıktıkça, azınlık gruplarının taşıdığı alt kimlikler giderek talep edilen bu üst kimliğin gölgesinde kalır. Vatandaşlığın dışlayıcı kategorilerle tanımlanıp uygulanması, Maalouf’un (2012) ifade etmiş olduğu gibi, toplumsal açmazları doğurur. Tarihyazımı bu yapıların ve kalıpların kurulmasında ve yerleşmesinde aslan payına sahiptir. Zira yeni baştan kurgulanan Türkiye tarihinde, etnik unsurlar her daim Türklüğün tam karşısında yer alan kötü niyetli iç düşmanlar olarak tanımlanırlar. Ne var ki, bu dışlayıcı tutumun yarattığı eşitsizlik ortamı, çoğunluğun azınlık üzerinde “haklı” yetkilerine dayanarak kurduğu tahakküme her zaman gebe dir. Bu durumu, Zizek’in “sistemik şiddet” tanımıyla da irdelemek mümkün. Düşünür, bu terimle sisteme içkin olan bir şiddetten bahsetmektedir: sadece bedensel, öznel bir şiddet türü olmayan sistemik şiddet, şiddet tehdidi de dahil olmak üzere tahakküm ve sömürü ilişkilerini devam ettiren bir baskı biçimine (2018:21,22) karşılık gelir.

Sistemik şiddet, en başta Türkleştirme politikalarının kullandığı dildir. Neticede azınlık grupları egemen tarih anlatısının dışında tutulurken, onlara biçilen rol ulusun kimliğinin “ötekisi” olmaktır. Kanıksanmış bu görüş, aynı ülkede, aynı kent sınırları içinde yaşayan toplulukların kamusal görünürlük hususundaki önceliklerini tayin edici niteliktedir. Üstelik, sadece temasın çıkmaza girmesine neden olmaz; aynı zamanda Tek Parti dönemiyle beraber hukuki yollarla başlayan etnik temizlik uygulamalarının, “haklı” gerekçelere dayandığı düşüncesini de besler. Bu sebeple, azınlıkların en baştan beri “5. kol faaliyetleri” (propaganda, sabotaj, casusluk ile ulusun birliğini ortadan kaldırma çalışması) yürüten iç düşmanlar olduğu algısını benimseten hükümet politikaları, örneğin konumuz bağlamında İstanbullu Rumlara dönük hak ihlalleri, genellikle “ihlâl” olarak değil, “devletin bekasını tehdit eden” ve hatta “nankörlük” etmiş olanlara verilen cevaplar şeklinde düşünülür.

Bu içselleştirilmiş bakış, basın da büyük katkısıyla oluşturulan Rum karşıtı söylem etrafında gelişip serpilir ve söz konusu topluluğun İstanbul’da barınmasını giderek olanaksız hale getirerek, Atina’ya uzanan yerinden edilmelerin ve gönülsüz gidişlerin arka planını oluşturur:

“Benim doğduğum senede, yani 1934’te İstanbul’un nüfusu bir milyondur, bunun 250 bine yakını Rum’dur. Ama şimdi bakarsan İstanbul’da Rumlar en az... hiç kalmadı öyle sayı olarak. Yani aslında Rumlar azalmadı, Rumlar İstanbul’da bitti. Üstelik bu yeni bir şey değil. Bundan 20-30 sene önce zaten bitmişti. Şimdi hakikaten ben şuna inanıyorum, yani Rumlar muhakkak gidecekti bence...E çünkü öyle yaşayabilir miydik? Bu işin biteceği belliydi, özellikle 1940’taki Varlık Vergisinden sonra bir huzursuzluk başlamıştı. Onun ardından 1955 olayları geldi ve en son zaten 1964 olduğunda bize gidin dediklerini, istenmediğimizi artık tamamen anladık.” (E,86).

Rum cemaati İstanbul’da demografik olarak, görüşmecimizin de tabiriyle, bugün neredeyse “bitme noktasına” gelmiştir. Topluluğun güncel nüfusuna ilişkin rakamlar ise kendi içinde tartışmalı bir konudur. Yakın tarihli araştırmalara²⁰ bakıldığında sayı genellikle 1500 ile 2000 arasında görünmektedir ki çalışmamız kapsamında da bazı

²⁰Bkz. Çanakçı ve Caymaz, “Kolektif Belleğin Işığında Günümüzde İstanbul Rumları”. Alternatif Politika, cilt 6, sayı 2, Eylül 2014; Akgönül, Türkiye Rumları: Ulus-Devlet Çağından Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci. İletişim Yayınları, 2016; Kaymak, İstanbul’da Azınlık Olmak: Gündelik Hayatta Rumlar, Yahudiler, Ermeniler. Libra Kitap, 2018.

görüşmecilerce bu rakamın alt sınırı 1200, üst sınırı ise 2000 kişi olarak ifade edilmiştir. Nüfusun 3000-5000 dolaylarında olduğunu belirten kaynaklar²¹ da mevcuttur. Kaymak, bu sayının İstanbul’da yaşayan Antakyalı Arap Ortodokslar ile birlikte hesap edildiğine dikkat çekerek, nüfus hakkındaki belirsizliğin başlıca nedeninin, cemaat bünyesinde yapılmış kamuya açıklanan demografik bir çalışma olmamasından ileri geldiğini söyler (2018:215).

Nüfusa ilişkin kesin bir rakam telaffuz edilemese bile, kesin olan bir şey vardır ki, o da çok uzak olmayan bir tarihe kadar İstanbul’un ikinci büyük cemaati iken, artık sadece birkaç binle ifade edilen Rum varlığı giderek erimektedir. Lozan’da tanınan hakların ihlâli bu süreci besleyen gelişmelerden biridir. Dini ve etnik farklılıkların kamu hizmetinde ve başka mesleklerde çalışmayı engellemeyeceği ifadesinin yer aldığı Madde 39’a karşın, antlaşmanın hemen sonrasında, gayrimüslimler kamu hizmetinden men edilir. (Akgönül, 2016:54). 1924’te gayrimüslim avukatlar tasfiye edilir ki, Rumlar bundan %75 oranında etkilenmişlerdir. 1926-1927 yıllarında gayrimüslimler ticari şirketlerden de tasfiye edilir ve 1932 yılında çıkarılan kanun uyarınca da bazı sanat ve hizmetlerin “Türk vatandaşlarına tahsisi” sağlanır (Oran, 2019:27). Özetle, bu hamleyle Yunan uyrukluların ekonomik faaliyetleri daraltılarak Yunanistan’a göç etmeleri amaçlanmıştır (Yıldız, 2001:286). Nitekim, 1927 ve 1935 nüfus sayımları, bu grubun sayısında yaklaşık 90000 kişilik azalma yaşandığını göstermektedir (Aktar, 2000:121,126).

1940’lara gelindiğinde, Avrupa’da süregiden ekonomik buhran ve askeri gerginlikler, iç politikaya etki edince, her beliren askeri tehditte olduğu üzere azınlıkların ülkeye ihanet edeceklerine dair kuşku ve söylemler tazelenir (Akgönül, 2016:99). 1941’de Türkiye’nin savaşa girme ihtimali çerçevesinde başlayan hazırlıklar ise, 20 Kur’a Nafia Askerliği ve yine bu yıllarda bozulan gelir ve servet dağılımını düzeltme girişimi adı altında 1942’de çıkarılan Varlık Vergisi Kanunu (Tezel,1994:262) gibi trajik sonuçlarıyla tarihe geçen (Bali,2008:1) iki uygulamayı içerir. Azınlıkların özel taburlarda silah altına alınmasına yönelik 20 Kur’a uygulaması, Akgönül’e göre hükümetin 3 amacına hizmet etmiştir: a) azınlıkları ekonomik hayattan uzaklaştırmak; b) göç etmeye ikna olmaları için güvensiz zemin

²¹Bkz. Gavroglou, “İstanbul Rumları: Geleceğin İzini Sürerken”. İstanbul Rumları Bugün ve Yarın. İstos Yayın, 2012.

oluşturmak; c) Türkiye'nin savaşa girmesi halinde bu toplulukların 5. kol olarak çalışmalarına engel olmak (2016:113,114).

Uygulama kapsamında İstanbul ile Trakya'da 25-45 yaş aralığında, gayrimüslim erkeklerin tümü, yeni bir askeri hizmet gerekçe gösterilerek caddelerden, işyerlerinden ve okullardan toplanarak önce gözaltına alınır ardından da İstanbul içindeki kıışlalara sevk edilirler (Güven, 2005:106; Akar, 2000:174,175). O yıllarda nüfusa geç kaydetme çok yaygın olduğu için, silah altına çağrılanların yaşı kimlikte görüldüğü gibi değil, 20 ile 60 arasındadır. Yanı sıra, toplanıp alınanların, aileleri ile temas kurmalarına izin verilmediği gibi, akli dengesi yerinde olmayanlar bile götürülür. Bedensel engelliler ve körler dışında kimseye çürük raporu verilmez (Bali, 2008:45). Bu şekilde toplananlar, bir sonraki süreçte trenlerle Anadolu'nun çeşitli illerindeki çalışma kamplarına dağıtılırlar (Güven, 2005:107).

Kendilerine Müslüman-Türk askerler gibi silah verilmeyen ve hatta silah taşımaları yasaklanan bu topluluklar, kampların fiziksel ve psikolojik açıdan zorlayıcı şartları karşısında hastalık ve ölümle boğuşmak durumunda kalırlar (Akar, 2000:175,176). Rumlar, diğer azınlıklar gibi, çalışma kamplarında geçirdikleri sürede karşılaştıkları kötü muameleler sonucunda ikinci sınıf vatandaş sayıldıklarının ayırımına daha çok varırlar. Bu durum, sonraki yıllar boyunca katmerlenecek güvensizliğin, “kendi evinde bir yabancı gibi” hissederek ve de görülerek yaşamının sebebidir. Azınlık olma bilinciyle hareket eden Rum toplumu, seneler içinde “her an her şey olabilir” tedirginliği ve korkusu ile yaşamayı öğrenmiş bir toplumdur. Böylesi azınlık refleksleri denilebilecek alışkanlıkların gelişmesi, tehlikelere karşı sürekli tetikte durulması gerektiğini söyleyen bir ruh haline işaret etmektedir:

“Evde bir bavulun içinde babamın hep asker üniforması dururdu, çünkü herhangi bir anda onu hep askere çağırabilirlerdi. Naftalin koyuyorduk, bozulmasın hep hazırda kalsın diye. Anlayacağın biz böyle yaşadık.” (K,70).

İstanbul'da azınlık olma halini üç büyük gayrimüslim cemaatin gündelik hayat pratikleri bağlamında, doktora çalışmasında ele alan Özgür Kaymak, bu toplulukların Türkleştirme politikaları çerçevesinde uğradıkları kolektif mağduriyetlerle oluşmuş bir “azınlık belleği”nden söz eder. Azınlıkların hem ait oldukları cemaatin kolektif

belleğinde hem de kendi aile belleklerinde derin izler bırakan mağduriyet veya travmaların, Türkiye tarihinin de büyük yer ettiğini belirterek, travmanın, kimlik oluşumunda din ve etnisite kadar belirleyici bir unsur olduğunu öne sürer (2018:45,46).

Azınlıkları, uzun yıllardır yaşamakta oldukları coğrafyanın “ötekileri” konumuna taşıyan, “biz” ve “diğerleri” gibi temel kategorik ayrımların kriterlerini belirleyerek (Aktar, 2000:136) ülke ile gönül bağlarını zedeleyen (Özuzun, 2004) ve böylelikle travmalarla şekillenmiş bir azınlık belleğinin ortaya çıkmasına yol açan bir diğer uygulama da 20 Kur’a Nafia askerlerinin terhisinin üzerinden yalnızca 3,5 ay gibi bir süre geçmişken çıkarılan Varlık Vergisi Kanunudur. Aktoprak’ın da söylediği gibi, vergi üzerinden piyasayı Türkleştirme hedefine meşruluk kazandırılmış ve uygulanma yöntemleri çok geçmeden, eşit vatandaşlık tanımının pratikte değil, yalnızca yasal zeminde kaldığını açığa çıkarmıştır (2010:26,27).

Verginin hazırlık ve uygulanma sürecinde gerçekleşen usulsüzlükler, o dönem İstanbul defterdarlığı yapmış Faik Ökte’nin *Varlık Vergisi Faciası* (1951) isimli kitabında ortaya serilir. Bu kaynak aynı zamanda, verginin azınlıklar üzerindeki yıkıcı etkisini ardından gelen iktisadi ve toplumsal dönüşümleri aydınlatan yakın tarihli çalışmaların önünü açmıştır. Özetle söylemek gerekirse, ilk usulsüzlük servet ve kazanç bilgilerini içeren vergi mükellefi listeleri hazırlanırken yapılmıştır. Ökte’nin anlattıklarına bakılırsa, listeler sadece tahmine dayalı olarak ve üstelik “M” (Müslüman), “G” (gayrimüslim), “D” (dönme) ve “E” (farklı uyruklu ecnebler) (1951:46,48) şeklinde kodlanarak oluşturulmuştur. Buradan anlaşıldığı üzere, vergi, yalnızca dini ve etnik kökenler gözetilerek planlanmıştır.

Aktar, verginin uygulandığı 1942-1944 yılları boyunca, İstanbul’a özel bir ilgi gösterildiğini ve bunun kentin salt ekonomik potansiyeliyle değil, demografik özellikleriyle de ilişki olduğunu; İstanbul’un imparatorluk zamanından kalma etnik ve dini çeşitliliği barındırması sebebiyle, iktidarın yabancı unsurlar diye tanımladığı azınlıklarla gerilimli ilişkisine fon oluşturduğunu söyler. Kent için hazırlanan tahakkuk listelerini karşılaştırarak, gayrimüslim mükelleflerin toplam mükellefler içindeki oranın %87 olduğunu, Müslüman mükelleflerin ise %7’de oranında kaldığını belirtir (2000:138,154). Tezel’in de ifade ettiği üzere, vergi matrahlarının takdir

edilmesi ve vergi tarhı işlemleri bir keyfilikle sürdürüldüğünden, tahakkuk sürecinde kentte bu vaziyet, çoğu gayrimüslim tacir ve sanayici için felaketle sonuçlanır. Bu süreçte varlıklarının bir kısmı devlete aktarılırken, önemli bir kısmını da yok pahasına elden çıkarmak zorunda kaldıkları taşınmaz malları, fabrikaları ve ticari stokları Müslüman Türk zenginlerinin eline geçer (1994:262,263). Üstelik vergi, iddia edildiği gibi, yalnızca varlıklı kesimlerden değil, şoförlerden, mavnacılar, sekreterlerden, işçi ve hademeler gibi meslek gruplarından da toplanmıştır (Aktar, 2000:223,224).

Bu sırada, vergi takdir komisyonlarının kararlarına yasal itiraz yolu Varlık Vergisi yasasındaki bir maddeyle kapatıldığından, vergisini ödeyemeyenler Aşkale ve Sivrihisar çalışma kamplarına sürülür. Neticede bu durum, İstanbul'un ticaret ve sanayi dünyasında olduğu üzere, etnik yapısında da değişim yaşanmasına sebep olur (Tezel, 1994:262,263). Ayrıca, İstanbul'un kalbi Beyoğlu'nda bulunan Emek (eski ismiyle Melek), Rüya ve İpek sinemaları ile Serklidoryan, Baylan Pastanesi gibi önemli kültürel yapıların bu süreçte el değiştirmesi (Aktar, 2000:203,204), kentin toplumsal ve kültürel yaşantısında sonradan gerçekleşecek dönüşümlerin de bir işaretidir.

Diğer yandan, Türkiye ve Yunanistan arasında 1940'ların sonlarında başlayıp 1950'lerin ortalarına kadar devam eden yakınlaşma sürecinde, Ankara'nın Rumlara yaklaşımında olumlu yönde değişimler meydana gelir. Yakınlaşmanın başlıca sebepleri; ABD'nin teşvikiyle iki ülkenin "komünizm tehdidi"ne karşı Truman Doktrinleri doğrultusunda ortak hareket etme kararı ve bu çerçevede bir dizi ticaret, dostluk ve iş birliği antlaşmaları imzalanması ve yine bu süreçte gerçekleşen NATO üyelikleridir. Bu gelişmelerle sadece ekonomik ve siyasi ilişkilerle sınırlı kalmayan, sosyal ve kültürel ilişkilerin de güçlendiği iş birliği ortamında, İstanbul Rumları bir kalkınma dönemi yaşar (Alexandris, 1992:234,237).

Kalkınma döneminin diğer bir nedeni ise, Halk Partisi'nin 1950 genel seçimleri için Demokrat Parti ile girdiği yarışta, gayrimüslimlerin oyunu alabilmek adına azınlık vakıflarına ilişkin mevzuat değişikliği yapması ve kurumlar üzerindeki denetimi önemli ölçüde azaltmasıdır. Böylelikle uzun yıllardır ihlal edilen haklar kapsamında onarıcı gelişmelerin önü açılır (Vryonis, 2005:17,18). Ayrıca söz konusu gelişmeler sayesinde Rum cemaatinin mülkiyet sorunları hafiflerken, Rum okullarına yönelik akademik ve idari kısıtlamalar da kaldırılır. Özellikle Heybeliada Ruhban Okulu'nun

Yunanistan'dan ve diğer Hristiyan ülkelerden öğrenci almasına yeniden izin verilmesi (Alexandris, 1992:248), kimliğinin bileşenlerinde Ortodoksluğun büyük yer tuttuğu bu kültürün devamlılığı açısından kuşkusuz mühim bir gelişme olmuştur.

Topluluğun yaşadığı ekonomik kalkınmanın, kurumların koşullarına nasıl yansıdığını²², o yıllarda Büyükada Rum Yetimhanesi'nin yaşamakta ve eğitim görmekte olan bir görüşmecimizin anlattıklarında görebilmek mümkündür:

“53 yılında yeni müdür geldi, Mavrofridis. O gelince okulun tamamı değişti, yemek tarzından, giyiniş tarzından... Adam gidip zengin tüccarlardan falan yardım istemişti. Senede iki sefer yeni ayakkabı geliyordu, senede üç sefer mi dört sefer mi elbise, yazlık ve kışlık. Benim zamanımda Yetimhanenin altın çağını yaşadım ben. Dernekler gelirdi dışarıdan, yardım ederlerdi çok, yemekler ve eğlenceler yapılırdı. Bizi eğlendirirlerdi. Her çarşamba günü sinemamız vardı.” (E,75).

Ne yazık ki refah dönemi kısa sürer ve 1954'ten itibaren belirginleşmeye başlayan Kıbrıs sorununun uluslararası arenada Türkiye ve Yunanistan'ı karşı karşıya getirmesiyle²³, hükümetin Rumlara dair ılımlı yaklaşımı da sona erer; hatta önceden üç azınlık grubu da cezai uygulamalardan benzer şekilde etkilenirken, bu tarihten sonra Rumların kaderi Ermeni ve Yahudilerden ayrılmaya başlar (Akgönül, 2016:164). Zira Türkiye'nin Kıbrıs sorununa dahil, İstanbul Rumlarını uluslararası “rehin” statüsünün de ötesine Kıbrıs politikasına adanan “kurban” statüsüne taşır (Vryonis, 2005:189).

“Bunların hepsi Kıbrıs'ı bok ettiler... Yunan, İngiltere, Türk hükümeti, hepsi beraber ortak yaptılar bunu. Ceremesini bizler çekiyorduk. Ne oluyor Kıbrıs'ta biz dayağı İstanbul'da yiyorduk. Şeyler, gazeteler büyük harflerle “Kardeşlerimizi

²²1920'ler, 1930'lar ve 1940'lar boyunca sürekli düşüş gösteren öğrenci ve öğretmen sayısının, 1950'lerde giderek yükselişe geçmesi, ekonomik iyileşmenin eğitim kalitesine yansımalarının bir diğer örneğidir. 1945-1946 arasında, Rum eğitim kurumlarına kayıtlı 3172 öğrenci bulunduğu için, öğrenci sayısı artırılmaya çalışılır. 1954-1955 arasında sayı iki mislinden fazlasına, 6597'e yükselir (Vryonis, 2005:21).

²³Adada çoğunlukta olan Ortodoks nüfusun Yunanistan'a bağlanma talebi (*Enosis*) karşısında, İngiltere bölgedeki hakimiyetini kaybetmemek adına, Türklerin Kıbrıs üzerinde hakları olduğu iddiasıyla konuyu kışkırtır. Bu iddiasına resmiyet kazandırmak için 1955 senesinde düzenlediği Londra Konferansı'na, Yunanistan'ın itirazlarına rağmen, Türkiye'yi taraflardan biri olarak davet etmesiyle Türk-Yunan ilişkilerinde gerginlikler başlar (Güven, 2005:176).

Öldürüyorlar” yazıyordu. Kim öldürüyor be? Biz hiçbir şey yapmıyorduk! Ama orada kim kimi öldürüyordu burada olan bize oluyordu.” (E,72).

Görüşmecinin ifadesinin yanı sıra diğer mülakatlarda da çok kez karşılaştığım benzer ifadeleriyle (“*Batsın o Kıbrıs*”) görüşmeciler, adayla ilgili politik gerilimleri yaşadıkları korku ve mağduriyetlerin kaynağı olarak görmektedirler. Kıbrıs’ın bu yıllardan, 1960’lara ve sonrasına dek kriz unsuru olmaya devam etmesi ve hükümetin politik hamleleri gereği İstanbul Rumlarını Yunanlar ve Kıbrıs Rumları ile bir tutması nedeniyle, basın²⁴ da gayretiyle, ülkede topyekûn bir Rum karşıtlığı başlar. Kıbrıs’ta gerçekleşen çatışmaların faturası, ada ile ilgisi olmayan bu topluluğa, 6-7 Eylül Pogromu gibi bir şiddet eylemiyle kesilmeye çalışılır.

Bugün artık provokasyon olduğu bilinen bir olayın (Selanik’teki Atatürk evine bombalı saldırı), haberi (“*Atamızın Evi Bomba ile Hasara Uğradı*”²⁵) üzerine başlayıp büyük yıkımlara sebebiyet veren olaylar veya Rumların *Septemvriana* (Eylül Olayları) diye andıkları saldırılar, konuya ilişkin çalışmaların (Güven, 2005; Vryonis, 2005) gösterdiği gibi, DP hükümetinin; emniyet güçlerini, basını, kuruluşunda gizli servisin rol oynadığı “Kıbrıs Türktür Cemiyeti” gibi çeşitli dernekleri ve de son olarak halk kitlelerini kullanarak gerçekleştirdiği örgütlü şiddet eylemleridir. Meselenin iç yüzünü aydınlatan arşiv araştırmalarının yanında tanıklıklar da olayların öncesinde başlamış olan birtakım hazırlıklara işaret etmektedir:

“6-7 Eylül’den bir hafta önce ben annemle beraber hasta olduğum için Bursa’ya temiz hava almak için gitmiştik. Küçüktüm dokuz yaşımdaydım o zaman. 6 Eylül’den

²⁴Basında, 1955’in yaz aylarında *Hürriyet*’in başını çektiği azınlık karşıtı bir kampanya başlatılır. Kampanyanın öncelikli hedefi İstanbul Rumları, Patrikhane ve Rum basınıdır (Benlisoy, 2000:28,38). *Yeni Sabah* ve *Tercüman*’ın da dahil olduğu kampanyalarda, yasal statüsü gereği tarafsızlığını koruyan Patrik Athenagoras Kıbrıs sorununa müdahale etmediği için art arda kınanır ve böylece Türk halkını “sömüren”, “sadakatsiz” azınlık imajı, tıpkı Varlık Vergisi uygulaması öncesinde olduğu gibi, yeniden kışkırtılır (Güven, 2005:133,134). Bu yolla amaçlanan, kamuoyunu azınlıklara uygulanacak aşağılayıcı önlemlere hazırlamaktır (Akgönül, 2016:115,116).

²⁵6 Eylül günü olağandışı şekilde fazla sayıda basılan *İstanbul Ekspres* adlı bulvar gazetesinin haberi. Haber olayların işaret fişeği olur. Çok geçmeden Kıbrıs Türktür Cemiyeti’nin Taksim Meydanı’nda topladığı kalabalık, mitingin hemen sonrasında İstiklal Caddesi’ne dağılarak, başta Rumların olmak üzere gayrimüslimlere ait işyerlerinin camılarını taşlamaya başlar (Güven, 2005:13). İlerleyen saatlerde daha büyük saldırılara dönüşen eylemler, Beyoğlu ile sınırlı kalmayıp; Avrupa Yakası’nın Yedikule, Fatih, Eyüp, Samatya, Kurtuluş, Şişli, Yeşilköy, Ortaköy, Edirnekapi, Bakırköy gibi bölgelerinin yanı sıra, Anadolu Yakası’ndaki Kadıköy, Moda, Kuzguncuk, Çengelköy ve Adalar gibi bölgelerinde de evlere, işyerlerine, mezarlıklara, kiliselere ve okullara yönelik yıkımlarla devam eder (Vryonis, 2005:103,104).

önce 4 Eylül'de İstanbul'a gitmek için hareket ettik. İstanbul'a giden dolmuşlar vardı. Dolmuş aldık annemle beraber ve içinde yedi kişi daha vardı. Bursa'dan Yalova'ya hareket ettik, oradan da vapur alıp adaya gideceğiz. O zamanlarda ben tabii küçüktüm işittiğim şeyleri de anlamıyordum ama annem anlıyordu... bütün arabada olan kişiler olaylar için konuşuyordu: İstanbul'a gidiyoruz, kıracağız, orada buluşacağız, bizim grup orada buluşacak falan... Oraya, onlara katılmaya gidiyorlardı. Neyse... araba gidiyordu Yalova'ya, bir saniyeliğine annemden su istedim "Mama Nero" dedim Rumca. Bir anda sustular, ağızlarını açmadılar. Annem onları dinlemişti ama ne zaman olacağını, nerede olacağını tam anlayamadı. Neyse sonra adaya gidiyoruz vapurla ve öteki gün olay başlıyor." (E,71).

6-7 Eylül'de yaşanan hadiselerin günler öncesinde başlayan bir tertibat içinde, çeşitli birimlerin iş birliğiyle gerçekleşmesi, "azınlıklara karşı resmi olarak planlanmış tüm şiddet eylemleri"ni (Brass,1996:33) tanımlamak için kullanılan "pogrom" terimini karşılamaktadır. 1955 Pogromunu aynı zamanda "sistemik şiddet" tanımı içerisinde değerlendirmek gerekir. Üstelik, Dilek Güven'in tarihsel belgelere ve tanıklıklara dayanarak yaptığı doktora çalışmasında ortaya koyduğu gibi, olayların çıkış sebebi esas olarak Kıbrıs meselesinin çok ötesine, DP hükümetinin başa çıkamadığı siyasi-ekonomik açmazlara ve arka planda sürekliliğini koruyan etnik-ekonomik homojenleştirme niyetine uzanmaktadır. Güven, bu bağlamda Kıbrıs'ta yaşanan krizleri, daha çok, 20'li yıllardan beri sürmekte olan azınlıkların göç ettirilmesi sürecine hizmet eden bir gelişme olarak niteler (2005:175,176).

Nitekim, Türkleştirme politikaları doğrultusunda gerçekleşen olaylar göç hareketlerini tetikleyecek denli -maddi hasarlarla²⁶ birlikte can kayıplarının, tecavüzlerin ve yaralamaların da olduğu- ağır bir bilançoyu gözler önüne sermiştir.

²⁶Kaynaklar tahribata ilişkin birbirinden farklı rakamlar verir: Dönemin Beyoğlu Sıkıyönetim Mahkemesi Adli Müşaviri emekli hâkim Fahri Çoker'in, Tarih Vakfı Bilgi Belge Merkezi'ne başışladığı ve ölümünden sonra yayınlanan belgelere göre; 4214 ev, 1004 işyeri, 73 kilise, 1 sinagog, 2 manastır, 8 ayazma, 26 okul, 5 dernek binası ve aralarında otellerin, fırınların, fabrikaların, sinemaların ve daha pek çok yerin de olduğu toplam 5317 tesis zarar görmüştür (Çoker, 2005:260). Yunan kaynaklarında ise saldırılar sonucunda tahrip edilen Rum mallarının listesi şöyle geçmektedir: 2600 ev, 4340 dükkân, 110 lokanta/büfe; 36 okul, 27 eczane/laboratuvar, 21 fabrika, 73 kilise, 18 fırın, 12 otel, 11 muayenehane, 5 dernek ve spor kulübü, 3 (veya 5) gazete matbaası ve ofisi, 8 ayazma, 2 mezarlık, 2 manastır (Vryonis, 2005:267,268). Bu dökümün yanı sıra, Alman Başkonsolosluğu'nun verilerine göre, bildirilen hasarın toplamı yaklaşık 150 milyonken, bu sayının bildirilmeyenlerle birlikte toplamda 1 milyara ulaştığı tahmin edilmektedir (Güven, 2005:36,37). Üstelik Yunan kaynaklarında, sadece Rum mallarının gördüğü toplam hasarın sayısının bile 1 milyarı aştığı belirtilmiştir (Vryonis, 2005:270).

Yine de Rumların göçü bu dönemde %10 oranında kalarak (İREF, 2015:7), daha çok bireyler ve küçük gruplar düzeyinde gerçekleşir. Akgönül, 6-7 Eylül'ün yarattığı güven kaybının esasen uzun vadede ortaya çıkarak, göçlerin sonraki yıllarda kitlesel bir karakter kazanmasına temel oluşturduğunu belirtir. Yazara göre, göçlerin bu dönemde sınırlı düzeyde seyretmesinin nedeni, Patrikhane'nin, Rum milletvekillerinin ve kanaat önderlerinin cemaati İstanbul'da kalmaya ikna etmesidir (2016:220,223). Güven de Patrikhane'nin göç kararlarındaki rolünü vurgularken, diğer taraftan, hükümetin bu süreçte gayrimüslimlerin servetlerini yurtdışına transfer etmelerini tedbir amaçlı yasaklamış olmasını göçü yavaşlatan bir başka etken olarak gösterir ve hükümetin niyetinin, azınlıkları mallarını ellerinden çıkarmadan göçe zorlamak olduğunu söyler (2005:143,145).

Her iki araştırmacının da tarihsel belgelerden hareketle gösterdiği sebepler, göçün boyutlarına etki eden unsurlardır. Öte yandan, görüşme yaptığım Rumların tümü, zorlaşan yaşam koşullarına rağmen 1955 Pogromu ertesinde ne ailelerinin ne de yaşları yetiyorsa kendilerinin, memleketlerini bırakıp gitmeye yeltendiklerini dile getirdiler. İstanbul'da kalma konusunda sarf edilen ifadeler, doğup büyüdükları toprakları terk etmeye hazır olmadıkları veya genel anlamda bu husustaki gönülsüzlükleri yönündeydi. Yine de 1955 sonrası yiten emniyet hissi ve bunun yerini alan korku ve hüsrana dile getirdikleri duygulardı.

Böylesi büyük fiziksel veya maddi tahribat yaratan olayların, toplumların zihinsel dünyalarında da büyük yıkımlara yol açması kaçınılmazdır. Bu bakımdan hadiseler, Rumların gerek evlerinde saldırıya uğramaları gerekse de kiliseler, mezarlıklar gibi kutsal ve manevi değere sahip yerlerin tahrip edilmesi dolayısıyla Nurdan Türker'in deyişiyle, doğrudan Rum kimliğini hedef alan nitelikte olup (2015:31,32); tüm bunlar karşısında hissedilen şok, derin kırgınlık ve ihanete uğramışlık hissi nedeniyle de Kaymak'ın altını çizdiği üzere, Rumların kolektif belleğinde en baskın travmalardan (2018:55) biri olmuştur.

Sonraki bölümlerde daha detaylı göreceğimiz üzere, izi halen durmakta olan yaralarla şekillenmiş bir kimlik ve bellek söz konusudur. Fiziksel yaralanma boyutunun ötesinde İstanbullu Rumlar, her şeyden önce "varlık ve güvenlik hissinin en rahat hissedilebileceği yerde, evlerinde saldırıya uğramış" (Türker, 2015:133) ve bu

beklenmedik olayla birlikte devletin düşmanca tavrını bu defa çok daha farklı bir yüzüyle tecrübe etmişlerdir. Vryonis'in de söylediği gibi, burada, istenmeyen insanlar oldukları gerçeğine eklenmiş “derin bir aşağılanma” (2005:190) hissi söz konusudur.

Düşünür Renata Salecl, savaş hallerinde, saldıran taraf için en önemli şeyin ötekinin fantezisini/imgesini tahrip etmek, yani düşmanın kendini tutarlı bir bütün olarak algılamasını sağlayan senaryoyu parçalamak olduğunu söyler. Dolayısıyla, savaş sırasında asıl yok edilmesi gereken, düşmanın ulusal simgeleri ya da kendine dair algısıdır. Cemaat fantezisinin ulusal temellere dayanmadığı hallerde ise en çok saldırıya maruz kalan unsurlar dinsel ve cinsel kimliklerdir, diyen Salecl, Bosna Savaşı'ndan örnek vererek, çok sayıda kadının tecavüze uğramasının ve camilerin tahrip edilmesinin bu durumdan ileri geldiğini öne sürer (2014:287).

Bu noktada 1955 Pogromu'nun gerçekleşme biçimini, Salecl'in önermesinden hareketle ele alabiliriz. Söz konusu olan, elbette karşılıklı çatışmaların yaşandığı bir savaş değildir. Burada daha ziyade, düşmanlaştırılmış bir azınlık grubuna, egemeninin politikalarını temsil eden bir çoğunluk grubu tarafından uygulanan şiddet söz konusudur. Üstelik, bu azınlık grubu için, din (Ortodoks olmak) yüzyıllardır kimlik kurucu/tanımlayıcı bir unsur olarak ön plandadır. İşte Rumların özellikle de 6 Eylül gecesi maruz kaldıkları olaylar; kiliselerinin yakılması, kiliselerinin içinde kutsal kabul ettikleri ikona ve haçların yok edilmesi, din adamlarına, mezarlıklarına saldırılması, “gavur” diye tabir edilen bu halkın kadınlarına tecavüz edilmesi açısından, şiddetin simgesel boyutuyla da nasıl işlediğini gösterir. Zira bunlar, “Rum olmanın” içerdiği kimliksel imgeleri veya topluluğa kendini tutarlı bir bütün olarak hissettiren senaryoyu yok etmeye dönük eylemlerdir.

Rumların (ve doğrudan hedef olmasalar da diğer gayrimüslim azınlıkların) yaşam haklarının ihlal edildiği pogromu üreten homojenleştirme politikası, 1964'te Kıbrıs meselesini yeniden bahane ederek başka bir etnik temizlik yöntemine başvurur. Adada 1950'lerin ortalarında başlayan sıcak çatışmalar, 1963'ün aralık ayında EOKA adlı sağcı-milliyetçi örgütün saldırılarıyla yoğunlaşınca, 1964 senesine gelindiğinde Kıbrıs yeniden Türkiye'nin başlıca krizi haline gelir. Türkiye bu doğrultuda önce tarafların taksim edilmesini, aksi takdirde garantörlük antlaşmasının kendisine verdiği hakkı kullanarak adaya asker çıkaracağını açıklar. Önerisi karşılık bulmayınca istediği

politikayı daha hızlı uygulatabileceği ve Yunanistan karşısında daha avantajlı olacağı bir çözümde karar kılar: Türkiye’de yaşayan Yunan uyruklu Rumları bir misilleme aracı olarak, başka deyişle rehine olarak kullanmak (Akar ve Demir, 2014:18,23).

Bunun için öncelikle, Lozan Antlaşması çerçevesinde 30 Ekim 1930 tarihinde Yunanistan ile imzalanan “İkamet, Ticaret ve Seyrisefain Antlaşması”nı 16 Mart 1964’te tek taraflı olarak fesheder. Söz konusu antlaşmanın önemi, iki tarafın vatandaşlarına diğer tarafın ülkesine serbestçe girebilme, orada seyahat ve ikamet edebilme ya da orayı diledikleri zaman terk etme hakkını tanımasıdır (Oran, 2019:24). Antlaşmanın tek taraflı feshedilmesiyle, Rumların Türkiye’deki varlıklarını düzenleyen hukuki zeminin ortadan kaldırılmasının önünü açılır ve Lozan’da “établi” statüsü verilerek mübadeleden muaf tutulan İstanbullu Rumlar, uzun zamandır yaşadıkları topraklarda aniden “yabancı” statüsüne geçirilir. Önce iş, mülk ve varlık sahibi olmaları, sonra da vatanlarında yaşama hakları ellerinden alınır (Örs, 2019:13).

Diğer yandan, antlaşmanın 36. maddesi gereği, taraflardan birinin antlaşmayı iptal etmesi halinde karşı tarafı altı ay önceden uyarması şarttı. Ancak İnönü hükümeti, Yunan pasaportlu Rumlara gerekli zamanı tanımadan sınır dışı işlemlerini hızlandırmak adına ülke güvenliğinin tehdit altında olmasını gerekçe gösterir. Böylece yaptırımların uygulanması için altı ay sonrasını beklemeye lüzum kalmaz. Antlaşmanın iptal edilmesinden on beş gün sonra ilk sınır dışı edilmelerle başlayan süreç, Türk-Yunan nüfus mübadelesinden sonraki en büyük zorunlu Rum göçüne yeşil ışık yakan tehcirlerle sahne olur (Akar ve Demir, 2014:34,54).

Rumların “Apelassis” yani sürgün olarak nitelediği tehcirlerde, 1964-1965 yılları boyunca İstanbul’da yaşayan 12.000-12.500 arasında Yunan uyruklu Rum sınır dışı edilir. Ancak, tehcirler bu rakamla sınırlı kalmaz. Bunun nedeni ise, İstanbul Rum cemaatinin 1960’lara gelinceye dek, uyruk farkı gözetmeksizin, ortak bir topluluk olarak yaşamış olması ve hatta hem pratikte hem de bürokratik olarak tek bir cemaat oluşturdukları için (Örs, 2019:12,13), ailelerin de Türk ve Yunan uyruğundan karma evliliklerle meydana gelmesidir (Kaliber, 2019:31,32). Dolayısıyla, bir aileden sürgün edilen kişiyle birlikte, aile bütünlüğünü korumak adına, sayıları 30.000 olduğu düşünülen Türk uyruklu Rum da aileleriyle veya onların hemen ardından ülkeyi terk etmek zorunda kalır.

Sadece ilk 6 ay içinde toplamda 40.000 civarı (Yücel ve Yıldız, 2014:162) Rum'un etkilendiği ve sonraki yılların göç dalgasının kaynağı olacak bu sürgünler, dolaylı ve dolaysız mağdur edilen topluluk mensuplarının belleğine canlılığını hala koruyan büyük bir travma olarak kaydolmuştur. Bunun muhtelif sebeplerinin ilki, sürgün kararlarının aniden ortaya çıkması ve sınır dışı etme işlemlerinin gerçekleşme koşullarıdır. Zira sınır dışı etme işlemleri, özellikle ilk gönderilen kişilere son derece sert bir şekilde uygulanır.

“Buraya 1964 yılında geldim, Yunan tebaasından olduğum için. İki günde geldik, hiçbir şey alamadık. Babamla annem, sadece bir valizle geldik. Başka hiçbir şey. Babamın Tarlabası'nda dükkânı vardı, araba tamircisiydi. Bizim evimiz oradaydı, Turan Caddesi'nde. Oradaki evimiz de babamın dükkânı da orada duruyor ama başkaları çalıştırıyor. İstanbul'da güzel geçiyordu günler ama sonra berbat olduk. Bir gecede hayatımız değişti... Napalım.” (K,71).

“Bir gece geldiler, yarın gidiyorsunuz dediler babama. O da dedi nasıl gideceğim, ne diyorsunuz siz? Hiçbir şey almayacaksınız, yalnız bir valiz ve elbiselerinizi o kadar. Ve ne oldu başka bir şey oldu, polise çağırdılar babam ve babam gibileri, sonra bir kağıt verdiler imza edin dediler. Babam da diyor ne imza edeyim, burada hiçbir şey yazmıyor. Yoksa bu pencereyi görüyor musun, oradan atarız sizi diyorlar. Babam da bunu yapmak zorundaydı. Zaten böyle kötü şeyler olmuş... Birilerine yapmışlar yani, duyduk bunları.” (E,65).

“Babam Nisan ayının başında kovuldu. Büyükada'dan ilk gönderilen kişiydi. Bu birinci gidenleri neredeyse kulaktan çekip aldılar. Bir gün işe gidiyordu ve öğrendi ki gazetede ismi var listede. Şok oldu babam çünkü hiç beklemiyordu bir gün onu göndersinler. Öyle zengin filan değildi çünkü. Ayakkabıcılık yapıyordu, 23 Nisan Caddesi'nde bir dükkânı vardı. Sonra o gün eve polisler geldi babamı götürdüler. Onlarla 4. Şube'ye gitti. Orada ifade verdi, parmak izi verdi ve bir de zorla imzasını aldılar. Bu şeyde, dokumentte sen Kıbrıs'a para kaçırıyorsun İsviçre'den diye söylüyorlardı. Bu yalan suç yüzünden bir hafta içinde gitti. Beraberinde bir tek 20 kiloluk valiz alabiliyordu ve bir de 20 dolar paraya müsaade etmişlerdi.” (E,72).

Yaşadıkları şehirden, ailelerinden ve tüm sosyal çevrelerinden koparılanların değişimiyle, İstanbul'daki hayatları bir gecede ya da bir sabah aniden gelen haberlerle değişmiştir. Mülkleri üzerinde bir hak iddia edemedikleri gibi, gördükleri insanlık dışı muameleler ve suçlamalar sonucu ceplerinde sadece 200 lira (22 dolar) ve içinde kişisel eşyalarının olması şartıyla 20 kiloluk bir valizle adeta ülkeden kapı dışarı edilirler. Görüşmecilerin sözünü ettiği içeriği hakkında malumat verilmeden zorla imzalatılan “kağıt” ise, Alexandris’in Yunan Konsolosluğu arşivlerinden edindiği bilgiye göre, şu suçlamaların kabul ettirildiği bir “çıkış” belgesidir: a) yasa dışı kazanç; b) Türkiye aleyhine siyasi faaliyetlerde bulunan *Elleniki Enosis*²⁷ örgütüne mensup olmak; c) Kıbrıs'taki Yunan teröristlere para yardımı yapmak; d) Türkiye'yi kendi özgür iradesiyle terk etmek (1992:284).

Sürgün edilenlerin ardından İstanbul'da kalanlar ise çok geçmeden eşlerinin ve ebeveynlerinin peşinden Atina'ya gitmek üzere telaşlı bir hazırlık içine girmiş oldukları için, bu süreçte ellerindeki, evlerindeki her şeyi yok pahasına satmış ya da bir gün geri dönme umuduyla tanıdıklarına vermek, emanet etmek durumunda kalmışlardır.

“Benim babamı kovdular. Onun için biz de geldik aile olarak, ayrı kalamazdık. Ondan sonra evimize geldiler, her şeyi aldılar. Biz içindeyken eve gelip her şeyi alıyorlardı. Her şey satılık olduğu için çok ucuza gidiyordu. Evimizde yalnız duvarlar kaldı. Yeni yılda eskiden bütün akrabalarımız bize toplanıyordu, gülüyorlardı, eğleniyorlardı. Biz çocuklar oynuyorduk birbirimizle. Bunları hatırlarken bizim evimiz aklımda hep, ama hiçbir şey orada kalmadı ne bir sandalye ne bir şey. Ben annemle bir valizle geldik. Babam akrabalara gitti orada kaldı bir iki ay. Halı falan göndermiştik ama sınırlarda halılarımızı geri gönderdiler, almadılar. Ondan sonra verdik verdik verdik...” (K,76).

²⁷Hükümet, dayanak noktasını, “gizli” bir örgüt aracılığı ile Türkiye'ye ihanet edenlerin sınır dışı edildikleri üzerine kurduğu için mesul tutacağı bir örgüt arar. Bu sebeple hiçbir işlevi bulunmayan, Atatürk-Venizelos yakınlaşması döneminde sadece Rum cemaatinin dayanışmasını ve kültürel gelişimini arttırma amaçlı kurulan *Elleniki Enosis*'in adı zikredilir. Bununla birlikte, ilk sınır dışı edilen 150 kişinin neredeyse hepsinin 50-60 yaş arasındaki iş insanları olmaları bir tesadüf değildir; hükümet Rum cemaatinin ekonomik gücünü bitirmek için önce en varlıklı olanları hedef almıştır. O yıllardaki İstanbul Ticaret Odası kayıtlarına göre, üyelerin yarısından fazlasını Rumlar oluşturmaktadır (Akar ve Demir, 2014:60,61).

“Ben Ankara’daydım o 64 senesinde. Hem de orduda yedek subaylık yapıyorum, ortopedi şefiyim, hizmet ediyorum. Ama o sırada devlet benim babamı Yunan tebalı olduğu için gönderiyor! Vesikaları vardı, Yunan tebaası, İstanbul’da doğmuş, İstanbullu. Öyle acayip şeyler oldu. Ben Ankara’dan döndüğümünden bir baktım ev yok! İki üç ay içinde tamamıyla boşaltılmış her şey. Orada anneannem kalıyor, annem kalıyor, ben kalıyorum. Ben, annem Türk tebaalıydık, anneannem de 90-91 yaşında gözleri görmüyor. Ben kaldım, ama onlar gitti. Kediye de aldılar. Bu arada gerek akraba olsun gerek komşu olsun herkeste böyle olmuştur, evinde ne kadar eski eşya varsa onların yerine bizimkini alıyor, nasıl olsa bunlar alınacak diye. Yani eşyaları öyle aldılar. Herkes böyle yapıyordu. O kadar acele oluyordu ki bu işler. Ben sonra akrabaların evine gittiğimde, bir gün baktım bizim eski eşyalardan, yahu bu bizim... “Evet, dedi iki tanesini ben aldım, eskileri verdim bunları aldım.” Birisinin evinde de sigara tabağını gördüm, böyle tuttum bakıyorum yakından, “Evet evet dedi sizden almıştım” dedi.” (E,86).

Kamuoyu da bu aşamada olan bitene yine basın dolayısıyla çoktan hazır hale getirilmiştir. Fakat bu defa, Rumların sadece tarihsel olarak “Türk düşmanı” oldukları değil, genetik olarak da kötü olduklarına dair söylemlerle, daha derin bir nefret körüklenmesi amaçlanmıştır. Basındaki kampanyalar neticesinde İstanbul il meclisine verilen bir önergeyle kentteki Rumca sokak isimlerinin ve Rumelifeneri, Rumelihisarı gibi yer isimlerinin Türkçeleştirilmesi istenince, Galata’nın adı Karaköy, Samatya’nın adı Kocamustafapaşa ve Ağva’nın adı Yeşilçay olarak değiştirilirken, şirketlere de Türkçe isim kullanmaları şartı getirilir (Akar ve Demir, 2014:27,28).

Ayrıca, Rum karşıtı söylemlerle, ilki 1928’de uygulanan “Vatandaş Türkçe Konuş!” kampanyası²⁸ yeniden devreye sokulur ve buna ilaveten “Alışverişi Türk’ten Yap” adı altında Rum mallarını boykot eden bir kampanya düzenlenir. Topluluğu ekonomik olarak yıpratma amaçlı başlatılan boykot ve anadilde ifade özgürlüğünü alarak gündelik hayata doğrudan müdahale eden Türkçe konuş kampanyası, kısa sürede sonuç verir, zira Rumlar bu sınırlandırılmalarla birlikte artan baskıyı daha yoğun hisseder olmuştur.

²⁸ Cumhuriyet’in ilk yıllarında azınlıkların Türkçe konuşmalarını sağlamak amacıyla 1928 yılının ocak ayında başlatılmış kampanya. Bkz. Ahmet Yıldız, Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938). İletişim Yayınları, 2001.

“55’ten sonra zaten bir korku geldi bize. Vatandaş Türkçe Konuş kampanyası başladı, bir de Rumlardan artık şey almayın, mal almayın diye bir ekonomik boykot oldu. Çünkü bunlara her verdiğiniz kuruş Kıbrıs’taki kardeşlerimiz için bir mermi oluyor diyorlardı. Çok fena şey, yani vapurun içinde küçük çocuk annesiyle Rumca konuşuyor, travmaya bak şimdi beş yaşında çocuk bu ama diyorlar ki Madam çocuğa söyle Türkçe konuşsun, burası Türkiye filan...” (E,71).

“Orada bizim çok bir korkumuz vardı, yolda yürüyorduk, Rumca konuşma Türkçe konuş, vatandaş Türkçe konuş derlerdi. Ondan sonra dükkânın önüne koyuyorlardı bu dükkânın sahibi gayrimüslim ondan alışveriş etmeyin diye. Çok kötüydü. Bütün Rumların hepsinin dükkânının, Beyoğlu’nda her yerde vardı bu yazılardan. Biz de Türkçe konuşuyorduk aramızda. Annem babam beni bırakmıyorlardı sokağa, biraz karanlık çöküyordu hemen eve gitmem lazım. Buraya geldiğim zaman annem diyordu nereye gidiyorsun şimdi, ben de diyordum burası İstanbul değil anne, korkma. Biz İstanbul’da çıkamazdık yani öyle geç olunca. Rum olursan çok kötü.” (K,76).

Yaşanan çalkantılarla birlikte göçler sürekli hale gelir ve Rum nüfusu bu tarihten itibaren hızla düşüşe geçer. Örneğin, 1960’ta yapılan nüfus sayımında Ortodoksların sayısı 106.612 olarak belirlenirken, 1965’teki sayıma göre bu sayı 73.725’e düşmüştür. Ayrıca, ülkeden ayrılanların ardından öğrenci sayısındaki düşüşle çok sayıda okul da kapanmak durumunda kalır ve hükümet öteden beri “ihamet yuvası” olarak gördüğü azınlık okulları üzerinde denetimlerini artırmak adına, bu kurumlarda yetkilerinin genişliği müdürü bile aşan bir Türk müdür yardımcısı bulunmasını zorunlu kılar (Akgönül, 2016:293,296).

Söz konusu gelişmelerin yanında, hükümetin azınlıklara bakışı, kimi Türk müdür yardımcılarının ve Türk öğretmenlerin öğrencilere yönelik tutumunu da belirlemiştir. O zamanlar öğrenci olan görüşmecilerimizden bazılarının dile getirdiği gibi, bazen sadece Rumca konuşmaktan ötürü fiziksel şiddete varan cezalar uygulanmış veya anadilde konuşmak ceza almaya götürecek bir sözlü tehdit aracı olarak öğretmenlerce kullanılmıştır. Açık biçimde Rum olmaktan dolayı uğradıkları şiddet, bu kimliği taşımanın Türkiye’nin istemeyenleri olmakla eşdeğer olduğu

gerçeğini, henüz çocukluk çağlarında görüşmecilerin belleklerine yerleşmesini sağlamıştır.

“Çok dayak yiyordum ben bir öğretmenden, Türk öğretmendi. Hayati Bey. Sonra ne oldu biliyor musun? Bir gün yine dayaktan sonra aldım çantamı eve gittim. O kadar korkuyordum o kadar korkuyordum ki daha okula gitmek istemiyordum. Çok kötü adamdı. Sonra eve müdür geldi, diyor yok kızım diyor, bak başka öğretmenlerin de var. Bir gün de sordu bana evinde ne konuşuyorsunuz siz diye, dedim Rumca, yalan söylemedim. Sonra ne çok şaşırmış gibi bağırıyordu. Abimi de eve çağırıyordu, odunları taşısın soba için diye, hem de üç kat yukarıya çıkarsın. Bir gün hastalandı abim, gidemedi öğretmene. Sonra iyileşti okula gitti, elinde hasta kağıdı var, annem de onunla gitmişti okula. Tam giriyor okula bıraktı kağıdı, bu Hayati Bey çağırıyor onu, ulan it kopuk sen sınıfta kaldın gelip taşımadın odunları!” (K,70).

“Bizim Türk öğretmenlerimizden biri çok sertti. Derste yanındakiyle Rumca konuşsan hemen ceza koyardı, sınıfın dışına atardı. Bir kere vapurun içinde talebelerin Rumca konuştuğunu görünce hemen demişti, yarın gelin okula bakın ne olacak size. Yani tehdit ediyordu bizi. Çok sert biriydi, şimdi ismini bile hatırlamıyorum. Ama ondan önce bir Müzeyyen Hanım diye bir öğretmen vardı, o harika biriydi. Ötekisi çok saldıırıyordu, bizi hiç sevmiyordu.” (E,71).

Görüşmecilerin önemli bir bölümünü göç kararına iten son gelişme ise, 1970’lerde yine Kıbrıs meselesi nedeniyle tırmanışa geçen gerginliktir. İki ülke arasında kötü seyreden ilişkilerin bedelinin kendilerine ödetildiğini sıkça ifade eden ve kendilerini süregiden durumun mağduru olarak niteleyen görüşmeciler, artık neredeyse her on senede bir başlarına ge(tiri)len felaketler karşısında yaşadıkları güvensizlik ve korkuların etkisiyle son çare olarak göçe başvurmuşlardır.

“Şimdi bakın 55, 64, 74... Tam 30 sene bu olayları yaşadım ben. Artık ne yapalım. O zamanlar Türk hükümetinin uyguladığı bir program vardı, yani Rumları ekonomik bakımdan zayıflatmak ve yıkmak. Burada bir ara bir gün bir sergi oldu, Pire’de, İstanbul’dan iştirak eden farklı meslekten insanlar gelmiş, mobilyacılar, avizeciler falan. Gittim bir bakayım dedim, Türk tezgahlarını gezdim, vaay İstanbul’dansın, peki abi siz niye gittiniz diye sordular, kardeşim dedim, babana sor o

sana anlatsın. Niye gittiniz niye gittiniz, e mecbur kaldık gittik! Mesela biz o zaman Boyacıköyünde oturuyorduk, benim kızım okula gidecekti, okulu kapattılar. Yani çevredeki Boğazın bütün okullarını, İstinye, Yeniköy, Boyacıköy hepsini kapattılar. Artık biz de buraya gelmeye karar verdik, yaşanacak gibi değil. Sonra kızım 6 yaşındaydı o zaman, Türkçe bayağı konuşuyordu, çok güzel konuşuyordu, okula gitmeden önce öğrenmişti. Fakat işte düşündük taşındık, yaşanacak yer değil artık bizim için diye... Ne yapalım geldik biz de.” (E,75).

“1976’da geldim buraya. 1973’te İstanbul Teknik Üniversitesi’ni bitirdikten sonra İngiltere’ye master yapmaya gittim, sonra ’74 yazında İstanbul’a döndüm. O 20 Temmuz gecesi Kıbrıs’a çıkarma yapılırken, ben orada değildim ama bizim eve bir saldırı oldu Kadıköy’deki. Galiba Ülkü Ocakları’ndan bir grup. O zaman bizim annem, babam ve kız kardeşim büyük korku geçirdiler. Ve artık o senelerce konuştuğumuz gitme kararı orada alındı. Artık burada kalmanın imkânı yoktu. Ben ’74’te doktora çalışmama başladım İngiltere’de. 76’da Yunanistan’a geldim. İngiltere’den direkt Yunanistan’a geldim. Ailem zaten gelmişti.” (E,70).

“64’te benim dayım Yunan tebaalıydı, o maalesef gitmek zorunda kaldı. Karısıyla çocukları da gitmek zorunda kaldı, elbiseleriyle yani bir şey alamadan gittiler. Biz gitmedik Türk tebaalıyız diye bize dokunmadılar o zaman. Ama 74’te Kıbrıs meselesi çok zordu oldu. Çünkü o zamanlar, komşularımız bile bize iyi davranmadılar. Açık bir şekilde söylüyorlardı. Bizi gavur olarak görüyorlardı, sonunuz geldi diyorlardı. Tabii çok iyi komşularımız da vardı. Bizi seven insanlar da vardı, hepsi aynı değil. Annemin dediği gibi bir elde beş parmak var, hepsi aynı değil. Ama Kıbrıs’tan sonra anladık ki bizim için pek hayat yok burada. Yazık çok yazık tabii... Nasıl bir adamın düşünce şekli değişmezse kocan bile olsa geri dönmezsin; halkın da düşüncesi değişmezse biliyorsun ki orada senin için hayat yok. Her şey düşüncede. Anladım ki bizim için orada artık hiç huzur olamayacak. Artık her 10 senede, 5 senede bir olay oluyordu, artık gitmek zorunda kaldık. 76’da liseyi bitirdim, 77’de hemen buraya geldik.” (K,63).

1970’li yıllarda yükselen milliyetçiliğin, mahallelerine ve komşuluk ilişkilerine dek oluşturduğu tehditkâr ortam, Rum toplumunun güvensizliklerini büyütmüş ve onları bir tür “beklentsel yas” hali içine koymuştur. Yas ve travma üzerine çalışan

David Kessler'dan²⁹ (2020) ödünç aldığımız bu terim, gelecekte olacaklara dair bir belirsizlik yaşandığında ortaya çıkan yüksek kaygıyı tanımlar. Beklentsel yas hissinin kaynağı en başta güvenliğin yitirilmesidir ki, kişiler veya toplumlar bu saatten sonra artık kendilerini gelecekte bir fırtınanın beklediğini hayal eder ve kayba uğrayacakları duygusuna kapılarak yaşamaya başlarlar. Rumların da halihazırda etnik olarak ayrılmış bir toplumda önyargıların hedefi haline gelerek yaşamaları, olayların tekrar edeceğine yönelik kaygılarını beslemiş ve onları ülkedeki geleceklerine ilişkin belirsizliğin yükü altında bırakmıştır.

Bunlarla birlikte; iş bulmakta çekilen zorluklar ve ekonomik sıkıntılar, ülkede hemen 1980 öncesi yaşanan çatışmalı politik iklim, Rum okullarının elverişsiz eğitim-öğretim koşulları ve elbette kentte azalan Rum nüfusu dolayısıyla sosyal çevrelerin kaybı da birleşince (demografik kaybın bir neticesi de, aşağıda bazı görüşmeciler tarafından dile getirildiği gibi, cemaat içi evliliklerin zorlaşmasıdır), göçler 1990'ların ortalarına dek sürmüştür.

“Yani en çok burada ablalarım olduğu için geldim. Tek başıma kalmayayım diye İstanbul'da. Benim bir yeni hayata ihtiyacım vardı oradan sonra. E işim de yoktu öyle orada. Bir işim olsaydı yine kalırdım ama iş bulamadıktan sonra ne yapayım. Dileneyim mi yollarda? En iyisi dedim gideyim köprüden atlayayım da öleyim. Yani işim olmadıktan, param olmadıktan sonra ne biçim yaşayacağım ki ben? Kimsem kalmayınca, herkes Yunanistan'a gelmişti. Komşularla da iyi değildi. Onların gözü beni görmüyordu, ben de kaçıyordum onlardan.” (E,64).

“Ben neden ayrıldım? Çünkü 1980'lerde sokağa çıkmak bir problemdi, kızım büyüyordu. Yolda sabah gittiğimde gazetelerde sürekli sağcılar ve solcuların çatışma haberini veriyorlardı. Bir darbe olacağı o gidişle muhakkaktı ve biz artık darbelerden korkmuştuk. Ve ben kızımı Yunanistan'a gönderdim, en başta o geldi okula gitmesi lazımdı. Kızım 79'da ayrıldı. Eşim de gidip geliyordu, en sonunda ben de 1981'de ayrıldım İstanbul'dan.” (E,86).

²⁹ <https://medyascope.tv/2020/03/30/david-kessler-bu-hissettiniz-huzursuzluk-yastan-baska-bir-sey-degidir/>

“Buraya 93'te geldim. Çünkü oğlum Zoğrafyon'u bitirmek istiyordu, kocam burada çalışıyordu gidip geliyordu. Oğlanı bekledik. İstemedim ki yalnız kalsın orada. En başta sadece yazları geliyorduk buraya, okul açılınca dönüyorduk İstanbul'a, şimdi artık kaç yıldır temelli buradayız.” (K,69).

“Komşu Müslüman, senin kızını görüyordu ve diyordu ah benim de bir oğlum var evlendirelim falan. Bu bir problemdi çünkü korkular vardı. Yani çoğunlukla korkuyorlardı kızlarını bir Müslüman istemesin.” (E,71).

“Ben de hiç böyle bir korku yoktu ama eşimde vardı. Cemaatimizde böyle bir korku vardı. Mesela Heybeli'ye gitmek istemezlerdi çok. Çünkü bahriyeliler vardı.” (E,86).

Toparlayacak olursak, Rumlar açısından İstanbul'daki hayatları yaşanmaz hale gelmiştir. Yukarıda görüşmecilerden birinin ifadesiyle, ortakyaşarlığın imkânsızlığı adeta biten bir evlilikle özdeşleştirilmiştir (*“Nasıl bir adamın düşünce şekli değişmezse kocan bile olsa geri dönmezsin; halkın da düşüncesi değişmezse biliyorsun ki orada senin için hayat yok”*). Göçlere zemin hazırlayan tüm bu olaylar, devletin sistematik biçimde uygulamış olduğu azınlık politikaları güzergâhında gerçekleşmiştir. Güzergâhın, 1920'lerden itibaren istikrarlı adımlarla çizilmesi hem Rumların yaşadıkları yerlerle ve toplumsal çevrelerle olan bağını zayıflatmış hem de göçler neticesinde İstanbul'daki nüfuslarını bitme noktasına getirmiştir.

2.2.5. Bölüm Sonucu

Bu bölümde, öncelikle, Bizans'tan Osmanlı'ya ve Cumhuriyet dönemine, İstanbullu Rum kimliğini biçimlendiren tarihsel süreçleri mercek altına aldık. Gerek daha önceki çalışmalarda (Örs, 2006; Halstead, 2012; Türker, 2013) ortaya konduğu şekilde gerekse de bir sonraki bölümde görüşmecilerin ifadelerinde göreceğimiz gibi, “Bizans'a uzanan kökler” düşüncesi, Rumların mekâna dayalı kimlik kurgusunun önemli bileşenlerindendir. Kimlik, şehirdeki kadimliği ölçüsünde benimsenir ve yüceltilir. Yanı sıra, Rum kültürünün şekillenmesinde Ortodoks Hristiyanlığına ilaveten, Bizans döneminden itibaren (Türkiye'nin bir ulus-devlet olarak doğuşuna

dek) Müslüman halklarla etkileşimlerin payı büyüktür (Anastassiadou, 2012:200) ve bu tarihsel gerçeklik, aynı zamanda kimliklerini Rumların nezdinde ayrıcalıklı kılan “kozmpolitizm” (Örs, 2016) vurgusunun da kaynağıdır.

Diğer taraftan, yeni kurulan Türk ulus-devleti, imparatorluğun çokkültürlü geçmişinden geriye kalan pek çok şeyi, modernleşme arzusu neticesinde ortadan kaldırmaya giriştiği için, bu geçmişin bir uzantısı olarak görülen Rumlar, etnik ve dini açıdan bütünlüğün oluşmasının önünde önemli bir “pürüz” gibi düşünülmüş ve sistematik biçimde uygulanan azınlık politikaları, zorunlu ve gönülsüz göçlerin güzergâhını oluşturmuştur. Göçlerle ortaya çıkan tablo, aynı zamanda ortakyaşarlığın ve kültürlerarası etkileşim ve alışverişlerin son buluşunun miladına işaret eder ki demografik erime, Rumların kamusal alanda görünürlüğüne yitirmesi anlamına da gelmektedir. Kaymak’ın da dile getirdiği gibi, 6-7 Eylül Olayları, 1964 zorunlu göçü ve ardından gelen 1970’lerdeki Kıbrıs krizinden ötürü, Rum toplumu giderek içine kapanmış ve korumacı bir içgüdüyle cemaatin bir arada olduğu belli başlı semtlerde³⁰ kümelenmeye başlamıştır (2018:125).

Bunlarla beraber, 1950’li yıllarda tetiklenen kent içi yer değiştirmeler ve dış göçlerle Rumlardan boşalan mahalleler, Anadolu’dan gelen iç göçlerle dolarken (Kaymak,2018:142), 1980’lerde yükselişe gelen neo-liberal politikalar ekseninde kentin topografyası da yeniden şekillenme sürecine girmiştir. Azınlık mahallelerinin mutenalaştırılmaya başlandığı bu süreç, Amy Mills’e göre, aynı zamanda metalaştırılmış bir nostaljik kozmpolitizm söylemini ortaya çıkartmıştır. Mills, etnik gruplar arası ilişkilerde hoşgörüyü ve ortakyaşarlığa vurgu yapan bu söylemin, bilhassa da kültürel peyzajların temsili (bir mahallede yan yana duran cami ve kilisenin etnik çeşitliliğin göstergesi olarak sunulması gibi) ve popüler kültürde yeniden üretimi

³⁰1950’li yıllardan 1980’li yıllara kadar üst orta ve üst tabaka Rumlar Beyoğlu, Taksim, Talimhane, Tarlabası, Arnavutköy. Tarabya, Büyükdere, Yeşilköy; orta ve orta üst sınıflar Cihangir, Şişli, Kurtuluş, Pangaltı, Bakırköy, Kumkapı, Yedikule, Samatya, Çengelköy, Kuzguncuk, Moda, Üsküdar; ortanın altı tabaka ise Feriköy, Kurtuluş, Kadıköy, Kumkapı ve Samatya’nın arka sokaklarında ve Dolapdere’de kümelenmişlerdi. 6-7 Eylül Olayları ve 1964 yılındaki sınır dışı edilme ile özellikle Samatya, Yedikule ve Fener semtlerindeki Rum nüfusu neredeyse sıfırlanmıştır. Rum nüfus ya Yunanistan’a göç etmiş ya da şehrin içinde Rumların yoğun olarak bulunduğu Beyoğlu, Şişli ve Kurtuluş semtlerine geçmiştir. Samatya ve Yedikule’ye ise Anadolu’dan ve Balkanlar’dan gelen orta alt sınıfa mensup göçmenler yerleşmişlerdir. Böylece semtlerin sosyal tabakalaşmasında keskin bir değişim ve dönüşüm yaşanmıştır. Bugüne geldiğimizde ise Rum nüfusu, bu sayılan semtlerin içinde en yoğun olarak, kilise ve okullarının bulunduğu Şişli, Kurtuluş, Cihangir, Yeşilköy, Suadiye-Bağdat Caddesi, Moda ve çok az bir nüfusla Adalar’da yaşamaya devam etmektedir (Kaymak,2018:125).

aracılığıyla kurulduğunu öne sürer (2014:297). Söylem, 2000’li yılların başında ivme kazanan AB üyelik süreçleriyle sık başvurulanan bir tanıtım aracına dönüşmüş; Ayşe Öncü’nün de dile getirdiği gibi, çokkültürlü geçmişine vurgu yapılan İstanbul, ülkenin ulusaşırı piyasalardaki hayal edilen geleceğinin ve Avrupa’daki siyasal heveslerinin simgesi haline gelmiştir (2018:225).

Ne var ki, peyzajlar üzerinden üretilen söylem, Mills’in (2014) dikkatimizi çektiği üzere, kozmopolit bir şehrin ulusal olarak Türk olmasını sağlayan süreçlerin içerdiği şiddeti gizleyip belirsizleştirirken, nostaljinin sessizliğin öbür yüzünü oluşturduğunu görürüz. Zira körüklenen çokkültürlülük nostaljisi, farklılığın ortadan kaldırılmasını destekler ve böylelikle azınlıklar da Türk milliyetçiliğinin ayrımcılığına ilişkin deneyimleri konusunda sessiz kalarak, asimile olarak ve dolayısıyla da güvenliklerini garantileyerek ayrımcılığa boyun eğerler (Mills, 2014:298,300). Öncü de şehrin kozmopolit geçmişine düzülen methiyelerin, gayrimüslim nüfusu parmakla sayılabilecek düzeye indirmiş ırkçı önyargılar ve etnik temizliklerin yeniden düşünülmesi olasılığının önünde de engel oluşturduğunu ifade eder (2018:235).

Üstelik bu popüler söylemin bir uzantısı olan azınlıkların kayboluşu (*Nerede şimdi o Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler? Nerede o eski komşularımız?*) mateminde dahi, İlay Örs’ün de belirttiği gibi, kozmopolit şehrin çok renkli yansımaları olarak görülen bu insanların kimlikliklerine ve şehri nasıl kozmopolit hale getirdiklerine dair bir bilgi verilmediği gibi, yok oluşlarının nedenleri hakkında da herhangi bir açıklama yapılmaz (2009:115). Özetle, nostaljik söylem en temelde devletin kültür politikalarına hizmet eder (Mills, 2014:299). İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Ajansı bünyesinde, Türkler ve Rumlar arasındaki ilişkileri iyileştirmek ve İstanbul’un kozmopolit geçmişini diriltmek amacıyla yapılmış “*Hasretim İstanbul*” (2010) adlı çalışma, bu hususta önemli bir örnek teşkil eder. İki topluluğu yeniden yakınlaştırma niyeti taşıyan bu çalışma doğrudan nostaljik anlatımlara dayanır ve Rumların Atina’ya göç nedenlerini oluşturan şiddetin kaynağından söz etmez; hatta eleştirelilikten yoksun ve kısmen de gerçeğe bağdaşmayan bir söylemle, Rumlara Atina’da, Türkiye’de olduğundan daha kötü davranıldığına dair bir mesaj verir.

İstanbul’dan gidenler, gerçekten de Atina’da birtakım ayrımcılıklara maruz kalmışlardır; ancak bir sonraki bölümde de göreceğimiz üzere, dışlayıcı tutumlar

hiçbir zaman Türkiye’deki gibi devlet politikaları kaynaklı olmamış ve Rumlar kitlesel ya da bireysel şiddet olaylarının mağduru olmamışlardır. Bu bölümün giriş kısmında da söylendiği gibi, temelde “iki hikâye” barındıran bir İstanbul söz konusudur; biri imparatorluklar zamanından 20. yüzyılın başlarına dek varlığını sürdüren kozmopolit İstanbul, diğeri ise kozmopolit mirasın izlerinin büyük bir çabayla silinmek istendiği cumhuriyet rejiminin homojenleştirdiği İstanbul. Rumlar bu ikinci tablodaki yerlerini git gide görünmezleşerek kaybetmişlerdir. Şimdi, göç güzergâhının son noktası olan Atina’ya uzanarak, konumuz olan topluluğun göç sonrası yeniden mesken edinme süreçlerini ve İstanbullu kimliğini yeni gittikleri şehirde yeniden kurgulama ve muhafaza etme yollarını ele alacağız.



3. BÖLÜM: ŞEHRİN GÖÇLE TAŞINAN RİTMİ ve ATİNA'DA YERELLEŞME BİÇİMLERİ

“Bu saat doğuya bakıyor. Burada mutfaktan doğu istikametinde İstanbul var. Ben hep bu saate bakarak İstanbul’da vaktin ne olduğunu kendime hatırlatırım, memleketimi hatırlarım.” (E,68).

Göçmenlerin gittikleri yeni ülkelerde ayrıldıkları memleketleriyle bağlarını hangi yollardan sürdürdüklerini, kesintiye uğrayan mekânsal aidiyetin yeniden nasıl kurulduğunu ve belleğin bu süreçlerdeki işlevini anlayabilmek adına, göç konusundaki tartışmalara yer verdiğimiz ilk bölümden hatırlanacağı gibi, diasporalar elverişli araştırma alanı sunarlar. Konuya yönelik çalışmalar (Brah, 1996; Ahmed, 1999; Tolia-Kelly, 2004; Bruneau, 2010, vb.), doğup büyüdüğü yerlerden uzaklaşmak zorunda kalan insanların, göçler nedeniyle oluşan fiziksel ve zamansal kopmaları onarma ve aidiyetlerinin çerçevesini yabancı bir yerde yeniden belirleme ve kurma çabalarında belleğin işlevleri üzerinde durmuşlardır. Göçten önce yaşanan mekânlara bağlı gelişen kimliksel örüntüler sebebiyle, geride bırakılan memleketlerin zihinde kapladığı alan büyüktür. Dolayısıyla, yeniden yerleşme deneyimleri de önceki gündelik alışkanlıkların, sosyal ilişkilerin ve mekânların izlerini taşır.

Şimdi bir giriş mahiyetinde, İstanbul’daki yaşantısını Atina ile kıyaslayıp memleketinin hatırasını nasıl yaşattığından bahseden bir görüşmecimin, yukarıda alıntıladığım sözlerinden hareketle, “doğu” yönündeki mutfak duvarına astığı yuvarlak saati, memleketle bağlantı kuran maddi bir öge ve bir metafor olarak düşünelim. Öncelikle, iki şehir arasında sadece bir saatlik fark olsa bile, mutfaktaki bu saat görüşmecinin bakışını çok daha uzaklarda kalmış bir mekânın ve farklı bir zamanın istikametine taşımaktadır. Bakışın yöneldiği bu istikamet, çocukluktan yetişkinliğe uzanan günlerin ve yerlerin veya artık “orada” olmayan bir evin, sokağın ve insanların anılarıyla çevrilidir. Diğer yandan, saatin şimdide işleyen tik-takları gibi, anımsama eylemi de güncel bir zaman ve mekânda gerçekleştiğinden, geçmiş bugüne taşınır;

dahası hatırlama arzusu, evin mekânsal düzenine etki etmiş olur. İstanbul, kimliğin bir nevi aynası olarak Atina'daki evin içinde yaşamaya devam eder.

Lefebvre'in (2014,2018) gündelik hayat analizlerinde kullandığı “*ritim*” mefhumunu ödünç alacak olursak; diaspora yapılanmasını, eski hayatın ritimlerinin yeni bir yere aktarıldığı bir mesken edinme süreci olarak tanımlayabiliriz. Yazarın söylediği üzere; toplumların kendilerine özgü mekân-zamanı, bireyi çevreleyen psikolojik, fizyolojik ve toplumsal düzlemlerdeki ritimlerin etkileşim içinde örgütlenmesinden meydana gelmektedir (2018:70). Ritim, toplumsal faaliyetler içinde ortaya çıktığı için, burada söz konusu olan bedenin mekânla ilişkisidir. Bedenin çevresini algılama süreçlerinde mekânla kurduğu fiziksel ve duygusal bağların; Husserl, Heidegger ve Bachelard gibi düşünürlerin geliştirdiği fenomenolojik yaklaşımlarca, insan davranışlarını çözümlemek için bir hareket noktası olarak kabul edildiğini görmüştük.

Bu yaklaşım, mekânı varoluşun çekirdek unsurlarından biri addederek onun sabit bir öze sahip olduğunu savunması dolayısıyla Marksist mekân çalışmalarında ve küreselleşme üzerine yapılan çalışmalarda eleştirilmiş olsa da, fenomenolojinin, beden-mekân-deneyim üzerinden bireylerin ve toplulukların davranışlarını anlamlandırma girişimleri önemini korumaktadır. Örneğin, mekân ve insan arasındaki ilişkiyi aidiyet, duyusallık ve bellek gibi konular etrafında irdeleyen 1970'lerin hümanistik coğrafya ekolünde (Relph, 1975; Tuan, 1977; Seamon, 1979), ardından daha yakın dönemli coğrafya ve fenomenoloji çalışmalarında (Cresswell, 1996&2004; Agnew, 2005&2011; Casey,1993&1997&2000), duyusal deneyim ve hareket (Seremetakis, 1994; Feld ve Basso, 1996; Ingold, 2007&2011), bedenleşmiş/cisimleşmiş mekân (*embodied space*), kültürün mekânlaşması, mekânsal aidiyet (Low, 1992&2003&2014&2017) konularına eğilen çağdaş antropolojik çalışmalarda da, fenomenolojik yaklaşımlar yer tutmaya devam etmektedir.

Antropolojinin fenomenolojiyle buluştuğu bu çerçeveden destek alarak, tezin saha çalışmasının ilk ayağını oluşturan bu bölümde, İstanbullu Rumların 1960'larla başlayan göç hareketlerinin ardından, Atina'da toplumsal bağlarını yeniden oluşturma, göçle aksayıp bozulan gündelik yaşam ritimlerini/pratiklerini tekrar kurma süreçlerini ele almaya çalışacağım. George E. Marcus, “*multi-sited ethnography*” adını verdiği

yöntemin, göç ve diaspora araştırmalarında, öznelere farklı mekânlarda ne yaptıklarını, nesnelerin buralardaki dolaşımını izleyip (*follow the people/follow the thing*) anlayabilmek için etraflı bir perspektif sunduğunu söyler (1995:104,106).

Marcus'tan ödünç aldığım bu yöntem gereği, İstanbullu Rumların öncelikle bir diaspora toplumu olma süreçlerinde psikolojik ve fiziksel sınırlarının nasıl belirlendiğine, İstanbul'a dair gündelik pratiklerin ve anlatıların etno-manzaraları (Appadurai,2005) ne şekilde beslediğine eğileceğim. Araştırmanın öznesi olan topluluğu tanıyacağımız bu bölümün ardından, bir sonraki bölümde domestik alana uzanacağım ve yeniden yerleşme deneyimlerinde fotoğraflarla kurulan ilişkilerin rolünü ve bu nesnelerin kullanım biçimlerine bağlı olarak kimliksel anlatıları nasıl yapılandırdıklarını, İstanbulluluğun fotoğraflar aracılığıyla nasıl tahayyül edildiğini keşfetmeye çalışacağım. Son olarak da evlerden tekrar kamusal alanlara ve mecralara uzanarak, belleğin beslendiği başlıca kaynak diyebileceğim fotoğrafların, kişisel ve toplumsal alanların kesişmesiyle meydana getirdikleri etkileşimsel ortamı, ulus-ötesinden dolaşıma girerek memleket bağlarını sürdürmede üstlendikleri işlevleri irdeleyeceğim.

3.1. Deneyimler, Mitler ve Tarihsel Süreklilik Bağlamında İstanbullu Rum Kimliğini Yeniden Tanımlamak

Tüm ritimler, bir zamanın bir mekânla, yerleşmiş bir zamanla veya zamansallaşmış bir mekânla ilişkisini kapsar (Lefebvre,2018:113). Dolayısıyla, toplumların yaşadıkları coğrafyalarda gerek gündelik gerekse de kurumsal pratikleriyle, kuşaktan kuşağa aktarılan gelenek ve alışkanlıklarıyla uzun zaman dilimleri içinde biçimlendirdikleri ritimler, otorite eliyle ya da şiddetiyle gerçekleştirilen her türlü toplumsal, mekânsal vb. dönüşümde kesintiye uğradığı gibi, dayatılan yeni ritimler de bireyler ve sosyal gruplar tarafından kolayca benimsenmez veya değişen koşulların reddi gibi tepkilerle karşılanabilir.

İstanbullu Rumların kentle bütünleşmiş kimlikleri üzerinden göçten sonraki hayatlarını; farklı bir topluma ve kültüre adapte olmayı güçleştiren ve kolaylaştıran faktörleri, bir yere zorla veya gönülsüzce gitmek durumunda kalmanın yarattığı

travmaları, yeniden yerleşme ve entegre olma çabalarını konu alan çalışmaları da (Örs, 2006,2018; Halstead,2012; Yücel ve Yıldız, 2013,2016; Türker, 2015), göçle bozulan toplumsal ritimlerin yabancı bir yerde yeniden inşasına ilişkin süreçleri ele alan incelemeler olarak düşünebiliriz.

Edward Soja'nın dile getirmiş olduğu gibi, her toplum kendi tarihini ve coğrafyasını yapar, fakat bunu yaparken dilediği şekilde hareket etmez; tarih ve coğrafyayı kendi seçtikleri koşullar altında değil, geçmişte üretilen tarihsel coğrafyalarda doğrudan doğruya karşılaştıkları verili ve aktarılmış koşullar altında yapar (2015:173). Göçten sonra İstanbullu Rumların Atina'da yeniden topluluk kimliği yaratma ve mekânsallaşma süreçleri yine böyle koşullar ile belirlenmiştir. Göçün neden olduğu zorlayıcı şartlar altında yerleşme ve kimlik tanımlama sürecine ve bu süreci biçimlendiren deneyim ve anlatılara değinmeden önce, İstanbullu Rum diasporasının özgül tarihsel durumu üzerinde de durmak gerekir.

Bu noktada, topluluğun nasıl bir diaspora modeli oluşturduğunu, yaptığı etnografik saha çalışması (2006) ile çağdaş diaspora literatürüne paralel bir argüman sunarak ortaya koyan İlay Örs'ü takip ederek ilerleyelim. Yazar, giriş bölümünde de kısaca değindiğimiz gibi, öncelikle bilimsel ve politik söylemlerde İstanbullu Rumların, doğrudan ulus-devlet merkezli bir bakışla “Yunan” diasporası içinde konumlandırılmalarına veya “Yunan ulus devleti sınırları dışındaki kalıntılar” şeklinde tanımlanmalarına itiraz ederek, bu kategorilerin tarihsel gerçekliklerle örtüşmeyen noktalarını tartışmaya açar. Zira, daha ziyade milliyetçi tahayyüllere dayanan bu formülasyonlarda, İstanbullu Rumlar en başta etnik ve kültürel olarak “Yunan” sayıldıkları ve anavatanları da “Yunanistan” olarak kabul edildiği için, yerlerinden edilmeleri de bir “geri dönüş” eylemi addedilmiştir. Keza, tarihsel olgularla çelişen bu bakışa göre, İstanbul'da yaşayan Rumlar, merkezden uzaktaki “sürgünlerdir” (2006:242,243).

İstanbullu Rumlar ise, ilk olarak anavatanlarını İstanbul olarak gördükleri ve kendilerini yerleştirdikleri tarihsel ve kültürel konumdan ötürü bu söylemi reddederler. İkinci olarak, hiçbir zaman Yunanistan'da yaşamış olmadıkları için kendilerini orada yabancı bir yerde sayarlar ve milliyetçi kurgularda Helenik/Antik Yunanistan'a dayandırılan kökler yerine, onlar ideal geçmişlerini, Bizans İmparatorluğu'nun altın

çağına veya Osmanlı döneminin son on yıllarındaki kozmopolit İstanbul'a dayandırır. Türk ve Yunan ulus-devletlerini bir referans noktası olarak almamalarının başlıca nedeni, -Türkiye için düşünüldüğünde- kimliklerinin ulus-devlet sisteminin temel öncüllerine uygun görülmemesi ve yaşadıkları kolektif trajedilerle bu sistemin giderek dışına itilmelerinden ileri gelmektedir. Örs, bu nedenlerle İstanbullu Rumların bir diaspora olarak örgütlenmesinin referans noktasının ulus veya etnisite olmadığını; onlar için tek referans noktasının tarihlerinin, kültürlerinin kaynağı olarak -nostaljik bir kurguyla- gördükleri çokuluslu ve çokkültürlü İstanbul olduğunu, şehrin onların varlık sebebi olduğunu söyler. Tarihsel olarak hem Türk hem Yunan ulus-devletleriyle olan belirsiz durumlarının, onları standartlaşmış ulus-devlet merkezli diaspora kategorisi içinde tanımlamayı güçleştirdiğini belirtir (2006:252, 253).

Bu çalışmada da görüşmecilerin ifadelerinden göreceğimiz gibi, İstanbullu Rumlar kendilerini hiçbir zaman Yunan olarak kabul etmedikleri gibi memleketlerini de Yunanistan olarak görmemektedirler. Aksine, kentlerinden uzak yaşadıkları yıllar içinde aidiyet bağlarını belleklerine tutunarak güçlendirmiş bu topluluk, İstanbul'u adeta kimliklerinin "sembolik payandası" (Gupta ve Ferguson, 1997:39) haline getirmiştir. Kenti bu yönde kavrayışları, karşılaştırmalı bir örnek ile açıklanabilir. Renée Hirschon, Yunanistan'ın Kokinya bölgesinde 1970'lerde mübadil Rumlar üzerine yürüttüğü saha çalışmasında, burada yaşayan cemaatin (daha ziyade kadın mensuplarının), Anadolu'ya özgü hacılık geleneğini sürdürdüğünü ve ülkenin çeşitli yerlerinde azizlere, Meryem Ana'ya ve İsa'ya adanmış çok sayıda türbe ve manastıra yaptıkları ziyaretlerden söz eder. Bu seyahatlerde, Anadolu'yla bağlantılı olduğu söylenen kutsal kimselerle özdeşleşmiş yerlere özellikle ilgi gösterildiğini belirtir (2000:195,196).

Buna karşılık, İstanbulluların Atina'ya uyarlayarak yeniden icat ettikleri benzer bir inanç geleneği yoktur. Bunun nedeni, İstanbul'un Konstantinopolis adıyla kurulmasıyla birlikte tüm simge yapıları ve kurumlarıyla Hıristiyanlığın merkezi olarak kabul edilmesi ve kentli kimliğinin benimsenen Ortodoksluk ile iç içe biçimlenmiş olmasıdır. İşte bu, Jan Assmann'ın altını çizdiği üzere, "coğrafyanın bütününe bir işaret derecesine yükseltilip, göstergeleştirildiği" bir duruma denk düşer

(2015:68). İstanbul, bir bakıma, kendisine Bizans'tan itibaren atfedilen kutsal kimliği ile, belleğin “topografik metni”ne (Assmann) dönüşmüştür.

Nurdan Türker'in dile getirdiği gibi, İstanbul, kiliseler, manastırlar ve ayazmalar gibi kutsiyet uyandırmak amacıyla tasarlanmış toplanma mekânlarına sahiptir ve bunların cemaatin hayatındaki yeri önemlidir. Özellikle de Patrikhane'nin İstanbul'da oluşu, çoğunluk nezdinde kenti kutsiyetin kaynağı yapar. Türker, asırlardır sürmekte olan kutsal nitelmesini, bugün hem İstanbul'da hem Atina'da yaşayan cemaat bireylerinin, tarihsel miras-köken-kimlik-mekân arasında ayrılmaz bağlar olduğuna dair kavrayışlarıyla ilişkilendirir ve bu kavrayışın ritüellerle somutlaştırıldığını ileri sürer. Bu anlamıyla İstanbul ve de Patrikhane üzerinde yoğunlaşacak sembolizmle, buraya yapılacak yolculukların “hac” olarak nitelenebileceğini ancak, yaptığı görüşmelerin sonuçlarına dayanarak, İstanbul'a yapılan ziyaretlerin bir hacdan çok, “memleket”e, gitmek gibi düşünüldüğüne ve kentin anıların odaklaştığı bir mekân olmasından ötürü kutsallaştırılabildiğine dikkat çeker (2015:233,241).

Diğer yandan, İstanbul'a kozmopolit kültürle bütünleşik bir sembolik değer atfedilmiş olması, ilerleyen bölümlerde de göreceğimiz üzere, kimlikle ilgili dışlayıcı olabilen bir tutumun benimsenmesine neden olmuştur. Örs, kentlerinden uzakta yaşamak zorunda oldukları için, kimliklerini kozmopolit kültürün bilgisine dayanarak sürdürmeye çalışan Rumlar açısından, bu mirasın iki misli bir yük getirdiğini söyler; öyle ki bu toplum kendisini kozmopolitliğe dayanarak tanımladığı için, bir yandan “dışarıdan” (Yunanlar) olanlara muhafazakâr bir izlenim vermemek adına açık olmaya, diğer yandan da benzersiz saydığı kozmopolit kimliğini asimilasyondan korumak adına daha içe dönük bir tutuma meyletmektedir (2006:128).

Fredrik Barth'ın da söylediği gibi, etnisite inşa edilmiş bir olgudur ve bir grubun etnik kimliği zamana, ilişkide olunan diğer gruplara ve kültürlerle, yani çeşitli bağlamlara göre belirlenir (1969:9,10). Bunun yanında, kimliğin her zaman karışık, ilişkisel ve yaratıcı olduğu, sabit bir öze değil, koşullara bağlı (Clifford, 1988) olduğu kabul edildiğinde bile, yine de geriye bir şey kalmaktadır: Bir bireyler topluluğunun hangi koşullarda kültürü “asli” çekirdek haline getirdikleri (Bayart, 1999:89,91). Buradan devam ederek, İstanbullu Rumların göçten sonra yeniden bir topluluk kimliği

oluşturmalarında, İstanbul’u hangi koşullara göre varoluşlarının dayanak noktası olarak tanımladıklarına daha yakından bakacağız.

3.1.1. Ortak Başlangıçlar

“Sen o masada oturuyordun, ben arkada oturuyordum. Bir ara telefonla konuşmaya başladın, kulağıma Türkçe geldi. Hemen döndüm baktım, sanki o an kulağım karıncalandı. Böyle oluyoruz işte... Bunun adı hasrettir, anlayamazsın bunu.” (K,75).

Mayıs ayında bir akşam üstü, İstanbullu bir Rum arkadaşımın çoğunu okul yıllarından tanıdığı kadın arkadaşlarından oluşan bir grupla görüşmek üzere, adı İstanbullularla anılan *Paleo Faliro* semtindeki buluşma yerine erkenden gitmiştim. Kıyıda yer alan kafede randevu saatini beklerken, bir yandan İstanbul ile yaptığım telefon görüşmesi esnasında, arkadaki masadan bu kısa sohbete ilgiyle kulak kabartan kişinin elbette farkında değildim. Aradan yarım saat geçip de arkadaşım yanında diğer birkaç arkadaşıyla görüldüğünde, ayaküstü ilk tanışmaların ardından garsonun gösterdiği yere geçmiş, kısa sürede kafedeki en kalabalık masayı oluşturmuştuk. Biraz evvelki telefon konuşmamın kulak misafirinin de bu gruptan olduğunu, henüz tanışmamış olduğumuz için bilmiyordum.

Görüşmeleri genellikle teke tek, bazen de birkaç aile ferdiyle evlerinde bir araya gelerek gerçekleştirdiğim veya daha önce en fazla 5-10 kişiden oluşan gruplarla (semtliler toplantısı) birkaç kez sohbet ettiğim için, ilk defa böylesine çok sayıda insanla buluşmuş olmaktan ötürü hem heyecanlı hem biraz tedirgin hissediyordum. Fakat neticede, bunun bir tanışma toplantısı olarak ayarlandığını ve haliyle herkesi eşit dinlemeye zaten fırsatımın olmayacağını kendime yeniden hatırlatarak tedirginliğimi bir yana bıraktım ve hakkımda arkadaşımın daha önceden kısaca verdiği bilgileri biraz daha detaylı anlatarak masadakilerle tanışmaya koyuldum.

İstanbul’dan geldiğim ve İstanbullular üzerine bir araştırma yapma niyetiyle orada bulunduğum için, ilk olarak onların bana yönelttiği sorularla, iyi takip ettikleri Türkiye’nin gündemiyle başlayan sohbetimiz, “eski günlerin” anılarına geldiği sıralarda, buluşmanın organizatörü arkadaşımın bana seslenerek *“Görüyorsun, biz*

böyle toplanınca çenemiz düşüyor, çok şey var, sen sor anlatsınlar” demesiyle, bu söyledikleri masadan yükselen “Türkçe duymaya hasret ediyoruz”, “İstanbul’da Türkçe konuşmuyorduk, buraya geldik çok hasret oldu, Türkçe konuşuyoruz”, “Hepimizde var hepimizde” gibi sözlerle destek bulmuştu. Ben de bu duyguyu tam anlamıyla bilemeyecek olsam da anlamaya çalıştığımı dile getirdiğimde, işte yukarıda bahsettiğim kişinin “Hasret nedir anlayamazsın...” sözleriyle karşılaşmıştım. Bunun üzerine Burgazadalı olduğunu öğrendiğim bu kişiye, göç hikâyesini bana anlatıp anlatamayacağını sorunca, masadaki sohbetin seyri de bir süre boyunca onun hikâyesi merkezinde -yer yer de diğerlerinin katılımıyla- ilerlemişti.

Çalışmanın bundan önceki bölümünde, Atina’ya farklı zaman dilimlerinde yapılan göçlerin ardında yatan sistemik şiddette değinmiştim. Burgazadalı görüşmecime de 1986 senesinde Atina’ya gitmek kararını aldırان, çocuklarının geleceğinden duyduğu kaygı olmuş. Nitekim, Türkleştirme politikalarının uzantısı olarak azınlık okullarında anadile yönelik süregiden baskının yanında, iki ülke arası bitmek bilmeyen siyasi krizlere bağlı olarak Yunanistan’dan öğretmen gönderilmemesi, okul çağında çocuğu olan pek çok kişinin o yıllarda aldığı göç kararında belirleyici bir etkidir. Görüşmeci de çocuklarının kendi dillerini unutarak büyümelerini istemediğı ve daha iyi bir eğitim alabileceklerini düşündüğü için, aslında hep aklının bir köşesinde olan göç etme fikrinin peşinden, ailesiyle birlikte zor bir sürece adım atmış:

“Böyle zorluyorlardı ki çocukların dilini bozsunlar unuttursunlar. Onun için mecbur olduk ve bugün gideceğiz, yarın gideceğiz diye diye en sonunda 86’nın Ağustos’unda geldik. Yoksa bizim hiçbir problemimiz yoktu, evimiz vardı, adamız vardı, memnunduk. Biz ne diye gidelim oradan? Ama artık bıkmıştık. Kardeşim buradaydı, telefon ettim, geliyoruz bir ev bul bize. Bir daire tuttu burada Faliro’da. Geldik, hiçbir şeyimiz yok, elbiselerimizi getirdik. Daha ne çanak var ne çömlek var ne yatak ne bir şey var. Bomboş. İki divan var evin içinde o kadar. Ve en kötüsü etrafımda tanıdık bir kimsem yok. Yani hele o en başta...bir şey olsun, bir kapı çalacak bir yer yok, öyle yapayalnız. Kardeşim vardı ama başka semtтейdi. Çok yalnızlık oldu o zaman. Okul arkadaşlarım, iş arkadaşlarım, mahalle arkadaşlarım, ada arkadaşlarım bunlardan kopmak ve bir yabancı yere gelmek, nasıl diyeyim sana, çok hüçün verici bir şey.” (K,75).

Bununla birlikte, İstanbullu Rumların yer değiştirme sonrasında yabancı bir yerde yeniden hayat kurma çabalarında yaşadıkları zorluklar (ilerleyen kısımlarda göreceğimiz üzere, içerdği ortaklıklara rağmen), göçün koşullarıyla da yakından ilişkilidir. Sözelimi, hem 1964 Sürgünü üzerine yapılmış çalışmalarda (Yücel ve Yıldız, 2016; Bilginer, 2019) ortaya konulanlardan hem de kendi gözlemlerim neticesinde edindiğim verilerden hareketle söyleyebilirim ki, çok daha sert koşullarda gerçekleşmiş olan bu zorunlu göç durumu, adaptasyon süreçlerine daha en baştan, “kovulmuş” olmanın ve her şeyi yitirmiş olmanın travmasını eklemiştir.

“Babam buraya geldiği zaman, sınırlarda dediler ki, siz merak etmeyin Atina’ya gideceksiniz orada sizi bekleyecekler, sizi bir otele götürecekler ve iş bulacaklar. Ama babamlar Atina’ya geldiğinde bir baktılar hiç kimse yok, kimse karşılamadı, onlara iş bulmadı, bu bir yalandı. Yapayalnız kaldılar orada. Hiçbir şeyi bilmiyorlardı, nereye gidecekler? Babam bir arkadaşıyla beraber küçük bir yer tuttu, orada kaldılar. Daha sonra iş bulmaya çalıştı ve Atina’da bir restorana gitti, iş istedi dediler ki bizim burada iş yok ama bulaşıkları yıka. Neyse sonra patronu anlıyor ki babam çok akıllı bir adam, ona diyor Andon senin işin burada değil. Ve bir otele gönderiyor babamı. Orada bir barmen vardı Fransız. Babam çok iyi Fransızca bildiği için adam onu çok sevdi, ona işi öğretmek istedi. Ama sonra görüyorlar ki 7 lisan biliyor bu adam, bir de sabah başlıyor akşama kadar hiç durmadan çalışıyor. O patronu da diyor seni müdür yapacağım. Müdür yaptı babamı ve garsonların biri geliyordu biri gidiyordu, Andon numara 6 hesap diye. Babam çok hızlı kafasından hesap yapıyordu. O adam neler yaptı o zamanlarda. Yoksa kendisi kumaşçıydı, Kadıköy’de Altıyol’da Zümrüt diye bir mağazası vardı, büyük iki katlı bir yer. Çok büyük bir haksızlık oldu, çünkü her şeyini kaybetti.” (E,65).

“Babamın ilk zamanda tanıdıkları yoktu, sadece bir kuzeni vardı o da çok yardım etmedi. Annemin bir teyzesi vardı burada ama o da fakir, nasıl yardım etsin. Sadece biraz ev yardımı filan yaptı, bir oda tuttu babam. O zamanlarda Yunanistan’da fakirlik çok vardı çünkü 1950’de iç savaş olmuştu. Devlet de öyle yardım edemiyordu kimselere, gelenlere. Ama 1960’lardan sonra büyük inşaatlar başladı ve babam burada başta bir iki ay için boyacı olarak inşaatlarda çalıştı, çırak oldu. Tabii bir bilgisi yoktu, ne bilsin onun mesleği ayakkabıcı, dedesinden beri. Biliyorsun

mağazamız vardı Büyükkada'da. Ondan sonra burada o zamanda 2 büyük ayakkabı fabrikası kuruldu, babam da bunlara gitti, iş buldu. Çok büyük fabrikalar bunlar hala. Bütün İstanbul'dan o zaman 1964'te gelen ayakkabıcıları bu iki fabrika aldı, babamın bütün tanıdıkları bu fabrikada çalıştı.” (E,72).

“Buraya ailemle beraber geldim, ben, annem, babam ve erkek kardeşim. Buraya gelince çok fena değişiklik oldu, annemle babam iş bulamıyorlardı, çok zordu. Elimizde ne kadar para varsa hepsi bitmişti. İlk başta bir otelde kaldık, bulduk bir oda, 2 aileyle beraber. Annemin kardeşi kocası ve bizim ailemiz. Çok çektik. Yani biz çocuktuk ama annem ve babam çok çektiler. Ben 17 yaşında geldim buraya, annem ve babam öyle genç değildi. Babam burada çok çekti, araba yıkadı, ama İstanbul'da araba tamirci dükkânı vardı, sonra evimiz de vardı kendimizin. Fakat çok çok çalışkan adamdı babam. Her türlü işi yaptı kaç yıl. En sonunda dayandı yine açtı bir dükkân burada.” (K,71).

“Burada, geldik, başladım her gün sokağa çıkıp iş aramaya. Sonra bir dükkânda iş buldum çalıştım, oyuncak dükkânı. Ben daha 4 yaşındayken iğneyle dikiyordum bebeklerim için ceket, elbiseler filan. Annem ve anneannemden öğrendim. En çok anneannem bana öğretti. Bakıyorlardı hep bu küçük çocuk ne yapıyor, nasıl dikiyor diye. Ben çok seviyordum. Bir ihtiyar geçiyordu bizim evin önünden, resimli kumaş satıyordu, annem alıyordu bana ben de dikiyordum. Neyse sene 1964, ben daha çok gençtim 19 yaşındaydım ama çok çalışıyordum. Gece 12'de kapatıyorduk dükkânı, o zamanlarda oluyordu böyle, şimdi değişti tabii.” (K,75).

“İş bulmak için çok zorluk yaşadım, o ilk başta çok arıyordum. Bir doktorun yanına girdim, nasıl derler sekreter, orada çalıştım, sonra evlendim. Kocam istemiyordu aslında çalışmamı ama nasıl yapalım çok zor, nasıl yaşayalım, çalışmazsan olmaz.” (K,71).

Sürgün olarak gidenler için, görüşmecilerin ifade ettiği gibi, hayat oldukça çetin şartlar altında başlamış, özellikle sınırın öte yanına geçildiği andan itibaren, Atina'da çok daha önceden beri ikamet etmekte olan akrabalarının yanına gidenlerin yanı sıra bazıları barınacak yer bulmak gibi temel yaşamsal problemlerle karşılaşmışlardır. Ayrıca Türkiye'den çıkarabildikleri nakit miktarının fazlasıyla kısıtlı olmasından ve

ilk zamanlarda kolayca iş bulamamalarından ötürü yaşanan yoksunluğun boyutu da büyük olmuştur. Diğer yandan, görüşmecilerden birinin de söylediği gibi, Yunanistan'da 60'lı yıllara gelinceye kadar hâkim olan ekonomik darlığın, 1970'lere geçiş sürecinde başlayan yeni kalkınmalarla iyileşmeye başlamasının, iş bulma veya İstanbul'da sahip olunan mesleği Atina'da da yapabilme konusunda olumlu tesirleri olmuştur. Yine de göçten önceki ekonomik standartlarını ani şekilde kaybeden bu insanlar açısından hayatta kalabilmek büyük çaba ve mücadeleleri gerektirmiştir.

Sürgün neticesinde yaşanan zorlukların, maddi ve manevi kayıpların, aşına olunan çevreleri geride bırakarak yeni bir yerde hayata tutunma ve farklı bir topluma uyum sağlamada çekilen güçlüklerin, yukarıda da belirttiğim şekilde, travmatik bir tesiri olmuştur. Travma konusunu, sürgün ve gönülsüz yapılan göçler bağlamında sonraki bölümde işleyeceğiz. Ancak burada ilk gelenlerin hikâyesine devam edecek olursak, Nikolaos Uzunoğlu'nun da tespit ettiği gibi, temel insan haklarının toplu olarak ihlal edildiği tehcirler, mağdurların psikolojisine çok yanlı etkiler yapmış, neredeyse her yaş grubundan insan sürgün travmasını, kişisel deneyimlerine bağlı olarak değişen seviyelerde ağır veya daha hafif, hemen sürgün sonrasında veya çeşitli sebeplerden öteleyerek daha ileriki zamanlarda yaşamışlardır. Uzunoğlu, en ağır sarsıntıların 50 yaş ve üzeridekilerde görüldüğünü ve bu grupta 20'den fazla kişinin yaşamına son verdiğini (intihar sosyal bir tabu olduğu için sayının kesin şekilde bilinemeyeceğine de dikkat çekerek) belirtir (2019:360).

“Babam çok iyi bir insandı, hiç sesini işitmemiştim. Ama adam haberi aldı gideceğiz diye öyle fena oldu... Şimdi sen mesela İstanbul'a gidiyorsun ve sana diyorlar eşyalarını topla git buradan. E nasıl olacak? Nereye gideceksin? Ne yapacaksın? bazı arkadaşlarını ben tanıyordum, öldüler, yani nasıl derler kendilerini öldürdüler. Buraya geldiklerinde oldu bu. Çünkü hayat artık bitti, bir şey yapamazlardı diye düşündüler. Herkes aynı değil mutlaka, dayanamadı onlar.” (K,75).

Görüşmecinin dile getirdiği üzere, herkes -bireysel tecrübeleriyle ilişkili olarak- maruz bırakılan durumla aynı oranda başa çıkamamış, her şeyin onarılamayacak biçimde yittiği inancı bazı kimselerde baskın gelmiştir. Bunun yanında, sürgünü aileleriyle yaşayan o dönemin çocukları ve gençleri olan bazı görüşmeciler ise,

ebeveynlerinin sürgün sonrasında, bozulan ve sürekli kötü seyreden sağlık durumlarının, ölümle sonuçlanan hastalıklarının kaynağını bu travmalara bağlamaktadırlar.

“Tabii babamın burada problemleri başladı. Bu mühim bir şey sana söyleyeceğim: biz annemle geliyoruz babamdan birkaç ay sonra, 15 Ağustos 1964’te Yunanistan’dayız. Akdeniz vapuru saat 12’de geliyor öğlende ve vapurdan iniyoruz gümrükten geçiyoruz, babam yolcu salonunda değil, nerede filan onu görmüyoruz, annemin teyzesini de görmüyoruz. Kimse yok, öyle kaldık. Neyse bir kamyon alıyoruz eşyaları, valizleri koyuyoruz. Bizde o 20 kilo falan yoktu, o babamda vardı. Şoföre annemin teyzesinin adresini veriyoruz. Gidiyoruz evine çok uzakta yani Pire tarafında. Gidiyoruz evi buluyoruz, kimse yok evde, kapalı ev. Soruyoruz karşısındaki bir bakkala nerde bizim teyze falan, diyoruz biz şimdi geldik Türkiye’den. O diyor hastaneye gitti çünkü kocanız orda, mide kanaması oldu. 2 gün evvel olmuş. Sonra biz hastaneyi bulup gidiyoruz, teyzem bizi görüyor şok oluyor. Diyoruz biz öğrendik ona ne olduğunu. Yani geldik ve gelir gelmez babamı hastaneye görmeye gidiyoruz, yani bu çok fena bir şey çok. Ondan sonra da babam devamlı mide kanaması oluyordu, her sene. Çok stres çok üzüntü. Artık 10 sene sonra felç oldu. Ölene kadar öyle felçli yattı.” (E,71).

Memleketlerinden kovulur gibi gönderilmeleri ve dolayısıyla bu ani değişikliklerle açılan yaralar, istisnasız tüm sürgünlerin belleğinde kalıcı yer etmiştir. Bu ağır yaralar, yıllar içinde memleketle yeniden kurulan bağlarla, yeniden inşa edilen sosyal çevreler sayesinde iyileşme göstermiş olsa da izleri bütünüyle geçip kaybolmamıştır. Üstelik, deneyimlere dair anılar sanki dün yaşanmışçasına hâlâ çok canlıdır. Görüşmecilerin hatırladıklarını, kırınglıktan kızgınlığa ama çoğunlukla baskın bir özlem duygusuyla anlatılarına yansıttıklarını gözlemledim. Kendilerinin veya aile bireylerinin yaşadıkları adaletsizlik karşısında, kimileri uzun yıllar öfkeli kaldıklarını belirttiler. Sözgelimi bir görüşmecim, bilinçli bir şekilde, tanıdıklarla görüşmek, Türkçe konuşmak gibi eski yaşantısına ilişkin her şeyi uzun bir süre reddettiğini ifade etmişti. Sonradan geçen öfkesinin ardından ise İstanbul’a ilk defa Turgut Özal zamanında başlayan Türkiye-Yunanistan yakınlaşması ile gidebildiğini söylemişti.

Bu gruptan kimseler, taşıdıkları olumsuz duyguları yıllar içinde kimliklerinin ana referans noktası olarak gördükleri memleketlerine yeniden sarılarak, güncel bağlar kurmaya gayret ederek hafifletmişlerdir. Bir bakıma geçmişle bir çeşit uzlaşma sağlamış ya da olanları unutmadan uzlaşmanın yollarını aramışlardır. Bu sebeple, kendilerine ulaşmada bir problem yaşamadım. Ancak genellemeyi bozan istisnalar da mevcut. Örneğin, bir seferinde görüşme yapmak üzere bulunduğum bir evde, sohbet sırasında eşinin ailesinin de sürgün yaşadığını belirten görüşmecime, mümkünse eşiyle de konuşmak istediğimi söyleyince, bunun çok zor olacağını çünkü “olanlar yüzünden” eşinin hâlâ öfkeli olduğunu ve ne İstanbul ne de Türkiye ile hiç ilgilenmek istemediğini ve hatta görüşmecime bile İstanbul ile sürdürdüğü yoğun ilişkiler nedeniyle tepkili olduğunu şu sözlerle dile getirmişti:

“Benim eşim babasının sürgüne gönderilmesini affedemedi. Çünkü babası buraya geldikten sonra kanser oldu. Mehmet Kavala’ya çalışıyordu, hali vakti çok yerindeydi. Bu yüzden eşimde çok tepki var, hatta bana karşı da tepki var. Ne zaman İstanbul’a gitmek istesem sen git ben gelmem diyor. Şimdi sonbaharda gelecek benimle. Ama devamlı bahaneler buluyor gitmeyelim diye, kitabın var onu bitirecektin, bak kediyi ne yapacağız diyor. Her şeyi unutmak istiyor, yani düşüncelerini unutmuş gibi, özlemiyor bile belki bu yüzden.” (E,86).

Bu bellek, esasında 1920’lerden itibaren Lozan Antlaşması’nın ilgili maddelerinin ihlalleriyle başlayarak; azınlıkların çeşitli mesleklerden menedilmesi, anadillerinin hedef alındığı kampanyalar, 2. Dünya Savaşı esnasında ekonomik, toplumsal ve demografik varlıklarının zayıflatılması amacıyla devreye giren 20 Kur’a Askerliği ve Varlık Vergisi, 1950’lerle belirgin kazanan Kıbrıs meselesiyle basın da ön ayak olduğu ayrımcı kampanyalar ve Rumların maruz kaldığı en sarsıcı şiddet eylemi olarak hatırlanan Pogrom gibi tarihsel olaylarla travmatize olmuş bir toplumun belleğidir. Sürgünle bu travmalara bir de mekânsal kopuş eklendiğinde, aileler parçalanmış, o zamana dek İstanbul’da Türk-Yunan uyruklu demeden yaşayan cemaat bölünmüş ve tüm bunlar neticesinde sürgünler için Atina’daki yeni hayat, geçmişin yaralarının mevcut koşulların yoksunluğuyla birleştiği zor başlangıçları yaratmıştır.

Sürgünlerin peşi sıra yapılan göçlerle gelenler için de, yukarıda değindiğimiz gibi, benzer zorluklar söz konusu olmuştur. Hatta 1964 sonrasında 1990’ları da

kapsayan dönem içinde göç eden bu gruplar, özellikle de Kıbrıs meselesine bağlı olarak milliyetçi söylemlerin sürekli tırmandırıldığı bir korku ve baskı ortamında hayatlarına devam etmeye çalışırken, yaşadıkları evlerden mahallelerine ve komşuluk ilişkilerine kadar yitirdikleri güven duygusuyla ve giderek büyüyen hayal kırıklıklarıyla, memleketlerini çoktan kaybetmiş oldukları düşüncesiyle travmanın daha farklı boyutlarını tecrübe ederek göçe karar vermişlerdir. İstanbul’u gönülsüzce terk ederek gittikleri yeni yere alışma süreci de bu travmalarla baştan imlendiği için kendilerinden önce gelenlerin bocalamalarını ve güçlüklerini paylaşmışlardır.

“Ben geleceğim diye üç saat ayaklarım tutmadı, çünkü gitmek istemiyordum. Ben Yeniköylüyüm, bütün soyum oradadır, bütün ailem. Bir evimiz vardı, birinci katta annem kalırdı, ikinci katta yazlığa verirdik, 3 katta teyzem kalırdı. Ya ben nasıl geleceğim buraya! Neyini bileceğim havasını, suyunu, yolunu... Bir kimsem var mı? katiyen gidemezdim, ayaklarım tutuldu.” (K,73).

“Şu 64’ten sonra hiç hoş değildi. Maalesef 1965 yılında, 2 Şubat’ta buraya geldik. Babamın soyundan çok akrabalar vardı burada. Fakat bizim gelmemiz için bu sebep değildi. Sebebi başkaydı. Babamın Kantarcılar semtinde, bu Mısır Çarşısı’nın arka tarafındadır, bir börekçi dükkânı vardı. Her sabah işe gitmek için Bakırköy’den saat 4 buçuk 5’te dolmuş alıyordu Sirkeci’ye ve oradan yürüyordu. Son zamanlar, Mısır Çarşısı’nın arka tarafında o saatlerde serseriler yol kesiyordu, yol bomboş, bunlar bıçakla elinde, “Usta para ver”. Bu dediğim hakiki, yani kafamdan çıkarmıyorum. Babam yolunu değiştiriyordu, gene buluyorlardı, “Sen o kadar akıllı mısın, bizden kaçamazsın”. Bundan çok zarar gördük, çok korktuk. Dükkânı da öğrendiler, gelip dışarıdan bakıyorlardı “Biz buradayız unutma” demek gibi. Sonra bir gün babam eve geldi, böyle devam edemeyiz, hemen gitmemiz lazım dedi. Ne yapacaktı, her sabah para mı verecekti onlara, vergiyi versin devlete, şu serserilere ne versin! Annem dedi, nasıl olacak evimizi bozacağız oraya gideceğiz, kimseyi bilmiyoruz biz. Çok zordu bu. 1 ay 1 buçuk ay içinde evimizi boşalttık, eskicilere verdik, sattık 5 paraya her şeyi ve buraya geldik.” (E,72).

“Şöyle bir durum oldu, Kıbrıs olayları vardı. Herkes birbirini tanır bizim Boyacıköy’de, şu evde şu kalır bu evde bu kalır, yani bilirler. Şimdi bizden 200, 250 metre yukarıda yazlık ve kışlık sinema var, sinema çıkışı millet inerken, evimiz köşe

başıydı, taşlıyorlardı evi, öyle kaç kere camları kırdılar. Karakola gidiyorsun, bir şey yapmıyorlar. Diyorlardı nereden bulacağız onları falan filan. Sonra söyledim, artık mecbur kalmıştık, yoksa çocuk okula gidemeyecekti, haberler maberler de kötüydü. Eşime dedim bir karar almamız lazım. Gidersek didiniriz çabalarız bir şey olur. Hatta diyorum ki genciz, çalışırız aç da kalırız dayak da yeriz ama dayanırız. Ve bir gecede karar aldık, yarından itibaren dedim hepsini sat, buzdolabı falan ne varsa hepsini sat. Üç beş tane eşya aldık, eşyaları yolladık ve bir ay sonra göç ettik.” (E,75).

“Ben 1973 yılında geldim, aslında niye geleyim, bir işim vardı orada. Burada teyzem vardı sen daha ne duruyorsun orada dedi. E ortalık da fenaydı ne yapalım biz de tuttuk geldik. Yani en başta ben geldim, sonra kız kardeşlerim geldi. Annem 50 yaşındaydı, hiç istemiyordu, evi sattı çok yaşlanmış gibiydi. Buraya geldi kadın hastaneye girdi. Ben ne bileyim böyle olacak. Büyük değişiklikler insanı sarsıyor kızım, bak memleket değiştiriyorsun, çok zor. Güzel bir evden geliyorsun, bodrum katta yaşıyorsun. Arnavutköy’de Boğaziçi’nde 3 katlı tahta evimiz vardı, kocaman. Sonra halimiz vaktimiz çok yerindeydi. Babam tüccar terziydi, ben gözlükçüydüm, amcamın 3 tane dükkânı vardı Sirkeci’de, orada çalışıyordum. Ama geldik İstanbul’dan girdik bir bodruma, tek odada dört kişi iki kız kardeşim, anam, bir de ben. O evimiz şimdi bizim olsa kaç milyon dolar eder. Şimdi avukatlar uğraşıyorlar ama...İşte burada da gözlükçüydüm, 1993 yılına kadar, bir dükkân açtım bir ortakla, o da olmadı. Sonra ne oldum biliyor musun taksi şoförü!” (E,70).

İstanbullu Rumların, travmaların yüküyle ve toplumsal aidiyet bağlarının kaybıyla başlayan göç sonrası hayatı, aynı zamanda karşılaştıkları yeni toplum yapısı ve kültüre adaptasyon sürecinde yaşadıkları güçlüklerle de şekillenmiştir. Hatırlatmak gerekirse, Yunan ulus-devleti resmi tarih söylemi doğrultusunda, İstanbul Rumlarını ülke sınırları dışında yaşayan bir diaspora toplumu olarak nitelendirdiği için, göçle gelişlerini de bu bağlamda “anavatana dönüş” (Örs, 2006) olarak nitelendirmiştir. Ayrıca o yıllarda Yunanistan’da vatandaşlığa alınmak için geçerli olan *omoyenis* (Helen soyundan gelenler) ve *alloyenis* (diğer soylardan gelenler) adlı iki yöntem gereği, Rumlar “soydaş” kabul edildikleri için, devlet tarafından uygulanan sistematikleşmiş bir baskıya veya ayrımcılığa uğramamışlardır (Bilginer, 2019:309).

Görüşmeciler de devlet nezdinde uğradıkları bir ayrımcılıktan söz etmediler. Ne var ki, resmi olarak azınlık statüsüne dahil edilmeyen ve dolayısıyla Türkiye’de olduğu gibi bu yönde uygulamalara maruz kalmadıklarını bildiren görüşmeciler, Yunan toplumuyla temaslarında, yani yeni çevrelerle sosyal, ekonomik vb. alışverişlerinde (kimilerine göre hâlâ sürmekte olan) birtakım dışlanma ve ötekileştirme deneyimleri yaşadıklarını ifade ettiler. Görüşmecilere göre, bu durumun başlıca nedeni ise kültürel farklardır. Söz konusu farklılıklarını, Yunan toplumunca hoş karşılanmayıp kabul edilmemelerinin nedeni sayan görüşmeciler, dışlanmaların göçten sonraki hayat kurma çabalarını zorlaştıran en büyük etkenlerden biri olduğunu dile getirmişlerdi.

“O ilk seneler, aşağı yukarı ilk 10 sene çok zordu. Niye çünkü burada seni tanısınlar, yabancı bir yer. Biz Rumduk, bunlar Yunanlı, aynısını değiliz, hiç değiliz. Yani benim 10 akrabam varsa burada, öbür milyonlar beni bilmiyorlar. Bir de iyi gözlerle bakmıyorlardı bize, yok işlerini alacakmışız filan... E işimiz nasıl yürüyecek böyle? Çok çalıştık o yüzden. Ben sabah 7’den akşam 11’e kadar çalışıyordum. 10 sene için günde 7’den 11’e kadar. 11’de evime gidiyordum, bir tabak yemek yiyordum ve uyuyordum. Ve bütün ailem de benim gibi, çok çalıştık. Babam kardeşleriyle, ben de yardım ettim, annem de her ihtiyacımız olduğunda dükkâna iniyordu yardım etmek için.” (E,72).

Bu konuda yapılan önceki çalışmalarda da araştırmacılar, İstanbullu Rumların kimlik algısının, geniş toplumda maruz kaldıkları ayrımcılık deneyimleriyle bağlantısına eğilerek (Örs, 2006; Yücel ve Yıldız, 2016) bu deneyimlere dair hikâyelerde gerçekler kadar mitlerin de rolü olduğuna (Halstead, 2012; Türker, 2015) dikkat çekmişlerdir. Şimdi bundan sonraki başlıklarda, öncelikle İstanbullu Rumların kimliksel unsurlarıyla -dil, gündelik pratikler, aidiyet mekânları- kendilerini Yunan toplumundan nasıl ayrı konumlandıklarını bakarken, diğer yandan da dışlanma hikâyelerinin niçin kimi zaman bir “mitos” şeklinde değerlendiriliyor oluşunun sebeplerine dair tartışmayı kendi saptamalarım ile yeniden yorumlamaya çalışacağım.

Belirtmek gerekir ki, İstanbullu Rumların, kendi deyişleriyle “köklerinden koparılıp” gittikleri Atina’da, dışlanma sebebi olarak gösterdikleri dillerinden mutfaklarına kadar tüm kimliksel özellikleri, aynı zamanda yıllar içinde gelişen ve güçlenen “yeniden köklenmeye” ilişkin pratikleri bağlamında, topluluğun psikolojik

ve fiziksel sınırlarını meydana getirmiştir. Bu sınırlara dayanarak oluşturdıkları habitatları ise, yalnızca İstanbullu olmayanlarla ilişkilerini tanımlamalarında değil, memleketleriyle yeniden bağ kurmada belleklerinden ve içinden kopup geldikleri toplumun ritimlerinden aldıkları kültürel sermaye ile aynı zamanda Atina’da doğmuş olan genç kuşaklarla ilişkilerinin çerçevesini de belirlemiştir.

3.1.2. Topluluğun Psikolojik ve Fiziksel Sınırları

“Burasını hiçbir zaman memleketim olarak düşünmedim. Ben haritada Yunanistan’ın nerede olduğunu bile bilmezdim buraya geldiğimde. Hiç alakam yoktu, hiçbirimizin yoktu. Biz buradakilere hiç benzemeyiz ki. Burada akrabalarımız vardı, 1922’de Küçük Asya göçünden gelenler, ama onları da öyle tanıımıyorduk, işte o kadar.” (K,73).

Göç edenler için Yunanistan, “haritada yerini bile bilmedikleri” veya “hiçbir zaman orada yaşayacaklarını” akıllarına getirmeden sadece Paskalya ve yaz tatillerinde akrabalarını görmeye gittikleri, yabancı bir memlekettir. Bu nedenle, görüşmeciler de yabancısı oldukları bu ülkeye göç ederken, akrabalarının ve İstanbul’dan tanıdıklarının ağırlıkla yaşamakta olduğu Atina’yı tercih etmiş ve yakınlarıyla bir araya gelerek daha az yabancılık çekecekleri Nea Filadelfiya, Paleo Faliro, Nea Symirni, Peristeri, Patissia, Kallithea gibi -bazısı 1920’lerden itibaren Türkiye’den gidenlerle anılan- semtleri mesken tutmuşlardır.

Tanıdıklardan oluşan çevrelere yerleşme doğrultusunda yapılan bu tercihe iki neden daha eşlik eder. Bunlardan ilki, sözü geçen semtler içinde, örneğin Atina’nın güneybatısına düşen Faliro, bir sahil semti olmasından ve çoğu görüşmecinin ifadesiyle, İstanbul’daki hayatlarında denizle olan yakın ilişkilerinden ötürü öncelikli bir tercih olmuştur. Görüşmecilerce sık sık dile getirilen deniz ve denizle haşır neşirlik, belleklerinde taşıdıkları İstanbul imgesinin ayrılmaz bir parçası olduğu için, Atina’daki bu kıyı semti de, kıyıya dik uzanan caddeleriyle ilk bakışta İstanbul’da göçten önce yaşadıkları Moda, Yeşilköy, Yeniköy gibi semtleri çağrıştırmaktadır. Böylesi bir fiziksel benzerlik, Faliro’nun özellikle de 1964’ten sonraki göçlerle artan nüfusla giderek “Küçük İstanbul” haline gelmesinin başlıca nedenlerinden biridir.

“Bütün aile o bir taraftan bu bir taraftan dağıldık. Biz annemle babamın peşinden buraya geldik, en başta Filadelfiya’ya gittik. Bizim akrabalar, arkadaşlar hep oradaydı. Bir de Faliro’ya gidiyorlardı, deniz vardı orada. Ne yapalım biz deniz insanlarıyız ne yapalım, nasıl ayrı olalım.” (K,76).

“Ben buraya en başta kendi başıma geldim. Uzaktan bir amcamız vardı, Egalo semtinde kalıyordu, o da İstanbul’dan çok küçükken gelmiş. Ben geldiğimde o adam 70 yaşındaydı. Ona gittim 1 hafta kaldım. Bana dedi ki sana burada bir ev bulalım, ben de dedim yok amca ben denizi seviyorum. Denize gideceğim dedim. Buralara, Faliro taraflarına geldim, bir akrabamızı buldum. Dedim buralarda bir ev arıyorum, dediler şu karşıda bir ev var, Riviera Pastanesi’nin karşısında, ben de kiraladım 3 ay kaldım orada. Sonra ailem geldi, ilk zaman biraz oradan oraya taşındık ama sonra öyle öyle bu evi bulduk, tamiratını yaptık. Yani nereden baksan 40 yılı geçti bu Faliro’dayız.” (E,75).

“Çoğumuz buradayız artık, orada kim kaldı? Herkes buraya geldi. Mesela bizim çoğu Arnavutköylüler, hep Faliro’ya gittiler. Çünkü orada biraz bizim İstanbul’a benzer. Ben de Boğaziçi’nde doğdum büyüdüm, yüzmeyi orada öğrendim. Bütün yaşamımız hep denizdeydi. Vapur alıyorduk, Üsküdar, Kadıköy, Adalar... Ama biz teyzemden ötürü o zaman Patissia’ya gitmiştik. Sonra bizim köylüler olarak yani Arnavutköylüler toplanıyorduk Faliro’da ve ne zaman gitsem orada bütün arkadaşlarımı görüyordum.” (E,70).

Göç edenlerin bugün hâlâ ikamet etmekte oldukları bu yerleri tercih etmiş olmalarının ardında yatan ikinci sebep ise, bundan önceki başlığı kapatırken kısaca bahsettiğimiz üzere, Yunan toplumu ile ilişkilerinde karşı karşıya geldiklerini belirttikleri dışlayıcı tutumlar olmuştur. Görüşmeciler, Yunanların onların kültürlerine, konuştukları İstanbul Rumcasına ve özetle “Yunan” olmayan (oysa *Polites*’i *Polites* yapan) tüm özelliklerine gösterdikleri tahammülsüzlükleri, göç travmasına eklenen yeni travmalar (“acı hatıralar”) olarak yaşamışlardır. Bu şekilde tecrübe ettiklerini söyledikleri ilk toplumsal temasları, onların aynı zamanda, yeniden bir topluluk kimliği oluşturma süreçlerinin, psikolojik ve fiziksel sınırlarını çizen uzlaşmış anlatıların da temelini atmıştır. Başka deyişle, göç ve dışlanma

deneyimleri ortak bir anlatı zemininde buluşarak, İstanbulluların aynı mevkilerde yaşam alanları oluşturmaya başlamalarında çok büyük bir itici güç olmuştur.

Atina'ya yaptığım ziyaretler sırasında misafir odasında kaldığım İstanbullu Rumların Evrensel Federasyonu (İREF/Oi.om.ko) bünyesindeki yaşlılar evinde, henüz araştırmama başladığım ilk günlerde tanıştığım ve bu zamana kadar arkadaşlığımızın sürdüğü İstanbullularla, çoğunlukla dışarıdaki görüşmelerimi bitirip döndüğüm akşam saatlerinde -onların nazik ve sıcak davetleriyle- birlikte oturduğumuz mutfak masasında pek çok hikâyeyi dinleme fırsatı bulmuştum. Dışarıda yaptığım görüşmelerin uzadığı bazı zamanlar haricinde, neredeyse her akşam önce aynı katta kaldığım grupla masa sohbetleri yapıp, ardından bir kat yukarıda kalanların yanına uğrayarak, genellikle Türk televizyon kanallarının da açık olduğu çay saatlerinde onlarla otuyordum.

Bu rutin benim açımdan, hem onlarla daha yakın ilişki kurmama hem de bu sayede birtakım gündelik hallerini, pratiklerini gözlemlememe imkân tanırken, onlar açısından ise daha farklı anlamlar ifade eder olmuştur. Türkiye'den gidenlerin eskiden beri yerleşik olduğu Nea Filadelfiya semtinde bulunan bu misafirhane, küçük olmasından ve mutfakların her katta ortak olmasından ötürü, iki katının da kendi içinde ayrı birer ev gibi olduğu bir yer. Sözgelimi, bir defasında akşam sofranın kurulmasına yardım ederken (sonradan görüşme de yaptığım Galatalı bir Rum) içlerinden birinin, benim oraya gidişimden önce de çoğu akşam masada bir araya geldiklerini, ancak onlarla kalmaya başlamamla birlikte “aynı İstanbul'daki gibi masaya oturduklarını” söyleyince, bu cümlesiyle tam ne demek istediğini sordum. O da buna karşılık, İstanbul'da aileleriyle yaşadıkları zamanlarda hep aynı saatte tüm herkesin masaya geldiği, birlikte yemek yendiği günleri hatırladığını ifade etmişti.

Durum tam da ifade ettiği gibiydi. Hatta bazı akşamlar dışarıda yemek yiyip geldiğim için bu düzenimiz de biraz aksadığında, çoğunlukla yemeği yapmaktan sorumlu olan Galatalı görüşmecimin birkaç kere karşılaştığım hafif sitemini de o zaman anlayabilmişim. Bu, orada onlarla birlikte kalan bir misafire yönelik konuksever, nazik tutum değildi; ya da sadece İstanbullu kimliğini “dışarıdan” birine sunmaya dayalı “performans” (Goffman, 2014) da değildi; çünkü orada bulunmam İstanbul'a ve gençlik yıllarına, eski arkadaşlıklara, mahallelere, sevilen yerlere dair

sohbetleri de daha canlı biçimde geri getirmekteydi ki bazı zamanlarda bu sohbetlere YouTube'dan açılan Zeki Müren şarkıları da, geride bırakılan memleket nostaljisinin bir parçası olarak eşlik ediyordu.

Nostalji konusunu şimdilik burada geri dönmek üzere bırakarak, şunu belirtmem gerekir ki, sadece birlikte yaşadığım bu gruptan insanlarla değil, yaptığım tüm görüşmelerde, İstanbulluların memleket hakkındaki konuşmalarının ana eksenlerinden birini oluşturan nostaljik söylemin tam karşısında göç ve göçten sonraki hayatta Atina'da görülen ayrımcılık deneyimlerine ilişkin anlatılar yer alır. Hiçbir anlatıda bu unsurlardan biri eksik olmadı. Biri her zaman diğerrinin tamamlayıcısı oldu. Zira yukarıda da söylemiş olduğum gibi, Atina'da cemaat kimliğini yeniden inşa ederken, bu unsurlar, İstanbullu Rumların yeni toplumdaki konumlarını ve kendilerini başkaları karşısında nasıl konumlandıklarını da belirlemiştir.

Dışlanmalar, yeni başlangıçların, İstanbullu kimliğinin daha açık sahiplenilerek ifade edildiği yeni sosyo-mekânsal örgütlenmelerin kalkış noktası haline gelirken, Yunan kültürü de bu durumun doğal getirisi olarak aidiyet çerçevesinin dışında bırakılmış, böylelikle özellikle göçleri takip eden ilk yıllarda, iki toplum arasında karşılıklı (hatta çoğu yaşlı ve orta yaş kuşağından İstanbulluların bugüne dek sürdürdüğü) bir mesafeli bir tutum ortaya çıkmıştır.

“Ben 71’de geldiğimde Dionysis Savvopoulos, diye bir bestekâr var çok ünlü. Benden daha büyük şimdi. Onun küçük bir çocuğu vardı. Ben para kazanmak için çocuk bakıcılığına gittim evine. Onların da aslı İstanbullu. Misafirler geldi eve, Yunanlı, tanıştık falan. Aaa İstanbullu musunuz? Ne zaman geldiniz buraya? diye sordular. Ocak’ta geldim dedim. Aaa o zamandan şimdiye kadar, Ağustos’a kadar ne kadar güzel öğrendiniz dilimizi diyorlar. Aaa çok güzel konuşuyorsunuz bravo size! Öyle zannediyorlardı ki biz Yunanca konuşmuyoruz, Türk olarak biliyorlardı bizi.” (K,69).

“Biz nasıl eskiden İstanbul’dayken Bulgaristan’dan Türk tebaalı Bulgarlar geliyordu, konuşmaları çok Türkçe gibi değildi, bizim de bu Yunanlılarla konuşmamız aynı değildi. Şimdi öğrendik fakat o zaman geldiğimizde konuşmamız onlara çok

tuhaftı, yani biz ağızımızı açtığımızda “Sen İstanbullusun” diyorlardı, hemen anlıyorlardı. Çünkü konuşmanın içine Türkçe kelimeler koyuyorduk.” (E,72).

“Burada işleri bazılarının sonradan başarılı oldu ama bazılarının hiç olamadı. Çünkü nasıl diyeyim, biliyorsun, bir yerden koparırlarsa seni, o diğer yere biraz zor olur ekmesi. Bak öyle bir durum ki bizim Yunanistan’la Kıbrıs’la bir alakamız yok. Alakamız nedir, aynı dindeyiz bu kadar, bir fazlası yoktur. Biz orada doğduk, orada büyüydük, eğitimi orada gördük, askerliğe orada gidiyorduk. Ne lüzumu vardı yani oradan kopardılar bizi buraya getirdiler. Fena bir şey. E tabii Yunanlar da bizi pek güzel kabul etmediler. Orada gavurdük mesela burada Türk tohumu dediler. O kadar şeyler yaşadık Türkiye’de, gavur dediler filan ama bu Türk tohumu lafı bana çok fazla dokundu. Çünkü neden? Çünkü biz aynı dine inanıyoruz, aynı dili konuşuyoruz, sen bana nasıl öyle diyebilirsin? Nasıl kabul etmezsin?” (E,76).

“En çok aksan farkımız vardı bizim Yunanlılarla. Mesela, ben küçükken 12-13 yaşındayken okulda dalga geçiyorlardı, nasıl konuşuyorsun diye. Sonra birkaç zamanda burasının aksanını aldım. Başlarken zordu bu yüzden.” (K,66).

“Geldiğimiz zaman burada çocuklar bize Türk diyorlardı, alay ediyorlardı. Türkler de bize gavur diyorlardı. Bunu çok yaşadık biz burada. Ama çocuk olduğumuz için bu değişti, biz de onlar gibi konuşmaya başladık, alışmaya başladık. Yani o Turkosporos unutuldu, yalnız kalbimde acısı ve hatırası hep kaldı.” (E,65).

“Bize ilk başlarda Türk tohumu derlerdi, Turkosporos. Orada gavur diyorlardı. Esasında gavurun anlamı tamamen farklı bir şey ama... Bana kuzenimin arkadaşı söyledi, Turkosporo. Sen nesin dedim? Alman geldi, İtalyan geldi, Türk geldi, sen biliyor musun nesin dedim.” (E,79).

Temel insan etkinliği olan dil (Cassirer, 1980:108), toplumsal olarak miras alınan ve yaşamımızın ana dokusunu belirleyen pratiklerin ve inançların birleşimi olan kültürden ayrı var olamaz (Sapir, 1921). Başka deyişle dil; toplumu bir arada tutan harç, kültürü taşıyan ortak bir hazine, toplumu yansıtan bir ayna ve bireyler ve gruplar arasındaki ilişkilerin düzenleyicisi olan başat iletişim aracıdır. Bu nedenle de kimlik

açıklayıcı bir olgudur; çünkü toplum ve kültürde ne varsa kendini dilde gösterir ve dilde ne varsa, toplum ve kültürde asılları veya yankıları vardır (Güvenç, 2002:48,50).

Özetle, kimliklerimiz, sözü edilen bu dil-kültür diyalektiği içinde şekillenir. Yukarıdaki görüşmecilerden birinin “*ağzımızı açtığımız anda İstanbullu olduğumuzu anlıyorlardı*” ifadesiyle de karşılık bulan bu durum, Bozkurt Güvenç’in (2002) işaret ettiği gibi, dilin, iletişime geçildiği anda kimlikle ilgili birtakım ipuçları sunan bir araç oluşundan ileri gelmektedir. Burada bir parantez açarak eklemek gerekir ki, “Rumca” diye ayrı bir dil yoktur (Akgönül, 2016:28). Görüşmecilerin de dile getirdiği üzere, farklılık daha ziyade aksandan kaynaklanmaktadır. İstanbullu Rumlar tarihsel olarak, genellikle hem Yunancayı hem de Türkçeyi çok akıcı biçimde konuşan Fenerliler (*Fanariot*) ve Karamanlılar (*Karamanlides*) gibi alt kategorilerden oluşmaktadır ve anadilleri halk Yunancasıdır (*demotic Greek*). Ancak, İstanbullu olmayanların bilmediği çok geniş bir kelime hazinesine sahip olduğu için, *Romeika* veya *Politika* denilen ayrı bir dil olarak nitelendirilmiştir (Örs, 2006:80).

İstanbul’da ve Atina’da konuşulan bu dil, Yunanca ve Türkçe kelimelerin aynı cümle içinde iç içe kullanıldığı, kente özgü bir dildir; yani bir anlamda coğrafi/mekânsal bir kimlikle birlikte tanımlanır. Bununla birlikte, Yunanistan’da İstanbul’dan gelenlere yönelik, dil ve kültür üzerinden uygulanmış bir asimilasyon politikası hiçbir zaman mevcut olmamıştır. Ancak hatırlarsak, 19. yüzyılda etkili olmuş Yunan ulusçuluğu, ulusun kimliğini ve resmi dilini belirlerken, *Rum* terimini ayrı bir kategori olarak reddetmiş ve gerek İstanbul’daki gerekse de Anadolu Rumlarını da Helen kategorisinde saymıştı. Hatta *Rumluk*, Bizans ve Osmanlı kalıntısı olduğu düşüncesiyle, “dejenere” bir kimlik addedilmişti. Ne var ki, biraz önce söylediğimizin altını yine çizelim, 1964 ve sonrasında gidenler devletten bir baskı görmemişlerdir (fakat görüşmecilerin yaşadıkları olumsuz deneyimlerin, bu eski kategorik ayrımların bir biçimde Yunan halkının zihninde bıraktığı izlerin bir neticesi olarak yaşandığı da söylenebilir. Zira anlattıkları, 1920’lerde mübadeleyle gidenlerin tecrübeleriyle örtüşür. Sonraki başlıkta “temellük etme” etrafında konuyu kısaca tartışacağız).

Dolayısıyla, Türkiye’de azınlık politikalarının bir parçası olarak düzenlenen Türkçe konuşma kampanyalarında olduğu üzere, yaptırım içeren kamusal bir

söylemden söz edilemez olsa da, İstanbullu Rumlar, göçün ardından alışmaya ve katılmaya çalıştıkları toplumda en başta kimliklerinin en önemli bileşenlerinden biri olan dilleri nedeniyle ayrıksı hissetmişlerdir. Öyle ki, bu özellikleri, örneğin okul çağında Atina'ya gidenler için yaşlıları arasında bir alay konusu olmuş ve yetişkin olanlar da Rum olmayanlarla temaslarında dillerinden ötürü “tuhaf” karşılanmışlar.

İstanbul'dan gelmiş olmak ve Yunancayı Türkçe kelimelerle karışık konuşuyor olmak bir bakıma Türk olmakla eşdeğer tutulmuş. Aşağılama niyetiyle kendilerine *Turkosporos* denmiş. Bu durum yine, Türk ulusçuluk anlayışında olduğu gibi, Yunan ulusçuluğunda da “Türk ve Yunan”ın birbirinin ötekisi olarak tasavvur edilmesiyle ilişkilidir. Bu pek de dostane olmayan yaklaşım nedeniyle Rumlar da Yunanlarla temasları sırasında, dillerini onlara benzeterek konuşmaya başlamışlardır. Benzer bir dışlayıcı yaklaşıma, vaftiz edilme ile ilgili anlatılarda da rastlanır.

“Acı hatıralarımız hep buraya gelince oldu. İstanbul'dan gelince başladı. Çünkü çok kötü bir zamandı. Bize soruyorlardı, Hristiyan mısınız değil misiniz, vaftiz oldunuz mu olmadınız mı diye. O yüzden burasını ben hayatımda sevmedim, hiçbir zaman. Burada eski okul arkadaşlarımla görüşüyorum, birbirimizle yakınız. Benim bu Atina'da Yunan arkadaşım yok, hep İstanbullu arkadaşlarım var. Çocuklara da İstanbul kültürünü verdim, hiç saklamadım. Ben çünkü kendimi İstanbullu görüyorum.” (K,78).

“Vaftiz oldunuz mu diye soru geliyordu. Hani biz çok yoğurt yiyoruz ya... Öyle diyorlardı, yoğurtla mı vaftiz oldunuz siz?” Bir gün biri babama sordu böyle, babam açtı ağzını yumdu gözünü...” (K,65).

Amin Maalouf, “Ölümcül Kimlikler” (2012) adını verdiği bir denemesinde, yaralandığımız yerin kimliğimiz olduğunu söyler. İstanbullu Rumlar hem göç öncesi hem göç sonrasının travmalarıyla yaralanmış bir toplumdur. Dillerinden, kültürlerinden yaralanmışlardır ve gördükleri dışlayıcı tutumlar, onların bir topluluk bilinci ile giderek bir araya gelmelerine ve kimliklerine sahip çıkmalarına ön ayak olmuştur. Hiçbir zaman radikal bir toplumsal içe kapanma olmamışsa da çünkü gündelik hayatta, okullarında, işlerinde sürekli “kendilerinden” olmayanlarla aynı sosyal ortamları paylaşırlar, Yunan toplumuyla ilişkilerini (genellikle hâlâ devam eden

ve bazılarında baskın şekilde duran) belirli bir mesafede tutmuşlardır ki bu da yine bir ölçüde “kapalılık” yaratır. Bu bağlamda, yukarıda örneklerini verdiğim ayrımcılık hikâyelerini de, kimliğin seçkinliğini belirleyen unsurlar olarak, anlatıdaki bir başka yüzüyle ve işleviyle görürüz.

Seçkinliğin, İstanbulluluğun “ayrıcalıklı” bir kimlik olarak vurgulanmasının (Yücel ve Yıldız, 2016; Halstead, 2012) kaynağı ise, İlay Romain Örs’ün (2006) sözünü ettiği “kozmpolitizm”dir. Kozmpolitlik, Örs’e göre Rumların nezdinde, iki büyük imparatorluğun başkentliğini yapmış İstanbul (*Poli/Şehir*) ile eş anlamlıdır ve onun çokuluslu ve çokkültürlü görkemli geçmişinden miras alınan bütün unsurların toplamıdır. Bu miras; dilden, mutfak kültürüne, farklı milletten kimselerle gündelik ilişkilere dayanır. İşte İstanbullu Rum kimliğine ayrıcalıklı konumunu veren bu mirasın sırtladığı *şehirlilik*dir. Nitekim, bu kurgu doğrultusunda İstanbullu Rumlar, *köylü/kentli* ayrımına giderek, İstanbul gibi bir metropol olmayan Atina’yı, öyle görkemli bir geçmişe sahip olmayan, kentten ziyade gelişmemiş bir yer (*köy/kasaba*) olarak nitelendirerek, Yunanları sosyo-kültürel hiyerarşide kendilerinden daha aşağı bir konuma yerleştirirler. Örs (2006, 2018) ayrıca, Rumların İstanbul’da yaşadıkları kötü deneyimlere karşın (çoğunlukla “iyi günleri” anarak) Türkleri, Yunanlar gibi “düşman öteki” olarak görmediklerini ve onları da kendileriyle aynı şehirli mirası paylaşan insanlar addederek, “Yunan/Türk” dikotomisinin ötesine yerleştiklerini belirtir.

Kültürlerin birbiriyle karşılaşmasından doğan bu tip çelişkiler ve bu çelişkiler karşısında geliştirilen stratejiler, Renée Hirschon’un Anadolu Rumları ve Yunanların mübadele sonrası temaslarında da ele alınmıştır. Hirschon 1970’lerdeki araştırmasına dayanarak, Yunanların dışladığı mübadillerin, aksi bir söylemle kimliklerini kozmpolitizmle nasıl yüceltme yoluna gittiklerini anlatır (1999). Örs (2006), Hirschon’un çalışmasına değinerek, Anadolu Rumlarının da sahiplendiği kozmpolit geçmişte, İstanbul’un siyasi statüsü gereği “en üst” noktayı temsil ettiğini ve İstanbulluların bu çerçevede Anadolu Rumlarını da tıpkı Atinalılar gibi “köylü” sınıfına (üstelik Anadolu’da da örneğin İzmir gibi büyük şehirler olmasına rağmen) dâhil ettiklerini söyler.

Görüşmecilerin de sürekli gururla dile getirdikleri gibi, İstanbul, tartışmasız üstünlüğü olan ve dünyada eşi benzeri olmayan bir şehirdir. Yunanların kendilerine yönelik olumsuz yaklaşımlarının anılmasının hemen peşinden bu anlatılar gelir. Toplumsal dışlanma, Atina'yı sahiplenmemeye dönük davranışla paralel giderek, Yunanistan'ı daha sık bir tarih ve kültürle tanımlamalarını; İstanbul'un köklü geçmişini yücelterek, oraya ait tüm pratikleri (yeme-içme kültürü, konuşma, komşuluk) devamlı suretle Atina ile bir rekabet içinde anıp sahiplenmelerini beraberinde getirir. Göçün ilk zamanlarından itibaren oluşan bu bakış, hâlâ mevcuttur. Şimdi dışlanma ile başlayan hikâyelerin bir yandan nasıl bir üstünlük, seçkinlik anlatısına dönüştüğüne veya bunları nasıl içerdiğine daha yakından bakalım.

“Bak çoğunluk İstanbulluları pek sevmiyordu, çünkü biz, bizim İstanbulluların Rum kökü Bizans senelerinden geliyor, biz aynı pastadan değiliz Yunanlılarla. Onun için her şeyimiz değişiktir. Her şeyimiz ama. Biz Yunan dilini daha temiz kullanıyorduk İstanbul'da ama bunlar Yunan dilini toprak yapıyorlardı. İstanbul'daki Rum okulları daha doğru Rumca öğretiyorlardı. Ondan pek hoşlarına gitmiyorduk, yani eğer mümkünse bize “Türk” diyorlardı.” (E,72).

“Buraya geldik, hiç kimseyi tanıımıyorduk. Bunlar bizi çok hor gördü. Yunanistan'da bunun için çok fenaydı, çünkü bizi sevmiyorlardı. Türk tohumu diyorlardı. Hiç kucaklamadılar, neden geldin dediler. Ben de diyordum, bana sorarsan ben istemedim geleyim. Biz ortadaydık, orada gavur, burada Türk tohumu. Ne yapalım biz, hiçbir şey yapamadık. Bizi kovdular nereye gidelim. Babam dedi Fransa'ya gidelim, orada bir arkadaşı vardı ama olmadı. Sonra Yunanistan'da kaldık çünkü dedik burada aynı dili konuşuyoruz daha kolay bizim için. Ama bizi sevmediler hiç. Çünkü biz Fransızca konuşuyorduk, İngilizce konuşuyorduk, Türkçe konuşuyorduk, bir kültürümüz vardı. Sonra, mutfacı da biz getirdik buraya. Burada yalnız patates biliyorlardı bir de yeşil salata yapıyorlardı, o kadar.” (K,76).

“Ben buraya ait hissedemem, katiyen. Zaten hiçbir zaman Yunanlıyım demedim, her zaman Rumum dedim. Bence İstanbul'un yerli Rumları Roma İmparatorluğu'ndan geliyor. Bizim tarihimiz, soyumuz orada çok eski. Vatanımızdır. Buradakilerle fikirlerimiz, görüş açımız bağdaşmıyor. Mesela bunlarda ne mutfak vardır ne masa yapmasını bilirler. Ne öğrendilerse biz getirdik, hiçbir şeyi bilmiyorlardı, hâlâ öyle

bilmiyorlar. Bir de bunu unutmamam, çok kaba şeyler oluyordu bize karşı. Bir kere ben Omonia’da bir adama saatin kaç olduğunu sormuştum, dedi ki bana “parasını mı verdin, niye söyleyeyim?”. Öyle bir yerin adresini sorarken de olmuştu. Söylemiyorlardı bu gibi şeyleri, kaba davranıyorlardı.” (E,79).

“Alışamadık kaç yıl geçti çünkü başka gözle görüyorlardı, hatta şu anda da. İstanbul’danım deyince “Türksün” diyorlar. E biz de beğenmiyorduk çok şeylerini, çünkü görgüsüz buluyorduk. Diyelim, İstanbul’da bir lokantaya giderdin, öyle lüks olması gerekmez, masanı güzel yaparlar, tabağını, çatalını itina eder koyarlar. Garsonlar çok nazikti. Bir de burada görecektin, öyle getirirler atarlar bir sepetin içinde bıçak çatal, hiç öyle şeyleri bilmezler, yüzüne bile bakmazlar.” (E,76).

“Oradaki hayat başkaydı, ben arkadaşlarımı çok seviyordum. Karşıdaki evdeki Türk komşularımızla aramız çok iyiydi. Ama burada bunları bulamadık, burada insanlık yok. Kaba insanlar, soğuk insanlar. Saati sorarsın sana der “niye söyleyeceğim, birlikte mi aldık?”. Her zaman annem bunu söylerdi, “biz başka bunlar başka”. Yani kültür başka. Benim babamın ailesinin çok eski pastanesi vardı, Kadıköy’de biliyorsun. Buraya geldik, tatlılar öyle şekerli, pastalar mastalar hele o ilk başta öyle fena yemek istemezsin. Şimdi de güzel değil. Baklavaları da kötü, hamuru çok kalın, çok şurup koyuyorlar. İstanbul’daki o tat yok, bulamazsın.” (K,63).

“Bir kere, benim kızım ilk okula gidiyordu, eve geldi bir gün, dedi anne sen kötüsün, çünkü Türksün. Kim dedi bunu dedim, öğretmen dedi. Kızım beni Türk zannediordu o öğretmen öyle söylediği için. Şimdi bizim vatanımız yok, orada gavuruz burada Türküz. Bir de bize soruyorlardı ilk geldiğimizde siz vaftiz oldunuz mu diye. Ama Patrikhane orada!” (K,70).

“72’de buraya geldiğimizde perde bile yoktu evlerinde, panjuru indirip...Biz öyle büyümedik. Bizim evlerimiz saray değildi ama her şey yerindeydi. Tamam bunlar açlık geçirdiler, çok fakirdiler. Ama fark bu değil. Mesela bizim de ilkokulda ikinci bir ayakkabımız yoktu. Ama her şey paradan değil. Patlıcanı pişirmek için paraya gerek yoktu. Burada sadece fasulye bir de et ve salata. Bu iş görgü kültür meselesi. Buraya geldiğimde iş yerlerinde terbiyesizlik, herkes birbirine bağırır, ne kadar kabalardı.

Sonra şey de vardı “siz Türkler” denirdi bize, anlatana kadar canımız çıkardı.” (K,69).

“Ben İstanbul’dayken bu Yunanlıların bizden çok önde olduğunu zannediyordum. Benim hayalimdeki Yunanistan çok değişti, çünkü bir kere medeniyetin beşiği bir yerdi. Fakat buraya gelip böyle şeyleri işitip görünce hayal kırıklığı yaşadım diyebilirim.” (E,68).

Rekabet söyleminde ön plana çıkan, kozmopolit kültürü oluşturan kimlikssel özelliklerin üstünlüğüdür. İstanbul’da daha arı bir Yunanca konuşulduğu, *“bunlar dili toprak yapıyorlardı”* gibi sözlerle dile getirilirken küçümsendiği belirtilen dile sahip çıkılır. Yoğurtla vaftiz edilme veya vaftiz edilip edilmediklerine dair sorular karşısında da, görüşmecilerden birinin *“Ama Patrikhane orada!”* diyerek bitirdiği ifadesi, bir yandan Yunanların kendileri hakkındaki yargılarının doğru bilgiler içermediğine (cahilce yapılan yargılar anlamında da) gönderme yaparken, Patrikhane’nin İstanbul’da oluşu, kentin Ortodoks alemi için önemini, dini hiyerarşideki yerini hatırlatmış olur. Dillerinin ve dini pratiklerinin *“hor görüldüğü”* anlarda karşılaştıkları *Turkosporos* sıfatına (kendilerine yapılmış en ağır hakaret sayarlar) İstanbullu olmanın verdiği köklülükle, üstün kültürden olmakla cevap verirler.

Mutfak ve sofrası kültürlerini yine *şehirli* olmakla açıklarlar ve Atina’ya bu anlamda medeniyeti kendilerinin götürdüğünü söylerler. Bu tüm görüşmecilerde baskın bir düşüncedir. İstanbul mutfağını, lezzet ve çeşitlilik konusunda ayrı yere koyarlar, Yunan mutfağını bir *“mutfak”* olarak görmezler ve halen yemeklerinin iyi olmadığını, zaten hiçbir zaman memleketlerinin seviyesine ulaşamayacağını düşünürler. Bu hususta bir anekdot paylaşmak gerekirse; tanıdığım Kadıköylü bir Rum kadın (69) ile ilk görüşmemizde, konu mutfığa geldiğinde *“Bunlar hiçbir şey bilmezler”* diyerek, örneğin reçelleri nasıl *“İstanbul usulü”* yaptıklarını uzun uzun anlatmıştı. Bir sonraki Atina ziyaretimde ise beni çok sevindiren nazik bir sürpriz yaparak, hazırladığı *“İstanbul usulü”* iki kavanoz turuncu reçelini elime tutuşturmuştu. Sonra yanından ayrılıp misafirhaneye döndüğümde, Galatalı görüşmecimle birlikte reçellerin tadına baktığımızda, bana söylediği ilk sözler *“Aynı benim anneannemin reçelleri gibi”* olmuştu.

Mutfak, kültürlerinin en önemli öğelerinden biridir. Bu yüzden de, hemen hemen görüşme yaptığım tüm yaş gruplarından insanlar, sohbetin başlarında sayılabilecek dakikalarda, “*Politiki Kuzina*” (2003 yapımı, Türkiye’de *Bir Tutam Baharat* adıyla gösterime girmiştir) filmini izleyip izlemediğini sorarak o filmdeki yemeklerin, sofraların neredeyse birebir kendi ailelerindeki gibi olduğunu eklemişlerdir. Özellikle de doğum yerleri Atina olan genç kuşakların filmle kurduğu ilişkiyi, sonraki bölümde yeniden ele alacağım. Bunun haricinde Rumlara göre, Yücel ve Yıldız’ın birlikte kaleme aldıkları *Rum Olmak/Rum Kalmak* (2016) isimli makalede de ortaya koydukları gibi, filmde sonra Yunanlar da onların kültürünü merak etmeye başlamış, filme büyük ilgi göstermişlerdir. Yazarlar, bu konuyu irdelerken, filmde, mutfağın Rumlar için kimlik tanımlayıcı yönüne vurgu yapıldığını söylerler.

Kimliği yüceltme, Atinalıların “görgüsüz, kaba ve soğuk” olarak tanımlanmasıyla da yapılır. Gündelik hayatlarında, iş yerlerinde ve okullarında alışık olmadıkları konuşma (dildeki üslup, incelikten yoksunluk) giyinme ve diğer davranış biçimleriyle karşılaştıkça, gördüklerini tasvip etmeyerek, aslında kendileri de ötekileştirici bir tavra yönelmişlerdir. Onlar açısından bakıldığında ise, İstanbul’da alıştıkları “insanlığı” daha sonra bulamamışlardır. Üstelik, bir görüşmecenin yukarıda altını çizerek ifade ettiği gibi, bu medeniyetsizlik Yunanistan’ın geçirdiği yoksulluk yıllarıyla da ilgili değildir; bu bir “yaşam tarzı” meselesidir. Nihayetinde kendileri de İstanbul’da üst sınıf hayatlar sürmemişlerdir ama bir “kültürleri” vardır.

İstanbullulara göre, Yunanlar, onların Türkleri iyi anmasını, arkadaşlıklarına devam etmelerini asla anlamayacaklardır. Zira Rumlar Türklerle ortak bir geçmişin mirasçısı iken, Yunanlar hiçbir zaman bu geçmişin içinde yer almadıkları için ne kozmopolitliği ne de kültürel çeşitliliğe aşinalığı bilemeyeceklerdir. Tüm bu “eksiklikler” ile birlikte tanımladıkları Atina ve Yunan kültürü, onlar için “hayal kırıklığı” olmuştur. Bazıları, Antik Çağ’dan devralınan bir medeni üstünlük beklerken, İstanbul’dakinden çok daha alt seviyelerde seyreden bir yaşam kültürü bulmuşlardır. Sonuç olarak, İstanbullu olmak, her şeyiyle kadim bir tarihe sahip olmakla, Yunan olmaktan kat be kat köklü bir kimlikle tasavvur edilir.

Göçmenlik üzerine psikanalitik çalışmalarıyla tanınan Vamık Volkan’ın belirttiği gibi; aile üyelerinin ve arkadaşların yitirilmesi, ataların mezarlıklarının

yitirilmesi, aşına olunan dilin, ait olunan çevredeki şarkıların, kokuların, yemeklerin yitirilmesi, ülkenin yitirilmesi, önceki kimliğin ve bunu destekleyen sistemin yitirilmesi gibi pek çok kaybı içeren göç veya sürgünler, yerinden yurdundan ayrılmış bireylerin psikolojilerini ve sonraki hayatlarını da büyük ölçüde biçimlendiren kilit unsurlardır (2017:30). Sarah Ahmed de yerinden edilme hikâyelerini “yeniden yerleşme deneyimlerinin kaynağını oluşturan kurucu unsurlar” olarak tanımlamıştır (1999:341).

Göç anlatıları, İstanbullu Rumların, göç sonrasına dair deneyimleriyle birleştiğinde, yukarıda adı geçen yazarların irdelediği “kayıp” duygusunun telafi edilmesi adına, kendini oldukça kuvvetli biçimde gösteren bir kimlik bilinci ve bunu takiben bir mekânsal üretim ortaya çıkmıştır. Zira, göç sonrası süreçte Rumların Yunan toplumuna yönelik geliştirdikleri yargıları, asimilasyon korkularının perçinlenmesinin sebebidir. Bu durum, onların İstanbullu kimliğine daha sıkı sarılarak; hem zihinsel-ruhsal dünyalarının en önemli sınırını belirleyen dillerini konuşabilecekleri hem de göçle kesintiye uğrayan diğer gündelik alışkanlıklarını devam ettirebilecekleri semtlerde toplanmalarının ardındaki temel motivasyondur.

“Burada geldik birleştik, yeniden bulduk arkadaşlarımızla birbirimizi. Bazıları soruyorlardı, ben de soruyordum şey diye “Beni hatırladın mı?”. Veya mesela “Eleni, filan bir yerde oturuyordu hani onu hatırlıyor musun?”. Herkesi nasıl tanıyabilirdim, o zaman İstanbul’da o kadar çok Rum vardı ki, birbirimizi tanımıyorduk. Ben bazılarını burada hiç tanımıyordum o yüzden sonra tanıştım ve arkadaş olduk.” (K,76).

“Bizden sonra çok kişiler geldi, okul arkadaşlarım ve onların ailesi filan geldi. Onların hepsiyle arkadaşlığı burada da yaptık, bugüne kadar hâlâ çok arkadaşız, bu eskilerle bilhassa bir aile gibiyiz... Bizim Bakırköylüler olarak cemiyetimiz var. Çok şeyler yapıyoruz, toplantılar, sergiler, yardımlar filan. Sonra senede 1 kere biz takavitler (tekaüt) olarak gençlerle futbol oynuyoruz, maç yapıyoruz. İstanbul’daki cemiyetimizde biz gençtik, yaşlılarla oynuyorduk, aynısını yapmaya çalıştık burada. Çünkü istiyoruz ki bizim gençler de aramıza katılsın, yaptıklarımıza alaka göstereyin” (E,72).

“Ben kendimi Üsküdarlılara adadım. Arkadaşlarımı topladım. Ama öyle sorarsanız bir derneğimiz olmadı. Kendi kendimiz için, Üsküdarlılar olarak, nasıl

diyorduk parasız olarak... gönüllü gibi koşuyorum. Bizim lisemizle de grup kurduk, ben Zoğrafyon Lisesi'ndenim, Whatsapp'tan da konuşuyoruz. 17 kişiyiz, yazıyoruz yazıyoruz orada birbirimize. Aramızda bazen görüş ayrılıkları oluyor ama azdır, yani her grupta olduğu kadar.” (E,68).

“Travma vardı evet, çünkü çok kötü günler yaşamışlardı, ama insanlar kendilerini bu travmaya teslim etmediler. Elbette travma dozu bakımından herkese göre değişen bir şeydir. Fakat ailemden ve onların yakın çevrelerinden bildiğim ve gördüğüm kadarıyla İstanbullular çok çalıştıkları ve yeniden yaşamaya başlamaları için tek ihtiyaçlarının çalışmak olduğunu bildiklerini için travmaya tamamen teslim olmadılar. Mesela dernekler kurdular, Filadelfiya'da bir cemaat var, burada Peristeri'de var, Faliro'daki var. Birbirlerinden uzak kalmadılar.” (E,54).

“Ben bu etkinliklerin, derneklerin neden bu kadar aktif olduğunu anlayabiliyorum. Çünkü en baştan beri burada kaybolmak istemediler. Yani İstanbul'da zaten azınlık olarak yaşıyorlardı ve buraya gelince bu değişmedi burada gördükleri yüzünden. Onları anlayabiliyorum. Kültürlerini böyle tuttular. Belki ancak böyle hayatta kalabilirlerdi. Eğer bir yerde kabullenilmezsen bir şekilde böyle bir davranış geliyor ister istemez. Sanırım bu tür sebeplerden ötürü Yunanlarla yakınlaşmadılar.” (K,34).

Hatırlamak gerekirse, Halbwachs, bireyin belleğinin kendisinin icat etmediği ama parçası olduğu ortamdan ödünç aldığı dil, fikirler gibi araçlar olmadan işleyemeyeceğini ileri sürerek, geçmişe dair imgeleri yeniden meydana getirmek için bireyin ihtiyaç duyduğu araçların, ancak sosyal bir grupla ilişkilerinin mevcudiyeti dâhilinde sağlanabileceğini söylemişti (2018:35,64). Şimdi hatırlama/unutma edimlerinde kolektivitinin rolüne dikkat çeken bu görüş doğrultusunda görüşmecilerin yukarıdaki ifadelerini değerlendirelim. Öncelikle eski arkadaşların bulunmasıyla başlayan sosyalizasyon süreçleri, sonrasında gruplar oluşturarak toplanmaktan (ilerleyen kısımlarda da ayrıca değineceğimiz) semtli, mezun dernekleri ve spor kulüpleri kurmaya, gazeteler ve dergiler yayınlamaktan yayınevleri açmaya uzanan girişimlerle giderek bir sosyal yapılanma hareketi şeklinde gelişerek, mekânsal bir özellik kazanmıştır. Bu gelişim, kişilerarası oluşan iletişim ağları içinde belleğin

somut mekânsal çerçevelere olan gereksiniminin ve mekânsallaşma eğiliminin (Halbwachs, 2018; Assmann, 2015) bir neticesidir.

Bunun yanında, Atina doğumlu görüşmecilerin de kendi ailelerini gözlemleyerek yukarıda dile getirmiş oldukları gibi, Rumların yakın çevrelerini yine kendileri gibi İstanbullulardan seçerek oluşturmaları, gruplar halinde bir arada durmaları ve yaşam alanlarını İstanbullu kimliği üzerine bina edecek biçimde oluşturmaları; yeniden hayata sarılmalarına ve yabancı bir yerde “kaybolmaktan” kaçınarak memleketleriyle kopan bağlarını onarıp, kaybı telafi etmelerine dönük bir çabayı gösterir.

Tüm bu deneyimler ve çabalar, Atina’daki İstanbullu Rum diasporasının psikolojik ve fiziksel sınırlarının nasıl belirlediğini de gösterir. Gruplar, kendi sosyal mekânlarını inşa ederken oluşturdukları kurumlar çerçevesinde düzenledikleri toplantılar, konferanslar, futbol maçları, festivaller, film gösterimleri, sergiler, kermesler, yardım kampanyaları ve dini bayramlarda derneklerde bir araya gelmek gibi faaliyetlerle, esasen “kültürlerini mekânlaştırmış” (Low, 1992&2017), ve gittikleri yeni yerlerde memleketlerinden ayrı düşerek yitirdikleri “toplumsal ritimlerini” (Lefebvre, 2018), aşına oldukları gündelik pratikler çerçevesinde yeniden kurmaya ve devam ettirmeye çalışmışlardır.

İnşa edilen sosyal ağlar ve somut mekânlar veya “ikonografik ve kültürel sermaye” (Bruneau, 2010) ise İstanbul’a ilişkin bellekten kaynağını alır. Bachelard, evi insanın hayalleri, rüyaları ve duygularıyla çevrelenmiş bir kozmos olarak tanımlamıştı; insanların doğup büyüdüğü kentlerle geliştirdikleri aidiyet ilişkileri de bir bakıma evlerle ilişkileri gibidir; ev nasıl bir “*kabuk*” (Bachelard, 1996) gibi kişileri sarıp sarmalıyorsa, çocukluk ve yetişkinlik yaşlarının geçtiği, her köşesinde bir zamanın izi olan kentler de *kabuk* veya *yuva* gibi bir çatı verir. Bu yüzden, herhangi bir nedenle bu kabuğun, yuvanın yitirilmesi durumunda; “bireyler dünyayla ilişkilerine yeniden anlam verebilmek adına, yine eski alışkanlıklarına tutunma yoluna giderler” (Perkins ve Brown, 1992:280), “mekânları kendi görme biçimlerine” (Cresswell, 2004) uygun olarak tekrar üretmeye çalışırlar.

“Şöyle bir şey oldu, ben halen İstanbul’dayım sanıyordum. Daha o ilk zamanlarda 3-5 tane mekân vardı, içki mekânı ve tavernası olsun, gerek kahve mekânı olsun. Eğer gidersen hep tanıdıkları görüyordun, aa hoş geldin beş gittin falan yani hayat bu sebepten iyiydi, yalnızlık öyle çok çekmedim. Şimdi de öyle, mahalledir bizim için, şarküterisi olsun, çay içtiğin pastanesi olsun. Bir de mesela artık Türkler arasında moda oldu burası, o çalışmak için gelenler falan...yani ev görmeye almaya gelen çok vardır... E hiç yabancı gelmez tabii, burada sokakta ve bir sürü yerlerde Türkçe duyuyorlar, hem de bizden duyuyorlar!” (E,75).

Göç ettiği 70’li yılların ortalarından beri Faliro’da yaşamakta olan görüşmecinin anlattığı gibi, semtleri, göçmenlik durumunu hafifletici bir aşinalık sunmaktadır; öyle ki ilk gittikleri yıllarda bile sanki İstanbul’daymışçasına bir kamusal hayat mevcuttur. Gerek sosyalleşme mekânlarıyla gerekse de bu mekânlarda İstanbul’dan bildikleri tatları, arkadaşlıkları bulabildikleri, “ev” hissi veren bir yaşam alanıdır. Aslında, burada bir bakıma (özellikle Faliro’yu düşündüğümüzde) “Atina’yı İstanbul yapma” denilebilecek bir sürecin ardından gelen bir aşinalık, “evde” veya “mahallede” hissetme söz konusudur. Aidiyet yine, Atina’ya değil fakat, İstanbul’a benzetilerek kimliklendirilmiş bir mekân parçasına duyulan aidiyettir. “Tanıdık” bir yer haline getirildikten sonra bir benimseme gerçekleşebilmiştir.

Bu aşinalığın temel kurucusu ise “dil” ve bu dil sayesinde yaşamaya devam eden kültür ve onun hammaddesi bellek olmuştur. Gerçekten de Faliro’da kamusal alanlarda Türkçe konuşulduğunu duymak, oldukça sıradan bir şeydir. Dil, hem mekân yapan (de Certeau, 2009) hem de mekâna aidiyet geliştirmeyi sağlayan (Low, 1992:167) bir unsurdur. Diğer araştırmalarda da (Örs, 2006; Yücel ve Yıldız, 2016) tespit edilmiş olduğu üzere, İstanbullu Rumlar, baskılardan ötürü İstanbul’da Rumca konuşamamaktan mustarip olmuş ve buna rağmen dillerini muhafaza etmeye gayret göstermiş bir toplumken, Atina’da bunun aksine, kozmopolit kimliği yaşatmak adına Türkçeyi gündelik hayatlarının ayrılmaz bir parçası haline getirmişlerdir. Bu nedenle İstanbul Rumcasını, Türkçeyi kendi aralarında konuşmayı sürdürmüşlerdir.

Bir araya geldiklerinde İstanbul özlemiyle şehirleri hakkında konuşmuş, iletişimsel eylemlerini, gündelik pratiklerini yine bildikleri dile dayalı gerçekleştirmişlerdir. Zira Setha Low’un (1992:167) belirttiği gibi, anlatı -ister bir

mekân hakkında konuşmak isterse de hikâyeler ve isimlendirmeler yoluyla kurulsun-mekâna aidiyet hissini yaratan unsurdur. Dilsel bir eylem olarak anlatı, aidiyet bağlarının oluşma sürecinin temelidir. Bu bağlamdan devam edecek olursak; sözgelimi mübadele yıllarında gelen göçmenlerin, yerleştikleri bölgelere Türkiye’de yaşamakta oldukları yerlerden yola çıkarak isim vermeleri yine bir mekân yapıcı dilsel eylemdir. Bunun Atina’daki örnekleri İzmir’den göç edenlerin kurduğu *Nea Symrni* ve kaldığım misafirhanenin de bulunduğu, ilk yerleşimleri Manisa’daki Alaşehirliilerin oluşturduğu *Nea Filedelfiya*, ya da bazen de telaffuz edildiği haliyle *Yeni Alaşehir*’dir.

Faliro’da da benzer bir isimlendirme yoluyla mekân yapma eyleminden bahsedilebilir. İstanbul’dan gidenler memleketlerinde sahibi oldukları tatlıcıları, pastaneleri, şarküterileri, lokantaları, çiçekçileri Faliro’da açarken, İstanbul’daki aynı isimleri kullanmaya devam etmiş ya da İstanbul’u çağrıştıracak Türkçe isimleri tercih etmişlerdir. *Riviera* ve *Rio* pastaneleri, muhallebici ve kafe *Saraylı*, çiçekçi *Sabuncakis*, bunun örnekleridir.

İstanbul’da edinilmiş, kente özgü ritimlerle, yani gündelik pratiklerle, anlatılarla biçimlenen bu mekânlar, bu anlamda “etno-alanlar” oluştururlar. Bu çerçevede İstanbullu Rum diasporası, “insan ve coğrafya arasında ulus-devlet temelinde tahayyül edilen standartlaşmış ilişkiyi de hükümsüz kılan” (Appadurai, 2005), “dayatılan diaspora kategorilerinin dışına taşan” (Örs, 2006) bir mekânlaşma örneği sunar. Zira bu etno-alanlarda, içinden kopup geline kültür, ulus-ötesi bir coğrafyada yeniden hayat bulmuştur. Appadurai’ye göre göçmenler, bir zamanlar belirli bir mekâna bağlı oluşan aidiyetlerini ve belleklerini, ulus-ötesinden gelen/getirilen akışlara dayalı *hayali dünyalar* kurarak, *imgesel* yaratımlarla devam ettirirler (2005:30,33).

Halbwachs’ın veciz ifadesiyle “taşlar ve insanlar arasında kurulmuş olan ilişkileri değiştirmek o denli kolay değildir” ve bir topluluk, alışkanlıklarına göre şekillendirdiği bir yerde uzun süre yaşadığında, sadece hareketleri değil, düşünceleri de ona dış nesneleri temsil eden maddi imgelerin birbirlerini takibine göre düzenlenir (2018:166). İstanbul imgesi de Rumların tüm kimliksel özelliklerinde ve yaşam tarzlarında var olmaya devam etmiştir. Yi-Fu Tuan, insanların maddi çevreleriyle kurdukları duygusal ilişkiler bütünü tanımlamak için “*topophilia*” terimini kullanır.

Bu terim derin aidiyet bağlarından doğan ve hem ait hissedilen hem o mekâna sahip olmanın gururunu içeren bir sevgiye işaret eder (1974:93).

Diasporik mekânın temelini atan anlatılar ve bu anlatılardan doğan İstanbul imgesi de gücünü kuşkusuz, derin bir yer sevgisinden alır. Ancak, buradaki “*topophilia*”nın diğer yüzünü her zaman “*nostalgia*” oluşturur. İstanbul’a dair bellek, nostaljik bakıştan ayrı düşünülemez. Svetlana Boym, kapsamlı incelemesi *The Future of Nostalgia*’da, nostalji sözcüğünün *nostos* (eve dönüş) ve *algia* (özlem) olmak üzere iki Yunanca kökten oluştuğunu ve “artık var olmayan veya hiç var olmamış bir eve duyulan özlem” duygusuna karşılık geldiğini belirtir. Yazar, mitik geri dönüşün olanaksızlığı için tutulan yas halinin karşısında, “yeniden kurucu nostalji” adını verdiği bir nostalji türünün devreye girerek, yitirilmiş büyülü dünyanın telafisine ve uzaklarda kalmış evin tarih-aşırı bir tarzda yeniden inşasına giriştiğini söyler (2009:14,33).

“Türk filmlerini çok izliyorum, Elif var mesela. Eskiden de Karagülü izledim, İstanbullu Gelini de izliyorduk, kestiler ama onu, çok değişik gelmişti o bana.” (K,70).

“Türk televizyonunu çok izliyoruz, haberleri hep oradan öğreniyoruz. Bir de ben dizi izliyorum, Aşk Memnu dizisini çok izledim, çok beğeniyordum. Bazen kızım da gelip oturuyordu, ona anlatıyordum ne oluyor bak şimdi diye...Biraz onun da Türkçe bilgisi arttı. Zaten çocukluğundan beri evde duyuyordu Türkçeyi ondan da tabii.” (K,65).

“Burada Türk filmleri çok izleniyor, yani sırf bizim aramızda değil, Yunanlılar da sevdi mesela o Yabancı Damat’ı filan. Nasıl millet evine koşuyordu o çıkacak diye.” (E,76).

“Evde çay yapıp içmeyi çok özlüyordum, bu yüzden bir seferde gittiğimde çaydanlık aldım getirdim. Ama bu Yunanlılar anlamaz, biraz tuhaftır yani çay içersen derler sinirlerini kaldırıyormuş. Anlıyorsun, bizimle bir alâkaları yoktur. Biz akşamları eğer yemek yemek istemezsek, biraz ekmek biraz peynir, tost makinesinin içine koyuyoruz ve bir de çay! Ben çaydanlığı koyuyorum bir iki üç dört daha içeriz yetmez! E bardaklar ufak. Bunun için bizim memleketimiz orasıdır, Yunanistan bizim

memleketimiz olamaz, çünkü ilk önce burada doğmadık, asla değişmez. Eğer sen Bakırköy kaymakamına gidersen, ismini verirsen ne zaman doğduğunu filan bulacaksın, sicilim orada” (E,72).

“Bir sevdiğimiz çayımız var, sabahleyin içmezsek kahvaltı etmiş sayılmayız, kahveyle de kahvaltı olmaz, o sonra içilir kahvaltının üstüne. Burada bunu bilmezler, öyle bir adetleri yoktur. Hatta bir şey diyeyim bizim bazı Rumlar da bir zaman bunlara benzemeye başladılar. Şimdi biz mesela Üsküdarlılar olarak toplantılarımızı niye hep o Sweet Melek’te yapıyoruz, çünkü çay veriyor, taze çok güzel çay yapıyor.” (E,68).

“Ben eskiden çok sık sık gidip geliyordum çünkü bir tersane için Tuzla’dan, burada Atina’da Pire’de temsilciliği yapıyordum. Gittiğimde birçok şeyi toplayıp getiriyordum, eğer tabii sadece 1 gün içinde gidip gelmeyeceksem. Şimdi en son geçen hafta gittim, biraz seneler oldu baktım her taraf çok değişmiş, o Balıkpazarı ne biçim değişmiş. Sadece Taşpınar diye bir dükkân vardı, o aynı kalmış. Orasını çok beğeniyorum çünkü ben zeytin ezmesini çok seviyorum ve çok güzel yapıyorlar, bir de ançüezi. Şey aldım, tulum peyniri, burada öylesi yok.” (K,66).

“Benim babam, senede birkaç kez, annemle kol kola İstanbul’ gidip bir sürü öteberi getiriyorlardı; bu Hacibekir’den, bu elbise küçük için, Maria için, dolu dolu neler neler, pastırmalar çok şey getirirlerdi. Öyle öyle kızın çeyizini bile İstanbul’dan yaptık.” (K,69).

Memleketlerine olan özlemleri, İstanbulluların, evlerinde Türkçe konuşmaktan Türk televizyon kanalları üzerinden gündemi takip etmeye ve popüler dizileri izlemeye kadar, içselleştirilmiş bir gündelik pratik ortaya çıkarmıştır. David Morley’in *Home territories: media, mobility, and identity* (2000) isimli çalışmasında öne sürdüğü gibi, göçmen kimliğinin inşasında televizyon başat role sahip kitle iletişim araçlarındandır. Türk televizyonlarını takip etmek de uzaktaki memleketi yakına getirmekte ve dili canlı tutmaktadır; hemen hemen tüm İstanbullular, Türkçe yayınları izlediklerini belirttiler. Nea Filadelfiya’daki misafirhanede de hem ortak alandaki televizyon hem de odalardaki televizyonlarda Türk kanalları neredeyse günün her saati açıktı. Çay eşliğindeki akşam sohbetleri de genellikle televizyon karşısında gerçekleşirken, bu anlar bana da Türkiye’deki sıradan bir akşam gibi hissettiriyordu.

Bunun yanı sıra, memleket nostaljisi Rumları, Atina'yı sürekli İstanbul ile kıyaslamaya yöneltmektedir. Bu sebeple bazıları, İstanbul'da olup Atina'da olmayan kimi eşyaları, tatları, yiyecekleri, memleket ziyaretlerinin dönüşünde kendileriyle birlikte taşımaktadırlar. Evde çay içebilmek, bunun önemli bir parçasıdır; bazı görüşmeciler bu eski alışkanlıklarını sonraki yıllarda tekrar canlandırmışlardır. Fakat, buradaki dikkat çekici şey, çayın, kendileriyle Yunanlar arasındaki “benzemezliği” ortaya koyan bir kimlik göstergesi olarak ifade edilmesidir. Bu eski alışkanlık üzerine konuşmak, “kökler” üzerine bir konuşmayı bile geri getirir. Hatta bu alışkanlığın unutulması, bazı görüşmecilerce Yunanlara benzeyip adeta dejenere olmakla bir tutulmaktadır. Keza ev ziyaretlerimden birinde, çay ikramı sırasında görüşmecim, İstanbulluların evi hariç Atina'da poşet çaydan başka bir şey bulamayacağını ve tanıdığı Rumlardan bazısının bu alışkanlıklarını bırakmalarını “*hiç kurabiye kahveye batırılır mı?* (K,73) diyerek eleştirmişti.

Nadia Seremetakis, nostaljiyi “tarihin duyumsal algılanması” olarak tanımlarken, esas olarak belleğin içinde gömülü vaziyette durmakta olan duyuların, her hatırlama eylemiyle geçmişin kokusunu, tatlarını, seslerini ve görüntülerini bugüne taşıdığını söyler (2019:4,9). Bu konuyu bir sonraki bölümde görüşmecilerin fotoğraflarıyla kurdukları ilişkiler üzerinden diaspora belleğinin ve mekânının yapılanması hususunda yeniden ele alacağız; ancak kısaca söylemek gerekir ki, duyular arasında bir köprü görevi gören nostalji, bizim baktığımız yerden, diasporik mekânın ve kimlik bilincinin başlıca yakıtı olarak işlev görmektedir. Başka bir deyişle, asimilasyon ve türdeşleşme karşısında kökensel hikâyeleri canlı tutarak eski pratiklerin yeniden hayata dönmesini teşvik eden, direniş alanları oluşturan bir unsurdur.

Nostaljinin duyusal dünyalarla ilişkisine eğilen Murad Özdemir'in de dile getirdiği üzere, nostaljinin, kişisel bütünlüğün ve sosyal çevreyle kurulan ilişkilerin kaybına bağlı olarak gelişen bir yabancılaşma duygusu olarak görülmesi, genel olarak olumsuz duygular çağrıştırmasına yol açmaktadır. Oysaki etimolojik bir karşıtlıktan meydana gelen kelimenin, karanlık tarafını temsil eden *algianın* (acı, hüzn) yanı sıra, yeniden doğuşu ve eve dönüşü (*nostos*) temsil eden bir tarafı da mevcuttur. Özdemir, bu çerçevede, nostaljinin acı-tatlı yönlerinin bir arada ele alınmasıyla biçimlenen farklı

yaklaşımların yolunu açan sosyolog Fred Davis'i hatırlatarak, onun olgunun üretken yanına ve belleğin bankasında bir öz benlik değeri yaratma kapasitesine vurgu yapan bakışını gündeme getirir. Bu bakışa göre, nostalji gelecekte mevcut değerimiz üzerinde hak iddia edebilmenin garantisini sağlar (2020:10,11). Davis'in yaklaşımının izleri, Boym'un (2009) sözünü ettiği “*yeniden kurucu nostalji*” tanımından da kendisini gösterir ki, yazar bu terim kapsamında diaspora deneyimi üzerinde durmuş ve köklerinden koparılmışlığa ve alışkanlığın kırılmasına karşıt olmayan, aksine bu etkenlerle oluşan nostaljik hatırlama deneyimlerine dikkat çekmiştir.

Yine yukarıda dile getirdiğimiz üzere, İstanbul ile kurulan her türlü temas, yaraları iyileştirici etkilerde bulunmuştur. Özellikle eski alışkanlıkları devam ettirme çabası etrafında arkadaşlarla bir araya gelmek, kültürel faaliyetlere katılmak, televizyondan Türk kanallarını izlemek, sonradan da üzerinde duracağımız gibi sosyal medya kullanımları, İstanbul ziyaretleri gibi her eylem, bu anlamda onarıcı olmuştur. Tüm bunlar, geçmiş kırgınlıkların ve kızgınlıkların eski yüksek dozunu hafifleten eylemler olmuştur. Tekrar etmek gerekirse; bellek seçici bir mekanizmayla çalışır. Atina'da yaşayan Rum toplumu geçmiş travmalarla uzlaşmayı seçmiş bir toplumdur. Memleketleriyle bağlarını kaybetmemek adına, yeni temas yolları aramışlardır ve hâlâ da aramaktadırlar. Dolayısıyla, geçmişle kendi içlerinde “barış” yapabilmek için, yaralarının nedeni olan kötü olayları bir kenara koyarak ya da koymaya çalışarak, geçmişini daha çok “iyi” yanlarıyla hatırlamaya meyletmişlerdir.

“Şimdi hatırlayınca güzel zamanları aklıma getirmek istiyorum, o kötülerini değil. Biliyor musun insan, mesela bir sevgilisi var iyi gidiyor, ayrılırsa fena şeyleri hatırlamıyor, güzel şeyleri her zaman hatırlıyor, iyi hatıraları. Bana diyorlar hatırlamak istersen kötü şeyleri hatırla, ama olmaz ki! Neden? Çünkü en güzel şeylerini, hallerini hatırlıyorsun. Daha iyi taraflarını hatırlamak istersin bence. Yoksa acıyor canın acıyor.” (K,76).

“Benim nasıl söyleyeyim, bir problemim yoktu. Yanımızdaki komşumuz ben Isparta'ya askere gittiğimde ziyaretime gelmişti Bir subayı yakaladı bu çocuğa iyi bak dedi. Bunlar hep politik problemdi, her şey bu yüzden oldu, şimdi televizyonda problemleri görüyorum bayrak problemlerini... yan yanayız be kardeşiz be...emin ol benim en iyi arkadaşlarım arasında Türkler vardı, ama 45 senede ama çok şey değişti.

Şimdi gitmek istiyorum ama gidip tek başıma dolaşmak istiyorum. Evin önünden Sarıyer'e kadar yürümek istiyorum.” (E,70).

“Bizim mahallemizde çok iyi komşuluk ediyorduk. Karşımızda Halil adında bir bey vardı, onun iki kız kardeşi vardı. Çok yakındık. Aynı zamanda bir doktorun eşi vardı Hüsniye Hanım. Çok samimiydik. Kahve içer, sohbet eder, onlar gelir biz giderdik. Hatırlıyorum Hüsniye Hanım her akşam gelir yemekten sonra, kahve içerdi bizimkilerle, annemle büyükannemle filan. Bu gibi zamanlarımızı çok özliyorum. Yani bir samimiyet vardı. 6-7 Eylül hadiselerinde Halil Bey, anneme dedi ki, olaylar oluyor siz bize gelin. Annem istemedi, evimizden çıkmayalım dedi. Bize bir şey olmadı ama Allahtan diyelim... Bunlar politikalar sebebiyle başımıza geldi. Devletler böyle yapmasaydı biz gene kardeş gibi yaşayacaktık. Şimdi bunları unutmuyoruz tabii ama kin tutmanın kime faydası var? Ben mesela o samimiyeti hasretle anıyorum her zaman.” (E,76).

“Oradaki arkadaşlarıma bakıp bunlar Türk'tür diye hiç düşünmedim, hiç öyle bir düşüncem olmadı. Birkaç hadise olmuştu Büyükkada'da bir Türk çocuğu gelip topu aldı gitti ama bunlar şey hadiselerdi, nadir. Ve tekrar ediyorum, ben meslek hayatımda öyle insanlar gördüm ki şahane. Ben halen de öyleyim, öyle ayırarak bakmıyorum.” (E,86).

“Ben çocuklarıma da söyledim onlar küçükken, bu oldu o oldu falan diye her şeyi anlattım. Öğrenmelilerdi. Öğrenmeseler bu benim hatam olurdu. Yani biliyorlardı ne oldu ne geçti, niye buraya geldik biz. Ama nefret vermedim onlara, her şeyi sevgiyle anlattım.” (K,76).

“Başka türlü olamaz. Ben sevmezsem benim oğlum mu sevecek, nereden sevecek? İyi kötüyü anlattım ama kötülükle anlatmadım. Gerçekleri anlattım, öfkeyi almadılar benden. Benim İstanbul'da o kadar iyi Türk arkadaşım oldu ki, mahalleden sonra iş yerimden. Diyebilir miyim Türkler kötü insanlardır diye?” (K,69).

“Çocuklarımıza geçirdik dediğim zaman, isteyerek geçirilmedi. Yani Türklere karşı nefret hiç ama hiç işlemedik. Sadece büyük nostalji var, çünkü hücreler mi hatırlıyor bilmiyorum nedir! En güzel senelerdi, çocuktuk.” (K,64).

Geçmişin olumlu taraflarıyla anıldığı nostaljik bakış, 4. Bölümde detaylıca ele alacağımız gibi, belleğin kuşaklararası aktarımı hususunda da belirleyici bir etken olmuştur. Bir kısım birinci kuşak İstanbullu, yukarıdaki ifadelerden de görmüş olduğumuz üzere, çocuklarına İstanbul'daki günlerini acı ve tatlı hatıralarla bir arada anlatmışlardır. Bu yaklaşım da onların geçmişle uzlaşma çabasının bir tezahürüdür. Diğer yandan, çocuklarına Türkiye hakkında ön yargılı fikirler aşılammamak adına, sadece iyi günleri anlatanlar çoğunluktadır. Bu durum, bilgi aktarımında ortaya çıkan boşlukların sebebidir. Ancak, Hirsch'ün de (1997) söylediği gibi, ikinci kuşakların belleği, örtük yollardan devralınanlarla da meydana gelmektedir. Bu bakımdan, şimdilik özetle belirtmek gerekirse, aktarımın nasıl gerçekleştiği, Atina doğumluların ailelerinin geçmişiyle ve İstanbul ile mesafelerini belirleyen ana etkidir.

Bunlarla beraber, 2006 yılında kurulan İREF'in, genç kuşakların şehirle ilişkilerini geliştirmeleri amacıyla izlediği stratejiler kapsamında, açılan Türkçe dil kursları, düzenlenen sergiler ve memleket gezileri veya İstanbul'daki cemaatle ve diğer kültür kurumlarıyla ortak düzenlenen etkinlikler, gönüllülerden oluşan araştırma gruplarının oluşturulması gibi girişimler, bu kuşağa mensup kimseler arasında İstanbul'a dair merakı ve ilgiyi artırmıştır. Bu konudaki en güncel ve önemli gelişme, yine bir sonraki bölümde değineceğim, 2020 yılında kurulan "İstanbullu Genç Gönüllülerin Derneği"dir. Bu açıdan, görüşme yaptığım genç kuşak mensupları içinde, kendilerini "*Yunan hayat tarzını benimsemiş ama soyu İstanbul'a dayanan, Yunanım ama ailem İstanbullu*" şeklinde tanımlayanlardan ayrı olarak, "*İstanbul'un bir parçası gibi*" veya "*İstanbullu*" hissettiğini dile getirenlerin de olduğunu söylemem gerek.

Sara Ahmed, göç deneyimlerinin, geçmiş hayat ve yerinden edilmeler hakkında sonraki nesillere de ulaşan hikâye anlatma eylemlerini içerdiğini söylemektedir (1999:342). Biz de diasporanın psikolojik ve fiziksel sınırlarını inşa etme stratejileri üzerine konuştuğumuz bu başlık altında, göç ve göç sonrası deneyimlere dair anlatıların, yeniden yerleşme ve bir topluluk olma hususunda üstlendiği hayati rolü irdelemeye çalıştık. Şimdi, kültürün mekânlaşma biçimlerinin kurumlar aracılığı ile nasıl oluştuğuna daha yakından bakmaya geçmeden önce, yeniden topluluk olma çerçevesinde kolektiviteyi besleyen anlatılarla ilgili tekrar gözden geçirilmesi gerektiğine inandığım bir konuyu aşağıda kısaca tartışmak istiyorum.

3.1.3. Temellük Edilen ve Paylaşılan Anlatılar

Siyaset bilimci ve yazar Herkül Millas, hem kendi ailesinin sürgün deneyiminden hareketle kaleme aldığı bir metinde (2019) hem de araştırmacı Nurdan Türker’e vermiş olduğu bir mülâkatta (2015), Türkiye’den Yunanistan’a giden Rumlara iyi davranılmadığına ve “Türk tohumu” gibi aşağılayıcı nitelemelerle yapılan ayrımcılığa ilişkin söylemlerin gerçeklik payı taşımadığını belirterek, “mitos” olarak değerlendirdiği bu görüşünü iki sebebe dayandırır. Millas’a göre, Türkiye’de milliyetçi reflekslerle ortaya çıkan “Yunanlar Rumlara bizden daha kötü davrandı ve o yüzden Türkiye’yi özleyiyorlar” söylemi, mitosun ana kaynağıdır ve bu yüzden söylem, esas olarak Türkiye’de yaygındır. Böylesi bir “yabancı düşmanlığının” Yunanistan’da nüfus mübadelesi yıllarında yapıldığını, ancak 1960’larda böyle bir “tohum” sözünü duymadığını, duyanı da duymadığını, olmuşsa bile bunun Rumların güçlü memleket özlemiyle bağlantılı olarak mitosun diğer ayağını oluşturduğunu ve istatistiksel olarak sıfır oranında bir değer taşıdığını öne sürer (2019:187,188).

Söylemin Türkiye ayağını oluşturan “Yunanları değil, Türkleri seviyorlar” mesajı, Millas’ın haklı olarak ifade ettiği gibi ne azınlık gerçeğinin ne de milliyetçiliğin tam anlamıyla anlaşılıyor olmasının bir sonucudur (2019:188). Nitekim, böylesi bir mesaj, daha ziyade Türkler ve Rumlar arasında kaybolan diyalogu onarmak ve İstanbul’un çokkültürlü geçmişini yeniden gündeme getirmek niyetiyle, fakat salt nostaljiye yaslanan bir anlatım içeren İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Ajansı bünyesinde gerçekleştirilmiş “*Hasretim İstanbul*” (2010) gibi çalışmalarda dahi hissedilir oranda mevcuttur.

Öte yandan, yazarın, Yunanistan’da özellikle de “Türk tohumu” ifadesi etrafında gelişen dışlanmaların 1960’lar ve sonrasında geçerliliğini yitirdiği, toplumda bir yaygınlık göstermediği yönündeki görüşü üzerinde durmak gerekir. Zira gerek kendi saha araştırmamdan edindiğim bulgular gerekse de önceki akademik araştırmaların bulguları (Halstead, 2012; Türker, 2015; Yücel ve Yıldız, 2016) Millas’ın görüşünden farklı olarak, Yunanistan’da İstanbullu Rumlara yönelik ötekileştirici tutumların 1960’lar ve sonrasında da sürdüğünü göstermektedir.

Bu söylemin yaygın nitelik göstermesinin, bir yanıyla, “mübadillerin hikâyelerinin temellük edilişi” (Halstead, 2012) ile ilgisi muhakkak olmuştur; ki bu kaçınılmaz bir gelişimdir, çünkü yukarıdaki başlıkta da belirttiğim gibi İstanbullular, ağırlıklı olarak mübadillerin yaşadıkları semtlere yerleşmişlerdir ve her iki halkın da *İstanbulluluk-Anadoluluk* karşıtlığına rağmen Türkiye’den geliyor oluşu, Türkçe bilmeleri ve kozmopolit bir geçmişi benimsemeleri, aralarında etkileşimlerin olmasına ve bu vesileyle hikâyelerin taşınmasına zemin hazırlamış olabilir. Yine de dışlanma konusu, sırf “hikâye temellük etmeyle” de açıklanamaz. Şimdi, bu nedenlere doğru ilerlemeye devam edelim.

Renée Hirschon, mübadeleden sonra Yunanistan’daki ani nüfus artışının yol açtığı büyük sorunların, masrafların ve diğer tehlikelerin, yerli halk arasında mübadillere düşmanca tavır alınmasına hatta reddedilmelerine neden olduğunu ve “Türk tohumları” (*tourkosporoi*), “yoğurtla vaftiz edilenler” (*yiaourtoaptismenoi*) veya “şarklılar” (*anatolites*) gibi önyargıların, aşağılayıcı lakapların, bu tepkiler sonucunda doğduğunu söyler. Ayrıca, mübadelenin uyumlu ve homojen bir toplum yaratarak, Yunanistan’ın etnik yapısını değiştirdiği yönündeki genel görüşe karşı çıkarak, göçle gelen grupların farklı sermaye, dil ve lehçelere sahip olmaları ve bu özelliklerini sürdürmeleri sebebiyle, uzun vadede, var olan toplumsal ve kültürel bölünmelerin devam ettiğine ve örneğin iç savaş gibi belli zamanlarda bu farklılıkların daha da güçlendiğine dikkat çeker (2007:25,26).

1964 Sürgünü ile başlayan göç süreçlerinin de tıpkı Hirschon’un işaret ettiği “farklılıkların güçlendiği belirli dönemlerden” biri olduğunu söyleyebiliriz. Üstelik, mübadele yıllarına kıyasla 1960 ve 1970’ler arası dönemde bir ekonomik kalkınma başlamış olsa da, yoksulluk toplumda hâlâ hakimdir ve “yeni gelenler” dolayısıyla servetlerin daha fazla paylaşılacak oluşunun, halkta benzeri bir huzursuzluk yaratarak eski dışlayıcı söylemlerin canlanmasına kaynaklık etmiş olması oldukça yüksek bir ihtimaldir; ki görüşmecilerin, Yunan halkının o yıllarda da ekonomik sıkıntı içinde olduğuna yönelik ifadeleri bu düşüncemizi desteklemektedir.

Alınan bu önyargılı ve dışlayıcı tutumlar karşısında, İstanbullular da mübadillerinkine benzer tavırlar geliştirmiş, tıpkı onlar gibi kültürlerinin “eşsizliğini” ve “benzersizliğini” vurgulayıp, kendilerini Yunanlardan tüm kimliksel özellikleriyle

çok daha üstün bir yere yerleştirerek, kendi aralarında sosyalleşmeye ve bir arada kalmaya çalışmışlardır. Diğer yandan, bu durumu salt “benzerlik” çerçevesinde okumamak gerekir. Nitekim, “dışarıya” yönelik şekillenen “içe kapalı” tutum, yabancı bir memlekette hele ki “istenmeyen”, “istenmediği belli edilen”, bir azınlık olma haliyle de, göçmen olmanın yarattığı genel psikoloji içinde gelişen reflekslerle de ilintili bir durumdur. Dolayısıyla, “kökense” öğeler daha fazla ön plana çıkar, söylediğimiz gibi, kimliğin çıpası içinden kopup geline coğrafya olur.

Halstead, İstanbullu Rumların, mübadillerin kimliksel anlatılarını kendi yaşadıkları zorlukları anlatabilmek için “yaratıcı niyetlerle” temellük ettiklerini (2012) söyler. Yazarın görüşüne katılmakla birlikte, bu dışlanma deneyimlerinin ülkenin o zamanki ekonomik durumu da göz önünde tutulduğunda, belki Anadoluların yaşadığı sertlikte olmasa da, taşıdığı hakikatin yerini de unutmamak gerekir. Bellek elbette ve çoğunlukla da temellük edilen bir şeydir, anlatılar hep akış halindedir, toplumlar, mekânlar ve zamanlar arası sürekli taşınıp dururlar. Bunlarla birlikte, ister temellük edilmiş olsun isterse de bizzat yaşanmış olsun, bundan önceki kısımda ele aldığımız göç ve yeniden yerleşme deneyimlerine ilişkin anlatılar, diasporadaki Rumlara “memleket hissi” verip onları İstanbul kimliğine yeniden bağlamış ve Atina’daki İstanbul bu yolla meydana getirilmiştir.

İstanbuluların toplumsal yaşamda karşılaştıkları dışlayıcı ve ötekileştirici tutumlar bağlamında, “Yunan”ı kendi yeniden inşa eylemleri için bir “kurucu öteki” (Hartog,2014) niteliğiyle işlevsel hale getirmelerinde “Turkosporos” ve “yoğurtla vaftiz” anlatılarının kuşkusuz kimlik yapıcı niteliği olmuştur. Bunlardan bir diğeri de “Omonia’da saat sorma” hikâyesidir. Görüşmecilerin, “kaba” ve “soğuk” diyerek tanımladıkları Yunanlardan kendilerini kültürel olarak ayırmak adına anlattıkları bu hikâyeyi, önceki kısımda örneklerini verdiğim gibi, mülâkatlar sırasında birkaç kişiden duydum. Bir görüşmecinin doğrudan kendi başından geçen bir olay olarak anlattığı Omonia Meydanı’nda saat sorma ve terslenmeye dair hikâyeyi, daha sonra farklı yer ve tarihlerde, iki ayrı görüşmeciden oldukça benzer versiyonlarıyla dinledim.

Görüşmecilerden biri yine Omonia Meydanı’nın adını geçirerek, deneyimi kendi yaşamış gibi değil de “bize böyle davranıyorlardı, soruyorduk böyle diyorlardı” diye anlatarak, olayı tüm topluluğa mal ederken; bir diğeri de olay mahallini belirtmeden,

Yunanların “onlara” kötü davranışlarını örneklemek için ve yine “biz” diline başvurarak anlattı. Kimin başından geçmiş olduğu konusunu bir kenara bırakırsak, burada dikkat çekici olan nokta, bu hikâyenin, “paylaşılan” bir dışlanma söylemine işaret etmesidir. Anlatılar, Michel de Certeau’nun (2009) ve ondan sonra da Low’un (2007,2017) söylediği gibi mekân ve bellek yapıcı nitelik taşırlar. Söz konusu hikâyeye de, küçük bir topluluk içinde kimliğe dair uzlaşmayı sağlayan, topluluğun kendi mekânını inşa sürecine katılan anlatıların dolaşımına, temellük edilerek paylaşılmasına işaret eden bir örnek olarak bakabiliriz.

3.2. Topluluğun Sosyo-Mekânsal Örgütlenmesi

Avtar Brah, “ilk bakışta bir yerden ayrılmanın ve yerinden edilmenin travmasına dair çağrışımlar” yaptığını belirttiği diaspora olgusunu, aynı zamanda umudun ve yeni başlangıçların alanları olarak; bireysel ve kolektif hatıraların çarpıştığı, yeniden bir araya geldiği ve yeniden şekillendiği, tartışmalı kültürel ve politik alanlar olarak ele alır (2005:189,190). Diasporik yapılanmada belleğin rolüne dikkat çeken bir diğer yazar Michel Bruneau da, coğrafyacı Jean Gottmann’ın “bir topluluğun üyeleri ve onların yaşam alanları arasındaki karmaşık bağlantı ağının maddi ve sembolik olarak kümeleşmesi” anlamında kullandığı *ikonografi* teriminden faydalanarak, diaspora kimliğinin kuşaktan kuşağa aktararak yaşayabilmesi adına bir bellek sermayesine; “ikonografik sermayeye” gereksinimi olduğunu söyler. Bu ikonografinin, göçmen topluluğun periyodik aralıklarla bir araya gelmesini mümkün kılan çeşitli kültürel ve politik mekânların üretiminden meydana geldiğini belirtirken, oluşan görünür ve somut mekânları aynı zamanda, sosyal ağların güçlendirilmesini ve göçün/sürgünün yarattığı zor koşullara dayanabilmeyi sağlayan semboller olarak tanımlar (2010:37,39).

Bu bölümün konusunu da tüm zorluklarına karşın İstanbullu Rumlar için Atina’da başlayan hayatlarında kendilerini yeniden bir topluluk kimliğiyle biçimlendirip tanımlama süreçlerindeki sosyo-mekânsal inşa eylemleri, kurumsallaşma girişimleri oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Bruneau’nun “ikonografik sermaye” tanımından yararlanarak, Rum toplumunun kamusal faaliyetlerini yürütmek üzere meydana getirdiği dernekleri, kulüpleri, gazete ve dergiler gibi medya

organlarını, diaspora ikonografisinin bileşenlerini bulabileceğimiz mekânlar olarak inceleyeceğim.

Sosyo-mekânsal yapılanma/kurumlaşma girişimleri, ilk olarak 1964 Sürgünü ile gidenler tarafından bir dayanışma ağı sağlamak, zor durumda olanlara yardım etmek amacıyla başlatılmıştır. Kurulan ilk dernek ve gazeteler hem bürokratik ve hukuki açıdan insanları hakları konusunda bilgilendirmeye çalışmış hem de gerek Yunanistan'ın gerekse de Türkiye'nin politikalarına sert biçimde muhalefet ederek, Rum toplumunun sesi olmaya çalışmışlardır. Bunun yanında, Örs'ün (2006) sözünü ettiği üzere, “bütünüyle aynı özellikleri gösteren” bir toplum yapısı hiçbir zaman oluşmamıştır; “fakat İstanbulluluk konusunda birleşirler”. Yine ilerleyen kısımlarda göreceğimiz gibi, 2006'da kurulan İREF ile dernekler bu çatı altında birleşmiş ve ortak hareket etme hususunda eskisinden çok daha güçlü bir toplumsal bilinç ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, federasyon üzerinde ayrıca durmak ve İstanbul güncel ilişkiler kurma yolunda birbiri ardına attığı önemli adımları, federasyon sonrasındaki toplumsallığı, derneklerin genç kuşaklara yaklaşımındaki değişimi burada konuşmak da gerektir.

Düzenlenen faaliyetlerle tüm bu sözünü ettiğimiz yapılanmaların, yerel ve ulus-ötesi alanlarda kendilerini nasıl var ettiklerine, toplumsal ritimlerini Atina'da yeniden kurma biçimlerine; “bizlik” bilincini İstanbul belleğine dayanarak ve aynı zamanda kültürel akışlarla nasıl inşa ettikleri gibi konulara, kurumlarda hem idari görevler üstlenen hem de gönüllü olarak çalışanların aktardıklarından hareketle biraz daha detaylı bakmaya çalışalım.

3.2.1. Dernekler, Gazeteler ve Yayınevleri

“Burada bir atasözü vardır, eğer Syntagma³¹'ya çıkar “Başkan Bey!” diye bağırırsan bütün İstanbullular döner bakar. Çünkü herkes burada bir derneğin bir başkanıdır.” (E,72).

Kendisi de senelerdir bazı dernek ve diğer kuruluşlarda gönüllü olarak çalışan görüşmecinin, İstanbullu Rumların Atina'da kurdukları derneklerin sayıca çokluğuna

³¹ Parlamento binasının da bulunduğu, şehrin ana meydanı.

ilişkin paylaştığı bu ironik anekdottan yola çıkarak, öncelikle dernekleşme hareketlerinin arka planını oluşturan sürece; böylesi bir harekete duyulan gereksinimin nedenlerine odaklanıp, ardından bu yapılanmaların seneler içinde çoğalmasına etki eden dinamikler ve bunların diaspora bağlamında mekân, bellek ve kimlik açısından üstlendiği işlevler üzerine konuşalım.

Rum Ortodoks toplumunda dernekleşme hareketleri, bu çalışmanın 2. bölümünde de ele aldığımız gibi, esas olarak 19. yüzyıl Yunan Aydınlanması ideallerinden ve yine aynı yüzyılda Osmanlı'da başlayan reform hareketlerinin başkentte ve diğer bölgelerde toplumsal hayatı yeni baştan dizayn etme girişimlerinden kaynağını alan bir gelenektir (Eksertzoglou, 1999; Anastassiadou, 2012). Bu dönemde İstanbul'da Rumların birbiri ardına kurduğu eğitim, kültür ve yardımlaşma cemiyetleri, aynı zamanda cemaatin kendini şehirli bir sınıf olarak kurgulamasındaki başlıca organlar olarak dayanışma ve birlik fikrini geliştirme misyonu ile hareket etmişlerdir (Eksertzoglou, 1999:1,2).

Dernekleşme geleneği, mübadil Rumlar tarafından da Yunanistan'ın çeşitli bölgelerinde sürdürülmüştür. Göçmenler kurdukları eğitim ve kültür merkezleri bünyesinde düzenledikleri etkinliklerle Anadolu'nun farklı bölgelerinden taşıdıkları kültürlerini yaşatmaya çalışmışlardır (Stelaku, 2007:279). Ayrıca 1923'te işgal kuvvetlerinin İstanbul'dan çekilmesiyle birlikte, Yunan milliyetçiliğinden etkilenen bazı İstanbullu Rumların da Yunanistan'a taşınmayı seçmelerinin (Alexandris, 1992:104) ardından, Atina'nın Kallithea semtinde 1928'de kurdukları ve bugüne dek varlığını devam ettiren *Sillogos Konstantinoupoli*, dernekleşme geleneğinin bir başka bir örneğidir.

İstanbullu Rumların Evrensel Federasyonu (İREF) başkanlığını yürüten Prof. Dr. Nikolaos Uzunoğlu, kendisiyle yaptığım bir mülâkatta, İstanbullu Rumların Atina'daki dernekleşme hareketlerinin 1964 Sürgününün hemen peşi sıra başladığını belirterek, sürecin gelişimini şu sözlerle anlatmıştı:

“Şimdi 1960'larda geldikleri zaman İstanbul'dan ayrılma durumuyla ilgili zorluklar var. Bilhassa da 40 yaşından sonra gelmiş olan kadınlarda bu kopuşun büyük şok tesiri oluyor. Bu kopuş insanlarda ikilem nedeni... ama sonra bunun üstüne

gidiyorlar, bakalım nasıl tutunabiliriz burada diye. Aynı zamanda İstanbul geleneğinin bir devamı olarak hemen yeni cemiyetler kuruyorlar. Mesela Sınır Dışı Edilenlerin Cemiyeti var, Haziran 1964'te kuruluyor. Hatta Türk gazeteleri o zamanlar haber yapıyorlar, Yunanistan'a gidenler sanki Türkiye aleyhinde cemiyet kurdular gibi. 64'te bilhassa Yunan tebaası olanların kovulma şekli o kadar fena ki hepsinin Türkiye'ye karşı tepkisi var. Fakat öyle haberlerde söylendiği gibi aleyhinde çalışmak gibi bir durum olmuyor tabii."

Sınır Dışı Edilenler Derneği ile aynı zamanlarda Neos Kyklos Konstantinopoliton isminde bir başka dernek daha kurulmuş. Yine bu yıllarda İstanbullu üniversite öğrencilerinin Fititiki Enosi Konstantinoupoliton adıyla oluşturdukları topluluk, 1928'de kurulan ve 60'lara gelindiğinde eski aktifliğini kaybederek atıl hale gelmiş Sillogos Derneği içinde etkili olmaya başlamıştır. Uzunoglu, bu grup içinde İstanbullulardan bir milletvekili çıkarmak ve siyasi alanda temsil hakkı edinebilmek adına girişimlerin de yapıldığını fakat hâkim olan siyasi görüşün İstanbullu Rumlar ile ilgili bir tasarrufunun olmaması ve onların "davasına" artık olmuş bitmiş bir mesele olarak bakılması sebebiyle söz konusu girişimlerin başarıya ulaşamadığı belirtti.

Bunlarla birlikte 1967'de ülkede gerçekleşen Albaylar Cuntası'nın siyasi yönetimi ele geçirdiği 7 yıllık dönem içinde bütün dernekler kapatılmış ve tekrar açılmaları 1980'lerin başını bulmuş. Yeni başlayan dönemde Neos Kiklos ve Sınır Dışı Edilenler Derneği ortak hareket ederek, devletin kendilerine 1979'da Ampelokipi semtinde tahsis etmiş olduğu bir arsa üzerine büyük bir cemiyet binası inşa ederek 1981'de yeniden faaliyete geçmişler. Bunun hemen ardından büyük bir ivmeyle semtli ve okul dernekleri açılmaya başlamış. İstanbul'daki büyük beş okulun -Fener Rum, Zoğrafyon, Zapyon, Merkez (Kentriko) ve Yuvakimyon Liseleri- dernekleri de bugün Ampelokipi'deki büyük binada yer almaktadırlar.

Yaptığım mülâkatlar nedeniyle birkaç kez ziyaret ettiğim ve aynı zamanda 2006'da hayata geçen İREF (Oi.Om.Ko) Başkanlığının da bulunduğu bu bina, yerel ve uluslararası pek çok etkinliğe ev sahipliği yapmaya devam eden, aktif bir toplumsal ve kültürel merkezdir. Binanın dış cephesinde yer alan *Çift Başlı Bizans Kartalı* amblemi biraz uzaktan hemen göze çarpar. İçeride de hemen her kat İstanbul'dan

manzaralar içeren resimler, fotoğraflar ve Rum cemaatinin önde gelen tarihi kişiliklerinin portreleri gibi çeşitli görsel unsurlarla bezelidir. Özetle, bu mekândaki İstanbul kimliği daha ilk bakışta kendini güçlü biçimde hissettirir.

Çift Başlı Bizans Kartalı, kimlik belirten bir görsel unsur olarak İstanbul ile ilişkili başka kurumlar tarafından da kullanılmaktadır. İlerleyen bölümlerde genç kuşakların İstanbul kimliği bağlamında post-bellek ve fotoğraf ekseninde ayrıca üzerinde duracağım AEK (1924'te Nea Filadelfiya'da İstanbulluların kurduğu futbol takımı ve spor kulübü) ve Alimos semtinde bulunan ve kültürel etkinlikler için de kullanılan *Bizans Spor Merkezi* adlı kompleks de bu amblemi taşır. Tarihsel ve mekânsal kökene işaret eden bir isme ve sembole sahip olan bu tesis, her üç senede bir (2018'dekine benim de katıldığım) Mayıs Ayında düzenlenen İstanbullular Festivalinin yapıldığı yerdir.

Bu ulus-ötesi yerellikler, diasporanın sembolik ve ikonografik sermayesinin temeli olan İstanbul belleğinden beslenirler. Bu anlamda ortaya çıkan mekânlar, Jan Assmann'ın tanımladığı şekliyle, bir topluluğa “biz” kimliğini ve özellikle de uzakta iken “vatan” duygusunu veren *hatırlama figürleridir*. Yazarın belirttiği gibi, kendini grup olarak sağlamlaştırmak isteyen her topluluk sadece içsel iletişim biçimlerinin sahnesi olarak değil, aynı zamanda kimliklerinin sembolü ve hatıralarının dayanak noktası olarak bu tür mekanları yaratmak ve garanti altına almak ister (2015:46,47).

Assmann'ın bu önermesini Arjun Appadurai'nin “memleket imgeleriyle oluşan diasporik cemaat yapılanması” (2005:31) önermesiyle bir arada düşündüğümüzde, bu “imgesel yaratımların”, İstanbullu Rumlara dayanışma ağlarının kurulması, haklara sahip çıkılması yönünde ihtiyaçlarla belirlenen bir “eylem alanı” açtığını görmek mümkündür. Dernekler, böylesi eylem alanlarından doğmuş oluşumlardır ve sayıca sürekli artış göstermeleri, bu belirtilen ihtiyaçlardan ileri gelmiştir. Sözgelimi, 1980'lerin ortalarında açılan ilk semt derneklerinden biri olan *Atina'daki Büyükdalılar Derneği*'ne mensup bir görüşmecinin konuya getirdiği yorum, sürecin özetini vermektedir:

“Evet, elbette çoktur ama en başta bunlara lüzum vardı çünkü Rumlar, ilk senelerde, Yunanistan'da ikinci derecede vatandaştı. Mesela resmi dairelere

giremezlerdi. O yüzden dernekler böyle çok oldu, kendilerini toplamak için. 24-25 tane dernek vardır mesela şu anda. İşte Büyükadalılar yaptı sonra Heybeliler de yaptı. Tüm semtler, okullar için bu derneklerden kuruldu.” (E,86).

1960’lı yılların ortalarında başlayan dernekleşme faaliyetlerinin önemli bir uzantısı da yine topluluk mensuplarının birbiriyle dayanışması, Yunan kamuoyunda görünürlüğün artması ve bir “cemaat tahayyülüne” (Anderson,1995:58) katkı sağlayıp bu doğrultuda kimlik inşasının güçlendirilmesi amacıyla çıkarılan gazetelerdir. Bunlardan biri, yayın hayatına 1967’de başlayan *O Politis*’tir. Gazetenin ve daha yakın bir tarihte aynı bünyede açılan yayınevinin bugün yürütücülüğünü üstlenen, topluluğun genç kuşak temsilcilerinden Dimitris Tsoukatous, “aile mirası” olarak adlandırdığı kuruluşun ortaya çıkışını kendisiyle 28.04.2018 tarihinde yaptığım bir mülâkatta şu sözlerle anlatmıştı:

“Yunan halkı o zaman bizimkiler hakkında veya başlarına gelenler konusunda hiçbir şey bilmiyormuş ve bazı ön yargılı davranışları olmuş. Dolayısıyla İstanbullular kendi toplumları dışındaki insanlarla yakınlık kuramamışlar, kendi aralarında kalmışlar. Dernekler kurup birbirlerine yardım etmişler. Dedem buraya geldiğinde diğer ‘64 Sürgünleriyle bir dernek kurmuş. Küçük bir cemaat olmuşlar ve birbirlerine yardım etmeye başlamışlar. Bir noktada haydi bir gazete çıkaralım demiş dedem ama gruptakilerin çoğu isteksiz davranınca o da gazeteyi kendi kendine çıkarmaya başlamış, yine aynı gruptan iki kişinin de desteğiyle. Bu şekilde kurmuşlar. İnsanlar haklarını bilsinler diye, onları genel olarak bürokratik, hukuki anlamda bilgilendirmek amacıyla. Oradaki hayatlarını nasıl sürdürecekleri konusunda İstanbullulara yardım etmeye çalışmışlar.”.

Konstantinopouli, Eptalofos ve Anatoli ise 1970’li yıllar sonrasında İstanbullu Rumlara hitaben faaliyete geçirilmiş diğer gazetelerdir. Öte yandan, bu gazetelerden bazıları Türkiye’ye yönelik sert söylemleri ile bilinen derneklerce çıkartıldığı için (örneğin *Sillogos* Derneği bünyesinde çıkan *Konstantinopouli* gibi), uzlaşma karşıtı söylem gazetelere de hâkim olmuştur. Söylemler aynı zamanda dar ve muhafazakâr topluluk tahayyüllerini içermekte olup, Türkiye-Yunanistan ilişkilerinin yeni bir rotaya oturmaya başladığı 1986 Davos sürecinden 1999’da iki ülkede peş peşe

gerçekleşen depremler sırasında karşılıklı yardımlaşmalarla devam eden “iyileşme” sürecine kadarki dönem boyunca varlığını sürdürmüştür.

Hatta bu muhafazakâr tutum ve söylem, Albaylar Cuntası sonrası 1975 senesinde kurulan ve diyalog yanlısı, yapıcı yayın çizgisiyle bilinen *Eptalofos* gazetesi tarafından da eleştirilir. İlay Romain Örs, Atina’daki Rum toplumu içindeki görüş ayrılıklarını örneklendirebilmek adına, *Eptalofos*’un 1991 Eylül sayısında yer alan ve esasen gazetelerin ve derneklerin kullandığı dili değiştirmeleri yönünde bir açık çağrı niteliği taşıyan bir makaleden alıntı yaparak, duruma dikkat çeker (2006:205).

Dernekler ve gazeteler, esas itibarıyla, bir topluluk bilinci oluşturma amacı taşımalarına rağmen, söylemleri geçmişle uzlaşmaya dair çözüm yollarının uzağında kaldığı için, toplumda birlikte hareket etmeye dönük beklentiler de karşılığını uzunca bir süre bulamamıştır. Öyle ki, ortak kararlar doğrultusunda hareket etme mekanizmaları ancak 2006’da kurulan İREF sonrasında mümkün olabilmiştir. Bu yıllardan itibaren yakınlaşma sürecinde filizlenen iş birliklerinin güçlendirilmesi adına, dernekler ve gazeteler de eski söylemlerini değiştirmeye ve toplumlar arası diyalogu teşvik eden çalışmalar yanlısı bir tutum sergilemeye başlamışlardır. Yakınlaşma süreci aynı zamanda, Appadurai’nin (2005) sözünü ettiği bağlamda, dar topluluk tahayyüllerinin kültürel akışlarla aşındırılmaya başladığı döneme denk gelir.

Dolayısıyla, bu yıllarla birlikte ulus-ötesi ile kurulan her türlü ilişki ve ortaya konan her çaba, dar ve muhafazakâr bakışlarla kurgulanan cemaat tahayyülünün de genişlemesini sağlamıştır. Dernekler en baştan, vatandaşlığa ilişkin haklar hususunda Yunan devlet kurumlarıyla aracılık misyonu üstlenirken, Türkiye’de kaybedilen mülkiyet ve vatandaşlık hakları üzerinden yürütülen mücadelelere de destek vermektedirler. Bunların yanı sıra, dernekler bünyesinde açılan Türkçe dil kursları ve yine özellikle de 2006 sonrasında gerçekleştirilen diğer etkinliklerde gençlerin katılımına verilen önemin artması, İstanbullu kimliğinin muhafaza edilerek gelecek nesillerce de yaşatılmasına dönük aktif çabanın örnekleridir. Derneklerdeki idari görevlerini sürdürmekte olan bazı görüşmeciler; genç kuşakları göçten önce İstanbul’daki yaşam ve topluluğun geçmişinde büyük yer tutan tarihsel olaylar hakkında bilgilendirmeyi de hedefledikleri sergiler düzenlediklerini; takvimler ve

kitaplar çıkartarak bunları çocuklarına miras bırakmak istediklerini, onların bu geçmişini sahiplenmesini umduklarını dile getirdiler.

“Bu Perşembe Ampelokipi’deki binamızda toplanacağız...Bizim bu cemiyetimiz 2009 yılında kuruldu. Ben kurulsun diye çok uğraştım. Benim babam da İstanbul’daki Bakırköylüler Cemiyeti’nde başkanlık yapmıştı. Çok güzel tiyatrolar filan yapıyordu o zaman. Biz de mesela 2013’te çok iyi bir sergi yaptık 6-7 Eylül için. Yani hatırlamak için yaptık, unutmamak için yaptık. Çünkü bu gibi şeyler belki kötü olsalar bile hatıramızda olmalı ve bir daha hiç aynısı yaşanmamalı... Bak ne diyor “neden oldu?”, bak Rumca, Türkçe, İngilizce, Yahudice ve birçok dillerde “neden?” diyor, “neden oldu bunlar?” diyor. Bu vaziyetin nedeni neymiş? Gençlerin bunları bilmesi çok mühim... onların gelmesi ama bunları hiç kızmadan öğrenmesi... Mesela sergiye gelen okulların çocuklarına da gösterdik sonra anaları babaları geldiler ve “Siz burada çok güzel bir şey yaptınız, çocuğumuza bunu verdiniz, gösterdiniz” diye bize teşekkür ettiler. Bununla (serginin tanıtım broşürüyle) geliyorlardı, biz de görebilir miyiz diye soruyorlardı.” (E,72).

“Türkçesi nedir anlatamam belki ama hatıra mı diyeyim, neyse biz her sene takvim yaparız, takvimle beraber yanına bir kitap çıkarıyoruz, yani Büyükada’da nasıl yaşıyorduk, yetimhanede nasıl yaşıyorduk, şimdi burada nasıl yaşıyoruz...İşte orada yapılan eğlenceler, bayramlar falan... Uğraşıyoruz halen de bunlarla ki gençler evveliyatını bilsinler diye, en büyük gayretimiz bunun içindir. Böyle hatıralarımızı bırakmak istiyoruz onlara. Şimdi benim küçük kız, İstanbul’da doğmadı ama takvimlerimizden kitaplarımızdan aldı götürdü merak ettiği için ve öğrenmek istediği için.” (E,75).

Dernekler, İstanbul’un çeşitli semtlerinde yer alan tehlike altındaki kültür varlıklarının korunmasına yönelik İREF’in düzenlediği kampanyalara da destek vermekte ve şehirdeki Rum mirasını yaşatma çalışmalarına katkı sağlamaktadırlar. Aynı zamanda İstanbul ve Atina arasında kültürel etkileşimlerin kurumsal düzeylerde devam etmesine de aracılık etmektedirler. Sözgelimi, Büyükadalılar ve Heybeliadalılar Dernekleri, Paleo Falıro Belediyesi ve Adalar Belediyesi’nin “Kardeş Şehirler Protokolü”nde bir araya gelmesinde ve bu kapsamda sonraki süreçlerde de ilişkilerin geliştirilmesinde etkin rol oynamışlardır.

Bu süreçte şehirle ilişkilerin tekrar kurulmasına katkı sağlayan gelişmelerden bir diğeri de gazetelerin elektronik iletişim ortamıyla buluşmasıdır. Burada tekrardan *O Politis*'e dönerek, sürecin bu kısmını birtakım girişimler üzerinden örneklendirmeye devam edebiliriz. Diasporadaki Rumların Türkiye ile ilişkilerini geliştirmeye ve onları yeniden şehirle bağlamaya yönelik çalışmalar içinde yer almaya başlamış olan gazete, 2000'lerin ilk on yılından bu yana İstanbul'daki gelişmeleri daha sıkı takip ederek okuyucusuna ulaştırmak için gönüllü muhabirlerle çalışmaktadır. Sözgelimi, aynı zamanda görüşmecim olan gazetenin şimdiki İstanbul muhabiri (E,72), yaptığı haberlerde şehirle ve adalarla ilgili güncel olayları; İstanbul'daki cemaate ve uluslararası önem taşıyan kimi vakıf binalarına, kültür varlıklarına ilişkin gelişmeleri aktarmaktadır. Bunun yanı sıra, gerek İstanbul ile Atina'daki kurumların iş birliği kapsamında düzenlenen kültürel etkinlikleri gerekse de şehirde gerçekleşen geleneksel toplantıları, bayram ve ritüelleri takip etmektedir. Gazete, bu ulus-ötesi etkinliklerden bazılarını bizzat kurumsal kimliği ile de desteklemektedir; Yunanistan İstanbul Başkonsolosluğu, Beyoğlu Rum Ortodoks Kiliseleri ve Okulları Vakfı ile *Politis Gazetesi* ortaklığında, 20 Kasım 2019 tarihinde Sismanoglio Megaro'da açılışı yapılan "Tarlabaşı: Rumların Kayıp Mahallesi" adlı Ali Öz'ün fotoğraf sergisi, bunun örneği olan etkinliklerden biridir.

Gazete bünyesindeki yeni yayıncılık faaliyetlerinin bir başka önemli uzantısı ise 1998 yılında kurulan *Tsoukatous Yayınevi*'dir. İstanbul ve Anadolu kültürüne dair belleği muhafaza etme ilkesiyle yola çıkan yayınevi hem Yunanca yazılmış hem de Türkçe ve diğer dillerden tercüme edilmiş edebi eserleri, tarihsel ve akademik araştırmaları okurlarıyla buluşturmaktadır. Ayrıca yayınevi bünyesinde açılan kitapçıda, İstanbul'daki İstos Yayınları tarafından basılan kitaplara ayrılmış bir bölüm de mevcuttur. *Exharcia* semtinde bulunan kitapçı, aynı zamanda oldukça ilgi gören sohbetler, seminerler gibi İstanbul'a ilişkin çeşitli tematik etkinliklerin düzenlendiği bir kültür merkezi olarak çalışmaktadır. Etkinliklerin mühim bir yanı, şehrin farklı bakış açılarıyla ele alındığı tartışmalara da yer verilmesidir. Örneğin, benim de Mayıs 2018'de dördüncü ayağına katıldığım, "*Türk edebiyatı hakkında her şeyi bildiğinizi düşünüyor musunuz?*" sorusuyla katılımcılarına çağrı yapan bir etkinlik serisinde; Ömer Seyfettin, Sabahattin Ali, Sait Faik ve Orhan Pamuk'un yapıtlarında İstanbul ve azınlıklar konusunun nasıl işlendiğini yeniden göz geçirmeye çalışılmıştı.

Etkinliklerin taşıdığı genel amaç, basmakalıp bilgilerin ötesinde şehre dair güncel sosyolojik ve tarihsel perspektifler sunmak ve bu sayede eski anlatıları yenileriyle bir araya getirerek taze bir merak uyandırmaktır. Bu başlık altında kısaca, dışa açılma sürecinin dağılma ve asimilasyonu değil, aksine ortak hareketi ve etno- alanları/yerelleşmeyi beslediğini derneklerin ve gazetelerin tarihsel gelişimi üzerinden görmeye çalıştık. Bir sonraki başlıkta ise, diasporanın kamusal alanlarının çeşitlenip zenginleşmesine, yerel ve ulus-ötesi bağların güçlenmesine ve esas olarak da geleceğe yönelik tasarruflar doğrultusunda bir ortak aklın oluşturulmasına en önemli katkıyı yapan İREF üzerine konuşacağız.

3.2.2. Kimliğin Çatısı: İstanbullu Rumların Evrensel Federasyonu

Dernek kurma, gazete ve dergiler çıkarma ve bu kurumlar etrafında bir toplumsallık üretme, bir dayanışma ağı oluşturulması ve hakların daha güçlü şekilde temsil edilmesi gibi hayati gereksinimlerden doğmuştur. Ancak bu temel motivasyonlarla kurulan öncü derneklerin (ve yayın organlarının) Türkiye’ye yönelik küskün ve tepkili yaklaşımlarını devam ettirmeleri, toplumda istenilen birleşmeyi yaratmamış ve yukarıda da söz edildiği gibi, bu gruplar ile uzlaşma yanlıları arasında görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Nikolaos Uzunoğlu’nun belirttiği üzere, söz konusu görüş ayrılıkları neticesinde kuruluşlar arasında çok az çapta iş birlikleri olabilmış ve bunlar da sadece 6-7 Eylül gibi önemli tarihlerde daha ziyade bir “*mevrit*” karakterine sahip anma törenleri için bir araya gelen etkinliklerle sınırlı kalmış.

Öfkeli ve küskün tutum, Uzunoğlu’na göre, Atina’daki Rumlar arasında daha yaygın olarak “biz gitmeye mecbur kaldık ve kaybettiklerimizi geri kazanmak için hiçbir umut yok” şeklinde karamsar bir anlayışı beslediği gibi, Türkiye’deki makamlarla temas gibi ortak hareket etme mekanizması gerektiren eylemlerin önünde de engel oluşturmuş. Ve süregiden çelişkiler dolayısıyla bir federasyon kurulması için daha önce girişimlerde bulunulduğu halde, çabalar amacına ulaşmamış. Dahası, federasyon fikrinin ilk başta, yalnızca dernekler adına yıl başında pide kesimi veya anma etkinliklerini koordine eden yeni bir dernek olarak algılanması ve bazı derneklerin İstanbulluları kimin temsil edeceği konusunda tartışmaları da girişimlerin sonuçsuz kalmasında etkili olmuş.

Diğer yandan, 2003'te Türkiye'de yaşanan hükümet değişikliğinin ardından yeni yönetimin Avrupa Birliği'ne üyelik çalışmaları nedeniyle Yunanistan ile ilişkilerinde yeni bir sürece adım atmasıyla, 2005 yılında, bu yeni beliren ortamda farklı bir yapılanmaya gidilmesi ve çağın getirdiği değişimlere ayak uydurarak yalnızca dernekleri değil, tüm İstanbulluları tek bir çatı altında toplayıp temsil edebilecek bir federasyon kurulması fikrini tekrar gündeme taşımış. Bunun üzerine kurulacak federasyonun başkanlığı için daha önce derneklerden birinde yer almamış ve tarafsız konumda olabilecek biri düşünülmüş ve akademisyen Uzunoğlu'na teklif götürülmüş. Uzunoğlu, işi üstlendikten sonra öncelikle fikir ayrılıklarının giderilmesi adına 20 kadar cemiyeti tek tek ziyaret ederek durumun önemini anlatıp onları bu çatı altında birleşmeye ikna etmiş. Ayrıca yurtdışındaki İstanbullu Rum dernekleri de bu yapılanmaya davet edilmiş. Özetle, 2006 yılında resmi olarak faaliyetlerine başlayan İREF, bugün sadece Yunanistan'daki dernekleri değil; Almanya, İsviçre, Amerika, İngiltere, Avustralya gibi ülkelerdekilerle birlikte 30'a yakın derneği de içermektedir. Uzunoğlu, bu kapsamda Türkiye ile ilişkilerin yeni süreçteki gelişiminde izlenen yöntemleri şu şekilde anlattı:

“Yönetim kurulumuz şöyle bir strateji geliştiriyor; tamam Türkiye’de bunlar oldu, elbette bunu uluslararası toplumda söylememiz lazım ama aynı zamanda Türkiye ile doğrudan diyalog kurma yönünde bir stratejiye ihtiyaç var. Örneğin 2009’da yapılan bir genel kurulda temsilcilerden biri çıkıp diyor ki madem Başbakan Erdoğan buraya ziyarete gelecek, biz de onu protesto edelim. Fakat bu düşünceye karşı başka bir teklif getiriliyor ve deniyor ki iyi güzel protesto edelim ama bunun sonucu ne olacak? Bir mektup yazsak derdimizi daha iyi anlatamaz mıyız? O zaman Karamanlis Türkiye’ye gittiğinde Erdoğan 60.000 kadar Rum’un geri dönmesinde hiçbir engel yoktur diye bir açıklama yapmıştı, tepkimizin nedeni buydu. Sonra kendisine bir mektup yazıyoruz ve Avukat Kezban Hatemi aracılığıyla ulaştırıyoruz. 2010’da yeniden buraya geldiği zaman bir kısa görüşme yapıyoruz ve ondan sonra başlıyor temaslarımız.”

Görüşmeler neticesinde, vatandaşlıkların geri verilmesi, İstanbullu Rum öğrencilerin misafir öğrenci statüsünde Türkiye'deki üniversitelere kaydolabilmesi, ders kitaplarında Rumlara karşı nefret söylemleri içeren ifadelerin kaldırılması gibi

birtakım kazanımlar da elde edilmiştir. Ancak Uzunoğlu, bu olumlu gelişmelerle birlikte ihlâllerin telafi edilmesi konusunda hâlâ yeterli girişimlerin yapılmadığını ve Rum toplumunun gelecekte var olabilmesinin tek yolunun geçmişte yapılan haksızlıkları gidermek üzere atılacak adımlarla mümkün olduğunun altını çizmektedir.

Görüşülen tüm hükümet yetkilerinin geçmişteki hak ihlâllerini kabul ettiklerini fakat konuyu geçmişte bırakılması gereken küçük bir sorun addettiklerini veya eski bir devlet politikası olarak “mütekabiliyet ilkesini” öne sürerek Batı Trakya Türklerinin durumunu gündeme getirdiklerini belirten Uzunoğlu, buna karşılık İREF’in özellikle 2015’ten bu yana, Birleşmiş Milletlerin *Remedy and Reperation Towards the Victims*³² adlı bildirgesi çerçevesinde bir politika izlediğini; bu doğrultuda, Batı Trakya Türkleri ve İstanbul Rumları arasında bir kıyaslamayı kabul etmeyip böyle beyanlar karşısında görüşmeleri sonlandırarak, hiçbir geri adım atmadıklarını ilave etti. İREF, Avrupa Birliği’nden de yeterli desteği bulamadığı için, uluslararası toplumda sesini duyurmaya gayret ederek, EKOSOK (Birleşmiş Milletler Ekonomik ve Sosyal Konseyi) üyeliğinden AGİT ile aktif temaslarına kadar gerek bildirgeler hazırlayarak gerekse de projeler üreterek hak arayışını sürdürmeye çalışmaktadır.

Federasyon toplumsal dayanışmaya da daha sistemli bir işleyiş kazandırmıştır; sözgelimi, kuruluşundan bu yana, toplulukta ihtiyaç sahibi olanlara parasal ve tıbbi yardımda bulunmaktadır. Hatta 2013 senesiyle birlikte (Yunanistan’da süren ekonomik krizin derinleşmesi ve IMF’nin baskılarıyla alınan ani bir karar neticesinde 65 yaş üstü sigortasız yaşayan bazı kesimlere ödenen 350 Euro civarındaki yardımın kesilmesi ve bu nedenle ilk başta 500 kadar Rum’un da mağdur edilmesi üzerine) bir sosyal dayanışma programı geliştirilmiş ve böylelikle krizin ivme kazanmasıyla giderek artan sayıdaki evsiz ve gelirsiz kimselere, hem tüm derneklerden gelen yardımlarla hem de vakıflardan alınan hibelerle düzenli destek vermeye başlanmış.

İREF’in yarattığı en önemli farklardan biri de genç kuşaklara açık olmaya dair izlediği strateji ve bu yönde derneklerin de meseleye yaklaşımını değiştirmesi. Uzunoğlu, 2005’ten önce derneklerin gençlere kapalı davrandığını ve bunun hem kanıksanmış bir toplumsal davranıştan (çocuklara kötü olayların aksettirilmek

³² Tam adıyla, “Basic Principles and Guidelines on the Right to a Remedy and Reparation for Victims of Gross Violations of International Human Rights Law and Serious Violations of International Humanitarian Law” 21 Mart 2016 tarihli rapor. <https://www.un.org/ruleoflaw/files/BASICP~1.PDF>

istenmemesi) hem de bazı muhafazakâr derneklerin çoğunluğu sol düşünceye sahip gençleri aralarına almak istememesinden ileri geldiğini düşünmektedir. Federasyon ise bunun tam tersini yaparak gençlere İstanbul kültürünün taşıyıcıları olarak yaklaşmaktadır. Üstelik, bunu sadece açılmasına ön ayak olduğu Türkçe dil kursları ve düzenlenen diğer etkinlikler yoluyla değil, gençlere burs verme ve onları gönüllü çalışmalar için İstanbul’a gönderme gibi faaliyetler yoluyla yapmaya çalışmaktadır.

“Araştırma konuları ve gruplarımız var; gönüllüler İstanbul’a gidip pek çok çalışmalar yapıyorlar. Örnek olarak 2013-2014’te établi listesinin dijitalle çevrilmesi. 2017’den itibaren ikincisini yapmaya başladık. 1923’ten 1928’e kadar Rumların Türkiye’de bıraktığı mülklerin kayıtları var. Bunları dijitalle çeviriyoruz, hepsi gönüllüler tarafından fotoğraflandı. Ve şimdi bölge bölge dijitalle çevriliyor. Yani şu anda herhangi bir muhacirin torunu dedesinin orada ne bıraktığını rahatlıkla bulabilecek. Bu Lozan’da yitirilen haklarında bir telafisi gibi bir çalışma. Bunun için 5 kişi 3 sene boyunca çok çalıştı. Eğer bu kayıtlar dijitalle çevrilmese kaybolacaklardı. Böyle bir görevimiz ve vizyonumuz var; geçmişin yaşatılması ama tarihin doğru bilinmesi ve resmi tarihteki yanlışları da düzeltmek gibi. Sonra toplumun iyi temsil edilmesi ve hakların aranması. Bu gibi çalışmalar çok oluyor ve bu arşiv çalışmaları üzerinden bazı gönüllerimiz kitaplar da yazmaya başladı. Veya İstanbul’daki binaların tadilat çalışmaları için yaptığımız gönüllü girişimler çok fazla sayıda.”.

Gençlerin “gönüllü” olarak iki ülke arasındaki çeşitli etkinliklerde, İstanbul’daki mimari mirasın onarımı, sözlü tarih araştırmaları gibi çalışmalarda yer almaları, federasyonun gelecek tasarrufunun iki önemli ayağını oluşturur. Bunlardan ilki, gençlerin bu çalışmalar vesilesiyle şehirle bir aidiyet geliştirmelerini sağlamaktır. Bir diğeri ise, yine kültürel devamlılık adına gösterilen bir çabadır; mevcut derneklerin büyük yaş ortalamaları nedeniyle yönetim kurullarında sayıca yetersiz hale gelmeye başlamaları ve bu durumun federasyonun çalışmasına aksettirdiği dezavantajı, genç nüfusla yeniden avantajlı hale getirmek. Bu doğrultuda Aralık 2020’de İREF’in teşvikiyle, gönüllü gençler de kendi derneklerini kurmuşlardır. Bu, sonraki bölümde post-bellek meselesi bağlamında üzerinde duracağım bir konudur.

3.2.3. Medya-Alanları ve Yeni Etno-Alanlar: Sosyal Medya Sonrası Atina'daki Rum Diasporası

Yukarıdaki başlıklar altında Atina'daki İstanbullu Rumların bir diaspora toplumu olarak 1960'lı yıllardan günümüze nasıl örgütlendiğini, kimliksel anlatılar üzerinden toplumsal mekânlarını nasıl inşa ettiğini ve bu sayede göçün sebep olduğu travmatik zamansal-mekânsal kopuşları yeni özgül aidiyet bağlarıyla nasıl onarmaya gayret ettiğini ele aldık. Yeniden mesken edinme süreci içinde ortaya çıkan kamusal mekânlar, dernekler, yayın organları, federasyon ve bu yapılanmaların bünyesinde yürütülen faaliyetlerin her biri, İstanbullu Rumların belleklerine dayanarak nasıl bir sosyo-mekânsal üretim yaptıklarını göstermektedir.

Diğer taraftan, Atina'daki diasporanın 1964 ile 2000'li yıllar arasında geçirdiği dönüşümleri, geçtiğimiz yüzyıl sonu yükselişe geçen dijital iletişim teknolojilerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Nitekim diaspora belleği, değişen iletişim ortamından beslenmektedir. 21. yüzyıla doğru gerçekleşen küresel çaptaki dönüşümlerle, göç ve diaspora konularını tartışan ve bugünkü diaspora araştırmalarının temelini oluşturan akademik çalışmaların (Hall, 1994; Gilroy, 1993; Appadurai, 1996; Clifford, 1997) odağı da post-kolonyal çalışmalardan medya çalışmalarına kaymış; bu iki alan aynı çerçevede birleşmiş ve medyanın ulus-ötesi hareketler ve küresel akışlar bağlamında diaspora toplumlarının yapılanmasındaki işlevi daha fazla vurgulanmaya başlamıştır. (Ponzanesi, 2020:980).

Bu çalışmalar içinde özellikle de Arjun Appadurai'nin, "küresel akışlar" olgusu etrafında geliştirdiği "alanlar" (*scapes*) kuramı, diasporada ulus-ötesi yerellik üretimlerinin televizyondan, yazılı basından, filmlerden insanlara ulaşan medya akışlarıyla nasıl yapıldığını; bu akışlardan gelen anavatan imgelerinin etno-alanları (2005:33,35) nasıl geliştirdiğini tartışmaya açması bakımından yol göstericidir. Appadurai, aynı zamanda oldukça öngörülü bir şekilde, 1990'ların sonuna doğru yeni yeni yaygınlık kazanmakta olan internetin, "sanal komşulukları ve mahalleleri" (*virtual neighbourhoods*) oluşturmaya başladığını söyleyerek, bu gelişmenin, mekânsal olarak bölünüp parçalanmış toplumlara mensup kişiler arasında yeni ilişkilerin kurulması yönünde sunduğu fırsata dikkat çekmiştir (2005:195,197).

Kişiler ve toplumlar arası ulus-ötesi ilişkileri besleyen akışlar, bildiğimiz gibi bugün ağırlıklı olarak internet üzerinden gerçekleşmektedir. Hatta bazı araştırmalarda (Smith, 2005; Rogers, 2005) 2000’lerin ilk yıllarından itibaren web 1.0’dan web 2.0 teknolojisine geçişle birlikte, “ulus-ötesiliğin ikinci dalgası” diye tanımlanan bir döneme girildiği ve bu dönemde yüksek hızlı iletişim sistemlerinin sunduğu gelişmiş eşzamanlılığın, ulus-ötesi alanların yeni kurucu unsuru haline geldiği öne sürülmektedir (Smith ve Rogers’tan akt. Andersson, 2019:143). Etkileşimli ve katılımcı bir iletişime olanak tanıyan Web 2.0 tabanlı teknolojiyle ortaya çıkan sosyal ağ siteleri (İng. kısaltmasıyla SNSs) (Ellison vd., 2007:1144), diasporada yaşayan toplulukların uzaktaki memleketleriyle kopan veya zayıflamış olan bağlarını onarmaları hususunda da hayati önem kazanmışlardır.

Atina yaşayan İstanbullu Rumların bir diaspora toplumu olarak Facebook kullanımları ve bu mecra üzerinden memleketleriyle sürdürdükleri ilişki için de aynı durum söz konusudur. Facebook, kullanıcısı olan bireylere aidiyet bağları üzerinden dâhil olabilecekleri, bu bağlar sayesinde ilgili oldukları meseleler çerçevesinde gruplar oluşturabilecekleri, online mesaj gönderip fotoğraf ya da video paylaşabilecekleri, yüz yüze iletişimdeymişçesine fikir ve bilgi alışverişlerinde bulunabilecekleri interaktif bir iletişim ortamı sunan bir sosyal medya platformudur. Facebook, araştırmamızın öznesi olan topluluğun İstanbul ile ilişkilerinin tekrar tesis edilmesi sürecinde önemli bir unsurdur. Ulus-ötesi etkileşimleri ve iş birliklerini teşvik ederken topluluk içi yeni sosyalizasyon süreçlerinin başlamasında da etkili olmuştur.

Sözünü ettiğim bütün okul, semtli dernekleri ve spor kulüpleri Facebook’ta mevcuttur. Facebook kullanan görüşmecilerin çoğu da dernekler adına açılmış sayfaları veya şehirle ve İstanbul Rumları ile ilgili diğer sayfaları takip etmektedirler. Dernekler, kültür merkezleri ve İREF, Facebook’ta varlıklarını aktif biçimde sürdürmektedirler. Gerek Atina içinde gerekse de İstanbul’da düzenlenecek tüm kültürel etkinlikler, yardım kampanyaları, açılacak kurslar ve atölyeler bu platform üzerinden duyurulmakta; topluluğu ilgilendiren siyasi ve hukuki konulardaki olay ve gelişmelerin bilgisi insanlara ilk olarak buradan ulaşmaktadır.

Bazı görüşmeciler bu medyayı kullanmaya başladıktan sonra Atina’daki arkadaşlarıyla daha sık bir araya gelmeye başladıklarını söylerken, Facebook’un tüm

görüşmeciler açısından en büyük getirisi, İstanbul'daki akrabalarını ve uzun yıllardır görmedikleri ve bazısıyla iletişimlerinin koptuğu arkadaşlarıyla birbirlerini yeniden bulabilmeleri olmuştur. Daha hızlı, daha anlık iletişim imkânıyla, şehirde olan bitenden sürekli haberdar olabilen İstanbullular hem kişisel hesapları hem grup sayfaları üzerinden, 4. bölümde de göreceğimiz gibi, İstanbul günlerinden fotoğraflarını, sevdikleri eski şarkıları ve hatıralarını paylaşmaktadırlar. Tüm bu paylaşımlardan meydana gelen etkileşimler sayesinde memleket belleği de canlılığını korumaya devam etmektedir. Şimdi bir sonraki bölüme ilerleyerek, bu çalışmada diaspora belleğinin temel kaynağı olarak kabul ettiğim aile fotoğraflarını ve kişisel arşivlerde yer alan İstanbul günlerine dair diğer fotoğrafları, gerek göç sonrası yeniden mesken edinme deneyimlerinde insanların onlarla kurdukları ilişkiler içinde gerekse de sonraki safhalarda örneğin domestik alandan kamusal alan ve mecralardaki kullanımları çerçevesinde ele alacağım. Bu bağlamda fotoğrafların gündelik pratiklere içkin kullanımlarının, mekânsal aidiyet bağlarını ve kolektif belleği nasıl inşa ettiğini veya İstanbullu kimliğini nasıl yeniden ürettiğini ve diasporanın ilişkiselliğine yaptığı katkıları göstermeye çalışacağım.

3.2.4. Bölüm Sonucu

1960'larda başlayıp 1990'lara dek süren göç dalgasıyla Atina'ya giden İstanbullu Rumların, yeni bir toplum ve kültürle karşılaşma deneyimlerini, tekrar mesken edinme ve cemaat kimliği inşa etme süreçlerini ve söz konusu süreçte etkili olan dinamikleri, bu bölümde ele almaya çalıştık. Kısaca hatırlayacak olursak, İstanbullular, gidişlerinin ana nedenini oluşturan yasaklarla, şiddet olayları ve baskılarla, göç sonrası hayatlarında -devlet politikaları boyutunda- hiçbir zaman karşılaşmamışlardır; çünkü Yunanistan'ın bu kişilerin asimile edilmesi doğrultusunda herhangi bir tasarrufu olmamıştır. Diğer yandan, sistemli şekilde uygulanmış bir ayrımcılıktan söz edilemese de görüşmecilerin en sık dile getirdikleri şeylerden biri, Yunanlarla gündelik temaslarında, onlardan farklı aksanları ve kültürel alışkanlıkları nedeniyle uğramış oldukları dışlanma ve ötekileştirilmedir.

İstanbul Rumların, Yunan toplumu tarafından pek dostane karşılanmadığına ilişkin deneyimlerden, önceden belirttiğim gibi, alanda yapılmış diğer çalışmalarda da bahsedilmiştir. Yanı sıra, kimi yazarlar (Millas, 2019) yabancı düşmanlığının esasında mübadillere yapıldığını ve 1960’lardan sonra böylesi söylem ve tutumların var olmadığını ve bunların İstanbulluların memleket özlemi dolayısıyla ürettikleri mitoslar olduğunu öne sürerken, kimi yazarlar da (Halstead, 2012) dışlanmaya dair söylemlerin İstanbul’dan gidenler arasında yaygınlık göstermesinin nedenini, onların mübadillerin anlatılarını temellük etmiş olmalarıyla açıklar. Böylesi bir temellük etme, halklar (İstanbul-Anadolulu) arasında meydana gelen etkileşimlerden ötürü, elbette kaçınılmazdır. Ne var ki, görüşmecilerin neredeyse hepsinin anlattığı benzer hikâyeleri sadece temellük etmeyle açıklamak da gerçeği yeterince yansıtmaz. Nitekim, 60’larda ve 70’lerde yeni yeni kalkınmaya başlayan Yunanistan’ın ekonomisi halen zayıftır ve yerli halkta göç dalgalarının bu sebeple iyi karşılanmamış olması, 1920’lerdeki gibi bir yabancı düşmanlığını uyandırmış olması pekâlâ yüksek bir olasılıktır.

Buradan hareketle, mübadeleyle gidenlerin deneyimlerinin benzerini yaşayan İstanbul Rumların da tıpkı onlar gibi, Yunanlardan gördükleri ayrımcı muameleler karşısında kendi içlerine kapanma eğilimi gösterdiklerini ve dışlanma hikâyelerinde onlarla ortaklaştıklarını öne sürmüştüm. Burada önemli olan, ayrımcılıkla ilgili anlatıların toplumsal işlevidir; zira bu türden anlatılar en temelde, İstanbul Rumların geniş toplumda kaybolup gitme korkularıyla birleşerek büyük grup kimliğinin muhafaza edilmesi yönünde bir işlev taşırlar. Dolayısıyla hem bizzat deneyimlenmiş olanlar hem grup içinden hem dışarıdan temellük edilmiş olan anlatılar, kimlikel uzlaşının sağlanması ve sürdürülmesi adına paylaşırlar.

Atina’daki diasporanın psikolojik ve fiziksel yapılanmasının ana çerçevesinin oluşmasında İstanbul Rumların içinden kopup geldikleri memleketlerinin anısı kadar, göç sonrasındaki toplumsal dışlanmalara ilişkin anlatıların da rolü büyüktür. Hatta ayrımcılığa uğramış olma düşüncesi, nostaljik duyguların daha fazla tetiklenmesine yol açmıştır. Öyle ki İstanbul Rumlar, kendilerini istemeyen Yunanlar karşısında İstanbul kimliklerine daha çok tutunarak, memleketlerini yüceltme yoluna gitmiş ve daha aşağı seviyede niteledikleri Atina’daki yaşam kültürünü sürekli İstanbul kültürü ile kıyaslamışlardır. Nostalji, bu hususta kurucu bir işleve sahiptir. Zira bellekteki duyuları ve duyguları harekete geçiren nostalji, esas

olarak memleket imgeleminden beslenir ve anlatılarla güçlenen kolektif imgelem, “kolektif eylemlerin de yakıtı” (Appadurai, 2005) haline gelir. Söz konusu durum, İstanbullu Rumların geçmişten taşıdıkları kültürel pratiklerini devam ettirebilmek adına aynı semtlerde kümeleşerek yaşamalarının, yakın çevrelerini “kendilerinden” olanlarla kurmalarının; kısacası tüm sosyo-mekânsal, kurumsal yapılanmalarını İstanbullu kimliği üzerine bina etmelerinin nedenidir.



4. BÖLÜM: DİASPORANIN KÜLTÜREL ve İKONOĞRAFİK SERMAYESİ BAĞLAMINDA İSTANBULLU RUMLARIN FOTOĞRAFLARI

Arjun Appadurai, yaşamımızı çevreleyen nesnelere anlamını veren şeyin onlara içkin olan kullanım pratikleri olduğunu; bu yolla atfedilen anlamın nesnelerin içinde bulundukları bağlamlarla birlikte onlara adeta canlı varlıklar olarak sosyallik kazandırdığını söylerken (2013:5,6), Nicholas Thomas da, nesnelerin içine girdiği farklı kültürel bağlamların değişen pratiklerle birlikte anlamlarını da dönüştürdüğünü, “yeniden bağlamlandırma” (*recontextualization*) kavramıyla açıklamaya çalışmıştır (1991:2,5). Kitlemel göç gibi büyük toplumsal bir hareketlilik neticesinde yeni bir toplum yapısıyla ve kültürle karşılaşan İstanbullu Rumların, göçün ardından yeniden şekillenen gündelik pratiklerinde, kendileriyle birlikte götürdükleri fotoğraflarının yeni kültürel bağlamlarda nasıl anlamlar kazandığı veya kendilerine atfedilen değer ve işlevlerde bir değişim olup olmadığı sorusu bizim için önemlidir.

Bu doğrultuda, Appadurai’nin “insan faaliyetlerinin sadece nesnelere kayıtlı olan izleklerin çözümlenmesiyle anlamlandırılabilirceğı” (2013:5) yönündeki önermesinin, fotoğrafı bir maddi kültür ögesi olarak kabul eden antropolojik yaklaşımların (Chalfen, 1987&1998; Edwards, 2001&2006; Pink, 2001&2007&2013; Rose, 2007&2010; Kuhn, 2007) ve aynı zamanda bellek-görsellik ilişkisine dayanan “yerellik üretimlerini” bir bireysel medya türü olarak aile fotoğrafları kapsamında ele almayı deneyen çalışmaların (Wolbert, 2001; Tolia-Kelly, 2004a&2004b; Depeli, 2009&2010) izinden giderek; İstanbullu Rumların göç sonrası ev/yuva kurma deneyimlerinde, memleketleriyle yeniden tesis ettikleri ilişkilerinde, domestik ve kamusal alanlarda İstanbul kültürünü yaşatma çabalarında fotoğrafların ne tür roller üstlendiğini; başka bir deyişle fotoğraflara içkin olan gündelik pratiklerin/fotoğrafların kullanım biçimlerinin bellek ve mekânsal aidiyetin yeniden inşası kapsamında işlev ve anlamlarının ne olduğu, bu bölümde keşfetmeye çalışacağız.

Salt imajdan veya geçmişin gösterenlerinden ziyade, fotoğrafları birer maddi unsur ya da nesne olarak ele almak, Elizabeth Edwards'ın "*Photographs and the Sound of History*" adlı makalesinde vurguladığı üzere gerek kullanım pratikleri gerekse de duyuşsal alanla bağlantıları üzerine konuşmayı gerektirir. Fotoğrafın duyuşsal alanına erişim, görüntünün ve özdeksel niteliğın performatif etkileşimleri ile mümkün olur. Edwards'a göre, bu sayede geçmişin aktarımı sadece görsel temsil düzeyinde kalmayıp; ses, koku, tat gibi duyuşları canlandırarak sözlü ifade alanını da genişletir (2006:27). Bu bizi aynı zamanda belleğın alanına taşıyan bir bakış açıısıdır; zira Nadia Seremetakis'in söylediğı gibi, duyuşlar belleğın gömölüdür ve görmeden tat almaya ve işitmeye tüm duyuşlar birbirini içerir (2019:9).

Bu noktada, çoğunlukla evlerinde ziyaret ettiğım görüşmecilerimle albümlerde, zarflarda ve kutularda duran ya da evlerinin çeşitli yerlerinde sergilenen fotoğraflar eşliğinde gerçekleştirdiğım "bellek çalışmasının" (Kuhn, 2007), farklı bilgi üretme kapasitesine sahip iki ayrı "konuşma pratiğı" ile sürdüğünü belirtmem gerekir. Görüşmelerde bütün sohbetler istisnasız biçimde, fotoğrafların kimi gösterdiği, mekânın neresi olduğı, hangi tarihte çekildiğı, o sırada ne yapıldığı gibi fotoğraf "hakkında konuşmalarla" başlamaktaydı. Fotoğraf hakkında konuşmak, fotoğrafın "gösterdikleri" ile sınırlı genel bir bilgi düzeyinde kalmak anlamına gelirken, ilerleyen sohbette özellikle de birlikte bakma eylemi etrafında gelişen etkileşimlerle artan çağrışımlar, fotoğrafın gösterdiği zaman ve mekânın ötesine geçmeyi kolaylaştırmaktaydı.

Bu bağlamda, ortaya çıkan pratik, artık "hakkında" konuşmadan, "eşliğinde" konuşmaya dönmektedir. Fotoğraflar "eşliğinde" konuşmak, yalnızca görme öncelikli olmayan bütünleşik duyuşsal alanı tetiklediğı için, görüşmecilerin hatırlayıp dile getirdikleri de genel bilgiler düzeyinde veya Barthes'ın (2000) *düzanlam/studium* adını verdiğı düzeyde kalmayıp, duyuşsal dünyalarını yansıtan nitelikte hikâyeler olmuştu. Fotoğraflar eşliğinde konuşma eylemi, bu açıdan *punctum öğesine* benzer şekilde fotoğrafta görünenin ardındaki anlamları çağrıştıran ve hatta bazen "göstermediklerini" de ifade etmeye olanak sağlayan bir iletişimsel ortam yaratmaktaydı. Bu pratik, sohbet sırasında edindiğım bilgileri de zenginleştirmişti. Dolayısıyla, fotoğraflara kayıtlı izlekleri ortaya çıkarabilmek, fotoğrafların İstanbullu Rumların gündelik hayatlarındaki yerini, kimliksel anlatılara katkısını ve bu anlatılar

üzerine temellenen diasporanın toplumsal ve kültürel yapılanmasını anlayabilmek açısından yol gösterici olacaktır.

4.1. Sahipleriyle Göç Eden Fotoğraflar

Bachelard (1992) çekmecedan dolaplara ve kabuklara muhafaza birimlerini ele alırken, hareket hakkında değil, yerleşme eylemi üzerine konuşur. Ancak, örneğin kabuklar, aynı zamanda yüzer gezer şeyler ve canlılardır; hatta bir yerden başka yere biçimlerini aynen koruyarak, hiç değişmeden geçebilirler. Yazarın edebiyat ve sanat yapıtlarını inceleyerek verdiği pek çok örnekten biri olan Hollandalı ressam Hieronymus Bosch'un "*The Oyster Shell*" isimli gravürü de aslında böyle bir sahneyi betimler: Bir midye kabuğunun içinde, denizin üzerinde bir gezinti yapılmaktadır. Üstelik kabuğun içine hemen her şey, bir dolu insanla birlikte sığmıştır.

Böylesi bir hayali nesneden daha işlevsel olan bir başka muhafaza birimi olarak bavula geçelim. Bavul, herhalde bir yerden başka yere gitmenin en başta gelen simgesidir. Elbette Bosch'un kabuğundaki gibi her şeyi içermesi mümkün değildir. Özellikle sürgün ve göç koşullarında içlerine ancak en gerekli nesneler sığdırılabilir. Taşınma hareketi ise, kabuk gibi bütünlüğünü muhafaza ederek değil, aksine bütünlüğü parçalayarak gerçekleşir. Bavula giren hayatlar fragmanlar halinde, bir sonraki yerleşimde yeniden toparlanmaya ve bir bütün yapılmaya çalışılır.

Konumuz olan fotoğraflar da bavulların içinde, sahipleriyle birlikte göç etmiş olan, geride kalmış hayatların parçalarıdır. Hatta "hayatın parçalarından" ziyade, birçok görüşmede dile getirdiği üzere "hayatın" kendisidir. Bu yüzden vazgeçilmez nesneler olarak Atina'ya taşınmak istenmişlerdir.

"Hepsini getirdik. Hayatımız bunlar bizim, hayatlarımız içinde bunların." (K,73).

"Getirdik bunları çünkü gözümüzün önünde olsun istiyoruz o hayatımız, İstanbul'daki. Fotoğraflarımız yüzlerce, bunlar kadar daha var." (K,75).

“Başka türlü nasıl bileceksin eski hayatını? Benim için anlamı çok fazla. Önce doküment bunlar, zannediyorum anılar olmadan kimse yapamaz, filmlerde de görüyoruz veya başka yerde, diyelim bir savaş olursa falan herkes yanında fotoğraf ister, uzağa gidiyorsa. Ne zaman uçak İstanbul’a yanaşıyor, her zaman gözlerim doluyor. Çünkü orada doğduk, öyle hissediyorsun. Belki ben daha çok hayatımı burada yaşadım ama İstanbul’u unutamiyorum.” (K,66).

“Çok şükür bunları getirebildik. Hatıra yavrum bunlar. O zamanlarda biliyorsun renkli fotoğraf yoktu, hepsi siyah-beyaz ama güzeldir. Bunları orada asla bırakmazdım, o benim hayatım. Görünce bütün hayatım böyle film gibi geçiyor. İlk geldiğim zaman ağlardım, çünkü burada kocamın akrabaları dışında kimsem yoktu, çok yalnızlık yaşadım, bunlarda kendim için teselli buluyordum.” (K,73).

Susan Stewart, “On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir” (1993) isimli denemesinde, bütün anlatıları; zamanın ve mekânın ölçekleriyle oynandığı “mikrokozmoslar” veya metaforik anlamda “minyatürler” olarak tanımlar. Fotoğraflar da bir sürü farklı zamandan ve mekândan anlatılar taşıyan ve bavulun içine sığabilecek boyutlarda hayatlar olarak İstanbul’dan getirilmişlerdir.

“Biz İstanbul’dan geldiğimizde valizlerimiz vardı. Tayyare ile getiremezsin, o yüzden otobüsle gelmek lazımdı. Bu çantaların içine sandalye giremezdi, kanepa giremezdi, ne girebilirdi? Evin içlerindeki daha küçük kullandığımız şeyler, yani elbiseler, çarşaf, çatal, bıçaklar ve tabii ki hatıralarımız. Bunları aldık beraber çünkü resmin içinde bütün soyumuz var, bu soyumuzu yalnız aklımızla mı hatırlayacağız, e resimlerimiz en kuvvetli hatıradır.” (E,72).

“Fotoğraftakileri İstanbul’da bıraktık. Dedem, bütün soy mezarda orada, getiremedik tabii. O yüzden fotoğraflar çok kıymetli. O fotoğraflardaki aileler, soylar aynı evde yaşıyorlardı... Annem aramıyordu neredeyim diye, biliyordu oradayım, yanı başında. Şeyde oturuyorduk... Atıfet Sokak, Moda Burnu... Buraya gelirken beraber taşıdık o fotoğrafları evlerle. Şimdi eskisiyle tek bağlayanlar fotoğraflar.” (E,63).

“Biz fotoğrafların çoğunu aldık, çünkü memleket artık fotoğraf oldu.” (K,76).

“Nasıl getirmem? Niye çekiyoruz fotoğrafları? bazı şeyleri unutmamak için. Kim eski hayatını hatırlamak istemez? Artık İstanbul’da bunlar gibi hayatlarımız olamayacağına göre, eskilerle avunuyoruz. Yanımızda taşımak ondan anlamlıydı. Bütün bu fotoğraflara bakarken, hayatımız aklımıza geliyor, bunlarla hatırlıyoruz.” (E,79).

Fotoğrafın, geçmişi erişilebilir ve görünür kılan mimetik bir temsil aracı olması ve bu nedenden ötürü yaygınlık kazanmış olan gerçeğin doğrudan kanıtı olduğu yönündeki fikir, geçerliliğini korumaya devam etmektedir. Görüşmeciler de getirdikleri fotoğrafları İstanbul’daki hayatlarının “belgeleri” olarak kabul ederler. Bu fotoğraflar, öncelikle geçmişin kolay hatırlanmasını sağlamaktadırlar. Özellikle göçten sonraki ilk zamanlarda uzakta kalmış memleketlerinin, bazen aile fertlerinin ve arkadaşlarının yokluğunun “tesellisi” olmuşlardır. Nitekim, sahip oldukları bu güçlü temsil yetileri, fotoğrafları “kendilik bilinci yaratan protez bellek araçları” (Lury, 2004:3) yapmaktadır. Görüşmeciler için de İstanbul’dan kalan fotoğrafları, en başta bireysel ve toplumsal kimliklerini gösteren ve anlatan otobiyografik nesnelerdir.

“Aile büyüklerini, ölmüş olanları ve onların mezarlarını İstanbul’da bırakmak”, kökensel kopuşun bir ifadesidir ve fotoğraflar dolayısıyla bu “soyları” yaşatan bir hatırlama mekânı olarak da tanımlanmaktadır. Hatta bu kökensel bağ çerçevesinde, fotoğrafları yanında getirmek ve muhafaza etmek, aşağıda görüşmecilerin dile getirdiği şekilde, kendilik bilincine, geçmişe ve de etnik kimliğe sahip çıkma meselesine karşılık gelmektedir.

“En mühim şeyler bunlardı zaten bana göre. Bir kere benim kimliğim, benim aynamdır o, her zaman benim için en mühim şeylerdi. Başka türlü düşünmezdim ki yani geçenlerde bir fotoğraf aradım bir balıkçıdan, ohoo çoktan attık bunları dedi. Yani ailelerin fotoğraflarını atanlar var. Memleketler de öyle... tarihini bilmiyorlar, öğretmiyorlar, sahip çıkmıyorlar. Etnisite derler ki bu bilinç şarttır bence çünkü tarihini bilmezsen yoksun, hiçbir şeyin yok ne kimliğin var ne başka şeyin. İster fert olsun ister aile olsun ister şehir ister ülke olsun böyle olursa kaderi sadece yok olmaktır.” (E,86).

“İlk aldığımız şeylerdi bu fotoğraflar, çünkü bizim hayatımızdır bunlar. Bence insan bir gelecek için, bir de geçmiş için hatıraları için yaşar. Bunlardan biri giderse, hayatımız olmaz ki! Hatıralar... ne kadar uzakta da olsa bakarız, duygulanırız. O zamanlar hatıralar, yıllar geçtikçe daha çok duygulandırır insanı. Fotoğrafları aldık ki, hayatımız yanımızda olsun.” (K,63).

“Nereden” gelindiğinin, nasıl yaşanıldığının ya da kimliğin, açık göstergesi şeklinde yaklaşılan fotoğraflar, ilerleyen kısımlarda daha etraflıca işleyeceğimiz gibi, göç sonrası içine girdikleri yeni bağlamlarda kendilerine atfedilen farklı anlam ve işlevlerle muhafaza edilmekte, arşivlenmekte, sergilenmektedirler. Fotoğrafların varlığı, göçün yarattığı fiziksel ve duygusal mesafeleri kapatmayı, belleği ve buna bağlı olarak da İstanbul kimliğini canlı tutmayı sağlamaktadır. Bu sebeple görüşmeciler, onları varoluşları açısından vazgeçilmez sayarlar. Öyle ki, kaybolmaları veya hiç getirilmemiş olmaları gibi geçmişe dönük ihtimallerin hayal edilmesi bile, yoklukla ve bu yokluğun bir çeşit korkusuyla; başka deyişle geçmişi ve kendini kaybetme korkusuyla anlatılır.

“Bunların hatıraları çok çok kuvvetli. Eğer bu fotoğraflar kaybedilirse, yani mesela 50 önce kaybetseydik yandık! Hiçbir hatıra olmayacaktı İstanbul’dan. E güzel mi olacaktı? Bizim için ne kalacaktı, hiç! Yalnız aklımız, o da yetmez tam. Mesela çocuklarıma söylemek için yetmez.” (E,72).

“Alamasaydık bilmiyorum, felaket boşluğu olurdu çünkü öyle göremezdim eskiden her şey nasıldı. İstanbul, sonra annem ve babam, çocukluğum filan. Bu yüzden her gün önümdedir.” (K,70).

“Eksik hissedecektim, çok dokunacaktı bu bana. Şimdi bu askerlik fotoğraflarımı almasam olur mu? Orada askerlik yaptım o kadar. Ben şimdi oturup bazen bunları çıkarıyorum, hatırlıyorum eski şeyleri... Bunları bırakmadım orada, bırakabilirdim ama bırakmadım” (E,68).

Fotoğrafların “varlıkları” kadar “yoklukları” da, üzerine konuşulması gereken bir meseledir. Zira atfedilen değer ve anlamlar, onların sadece birer temsil aracı olmanın ötesinde algılandıklarını göstermektedir. Görüşmeciler, memleketleriyle bağ

kurmalarına yarayan bu maddi kültür nesnelerini, anımsatıcı özellikleri sebebiyle -hele ki göçten sonraki ilk zamanlarda- gündelik yaşantılarında yakınlarında ve gözlerinin önünde bir yerlerde tutmak istemişlerdir. Bunun yanında, göçün değişen şartlarına ve buna eklenen sürgün/göç psikolojisi gibi sebeplere bağlı olarak eski fotoğraflarının hepsini ya da çok büyük kısmını İstanbul’da bırakmış, bırakmak zorunda kalmış veya Atina’ya gidişte ve sonraki yıllarda gerçekleşen birtakım talihsiz olaylardan ötürü onları kaybetmiş olan kimseler de vardır.

Bugün internetin olması, Facebook’ta bolca İstanbul fotoğraflarının paylaşılması özlemi hafifletici bir gelişme olsa da bu kişiler açısından kendi fotoğraflarını kaybetmiş olmak, hatıralarından ve geçmişlerinden mahrum kalmakla bir tutulmaktadır. Elbette ki fotoğraflarını kaybetmek herkeste benzer duygulara yol açar; fakat göç etmiş olma hali geçmişle oluşan uzaklığı, böylesi durumda katmerlendiren bir etki yaratmaktadır. Bu nedenle, fotoğrafların yokluğunun açtığı boşluk, aşağıdaki örneklerinde göreceğimiz gibi, bir tür yas duygusuyla da ifade edilmektedir.

4.2. Geride Bırakılan / Yası Tutulan Fotoğraflar

Çevremizin, kişisel alanlarımızın maddi kültür öğelerinden meydana geliyor oluşu ve bu eşya ya da nesnelerle ilişkilerimizde neden bazılarını diğerlerinden farklı davrandığımız, daha fazla önem verdiğimiz ve bu eşyaları kullanma biçimlerimizle mekânları nasıl “ev” yaptığımız (Douglas, 1991; Miller, 1998; Appadurai, 2013) gibi konular, çalışmanın önceki bölümlerinde aile fotoğrafları çerçevesinde tartışılmıştı. Hatırlamak gerekirse, aile fotoğrafları hem ailelerin kendi tarihlerini, aile olarak birliklerini kuran hem de bu birliği aynı “bakış” alanı içinde birleştirerek bellekte kalıcı hale getiren gündelik eşyalar olmaları açısından, domestik mekânda diğer eşyalardan, kendilerine gösterilen özen ve hatta düşkünlük nedeniyle ayrışırlar. Aynı zamanda, çekilmesinden sergilenip bakılmasına kadar her süreciyle bu fotoğraflar aileye dair anlatı unsurları oldukları için bulundukları mekânların da bu anlatılar üzerinde yükselmesini sağlarlar.

Aileyi bir sosyal grup olarak üreten, ev ve aidiyet hissi veren fotoğraflar, bu özelliklerinden dolayı, yukarıdaki başlıkta görüşmecilerin de aktardığı üzere, göçler

sırasında da en başta alınan eşyalardandır. Burada bir parantez açarak, fotoğrafların genellikle, o dönemlerde (60'lı ve 70'li seneler) ailelerin kadın bireyleri tarafından; o yıllarda çocuk veya genç olan görüşmecilerimin “anneleri” tarafından getirildiğini de eklemem gerekir. Göç öncesinde kadınların, evde daha fazla vakit geçirmeleri ve eşler/anneler olarak evle daha ilgili olmaları, onları fotoğrafların taşıyıcısı yapmıştır.

“İstanbul’dan hemen hemen hiçbir şey alamadan kovulduk. Ama annem bu fotoğrafları aldı. İstanbul bu hatıralarda çünkü. Bunların kıymeti çoktur.” (K,78).

“Eşyalarımızla beraber koyduk valizimize. Yani ben o zaman 11 yaşında çocuktum, annem aldı bunları, sonra ben de büyüyünce ondan aldım... Çünkü hatıralarım bunlar, uzak kalmak istemedim.” (E,65).

“Annem oradan gelirken aldı. Getirmesek olabilir mi, çünkü anılar vardır, o anıları istiyorsun hep yanında. Daha bile çoktu ama bu kadarı geldi oradan.” (K,66).

Diğer yandan, önceden söylemiş olduğum gibi, göçün değişen koşullarına göre, fotoğrafların göç hikâyelerine dahil de farklılık gösterir. Sözgelimi, sürgün kararının ardından ailelerin parçalanmasının ve mal varlıklarının yitilmesiyle yaşanan mağduriyetler, uğranılan haksızlıklar karşısında duyulan öfke ve kederle birlikte, bazı kimselerde İstanbul’dan soğuma ve geçmişi silmek isteme gibi duygular yaratarak, fotoğrafların da geride bırakılmasına varan tutumlara yol açmıştır. Vazgeçilen fotoğraflar, unutulmak istenen önceki hayatın parçaları, gösterenleridir. Bu durumun bir örneği, babası 1964 senesinde ilk gönderilen kişilerden olan bir görüşmecinin, konumuz İstanbul fotoğraflarına geldiğinde anlattıklarıdır.

“Bende bir problem var, çok fotoğrafım yok. Çünkü İstanbul’dan gidişte fotoları almadı annem. İstemedi, attı onları. Belki üzüntüsünden belki sinirden, işte almadı beraber. Ama orada çok vardı. Ben de benim kendi çocukluk fotoğraflarımı sonra sağdan soldan buldum, okuldaki arkadaşlarımdan filan topladım. Beni vaftiz eden kişiden bile fotoğrafım yok ve arıyorum, herkesten soruyorum, Facebook’a bakıyorum var mı onlarda diye. Vaftizi yapanı tanıyanlar var, bakacağız dediler, belki buluruz dediler. Şimdi onlardan bekliyorum. Yani o vaftizimin fotoğrafı bile elimde yok.” (E,71).

Annesinin fotoğrafları bilinçli olarak almamış olması sebebiyle, görüşmeci o tarihlerden kendisine adeta “miras kalamamış” bir geçmişin yokluğunu hissetmektedir. Bu nedenle de bir gayretle fotoğrafların eksikliği kaynaklı hissettiği bu boşluğu kapatmaya çalışmaktadır. Okul arkadaşlarından, tanıdığı kimselerden onun da içinde olduğu fotoğrafları soruşturarak ulaşmaya çalıştığı, kendi kayıp saydığı geçmiştir. Ailesinden kalan fotoğraflardan veya örneğin Rum Ortodoks kültürünün önemli bir parçası olan vaftiz ritüelinin bir fotoğrafından (vaftizin belgesi gibi düşünmektedir) mahrum olmak ve bu fotoğrafların peşine düşmek, elbette ki aslen kimliksel bir bütünlükten yana duyulan yokluğa işaret etmektedir. Ayrıca kendisi İstanbul’a sıkça gidebilen ve de aktif biçimde Facebook kullanan biri olmasına karşın, aşağıda meseleyle ilgili hislerini tanımlarken belirttiği şekilde, memleketiyle güncel tuttuğu ilişkisi de kayıp duygusunu telafi edememiştir. Fotoğrafların göç esnasında atılmış olması, ona göre bugün daha çok şey hatırlamasının önünde engel oluşturmaktadır. Kendi durumunu fotoğrafları olan diğer arkadaşlarıyla kıyaslar; hatta onlara gıpta eder.

“Bunların olmaması fena bir his yapıyor bende. Olsa daha çok şeyi hatırlayacaktım. Tamam, belki artık İstanbul’a çok gidip geliyorum ama o zaman artık gitti. Bulamamak da kötüdür o yüzden. Kıskanıyorum bazı insanları çok fotoğrafları olduğu için. Bir arkadaşım var mesela, hepsini buraya getirmiş, her şeyi var, dedesinin diploması filan. Maalesef bizde bir şey yok. Annemden babamın 1964 çıkış pasaportunu istemiştin, ama onu bile atmış.” (E,72).

Çok daha farklı nedenlerle aynı yokluktan mustarip olduklarını belirten diğer iki kişiyi de misafirhanede tanıdım. Bunlardan biri 70’li yıllarda ailesiyle Atina’ya giden Kadıköylü bir Rum’dur. Annesinin “başka şeyleri bırakarak fotoğrafları aldığını” ve kendisinin de bu fotoğraflara çok düşkün olduğunu söyleyen görüşmeci; ne var ki hükümetin, kirasını ödemeyenleri evlerinden çıkarma yönünde 2016’da uygulamaya koyduğu yasa gereği, eşyalarına haciz gelerek evinden atılınca fotoğrafları da kapısına mühür vurulan bu yerde kalmış. Sonra en azından fotoğraflarını almasına izin verileceğini umsa da bu gerçekleşmemiş. Ben kendisini tanıdığımda misafirhaneye yerleşeli 1 seneyi biraz geçmişti ve her şeyini kaybetmesiyle başta yaşadığı şok artık yasa dönüşmüştü. Kaybın manevi yönü özellikle çabalamasına karşın alamadığı fotoğraflar hakkında konuşurken kendini göstermekteydi. Zira ekonomik durumundan

dolayı da İstanbul'a sonradan hiç gidemediği için, fotoğrafları onun bu geçmişe özlemine dindiren ve ailesiyle, göçten önceki güzel günleriyle bağlayan yegâne şeylerdir. Bu yüzden yaşadığı İstanbul nostaljisi daha farklı boyutlarda olup, fotoğrafların kaybıyla kendini daha ziyade yeniden bir yas süreci olarak göstermektedir.

“Yalnız kaldım fotoğrafsız, diyorum bir tanesini alabilseydim. Bunu nasıl söyleyeyim, sanki bir şey çıktı benden kayboldu. O kadar büyük ki acısı ben şimdi bunu sana anlatamıyorum. İstanbul yok, annem ve babam, güzel anılarım hiçbir şeyim kalmadı benim. Her şeyim gitti o fotoğraflarla birlikte. Olsa sana şimdi nereler gösterecektim çünkü o kadar çok vardı ki bizde. Bütün albümlerimiz evimiz doluydu. Çok severdik, her yerde fotoğraf çektirirdik. O gezmelerimizden, Yakacık vardı oradan ve Moda'da bütün ailemle, kuzenlerimle o kadar çok anılarımız ve fotoğraflarımız... Ama şimdi hiç yok...Korkuyorum şimdi ben bir gün İstanbul'a gidersem belki tanımayacağım bazı yerleri.” (K,63).

Psikanalist Vamık Volkan, göçmenler ve mülteciler gibi yerinden yurdundan ayrılmış insanlarda, sürekli yas tutan kişilerdekine benzer bir psikolojik duruma sıkça rastlandığını ve bu kişilerin yitirdikleri şeyleri temsil eden ve kendilik imgesi veren, memleketlerinden taşıdıkları bazı eşyaları yas süreçleriyle başa çıkabilmek adına kullandıklarını belirtir ve bu tür eşyaları “bağlantı kurucu nesneler” olarak adlandırır (2017:49,56). Yukarıda bahsettiğimiz her iki görüşmeci de yas süreçlerini olağanlaştıran veya normalleştirebilecek bağlantı kurucu nesneler olarak fotoğraflarından mahrum kalmışlardır. Bu konudaki son örnek ise, birlikte oldukça az sayıdaki fotoğraflarına baktığımız Galatalı görüşmecidir. Misafirhaneye taşınması sırasında fotoğraflarının büyük bölümünü kaybettiğini aktaran görüşmeci, aynı şekilde, bu olayla geçmişini yitirmiş gibi hissettiğini ifade etmektedir.

“Ben son zamanlarda bunların çoğunu kaybettim. O da bu misafirhaneye taşınırken oldu. Yani şu gösterdiğim fotoğraflar olanların çok azı. Çok fena bir vaziyet bu. Yani fotoğraflarımın kaybolması sanki benim bütün hayatımı, evvelki hayatımı sildi, yok etti. Oradaki hayatımı, arkadaşlarımı... Annemin fotoğrafları kaç tane vardı, çerçevelerin içinde, yeğenimin fotoğrafları, bunların hepsi kayıp. Bunları kaybedince

kendimizi kaybettik. Şimdi her şeyi sadece bu kadar fotoğrafta görüyorum. Kocaman albümler, kartpostallar hepsi kayboldu. Bir bunlar kaldı bana o günlerden.” (E,76).

Anlaşılabileceği üzere görüşmeciler, fotoğraflarının yokluğunu, göçten sonra adeta “ikinci bir kayıp” biçiminde yaşamaktadırlar. Çünkü ellerinde geçmişe erişimlerini kolaylaştıracak, kalıcı bir an ve onun çağrıştırdıklarıyla hatırlamalarını sağlayacak araçları mevcut değildir. Bir şekilde “orada yaşamış olduklarını”, “nasıl bir hayata sahip olduklarını” gösterebilecek somut kanıtların mahrumiyetini hissetmektedirler. Kısacası, bu protez bellek nesnelerinin tüm göç etmiş olanlar için öncelikli anlamı, memleketleriyle ve tüm kişisel geçmişleriyle aralarında açılan boşluğa çare bularak, kaybedilen şeyleri unutuşa teslim olmaktan kurtarmaktır.

4.3. İstanbul Hane İçinde: Sergileme, Saklama, Arşivleme Pratikleri ve Yerellik Üretimleri

Sara Ahmed, evin basitçe bir aidiyet kurgusundan ya da hayalinden ibaret olmadığını, duygulardan meydana geldiğini ve dolayısıyla ev ve evde olma meselesinin ancak duyguların göz önünde bulundurulmasıyla anlaşılabilceğini dile getirir. Özetle, evi bir “his” olarak tanımlar (1999:341). Bu başlıkta, memleketleriyle kopan aidiyet bağlarını onarma çabalarında İstanbullu Rumların, Atina’da yerleştikleri yeni mekânları “ev” yapma ve yeniden bir “yuva” hissi oluşturma süreçlerinde göçle taşıdıkları fotoğraflara ve bu nesnelerle geliştirdikleri ilişkilere odaklanacağız. Bu nedenle, fotoğrafların ev içinde sergilenmesi, saklanması, arşivlenmesi ve bakılması gibi pratiklerden yola çıkarak, şu soruların peşinden gideceğiz: Fotoğrafların evdeki konumları sahipleriyle ilişkileri hakkında ne söyler? Bu nesneler sergilendikleri veya muhafaza edildikleri yerlerden nasıl bir iletişim ortamı yaratırlar? Örneğin fotoğrafın içeriği sergilenme biçimiyle birlikte ne tür anlatılar üretir ve onlara bakan kimselere ne söyler? Bu evler İstanbul ile nasıl ilişkilendirilir?

Burada öncelikle, genel itibarıyla görüşme yapmak üzere ziyaret ettiğim evlerde hissettiğim “aşinalık” duygusundan ya da bana “tanıdık” gelen atmosferden söz ederek başlamak istiyorum. Bunun başlıca nedeni, oturma odalarında ve salonlarda kullanılan büfe, vitrin, koltuk takımları gibi mobilyaların ve bu mobilyaların üzerine serili dantel

veya oya işlemeli örtülerin Türkiye’den -özellikle de geçmiş yıllardan- bildiğim pek çok eve benzemesiydi. Vitrin ve büfe rafları, sehpa, televizyonların üstü ve bazı evlerde konsollar; fotoğraf çerçevelerinden porselen fincan takımlarına, saatlerden büyükbabanın daktilosu ve yazma takımlarına kadar göçle getirilmiş, manevi değeri yüksek pek çok aile yadigârıyla ve ilerleyen yıllarda Türkiye’ye yapılan gezi dönüşlerinde getirilen simge mekânların bibloları, nargileler gibi evin iç dekoruna eklenmiş eşyalarla donatılmıştır. Kısacası, sözünü ettiğim “aşinalık” duygusu, tam da bu eşyalarla ve düzenleniş biçimleriyle doğrudan ilişkilidir.

Hatırlamak gerekirse, Mary Douglas bir yeri “ev” yapanın, yapı malzemeleri değil, o yerin düzenlenme biçimleri olduğunu söylemişti (1991:289). Keza Paul Connerton, sandalyelerden fotoğraflara ve dolaplara, benlik algısı yaratan eşyaların eve gelişigüzel bir şekilde dağıtılmasının mümkün olmadığını; hatta benimsenmiş, unutulmamış ve yeniden tecrübe edilmiş dış dünyaya ait hatıraların, bu eşyalar sayesinde evin tam merkezinde yer aldığını belirtirken, evi bedenlerin yaşamöyküsüyle iç içe geçmiş devingen bir kültürel temsil mekânı olarak tanımlar (2014:28,30). Bu bağlamda evi, anımsatıcı bir mekân olarak, aynı zamanda toplumsal ilişkileri de okuyabileceğimiz bir metin gibi düşünebiliriz. Nitekim, tüm duyuşal deneyimler, anılarımız, geçmişten taşınan alışkanlıklar ve ritimler veya habitus, bu mekânlarda bedenleşir; ev kültürün bedenleşip/mekânsallaştığı yer olur.

İstanbulu Rumların evinde bana tanıdık gelen atmosfer, eşyaların geldikleri yerle olan dolaysız bağlarından, İstanbul’a yaptıkları referanslardan ileri gelmektedir. Sözgelimi, baktığım her köşede İstanbul’un, varlığını yoğun biçimde hissettirdiği evlerden birinde, bu hissimi (“*Burada İstanbul’dan ne çok şey var*”) ifade etmem karşısında ev sahibim de şu cevabı vermişti:

“Tabii öyle. Bu gördüklerinin hepsi İstanbul’dandır. Fotoğraflarımız, resimlerimiz, bu süs eşyalarımızın hepsi. Ama bu normal bir şey, orada yaşadım, değil mi? Benim tüm soyum oradandır. Esas burada yabancılık hissediyorum. Burası, bu ev ama daha yakın hissettiriyor.” (E,86).

Görüşmecinin sözleri, göçten sonra yabancı hissedilen Atina’da hem bu hissin üstesinden gelmenin hem de aidiyet mekânlarıyla kopan bağı onarabilmenin,

memlekettten getirilen nesnelerle yaratılan tanidik bir çevreyle veya yaşam alanlarının önceden bilinen bir düzen içinde yeniden kurulmasıyla mümkün olduğuna işaret etmektedir. Bu doğrultuda evi bir kültürel temsil aracı olarak yaşamöykülerini yansıtan veya Erving Goffman'ın söylediğı anlamda bireyin tüm eylemlerinin toplamı olan benliğini sergilediğı bir gündelik sahne (2014:234) olarak ele alıyorum. Goffman, bireylerin performansları sırasında kasıtlı ya da kasıtsız başvurduğu standart ifade donanımlarını, metaforik anlamda kullandığı “vitrin” (2014:33) terimiyle tanımlar. Ev içi bağlamda düşünürsek, giriş, oturma odası ve salon gibi bölümler evin vitrinini ya da ön sahnesini oluşturan mekânlardır. Zira evler Rachel Hurdley'i takip edecek olursak, diğer toplumsal etkileşim mekânları gibi, farklı performansların gerçekleştiğı ön sahne ve arka sahnelerle sahiptir (2013:15). Evin vitrini olan salonlar ve oturma odaları, bu bakımdan bireysel ve kolektif temsillerin mekânlarıdır.

Fotoğraflar, bu yaşam alanlarının başlıca biyografik nesneleridir. Araştırmanın ilk safhalarında Falıro'da tanıştığım bir Kuzguncuklu Rum (68), ne üzerine çalıştığımı öğrendikten sonra bana “*Her İstanbullunun evinde çok fotoğraflar göreceksiniz. Böyle çok modern bir ev olacak ki fotoğraf göremeyesiniz.*” demişti. Şimdi ben de burada ilk olarak, görüşmecilerin fotoğraflarıyla ev içinde oluşturdukları manzaraları betimlemekle başlayacağım. Bununla birlikte tekrar belirtmek isterim ki, fotoğrafları metinden ziyade nesne olarak ön planda tutarak inceliyorum. İçeriklerinden de öte, görüşmecilerle sohbet ettiğimiz mekânlarda veya albümlerde fotoğrafların nasıl kompozisyonlar içinde sunulduğuna bakmak onların anlatısal değerleriyle ilgili çok şey söylemektedir. Dolayısıyla, kurulan kompozisyonlardan yansıyan temalara dair gözlemlerimi aktararak ilerleyeceğimi söylemem daha yerinde olacaktır.

4.3.1. Görsel Soyağaçları ve Ailelerin Ortak Ferdi İstanbul

Fotoğrafların taşınma hikâyelerine değindiğimiz önceki kısımlardan da hatırlayacağımız gibi, göçün dağıttığı aile birliğini, parçaladığı mekânsal bütünlüğü ve aidiyeti, İstanbullu Rumlar, hayatlarının ta kendisi olarak kabul ettikleri fotoğraflarda aramış, memleketleriyle aralarına giren fiziksel/duygusal mesafenin sebep olduğu yokluk ve yalnızlık hislerini İstanbul'dan getirdikleri bu bellek nesneleriyle gidermeye çalışmışlardır. Taşınmaz maddi ve manevi kıymeti büyük çoğu şeyi yanlarında getirememişlerdir; örneğin “soylarını mezarda” bırakarak gelmişlerdir. Fotoğraflar ise,

içinde tüm soylarının yaşadığı mikrokozmoslar olmaları veya çocukluk ve gençlik yıllarının anılarını taşımaları hasibiyle adeta bir hayati önem atfettikleri nesneler olmuştur.

“Bunlar şimdiki gibi çok kıymet verdiğim şeyler değildi eskiden ama sonra bilhassa kaybolmamalarına, yırtılmamalarına çok dikkat etmeye başladım.” (E,70).

Görüşmecinin ifadesinden de anlayacağımız üzere, göç sonrası yeni bağlamlarında fotoğraflara verilen anlam ve değer farklılaşmıştır. Kadıköylü bu görüşmecinin evine yaptığım ziyaretten gördüklerimi aktararak devam edeyim. Eşi ve kız kardeşiyle beni ağırladıkları salonun oturma alanının kapıya en yakın köşesindeki yuvarlak sehpanın üzerinde yer alan irili ufaklı çerçevelerdeki fotoğrafların dizilimi daha ilk bakışta dikkat çekiciydi. Bunlardan üçü aile büyüklerinin fotoğrafları olup, doğrudan kapıya bakar konumda içeri girenleri karşılamaktaydılar. Büyük çerçevede duran görüşmecinin anne ve babasının evlilik fotoğrafı, tıpkı Orhan Pamuk’un “müze evin fotoğraflarında” anlattığı gibi, soyun kiminle başladığını bildirmektedirler. Sehpada oturma alanına bakan diğer çerçevelerde ise ailenin genç kuşaklarının; çocukların ve torunların fotoğrafları vardır. Eski ve yeni fotoğrafların farklı cephelere dönük yerleştirilmiş olması ilk anda geçmiş ve şimdi arasında bir sınır oluşturmuş gibi görünse de, bu küçük sergi alanındaki görseller bütünü, bakan kişiye aile hakkında genel resmi vermektedir; örneğin soyun tarihsel sürekliliğini anlatmaktadır.



Şekil 4. 1 Salondan içeri girenleri karşılayan fotoğraflar ve ev halkıyla bakılan albümler

Salonun diğerk ucunda, bu sehpanın çaprazında kalan başka bir sehpa ise, tam ortada yer alan erkek torunun fotoğrafının etrafına dizilmiş küçük çerçevelerdeki fotoğraflarla düzenlenmiş. Bu dizilimle birbirinden farklı zamanlar da bir araya gelmiş. Torunun fotoğrafının hemen önüne görüşmeginin kendi çocukluk vesikalığı ilıştırılmış. Torunla dedenin benzerliği üzerine kurulu anlatıyla yine soyun devamlılığı vurgulanmış.



Şekil 4. 2 Farklı kuşaklar ve soyun sürekliliğı

Deborah Chambers'ın aile albümlerini nitelemek için kullandığı “görsel soyağacı” (2001:80) metaforunu ödünç olarak, bu mekânda sergilenen fotoğrafların da bir şecere olarak işlev gördüklerini söyleyebiliriz. Bu aidiyet belgeleri, coğrafi ve zamansal kopuşun ardından, bütünlüğü yeniden sabitlenmiş bir hikâyeyi anlatırlar. Evin içinde yaşayanlara kim olduklarını, nereden geldiklerini hatırlatırken, benim gibi ev halkına dâhil olmayan misafir statüsündekilere de bir kimlik sunumu yaparlar. Ailenin fotoğrafları, Bourdieu'nün belirttiğı gibi, birlik duygusunu bir imgeyle somutlaştırma arzusuyla da üretilen nesnelerdir (1996:19). Bu mekândaki sergileniş amaçları da en temelde, ailenin kendine dair birlik algısını, ailevi bağı teşvik etmektir.

Misafir olduğum başka bir evin salonundaki vitrin raflarına dizili fotoğraflar da benzer bir manzara sunmaktadır. Doğma büyüme Büyükkadalı olan görüşmeci (K,70) bir yandan fotoğraftakilerin kim olduğu hakkında bilgi verirken, ona laf arasında niçin bu fotoğrafları seçerek raflara koyduğunu sorduğumda, ailesini ve geçmiş hayatını hep

gözünün önünde tutmak istediği dile getirmiş, hatta göçten sonra kendisi için fotoğrafların nasıl daha kıymetli hale geldiğini bir karşılaştırma yaparak anlatmıştı:

“Ben mesela oradayken hiç Ayasofya’ya gitmedim. Sonra buradan turist olarak gittim. Çünkü orada istediğim zaman giderim diyordum. Fotoğraflar da öyle, orada bakmazdım, burada bakıyorum, hep böyle kalsınlar istiyorum.” (K,70).

Fotoğraflar, salonun en geniş duvarına yaslanmış vitrinin birkaç rafında diğer hatıra eşyalarıyla birlikte yer almaktadır. En üst rafta ortadaki Meryem ve çocuk İsa ikonasının sağındaki büyük çerçevede görüşmecinin anne ve babasının Büyükkada’da yapılan düğün törenlerinden bir fotoğraf, onun önünde de babasının bir gençlik fotoğrafı durmaktadır. İkonanın sol tarafında yine ebeveynlerinin gençliğinden iki fotoğraf daha vardır (biri babasının iş yerinden, diğeri annesiyle birlikte babasının asker üniformalı bir stüdyo fotoğrafı). Bu fotoğrafların en üst rafta, bir ikonanın çevresinde konumlanması, aile olmayı da kutsar gibidir. Bugün hayatta olmayan anne ve babaya tahsis edilen bu yer, daha törensel bir görünüm arz etmektedir.



Şekil 4. 3 En üst raftaki fotoğraflar ve ortadaki ikona

Görüşmecinin 5 yaşındaki haliyle bir fotoğrafının merkezde olduğu bir alt rafta ise, fotoğrafın etrafına dairesel şekilde konulmuş çerçevelerde ailenin yaşlı ve genç kuşakları bir araya gelmiş. Kızının ailesinin bir fotoğrafını gösterirken, kız torununa kendi isminin verildiğini anlatan görüşmeci, bir dönem Avustralya’da yaşamış olan erkek kardeşinden de söz ederek ailesinin diğer üyelerini fotoğraflar eşliğinde tanıtmıştı. Onun hikâyeleriyle baktığımız bu raflardaki fotoğraflarda, büyükanne ve

büyükbabadan torunlara nesiller, eski ve yeni mekânlar hatta güney yarımküre bile anlatının güzergâhına eklenmişti.



Şekil 4. 4 Çocukluk fotoğrafları ve çevresinde aile fertleri

Bazı evlerde aile büyüklerinin fotoğraflarıyla daha kapıdan içeri adım atıldığı anda, girişte ve koridorlarda karşılaşılır. Bana evlerde bir sürü fotoğraf göreceğimi söyleyen Kuzguncuklu görüşmeci, oturma odasında “İstanbul köşesi” olarak adlandırdığı sehpa da yer alan eski ve genç kuşağın beraber durduğu sergi yerindeki fotoğraflar hakkında bilgi verdikten sonra, ona az evvel girişte gördüğüm fotoğrafları sorduğumda, rotamızı bu defa koridora çevirdik. Duvarlar boyunca astığı çerçeveli fotoğraflarda annesini ve babasını, anne ve baba tarafından dedelerini ve ninelerini, Beyoğlu’nda dikiş kursuna giden teyzesini, dayısını, nüfus mübadelesinde Larissa kentine yerleşen akrabalarını, teyzesinin düğününden bir kareyi gösterirken, “Söylediğiniz gibi ne kadar çok fotoğrafınız var” dediğimde, konuşmasına şu sözlerle devam etmişti:

“Orayla ilgili ne varsa benim için çok önemli. Her şeyi tutuyorum. Yani anlıyorsunuz, böyle daha güzel hissediyorum onun için... Çünkü yanımda gibiler böyle, sanki beraber yaşıyoruz bu fotoğraflarla... Şimdi mesela bakınca herkesi burada görüyorum ben, herkesin suratını görüyorum, onlara selam veriyorum.” (E,68).



Şekil 4. 5 "İstanbul Köşesi" ve evin girişindeki fotoğraflar

Burada, evlerdeki manzaralara dair betimlemelere ara vererek, iki önemli meseleye değinmek gerekir. Belleğin hatırlama ve unutma edimlerine yönelik, tartışmalarda da gördüğümüz üzere, bellek doğası gereği seçici bir mekanizmayla çalışır. Başka deyişle, uygunsuz ve istikrarsızlaştırıcı her türden anıyı hatırlama çerçevesinin dışında bırakmaya meyleder. Bu durum, özellikle de, topluluk imajını meşrulaştırmak adına her zaman “doğru” hikâyelerle hatırlanması gereken ortak geçmişin kurgulanmasında kendini gösterir (Lacroix ve Fiddian-Qasmiyeh,2013:685). Evlerin çeşitli yerlerinde sergilenen ya da albümlere konulan aile fotoğrafları için de aynı seçici mekanizma devreye girer. Zira, domestik alanda bulunan bu nesnelerin gerek üretimleri gerekse de sergilenmeleri aynı amaca hizmet eder: ailenin grup kimliğini sağlamlaştırmak (Bourdieu,1996) ve aileyi ideal görüntüsünde sunarak aile mitini inşa etmek (Chambers, 2001:88).

Bu yüzden hem şimdiye kadar verdiğim örneklerde hem ziyaret ettiğim diğer evlerde gördüğüm benzer kompozisyonlarla sergilenen fotoğraflar, ister stüdyo ortamında isterse de ev ya da örneğin piknik için gidilmiş bir dış mekânda çekilmiş olsun, geleneksel aile pozlarını, mizansenlerini içerirler. Bu domestik nesneler, evlerin dışarıdan gelen kimselere açık, yani kamusal diyebileceğimiz alanlarında yer aldıkları için de gösterilenler en ideal olanlar arasından seçilmişlerdir. Ayrıca, söz konusu topluluk açısından “nereden gelindiği”, soyun “nereye” dayandığı belirleyici bir konudur. Onlar için -ilerleyen kısımlarda “iftihar nesneleri” adı altında yeniden gündeme getireceğim gibi- fotoğraflar, köken mekâna aidiyetin göstergeleridir; fakat bir yandan da üstün saydıkları kültürlerinin, kentli kimliğinin de temsillerdir; hatta Atina’da yaşadıkları dışlanma deneyimlerinin üzerine yapılanan bu kimliğin güçlü

kanıtlarıdır. Dolayısıyla da, özellikle soyu gösteren imgeler, evlerin en göze çarpan yerlerine (girişler, üst raflar, özel köşeler) adeta bir kutsal eda ile yerleştirilmişlerdir.

Bir diğer mesele ise, fotoğrafların yarattığı iletişimsel ve etkileşimsel ortamdır. Nitekim ne bellek ne de fotoğraf sadece geçmişe ilgilendiren şeylerdir. Her ne kadar geçmişle ilişkilenseler de, geçmişin mahfazası ve parçaları olsalar da, o geçmişten gelen kültürel, toplumsal ve politik bağlamların da eşlik ettiği dinamiklerle, şimdinin içinde akla ve göze gelirler. Hatıralar, şimdiki zaman içinde onlara bakışımızla, bugünün parçası olurlar. Fotoğraf, kuvvetli çağrışım yaparak belleği ve duyuları her bakıldığında harekete geçirebilecek yetide bir nesnedir. Ne lineer ilerleyen bir zamanın ne de gösterdiği mekânın sınırları içinde kalır. Bakışla devingen hale gelen hatıraları bize yaklaştırdıkları ve “gerçeği temsilden öte izler olarak naklettikleri” (Sontag, 1993:32) için, onları Mitchell’ın görsel imgelerle kurduğumuz ilişkiler üzerine söylediği şekilde, “*çifte-bilinç*” (2005b:7) yaratan nesneler olarak tanımlayabiliriz. Diğer deyişle, içten içe onları “canlı” varlıklar olarak hayal ederiz.

İşte tam da bu özelliklerinden ötürü, görüşmeciler de onlara gözü gibi bakar, albümlere koyar, evin en güzel yerini onlara ayırır, yırtılırsa onarmaya çalışır, imkânı ve zamanı varsa dijital ortamda arşivlemeye girişirler. Ya da örneğin Kuzguncuklu görüşmecinin yaptığı gibi, “onlara selam verirler”, onlarla konuşurlar. Buradaki iletişim çift yönlüdür; bakış tanıdık çehrelerde karşılık bulur. Bununla birlikte, söz konusu iletişimsel ortamı yaratan “bakışın” anımsamamız gereken bir özelliği vardır; “ailesel” oluşu. Marianne Hirsch’ün (1999:xiii,xvii) deyişiyle bu tür fotoğraflar, sayısız bakışın kesiştiği bir alan kurarlar ve bu alan içinde aile ideolojisinin ve mitinin sürekli mübadele edilmesini sağlarlar. Bir bakıma, bireyleri bir bakış ağı içinde aile ilişkileri içinde de konumlandırırmış olurlar.

Yaşlı ve de genç kuşaklar, ailesel bakış etrafında geçmişle ilişkilendirirler. Ancak, bakış her yöne, her zamana seyredebilir. Görüşmecilerle sohbetlerimiz de sadece fotoğrafların çekildiği tarih, gösterdiği insanlar ve olaylar doğrultusunda ilerlemedi. Üstelik, bazı fotoğraflar belirli bir mekâna referans vermeseler bile, İstanbul bu sohbetlerin hem fonu hem de baş rol oyuncusu oldu. Şunu belirtmem gerekir ki; İstanbul, fotoğrafta görünsün görünmesin, “ailesel bakış” alanı içinde bir karakterdir.

Hatta, her ailenin “ortak ferdi” gibidir. Zira, hatırlanan her şeyin içinde o vardır; aslında özlenen çocukluk yıllarının, ailenin bütün olduğu zamanlara özlemin suretidir.

Hatırlamak, tüm bunları yeniden cisimleştirerek/bedenleştirerek ev ortamında tekrar var eder. Kaybolmuş olanı buldurur; suretin silinmesine müsaade etmez ve anılar böylelikle canlı kalır. Diasporanın sermayesi olan İstanbul belleği, kaynağını bu fotoğraflardan alır. Sunduğu kimliğin etnik vurgusu, başka/geçmiş bir yerin karakterini göç sonrası yadırganan bir mekâna aktararak, buralarda “tanıdık” bir ortam ve “yuva” oluşturmuştur. Buradan yola çıkarak, fotoğrafların sağladığı etkileşimlerden devam edelim ve bu kapsamda yine ev ortamında sergilenen ve arşivlenen bu bellek aygıtlarını duyusallık ve mekânsal aidiyet temaları ile irdelemeye ve İstanbul’a dair görsellerin bu diasporik mekânların kimliğine eklediği boyutu anlamaya çalışalım.

4.3.2. Çağrışımlar, Dile Gelenler: Duyusal Manzaralar

Aleida Assmann, herhangi bir mekânın tek başına geçmiş olayların izini içermeyebileceğini, ancak o mekâna ilişkin bir anlatı oluşturulduğunda, belleği barındıran ve geçmiş ile şimdiki zaman arasında aracılık eden yer haline gelebileceğini söyler (akt.Lockemann, 2019:230). Mekânın hafızayla bağlanmasını sağlayan anlatı araçlarından biri de fotoğraftır. Bazı görüşmeciler, doğdukları ve yaşadıkları semtlerin, çok vakit geçirdikleri veya sevdikleri için güçlü bir aidiyet hissiyle bağlandıkları mekânların fotoğraflarını evlerinde çeşitli yerlerde sergilemeyi tercih etmişlerdir. Bu fotoğraflardaki mekânsal referanslar, dolayısıyla daha açıktır.

Buradan, Arnavutköylü bir görüşmecinin oturma odasının duvarlarına, hem başka fotoğraflar ve görsellerle bir arada bir kompozisyon içinde hem de tek başına çerçeveleyerek sergilediklerine doğru ilerleyelim. Odaya girerken kapının karşısına düşen duvarda, görüşmecinin İstanbul hasretiyle arayıp bulduğunu söylediği çerçevelenmiş iki kartpostal var. Biri Arnavutköy’den Boğaz’ı, diğeri Göksu Deresi’ni gösteren bu iki manzaranın tam ortasına ise anne ve babanın düğün fotoğrafı yerleştirilmiş. Buradaki ritme, kartpostalların/fotoğrafların biraz daha aşağısına asılmış iki küçük yağlı boya İstanbul tablosu da eklenmiş. Bu duvarın karşısındaki

alandan da benzer bir görüntü mevcut; bu sefer merkezde annesinin gençliği, onun sağ ve sol taraflarında Arnavutköy’den (yine sonradan edinilmiş) iki eski fotoğraf var.



Şekil 4. 6 Arnavutköylü görüşmecinin oturma odasından manzaralar

Görüldüğü gibi, bu iki alanda da manzara fotoğrafları ile aile fotoğrafları aynı kurgu içinde durmaktadır. Bunlar, elbette rastgele yapılmış yerleştirmeler olmadıkları gibi, aile bireylerinin en genç ve güzel çağları ile İstanbul’un bozulmadan önceki eski/genç çağları özellikle seçilmişlerdir. İstanbul manzaraları, kökensel gösterge olarak ailesel bakış alanına girdiği için kimliksel anlatıları destekler. Ayrıca görüşmeci, Atina’ya göç edeli beri İstanbul’a bir daha hiç gidememiş olan tanıdığım başka Rumlar gibi, nostaljiyi daha yoğun hissedenlerden, kendi tabiriyle “melankolik” biçimde özleyen biridir. Örneğin, dizilerden ve İstanbul’a gidip gelen arkadaşlarından her şeyin ne kadar değiştiğini görüp duyduğu için çok üzüldüğünü belirtmişti. Bu yüzden, çoğu görüşmeciden farklı olarak internete bile mesafeli bir yaklaşım geliştirmiştir. Bunun bir sebebi de yakın zamanda Google haritalardan evinin yıkıldığını görmüş olmasıdır.

“Bu internet var ya, benim hiç hoşuma gitmiyor. Burada bir arkadaş istedi benden geçen yıl filan, dedi gel senin eve bakalım. Sonra oturduk o yazdı adresi, Tayyareci Şükrü Sokak, film gibi ama görsen nasıl resim gibi... Tam bizim evimizin oraya geldi, bir baktık ki bizim ev yıkılmış! Hani tarihi eserdi yıkılmayacaktı! Ve ben ağlamaya başladım, nasıl ağladım, halen de inanmak istemiyorum ben buna. Zaten buradakiler hep diyorlar, gidersen tanıyamayacaksın diye. Çünkü çok değişmiş. Denizin içinden yol yapmışlar, kalabalık çok, evler hep dip dibe. Sonra biz

Arnavutköy'den Etiler'e çıkıyorduk oralarda gizli yollar vardı, futbol oynuyorduk, diyorlar onlar da gitti. O yüzden sevmiyorum ben interneti, bana göre değil.” (E,70).

Bununla beraber, hem memleketiyle güncel bir teması olmadığı için hem de nostaljik duygularının yoğunluğu nedeniyle, yukarıda ifade ettiği üzüntüsüne karşın, onun belleğindeki İstanbul, hâlâ bıraktığı haliyle yaşamaya devam etmektedir. Bu hissi, Arnavutköy ile ilgili anılarını canlandıran bu fotoğraflara ve aile albümlerine bakarken, özellikle de Atina'yı İstanbul ile kıyasladığı anlarda kendini göstermektedir.

“Buradan denize gitmek için 2-3 saat, ama İstanbul o kadar güzel ki, İstanbul'un neresinde olursan 10 dakikada çünkü Boğaz şehri ortadan kesiyor. Çok farklı. Sonra buranın denizi çok tuzlu, bana diyorlar sen onun için iyi yüzüyorsun, çünkü orada tuz yok daha zorda öğrendik yüzmeyi.” (E,70).

Görüşmecinin İstanbul nostaljisi kendini bütün odada hissettirir. Odanın diğer iki duvarında Arnavutköy'ün 1970'li yıllarını gösteren renkli fotoğrafları ise İstanbul'dan gitmeden almış. Bunlardan birini (tepeden aşağı vapur iskelesini gösteren) hep oturduğu kanepenin karşısından görebileceği şekilde astığını dile getirdikten sonra, bu tür eski fotoğrafların ve diğer İstanbul görsellerinin, onu arkadaşlarının ve kalabalık ailesinin olduğu fotoğraflardan daha mutlu ettiğini söyleyip bunun nedenlerini ise şöyle anlatmıştı:

“Aile benim için çok kıymetli şey. Ben bunların hepsini sen bana fotoğrafları sorduğun için anlatıyorum. Fakat şimdi ne söyleyeceğim sana, o insanların olduğu albümler İstanbul'u çok özletiyor, moral vermiyor bana o resimler ama saygı göstermemiz de lazım. O yüzden onları çok görmek istemiyorum ama bunlar öyle değil çünkü bu fotoğraflarda yalnızca topio var yani manzara. O beni şey yapıyor, sakinleştiriyor, memleketi görmek o şekilde... o kayıp vatan. Memleket Arnavutköy.” (E,70).

Bunun üzerine iskele fotoğrafı ile çocukluğunun ve gençliğinin geçtiği 60'lı ve 70'li yılların İstanbul'undan kesitler anlatmaya başlamış; anlattıkça pek çok ayrıntısıyla mekânlar ve onlara dair hatıralar içeriye dolmuştu: *“İşte tam o yolun sonunda Arnavutköy vapur iskelesi, karşıda Beylerbeyi Subay Okulu.”*



Şekil 4. 7 Arnavutköy sırtlarından Beylerbeyi

Ailelerin olduğu fotoğraflarla mekânlara dair fotoğrafların ve diğer görsellerin karşılıklı köşelerden birbirine baktığı kompozisyonlar diğer evlerde de mevcuttur. Bunlar, kişinin ve ailesinin geçmişini bir haritayı takip eder gibi izlemeye imkân tanırırlar. Aslen Fenerli olup, Büyükkada Rum Yetimhanesinde yetişmiş olan bir görüşmecimin evi de böyledir. Hayatının şekillenmesinde, akademik başarılarında en büyük paya sahip olduğunu belirttiği yetimhaneye ilişkin fotoğraflar ve resimler, görüşmecinin salonundan çalışma odasına ve koridorlara kadar neredeyse evin her yerindedir. Hâlâ zaman zaman rüyalarına girdiğini söylediği bu mekânı hem okulu hem evi olarak görmektedir. Örneğin salonda büyükçe bir rafta, yetimhanenin bahçesinde diğer çocuklarla çekilmiş fotoğrafı; kendisi gibi yetimhanede büyümüş olan ağabeyiyle daha yakın tarihte Atina’da çekilmiş bir fotoğrafıyla, kendi gençlik vesikalığı ve eğitimci olarak Türkiye’ye davet edildiği bir konferansta yaptığı konuşma esnasında çekilen fotoğrafıyla birlikte durmaktadır. Burada, rafın biraz üstüne astığı yazar ve çizer Akillas Millas’a ait bir yetimhane çizimi ise, tüm köşeye fon oluşturmuş. Köşe, aslında orada geçen hayata ve sonrasına adanmış gibi.



Şekil 4. 8 Fonda Büyükkada Rum Yetimhanesi ve görüşmecinin yaşamından kesitler

Bu rafın önünde fotoğraflar hakkında bilgi verirken, yetimhaneye ağabeyiyle girdikleri 1949 senesinin öncesini ve sonrasını anlatmaya başlamıştı. Görüşmeciyeye göre, babasının Aşkale'ye gönderilmesiyle başlayan bu süreç, ailesinin yaşadığı zorlukların da başlangıcı olmuş.

“Benim babam Aşkale'ye gitti Varlık yüzünden. Askerlik yaptı hasta oldu karaciğerinden, geldi yürürken Beyoğlu'nda bir vitrinin içine düştü, camlar parçalandı hemen Numune Hastanesi'ne götürdüler, 2 günde öldü. Ben hiç babamı tanıyamadım. Yalnız ölmeden 1 gün evvel, annem bir doktorla konuşuyordu ve ben çok küçüktüm. Yürüyemiyordum bile, yani nasıl hatırlıyorum bunu bilmiyorum ama hayal değil, rüya da değil. Babam öyle bir yatakta yatıyordu, sağında ve solunda başka hastalar da yatıyordu. Annem de öyle bir türban bağlamıştı başına, öyle bir fotoğrafı da var bende şimdi. Onu hatırlıyorum ve doktor onunla konuşuyor ve annem ağlıyor. Bu hiç silinmiyor benim aklımdan. Ben ufaktım, yatağın üzerine çıktım ve babamın ayaklarına öyle dokundum ona Papi Papi diyordum, bunu hatırlıyorum. Ondan sonra bir daha gitmedik.” (K,72).

Rafın bütünündeki anlatı, yetimhaneden çıktıktan sonraki hayat hakkında ip uçları sunmaktadır. Görüşmeci de burada aile hikâyesinden söz ederken, daha sonraki senelerde yaşamında meydana gelen gelişmeleri bu hikâyeye ekleyerek devam etmişti:

“Bunlar çok zor yıllardı bizim için. Ama ben her zaman çok iyi bir talebe oldum. Sonra Fransız Filolojisini kazandım, 1968'de ve 1969'da öğrenci olayları olmaya başladı ve ben de korktum. Bundan sonra Atina'da Yunan Filolojisini ve Pedagojiyi kazandım. Gene çok zordu, çünkü İstanbul'dan gitmeyi hiç istemiyordum. Dedim ki madem 3 sene pedagoji, oraya gideyim. Hep bursla okudum, çünkü o zaman param yoktu.” (K,72).

Mekânın değişik zamanlardan anlatıları boydan boya sardığı bu köşenin karşısındaki rafta ise, 5 yaşındayken annesiyle çektiği bir fotoğraf, Atina'da yaptığı evliliğinden bir kare, kendisinin, babasının ve farklı senelerden ve kuşaklardan aile fertlerinin fotoğrafları durmaktadır.



Şekil 4. 9 Karşı raftan görünüm

Ayrıca, bu iki rafın arasındaki masada, arkalı önlü fotoğrafların konulabildiği döner çerçeve setinde de gençlik yıllarından ve sonradan İstanbul'a yapılan gezilerden fotoğraflar bulunmaktadır. Görüşmeciyi ve ağabeyini yetimhanede ziyarete gelmiş kuzeniyle, binanın bahçe kapısında çekildikleri bir fotoğrafı da buradadır. Bu çerçeveleri çevirerek ilerletmek; mekânlar, insanlar ve zamanlar arasında bir akış yaratmaktadır.



Şekil 4. 10 Büyükkada Rum Yetimhanesi'nde, 1940'lar sonu

Salondaki turumuzu bitirirken, fotoğrafların onun hayatında tuttuğu yeri, hatta bir genelleme yaparak topluluğu adına konuşur gibi şu sözlerle özetlemişti:

“İşte böyle yaşıyoruz biz İstanbul’u. İstanbul’da bu kadar çok yoklardı evimizde. Ama burada bunlarla hatırlıyoruz, bunlarla düşünüyoruz. Yani kaç sene orada geçmiş, aklımızdan silebilir miyiz?” (K,72).

Bundan önceki kısımda, salonunun vitrinine koyduğu aile fotoğrafları üzerine konuştuğumuz Büyükkadalı görüşmecimin mekân fotoğraflarına yaklaşımı biraz daha farklıdır. Daha doğrusu ailesinin fotoğrafları ve memleket fotoğrafları arasında bir ayrım yapmaktadır. Ona göre salonundaki fotoğraflar bir yeri göstermediği için, kendisine memleketini anlatanın daha ziyade sevdiği yerlerin fotoğrafları olduğunu söylemektedir. Görüşmecinin zihnindeki bu ayrım, evin fiziki ortamına da sirayet etmiştir; zira kendisi için anlamı büyük iki fotoğrafa ayırdığı yer, günlerinin çoğunu geçirdiği mutfaktır.

“Aile fotoğraflarımız bir yeri göstermiyor. Bunlar ailemi, geçmiş hayatımı gösteriyor diye çok kıymetliler ama bende esas mutfakta fotoğraflar var, memleketim onlarda. Gel gidelim bir gör.” (K,70).

Bunun üzerine mutfağa geçerek, kapının karşısına düşen duvara astığı iki adet çerçeveli fotoğrafa yöneldik. Bunlardan ilk işaret ettiği, İstanbul’dan arkadaşlarının ve akrabalarının gönderdikleri kartpostallardan biriydi. Görüşmeci, kendisine yollanan bu nesneleri bir dönem biriktirdiğini belirterek, Büyükkada iskelesi ve vapurları gösteren bu görsel üzerinden, adada yaşadığı yıllarda bu mekânların durumu ve o günlerden bugüne değişen bazı nitelikleri hakkında da bilgiler vermişti:

“Bu iskele çok güzeldir, o altındaki Ksidas Kitabevi’nin kızı Vaso Ksidas benim ilk okul öğretmenimdi, bir zaman dükkânda da o duruyordu. Ama en güzel şey vapurdu. Çay içiyorduk, simit yerdik. Bizim zamanımızda birinci mevki ikinci diye ayrılıyordu. Ön taraf ikinci mevkiydi, arka taraf birinci mevki, bir de lüks vardı, en arka taraf lükstü yani ona öyle derlerdi. Biletler de ona göre satılıyordu. O kısım daha temizdi, Yalovalılar gelirdi mesela hep yükleri olurdu, ona göre otururlardı. Salon vardı lükste, masa sandalye vardı. Bir de bodrum vardı, kazan dairesi, en aşağısı. Adadan Beyoğlu’na liseye gittiğim zaman bütün çocuklar orada seyahat ederdik. Bodrumlar çok güzeldi, biz vapurun içinde hep gezerdik, bir aşağı bir yukarı çıkardık inerdik...”



Şekil 4. 11 Mutfak duvarından memleket manzaraları

Fotoğrafa bakışla harekete geçen çağrışım alanı, o günlere dair deneyimlerin anılarını canlandırıp dile getirirken, bu anlatımla, aynı zamanda -vapurlarda bir zamanlar uygulanan mevki sistemi gibi- tarihsel ve sosyolojik karşılığı olan bir bilgi de aktarılmış olur. Bu manzaranın yanında, görüşmeciye göre evdeki en kıymetli fotoğraf yer alır; çünkü Büyükada iskelesinden saat kulesi meydanı istikametini gösteren bu ikinci fotoğraftaki yol, onun çocukluk evine gitmektedir.

“Bu benim kalbimde en özeli, çok başka bir şeydir bu... Bak şimdi, bizim ev bu evin tam arkasında. Benim gözüm buraya gidince, buraya baktığım anda zannediyorum ki oradayım, bu evimizin yolundayım, yürüyorum oraya doğru. Çocukluğum, gençliğim ve her yer geliyor gözümün önüne, çok çok hayat dolu. Yani bak, belki bu fotoğraf aslında hiçbir şey değil, bir kâğıt ama onun üzerinde o yol var, saat kulesi var, ada var. Bu meydanda 23 Nisan’da kutlamalar yapıyorduk, hep burada toplanıyorduk. Panayırımız oluyordu sonra... Son gittiğimde 2010’du, o zaman mezarlığa da gittim, çünkü dedem var orada, bütün hepsi orada.” (K,70).

Burada Roland Barthes’ın (2000), fotoğraftaki iki anlam düzeyi olarak belirlediği *studium* ve *punctum* öğeleri bağlamında, bu imgeleri karşılaştırarak değerlendirmek mümkün. Görüşmecinin ifadelerinden ve fotoğrafları konumlandırma biçimlerinden hareketle, anlattığı ilk fotoğraf (ve hatta salonundaki fotoğraflar da bu kapsama alınabilir), onun için belirli tarihsel bilgilere gönderme yapan, daha belge nitelikli bir görüntüdür. Onda yaptığı çağrışımlar ve ona söyledikleri, genel bir düzeyde; yani *studium*’da kalmaktadır. Diğer taraftan, anlatmayı en sona bıraktığı, evine giden yolun fotoğrafı için aynı şey söz konusu değildir. Zira bu fotoğraf, onda

çok daha kişisel anları çağrıştırarak diğerlerine kıyasla, memleketini daha yakına getiren, kendini “orada” hissetmesini sağlayan anları yaratır.



Şekil 4. 12 "Eve giden yol"

Üstelik, fotoğrafın تنها görüntüsüne karşın, baktığı manzaranın, “hayat dolu” olduğunu ifade eder. Başka deyişle, bu fotoğraf onun şimdiki evinden, geçmişine açılan en geniş pencere gibidir. Bunun için diğerlerinden daha özeldir. Bir önemli noktada da şudur ki, bu fotoğrafta görüşmecinin evi de görünmez; ilk sıradaki evlerin arkasında kalmıştır. Ancak, yol, buradaki *punctum* düzeyinde sayılabilecek şeydir. Yol, onu evine götürdüğü gibi, diğer yollarla da bağlar. Gösterdiği şeylerin ötesine taşınır. Bu nedenle de fotoğraf, konuşma esnasında masaya oturarak başka pek çok hikâyeyi konuşmamıza da vesile olmuştu. Hatta, bir an sonra fotoğraf başka fotoğrafları çağırır, örneğin ailesiyle ve arkadaşlarıyla Aya Yorgi’ye çıktıkları günleri hatırlarken, o günleri başka fotoğraflardan da görmek için albümlerine bakmak üzere salona geri dönmüşük.

Şimdiye kadarki örneklerden de anlaşıldığı gibi, evin açık alanlarında sergilenen fotoğraflar, dizilim bakımından taşıdıkları kimi benzerlikler bir yana, bu kompozisyonların kurulmasındaki belirleyici etken, kendilerine verilen anlam doğrultusunda onlarla ilişkilene biçimleridir. Öte yandan, ev içi sergilemeleri, görüşmecilerin geneli tarafından benimsenen bir pratik değildir. Bazı evlerde özellikle tercih edilmez. Bunun nedenlerine sonra geleceğim, ancak gittiğim tüm evlerde, albümler, zarflar veya kutular, fotoğrafların diğer bakılma ve konaklama birimleri olarak kullanılmaktadır. Örneğin, albümler hem İstanbul’dan getirilen aile yadigârları hem sonradan aile tarihini yeniden yaparken oluşturulanlardır. Sergileme ve muhafaza etmenin bu birimleri, David Halle’nin de söylediği üzere, “sürekli bir ekleme, çıkarma

yeniden gruplandırma” (1987:223) gibi yeni kompozisyonların yapılabildiği bir uzam sunarlar. Hane tipi iletişimin (Chalfen, 1987) maddi öğeleri olarak aile fotoğraflarının tutulduğu bu materyaller, Chambers tarafından ortaya konduğu gibi, ailelerin birlik, yakınlık ve mekânsal aidiyet duygularını ifade eden kültürel temsiller veya görsel soyağaçlarıdır (2001:75).

Bununla birlikte, fotoğrafların duysal ve iletişimsel nesneler olmaları, Elizabeth Edwards’ın belirttiği gibi, onları aynı zamanda görsel alanın ötesinde sözlü kültürün alanına da taşımaktadır (2006:27). Görme duyusunun diğer duyuları tetiklemesi, fotoğrafı çoklu duysal niteliğe sahip bir nesne kılar; bu görseller, böylesi duysal deneyimlerin bir parçası olarak üretilir ve varlıklarını sürdürürler (Pink,2015:88; 2011:4). Bu açıdan, toplumsal ilişkileri hem üreten hem de bu ilişkiler aracılığıyla üretilen, duygusal dünyalar ile bağlantılı nesnelerdir.

Edwards, bu bağlamda fotoğraf albümlerini, mekânı ve zamanı yeniden düzenleyerek hikâyelere rehberlik eden dokunsal, işitsel ve görsel materyaller olarak tanımlarken, aktif bellek yapıcı bu unsurların, bir yandan da bakan kişilerden, örneğin onları kendi etrafına toplayarak yarattığı sosyo-mekânsal dinamik içinde, belirli fiziksel ve kinetik ilişkilene ve katılım yolları talep ettiğini söyler (2006:27,35).

Duvarlardan, çerçevelerden, albümlerden, kutulardan ya da bilgisayar ekranından olsun, her bakma biçimi mekânda farklı farklı konumlanmaları getirir. Bu anlamda özgül olan bakma eylemleri, halihazırda performatiftir. Büyükkadlı görüşmeciye dönersek, şimdi sıra, vitrinin çekmecelerinden çıkararak salondaki masanın üzerine koyduğu albümlere bakmaya gelmişti. Görüşmeci, önce en eski görünümlü albümlerden birini alarak, sözünü ettiği Aya Yorgi fotoğraflarını bulmak için hızlı hızlı sayfaları çevirdi. Çoğu albüm gibi kronolojik akışa sadık biçimde düzenlenmiş bu albümün ilk sayfaları, anne ve babasının 1950 yılında Aya Dimitri Kilisesi’nde yapılan düğün töreni ve akabinde kendi bebeklik fotoğraflarıyla ilerlemektedir. Anne ve babasının düğün fotoğrafı, tamir edilen eski baskının yeni bir fotoğraf kâğıdına aktarılmış bir kopyasıdır. Kendisi gibi Atina’da yaşayan kuzeni tarafından ona bu yeni haliyle teslim edilmiştir. O da bu yeni baskıyı, yeniden, albümde uygun gördüğü yere, ailenin başlangıç anlatısını oluşturacak biçimde yerleştirmiştir.



Şekil 4. 13 Büyükada'daki evlilik töreninde geniş aile, 1940'lar

Derken, sözünü ettiği fotoğrafı albümün orta sayfalarından bulup çıkardığında, yerleşmiş olduğumuz masada sandalyesine yaslanıp, çok sevdiği bu yeri anlatmaya koyulmuştu:

“Biz buraya hep çıkardık. Bak ben küçük olduğum için yorulmayayım diye eşeğe bindirmişlerdi, e git git bitmiyor. Şimdi bunda annem, babam ve kardeşimle gitmiştik, bu normal bir gün. Manzaraya bakmak sonra dua etmek için... Ama o panayırlarda öyle güzel oluyordu hele o danslar, eğlenceler kaç gün boyunca. Herkes geliyordu, seriyorduk yere örtülerimizi onun üstüne yemeklerimizi...Daha geçen gün televizyonda söylüyorlardı, o ikonası için diyorlar ki bir çoban, uykusunda görmüş ona demişler ki sen oraya gideceksin orayı kazacaksın bu ikonayı bulacaksın, manastırı da buraya yapacaksın. Bize orada bunu hep anlatıyorlardı, biliyorsun Aya Yorgi yolunu çok zaman yapmak istediler, ama Aya Yorgi bırakmıyordu, bozuyordu, onlara engel oluyordu. Çünkü istiyordu böyle yürüyerek çıksın insanlar ona. Artık yolu yaptılar ama insanlar yine yürüyerek çıkıyorlar. Sonra elektrik gitmiyordu, çok uğraştılar götürmek için ama gitmiyordu. Çok insanlar tapıyorlar, dua ediyorlar ona hem Hristiyanlar hem Müslümanlar.” (K,70).

Masada, ortamızda duran 1950'ler sonu çekilmiş bu fotoğraf, görüşmecinin dile getirdiği gibi, sıradan bir günü göstermektedir. Ancak, gidilen yerin dini ve kültürel önemi gereği, anlatının rotası da Yortu günlerinde gerçekleştirilen daha törensel eylemlere ve mekân hakkındaki efsanelere ilerlemiştir. Fotoğraf, bu kültürel pratiği söze dökerek bir bakıma yeniden mekânlaştırmış/bedenleştirmiş olur. Büyükada'nın en yüksek tepesi olan Aya Yorgi ve buradaki aynı isimli kilise ve

manastır, Ortodoks kültüründe kutsal kabul edildiği için, geçmişten bu yana her yıl 23 Nisan'da ziyaret edilmektedir. Ancak, görüşmecinin bahsettiği yıllardan bu yana değişen politik, toplumsal ve kültürel ortam ve şehirde azalan Rum nüfusu dolayısıyla, artık eski ritüelleriyle uygulanamamaktadır.



Şekil 4. 14 1950'lere tarihlenen Aya Yorgi fotoğrafının peşinde

Geleniğin nasıl yerine getirildiğini, kutsal günde ve arifesinde neler yapıldığına dair diğer ayrıntıları, bir sonraki hafta evinde görüştüğüm (görüşmecinin) kuzeninden de fotoğraflara bakarken dinlemiştim:

“Bu Aya Yorgi’de. Her sene gidiyorduk. Aya Yorgi günü var 23 Nisan, 22 Nisan’da biz yukarıya giderdik, eşyamızla yiyeceklerimizle, halıyı sererdik, orada sabahlardık. Ertesi gün kiliseden sonra başlıyorduk, yemeğe, içmeye, eğlenmeye. 22’den gidilirdi, bazıları da 21’den giderdi. Orada kilisede dualar okunur. Yani 2 gün önce gidenler olur, orada sabahlarlar, oruç tutarlar, kutsal yer nihayetinde. Ondan sonra 23 Nisan’da esasen ayinden sonra eğlence başlar. Bunda da rahmetli babam Aya Yorgi’de dans ediyor. Bu panayırlarımız çok renkli geçerci. Bunu kitaba bastılar, bu fotoğrafı. Aya Yorgi’de eğlenceler gibi bir yazıda geçiyordu bu fotoğraf.” (E,75).



Şekil 4. 15 Şenlikte dans; sağda görüşmecinin babası, 1940'lar

Fotoğraflara bakmak, mekânlarla ilgili eylemleri, sesleri, tatları ve kokuları geri getirirken, bugün artık ya tamamen tükenmiş ya sadece sembolik olarak kalabilmiş (veya da yeniden diriltilmeye çalışılan) ve kültürel kimliğin önemli bileşenleri olan gelenekler hakkında ve bu alışkanlıkların İstanbul'daki gündelik yaşamda ve mekânda nasıl deneyimlendiğine ilişkin bilgiyi de açığa çıkarır.



Şekil 4. 16 Mahfazalardan çıkan şenlik günleri

Beyoğlu'nda, Aynalı Çeşme'de doğup büyümüş olan bir görüşmecimin mutfağında ikram ettiği çay eşliğinde, çok sayıdaki çocukluk yıllarının albümlerine bakarken de böyle bir konu gündeme gelmişti. Babası fotoğrafçı olduğu için hem gündelik hayatlarından, evlerinden, gezintilerinden hem de özel günlerden birçok fotoğrafı olan görüşmeci, babasının arşivlemeye ilgili titizliğini de sürdürmektedir. Yine sene sene ve tematik olarak sıralanmış albümlerinden birini, Rumlara ait bir başka gelenek olan *Apokries* (*Bakla Horani*) *Karnavalı* fotoğrafları oluşturmaktadır.

“Bizim ailemiz toplandığı zaman fotoğraflarımızı hep babam çekerdi. Bir sürü fotoğrafımız var o yüzden... Bu Büyükdere’den, dedem ve anneannemin evi, ben buradayım. Bu annemin kız kardeşi, kocası, dedem, büyük halam... Bugün bizim için önemli bir gün, Apokries vardı çünkü. Bizim karnavalımız. Elbiseler, kostümler giyyorduk çok güzel oluyordu. Atina’da bu olmuyor, İstanbul’da yapıyorduk bunu. Ben buradayım, karnaval için giyinmişim. Galiba 9 veya 10 yaşındayım. Karnavala gitmiştim yine. Bu da benim, Afrikalı olmuşum. Yine karnavala gidiyorum, başka bir seneden. Bu da öyle, hepsini babam çekti.” (K,78).



Şekil 4. 17 Apokries ve kostümlü kutlamalar

Giydiği bir sürü değişik kostüme, aile bireyleriyle verdikleri pozlara, evlerinde hazırladıkları sofralara birlikte bakarken, ona karnavalın son yıllarda Tatavla’da yeniden düzenlenmeye başladığını söyleyince, bu gelişmeden haberi olduğunu belirterek bunun peşinden, kendisi henüz dünyaya gelmeden festivalin dışarıda kutlanmasına yasak getirildiğini, o nedenle de topluluğun kutlama biçimlerini değiştirerek sürdürmek durumunda kaldığını anlatmıştı:

“Ben doğmadan çok kısa bir zaman önce yasak etmişler o yüzden biz karnavallarda artık dışarı çıkıp yürüyemiyorduk. Bir evden diğerine gidiyorduk, oralarda toplanıp eğleniyorduk. Ondan sonra Taksim Belediye Gazinosu’nda büyük bir eğlence oluyordu. Orada en güzel kostüm yarışması, güzellik yarışması yapıyorlardı. Na burada tarihi var, 1952 yazıyor, 10 yaşındayım.” (K,78).

1941’de İsmet İnönü hükümeti tarafından güvenlik sebebiyle resmen yasaklanan (Demir, 2014), *Apokria/Kathari Deftera* (Temiz Pazartesi) ya da diğer ismiyle *Bakla Horani*, Paskalya’ya ilişkin uygulamalardan biri olan Büyük Perhiz öncesindeki son üç gün boyunca düzenlenen ve son günü mutlaka pazartesiye getirilen bir kutlamadır. Tatavla/Kurtuluş semtiyle özdeşleşmiş olan karnaval, uzun bir aradan sonra ilk kez 2009 yılında kamusal alanda gerçekleşmiştir (Türker, 2013:237).



Şekil 4. 18 Yasakla birlikte kapalı mekânlarda yapılan eğlenceler

Fotoğraflar eşliğinde konuşmak, hatırlamanın istikametini çeşitlendiren bir eylemdir. Albümler, genelde çizgisel akış sundukları halde, bazen aynı güne ait peş peşe gelen iki kare arasına başka zaman dilimleri yahut yüzyıllar dahi girebilmektedir. Bunun yanında, anlatıda farklı zamanlara yapılan bu sıçrayışların, bellekte yerleşik olan birtakım olayların izleriyle belirli fotoğrafların daha fazla ilişkileneşinden kaynaklandığını bana düşündüren çokça âna da şahit olmuştum. Görüşmeler sırasında, bazı fotoğraflar üzerine daha fazla konuşulması, bu tür durumlardan da kaynaklanmıştı. Böylesi fotoğraflar, görüşmecilerin başlarından geçen şeyleri veya tanıklık ettikleri tarihsel olayları hatırlayıp aktarmalarında ister istemez öncelik kazanırlar.

Daha önce salonundaki fotoğraflarından söz ettiğim Kadıköylü görüşmecinin, kız kardeşinin vaftiz töreninde çekilen bir fotoğraftan yola çıkarak, 6-7 Eylül Olaylarının oturduğu semtte ve civarında nasıl yaşandığını anlatmaya başlaması, bunun bir örneğidir.

“Bu Aya Efimia’da kız kardeşimin vaftiz günü. Burasını 55’te Kürtler korudu. Aya Yorgi Yeldeğirmeni’ndeki, yakıldı. Bir de Kalamış’taki Aya Yani Kilisesi’ni işittiğimize göre Giritli bir Türk korudu. Yukarıda Moda’da Aya Triada’ya ciddi zararlar verildi. Hatırlıyorum yani avizenin böyle tahrip olduğunu... Hatta kız kardeşim 21 Haziran 1955 doğumlu, vaftizi sonbaharda oluyor. İstanbul’da çocukları erken vaftiz ettirirdik. Vaftiz Aya Triada’da olamadı çünkü tahrip edilmişti. O yüzden Aya Efimia’da oldu. Şimdi şunu hatırlıyorum: Benim babamın çok yardım ettiği Haşim isminde bir Kırımlı Tatar vardı. O sabah geldi, kıpkırmızıydı telaştan, bizim dükkân kurtuldu dedi, bunu hatırlıyorum. Gittikten sonra annem dedi ki bu da galiba onlarlaydı.” (E,68).

Fotoğraftan pogroma ilerleyen sohbete, görüşmecinin tanışmam için davet ettiği çocukluk arkadaşı da kendi hatıralarıyla katılınca, bu sefer mekânlar ve haliyle olayla ilgili detaylar da çeşitlendi.

“Ben de 1955’te çok küçüktüm, 4 yaşındaydım ve biz o zaman Osmanbey’de oturuyorduk ama babamın nalbur dükkânı vardı Kadıköy’de Muvakkithane Caddesi’nde, Aya Efimia’nın çok yakınında. Çıktı evden olayları duydu tabii, dükkânını görmeye Kadıköy’e geçti. Biz de annem, ben ve kardeşim evde kaldık. Ev sahibimiz Ermeni bayanıydı. Dedi ki ışıkları kapatın ve bir Türk bayrağı çekti. Tabii Eylül ayı hava sıcak, balkon kapısı açık, ışıklar kapalı. Annem balkonun önünde iki çocuk kucağında. Karşıda kolacı dükkânı vardı hem gömlek dikiyordu hem de eskileri kolalayıp veriyordu. Eskiden kolacı dükkânı çok vardı. Evde yıkıyorlardı hanımlar, kolacılar ütülüyordu; çünkü beyefendiler gömlek ve kravatla gidiyordu kırlara filan. Neyse annem şimdi izliyor, hiç hafızamdan çıkmadı bunlar, görmüyorum ama duyuyorum, kulağımda var ve annem kendi kendine konuşuyor: “aman kepengi söktü”. Sonra bir tekme ile kapıyı kırdı, içeri girdi. Şimdi annem görüp kendi kendine söylüyor, ben de duyuyorum. Ondan sonra lavaboyu söktü dışarı fırlattı. Ve teker teker gömlekleri, kumaşlar ne varsa yola fırlattı ondan sonra gitti.” (K,69).

Atina’ya göçlerin tarihsel arka planında değinildiği gibi, pogrom, Rum toplumunun belleğindeki en yerleşik travmalardan biridir. Bundan ötürü, örneğin görüşmecilere İstanbul’da zaman geçirmeyi sevdikleri yerlerin neresi olduğu gibi bir soru sorunca bile, mekânlarla ilgili hikâyeler bir anda yıkım ve kayıplara dair

hikâyelerle kesişebilmektedir. Karnaval fotoğraflarından bahsettiğim görüşmeci de sorduğum bu soru üzerine, Büyükdere’de yaşayan anneanne ve dedesinin evinden söz etmeye başladıktan hemen sonra, evin ve ailesinin akıbetini belirleyen olaylarla ilgili hatırladıklarıyla konuşmasına devam etmişti:

“Ben en çok bu Büyükdere’deki eve gitmeyi seviyordum. Oradan çok şey var, çünkü çok kalırdım o evde. Adresi bile çıkmadı aklımdan: İskele Caddesi numarası 222’ydi. Fakat bu eve çok zarar verdiler 1955’te. Bir bakkal dükkânı vardı dayımın, bir de Türk ortaklarıyla fırınları vardı kuru poğaçı yapıyorlardı. Bu ortaklar geldiler evin içinde her şeyi kırdılar döktüler, dedemi ve anneannemi dayım aldı yükledi sırtına, yandaki kayıkhaneye götürdü. Orada sakladı onları sonra kayıkçı denizden karşı tarafa geçirdi dedemle anneannemi. Dayım bahçeden evinin içine baktığında, bahçe karanlık olduğu için onu gören olmamıştı ama bütün Türk arkadaşları ortak olduğu o adamlarla evin içindeydi, her şeyi çalıyorlardı, bazılarını kırıyorlardı. Dayım bunların hepsini gördü. Bu olaylardan sonra orada kalmak istemediler. Kurtuluş’ta bir ev tuttular ve orada yaşamaya başladılar. Dedem o günden sonra hiç yürüyemedi, felç geldi ona.” (K,78).

Albümlerine baktığımız bir başka görüşmecimle sohbet ederken ise, o dönemde çocukların giydikleri kıyafetlerin şimdikinden ne denli farklı olduğu söylemem üzerine, o da hazır giyimin yaygınlaşmasından önce evlerde bile çok iyi dikiş dikildiğini hatta anneannesinin çok iyi bir terzi olduğunu anlatmaya başlamışken, konu bir anda, babasının 1964’te sürgün edilmesinden sonra İstanbul’da annesi ve anneannesiyile geçirdiği son seneye ait bir anıya gelivermişti. İlk defa başka biriyle paylaştığını belirttiği bu anı, içinde hâlâ kapanmamış bir yara olarak duran sürgün zamanıyla ve babasının gidişinin ardından yaşadığı çocukluk travmalarıyla ilişkilidir:

“Hatırlıyorum annem ve anneannem, babam yokken bu zaman nasıl geçecek, paramız olacak mı olmayacak mı, ne durumda olacağız diye hep konuşuyorlardı. Bir defa da bunu hiç kimseye söylemedim ama şimdi çıkıyor içimden, o zaman ben okulda bir tiyatrodan oynayacaktım, bir de elbise yapmalıydık ve anlattığım gibi anneannem de çok iyi dikiş dikiş biliyordu. Sonra anneannem ve annemi konuşurken işittim, onlar beni görmüyorlardı, annem dedi ki nasıl yapacağız elbisesini paramız yok, anneannem dedi ki hiç korkma ben bir çarşıftan onu yapacağım. O zaman ben bir oyun oynadım

onlara, dedim ki hastayım ve buna o kadar inandım ki sonra gerçekten hastalandım, ateşim çıktı, evde yattım. O kadar etkiledi beni çünkü bu durum. Yani oynamadım tiyatrodan. İşte bu oldu.” (E,65).

İstanbul, görüşmecilerin “kayıp vatan” gözüyle baktığı bir yer olduğu için, derinlemesine görüşmelerdeki birlikte fotoğraf bakma seansları esnasında, mekânlarla kurulan ilişkilere yönelik deneyimlerin travma veya nostalji içeren hikâyeleri çoğunlukla ön plana çıkmıştı. Susan Stewart, tüm temsillerin dünyanın minyatürleşmiş versiyonlarını gösterdiğini ve örneğin fotoğrafların “sessiz” doğaları gereği her şeyin boyutunu indirgediğini ve iki boyutlu yüzeylerinden ötürü onları içine nüfuz edilemeyen nesneler olarak nitelese de (1993:137,138), yukarıda aktarılan örneklerden görüldüğü üzere, sessiz nesneler olmadıkları gibi, duysal nitelikleriyle, bakışın getirdiği pek çok çağrışım yoluyla, anlatı evreninin büyümesini sağlarlar. Başka deyişle içeriği dolduran sesler, tatlar ve hatırlanan her şeyle kendilerine atfedilen “sınırlı” temsil çerçevelerinden kolaylıkla dışarı taşabilirler. Bu yüzden de bulundukları yerin manzarasını genişletirler; yeniden yorumlanma süreçlerinde eski mekânlar yenilerinin içine sızarak, onlarla beraber yaşanır; belleğin uzantısı olarak inşa edilen evlerin temel malzemeleri olurlar.

Aynı durum, albümler gibi tarihlendirilmiş bir sıraya bağlı değil de daha sırasız ve rastlantısal düzenlemelerle, kutular ve benzeri yerlerde muhafaza edilen fotoğraflara bakarken de ortaya çıkmıştı. Mahfazanın fiziksel özellikleri, söylediğim gibi bakma ritüellerini ve bunların süreleri gibi konulara etki eden bir unsur olarak tecrübe ettiğim bir şey oldu. Fotoğrafların kutularda ya da zarflarda taşınarak, birlikte oturup bakacağımız alana getirilmeleri ve bu yerlerden çıkarılmaları bile sohbetlerin seyrini daha başından itibaren belirlemekteydi. Sözgelimi, Çengelköylü bir görüşmecim kutulardan masaya fotoğrafları koyarken, bir yandan da fotoğraflara çok nadir aralıklarla baktığını, bunun sebebinin de tıpkı Arnavutköylü görüşmecinin ifadelerinde olduğu gibi, İstanbul özleminin onda yarattığı üzüntü olduğunu dile getirmişti. Uzun bir aradan sonra ve görüşmemiz vesilesiyle yeniden bakacağı fotoğrafları masaya yaydığı anda, dağınık duran destelerin arasından ilk bulmaya giriştikleri ise, göçten sonra hiç göremediği en yakın arkadaşı Mustafa’nın ve kendi evinin fotoğraflarıydı. Fotoğrafları aramaya devam ettiği sırada, hayatta en sevdiği şeyin müzik olduğunu, askerde de şansına orduvi orkestrasında gitar çaldığını söylerken bir

yandan da bunları gösteren fotoğrafları art arta önüme getiriyordu. Ve sonra esas ulaşmak istediği fotoğrafı bulduğunda, oldukça heyecanlı bir tonla en sevdiği arkadaşını ve onunla geçirdikleri günleri anlatmaya başlamıştı:

“Bu işte Mustafa! Ya biz bununla beraber ne çalışıyorduk bütün yabancı şarkıları, Boğaz aşağıda. Unutulur mu bunlar ya! Moda’ya Suadiye’ye Bostancı’ya gidiyorduk. Süreyya Sineması’nda film izlemeye gidiyorduk hep. O gemiler iskeleler falan duruyor mu?... Galata Köprüsü’nden gemiyi alıyorduk adalara gidiyorduk onlar ne güzeldi!”

Görüşmecinin hatıraları, bundan önceki örneklerde olduğu gibi, İstanbul’da yerlere özgü, onlarla bütünleşik gündelik alışkanlıklardan ve elbette sözü edilen mekânlarda geçen olaylardan, sosyal ilişkilerden meydana gelmektedir. Bu unsurlar, aşağıdaki ifadelerinde de mevcuttur:

“Burada annem ve arkadaşım Mustafa’yla bizim evin önünde. Çengelköy Tanrıverdi Sokak numara 15. Birisi dedi ki, şey oldu, araba tamircisi. Ben gelmezdim, işim vardı. Perşembe Pazarı’nda çalışıyordum, Karaköy’de. Tophane vardı, orada var ya neler geçti başımdan! Sonra Güllüoğlu vardı, onun gibi yok! Tünelin yanında bir tane mezeci vardı Stavros ismi...her sabah oradan ekmek, kaymak, sucuk, pastırma...Bu Mustafa’yla hep Kadıköy’e gidiyorduk, sonra Beyoğlu’na Çiçek Pasajı’na gidiyorduk içiyorduk devamlı. Şimdi orada olsam Mustafa’nın evine çıkacaktım, orada mı değil mi hiç bilmiyorum. Onun için diyorum unutulmaz bunlar!” (E,68).



Şekil 4. 19 Çengelköy'deki evin önünde, "Mustafa" en sağda

Heybeliada'da babaannesinin yanında geçirdiği yaz tatillerini anlatan bir diğer görüşmecimin sözlerinde de mekânlarla iç içe geçmiş deneyimlerin, tatların, görüntülerin izleri vardır:

“Bu Heybeliada babaannemin evinde. Bu da Heybeliada'da. Ben bütün yaz orada oluyordum, okullar kapanıyordu, babaannemin yanına gidiyordum. Bu eve gitmek için bir yokuş çıkıyorduk, biraz yoruyordu bu yol bizi. Hele sıcakta fenadır. Ama çıkınca Büyükada'yı görüyorduk, çok güzel manzarası vardı. Sonra Savarona geliyordu, onu izliyorduk. Babaannem diyordu, git git cama bak Savarona geldi mi diye. Bir de hatırlıyorum yoğurtçu geçiyordu bizim yoldan ve bir de dondurmacı vardı, o da saat 5'te falan geçiyordu, biz bütün çocuklar peşinden koşuyorduk. Dur dur diyorduk. Bazen de sepet indiriyorduk öyle alıyorduk. O tat bugün daha hatırımdadır.” (K,66).



Şekil 4. 20 Heybeliada'da geçen yazlar, 1960'lar

Bu başlıktaki örnekler üzerinden, sergileme, muhafaza etme ve bakma pratiklerinin göç sonrası bağlamda görüşmecilerin duygusal dünyalarında fotoğrafların tuttuğu yere dair ip uçları sunduğunu görmüş olduk. Bu pratikleri ele almak, görüşmecilerin fotoğraflara yaklaşımları üzerine konuşmaya imkân tanımıştır. Mekânlar duygusal/zihinsel süreç ve tasarımların uzantısı olan pratiklerle meydana getirildiği için, fotoğrafların ev içindeki yerleşimlerine yönelik tutumları anlayabilmenin yolu Appadurai'nin (2013) söylediği gibi, bu nesnelerin kullanım pratiklerini anlamaktan geçmektedir.

Bunlara ilâveten, fotoğraflara temsilin ötesinde nesne (Edwards, Rose, Pink vd.) olarak yaklaşmak, geçmişle ilişkilene yolları hakkında da daha fazla şey

söylemektedir. Burada özellikle de fotoğraflara bakma ve onlar hakkında/onlar eşliğinde konuşma gibi pratiklerin rolü göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Zira fotoğraflar, görüşmeciler tarafından da yer yer dile getirildiği üzere (“*Baktığım anda zannediyorum ki oradayım*”, “*Eski hayatımızı gözümüzün önüne getiriyor*”) öncelikle bakıldıkları andan itibaren kişiyi bir diyalog içine çekerler. Bakışla birlikte belleğe, fotoğrafın temsil ettiğiinden fazlası çağrılır; hatırlama eylemi geçmiş deneyime gömülü duyuların bir bütün halinde akla gelmesidir. Evlerde sergilenen fotoğraflardan yansıyan İstanbul manzaraları, elbette kimliksel bir gösterge değeri taşır. Ancak, esas mekân yapıcı eylem, fotoğrafa bakma veya bakma esnasında, görüşmelerde de örneklerini göstermeye çalıştığım gibi, konuşma eylemidir. Bu iletişimsel eylemler, belleğin duyusal tarafıyla bir arada, İstanbul’u evin içinde sürekli yeniden cisimleştirir. Kısacası, etkileşim anlarını doğuran fotoğrafa ilişkin pratikler, onu iki boyutluluğun sınırından aşırır; çocukluk evine giden yol, yüzeyin ötesinden içinde yaşanan mevcut mekâna doğru uzanmış olur.

4.3.3. İftihar Nesneleri / Melankoli Nesneleri

Önceki başlığı takiben, kullanım pratikleriyle ilişkili fotoğraflara yönelik iki farklı tutumdan burada ayrıca söz etmek istiyorum. Sergileme, saklama, arşivleme, bakma gibi pratiklere dair gözlemlerim çerçevesinde bu tür kullanım pratiklerinin, göçün yarattığı travmalarla başa çıkma biçimleriyle ilgili ip uçları sunduğunu tespit ettim. Bu bağlamda, bazı görüşmeciler için fotoğrafların adeta “iftihar nesneleri” olarak, bazıları için ise “melankoli nesneleri” olarak görüldüğünü söyleyebilirim.

Çalışmanın birinci bölümünde, fotoğrafların, ailenin ideal görüntüsünü, fertlerinin başarılarını göstermesi için çekilen, duvarlara asılan veya özenle albümlerdeki yerlerini alan işlevsel nesneler olduğuna değinmiştik. İstanbullu Rumlar evlerinin belirli köşelerine yerleştirdikleri fotoğraflarını, başka hiçbir yerle mukayese edilemez gördükleri İstanbul kültürünün, “şehirden” olmanın “kanıtları” olarak kullanılmaktadırlar. Daha doğrusu, fotoğrafın belgesel niteliği, burada kullanım amacıyla ön plana çıkmaktadır. Nitekim birçoğunun da dile getirdiği gibi, göçten önce, Yunanistan’ı Antik Çağ medeniyetinin beşiği olarak tahayyül ederlerken, gittiklerinde kendi memleketlerinden çok daha geride kalmış ve hem kültürel hem ekonomik açıdan yoksul ve kurak buldukları bir yerle ve toplumla karşılaşmışlardır. Bunun üzerine,

ötekileştirici tutumlar nedeniyle içlerine kapanma eğilimi göstererek, kendilerinden daha aşağıda konumlandıkları Yunan toplumuna, kültürüne ya da şehir yaşantısına karşı “Bizans’a dayanan”, “kent soyluluklarını” yüceltme ve bu kimliğe daha fazla tutunma yönünde davranışlar geliştirmişlerdir. Bunlar, diasporanın zihinsel ve fiziksel sınırlarını da çizen davranışlardır.

Bu yüzden de evlerdeki konumları, bazıları açısından özellikle önem taşır hale gelmiştir; zira hem yerleştirildikleri yerler hem kurulan kompozisyonlar hem de bunlara bağlı olarak fotoğraflar hakkında yapılan sohbetlerde, örtük ya da açık olarak şehirli kimliğiyle duyulan gurur kendini belli etmektedir. Örneğin, fotoğraflarla, panoramik resimlerle ve haritalarla dolu salonunda “*duvarlarda başka şey asacak yerim kalmadı*” diyen bir görüşmecimin (E,86) kütüphane raflarından birine saray doktorluğu yapmış büyük dedesinin fotoğrafını ve yanına bu mesleği belli eden Osmanlı nişanını ilâştirmesi gibi. Veya yine bir duvarının, Osmanlı’ya uzanan geçmişten aile fertlerinin fotoğraflarıyla bezenmiş olması gibi.



Şekil 4. 21 Osmanlı nişanı ve büyük dedenin fotoğrafları

İstanbuluların fotoğrafları öncelikle, “yaşamöyküsel” nitelikleri sebebiyle sergilenmekte veya gelen misafirlere ulaşılabilir yerlerde tutulan albümler içinden gösterilmektedir. Bu nesnelerin “kimlere” gösterilmek üzere buralarda yer aldığı, niyet ve davranışlar açısından çok önemli bir husustur. Misafirhanede Galatalı görüşmeciyle fotoğraflarına bakarak yaptığımız sohbet, bu konunun önemini anladığım ilk andı. Ona

fotoğraflarının göç hikâyesini ve memleketinden ayrıldıktan sonra bu nesnelerin kendisi için ifade ettiklerini sorduğumda, şunları söylemişti:

“Burada tamamen değişiyor. Kimsin gösteriyor, nereden geldin, nasıl yaşadın öyle değil mi?... Burada bakınca evvelki yaşayışın hatırası...Mesela bizi bilmeyenler, nereden geldiğimizi bilmeyenler evimize gelince onlar da görürlerdi bunları. Sormazlar ama biz deriz, bu budur şu şudur. Çünkü gurur duyuyorduk anlatabiliyor muyum? İstanbul’dan olduğumuzdan gurur duyuyorduk. Yani orada benim sülalemin hepsinin kökü.” (E,76).

Burada, “bizi bilmeyenler” ile kastedilen, başta Yunanlar olmak üzere, Rum olmayan (benim de “ziyaretçi/misafir” olarak konumum gibi) diğerleridir. Ben de bu sohbet ertesinde, yaptığım ev ziyaretlerinde görüşmecilere, örneğin arkadaşlarıyla bir araya gelince eski fotoğraflara bakıp bakmadıklarını veya (nadir de olsa) toplulukları dışında edindikleri Yunan arkadaşlarını evlerine davet ettiklerinde onlarla hiç çerçevelerdeki ve albümlerdeki fotoğraflar hakkında konuşup konuşmadıklarını sormuştum. Bazıları Rum olmayan arkadaşları için “merak ederlerse albümleri gösteririm” derken bazıları ise Galatalı görüşmeci gibi, gurur duydukları geçmişin açık ifadesi şeklinde gördükleri fotoğraflarını, gelenlere özellikle gösterdiklerini belirttiler.

“Evime gelenlere bunları hep gururla gösteriyorum: Bak annelerimiz babalarımız ne giyinirdi, bak ne güzel masa kurardık, bak babaannemin gelinliği nasıldı... Bak efendime söyleyeyim, saçlarını nasıl kıvırcık kıvırcık yapardı annem... Bunun için! Bak zengin değillerdi ama...ailem hiç zengin değildi. Ama bak zengin olmamalarına rağmen ne güzel şapka giyyordu annem benim vaftizimde! Bak biz nasıl insanlardık orada! Ne biçim bir yaşamımız vardı, görüyor musun ya? Çünkü buradakiler, yani Yunanlar, şimdi son senelerde bizim ne gibi insanlar olduğumuzu öğrenmeye çalışıyorlar.” (K,69).

“Tabii tabii bunun için, güzel günlerimizi ve öğreysinler diye neler yaşadık, neler gördük diye. Çünkü bizim hem kültürümüz vardı, her şeyimiz vardı, işte buyurun görün, biz buyuz.” (K,76).



Şekil 4. 22 Galatalı görüşmecinin aile albümünden, dedesi ve anneannesi



Şekil 4. 23 Tarlabasıllı görüşmecinin aile albümünden, sağda annesi

Atina'daki yeni hayat, İstanbullu topluluk için halihazırda zor koşullarda başlayıp, buradaki toplumla temaslarda dışlanma, yok sayılma, horlanmalarla da adaptasyon süreci hepten güçleşince, tüm bunlar göç sonrası travmalara eklenmiştir. Toplumun istenmeyenleri olarak İstanbullu kimliğini daha fazla benimsemelerinde fotoğraflar, en başta kendilerine “nereden geldiklerini” söyleyen şeylerdir. Bir savunma refleksi olarak sahip çıkılan kültür (“*bizim kültürümüz vardı, bunlar her şeyi bizden öğrendi*”), ilk olarak evlerine yerleştirdikleri fotoğraflar yoluyla belleklerinde canlı kalır, kendini hatırlatır ve geniş toplumda yitip gitmelerini engeller. Bu bakımdan fotoğrafları kimlik yapıcı/anımsatıcı unsurlar olarak kullanmaları ve evlerine gelenlere bunları iftiharla sunup anlatmaları, travmalarla başa çıkmanın ve horlanan kimliği aklamının da bir yöntemi olmuştur denilebilir. Fotoğrafların “kime” gösterildiği sorusu, önemini tam da burada kazanır.

Bu kesimin aksine, tanıştığım bazı İstanbulluların fotoğraflarıyla kurdukları ilişki oldukça mesafeliydi. Söz konusu mesafe, fotoğrafların “kaybın belgesi” olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Kendileri için çok değerli olsa da onlara hissettirdiği melankoli nedeniyle fotoğrafları evlerinin görünür bir yerinde tutmayı tercih etmezler. Elbette her sergilememeyi seçen, fotoğraflarla arasına mesafe koymuş değildir. Bu tutum, daha çok göçün travmatik etkilerini hâlâ yoğun biçimde yaşamakla ilgilidir. Diğer bir deyişle, bu da travmayla ve yas süreciyle başa çıkma yönünde geliştirilen bir davranış biçimidir.

“Çok kıymetliler benim için, çok kıymetli...Orada çocuktum. O zaman onlar da sadece fotoğraftı. Şimdi bir sürü albümlerim var... dışarda tutmak istemiyorum. Ama dolapta olduklarını, hep orada olduklarını bilmeliyim. Çünkü çok acı var.” (K,64).

“Ne diyeyim şimdi sana? Üzüntü veriyor, oturuyorsun böyle düşünüyorsun, hatırlıyorsun eski günleri, her şeyi. Bunları gördüğüm zaman... Bakamıyorum çok sık, dokunuyor bana. Mesela bu Mustafa’yı çok görmek istiyordum, abim bile bu kadar yakın değildi bana. Mustafa başka şeydi, annem bile o kadar çok seviyordu ki bu çocuğu...” (E,68).

“Bana büyük tesiri oluyor o yüzden çok bakmıyorum. Çok özliyorum, daha fena yapıyor. Ağır benim için, affedersin ama çok ağır... Benim aklım İstanbul’da, burasını memleketim saymadım hiç... Annem asmıştı bunları, bir yerlere koymuştu evin içinde. Ben asmak istemedim ondan yok benim evimde. Albümlerimi görüyorsun. Şimdi bunlar beni hala aynı üzüyor. İstanbul’u çok hatırlıyorum, güzel günleri de kötü günleri de ama daha çok kötülerini. O seneler çok fenaydı, hiç unutmuyorum. Bunları şimdi ben kendim olsaydım açıp bakamazdım...” (K,78).

Görüşmeciler, bu nesnelerin üzerlerindeki etkileri dolayısıyla, onları gözlerinden uzakta bir yerlerde tutmak istemektedirler. Eski yaşantıyı hatırlattıkları, geçmişin kaybolmuş güzel günlerini ve kötü olayları da çağrıştırdıkları için, onları görmekten kaçınırlar. Bakış alanına girmeyecek, onlarla karşılaşmayacakları yerlerde kalmalarına dikkat ederler. Örneğin fotoğraflarına bakmak isteyen bir misafir olarak, ben gelene dek uzun yıllardır içinde durdukları yerlerden çıkartılmamışlardır. Bunlardan ötürü fotoğraflara bakarken duygusal olarak zorlandıkları anlar yaşadılar.

Bu anlar, konuşmaların duraksamasına, bazen de yön değiştirmesine neden oldu. Böylesine yoğun hisseden iki kişiye, isterlerse bakmayı bırakabileceğimizi söylediğimde ise, yine de devam etmek istediklerini belirttiler. Uzun süredir görmedikleri tanıdıklarıyla hasret giderir gibi, kaldıkları yerlerden konuşmayı sürdürdüler.

Fotoğraflarla ilişkilerin sınırlı tutulması üzerine vereceğim son örnek, öbürlerinden biraz daha farklı. Bunun sebebi, sözünü edeceğim görüşmecinin göç sonrasında kendine çizdiği hayatı ve memleketiyle ilişkilenme biçimi. Evinin oturma odasında, eşi, kızı ve buluşmanın aracısı olan misafirhaneden tanıdığım kuzeniyle otururken, ilk olarak tanışma faslı gereği ben kendimden, görüşmeci de kısaca göç hikâyesinden bahsetmişti. Daha sonra kuzeniyle birlikte hatırlayıp andıkları çocukluk günlerinin Kadıköy'üne dair konuşmalar sürerken, o günlerden fotoğrafları olup olmadığını, varsa bakıp bakamayacağımızı sorduğumda, fotoğraflarının olduğunu fakat bakmak için holdeki masanın daha müsait olacağını söyledi. Ben fotoğraflara ev halkıyla birlikte bakacağımıza dair bir beklentiye girmiş olduğum için, bu cevap karşısında şansımı yeniden denemek adına, oturduğumuz yerde de bakabileceğimizi söyleyince, bana *“hepsi o tarafta ve orası daha müsait”* diye karşılık verdiği için, onun açısından esas meselenin belki de *“daha rahat konuşmak”* olduğunu fark ettim. Görüşmenin seyri içinde de fotoğraflara bakmak için neden mekân değiştirdiğimizi daha iyi anladım.

Holdeki masaya geçtiğimizde, orada bulunan dolaplardan getirdiği iki kutudaki albüm ve zarfları açarken, iki saati bulan konuşmamız da böylelikle başlamıştı. Kadıköy Moda doğumlu görüşmeciyi burada biraz tanıtmam gerekir. Onda, sürgün edilmiş olanlara has daha yaralayıcı anılar baskındır. Ne var ki, bu yolla gelerek sonradan birbirlerine tutunup travmalarını atlatmaya çalışmış çoğu İstanbulludan farklı olarak ne eski tanıdıklarıyla ne de cemaatle ilişki kurmak adına hiçbir girişimi olmamış. İçe dönük tutumunu muhafaza etmiş; örneğin dernek faaliyetlerine iştirak etmemiş. Arkadaş çevresini oluşturanlar ve kendi eşi de Yunan. İstanbul Rumcasını ve Türkçeyi sadece annesi ve akrabalarıyla bir araya geldiğinde konuşmuş. Fakat bu süre içinde adeta fotoğraflarıyla yaşamış. Birçokları gibi o da memleket özlemini, kaybolan iyi günlerinin yokluğunu bu şekilde telafi etmeye çalışmış. Aynı zamanda, maddi imkânları yeterli olsa bile, giderse dönmek istemeyebileceğinden korktuğu için

yaklaşık 40 yıl boyunca İstanbul'a adımını atmamış; ta ki 2005'te ani bir kararla yaptığı ziyarete kadar. Bu kararının nedenlerini ve Atina'ya döndükten sonra olup bitenleri şu sözlerle dile getirdi:

“Yıllar geçmişti belki ama kalbim hep orada kaldı benim. Bir ayağım Moda'da bir ayağım Atina'da, nasıl yürüyeyim ben şimdi? Hayatıma nasıl devam edebilirdim? O benim doğduğum yer, bütün ailem oradaydı. O zaman hepsi çok gençti, dediğim gibi orada bir hayatımız vardı ve bu iyi bir hayattı, mutluyduk orada. Ve ben o yılları, İstanbul'u düşündüğümde hemen bakmak istiyordum bu fotoğraflarımıza... Ama tam ortada hissediyordum, bu en büyük problemimdi o zaman ve bu durumu kesmemin bir yolunu bulmam lazımdı artık. O zaman 2005'te dedim ki bu böyle olmaz, ben artık İstanbul'u yeniden görmeliyim... Sonra ne oldu biliyor musunuz? İstanbul'a gidişimle değişti, her şey hafifledi, o yüzden bakmayı kestim. Bu çok sene oldu, 2005'ten beri bakmamıştım... O zamana kadar hep bakıyordum ama sonra dedim ki buraya kadar, bitti. Bunu zannediyorum ki anlayabilirsiniz, ben kendimi korumak istedim, çünkü hayatıma devam etmem lazımdı.” (E,65).

Anlaşılabileceği üzere, görüşmecinin fotoğraflarla sürdürdüğü yakın ilişki, bu gezinin dönüşünde bıçakla kesilir gibi bitivermiş. Onları geçmişe takılıp kalmış olmasının nedeni olarak görerek kendinden uzaklaştırmış. Hayatına “arada” hissederek devam etmek istemediğini anladığı noktada, hep çekimser kaldığı konuda karar alarak İstanbul'a seyahat etmesi, bir anlamda yas sürecini bitirmek için yaptığı bir hamle gibi düşünülebilir. Bu hamleyle, daha ziyade adeta fetiş haline getirdiği için kendisine sonradan sonraya musallat olmuş bir hayaleti, gerçek ve somut olanla çarpıştırmak ve “anıların” mekânından şiddetle kopmak istemiştir.

Bu arada konuşmamızı bitirmeye yakın yanımıza gelen kızının (kendisiyle yaptığım görüşme için bkz. 4.2.1.) masada yayılmış vaziyette duran fotoğraflara merakla bakarak, onları ilk defa gördüğünü söylemesi üzerine, görüşmeci ona “O zamanlar çocuk olduğun için hatırlamıyorsun, ben de uzun süredir bakmıyordum” diyerek karşılık vermişti. Fotoğrafları bilinçli olarak kızından ya da evdekilerden gizlememiş olsa da, İstanbul ile ilgili duygularını bastırmaya alışmış olması, onu bu geçmişi paylaşmaktan da alıkoymuştur. Bu açıdan fotoğraflara hane halkının

bulunmadığı bir alanda bakmak istemesi anlaşılır bir şeydir. İstanbul’u her zaman içinde yaşamıştır.

“Bunlar benim hayatım, küçükken ve gerçekten çok mutlu bir çocukken... Bu İstanbul, benim içimdeki İstanbul...” (E,65).



Şekil 4. 24 Moda Burnu, 1950'ler

4.3.4. Fotoğrafları İyileştirmek, Arşivi Etkinleştirmek

Fotoğraflara can, ruh veya yaşam atfedilmesi, yukarıdaki örneklerin tümünde olduğu üzere, bu tahayyüllerin uygulamada da aynen karşılık bulmasıyla sonuçlanır. Kendilerine “canlı” muamelesi yapılan bu nesnelerin de belirli ömürleri vardır ve bu hayat süreleri içinde, tıpkı insanlar gibi hastalanır, yaşlanıp deforme olabilir ya da aldıkları hasarlarla varlıkları tamamen son bulabilir. Bu bağlamda; eskidiği için solan, yıpranan veya çeşitli yerlerinden yırtılan fotoğrafları onarıp iyileştirmeyi başka bir kullanma pratiği olarak düşünmek gerekir. Farklı deyişle, bu pratik, fotoğraflarla ne yapıldığı sorusunun da cevaplarından biridir. Hatırlayacak olursak, Büyükkadlı görüşmecilerden biri, amcası ve yengesinin düğününde çekilmiş bir geniş aile portresini, Photoshop’ta onartıp daha büyük bir baskı kopyasıyla kuzenine hediye etmiş, kuzeni de anne ve babasının bu fotoğrafını albümüne eklemişti. Fotoğrafların aynı gruba mensup diyebileceğimiz kişiler arasında dolaşması, bu örnekteki gibi, söz konusu toplulukların aidiyet bağlarının ve belleklerinin de tazelenmesine yaramaktadır.

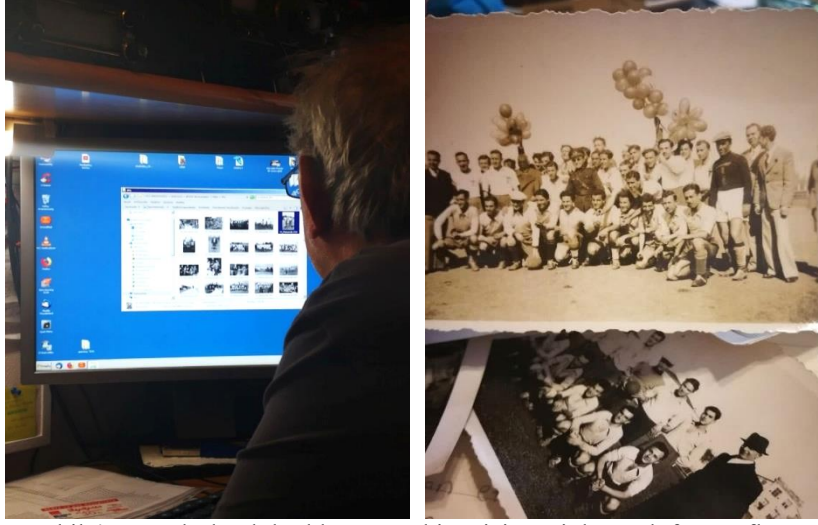
Bunlarla birlikte, fotoğrafların yenilenmiş görünümlere ve kondisyonlara kavuşturulması ya da onları iyileştirmek, bir anlamda “geçmiş de iyileştirmek”

demektir. Kâğıt üzerine basılı olmaları dolayısıyla hassas nesneler oldukları için, yenilenmeleri hem zamana karşı durmak hem de kopyalanmaları ve yeni düzenlemeler içinde anlatılara eklenmeleri üzerinden tarihi de yeniden yapmaktır. Günümüzün dijital görüntüleme, görüntü üretme teknolojileri bunu teşvik eder. Bu bağlamda, eski aile fotoğraflarının da -benim görüşmelerden edindiğim veriler dâhilinde söyleyebileceğim kadarıyla- gerek taranıp bilgisayar ortamına atılması, burada fotoğraf düzenleme programları aracılığıyla onarılmaları ve dosyalanmaları gerekse de (çoğunlukla tercih edildiği gibi) “fotoğrafların fotoğraflarının” çekilerek telefonlarda ve sosyal medya platformlarında albümler oluşturulması; kâğıttan materyalin dijitalleştirilerek yenilenmesini ve kullanım biçimlerinin de çeşitlenmesini sağlamaktadır.

Bu başlıkta üzerinde duracağım görüşme, özellikle fotoğrafların dijital müdahalelerle iyileştirip onarılması, analogdan dijital ortamlara aktarılıp burada arşivlenmesi ve arşivin de böylelikle etkinleştirilmesi konusunda konuşabilmek açısından bütünsel bir örnek teşkil etmektedir. Bakırköylüler Derneği’nin kurucu başkanlığını yürütmekte olan görüşmecimin evinde yaptığım bu mülâkattan önce, onun fotoğrafla ilgilendiğini örneğin derneklerinin veya topluluğun etkinliklerinde fotoğraf çektiğini, sergiler düzenlenmesine ön ayak olduğunu öğrenmiştim fakat evine gidene kadar, onun iyi bir Photoshop kullanıcısı olduğundan, dijital arşivlemeye verdiği önemden ve bu konuda kendi arzusuyla üstlendiği sorumluluklardan haberim yoktu. Bunlar, görüşmenin gidişatını da etkileyen sürpriz niteliğinde diyebileceğim gelişmeler oldu.

Söz gelişi, gerek annesinin evinden aldığı ailesine ait fotoğrafları gerekse de Bakırköylü hemşerilerinden topladıklarını tarayıp bilgisayara aktardığı için, biz de fotoğraflara daha çok bilgisayar ekranından, sınıflandırdığı dosyalar içinden baktık.

“Daha fazlası var annemin evinde. Neler var, ne kutular var ve içlerinde bu tip bir sürü fotoğraflar var. Onları da getireceğim buraya çünkü hepsini scan etmek istiyorum... Bak bir de bunlar var... Bunları bizim Bakırköylülerden istedim, scannerdan geçirdim ve görüyorsun bu arşivlerimi yaptım. Elimdedir, bazıları hele başkasının elinde yoktur. Bunu bir zaman bir kitap yapmak istiyoruz, biz Bakırköylüler olarak, Bakırköylüler için bir kitap.” (E,72).



Şekil 4. 25 Bakırköylüler klasörü ve kitap için arşivlenecek fotoğraflar

Evdeki vaktinin büyük kısmını geçirdiği çalışma odasında masaya kurulu monitörlerden, söyledikleri eşliğinde bir klasör grubundan diğerine arşivler arasında mekik dokur gibi ilerlerken bir yandan da özellikle Bakırköy’den fotoğrafların olduğu bir dosyayı slide-show ile açan görüşmeciye, o esnada niçin albümde hiç fotoğrafı olmadığını, fotoğrafları neden albümler yerine bilgisayarda tuttuğunu sorduğumda, verdiği yanıtla, bu tercihin ve uygulamanın ardındaki amacı da dile getirmişti:

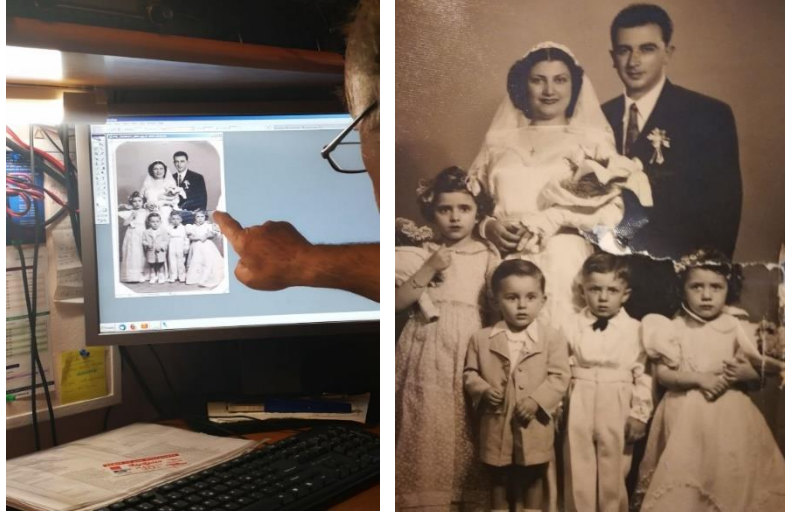
“Daha kolay nerde? Albümlerde filan mı yoksa bu kompüterde mi? Tabii ki kompüterde, çünkü burada hayatlarına devam edecekler. Yani ben önce buraya ve sonra o memorylere koyacağım ve çok çok sene için burada kalabilecekler. Sonra eğer bir şey istersem gönderebilirim, e-mail ve Facebook’tan birilerine filan. Yunanistan’a ilk defa kompüterler 1982 yılında geldi. O zamandan bugüne kadar bu kompüterlerle alâkadar oluyorum. Yani nasıl çalıştığını iyi biliyorum. Siliyorum, format atıyorum, yalnız format değil eğer bir şey bozulursa kendim değiştiriyorum çünkü bu kapaklar çıkıyor. Ben teknolojiyle çok alâkadar oldum.” (E,72).

Söylediklerine bakılırsa, ona göre fotoğrafların kaybolmadan geleceğe kalabilmelerinin tek yolu, onları dijital ortama aktarmak ve bu şekilde yaşatmaktır. Bu nedenle de eline geçen her şeyi tarayıp bilgisayarına atmakta ve onları daha güvenli bulduğu bu ortamda muhafaza etmektedir. Bu yol, pasif bir saklama biçimi de değildir. Tam tersine, fotoğrafları kendisi ve hatta topluluğu için daha işlevsel hale getirmektedir. Aslında görüşmeci, bir bakıma arşivi aktifleştirmektedir. Nitekim,

kutular içinde durağan kalmalarına müsaade etmeden, fotoğrafları gerek sosyal medya platformları için gerekse de söylediği gibi dernek olarak çıkarmak istedikleri kitap için etkin olarak kullanıma hazır hale getirmeye çalışmaktadır.

Bunun yanı sıra, gerek gördüğünde bazı kötü durumdaki fotoğrafları da Photoshop'ta onarıp ondan sonra ait oldukları tarihe ya da mekâna göre dosyalara yerleştirmektedir. Bu şekilde yaptığı müdahalelerle, fotoğrafların ömrünü uzatmaktadır. Örneğin ikinci slideshow bittiğinde, masaüstünde daha yeni taramış olduğu bir fotoğrafa tıklayıp epeyce tamire ihtiyacı olduğunu söylemişti. Bunun üzerine, ben de göreyim diye, stüdyoda çekilmiş bu aile fotoğrafını retouch işleminden geçirmek için Photoshop'ta açmıştı.

“Bunun vaziyeti çok fena. Ama eğer bunu fiziki bir şekilde istersen, mecburen böyle kalacak bu fotoğraf. Eğer biraz daha eski görünsün istiyorsak siyah beyaz olacak. Zaten siyah beyazdı ama seneler geçtikçe hepsi sararıyor. Şimdi şu yerleri, en kötüsü de bu çizgi, çünkü kafanın üstünden geçiyor, ben buradan saç alıp oraya mı götüreyim? O zaman gene de çok çok iyi olmayacak. Bu biraz zor olacak... Neyse, bir vakit bakacağız ne olacak buna.” (E,72).



Şekil 4 26 Fotoğrafların onarılması

Fotoğrafların analog değil, artık dijital olarak üretilip, saklanıp, sergilenip arşivleniyor olmaları nedeniyle, yaşadığımız zamana hâkim olan görüntüleme pratiği de bilgisayar veya cep telefonu ekranlarından bakmadır. Görüşmeciler, başlarken söylediğim gibi, “fotoğraflarının fotoğrafını” çekip Facebook sayfaları için albümler

yaparak, grup sayfalarında birbirlerine göndererek (Bkz. 4.5.4) veya burada sözünü ettiğim görüşmecinin yaptığı şekilde onarımdan geçirerek arşivleyip istedikleri şekilde fotoğraflarını kullanmaktalar. Bunun yanında, kâğıt formundan çıkarak dijitalleşen görüntüler olsalar bile, onlara yaklaşım genel olarak -Gillian Rose'un (2010) da belirttiği gibi- çok değişmiş değildir. Mecra farkı, pratiği bir bütün değiştirmemiştir. Zira kullanım amaçları hâlâ aynıdır. Hâlâ en yaygın tutum olarak İstanbul kimliğini pekiştirip güçlendirme arzusuyla kullanılırlar.

Ancak, elbette materyalin kâğıt yerine ekran olması, bakma yöntemlerine ilişkin farklılıklar getirmektedir. Görüşmeci açısından en önemli fark, ona sağladığı erişim kolaylığıdır. “Neyin nerede ve hangi zamanda olduğu” bilgisi de daha günceldir. Hatta uzun yıllardır bu yöntemle fotoğraflara baktığı, üzerlerinde çalıştığı için eski albümleri hantal bulmaktadır. Bu yeni pratikler haliyle bedensel pratiği dönüştürmüştür. Bu açıdan, elde tutarak bakmak ile aradaki en büyük fark, bakmanın ve buna bağlı olarak da konuşmanın süresi konusunda ortaya çıkar. Nitekim, bu örnekte olduğu gibi, bilgisayarda görüntüler arasında gezmek kolay olduğu için, bakma hızı bu ritme uyar. Slideshow ile bakmak da daha ziyade “izleme” eylemine yakındır. Bundan ötürü, akan görüntüleri durdurup ilerleterek fotoğraflar üzerinde konuştuk. Bazı anlarda görüşmeci çok özlemle andığı günlerden bir fotoğrafa gelince durdurup anlattı, bazı anlarda ben daha detaylı öğrenmek istediğim şeyleri sormak için durdurmasını rica ettim ve bazı anlarda da kendisi bir anda aklına gelen ayrıntı nedeniyle bir önceki fotoğrafa geri dönerek anlatıya yeni şeyler ekledi.

“Bakayım biraz daha...Bu bizim Yenimahalle... buradan tren geçiyordu ve istasyonumuz bizim evimizden 100 metre. 100 metrede bile değildi belki. İstasyonun arka tarafında arsalar ve fabrikalar vardı. Şu arsaların birinde top oynuyorduk biz. O arsanın yanında da bağ vardı, üzüm çıkarıyorlardı. Annemiz ve komşu kadınlar her yaz bir defa toplanıyorlardı, evden börek pişiyorlardı...Peynirli börek, ıspanaklı, kıymalı filan, bunlarla bağa gidiyorlardı sabahtan. Bağcı bir sepet büyük üzüm getirirdi, şu tulumbanın suyuyla yıkardı, piknik masalarına getirirdi... Sabah giderlerdi, akşam 5'te eve gelirlerdi, keyif yaparlardı öyle senede bir defa. Kocaları biliyordu, bazen 4'te 5'te onlar da geliyorlardı bağa üzüm yiyorlardı. Biz de çocuktuk o zaman ve o bağda en mükemmeli sıradır ekşi ekşi. Adama sorardık, sıra içecek miyiz? Getirirdi biraz keskin keskin, e unutabilir ben miyim bunları?” (E,72).



Şekil 4 27 Üzüm bağlarında piknik, 1940'lar veya 1950'ler

Draaisma'nın belirttiği gibi, unutmayı engelleyip bir yandan da hafızayı gereksiz yüklerden kurtarmak adına tarih boyunca sürekli gelişen protez bellekler, hatırlama pratiklerini de dönüştürmüştür (2014:68). Bireysel ve toplumsal hatırlama edimleri, yaşanan çağın teknolojisine sürekli adaptasyon sağlayarak dönüşür. Bununla birlikte, esas olarak maddi formdaki değişimlerine karşın, fotoğraflarla kurulan ilişkiler (genişleyen pratikler skalasıyla birlikte) zihinde ve duygusal dünyada kapladıkları yer bakımından, hikâye anlatıcı ve başlatıcı olarak işlevlerinden yana bir şey yitirmemiştir.

“Bakırköy tarafında balıkçılar denen bir yer vardı, orada bütün kayıklar toplanıyordu, herkesin kayığı oradaydı, benim bu gösterdiğim amcamın kayığı da oradaydı. Amcamla oraya gidiyorduk. 15 dakika motorla açığa gidiyorduk, astakoz çıkarıyorduk. Küfelerle, yirmi küfeden, her gün gidemezdin çünkü her gün astakoz çıkmaz, şimdi bugün çıkardınsa bir ay sonra gideceksin çünkü orada, yuva yapacak. Garidesler ufak onlar da büyümeli. Bir ay sonra yine gidiyorduk. Küçükçekmece'den sonra bir kıyıya gidiyorduk, ağları atıyorlardı 200 metre ağ, barbunya çıkarıyordu böyle kırmızı kırmızı. Bunlar kovaya giriyordu, kovadan sonra sandık gibi şeylere ve on tane çekmece var, bunun içine boyuna göre yan yana koyuyordu. Büyükler ilk önce, aşağıda ufak barbunyalar. Ve döndüğümüz zaman, amcamın bu otomobili mahalleye girdiğinde bütün komşular çıkıyordu, heey Todor Efendi! Dodo! ne getirdin bugün? Dodo da derlerdi bu amcama, o rafları yavaş yavaş açıyordu, en alttan ufakları çıkarıyordu ilk önce. Ama ya bak burada ne var? naa büyük barbunyalar falan. Bir tabak getir diyordu, al sana da al sana al sana da, bu işin zevki budur, dağıtmak! Dağıtmak en güzel şey! Çünkü komşular mutlu oluyordu. Yani taze balık geliyor! İki saatlik balık geliyor! Sonra beni şeye götürüyordu, ava götürüyordu.

Büyükçekmece'nin arka tarafında Avcılar vardı, şimdi de var. Şimdi ama köy değil beton! Biz o zaman gittiğimizde av yapılan bir küçük köydü.” (E,72).



Şekil 4 28 Balıkçılar mevkiinde, 1960'lar

4.3.5. İskeledeki Tesadüf ve Yeniden Birleşen Aile

Biyografik özellikleri nedeniyle fotoğraflar, diasporadaki İstanbullu Rumların belleklerini ve aidiyet bağlarını korumak ve sürdürmek için başvurdukları nesnelerdir. Şimdi rotayı dijitalleşme süreçlerinden yine geçmişe çevirerek, bu yaşamöyküsel unsurların harekete geçirdikleri iletişimsel süreçleri ve yarattıkları manzaralardan doğan etkileşim anlarını, beklenmedik bir karşılaşmanın hikâyesiyle burada örneklendirmek istiyorum.

“Amcam, eşi Yunan tebaasından diye onunla birlikte sınır dışı edilmişti 1964’te. Geceydi polisler gelmişti. Ben 12 yaşındaydım. Babam kardeşini bir daha hiç göremedi. Çocuklarını ben yıllar sonra burada buldum. O da bir vesileyle oldu: Bir gün büyük oğlum arabayla Ahilleas’tan geçiyor ve görüyor bir spor toto bayii. Arabayı oraya çekiyor. Giriyor içeriye. Bakıyor filan. Bir de bakıyor bir resim var, Kadıköy’de Moda İskelesi’nin resmi, böyle büyük. Dükkânın sahibi kadın başka müşterilere bakıyor, oğlum da dalmış o resme bakıyor. Demiş ne bakıyorsun resme kadın; oğlum da biz burada büyüdük demiş. Ben de oradan geldim demiş kadın. Sonra demiş oğluma: kocam kaç senedir amcasını arıyor, papazdı Aya Efimia’da demiş. Oğlum demiş o benim dedemdi. Tesadüf! Kadın demiş kocam kaç senedir o resmi buranın demirbaşı yaptı, kimseye elletmiyor. Böyle bulduk. Bu kadar seneden sonra...” (K,68).

Görüşmecim Atina'ya oldukça geç sayılabilecek bir tarihte, 1993 senesinde göç ettiği için oraya yıllar önce sürgünle gönderilen akrabalarının izini, kendisinin de dile getirmiş olduğu gibi çoktan kaybetmiştir; ta ki oğlu şans oyunu oynamaya karar verip de dükkândan içeri girene ve duvardaki fotoğrafı görene kadar. Oyunu oynayıp oynamadığını ya da tutturup tutturmadığını sormadım, ama talihinin ona ilginç bir sürpriz yapmış olduğu da kesin. Dükkânı gidip görmek ise ne yazık ki mümkün olmadı çünkü görüşmecinin kuzeni artık yaşlandığı için kendini emekliye ayırarak iş yerini kapatmış. Yine de anlatılan bu rastlantısal hikâyeden yola çıkarak o etkileşim anını gözümüzde canlandırıp, bir yandan da sözü edilen fotoğrafın böylesi kamuya açık gündelik bir mekânda sergilenmesi üzerine kısa bir değerlendirme yapabiliriz.

Duvarda asılı duran Moda İskelesi'nin büyütülmüş fotoğrafı, en başta muhtemel ki görüşmecinin kuzeni tarafından hem sevilen fakat ayrı kalınan memleketi belleğinde onurlandırmak için hem de kimliğin bir göstereni olarak oraya konmuştu. Diğer yandan da, aidiyet mekânına işaret eden bu imge, gurbette bu hatırayı canlı tutmakta ve bulunduğu yere Moda'dan neredeyse ikonikleşmiş bir manzarayı yansıtarak mekânın ve sahibinin kimliğini de kurmaktaydı. Ve bunlarla birlikte, köklere ilişkin bir anlatıyı içeri girene sunmaktaydı. Özellikle de görüşmecinin oğlu gibi manzaraya aşına olan birinin bakışıyla bulunduğu, oldukça doğal şekilde gelişebilecek bir sözlü iletişime de ön ayak olmuştu. Bu biyografik nesnenin oradaki konumunun hiç beklenmedik bu karşılığı, içeridekileri aynı bağlamda buluşturmuş ve hiç haberleri olmadan onları bir ailesel bakış alanına çekivermişti.

Burada gözden kaçırılmaması gereken, görüşmecinin bana aktardığı anekdotta kullanmış olduğu “*vesile*” kelimesidir. Fotoğraf, göçle dağılan bir ailenin üyelerinin yıllar sonra birbirlerini bulmasını sağlamıştır. Bu deneyim ve fotoğrafın buradaki işlevi, Bourdieu'nün sözünü ettiği “birlik kültü” (1996) kavramı üzerinden açıklanabilir. Hakkında konuştuğumuz fotoğraf, elbette cepheden çekilmiş geleneksel bir aile fotoğrafı değildir. Ancak memlekettten bir yerin fotoğrafı olarak belleğin mekânla ilişkisine veya orada bir arada bulunulan bir zamana işaret etmektedir. Ve bu olaydaki rolü, tesadüfe hazırladığı zemindir. Hikâyeyi yeniden başlatmıştır. Bu şekilde aileyi tekrar bir araya getirerek, “grubun canlanmasının, birbirine yeniden entegre olmasının” (Bourdieu, 1996:19,32) başlıca vesilesi olmuştur. Karşılaşmanın sonrasını görüşmeciden duyalım:

“Neyse bu ikisi sarılıp öpüşüyorlar ve bana telefon ediyorlar. Ben tabii şoka giriyorum....Sonra konuşuyoruz ama diyorlar ki bana kuzenime sürpriz yapalım. Pazar günü bize gelin, kocam derse ki kimdir gelenler, ben diyeceğim İstanbul’da tanıdığım birileri. Biz de gittik... Düşün artık neticesi ne oldu... Kaç sene görmemiştir. Yani oğlum bana diyor ben hiç geçmeyecektim oradan. Düşün oraya gitmeseydi ve o resmi görmeseydi bulabilir miydik birbirimizi? Bulsak belki kaç yıl daha sonra...” (K,68).

4.4. İstanbul Belleğinin Kuşaklararası İletimi, Postbellek ve Fotoğraf

Bellek çalışmalarında, bilginin dolayımınma biçimleri ve kuşaklar arası iletişimsel süreçler en önemli sorunsallardır. Bu çerçevede, toplumun temel birimi olarak aileyi ve onun kültürel sermayenin genç kuşaklara aktarımındaki rolünü *kuşak* olgusunu merkeze koyarak postbellek ve fotoğraf ilişkisi içinde, çalışmanın ilk bölümünde (1.2.3.) ele almıştık. Kuşak, “toplulukların tarihsel bilincine içkin bir bilgi envanteridir” (Mannheim, 1972:292) ve “içselleştirilmiş tüm pratiklerin” ya da *habitus*’ün (Bourdieu, 1986:244,245) oluşturduğu bedenselleşmiş ve katmanlaşmış bilgi türü olarak belleğin başlıca ilericisidir. Dolayısıyla bireyin kimliğinin ve dünya görüşünün oluşumunda belirleyici bir unsurdur. Ailelerin belleğinde muhafaza edilen ortak kodların kuşaklararası iletimi, tüm duygu durumları ve düşünsel kalıplarla birlikte bireyi ve aileyi yeniden üretir.

İnsanlık tarihinde yaşanan betimlenmesi zor toplumsal felaketler ise, özellikle de maruz kalan topluluklar açısından, bellek ve geçmişin temsili konusunda büyük kaygıları açığa çıkarmıştır. Yaşanılan olaylarla kuşakların belleğinin zayıflamaya başlaması ve giderek tarih ya da mit haline gelmesi, anımsama eylemlerini de zamansallık ve bellekle ilişkisi bakımından çetin temsil sorunlarıyla karşı karşıya bırakmıştır (Huyssen, 1999:12,13). Hatırlayacak olursak, Marianne Hirsch’ün postbellek kuramı da (1997, 2008, 2012) Yahudi Soykırımı’ndan sağ çıkabilmiş neslin yaşadığı deneyimlerden geriye kalan travmatik anıların ve hatta çoğu zaman travmanın kendisinin sonraki nesillere aktarımında tam da böyle karmaşılaşmış bir temsil meselesi üzerine temellenmiştir. Yine anımsamak gerekirse, Hirsch, büyük çaplı toplumsal olayların hayat akışlarını değiştirdiği topluluklarda, kuşaklararası bellek

aktarımının karmaşıklıştığına değinerek, genç nesillerin tanık ve mağdur konumundaki ebeveynlerinin travmatik geçmişlerine dair anlatılarla büyümelerinden ötürü, bu anlatıları adeta “ödünç” aldıklarını ve böylelikle belleklerinin hiç yaşamadıkları bir geçmişin deneyimleriyle ve anılarıyla şekillendiğine dikkat çekmişti. Bu türde bir bellek yapılanmasının (postbelleğin) ise, geçmişe doğrudan tanıklık edenlerin niyetli aktarımlarından ziyade aile içinde anlatılagelen öykülerle, davranış biçimleriyle, fotoğraflar gibi görsel nesnelerle yeniden inşa edilen bir geçmişin örtük temsillerine dayandığını belirtmişti (2012:5).

Rum diasporasının zihinsel-fiziksel yapılanması üzerine konuşurken söylediğim gibi, görüşme yaptığım Atina doğumluların hepsinde, değişen ölçülerde İstanbul’a aşinalık mevcuttur. Aşinalık duyguları, ailesel aktarımların genel niteliğine (örneğin açık veya örtük oluşuna) ve anlatılanların miktarına bağlı olarak gelişmiştir. Bu bağlamda, sonraki kuşakların ailelerinin geçmişiyle ve İstanbul ile nasıl ilişkilendiklerini, doğup yetiştikleri evin onlara ne söylediğinin, fotoğrafların onlar için ne anlama geldiğini, onlarla ne şekilde temas ettiklerini anlamaya çalışacağız.

4.4.1. Aktarımda Belirleyici Unsurlar: Travma ve Nostalji

Belleğin sonraki nesillere iletiminde etkili olan muhtelif durumlardan söz edilebilir. Bu bölümde yeniden gündeme getireceğimiz nostaljik bakışa dayanan anlatılar bunlardan biridir. Bir diğeri ise, göç travmasının uzantısı olan öfke, küskünlük ve hayal kırıklıklarının (açık veya örtük) daha yoğun hissedildiği evlerde genel olarak hâkim olan “sessizliktir”. Böylesi ortamlarda yetişmiş olan görüşmecilerim, geçmişte yaşananların ortalıkta nadiren konuşulduğu anlar dışında, kendileriyle pek bir şey paylaşılmadığını; örneğin, “*Neden İstanbul’dan buraya geldiniz?*”, “*Orada ne oldu?*”, “*Bunlar neden yapıldı?*” gibi çocukken sordukları soruların ya birkaç yüzeysel cevapla geçiştirildiğini ya da duymazdan gelindiğini dile getirdiler. Bu çerçevede, evlerindeki sessizliğin, sorularına alamadıkları cevapların veya Türkçenin hangi zamanlarda konuşulduğunun, ailelerinin ve kendilerinin İstanbul’a bakışlarındaki anlamsal farkların nedenlerini çocukken şahit oldukları şeyler etrafında konuştuk.

“Ailedeki erkekler çoğunlukla sessizdi, İstanbul’la ilgili konuşmayı pek istemezlerdi. En çok babaannem konuşurdu, ama o da sınır dışı edildikleri için Türkiye’den büyük bir öfkeyle bahsederdi. Evlerini, eşyalarını, kendileri için değerli ne varsa kaybetmişler ve paralarını alamamışlar. Bu yüzden düşünceleri çok sertti... Bunları duyup etkilenmemek elde değil. Uğradıkları adaletsizlikler aklımda yer ettiği için o travmaların bir kısmını ben de almıştım. Aynı zamanda Atina’ya alışamadıkları için hep bir kıyaslama yaparlardı. İstanbul’da her şeyin, yemeklerin, buzdolaplarının bile daha güzel olduğunu söylerlerdi ve sadece kendi çevreleriyle yakınlık kurdukları için kimlikleri konusunda tutucuydular. Küçükken bu düşüncelerden etkilenmiştim, okula giderken de böyle fikirlerim vardı ve bir defa öğretmenlerden biri kökenim hakkında soru sorduğunda sert cevaplar vermiştim. Tabii sonra farklı çevrelerle temas edince veya üniversiteye gidince düşünceler değişiyor. Ben de kendimi sol görüşte biri olarak tanımladığım için çocukken sahip olduğum olumsuz fikirler ve duygular kendiliğinden geçip gitmiş oldu... Bir de bana çok tuhaf gelen bir şey var, o da babamın 1955’i hatırlamadığını söylemesi. Ama ondan daha küçük yaştaki erkek kardeşi olayları hatırlıyor. O sıralarda babam 9 yaşında, mutlaka hatırladığı bir şeyler olmalı çünkü olaylar unutulmayacak kadar büyükmüş...Konuşmamasının sebebi bence çocuklarını uzak tutmak ya da korumak için değildi, daha çok İstanbul’u unutmak istediği içindi. Ben çelişkili hissettiğim bu gibi konuların hepsini sonradan kendim öğrendim ve anlayabildim.” (E,40).

Görüşmeciye göre, ailesinin İstanbul’da olanları anlatma konusundaki gönülsüzlüğü, geçmişi unutmak istemesinden ileri gelmektedir. Anlatıda bırakılan boşluk ve eksiklikler, bu bilgiye erişmeyi zorlaştırmıştır. Ancak hem öfkeyle konuşulan hem sessiz kalınan anlar, aynı zamanda travmaların ve kalıp yargıların aktarıldığı anlar olmuştur. Bununla birlikte, görüşmecinin aklındaki soruları gidermek adına İstanbul ile ileriki yaşlarında ilgilenmeye başlaması, tarihine merak geliştirmesi, şehre yaptığı ziyaretler ve kurduğu iş ilişkileri eski tepkili tavrının değişmesini sağlamış olsa da geçmişe bakışı mesafelidir. Bu bakışta, nostaljik kimlik özdeşlemesi yoktur. Kendi deyişiyle *“bu geçmişe duygusal bir yerden değil, köklerini keşfetmek isteyen biri olarak, nesnel bir yerden”* yaklaşmaktadır. Hatta bu hissiyatını, hemen her yaştan İstanbullu Rumun kendi aile tarihiyle ilişkilendirdiği *Politiki Kuzina* filmi hakkındaki görüşüyle açıklamaya çalışmıştı.

“Politiki Kuzina diye bir film var, izledin mi?... Mesela ben o filmle de öyle özdeşleşmedim. Tanıdığım bütün İstanbul kökenli yaşlılarım çok etkilendi, kendi ailelerini görmüş gibi hissettiklerini söylediler. Ben galiba öyle bir yerden bakamıyorum. Çünkü benim ailem oradaki gibi değildi, dediğim gibi çok kendi içlerine kapalıydı. O yüzden filmdeki gibi sofralar falan hazırlanmazdı o kadar. Kalabalık, neşeli, gürültülü bir aile ortamımız yoktu...” (E,40).

Bu sözlerinin üzerine konuyu aile fotoğraflarına getirdiğimde yine benzer bir yaklaşımla cevap vermişti:

Dedemin evinde bazı fotoğraflar vardı, bizim evde yoktu. Hatırladığım kadarıyla fotoğraflarda insanlar, aileden birileri vardı. Babaannemin küçüklüğünde evlerinde ve kız kardeşleriyle birlikte çekildiği bir fotoğrafı hatırlıyorum mesela. Bu da diğer fotoğraflar gibiydi, daha çok evlerin içinden, bir duvar ve önünde duran bazı insanlar. İstanbul'daki ve Halki'deki evi dışarıdan hiç görmedim...O zaman baktığımda, fotoğraflarla bir yakınlık kuramamıştım, bir sürü şeyi de insanı da tanıımıyordum. Bende “bu benim geçmişim” gibisinden bir duygu uyandırmamışlardı. Böyle bir sahiplenme yaşadığımı hiç hatırlamıyorum.” (E,40).

Onun fotoğraflarla kuramadığını söylediği yakınlık -aynı şey film için de geçerlidir- ailesinin geçmişiyle kuramadığı yakınlıktan kaynaklanmaktadır. Bellek aktarımı ailedeki travma ile şekillenmiştir. Dolayısıyla, fotoğraflar onu ailesel bakışın alanına çekmemiştir. Daha doğrusu onun hissettiği duygusal mesafe, böylesi bir alana girmesine izin vermemiştir. Çünkü bakış, baskın travma ile parçalanmış ve odağı zedelenmiş olan bir bakıştır. Bu durum, fotoğrafın bağlamını bilmeyen birinin yaklaşımına benzer. Diğer bir deyişle, görüşmeci fotoğraflara bir tür yabancılaşma ile veya başkalarına ait bir geçmişe bakar gibi bakmıştır.

Başka bir görüşmecimin fotoğraflarla ilişkisini belirleyen de yine çocukluk yıllarından itibaren aile büyüklerinin sessizliği dolayısıyla İstanbul'a ve oraya dair şeylere sınırlı kalmış olan ilgisidir. Çocukken sık vakit geçirdiği babaannesinin ve dedesinin evinde gördüğü fotoğraflardan aklında kalanlar yalnızca büyük dedesinin ve büyük büyükannesinin duvardaki fotoğrafları. Bunların haricindekileri hiçbir zaman ortalıkta görmediği için ve kendi evlerinde de albüm bakmak gibi bir alışkanlık

olmadığı için, babası yakın zamanlarda babaannesinin evinden aile arşivini yenileyip düzenlemek üzere getirene dek, fotoğrafların çoğunu görmemiş. Daha sonra da bakmak için vakit bulamamış. Aile bireylerinin içe kapanıklığı ve geçmişle ilgili sorduğu sorulara yanıt alamaması, merakını da giderek azaltırken bu durum aynı zamanda, aidiyet duygularını da belirlemiş. Öyle ki, birlikte fotoğraflara bakarken ilk anda, hakkında fazla bir şey bilmediği için kültüre uzak olduğunu söylerken, ailesi ile arasındaki kimliksel ayrımları açıklamaya çalışmıştı:

“Bunlar İstanbul’da getirilmiş şeyler ama ben bu hayatı bilmiyorum, çünkü o günlerle ilgili çok az şeyi anlattılar. İstanbul’da Atina’ya hep birlikte gelmişler, babam o zaman 16 yaşındaymış ve burada her şeye yeni baştan başlamışlar. Benim en çok bildiğim şeyler bunlar. Çok zor geçmiş onlar için. Bir de şehrin çok güzel olduğunu duyardım, o kadar. Belki açık olsalardı farklı olabilirdi...Nasıl diyeyim, İstanbul’un onların kalbinde çok özel bir yeri olduğunu biliyorum ama ben onlar gibi değilim. Onlar Polites, ben Yunanım. Mesela babam son zamanlarda İstanbul’da aldığı özel bardaklarda çay içmeye merak sardı. Özlediği bu tür şeyleri şimdi burada yapmaya başladı. İstanbul karakteri bu. Ben yemeklerini seviyorum, bazen burada İstanbul yemekleri yapan yerlere de gittiğim oluyor ama bunun dışında kültür hakkında fazla bir bilgim yok.” (E,38).

Görüşmeci, Atina’da doğup büyümüş olması ve çocukluğundan itibaren geniş toplumla teması gereği, ailesinin üst kuşaklarından farklı bir kimlikte kendini tanımlamaktadır. Bununla beraber, geçmişe dair aktarılanların oldukça asgari düzeylerde kalması ve evdekilerin içe kapanıklığı, hissettiği ve gündelik hayatında da gördüğü kültürel uzaklığın başlıca sebebidir. Ailesindeki bu tutumun nedenlerini şöyle değerlendirir:

“Orada anlayabildiğim kadarıyla hayatlarından çok memnundular. Ama uğradıkları hayal kırıklığı her şeyi tepetaklak etti. Buraya gelince mutsuz oldular, alışamadılar ve ne zaman İstanbul’u konuşacak olsalar ağlardı, hâlâ çok hassaslar. Bu yüzden bana ve ağabeyime çok fazla şey anlatmadıklarını düşünüyorum. Ve bazen ne konuştuklarını anlamayalım diye Türkçe konuşmaya başlardı... Sanırım orada yaşadıkları onları çok etkilemişti ve anlatıp bizi korkutmak istemiyorlardı. Özellikle dedem ne zaman soru sorsam beni sustururdu. “Papu bana şunu söyle, bunu söyle”

dediğimde “Hişt! çok konuşma!” derdi. Bu aklımda kalan Türkçe bir şey. “Neden?” “Hişt!” her seferinde!... Annemin ailesi buraya çok eskiden geldiği için o İstanbullu sayılmaz, gerçi her zaman İstanbullular için çalışıyor. Babam da son senelerde İstanbul’a sık gittiği için daha konuşkan oldu, bazı şeyleri anlatmaya başladı. Belki biraz yaşlandığı için bizim de öğrenmemizi istiyordur...” (E,38).

Sözünü ettiği yaklaşımlar, onun kavrayışında olumsuz duyguların yansıdığı bir tepkiselliğin ötesinde, ilgisizlik yaratmıştır. Bu nedenle, ailesinden onun belleğine geçen İstanbul imgesi flu ve uzaktır. Diğer yandan, yaptığı kimliksel tanımlamalarla birlikte vurguladığı uzaklık, sıra dedesini fotoğraflardan tanıma anına geldiğinde, eski geçirimsizliğini kaybetmeye başlamıştı. Bunun sebebi ise, aşağıdaki ifadelerinden de göreceğimiz gibi, dedesiyle olan yakın ilişkisiydi. Görüşmenin akışını değiştiren bu durum, mesafeli bakışının sıkı çerçevesini gevşeterek, iki boyutlu görsellerden içeri girebildiği bir an yarattı.

“Bu benim dedem! Bu onun gençliği! Bu hallerini hiç görmedim. Sana söyledim hiç konuşmazdı, o kadar sessiz bir adamdı ki. Ben onun böyle neşeli ve sosyal olduğunu görmedim. Babaannemin ve babamın da öyle... Bunlar benim ailem ve içimde bir yerlerde onların üzüntüsünü her zaman anladığımı düşünüyorum. Mesela dedemle çok yakındım, öldüğünde bile yanındaydım, yine de konuşmadı... Bu hali bana çok dokunurdu. Şimdi bu gençlik fotoğraflarına bakınca aynı şeyi hissediyorum. İstanbul’a dönmek ve orada ölmek istedi ama olmadı. Cenazesi Atina’da yapıldı ve yıllar sonra babaannem onu İstanbul’a götürüp aile mezarlığına gömmek istedi, kemiklerini götürmek istedi. Fakat onu kendi başımıza götürmenin bir sürü prosedürü olacaktı hem de mezarın yıllar içinde kaybolup gideceğinden endişe ettiler. Çünkü mezarlık babamdan duyduğuma göre yıllardır küçülüyormuş, artık eskisinden çok daha küçükmüş ve bazı mezarlar bu yüzden kayboluyormuş. Etrafına bir sürü bina yapıldığı ve çok inşaat olduğu için böyle olmuş. Oysa çok eski bir yermiş...” (E,38).



Şekil 4 29 Görüşmecinin dedesi ön tarafta, Bakırköylüler Derneği, 1960'lar

Görüşmecinin bakışı, dedesinin fotoğraflarına gelince karşılığını bularak onu geçmişle diyalog kurabildiği bir alana taşımış oldu. Fotoğraflara bakma anının kendisi de empati sürecini yenileyebilen performatif bir eylem olduğu için, buradaki ailesel bağı ortaya çıkardı. Bu, artık bir yabancının değil, tanıdık olanın bakışıdır. Lacan'ın *ayna evresinde* sözünü ettiği eşzamanlı gerçekleşen bakma ve bakılma anı gibi, ben ve öteki aynı alanda buluşur (akt. Hirsch,1997:102). Böylelikle, görüşmecinin içine girdiği empati süreci de daha fazla hikâyeyi uyandırmış oldu.

Üst kuşaklardan İstanbullularla yaptığım görüşmelerden hatırlayacak olursak, bu kişilerden bazıları için fotoğraflar melankoliyi besleyen şeyler olarak görüldüğü için, onları gündelik yaşamlarında görüş sahalarının olabildiğince dışında tutmaya çalışmış veya “rafa kaldırmışlardır”. 4.3.3.'te “melankoli nesneleri” adıyla bu konuyu ele alırken, böyle bir nedenden ötürü babasının fotoğraflarıyla ilk defa bizim görüşmemiz esnasında karşılaşan kızından da kısaca söz etmiştim. Şimdi bu karşılaşma sonrasındaki konuşmamıza geçmeden evvel, buradaki hikâyeyi kısaca anımsamak gerekirse; babası geçmişle göbek bağına kesmek isteyip fotoğrafları büsbütün kendinden uzaklaştırdığı için, fotoğraflar görüşmecimin büyüdüğü evde (ve hatırlayabileceği yaşlara ulaştığında) görünür ve erişilebilir yerlerde olmamıştır.

Babasıyla görüşmemizin sona ermesine yaklaşık yarım saat kala yanıma gelmesinden, onunla başlayan sohbetimize kadar geçen kısa süre içinde, bu karşılaşmanın onun açısından ne anlam ifade ettiğini tam olarak bilemeyecek olsam da, bu nesnelere ilk anda gösterdiği ilginin, bana hızlıca sönümlenmiş gibi geldiğini söyleyebilirim. Fotoğrafları daha önce hiç görmemiş olması ve aile geçmişiyle ilgili neredeyse hiçbir şeyin anlatılmadığı bir ortamda yetişmiş olması, onun görüşme boyunca süren yabancılaştırmış bakışının çıkış noktasıdır. Fakat bunun ötesinde,

kendisinin de dile getirdiği üzere, esasen babasının geldiği yere duyduğu olumsuz hislerden ötürü fotoğrafları sormak, diğer pek çok şeyle birlikte, belki de kaçındığı ve hiçbir zaman aklına getirmek istemediği bir şeydir. Bu tepkiselliğinin nedeni babasının süregiden melankolisidir.

“Ben 7 veya 8 yaşındayken, babam İstanbul’a gitti ve döndüğünde çok üzgündü. Bu gezisiyle ilgili hiçbir şey anlatmadı. Sanırım kendine saklamayı seçti. Ama o benim babam, onu tanıdığım için nasıl bir psikolojide olduğunu anlayabiliyordum... Genel olarak önceki hayatıyla ilgili pek bir şey anlatmazdı, benim de çok fazla bilgim yok ama bilmediğim bu hayatın onun üzüntüsünün sebebi olduğunu biliyorum. Oradan kendi istedikleri için değil, mecbur kaldıkları için geldiklerini biliyorum. Bir gece biri evlerine gelmiş ve demiş ki buradan gideceksiniz veya eğer kalmak istiyorsanız dininizi değiştireceksiniz. Onlar da istememiş ve bu yüzden buraya gelmişler...Bu geçmişi tanımamak bir yandan kötü hissettiriyor ama mesela İstanbul’a gitmeyi de istemiyorum çünkü fazla duygusal biriyim ve babamı inciten o şeylere yakın olmak istemiyorum. Bu şey gibi, hani birisi en iyi arkadaşınıza bir şey yaptığında sizin de o kişiyle probleminiz olur ya, bunun gibi bir şey. Babam kendini kötü hissettiğinde, ben de öyle hissediyorum. Bu kızgınlık değil ben onun hislerini hissediyorum. Bu nedenle biliyorum ki oraya gitsem ben de üzüleceğim, bana iyi gelmeyecek.”

Travmatik olaylara maruz kalan kendisi olmasa da ve hatta bu deneyimle ilgili hikâyeler ona hiçbir zaman doğrudan ve açık biçimde anlatılmamış olsa da, görüşmeci, babasının İstanbul ile ilişkisindeki duygusal yükü içselleştirmiştir. Bu nedenle, ona iyi gelmeyen bir şeyin kendisine de iyi gelmeyeceğine inanarak, babasının mutsuzluğunun kaynağı olarak algıladığı İstanbul’u kendi yaşamından çıkarmak istemiştir. Daha doğrusu, yaptığı benzetmelerde olduğu üzere, bir yakınına veya arkadaşına zararı dokunan birine gösterebileceği tepkiye benzer şekilde, İstanbul ile bir bağı olsun istememiştir. Öte yandan, travmaya sebep olan şeyler kendisiyle paylaşılmadığı gibi, babasının karmaşık yas süreci de onun bütün çocukluğuna ve gençlik dönemine yansımış olduğu için, aldığı duygusal miras kendini olanca ağırlığı ile hissettirir. Suskunluk onu karanlıkta bırakmıştır. Geriye dönük bakışında, bu duruma ve muhtemel nedenlerine dair düşüncelerini şu sözlerle ifade etmişti:

“...Bence anlatmak istemiyordu ve hiç doğrudan sormadım ona bu yüzden. Çünkü İstanbul hakkında en ufak bir şey sorsam, o hep farklı şeyler söyleyip konuyu değiştirirdi. Bu bence ilginçti, çünkü mesela iyi Türkçe konuşabildiğini biliyorum, ama bana öğretmek istemedi. Belki 4 veya 5 yaşında öğrenseydim akıcı konuşabilirdim. Babaannemle hep konuşmasına rağmen beni ve ağabeyimi uzak tuttu. Ve şu çok komik ama Türkçe babaannem ve babam arasında bir tür gizli dil gibiydi...Çünkü Yunanca konuşurlarken bir anda Türkçeye geçerlerdi...Bilmiyorum oradan kalan alışkanlıkları da vardır ama bu anlar daha farklı hissettirirdi. Ağabeyim de benim gibi düşünüyor, anlamıyoruz diye daha rahat konuşabiliyorlardı sanırım. Bence babam Türkiye veya Türkler hakkında olumsuz düşüncelerimizin ve ön yargılarımızın olmasını istemedi. Bu yüzden. Bir de sanırım ona daha çok acı verecek bir şey olduğu için.” (K,23).

Yukarıdaki sözlerinden anlayabileceğimiz gibi, bu miras sözlü bir iletişimden ziyade, sezgisel ve hislere dayalı sözsüz yollardan aktarılmıştır. Önceki görüşmecinin çocukluğuna ilişkin yaptığı betimlemede olduğu gibi, Türkçenin yine gizli bir iletişim dili olarak da zaman zaman evin içinde konuşulduğu görüyoruz. Öte yandan, görüşmeci babasının atlatamadığı melankolisinin yansımalarıyla bir bütün özdeşleştiği için, onun tavrı ve duygusu empatinin biraz daha ötesine taşınır. Burada özdeşleşilen şey, İstanbul kimliği veya geçmişi değil, babanın üzüntüsüdür. Dolayısıyla, İstanbul görüşmecinin belleğinde, her ne kadar ilgi duymadığını söylese de daha çok her temasta zarar veren bir kişinin negatif imgesiyle eşleşip cisimleşir. Öyle ki, oraya ilişkin her şey yalnızca uzak durma isteğiyle sınırlı kalmaz, bir bütün reddedilir:

“Bu fotoğraflar çok güzel çünkü mutlu görünüyorlar. Ben babamın gülümsediğini ve mutlu olduğunu görünce mutlu oluyorum. O orada çok mutluydu ve kalsaydı bence daha mutlu bir insan olacaktı. Burada her günü mutsuz geçti demek istemiyorum, sadece orası için hissettiği duygular çok farklı. Onun gibi hissedemem ama babamın bu durumla çok mutlu olmadığını biliyorum ve bu beni çocukluğumdan beri üzen bir şey. Sanırım ilk defa bu konuyu konuşuyorum. Benim aklıma İstanbul gelince bir tek aileme yapılan haksızlığı görüyorum ama bununla ilgili değilim. Bu konuyla ilgilenmiyorum. Bir arkadaşım var 5 yaşından beri, ona İstanbul’dan olduğumu birkaç yıl önce söyledim. Çok şaşırdı, neden bana bunu daha önce söylemedin dedi. Daha önceden de birisi bana nereli olduğumu sorduğunda Peloponnes’liyim diyordum yani annemin memleketini söylüyordum. İstanbul’dan

hissetmediğim için böyle diyordum. Bu yüzden oraya gitmek istemiyorum. Orası ile ilgili bir şey de istemiyorum. Belki soyum oradan ama ben kendimi oraya ait görmüyorum.” (K,23).

Birbirlerinden farklı aile geçmişlerine sahip olsalar da, yukarıdaki üç görüşmeci de, benzer yollardan (ve elbette evlerin özgül atmosferi içinde) ebeveynlerinin veya diğer aile büyüklerinin travmalarını miras almışlardır. Ancak, aileleri için travmanın dayandığı somut bir köken mekân var olsa da, görüşmecilerin zihnindeki İstanbul imgesi, tamamen muhayyeldir; yaşanmış bir yerle deneyime dayanmaz. Üstelik şekli şemalı yalnızca aktarılanlara göre belirlenir. Başka deyişle, görüntünün üzerine yerleştiği duygu, yakınlık ve yabancılık derecelerini oluşturur. Buradaki örneklerde, şehrin üzerine oturtulduğu bir nostaljik bakış da mevcut olmadığı için, ailelerin geçmişiyle özdeşleşme görülmez. Travma mesafenin kaynağıdır.

Hirsch ve Spitzer’e göre, travma ve nostalji birbiriyle yakından ilişkilidir. Zira toplumsal felaketler sonrasında hayatta kalabilmek adına, nostaljinin travmadan ayrılması gerekir. Nostalji geçmişle veya imgesel bir yuvayla olumlu bir bağa işaret ederken, travma geçmişin olumsuz deneyimlerinin bellekteki tekrarıdır. Coğrafi ve zamansal uzaklıklar ya da sınır dışı edilmeler, kayıp memleketin bütünleşik imgesini düşünmeyi zorlaştırır. Bu durumda nostalji, travmatik olayların öncesindeki bir zaman ve mekâna referansla geliştiği için, geçmişle bağın daha kolay kurulmasını sağlar (2002:260). Çoğu İstanbullu Rumun “daha çok iyi günleri hatırlamaya” meyilli nostaljik bakışları, aynı şekilde travmalarla başa çıkabilmelerinin yolu olarak gelişmiş bir tutumdur. Geçmişle bu yolla uzlaşabilmişlerdir. Bellekteki seçiciliğe işaret eden bu tutum, bir yandan da böyle ailelerde büyümüş olan Atina doğumluların postbelleğini nostaljik imgelerle şekillendirmiştir. Nostaljinin baskın olduğu evlerde, yukarıda örneklerini verdiğim sessiz evlerden daha fazla (olumlu) şey anlatılmış, iletişim daha yoğun olmuştur. Bu ortamlarda konuşulanlardan ötürü, İstanbul yabancı bir yer değildir; hatta bazı görüşmeciler ailelerinin etnik kimliklerini bile sahiplenmişlerdir. Ailelerin yücelttiği geçmişi onlar da yüceltirler. Yaşadıkları zorlukları ise bizzat deneyimlemişçesine, kimi zaman birinci çoğul şahısta dile getirirler.

“Buraya ilk geldiklerinde tüm aile, 16 kişi tek bir evde kalmış çünkü o zaman koşullar çok zormuş. Çok ağır şeyler yaşanmış. Fakat biz, yani İstanbul’dan gelenler

kültürümüzü, karakterimizi ve onurumuzu hiç kaybetmedik. Bundan çok gurur duyuyorum. Oradan gitmemiz bizim hatamız değildi, evlerimizi ve her şeyimizi kaybetmemiz bizim hatamız değildi, o zamanki hükümetlerin hatasıydı. Biz utanılacak hiçbir şey yapmadık, kimseye ihanet etmedik. Sonra buradakiler tarafından da kabul edilmedik. Yunanların büyük bir problemi vardı İstanbul'dan gelenlerle çünkü onların kendilerinden daha akıllı ve daha becerikli olduğunu görmek istemediler. Güçlenmelerini, zenginleşmelerini istemediler. Sanırım kıskançlık vardı. Çünkü benim ailem ve buraya gelen diğer İstanbullular daha zengin bir kültürden geliyorlardı, daha modern insanlardı, en önemlisi çok çalışkan insanlardı. En zor koşullarda hiç durmadan çalıştılar. Ama eğer buradakilerden daha aşağıda koşullardan gelmiş olsalardı, daha az eğitilmiş olsalardı bu kadar dışlanmazlardı diye düşünüyorum. Daha acınacak durumdakilere beslenen sempati belki ilk geldiklerinde İstanbullulara da beslenirdi o zaman. Halbuki Yunanlar yemeyi içmeyi, dikmeyi biçmeyi, yani çobanlar gibi değil daha modern yaşamasını bizden öğrendiler.” (E,54).

“Bizde İstanbul'a 1965'ten sonra gelenlere “Rayades” denir. Bunun anlamı köleleşmiş demektir. Çünkü 1964'ten sonra orada kalan tüm Yunan uyruklular dinlerini değiştirenlerdir. Biz ise dinimizi değiştirmeyi reddettiğimiz için oradan ayrılanlarız.” (K,39).

“Oradan kovulup buraya gelince Yunanlarla aynı dili konuşmalarına rağmen, Türk demişler. Ayrımcılığa maruz kalmışlar. Ben bunları ve İstanbul'u ilk önce babamın anlattıklarından biliyorum. Bu konuda oldukça açık konuştuğunu, bir sürü hikâyeler anlattığını söyleyebilirim. Bir de büyüyünce kitaplardan öğrenmeye çalıştım. Ama 16 yaşındayken İstanbul'a ilk ziyaretim çok farklı bir deneyimdi. O zaman inanılmaz bir his yaşadım, nostaljik bir şeydi bu. Yani oradan olmakla gurur duydum. Ve ben bunu her yerde ve herkese söylerim, İstanbul'dan olmakla gurur duyuyorum. Biliyorum orada çok olumsuz şeyler de yaşandı ama İstanbul çok büyük geçmişi olan bir şehir. Bu nedenle hem benim için hem tüm Rumlar için çok önemli bir yer. Ve tanıdığım İstanbul kökenli herkes orayı ziyaret etmek istiyor eğer henüz ziyaret etmemişlerse veya uzun zamandır gidememişlerse... Ben şehri kendime çok yakın hissediyorum, hiç uzaklık hissetmedim. Tıp stajımı bile orada yaptım.” (E,30).

“Çok seviyorum İstanbul’u, elimden geldiğince çok gitmeye çalışıyorum. Özellikle öğrenciyken daha rahattım, yazın İstanbul’da uzun süre kalabiliyordum o zamanlar. Her Temmuz’da mutlaka... Orada çok arkadaşım var hem Yunan hem Türk. İstanbul benim en çok sevdiğim şehir bu dünyada... İlk gittiğimde 2007 senesiydi ve kafam biraz başka yerlerdeydi, ailem çok duygusallaşmıştı pek anlayamamıştım bunu. Bundan sonra İstanbul ile ilgili ne zaman bir şey görsem ben de çok duygulanmaya başladım. Orada çalışıp yaşamak istedim. 2013 ve 2014 arasında Türkçe dersleri de aldım ama bırakmak zorunda kaldım çünkü askere gittim ve sonra baktığımda İstanbul’daki durum da değişmeye başlamıştı. Bu nedenle Yunanistan’da kalmaya karar verdim. Ama benim için bu sevdiğim şehirde yaşamak ve çalışmak hâlâ güzel bir hayal.” (E,32).

“Ben çok bağlıyım. 2 yaşındayken annem ve babam beni götürmüş. Sonra çok istesem de gidemedim. Orada doğmadım ama orayı memleketim olarak görüyorum. Yani bütün ailem İstanbullu ve ben de o yüzden kendimi öyle hissediyorum, kalbimde oraya aitim...Belki ben Rumum, Hristiyanım ama Türklerle hiçbir problemim yok. Geçmişte yaşananlar sadece kötü politikaların sonucuydu. Oraya takılıp kalmayı doğru görmüyorum. Şimdi gidip görmeyi o kadar çok istiyorum ki. O gidişimde 2 yaşında olduğum için bu sayılmaz ama orası o kadar bildiğim bir yer ki... Yani oradaki hayatlarını çok yakından tanıyorum. Babam askerliğini, annem okula gidişini, arkadaşlarını anlattı ve en güzel günlerini orada geçirdiklerini...O yüzden ilk başta Bakırköy’ü, annemin ve babamın evlerini görmek istiyorum.” (K,41).

Ev içinde konuşulanlar arasında ya da bizzat çocuklarla geçmişin paylaşılması esnasında, olumsuz hadiseler de nakledilmiştir. Bu da nostaljik tutumun bir parçasıdır. Önceki bölümde yer verdiğim gibi, büyükler bu tür şeyleri çocuklarına anlattıklarını söylerken, hiçbir zaman öfke ve nefret aşılammaya çalıştıklarını vurgulamışlardı. Onların travmalarıyla uzlaşma biçimleri yapıcı bir aktarım doğurmuştur. Geçmişin sahiplenmenin pratikteki bir karşılığı da, görüştüklerimin hepsi için söyleyemesem de, bu kuşak mensupları arasında topluluk içinde gerçekleştirilen etkinliklere gösterilen ilgidir. Bu durum “yeniden kurucu nostalji” (Boym, 2009) terimine denk düşmektedir, ki diaspora zaten böyle bir nostalji üzerine temellenmiştir. Bu açıdan evde duyulanların, merakın ötesinde İstanbul’u yaşatmak ve mirası sürdürmek için

işlevselleştiğini görmekle birlikte, İstanbulluğun bir üst-kimlik olarak ifade edilmesi de göze çarpar.

“Burada düzenlenen etkinlikler sayesinde de çok şey öğrendim tarihle ilgili, İstanbul’la ilgili. Bu etkinlikler yıllardır düzenleniyor ve artık istiyorum ki daha fazla yaşıtım katılsın çünkü bu kültürü tutmak istiyorsak ona daha yakın olmamız gerekir. Aslında biraz öyle olmaya başladı bu son yıllarda, o yüzden bu konuda daha iyimserim.” (E,30).

“Ben aynı zamanda İstanbul’daki Rum Mezarlıkları hakkında bir proje yaptım. Elimde 26 tane mezarlığın listesi vardı. Ben ve bir arkadaşım, aynı üniversitedeniz onunla, çevre mühendisliği. Biz o listedeki mezarlıkları bulmaya ve ne durumda olduklarını görmeye gittik. Bu listedeki 26’dan 23’ünü bulabildik, bazıları çok zarar görmüştü, yol yapımından falan kaybolmuştu bir kısmı. Bu bizim için çok farklı bir deneyim oldu ve benim için en yoğun an büyükannem ve büyükbabamın mezarlarını bulduğum andı. Büyükdere’deydi ve daha ilginç olanı onları orada planlı bulmadım, doğrudan aramadım. Birden karşıma çıktılar! Annem ve babamla her akşam Skype’ta konuşuyorduk. O gün babam Büyükdere’de olduğumuzu bilmiyordu ve beni aradı. Hem de tam dedemin mezarının önünde durmuşken.” (E,32).

İstanbul Genç Gönüllülerin Derneği de yukarıdaki iki görüşmeci gibi, İstanbul ile daha aktif bağları olan kimselerce, 2020’nin sonlarında İREF’in teşvikleriyle kurulmuştur. Hem Nikolaos Uzunoğlu’ndan hem de sonradan onun aracılığıyla tanıştığım derneğin başkan vekilliğini yapmakta olan görüşmecimden öğrendiğim kadarıyla, genç gönüllülerin başlıca amacı, İstanbul kültürünün kurtarılmasına destek vermek. Gönüllüler senede üç kere İstanbul’a gelerek sözlü tarih ve arşiv çalışmaları yapıyor, araştırmalarını sonradan raporluyor ve kültürel mirasın yaşatılması adına restorasyon çalışmalarına katılıyorlar. Bunun için de hem İstanbul’daki Rum vakıfları ve dernekleriyle hem de diğer kültür kurumlarıyla iş birliği yapmaya gayret ediyorlar. Ayrıca, İstanbul’da veya İstanbul dışında yaşayan muhtaç durumdakilere yardım etmek amacıyla yardım kampanyaları yapıyorlar.

Gönüllü görüşmecimin bu çalışmalar içinde yer almasının ve esas olarak İstanbul’a hissettiği yakınlığın başta gelen nedeni ise, aşağıdaki ifadelerinde de

görülebileceği üzere, yine bellek aktarımında ön plana çıkan nostaljik anlatılar olmuş. Ailesinden dinlediği hikâyeler çocukluğundan itibaren şehre bir duygusal yakınlık duymasını sağlamış. Öyle ki o zamanlar en büyük hayali İstanbul'da yaşamakmış ve bu hayalinin peşini bırakmayıp iki sene önce İstanbul'a yerleşmiş.

“Evde her zaman hikayeler anlatıyorlardı ve ben küçükken İstanbul'a aşık oldum. Sonra çok Türkçe kitaplarımız vardı, mesela Orhan Pamuk. Ben o zaman Türkçe bilmiyordum ama sanki kapalı bir kapı vardı ve ben onu açmak için anahtar arıyordum, keşfetmek için. Büyükanнем bana hep Türkleri çok iyi tanıdığını ve çok iyi komşuluk yaptığını anlatıyordu. Bu duygusal bir şey. Ben şimdi İstanbul'da yaşıyorum değil mi? Bence kader gibi, kan gibi. Benim en büyük hayalim buydu. 2 sene oldu buradayım ve hep şaşıyorum. Yani rüya gibi her şey içinde var, çok kültürler var ve çok yakın yaşıyorlar. Romantik ve tarihi bir şey var.” (K,32)

Görüşmeci, İstanbul'a temelli yerleşen ilk gönüllünün kendisi olduğunu söylerken, dernekteki arkadaşlarının da İstanbul'da yaşamak istediğini -hatta İstanbul'da eriyen nüfus dolayısıyla kültürü devam ettirmek adına bunun amaçladıkları bir şey olduğunu- bu nedenle şehirde yaşayıp çalışmanın şartlarını oluşturmaya çalıştıklarını ve bu konuda İREF'ten destek aldıklarını anlattı. Ayrıca, kendisinin ve arkadaşlarının şehre hissettikleri yakınlığın, çocukluklarından bu yana İREF çatısı altında bir araya gelerek, örneğin etkinlikler vasıtasıyla öğrendiklerinden de ileri geldiğini belirtti.

“Burada ilk yaşamaya başlayan benim. Arkadaşlarım da benim gibi burada yaşamak istiyor. Niko Hoca ile Türkçe öğreniyoruz, sonra hep beraber iş arıyoruz, benim şimdi işim var mesela. Hedefimize varmak istiyoruz, o da her zaman burada yaşamak, burası için daha çok şey yapmak. Şimdi 20 gönüllüüz ve hepimiz çocuktan birbirimizi tanıyoruz. O zaman Oi.om.ko'ya (İREF) çok çocuk geliyordu ve çok etkinlikler oluyordu, çok şeyler öğreniyorduk. Bunu Niko Hoca yaptı, hepimizi topladı ve şimdi hepimiz kardeş gibi olduk. Sana nasıl anlatabilirim biz birlikte İstanbul'da birçok gönüllü işler yaptık. Mesela kütüphane için çalıştık, okullar için çok işler yaptık, burada beraber yaşadık, aynı tabaktan yedik. Her yıl 3 kere İstanbul'a gidip gönüllü çalışıyoruz. Atina'da yaşarken de çok aktiftik, beraber tiyatroya gidiyorduk, ne izliyorduk biliyor musun? İstanbul'la ilgili oyunlar, Türk filmleri. Atina'da

İstanbul'da gibi yaşıyorduk, çünkü herkes buraya gelmek istiyordu. Bunu ilk ben yaptım ama diğerleri de istiyor, çünkü İstanbul bizim hayatımız.” (K,32).

Buradan tekrar, görüşmecilerin ev ortamlarına geri dönecek olursak; anlatıların daha çok “iyi günlere” odaklanmış olması, başka deyişle filtrelerden geçirilerek iletilmesi, az şey paylaşılan evlerdeki kadar olmasa bile, bazılarında zaman zaman hikâyede boşluklar olduğunu hissettirmiştir. Örneğin merak ettikleri daha çetrefilli konular ya az detayla geçirilmiş ya da hatırlanmadığı söylenerek cevap verilmemiştir. Görüşmeciler, çocukken dikkatlerini çeken bu çelişkili anları halen kendi içlerinde tahlil etmeye çalışmaktadır. Bununla birlikte, evlerinde Türkçenin bazen de gizlenmek istenen şeyler olduğu zaman konuşulduğunu, onlar da belirttiler. Bazısı ise, ailelerinde gözlemledikleri kimi korku ve endişelerin İstanbul'da yaşadıkları travmaların kalıntısı olduğunu düşünmektedir.

“Dedem ve anneannem bizimle yaşadığı için evde her gün İstanbul konuşulurdu. O hikâyeleri duymayı çok severdim, çok egzotik gelirdi oradaki hayat, komşulukları, dostlukları...Kendimi de orada hayal ediyordum. Tüm o olaylara rağmen bir şekilde iyi günleri olmuş, iyi hatırlamak istemişler. Benim dikkatimi en çok çeken şey duymamı istemedikleri bir şey varsa mutlaka Türkçe konuşmalarıydı. Bunu özellikle yaptıklarını düşünüyorum. Beni veya kuzenlerimi kötü şeylerle etkilemek istemiyorlardı sanırım. Ayrıca dayılarım, halalarım ve anne tarafımdan diğer akrabalarım da hep güzel şeyler anlatırlardı. Bir tek annemin düşünceleri olumsuzdu, Türklere çok öfkeliydi, bu devam ediyor. Belki en gençleri olduğu için, sürgünde 9-10 yaşındaymış, sanırım anlamakta çok zorlanmış. Fakat diğerleri öyle değildi. Çünkü çok Türk arkadaşları vardı, kozmopolit hayatı daha çok yaşamışlardı. O yüzden Türklerle ilgili düşünceleri olumsuz değildi. Annem sonuçta Atinalıları da sevmiyordu, sadece Türkleri değil. Galiba hayatındaki değişikliğin sebebi olarak gördüğü için... Mesela şimdi Türk dizilerini izliyor. İstanbul'u görmek için izlediğini söylüyor. Üstelik Türkçeden nefret ettiğini iddia etse de izlemeye devam ediyor, gerçi ben pek nefret ettiğini düşünmüyorum...” (K,39).

“Anneannemle dedem kimliklerine çok bağlı insanlar oldukları için sürekli İstanbul'u anlatırlardı. Yemeklerine ve tatlılarına çok düşkünlerdi. Zaten dedemin orada büyük bir pastanesi varmış. Annem de Moda'yla ve çocukluğuyla ilgili çok güzel

şeyler söylerdi. Evde de konuşurken bir sürü Türkçe kelime kullanırlardı. O yüzden Türkçe bana tanıdık geliyor. Bir de bazen biz anlamayalım diye Türkçe konuştukları olurdu. Bunu sonradan birkaç kere anneme söyledim, çünkü ne konuştunuz diye sorunca cevap vermezlerdi... Kötü şeyler hakkında çok az konuşturlardı gerçi birkaçı iyi hatırlayacak kadar aklımda kaldı, mesela Eylül Olayları ve özellikle mezarları açma hikâyesi. Bu çok zalimce bir şey, hâlâ aklım almıyor açıkçası. Ama tabii çocukken bunlardan çok korkmuştum ve bu yüzden Türkleri çok zalim insanlar olarak hayal etmiştim. Benim için çok ürperticiydi bunlar. Yani aklımdaki resim kötülüğün resmi gibiydi. Fakat sonra bu etkiden kurtuldum... Aslında genel olarak bakınca çok konuşturlardı ama çoğu şeyi detaylı anlatmazlardı. Belki iyi gözlemciler değillerdi, hep daha spesifik olanları biliyorum o yüzden. Benim esas etkilenme nedenim, Türkiye'yi anlatma biçimleriydi, çünkü sesleri ve yüzleri değiştirdi o anlarda, her seferinde bunu görürdüm.” (K,34).

“Babam 1950 doğumlu ve dolayısıyla 6-7 Eylül Olaylarını yaşamış, 5 yaşındaymış o zaman. Düşünürsek ilk hatıralarından bazılarının o zamandan olması gerekir, değil mi? Fakat bana bunun çok azını anlattı, belki sadece bir kere. İkinci kez anlatmamıştır. Bu yaptığının iyi mi kötü mü olduğunu bilmiyorum ama belki acı verecekti o yüzden yapamadı veya bizi etkilemek istemedi. Bir de onun içinde hâlâ biraz korku kalmış olabileceğini düşünüyorum. Evine gittiğimde ve zili çalmadan anahtarla girdiğimde, anahtar sesini duymamışsa korkuyor. Böyle ani korkuları var. Bu belki de o olaylarda yaşadıklarından kalma bir şeydir. Yıllar içinde böyle bir açıklama buldum.” (E,32).

Bazıları aile hikâyelerinden söz ederken, Politiki Kuzina filmini hatırlayarak bu filmde sahnelerle anlatılarını desteklemişti. Yumuşatılmış ve törpülenmiş gerçeklere de bir yandan dikkat çekmelerine karşın, kendi tarihlerinin bu dolayımlanmış “protez hatırasıyla” (Landsberg, 2004), söylediklerine bakılırsa, yoğun bir özdeşleşme yaşamışlardı.

“Bence travma bir kere sahip olduğunda bir daha kurtulabileceğin bir şey değil. Kaybolmuyor. Bu yüzden ben yaşamadım bunu demek mümkün değil. Tamam, biz bunları yaşamadık ama aklımızda bu resim hep var, büyüklerimizin acıları var, güzel günleri var... Yani onlar için İstanbul'un ne demek olduğu bizim de içimizde. Benim

aklımda mesela çok güzel bir resim var, bütün kötü şeylere rağmen. Bana böyle iyi duygular hissettiren başka bir şey de onların hayatta kalmak için verdikleri mücadele. Düşünsene hayallerini tam ortadan ikiye ayırıyorlar ama içinde bu hayata devam etme gücünü yine o geçmişinden kuvvet alarak yapıyorsun. Kim olduğunu unutmuyorsun...Sonra evde İstanbul aksaniyla konuşulduğu için bunu kapıyorsun. Çocukken bu bazen oluyordu, dışarıda konuşunca öyle yüzüme bakıyorlardı. Politik Kuzina filmini bilmiyorum izledin mi ama çok önemliydi bu açıdan. O film bizim hayatımız. Orada olanların hiçbiri yalan değil, hepsi gerçek ve aslında daha bile fazlası olmuştu. Burada kime sorsan sana bunları söyler.” (E,54).

“Bütün salon ağlıyordu. Ben de ağladım çünkü ailemden duyduğum hikâyelerin çok benzeri o filmde vardı. Bu açıdan çok başarılı buldum. Hep bildiğim şeyleri öyle görmek başka bir deneyim oldu. Sanki benim ailemin filmi gibiydi, sanki bir kamera bizim evin içinde gezip çekmiş gibi. Duyduğum bütün hikâyeler vardı, jestleri ve mimikleri bile aynıydı. Sonra eve gidip anneme ben böyle bir film izledim, sen görme o filmi dedim. Neyse kısa bir süre sonraydı, bir gün eve geldiğinde gözleri ağlamaktan şişmişti. Sordum filme mi gittin diye... Merakına yenilmiş. Film oldukça gerçekçiydi ama bence kusurları da vardı. Yani yumuşatılmış bir hikâyeydi. Zaten gerçekleri olduğu gibi verselerdi ne burada ne de Türkiye’de gösterilebilirdi sanırım. Çünkü burada da bu insanlara iyi davranılmadı. Evet, Türkiye onları kovdu ama Yunanistan da onları bütünüyle kabul etmedi, kendilerinden görmedi. Gene de iyiydi, güzel müzikler vardı, sofra sahneleri çok benziyordu.” (K,39).

Görüşmecilerin fotoğraflarla ilişkileri ise, yetiştikleri ortamda bu bellek nesnelerinin kullanım pratikleriyle, ailelerinin alışkanlıklarıyla doğrudan ilgilidir. Bu açıdan, çerçevelerde veya albümlerde tutulan fotoğraflara gösterdikleri ilgi yine nostaljik bakış üzerine temellenir. Genelde, aşağıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, bu nesnelere hissettikleri yakınlık, en başta aile geçmişlerini, aile fertlerinin çocukluklarını ve gençliklerini görebilmelerinden ileri gelir. Yani ailesel bakış alanına çeken, hayaller kurduran veya sorular sorduran “merak nesneleri” oldukları için. Bazıları kendileri için kıymetli olanları, belirli sebeplerden ötürü üzerlerinde daha fazla etki uyandırmış olanları alarak kendi evlerine de götürmüşler. Bu yer değiştirme eylemi, belleğin de başka bir mekâna taşınması anlamına gelmektedir.

“Büyükanmem, dedem, Büyükada’daki ev. Sonra babamın okulu, Fener Rum Lisesi çok önemli bir bina. Çok ilginç bir bina çünkü kırmızı ve onun gibi başka bir yapı daha yok. Bunlar evimizdeydi. Beni o okulun fotoğrafı çok etkiliyordu çünkü okulun hem çok büyük tarihi değeri var hem de ailemin sınır dışı edilmesini hatırlatıyordu. Babam orada mezun olamadı çünkü tam son senesinde buraya gelmek zorunda kaldılar, o da liseyi burada bitirdi. Ama ben onlara bakınca çok gurur duyuyorum İstanbullu olmaktan. Bir nostalji hissediyorum, keşke o zamanlarda yaşayabilseydim İstanbul’da diyorum. Ben geçmişi çok seven biriyim. Bu konuya büyük merakım ve sevgim var. Çünkü o zamanlar çok daha masum zamanlarmış.” (E,30).

“Anneannem, dedem, annem, babam bunları bana gösterdiler, hiç saklamadılar. Oradaki insanları ve yaşadıkları yerleri gösterdiler. Şimdi bende de var fotoğraflar, albümlerden aldım. Annemin babamın doğup büyüdüğü yer olduğu için, onları almak istedim, bende olsun istedim. Hem Bakırköy’deki ev var hem de dedemin dükkânı var fotoğraflarda. Küçükken yapmayı en sevdiğim şeylerden biri bunlara bakmaktı çünkü fotoğrafın içine giriyormuşum gibi hissederdim. Hala bakınca bunu hissediyorum.” (K,41).

“Fotoğraflarımız daha çok albümlerde olurdu ama öyle çok sık bakılmazdı ve bunlar pek günlük şeyleri göstermiyorlardı, giyinip süslenip stüdyoya gidip çektirdikleri fotoğraflardı. Örneğin annemin bir küçüklük fotoğrafı var, onu aldım albümden, üzerinde beyaz bir elbise var... Evde konuşulanlardan dolayı o fotoğraflara onların hayatlarını hayal ederek bakıyordum ama daha çok ailemin çocukluğunu ve gençliğini görmek için bakıyordum. Bir de ailemde öyle çok fotoğraf çekme ve çektirme alışkanlığı yoktur. Ve gelirken fotoların büyük kısmını almalarına izin verilmemiş sanırım. Bildiğim kadarıyla çok az şeyle çıkmaları gerekmiş. Belki seyrek alışkanlıkları bundandır. Yani bu nedenle ben onların fotoğraflarla arasının çok iyi olmadığına inanıyorum. Belki bunlara bakmak onları biraz depresif yapacağı için ortada tutmamış olabilirler. Tabii böyle bir tepkileri olduysa, bundan çok emin değilim... Şimdi ben de onlar gibiyim, öyle fotoğraf çekme alışkanlığım yok...” (K,39).

“Babam her şeyi ve her yeri İstanbul ile kıyaslayıp anlatmayı çok sevdiği için bu anlattıkları, evdeki fotoğraflarımız ve birkaç belgesel ve filmde orasıyla ilgili şeyler

vardı aklımda gitmeden önce... Fotoğraflar çok güzeldi, sadece ailemin olduğu fotoğraflar değildi, onlar da vardı ama Boğaziçi'nden, evlerinden ve yaşadıkları diğer yerlerden. Evimizde çocukluk ve gençlik hallerinin olduğu fotoğraflar çerçevelerde var, albümlerimiz de var. Ben de dedemin çok sevdiğim bir fotoğrafını aldım onlardan çerçeveledim, ilkokula giderken çekilmiş.” (E,32).

Fotoğraflar, görüşmecilerin şehre yaptıkları ziyaretlerde de kimi yerleri tanıyabilmelerini ve hiç gitmedikleri bu mekânlara halihazırda bir aşinalık geliştirmelerini sağlamıştır. Özetle, ailelerine ait bu nesneler, çocukluktan itibaren onların postbelleğini besleyen araçlar olmuşlardır.

“Eskiden annemler Polonezköy’e çok pikniğe giderlermiş, bu fotoğrafların hepsi oradan. Beni de götürdüler sonra, iki kere gittim. İlk gidişimi hiç unutmuyorum çünkü çok mutluydum orayı göreceğim için. Neyse annem bize etrafı gezdiriyordu. Birden bana dönüp, o büyük domuzla olan fotoğrafı hatırlıyor musun diye sordu. İşte orada çekildi, bunu bana orayı göstererek hatırlattı. Biz çocukken orada oynuyorduk ve o ağaçtan dayının kafasına bir elma düştü diye.” (K,37).

“Dedemin dükkânı şu an tanımadığımız insanların elinde. Oradan bir fotoğraf var, dedem dükkânın önünde. Ben İstanbul’a gitmeden anneme dedemin dükkânının yerini yeniden sordum. Sonra gittiğimizde annemle birlikte görmek istedik. Beyoğlu’nda balık pazarında. Gittik, bulduk burayı ve ben gördüklerimden dolayı çok üzüldüm. Annem oradaki adama “bu dükkân benim kayınpederimindi” dedi. Adam da “hayır onun değildi, ayrıca onunsa bırakmış gitmiş” dedi. Ne demek bırakıp gitmek? Kovuldu benim dedem, yoksa niye bıraksın dükkânını? İşte bu çok büyük bir fark. Bu beni çok rahatsız eden bir tavır. Kimse kendi kendine gitme kararı almadı, kimse buraya gelmek istediği için oradan gitmedi. İnsanların çoğunun böyle bilmesi beni çok üzüyor, çok kızdırıyor. Bu insanlar orada doğdular, başka nereyi biliyorlardı ki hayatlarında. Sadece tek bir soru sormaları gerekirdi oysa; neden? Gerçekten neden gittiler? Fakat milliyetçi fikirler böyle sorular sormayı, merak etmeyi engelliyor.” (E,54).

“Fotoğraflar onların hayatının bir parçasıydı. Bu fotoğraflarda her şey vardı sadece yerler değil, hepsi onların geçmişiydi. Ben de albümleri alır çıkarır bakardım,

ilgimi çeken şeyleri sorardım, mesela “bunlar kim, burası neresi, burada kaç yaşındasın, niye ağlıyorsun” gibi... Ben sormadan çok anlatmazlardı ama birlikte baktığımızı hatırlıyorum tabii. Dedemin teknesini, annemin okulunu, pikniğe gittikleri yerleri biliyorum. Hepsinin bir hikâyesi vardı, çok kez görmüşümdür.” (K,34).



Şekil 4 30 Polonezköy'de piknik ve görüşmecinin aile albümü



Şekil 4. 31 “Dedem dükkânının önünde”, Beyoğlu balık pazarı, 1930'lar



Şekil 4. 32 “Hepsi onların geçmişiydi”

Bu başlık altında konuştuklarımızı özetlemek gerekirse; Atina doğumlu kuşakların İstanbul ile kurdukları ilişki derecesi veya İstanbul’un onların hayatında tuttuğu yer, aile büyüklerinin geçmişe yaklaşımları, örneğin travmatik anılarla uzlaşma ya da uzlaşamama gibi etkenler çerçevesinde belirlenmiştir. Ev ortamında İstanbul’un dile getiriliş biçimleri ve sıklıkları, keza fotoğraflarla kurulan ilişkiler birbirinden farklı olsa da açık ve örtük gerçekleşen aktarımlar, bu kuşağın zihninde bir İstanbul imgesini meydana getirmiştir. Bu konuda nostalji, yapıcı bir etken olarak ön plana çıkmaktadır. Zira zor geçmişlerle uzlaşma için alan açan bu olgunun, örneklerde de görmüş olduğumuz gibi bilhassa şehirle kurulan bağlar açısından işlevsel bir tarafı vardır.

Nostaljik bakış, aynı zamanda fotoğraflarla ilişkilenmeyi sağlayan ailesel bakışla da bağlantılıdır; nostalji bu alanın içinde yer alan yoğun bir duygudur. İyicil düşüncelere, gençliğe ve bir şeyler değişip parçalanmadan öncesine referans veren bir duygudur. Bu nedenle, örneğin bir görüşmecinin de ifade ettiği gibi, ailelerinin geçmiş günlerinin fotoğrafları “masumiyet dönemi” ile ilişkilendirilmektedir. Görüşmeciler, ailelerinin ve hatta topluluklarının tarihiyle ve bu geçmişin sahnesi olan İstanbul ile fotoğrafların sunduğu bakış alanı içinde bir araya gelirler.

Sonraki iki başlıkta da postbellek meselesini irdelemeye devam edeceğiz. Bu doğrultuda en önce, aile albümleri eşliğinde ilerleyen ve travmanın kuşaklararası aktarımı hususunda ayrıntılı bir örnek teşkil ettiğine inandığım için ayrıca yer vermek istediğim bir görüşmeden söz edeceğim.

4.4.2. Anneannesinin Gülümsemesi

“Burası bizim Şifa Mahallesi’ndeki evimiz. Bu ev yıkıldı, yerine başkası yapıldı. Ben İstanbul’a en son kocamla giderken, biliyor musun dedim galiba bizim apartmanı yıktılar başkasını yaptılar. Sonra gittik gördük gerçekten yeni bir apartman... Her zaman söyler kocam içine doğmuş diye. Hep de rüyalarım girer. Evin içindeyim ama hiçbir zaman benim değil. Devamlı bu rüyayı görüyorum... belki senede iki üç kere. İçimde böyle bir burukluk, benim değil biliyorum... Annemin bir sözü vardı evden giderken söylediği: Her zamanki gibi kapıyı kapattım ve geldim. Çok zor oldu.” (K,64).

“Bu fotoğrafta dayım, anneannem ve dedem. O yıkılan eski evdelerken. Her gittiğimizde annemle beraber mutlaka onların eski evini görmeye giderdik. Kadıköy’deki ev. Birlikte son gittiğimiz 2000 senesinde ev yıkılmıştı ve başka bir ev yapılmıştı. Annem birden ağlamaya başladı, “nerede benim evim? ne oldu buraya?” ...çok ağladı. Ben çok üzüldüm annem için. O sırada onu yeterince anlayabildim mi bilmiyorum ama hissettiği şeyi hissettim. Orayı tamamen kaybettiler... Biraz da dedeme karşı kızgınlık var içimde sanırım. Niye bu kadar acele etti diye. Satmama gibi bir seçenekleri varmış. Ben bunu ne zaman söylesem annem başka çaremiz kalmamıştı diyor. Ama onlar için daha kötüsü oldu buraya gelince. O yüzden bari ev kalsaydı diyorum, çünkü onları İstanbul ile bağlayacak tek bir şey olsaydı, belki en önemlisi hasta olmayacaklardı...” (K,37).



Şekil 4 33 "Şifa Mahallesi'ndeki evimiz"

Yıkılmış ve yerine yenisi yapılmış olduğu için artık var olmayan evin, ayrı tarihlerde görüştüğüm anne-kız görüşmecilerim için taşıdığı anlam farklıdır. Annenin gördüğü manzara karşısında yaşadığı şok ve acı, eski hayatından İstanbul’da ona kalan

en kıymetli şeyin kaybından ileri gelir. Üstelik ev, ailenin 1974'teki göç kararıyla çoktan satılarak elden çıkarılmıştır. Uzun bir süredir onlara ait değildir. Bu rağmen, görüşmeci İstanbul'a her gidişte kızı ve eşiyle burayı muhakkak ziyaret eder. Orada durduğuna, yaşadığına emin olmak ister. Bu yüzden evi yerinde görememek, onun açısından sarsıcı bir tecrübe olmuştur. Kızı için ise evin yerinde ve ailede kalması ihtimalinin çok daha başka bir anlamı vardır; ki bu konu burada yer vereceğim (kızıyla) görüşmenin “anneannenin fotoğrafları” üzerinden ilerleyen seyrini de çizmiştir.

Çocukluğu, anne tarafından akrabalarıyla bir aile apartmanında geçen görüşmeci hem evde sürekli konuşulması hem İstanbul ziyaretlerinde edindiği Türk arkadaşları hem de sonraki yıllarda televizyondan duydukları dolayısıyla çoğu cümleyi anlayabilecek kadar Türkçeye aşina. Bunun yanında, özellikle annesi ona geçmişle ilgili her şeyi, “hiçbir şeyi geçiştirmeden” anlatmış. Kendisi de çok soru soran bir çocuk olduğu için annesiyle birlikte baktıkları fotoğraflardan (arka yüzlerindeki Türkçe yazıların da tercümesiyle) hiç görmediği mekânlar ve tanışmadığı kişiler hakkında bir sürü şey öğrenmiş. Ona göre fotoğraf albümleri, ailesinin hikâyesini daha iyi anlayabilmek için çocukken en fazla haşır neşir olduğu şeylerden. Diğer taraftan, bakmayı çok sevdiği fotoğraflar, ailesinin eski mutlu halleriyle sonraki mutsuzluklarını gözünün önüne getirdiği için onu başka sorgulamalara da yöneltmiş.

“Buraya gelince bir daha asla eskisi gibi olamamışlar, hiçbir zaman gerçekten mutlu olduklarını düşünmedim. Ben üç yaşındayken anneannem hastalanmış, çok ağır bir depresyonda bu hastalık. Hiç konuşamazdık bile onunla. Bu nedenle onu tanıyamadım ben. Öyle büyük bir depresyonda ki, zaten yakalandıktan 10 sene sonra bu yüzden hayatını kaybetti. Ve dedem de öyle... O da karısı için öyle üzülmüştü ki kanser oldu. Daha 72 yaşındaydı. İkisi de genç öldüler. Anneannemin durumu, bu depresyondan ölümü, travmasıyla ilgiliydi. Uğruna çalıştıkları her şeylerini kaybedince... Bak burada dedem, anneannem ve annem. Görüyorsun anneannem gülümsemiyor, hep aynı ifade var yüzünde. Ben onu hiç mutlu görmedim, bir kere bile.” (K,37).

Ailesinin İstanbul ile bağlarını yitirmesi ona göre bozulan sağlıklarının nedeni. Göçten önceki mutlu günleri fotoğraflarda arayan görüşmeci, Atina sonrası

hayatlarıyla İstanbul'daki arasında kapanmaz bir mesafe görmektedir. Bu nedenle, birlikte baktığımız albümlerinde üzerine en çok konuştuğumuz şey de anneannesinin sonraki zamanlarında çekilen fotoğraflarında eksik olan gülüşü olmuştu.

“Bu fotoğrafta dedemlerdeyiz. Bu bizim tipik Pazar sofralarımızdan. Her pazar günü birlikte yedik. Bu dayımın eşi, bu dayım, bu ikisi yengemin anne ve babası, bunlar da dedem ve anneannem. İşte anneannem her zamanki gibi çok depresif. Hep bu haldeydi.” (K,37).

Annesi ve dayısı sonraki senelerde İstanbul'a pek çok kez gitmiş olsalar da ne anneanesi ne de dedesi bu ziyaretlere hiçbir zaman katılmamışlar. Ailesinin Atina'ya göç etmesine sebep olan olaylar, aynı zamanda anneanne ve dedesinin memleketlerini yeniden görme konusundaki isteksizliklerinin de kaynağı olmuş. Bununla birlikte, evde görmezden gelinemeyecek denli büyük travmanın etki alanı, sadece anneanesiyle sınırlı kalmamış, genç kuşağa da farklı şekillerde sirayet etmiş. Özellikle de kendisi, yeterince idrak edemediği yaşlarda olduğu için, bu durumdan o zamanlar fazlasıyla etkilenmiş.

“Ben o zamanlar panik ataklar geçirmeye başlamıştım. Neyse tabii artık iyiyim. Ama onu hep öyle acı çekerken gördüm, hep hastaydı, mutsuzdu. Bütün gün yataktaydı, bağırıyordu, çılglık atıyordu...Annem hep onun için kaygılanırdı. Sorardım nesi var, niye böyle diye. Anlatsa da anlayamıyordum sanırım. Ev sanki bir hastalıklar eviydi. Herkes hastaydı, dedem hastaydı, anneannem hastaydı. Zihinsel rahatsızlık bir çocuk için sahiden çok kötü. Çünkü hiçbir şey anlayamıyorsun. Diğer insanlarla konuşsan da içinde yaşıyorsun her şeyi. Bir yerden sonra kendi sağlığım için endişelenmeye başlamıştım. Kuzenlerim de benim kadar olmasa da benzer duygular yaşadılar. Biz hep bir arada yaşadık. Evdeki genel ruh haliyle ilgiliydi. Biz onlar gibi evimizi, ülkemizi bırakıp gelmek zorunda kalmadık ama bence her şey birbirine bağlı. Orada değildik ama tüm duyguyu aldık, hepsini hissettik. Bu şeyler orada olup bitmedi. Biz onların davranışlarının tüm acısını galiba almış olduk. Yani bu kadar mutsuz bir yerde nasıl mutlu büyüyebilirdim? Anneannem öldü ve her şey, tüm depresyon bitti diye bir şey olmadı.” (K,37).

Bunun ardından bana bir fotoğraf göstermek istediğini söyleyerek önümüzde açık duran albümlerden birine uzanıp sözünü ettiği fotoğrafı aramaya başladı. Oldukça

yoğun ilerleyen konuşmadaki bu birkaç dakikalık sessizlik anında, ben de bir yandan daha önce annesiyle de baktığım bazı fotoğraflara yeniden kısaca bir göz atmaya koyulmuşken, o son sayfalarına geldiği albümü yeniden masaya, ikimizin arasına bıraktı. Bulduğu fotoğraf, günlük giysileri içinde oturduğu yere sırtını yaslamış, kameraya sakın bir gülümsemeyle bakan yaşlı bir kadını gösteriyordu. Epey ilerlemiş yaşından mı yoksa beklemediğim gülümsemeden mi bilmiyorum, ilk bakışta çıkartamasam da bu fotoğraftaki kadın anneannesiydi.

“Bu onun ölmeden önce çekilmiş son fotoğrafı. Sanırım yazın çekildi çünkü sonraki Nisan’da ölmüştü. Bu fotoğraf bana tuhaf bir üzüntü veriyor çünkü o son sene kendisini biraz daha iyi hissetmeye başlamıştı, biraz daha rahat gibiydi...O yüzden gördüğün gibi bu aynı zamanda onun gülümsediği tek fotoğrafı.” (K,37).

Belki biraz da yorgun denilebilecek bir ifadenin yerleştiği bu yüzdeki son gülümseme haricinde, ne eski fotoğraflarda tam olarak anlayabildiği ne de zaten göçten sonra çekilmiş fotoğraflarında görebildiği anneannesinin mutluluğunu ve bu nedenle kendi kendine sürekli sorup durduğunu söylediği “o neden böyle?”, “hiç mutlu olmadı mı?”, “niye bizi sevmeyi?” gibi sorularının cevaplarını ise, yakın zamanlarda izlediği İstanbul günlerinden kalma bir videoda bulabilmiş. Biz son fotoğraf üzerine konuşurken, anlatmaya başladığı bu videoyu dayısı ailenin eşyaları arasında keşfetmiş. Sonradan birlikte de izlediğimiz 60’lı yıllara ait olan 16 dakikalık kayıta, belki çoğunlukla daha geleneksel mizansenlerle üretildikleri için eski fotoğraflarda dahi göremediği bir neşe ve canlılıkla karşılaşmış.

“Orada hayat vardı, mutluluk vardı. Anneannem buradaki gibi değildi, o görüntülerde mutlu ve sevgi dolu bir kadın gördüm ben. Hep birliktelerdi. Oyun oynuyorlardı, tiyatro oyunu gibi sahneler yapmışlardı, kostümler vardı üzerlerinde, çok eğleniyorlardı. Hepsi çok gençti, annem ufacıktı ve dans ediyorlardı, şarkı söylüyorlardı. Çok duygulandım izlerken çok ağladım. Dedemin babasını bile gördüm, nasıl capcanlıydı... O kadar iyi ve mutlu görünüyorlardı ki bir anda burada hiçbir zaman o kadar iyi olmadıklarını anladım. Çünkü buraya gelince yapayalnız kaldılar, aynı insanlar değillerdi artık. Şimdi o mutsuzluğun nedenini daha iyi anlayabiliyorum. Anneannem öyle hayat doluydu ki gözlerime inanamadım. Çok dokundu bana, anneme

dedim ki “bu anneannemi mutlu gördüğüm tek an olabilir”. Güliüyordu, çok neşeliydi. Bu benim için muhteşem bir andı.” (K,37).



Şekil 4. 34 Aile videosundan kareler, 1960'lar

4.4.3. “AEK’li Olmak İstanbullu Olmak Demektir”

AEK ya da tam adıyla *Athlitiki Enosi Konstantinoupoleos* (İstanbul Atletizm Birliği), Yunanistan’ın en büyük futbol takımlarından biri olmasının yanında, İstanbulluların takımıdır. Geçmiş, 1877’de ilk olarak *Ermis (Hermes)* ismiyle kurulan, 1914’te *Pera Kulübü* adını alan ve son olarak savaş ve işgal yıllarında bir süre kapalı kalmasının ardından 1923’teki yeni rejimle birlikte *Beyoğlu Spor Kulübü (BSK)* adıyla yeniden faaliyete geçen İstanbullu bir kulübe dayanır.³³ 1922’deki koşullara bağlı olarak şehirden ayrılıp Yunanistan’a göç eden kulüp mensupları tarafından 1924’te Atina’nın Nea Filadelfiya’da semtinde kurulmuştur. Formasının rengi Beyoğlu Spor’dan esinle sarı-siyahdır ve amblemi ise Bizans’ın çift başlı kartalıdır.

Taşıdığı güçlü mekânsal referanslardan ötürü, anlamı her kuşaktan İstanbullu için bir spor kulübünden çok daha fazlasına karşılık gelir. Bir görüşmecimin yine kendisi gibi Atina doğumluların İstanbul’a bakışı hakkında aşağıda yer alan değerlendirmesinden de anlaşılacağı üzere, bir kimlik ifadesidir.

“İstanbul’a çok bağlı hisseden kendi kuşağımdan veya biraz daha genç epey insan tanıyorum. Seviyorlar çünkü kendilerini büyük bir geçmişle, Doğu Roma ile özdeşleştiriyorlar. Onlar İstanbul’a orada gerçekten yaşamış insanlardan bile daha bağlılar. Mesela AEK’i biliyorsun, Peralı grup. Bizim toplumda gençler arasında çok

³³Aynı zamanda Fenerbahçe’nin temelini atan ve diğer büyük takımlara da oyuncu yetiştirmiş olan bu Beyoğlulu kulüpler, daha önce değindiğimiz 19. yüzyıl kentleşme hareketlerinin parçası olarak açılmış kurumlardır. Bkz. <http://www.perabeyoglusporkulubu.com/bsk-hakk305nda.html> ve Sula Bozis, İstanbullu Rumlar, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011:182

taraftarı var, hepsi AEK’li. İstanbullu olduklarını hissettirdiği için bu takıma çok düşkünler, fanatikler. Bu sık rastlanan bir şey.” (E,40).

Görüşmecinin dile getirdiği gibi, Atina doğumlular için AEK’li olmak, İstanbullu köklerine ve hatta Bizans geçmişine ne denli tutkun olduklarını göstermelerinin bir yoludur. AEK, bu kuşağın imgesel özdeşimlerle oluşan belleğinde memleket imgesini pekiştiren, ikonografik ve sembolik değeri yüksek bir kurumdur. Yanı sıra, futbola has fanatizm, İstanbul’a dair bir fanatizmle iç içedir. Ancak, görüştüğüm kişilerin (yer yer de ifade etme ihtiyacı görerek belirttiler) milliyetçi eğilimlere sahip olmadığını da buraya not düşmem gerekir. Buradaki “vatan”, “ata toprağı” gibi ifadeler, daha çok dışlandıklarını ve mahrum bırakıldıklarını hissettikleri bir mekânın, bir geçmişin parçası olma arzusuna denk düşmektedir.

“İstanbul’la beni bağlayan şeylerden biri de AEK. Bu takımın kökeni aslında Taksim Meydanı’na yakın olan Pera Kulübü’nden geliyor. Ben fanatik bir AEK’liyim. Burada herkes öyledir. AEK’li olmak bana göre İstanbullu olmak demek.” (E,32).

“Benim futbol takımım AEK. Hayal et ki stadyumun içinde bir Türk bayrağı açıyorsun. Normal şartlar altında öldürürler seni bunun için. İşte aslında bizi de burada hala Türk olarak görüyorlar, AEK’e Türk takımı diyorlar, Türk takımı zann ediyorlar. Bunu daha çok hakaret malzemesi olarak kullanıyorlar. Türk deyince bizi aşağıladıklarını sanıyorlar. Ama buna gülüyoruz. Onlar ise bizi kızdırmaya çalışıyorlar. Bazen de “hanumia” (hanım) gibi kelimeler kullanıyorlar bunun için. Evet, İstanbul bizim memleketimiz. Mesela ben gerçekten oraya ait olduğumu hissediyorum. İstanbul’un bir parçası gibi hissediyorum ve onu bir parçam olarak görüyorum. O yüzden bu bizim için utanılacak değil, tam tersine gurur duyulacak bir şey.” (E,54).

Bu görüşmeleri yaptığım sıralarda, bir sabah misafirhanedekilerden akşama AEK’in önemli bir maçı olacağını, kazanırlarsa 24 yılın ardından ilk defa şampiyonluk ihtimalinin olabileceğini öğrenmiştim. Heyecanlı ve iyimser bir bekleyiş içinde oldukları anlaşılıyordu. Hatta o gün görüşmem olmadığı için görmeye fırsat bulamadığım yerlere gitmek için çıkmaya hazırlanırken, akşama kutlamalar olursa yolların kalabalık olabileceğini söylemişlerdi. Akşamı bulan dönüşümde, her zamanki

gibi Perissos tren istasyonunda inip eve yürümeye başlamışken, yolun biraz ilerisinde gördüğüm sarı-siyah renkte formalar ve flamalarla yürüyen bir grup insanın coşkusu, sabah sözü edilen maçın neticesini anlatıyordu. AEK marşı eşliğinde ilerleyen grup giderek büyüyen kalabalıklarla buluşmaya başladı. Onları takip ederek kavşaktaki büfeye vardığımda, denk geldikçe lafladığım büfeyi işleten İstanbullu Rum kadın ve kutlamalar için dışarı çıktığını öğrendiğim yanındaki arkadaşı da bir o kadar sevinçli görünüyorlardı. Toplananların futbolcuları getirecek otobüsü karşılamak için beklediğini söylediler. Semt, sadece Nea Filadelfiya sakinleriyle değil, diğer semtlerden de ağırlıklı olarak gençlerin oluşturduğu bir kalabalıkla kısa sürede dolup taşmıştı. Hâlâ inşa halinde olan AEK'in stadı da bulunduğumuz yere çok yakındı.



Şekil 4. 35 Mayıs 2018, Nea Filadelfiya

Kutlamaları yerinde bırakarak, bu noktada yapılmakta olan yeni stadın ismine yönelik 2020 yılına kadar uzanan tartışmalardan, AEK ve Ayasofya arasında kurulan sembolik bağdan ve bunun üçüncü kuşakların postbelleği bağlamında neye karşılık geldiğinden söz etmem gerekir. Öncelikle, isim meselesine ilişkin kısa bir bilgiyle başlayacak olursak; stadın yeri bir süre mübadillere ayrılmış bir sığınma ve barınma alanı olarak kullanılmış. Daha sonra yapılan stat ise, 1999 depreminden zarar gördüğü için 2003 yılında yıkılmış, ancak yeni ve daha büyük bir spor kompleksi yapmak için başlatılan girişim, imar planlarında çıkan zorluklar ve anlaşmazlıklardan ötürü ertelenmiş. Ardından 2013'te tasarlanan yeni proje kapsamında yapıya Ayasofya isminin verileceği ve Ayasofya model alınarak inşa edileceği duyurulmuş.³⁴

³⁴Kulübün YouTube sayfasında yayınladığı projenin 3D mimari animasyonun da yer aldığı 20 dakikalık tanıtım filmi bu hususta dikkat çekicidir. Söz konusu video, siyah-beyaz İstanbul görüntüleri ve eski şarkılarla açılıp, daha sonra 2013 senesine, takımın yıkılan stadına döner ve eski futbolculardan birinin torununa çevreyi gezdirerek AEK'in İstanbul'a dayanan tarihini, mübadele ve göç yıllarını, ardından gelen zaferleri anlatmasıyla devam eder. Yaklaşık 8 dakika süren bu nostaljik anlatımın ardından stattan çok bir mabedi andıran yapı, görkemini yansıtan bir müzik eşliğinde dışarıdan içeriye model görüntüleriyle tanıtılır. <https://www.youtube.com/watch?v=U59P-7wbVxI&t=889s>

Ancak, kulüp tarafından alınan karar, bazı kesimlerce milliyetçi bir tutum şeklinde tanımlanarak eleştirilmiş. Nikolaos Uzunoğlu’ndan da öğrendiğim kadarıyla süregiden tartışmada geline nokta Ayasofya isminden vazgeçilmiş. 2020’de stadın resmi adı “OPAP Arena // Spor, Hafıza ve Kültür Merkezi” olarak duyurulmuş.³⁵ Fakat kararın duyurulduğu videoya³⁶ yapılan yorumlardan (“Bizim için her zaman Ayasofya”) bazı taraftarların isimden pek de mutlu olmadıkları anlaşılıyor. Ayrıca takımın websitesinde OPAP adı kullanırken, Wikipedia’da³⁷ ise isim hakkında, “Ayasofya Stadı, aynı zamanda sponsoru nedeniyle OPAP Arena olarak anılmakta” diye bir ifade bulunmaktadır. Bu arada şu an bitmeye yakın olan yapının dış cephesi ise İstanbul kara surlarına benzetilerek yapılmaktadır.

İsim konusundaki tartışmalar henüz devam ederken konuştuğum görüşmecilerin aşağıdaki ifadelerinde de meseleye bakış açılarındaki farklar kendini gösterir:

“Şimdi yeni bir stadyum inşa ediyorlar, ismi ne biliyor musun? Ayasofya, yani kendileri için en kutsal yerin adını bir stadyuma veriyorlar...Ben bunu ilginç bir tür fanatizm olarak görüyorum. Aynı görüşü paylaştığımı söyleyemem.” (E,40).

“Ayasofya bizim için Rum’dur, bir Ortodoks Kilisesidir. Onu biz inşa ettik, kültürel ve tarihsel olarak bizim toplumumuza ait. Buna ırkçı bir tutumla bakmıyorum. Bizim için çok önemli bir anlamı var. Şimdi bu nedenle Filadelfiya’daki yapılan stadyumumuzun adı Ayasofya, bitince ona benzeyeceğini açıkladılar. Buraya aynı zamanda bir müze yapıyoruz. Hayatlarını olaylarda, sürgünde kaybeden İstanbulluların, Pontusların, İzmirliilerin anısına.” (E,54).

Stadın Ayasofya ismini taşıması fikrinin getirdiği farklı tepkiler bir yana, Atina doğumlu taraftarlar açısından, AEK ile şehrin en simgesel yapısı arasında kurdukları bağ, kendilerini ailelerinin memleketiyle veya kökleriyle tanımlamak için sarıldıkları bir ifade biçimidir. Öyle ki, birbirini tanımayan iki görüşmecim de İstanbul’a farklı yıllarda yaptıkları ziyaretlerde Ayasofya’nın önünde ellerinde AEK atkılarıyla fotoğraf çektirip, bu fotoğraflarını Facebook’ta paylaşmışlar.

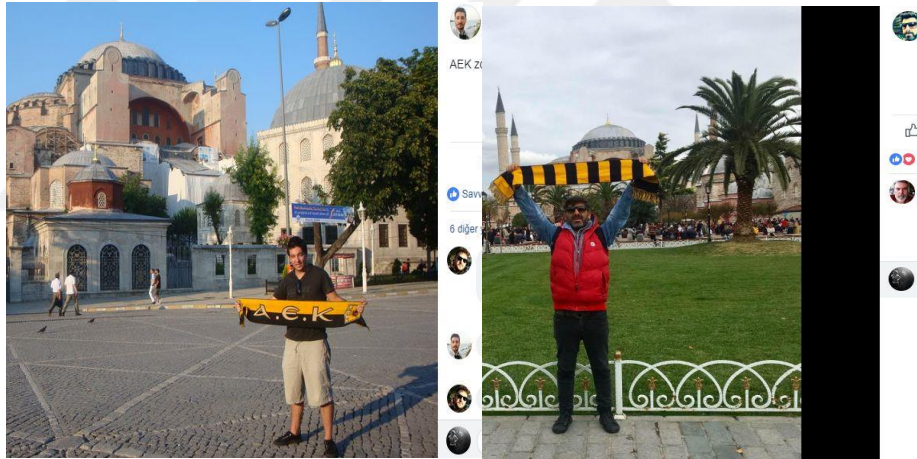
³⁵ <https://www.aekfc.gr/stp/opap-arena-42938.htm?lang=el&path=-233246111>

³⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=vC8k8itaqgQ&t=262s>

³⁷ https://en.wikipedia.org/wiki/Agia_Sophia_Stadium

“Bu aile mirası diyebilirim, benim ailem Pera’dan. Belki bir gün benden çocuklarıma geçecek. İstanbul’a buradaki arkadaşlarımla gittiğimde, Ayasofya’nın önünde elimde AEK atkıyla poz verdim. Facebook’ta görebilirsin... Böyle tek başıma durdum ve bir de arkadaşlarımla grup fotoğrafımız var...Bana göre duygusal bir anlamı vardı. Hepimiz kökleri İstanbul’da olan kişileriz ve böyle bir hatıramızın olmasını istedik.” (E,32).

“Ben İstanbul’a son sefer gidişimde Ayasofya’nın önünde AEK atkıyı açtım ve anneme öyle bir fotoğrafımı çekmesini söyledim. Ama bunu İstanbul’a geri dönmek istediğim için yapmadım. Bunda hiçbir ırkçı bir amacım yoktu. Bu daha farklı bir şey, daha az karmaşık bir şey...yani demek istediğim ben İstanbulluyum, işte bu kadar.” (E,54).



Şekil 4. 36 AEK ve Ayasofya; farklı yıllardan İstanbul ziyaretleri

Görüşmeciler, AEK atkısı gibi sembolik bir nesneyi İstanbul’a götürerek ve onunla Ayasofya önünde poz vererek, ailelerinin ve topluluklarının mirasını ve kimliğini sahiplendiklerini de belgeleyip göstermek istemişlerdir. Bu, “oradaydım”, “oraya aitim” demenin bir ifadesidir. Diğer taraftan, fotoğrafların stilizasyonundaki benzerlik, kolektif bir görme biçimine de işaret eder.

Bu şekilde poz vermenin tam olarak ne zaman başladığını söylemek mümkün olmasa bile, Facebook kullanımının bunda önemli bir payı olduğu söylenebilir. Zira, fotoğrafların Facebook’ta ortak tanıdıklar ağı üzerinden pek çok kişiye ulaşmış olma ihtimali göz önünde bulundurulduğunda, ailesi İstanbul kökenli taraftarlar arasında bu

pozun yaygınlık kazanmış olması anlaşılır bir şey olur. Atina doğumlular kendileriyle birlikte AEK'i de ait olduğu topraklarla işaretleyerek, aynı zamanda bu temasları aracılığıyla şehirle kendi deneyimleri üzerinden yeniden ilişkililmiş; bu deneyim kolektif belleğin katmanlarına eklenmiştir. Pierre Nora'nın da söylediği gibi, kuşaklar hem bir anımsama aracıdır hem de hafıza mekânlarının üreticiliğini üstlenirler (2006:215,218). Şehirle ulus-ötesinden tekrar kurulan ilişkilerin ele alınacağı sonraki kısımda, hatırlama ve fotoğraflarla mekân yapmanın farklı veçheleri hakkında konuşmaya devam edeceğiz.

4.5. Topluluğun Fotoğrafları: Şehirle Ulus-ötesi Yeniden Kurulan Bağlar

Bu bölümde, fotoğraflarla ne yapıldığı sorusunun peşinden gitmeye devam ederek, şimdiye kadar görüşmecilerin ev ortamlarını merkeze alarak incelediğimiz bu kişisel nesnelerin, domestik mekânlardan kamusal mecralara ve mekânlara taşınma biçimlerine eğileceğiz. Bu çerçevede aile fotoğraflarının; topluluğa mensup kişilerce yapılan monografi çalışmalarında, kültürel etkinliklerde ve Facebook'ta hangi niyetlerle kullanıldığına ve söz konusu kullanımların İstanbul ile yeniden kurulan ilişkilerde nasıl işlevler üstlendiğini anlamaya çalışarak şu sorulara yanıt arayacağız: Kişisel arşivlerin bu şekilde toplumsallaştırılması ve etkinleştirilmesi ortak bir envanter meydana getirmiş midir? Bu tür faaliyetlerin/pratiklerin İstanbullu kimliğine, diaspora kolektivitesine katkısı ne olmuştur?

4.5.1. Bir Kitabın Hikâyesi: Akillas Millas

“Memleket de değişti elbette ama aklımdakiler kaldı. İşte o noktada, kitap yazıyorsun, fotoğraf topluyorsun, resim çiziyorsun...Ben bunları yaparken memleketimi düşünürüm, kendi hislerim üzerindeki tesirini yansıtırım...Bu adam yaşamıştı, fotoğrafı vardı, hikâyesi vardı, niye bir kitaba konmasın?”

Şehrin kitabelerinden mezar taşlarına ve mühürlerine, vapurlarından iskelelerine ve balıklarına, kapılarından yıkılıp gitmekten olan evlerine gözünün değdiği her köşeyi fotoğraflayıp çizerek ve yukarıda söylediği gibi çoktan unutulmuş hikâyeleri, sıradan insanların hikâyelerini, fotoğraflarını, okul defterlerini ve bulabildiği her tür belgeyi

toplayıp kitaplaştıran 1934 doğumlu yazar Akillas Millas, altmış yılı aşkın bir süredir titiz bir çabayla memleketinin kaydını tutuyor. Burada, onun hem zamanın eliyle hem uygulanan azınlık politikalarıyla İstanbul'da silinip gidenleri yeniden gün yüzüne çıkarma çalışmalarında yıllar içinde biriktirip arşivlediklerini, fotoğrafları ve diğer görsel malzemeyi koleksiyonlarından kitaplara taşıma serüvenini ve kitaplarının kendi toplumunda meydana getirdiği canlanmanın yanı sıra Atina ve İstanbul arasındaki diyaloga halen yapmaya devam ettiği katkılardan söz etmek istiyorum.

Aslen tanınmış bir ortopedi cerrahı olan Millas, 12 Eylül Askeri Darbesinin ardından, 1981'e dek kalmakta direttiği İstanbul'dan gönülsüzce ayrılmış. Onun gidişine denk gelen bu zaman, şehirdeki Rum nüfusunun büyük oranda yok olduğu ve göç dalgasının sürmekte olduğu yıllardır. Hatta bu demografik erime o denli gözle görülür bir boşluk açmıştır ki, aşağıda söylediği gibi, gidenlerin sürekli artan sayısının kaydını tutmak zorlaşmıştır.

“Yalnız akrabalarım değil, dostlar, tanıdıklar falan hepsi gidiyordu. İstanbul bayağı boşalmıştı, Beyoğlu boşalmıştı. Beyoğlu'nda büyüdüğüm için bilirim, gitmişti sanki herkes. Nasıl karşıladım ben bunu... Gidenlerin arkasında kalmak emin olun güç bir his. Bunu Milliyet'in röportajında söylemiştim, artık bir süre sonra kimlerin gittiğini saymaktan bıkmıştım. Bir de Atina'dakiler sıkıştırıyordu, sen hala orada mısın, sana artık kim hasta gönderecek diye. Ama o arada bir milli futbolcu geldi, çok başarılı bir ameliyat oldu, çabuk top oynamaya başladı iyileşip. Bir iki futbolcu daha gelmeye başladı ve derken ben bir süre daha İstanbul'da kaldım. Eşim ve çocuğum olmasa yine kalırdım, esnaf değildim, bir korkum yoktu. Ben zaten bu durumu 70'lerden beri kabul etmiştim. Bizim için daha kötüye gideceğini görmemek mümkün değildi. Her an birileri göçüyordu. İstanbul'un değişeceğini bilmek kederli bir şey. İşte önce kızım ve eşim gitti, ben de 2 sene sonra onların yanına gittim.”

Bugün Yunanca basımlarının yanı sıra Türkçe ve İngilizceye de tercüme edilerek basılan ve birkaç kere Atina Akademisi tarafından ödüllendirilen kitapları ve monografi çalışmaları³⁸ ise, Millas'a göre, esas olarak İstanbul'dan gidişi sonrasında

³⁸ “Oğlunuz Er Yorgos Savaşırken Öldü” (1983), H. Millas (Çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004; “Heybeliada, Halki, Dimonisos” (1984), N. Dalyancı, A. Ferentinou, Ş. Hrisanthakopulo (Çev.). İstanbul: Adalı Yayınları, 2019; “Büyükağa, Prinkipo, Ada-i Kebir” (1988), S. Roidis (Çev.). İstanbul: Adalı Yayınları, 2014; “Propontis” (1992); “Proti-Antigoni” (1992) 2021 senesi içinde Adalı Yayınları'ndan çıkacak; “İstanbul Mühürleri” (1996); “Kadıköy-Terkos Mühürleri” (2000); “The

içine düştüğü boşluğun ve bocalamanın peşinden uzakta kalan memleketini yaşatma çabasının uzantıları olarak ortaya çıkmış. Başka deyişle, Atina'ya göç etmesi, yıllarca İstanbul'dan ve çocukluk yıllarından itibaren büyük tutkuyla bağlı olduğunu söylediği Adalardan toplayıp koleksiyonunu yaptığı şeyleri kitaplaştırmasının ana nedeni olmuş.

“81’de geldiğimde artık her gün resim yapmaya başladım ama daha kitap falan yok ortada. Zaten o hadiseler olmasaydı kesinlikle kalacaktım. Belki kitaplarım olmayacaktı, kitaplar o eksiklikten çıktı, çünkü artık orada değildim. İlk sene hissettiğim yabancılik şimdikininki on misliydi...Dediğim gibi kalsaydım başka türlü olacaktı, kitaplar çıkmayacaktı ve hekim olarak anılacaktım fakat en azından sevdiğim topraklarda yaşayacaktım. Ben mesela kendimi bildim bileli en çok Büyükkada’yı severim. Belki de patolojik bir şekilde seviyorum, o başka mesele. Denize yakın olacaktım, kalan bir iki arkadaşım var, tekneleriyle gezecektim, motoru alıp Sivriada’ya gidecektim, denizin ortasında duracaktım...İşte benim mahallem Kadiyoran Caddesinin, yani Hristos mevkiinin oradadır. Fakat büyüdüğüm ev, bir altında Yeni Yol’da. Şimdi gitsem her şeyin yerini bilirim. Hangi evler türedi, onları da biliyorum. Her adaya çıktığımda ilk gün hep oraya giderim ama moral sıfır olur, burada bir şey kalmadı, kimseler kalmadı diye. İki ev vardı ahşap, yan yana, son gidişimde bir baktım ikisi de yanmış. En eski evlerdi, bize en yakın olan evlerdi. Şimdi orada bir adam kalıyor, tahtaları falan koymuş, harap vaziyette, göçmek üzere. Aldım resimlerini, fotoğraflarını kitaplara koydum, böyle yaşayacaklar. Ondan diyorum kitap önemli. Fotoğrafları ve kartpostalları hem dışardan topladım hem de kendi özel albümlerim vardır, ailemin albümleri. Mesela bu adamın 4 tane çocuğu oldu, dördünün de doğum gününde Patrikhane’nin vermiş olduğu kart bende vardır. Çöplerden de çok şeyler topladım. Daha neler dışarı atılmıştı, insanlar giderken öyle şeyleri bırakmışlardı ki.”

Princess Islands”, Alimos: Genous Editions, 2001; “Pera, The Crossroads of Constantinople” (2003); “Konstantinopolis: Sur içi eski İstanbul Kiliseleri” (2005); “Türkiye Havadan” (2006); “Ktimatologion Nisou Prinkipou” (Cadastre of Prinkipo), Athens: Militos, 2006.



Şekil 4 37 Albümlerden, toplanan fotoğraflardan ve yazılı kaynaklardan oluşan arşiv

Bunlarla birlikte, yazarın Atina’ya göçünden çok daha önce, dört bir taraftan hikâyeleri, efsaneleri veya fotoğraflar gibi materyalleri toplayıp kayıt altına alma gayretlerini, “kent yaşamına özgü psikolojik ve zihinsel bir durum” (Simmel,1996:82) niteliğinde ele alabiliriz. Ancak o, şehrin toplumsal, kültürel ve fiziksel çehresinin önü alınamaz değişimleri karşısında, Simmel’in değişimlere kayıtsız kalmaya başlayan metropol insanından farklı olarak, özellikle de kendi toplumunun yok oluşuna tanıklık ettiği uzun süreçte, bu kayıplara kendince çareler aramaya çalışmıştır. Alışık olduğu sosyo-mekânsal çevrelerin radikal dönüşümlerinin onun zihinsel dünyasına bu yöndeki tezahürlerinin belki de ilk örneğini, Varlık Vergisi uygulamasına dair yedi yaşından bir hatırasında görebilmek mümkündür. Evindeki ilk görüşmemizde, göçlerin zincirleme nedenlerinden söz ederken, sıra Varlık Vergisine geldiğinde bir anda yerinden kalkıp salonda üzerleri fotoğraf, resim ve diğer irili ufaklı anı nesneleriyle dolu olan büfelerden birinin yanına giderek, burada durmakta olan küçük porselen bir bibloyu alıp bir yandan bu hatırayı anlatmaya başlamıştı:

“Ben mesela şunu saklıyorum...Bu öyle maddi kıymeti olan bir şey değil, fakat çok iyi hatırlarım, ilkokul birinci sınıftaydım, eve gittim baktım anneannem ağlıyor, dedim neden ağlıyorsun, işte dedi bize bir vergi koydular artık paramız yok, biz yolda limon satacağız. Ben tabii çocuktum tam anlayamazdım ama koştum gittim bunu aldım ve hemen oradaki dolabın altına sakladım. Bulup götüremeyecekler diye nasıl sevinliyordum nasıl sevinliyordum. Bunu hiç unutmam, ilk yaptığım şey bu sevdiğim şeyi kurtarmaktı. Bugüne kadar duruyor işte.”



Şekil 4. 38 1942'ye tarihlenen anı

Şehir ve insan etkileşimini kronolojik bir ilerleyişle, Millas'ın şahidi olduğu olayların perspektifinden düşünüp aklımızda canlandırmaya devam edersek; 1950'li ve 1960'lı yıllar ise, İstanbul'da hem Menderes yıkımlarının birbiri ardına gerçekleştiği hem de 6-7 Eylül Pogromunun fiziksel ve psikolojik tahribatının şehrin topografyasında açtığı yaraların yüzeyde ve çok taze olduğu bir on yıllık zaman dilimidir. Yazarı, bu sefer yıkıntıların arasında, daha doğrusu bütün süreç içinde zarar görmüş yazıtların, kiliselerin ve başka kıymetli eserlerin peşine düşmüşken bulabiliriz. Pogromdan birkaç sene sonra, büyük bir hevesle, Fener'den Yedikule'ye Bizans eserlerini kaydetmeye girişmiş. 1960'a kadar devam ettirdiği bu iz sürme işi neticesinde çektiği fotoğrafları ve arşivlerden bulduğu görselleri önce iki albüme toplamış ve ardından kendi yaptığı deri ciltli bir el yazması kitabında, haklarındaki hikâyeleri de ekleyerek hepsini bir araya getirmiş.

“Ben bunu ‘59 senesinde kendim yaptım, bütün Bizans İstanbul’u. Bizans eserlerinin fotoğrafını çektim ve oturdum böyle el yazması bir kitap yaptım, deriyle kapladım. Bu herhalde bozulmaz, böyle kalır. Bütün Bizans kiliselerine gittim. Sonra surların bütün kitabelerini teker teker buldum. Buradakilerin şimdi mesela bir kısmı yok, hep apartman oldu, bunu da gittiğimde göremedim belki müzeye kaldırdılar, bunlar duruyor, bu restore oldu. Bu kilise Fener’de, 6-7 Eylül’de yandı. Şimdi bunların hiçbirisi yok, hepsi yok oldu. Patrikhanenin bir ekibi vardı, kiliseleri gezip, 1954’te, tarihi değeri olan eserleri kaydediyorlardı. Sonra tabii durmak zorunda kaldılar ama ben onların yaptığı kayıtları, fotoğrafları buldum. Yani 55’ten önce ve sonrası. Bu Bizans’tı, 12. ve 13. asırdı. Bunda balta ile eli kırıldı. Bu kilisenin altı Bizans’tır. İdare heyeti bunu sattı ve şey oldu marangoz atölyesi oldu. Bu da Yedikule

taraflarındadır. Bu büyük bir hevesti tabii ama Büyükada veya Heybeli kitaplarım daha mühimdir.”



Şekil 4 39 El yazması kitap

1970’lerde ise İstanbul’dan gitmeden önceki son sekiz yılını geçireceği Heybeliada’dadır. Ada, şehrin çoğu yeri gibi Rum nüfusunu büyük oranda kaybetmeye başlamıştır. Bu süre zarfında, sokakların, mahallelerin ve çürümeye terk edilmiş evlerin, manastırların resimlerini, krokilerini çizmiş ve aynı zamanda doğduğundan beri her yazını Büyükada’da geçiren biri olarak, yabancısı olduğu adayla ve ada sakinleriyle yakın ilişkiler kurmuş. Onların hikâyelerini dinlemiş, notlar almış ve terk edilen yerlerin kıyısında köşesinde bırakılmış fotoğraf albümlerine, çeşitli kişisel ve kurumsal arşivlere ulaşmış. Bu sekiz yıl içinde adada yaptığı keşiflerle ve toplayıp biriktirdiği şeylerle, göçten sonra çıkaracağı kitaplarının da (başta Heybeliada kitabı) bir bakıma ön hazırlığını yapmış. Bu yıllarını ve çizimlerinin nasıl başladığını paylaştığı bir anekdotla beraber şöyle dile getirmişti:

“Çizimler Heybeli’de başladı, 73’lü 74’lü çizimlerim var o zamandan. Baktım bir gün bir ev gidiyor, oturdum hemen çizdim. En azından çizerek restore etmiş oluyordum. Ondan sonra oturdum siyah kalemle yaptım. Sonra evlerin fotoğraflarını çekmeye başladım. Enteresan bir şey anlatayım, sene ‘76 galiba, belki ‘77... bir Rum kadın düşüyor el bileği kırılıyor. Günlerden Perşembe, unutulmaz bir şey bu. Kadın bir doktor arkadaşına, göz doktoruydu kendisi, telefon ediyor, saf bir kadın, galiba elim kırıldı demiş. Arkadaşım da ona demiş ki galiba cuma günü Doktor Millas adada olacak. Kadın durmuş bir an sonra demiş ki evet ama doktor bey, o garip bir adam, evlerin önüne gidiyor resim çiziyor, fotoğraf çekiyor... Başka doktor yok mu diye soruyor! Doktor Papadopoulos böyle anlattı işte telefonda, haberin olsun durumun

budur, senin için dedikleri bunlardır. Seni biraz değişik görüyorlar ve itimat etmiyorlar.”

Millas, yukarıda da söylediği gibi, dağılıp giden şeyleri hiç olmazsa çizimlerinde “restore” edip yeniden hayata döndürmek ister. Etrafındaki şeylerin ve insanların günden güne seneden seneye yok oluşları, kayıp kaygısını da meydana çıkarmıştır. Bu durum, henüz içinde yaşarken hissetmeye başladığı güçlü nostaljik duyguların da, sözgelimi adalardaki eski parlak kozmopolit geçmişi hatırlama ve yeniden hayat verme arzusunun da temel biçimlendiricisidir. Dolayısıyla, yakın zamanda her şeyin kaybolacağını bile hissede kaydeder. Bu hislerini, 2019 yılında yenilenmiş ve zenginleştirilmiş içeriğiyle Türkçeye tercüme edilip basılan “*Heybeliada, Halki, Dimonisos*” kitabının önsözünde de ifade etmiştir:

“Yemyeşil tepelerine tırmanarak, çamlıklarında patikalarında gezerek, kayalıklarına, sahil ve sularına dalarak, yazları kışları ile insanları ile adayı tanıdım. O sekiz yıl, çevremde görmekte olduklarımın birçoğunun birkaç yıl içinde yitip gideceği bilinci içinde, hep nostalji, sevgi ve bir borçluluk duygusu ile yaşandı. Beni anıları, yaşamlarının kanıtları ile bu yazışmalara teşvik eden, yüreklendiren eski Heybeliadalıların çoğu bugün yok artık. Adayı o çok eskilerde şenlendiren, rengine renk katan, o eski farklılığını oluşturan hususlar çoktan yok olmuş, ne kaldıysa unutulmaya, yok olmaya mahkumdu. Benim doğmuş olduğum günlerde, dendiğine göre, yazlı kışlı adada yaşayan Rumların sayısı iki bini geçmekte idi. Evliya Çelebi’nin bize anlattığı o eski reisler, varlıklı karavokiri ve ıgırpçılar çoktan masal oldu. Şu anda adada yazlı kışlı yaşayan, doğma büyüme Heybelili Rumlar yirmi bile değilmiş.” (2019:11).

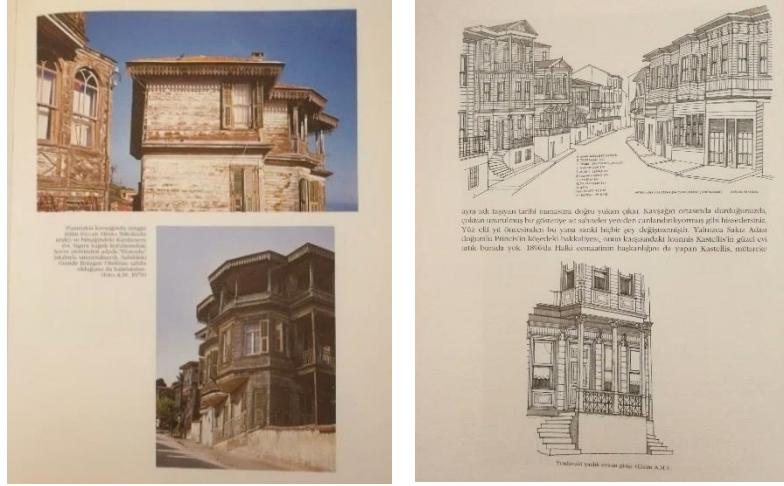
1980’lerde artık yakınlarının ve arkadaşlarının olduğu Atina’dadır. Buradaki ilk birkaç yılda bir taraftan sürekli çizim yaparken, diğer taraftan da İstanbul’da başladığı arşiv çalışmalarına devam edip, bu kez de oradaki insanlardan, “*sağdan soldan*” yeni fotoğraflar, kartpostallar arayıp bulmuş. Henüz aklında kitap yazmak gibi bir planı olmasa da elindekileri değerlendirmek, birileriyle paylaşmak ve koleksiyonunu “*bir işe yaratmak*” istiyormuş. Derken bir gün, arkadaşlarının merakı ve teşvikleri üzerine fikirleri somutlaşmış ve bu sayede çıkan Heybeliada (1984) kitabı, bazı önemli gelişmelerin de vesilesi olmuş:

“‘83’tü sanırım, akademisyen bir arkadaşım vardı benden yaşlı, sordu ne yapıyorsun sen diye, bir getir görelim şunları dedi. Ben de notlarımı, çizimlerimi, fotoğraflarımı falan aldım götürdüm. Adam gördü, senin elinde zaten bir kitap var dedi bana. Sen bir düşün bunun üzerinde dedi. Peki ne lazım, paramız yok ki. Dedim bu kaç mal olur? yaklaşık 5000 dedi. Benimle aynı zaman Atina’ya gelen hali vakti yerinde bir çocukluk arkadaşım vardı, Mavromatis, parayı ben vereyim dedi. Peki neden dedim? E kitap çıkacak dedi. Kitabı bastık, kitap tükendi. İşte bu şekilde o kitap oldu. Neyse baktım epey işe yaradı. Mesela Heybeli’den geliyorlar bakıyorum adayı aslında pek bilmiyorlar, yani manastırı biliyorlar, Ruhban Mektebi’ni falan biliyorlar fakat yaşayanları mesela balıkçıları, zerzevatçıları, sıradan hayatı bilmiyorlar ve öğrendikleri zaman baktım bayağı bunlar canlandı, iyi geldi onlara. Kitap sayesinde ya da İstanbul’u iyi bilen birisi geldi Yunanistan’a diye düşündüler. Öbür sene kitap akademi ödülü aldı. Dernek kurduk bu sefer ve ben bu arada yeni arkadaşlar edindim. Ve sonra Büyükada kitabım ve diğerleri çıktı. Ben de kendime bir meşguliyet buldum.”.



Şekil 4. 40 Ada halkının hikâyeleri

Kaynak: A. Millas, “Heybeliada, Halki, Dimonisos”, 2019:316-439



Şekil 4. 41 Fotoğraflar, çizimler, hikâyeler
Kaynak: A. Millas, “Heybeliada, Halki, Dimonisos”, 2019:253-254

Kitap ve akabinde gelen diğer kitaplar, topluluğun mensupları arasında yeni sosyal ve kültürel ilişkiler kurulmasına, var olan ilişkilerin tazelenmesine hatırı sayılır bir katkı yapmış. Belleği canlandırarak, toplumsal birleşmeyi teşvik eden unsurlardan biri olmuş. 2000’li yıllardan itibaren diaspora ve Türkiye arasında başlayan temaslar ise, Millas’ın eserlerinin Türkiye’deki okurlarla buluşmasını sağlamış ve Adalar Vakfı, danışmanlığını da yaptığı 2010’da açılan Adalar Müzesi, Adalar Kent Konseyi ve çeşitli sivil toplum platformları ile bugüne dek süren iş birliklerinin temelini atmış. 2013’te önce Büyükada’da ardından 2015’te Heybeliada’da açılan ve “*Hâlâ Hatırlıyorum*” sergileri³⁹, sergi dizisiyle aynı adla basılan kitapları, 2016’dan bu yana Heybeliada Halk Kütüphanesi Koruma Derneği’ne destek amaçlı çıkarılan takvimlere çizimleriyle yaptığı katkılar, 2017’de yayınlanan “*Pazar Kayıklarından Şehir Hatları’na İstanbul’da Seyrüsefer*” isimli kitabının peşinden aynı yıl yapılan sergi⁴⁰, ayrıca rehberlik ettiği hafıza yürüyüşleri, söyleşiler gibi etkinlikler söz konusu iş birliklerinin örnekleridir. Bütün bu temaslarda Millas’ı mutlu eden hem Türkiye’deki okura ulaşması hem de her zaman paylaşmayı arzu ettiği arşivini değerlendirmek için yeni yollar bulmuş olmasıdır:

“Benim en çok sevindiğim şey, Türk arkadaşlarımın ve Türkiye’deki insanların ilgi göstermesi ki kitaplarımın büyük kısmı Rumlarla ilgili. Türkçe basılmaları beni çok mutlu ediyor. Bu fanatizm değil çünkü gitmesini istediğim yere gidiyor ve öbür şeylerle hiç olmazsa bu yaptıklarım bir işe yaramış oluyor böyle. Çünkü her şeyden

³⁹<https://adalarvakfi.org/cms/tr/adalar-vakfi/19-adalar-vakfinin-tarihi>

⁴⁰<https://adalidergisi.com/cms/2010-2019/2017/sayi-149-kasim-2017/makale/2257/akillas-millas-ile-buyukada-da-kultur-ve-nostalji-yuruyusu-duygulu-anlar-yasatti>

evvel, biriktirmiş olduğun şeyleri değerlendirmek var. Değerlendirmezsen o koleksiyon gider, boşuna toplanmış olur. İşte beni endişelendiren bu, daha bir dolu malzeme var. Dün mesela bir slayt aradım, elimde birkaç bin slayt vardı, helikopterden çekmiş olduğum Neandros Adası'nın bir fotoğrafını kitapta kullanayım diye aradım bulamadım ama onu ararken bir sürü fotoğraf buldum. Şimdi bunlar dolapların içinde kalmaya devam ederse neye yarayacak, kimin haberi olacak?”.

Gerek başkalarından topladığı, izini sürdüğü, bazen sokaklarda bazen de sahiplerinin bırakıp gitmek durumunda kaldığı evlerin içinde buldukları ve gerekse de bizzat çektiği veya ailesine ait olan fotoğraflar, onun mikrotarih yazıcılığı yaptığı çalışmalarında ve hatta küratörlüğünü üstlendiği sergilerde, başlıca kullandığı materyallerdir. Bunları paylaşma veya bir nevi toplumsallaştırma isteği ise, fotoğrafların hassas ve kırılgan nesneler oluşlarının yanı sıra, insan belleğinin zayıflığı ve kısa ömürlülüğü karşısında, tarihe sürekli not düşme çabasından ileri gelir.

“Önümde o kadar zaman olacak mı bilmiyorum ama bazen diyorum ailemin albümlerinden de bir şeyler yapayım, kitap yapayım. Sonra diyorum kime ne benim ailemden ama tabii bunlar da belgedir. Bazılarını kitaplara koydum bile. Bir arkadaşım yardım etti, hepsini taradık, bir sene devamlı kaydettik. Sonra her şeyi yazdım, notlar aldım. En mühimi budur, yeter ki yaz, çünkü yazmazsan daha kolay kaybolur giderler. Hele ki insanların fotoğrafları, o kalabalık fotoğraflar. Mekânları belki bir şekilde hatırlarsın ama insanlar gidiyor ve iki kere ölmüş oluyor. Hem fiziken hem düşüncelerde.”.

4.5.2. Şenlik ve Yıkım Arasında

Yunanistan'da yaşayan İstanbullu Rum yazarlar tarafından 1940'lı yıllardan bu yana, şehrin tarihini, geçmişteki kültürel ve toplumsal yaşamını konu alan çok sayıda eser kaleme alınmıştır. İlay Örs araştırmasının (2006) bir bölümünde hem edebi hem akademik alanda oluşmuş bu külliyata eğilerek, geçmişin nasıl hatırlandığı, örneğin kozmopolit yaşama ilişkin bilginin aynı zamanda İstanbul'u bilmenin kıstası olarak kabul edilişi etrafında İstanbullu kimliğinin ifade edilme ve kavramsallaşma biçimlerini ele alır. Benzer nitelikte çalışmalar, halen devam etmektedir. Sözelimi

gerek Akillas Millas'ın kitapları gerekse de hazırlık aşamasında olduğunu öğrendiğim (4.2.2.'de) Bakırköylüler Derneği'nin monografi çalışması, bu yapıtlar kategorisine dahil edilebilir. Bu tez, diasporadaki Rumların fotoğraflar yoluyla memleketleriyle kurdukları ilişki ve belleğin aktarılma biçimleri gibi meseleler üzerine bina edildiği için, yazma faaliyetleriyle ilgili kapsamı, kitaplara girmek üzere görüşmecilerimin kişisel arşivlerinden çıkan fotoğraflarla sınırlı tuttum. Millas örneğinde de görmüş olduğumuz gibi, domestik alandan toplumsal alana uzanan ve böylelikle dolaşıma giren fotoğraflar, hiç kuşkusuz, belleksel bir işlevi yerine getirirler.

Kitabı yazan kişinin talebi üzerine gönderilen fotoğraflar, aynı zamanda, sahiplerinin anlatılacak konuya uygun düşenler arasından seçtikleridir. Böylesi bir girişimden yine bir görüşme sırasında haberim oldu. Görüşmecim, bana tarihsel bir önemi olduğunu söyleyerek gösterdiği bir fotoğraf hakkında konuşurken, bir arkadaşının İstanbul ile ilgili yazacağı kitap için ondan fotoğraf istediğini, bunun üzerine aynı fotoğrafı çoğaltarak arkadaşına ulaştırdığını söylemişti. Bu başlıkta, fotoğrafın belgesel niteliğinden ziyade, görüşmecinin atfettiği anlamla birlikte, kişisel ve toplumsal bellek arasında oluşan geçişli çağrışım alanından söz edeceğim.

Bu husus, görüşmecinin niçin özellikle bu fotoğrafı, üstelik arşivinde daha ilk bakışta toplumsal bir trajediyi gösteren iki fotoğraf olmasına rağmen, farklı bir yerde konumlandığını veya birincil önemde tuttuğunu anlatacak. Bu doğrultuda, görüşmecinin ilk gösterdiği Ocak 1955'te Boyacıköy'de⁴¹ çekilmiş olan fotoğrafı, aynı senenin Eylül ayında yine Boyacıköy'de çekilen diğer iki fotoğrafla karşılaştırarak, esasında aynı toplumsal bağlama ait olsalar da birbirinin zıddı içerikleriyle geçmişe bakışın iki farklı kategorisine dahil olan bu nesneler üzerinden geçmişle ilişkilenenin iki ayrı yolu üzerine konuşacağım.

“Bak sana tarihi bir fotoğraf göstereyim, 1955 yılında, olaylardan önce, 6 Ocak tarihi bu, bizim bayramımız. Ama asıl resim bu değil. Ben bunu bak şu kadarcık bir şeyden büyüttüm. Bir arkadaşım kitap çıkaracak, Boyacıköy'den resimler sordu, ben de bunu büyüttüm verdim. Şimdi bunda, 6 Ocak tarihinde Boyacıköy'de istavroz denize

⁴¹ Rumca ismiyle *Vafeohori*. *Emirgan ile Baltalimanı arasında kalan küçük bir Boğaziçi semti*. 3. Selim Batı Trakya'dan buraya kumaş boyamaktaki ustalıklarıyla tanınmış kişileri yerleştirdiği için Boyacıköy adını almıştır. Bkz. Murat Belge, *İstanbul Gezi Rehberi*. İstanbul Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995. s.271.

atılıyor. İşte Boyacıköy’de millet şu yokuştan aşağı inip denize gidiyordu. Önce sabah ayin yapılır, kiliseden çıkılır, sonra denize doğru gidilir. O gün, 6 Ocak günü sular kutsal oluyormuş, yani bütün sular, çeşmeden akan sular bile kutsal oluyormuş, şifalı oluyormuş. Sonra çok balık getiriyormuş. Artık bunlar hiç olmuyor. İstanbul’da şimdi o kadar az Rum var ki ve onlar da çok korkuyorlar, kendi evlerinde bile Türkçe konuşuyorlar, kendi lisanlarını bile konuşmuyorlar çocuklarıyla.” (E,75).



Şekil 4 42 Boyacıköy, 6 Ocak 1955

Sözü edilen bayram, her yıl 6 Ocak günü kutlanan *Theofani*, *Epifani* veya Rumların *Fota* adıyla andıkları ve İsa Peygamber’in Vaftizci Aziz Yahya tarafından vaftiz edilmesini simgelediği için, Hristiyanlığın da temelini oluşturan yortudur (Schmemmann’dan akt. Türker, 2015:138). Yortu için yapılan töreni yöneten din adamının denize haç atmasıyla birlikte suya atlayan gençler, haçı çıkarmak için yarışır ve haçı bulan, altın bir zincirle ödüllendirilir. Görüşmecinin de dile getirdiği üzere, haç suya atıldığı için, suyun kutsandığına ve bu nedenle içene hem şifa verdiğine hem de şehre bolluk bereket getirdiğine inanılmaktadır. Dolayısıyla, burada bahsettiğimiz fotoğraf, bir şenlik sahnesini göstermektedir. 5x7 ebadında olan bu küçük fotoğraf, görüşmecimin ailesine, babasının zangoçluğunu yaptığı Boyacıköy Panayia Evangelistra Kilisesi’nin arşivlerinden gelmiştir. Fotoğrafı ve birazdan bahsedeceğim diğer fotoğrafı çeken kişi ise sonraki yıllarda Amerika’ya göç eden bir başka kilise çalışanıdır.

Daha önce gün yüzüne çıkmamış fotoğrafa tarihsel değerini kazandıran özelliği, Boyacıköy’deki son Fota kutlamasının belgesi olmasıdır. Görüşmeciye en başta

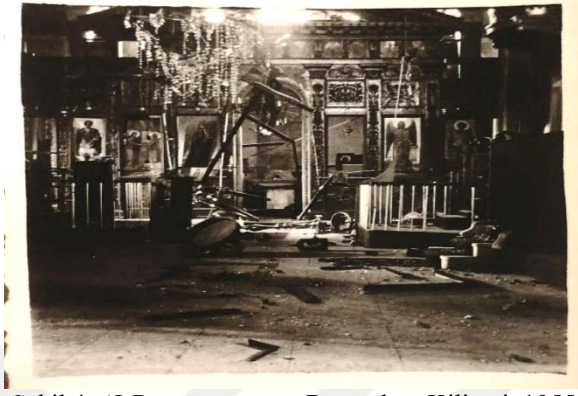
çağrıştırdıkları ise, aynı toplumsal mekânları paylaştıkları farklı dinden ve etnik kökenden komşularıyla uyum içinde yaşadıkları eski güzel zamanlardır. Aşağıdaki ifadelerinde de görüleceği gibi, çocukluk ve gençlik yıllarının mutlu hatıraları ile dolu “iyi günler” nostaljisi, fotoğrafı ilk olarak kişisel alanın bir parçası yapar. Bunun yanında, nostaljik bakışın içinde bir tür çifte-bilinç de mevcuttur. Nitekim, fotoğraf aynı zamanda tam olarak bir “sonu” değil, daha çok bir “eşik durumunu” simgeler. İyi günlerin, ortak yaşamın mümkün olabildiği bir hayattan, bu zamanların geri dönüşsüz kaybına geçişin simgesidir. İşte onun nezdinde fotoğrafı tarihsel açıdan önemli kılan da budur. Yani kişisel anılar ile kolektif travmatik anılar aynı yüzeyde çıkarılır. Dolayısıyla, buradaki toplumsal/tarihsel değer, bu kesişim ile belirlenmiştir.

“Daha sonra bu bayramımızı kutlayamadık. En son bu. Zaten bunu yapabilmek için de gidip karakoldan izin alıyorduk, kendi kafamıza göre yapamıyorduk. Oraya iki polis bir bekçi falan gelirdi. Ama yine çok güzel geçerdi, çünkü insanlar birbirine saygı gösterirlerdi. Rahattık, kardeş gibi yaşıyorduk, 6-7 Eylül daha olmamıştı. Bir sürü Müslüman aileler vardı, bayramlarda bize et getirirlerdi, bizim bayramımız gelir biz onlara çörek götürürüz, yani böyleydik. Oynuyorduk hep beraber çocuklarla... Birbirimizi tanıyorduk. Şu köşedeydi bizim evimiz, şu ahşap binanın hemen yanı. Görünmüyor oradan ama işte 55’ten sonra bu yokuştan aşağı inenler, bizim evimizi taşlamaya başlamışlardı. O zaman her şey, o komşuluklar falan hepsi değişti.” (E,75).

Yukarıda söylediğim gibi, fotoğraf, görüşmecinin zihninde şenliği ve toplumsal değişimin eşliğini aynı bağlamda buluşturur. Bu nedenle belleğin istikameti de çatallanmış olur. Nostalji, salt trajik bir son hakkında konuşmanın önünde kalkan oluşturur. Öte yandan, birazdan bu fotoğrafla karşılaştırmalı olarak ele alacağım Pogrom sonrası çekilmiş Eylül 1955 tarihli fotoğraf ise, içeriği dolayısıyla, travmanın donup kaldığı bir zamana işaret etmesi bakımından keskin bir bitişten başka bir şeyi belleğe çağırmaz, dile getirmez.

“Bak Boyacıköy’deki kilisenin içi bu. Görüyorsun nasıl hep kırılmış...Bu halini hatırlamak üzüntü veriyor. Çektiğimiz üzüntüler, yaşadığımız haksızlıklar yüzünden. Hayatımızdan endişe ettik, çünkü kiliselere bile girdiler, hatta kiliseleri bırak mezarları açtılar. Duman ettiler o mezarlıkları. Balıklı mezarlarının hepsini kırdılar, kemikleri dışarı attılar. Bu kadar gaddarlık olur mu? E oluyormuş bunu anladık, ne

yapacaksın artık. Şimdi o fotoğraf da bu da hatıra. İkisi de üzüyor ama bayramımızın fotoğrafı daha başka bir şey...Çünkü bir kötülük yoktu o zamanlar, sonra kimsenin bizimle bir derdi yoktu mahallemizde, herkesle aramız iyiydi. Yani mutluyduk, huzurlu yaşıyorduk. İşte bunları hep aklıma getiriyor ve o günleri daha çok özletiyor.” (E,75).



Şekil 4. 43 Pogrom sonrası Boyacıköy Kilisesi, 1955

Şimdi görüşmecinin yaklaşımları çerçevesinde, şenlik ve yıkımı betimleyen iki fotoğrafı birlikte ele almaya devam edelim. Öncelikle bu fotoğrafları, geçmişle ilişkilendirme biçimleri açısından iki ayrı kategoriye yerleştirmek mümkün. Kilisenin yıkılmış ve parçalanmış halini gösteren fotoğraf, bir yok etme eylemini belgelediği için, şüphesiz tarihsel bir kanıttır. Yıllar sonra Fahri Çoker’in arşivinden (2005) çıkan yağma anına ait 6-7 Eylül’ün diğer fotoğraflarıyla veya yıkım sonrasını belgeleyen Patrikhane fotoğrafçısı Dimitrios Kalumenos’un sınır dışı edilmesine neden olan fotoğraflarıyla aynı zamanlarda çekilmiştir. Kilise arşivinden aile arşivine geçmiştir. Marianne Hirsch’ün (1999,2008) sözünü ettiği anonimleşen Soykırım fotoğraflarına benzer şekilde, bağlamı bilinmese bile bakan kişide rahatsızlık yaratan türde bir fotoğraftır. Bu duygudan ötürü, trajik geçmişin kapanmaz mesafesini canlandırır. Böylelikle hatırlama eylemi de sadece iyi günlerin sonu istikametinde yol almış olur.

Buna karşın, şenlik fotoğrafı, yine kurumsal bir arşivden gelse de, hatta örneğin bir aile fotoğrafı olmasa da hem ailenin hem toplumsal grubun bütün ve mutlu olduğu zamanları gösterdiği için, aynı duygusal mesafe burada söz konusu değildir. Görüşmecinin “daha çok özletiyor” diye ifade ettiği durum, daha fazla şeyi hatırlatıyor olmasından ileri gelir. Vahşete ilişkin bir şey barındırmadığı gibi, akıp gitmekte olan bir hayattan, henüz yok edilmemiş zamanlardan sunduğu manzara ile anlatının yelpazesini genişletir, daha fazla ayrıntıyı ortaya çıkarır. Diğerinin tetiklediği kapalı

uçlu ve sadece bitişe odaklı anımsa eyleminin yanında, yukarıda da belirttiğim gibi, burada ucu açık bir anımsama eylemi vardır. Aslında her iki fotoğraf da, farklı içeriklerine rağmen, aynı tarihsel ve toplumsal bağlamda yer alırlar. Ancak onları ayıran içerik, aynı zamanda geçmişe erişimin kolaylık derecesini belirler.

4.5.3. Festivalden Manzaralar

İREF (İstanbul Rumların Evrensel Federasyonu) öncülüğünde, 2009'dan bu yana üç senede bir, her Mayıs ayında “*İstanbul Rumlar*” festivali düzenlenmektedir. Atina'nın güneyinde düşen Alimos semtinde gerçekleşen festivalin ev sahipliğini ise, Tatavla ve Beyoğlu Spor Kulüplerine mensup İstanbullularca ortaklaşa yaptırılan *Bizans Spor Merkezi* üstleniyor. İki gün süren festival, sergilerden sanat, edebiyat, mimari ve tarih konulu konferanslara, atölyelerden müzik dinletilerine ve film gösterimlerine kadar bir dizi yan etkinlikle birlikte gerçekleşiyor. Bütün derneklerin ve kulüplerin katılım gösterdiği festival, İREF Başkanı Nikolaos Uzunoğlu'na göre sadece eğlence amaçlı yapılmıyor; aksine İstanbul geçmişini ve kimliğini yaşatma yönünde vizyon ve misyon taşıyan bir kültürel etkinlik. Bu nedenle, hedeflenen şeylerin en başında, özellikle de genç kuşakların katılımının sağlanması geliyor.

Uzunoğlu, yine aynı amaçla, yalnızca Yunanistan'dan değil diasporadaki tüm Rum dernekleri ile vakıflarının ve de İstanbul'daki topluluğun katılımıyla, festivalin beşincisini İstanbul'da düzenlemek istediklerini belirtirken, etkinliğin memlekette gerçekleşmesinin, ulus-ötesi yerlerde yaşayan Rumların şehirle bağlarını yeniden kurabilmeleri ve güçlendirmeleri adına hayati öneme sahip bir adım olacağını söylüyor. Festival planı, aynı zamanda İREF'in Türkiye'de Tarih Vakfı ile ortaklaşa hazırladığı bir projenin parçası. Kültürel miras alanında iş birliklerinin güçlendirilmesi çerçevesinde hazırlanan proje, festival gibi faaliyetler aracılığıyla genç nesle mensup İstanbulluların kültürü sahiplenip korumasının teşvik edilmesine odaklı. Uzunoğlu, bu sebeple Avrupa Birliği fonlarına başvurduklarını ve İstanbul'da bitmek üzere olan Rum nüfusunun tekrar canlanabilmesinin de, gerekli maddi destek alınıp Atina'daki gençlerin şehre yerleşmesiyle mümkün olduğunu vurguluyor. Bu uluslararası girişimi hayata geçirme çalışmaları halen devam etmektedir.

Buradan 2018 senesine dönerek, 12-13 Mayıs günlerinde dördüncüsüne katıldığım festivalle ilgili izlenimlerimden söz edeceğim ve bu etkinlikte kullanılan fotoğrafların (belgesel fotoğraflar ve aile fotoğrafları), duyuşal etkileşimlerle ortaya çıkan iletişimsel ortama sağladığı katkıyı; kültürün ve ritimlerin mekâna aktarılması, mekânda bedenleşmesi (Lefebvre, 2018; Low, 1992; Seremetakis, 2019) çerçevesinde ele almaya çalışacağım. Nisan'ın ilk haftalarında bir festival düzenleneceğinden haberim olmuştu, ancak içeriği hakkında fazlaca bilgim yoktu. Festival tarihi yaklaşırken, derneklerin bulunduğu Ampelokipi'deki merkez binada Neos Kiklos Derneği'ne mensup bir görüşmeci ile yaptığım mülakat ise, etkinlikle ilgili merakımı artırmıştı. Görüşmeci, İstanbul-Atina / Rum-Yunan kültürü arasındaki farklardan söz ederken, farklılığı örneklendirmek adına konuyu festivale getirdiğinde, ben de araştırmam için kulağıma oldukça cezbedici gelen bir bilgi edinmişim.

“...Burada yalnız patates biliyorlardı bir de yeşil salata yapıyorlardı, o kadar. Sen bizim festivalimizi işittin mi? şimdi ben o festivalde pazar günü saat 2’de helva yapmayı göstereceğim, workshop yapacağım. Küçük tabaklar da alacağım dağıtacağım herkese. Burada iyi bilmiyorlar, ben tereyağıyla yapıyorum, herkes söylüyor çok güzel yapıyorsun diye bana. Hadi gel yersin! Gelirsen, bizden biri var, bir gönüllü, bütün hatıralarımızı, eski fotoğraflarımızı ona gönderdik, verdik ona. Film yapacak onlardan, gösterecek. Oradan görebilirsin nasıldık o zamanlar. Ben de küçüklük fotoğraflarımı verdim. Hepsini görebilirsin.” (K,76).

Görüşmeden dönüşte, elimde “İstanbullu Rumların Dünü ve Bugünü” başlığını taşıyan ve içi bir sürü etkinlikle dolu festival broşürünü incelerken, bir yandan fotoğrafların ne şekilde gösterileceği, tanıdığım kimselerin fotoğraflarının da bu gösterimde olup olmayacağı, nasıl fotoğraflar göreceğim gibi soruları da kafamda evirip çevirip durmuştum. Cumartesi'ye denk gelen 12 Mayıs günü ise, sabah saatlerinde Nea Filadelfiya'dan Alimos'a gitmek üzere yola koyuldum. Etkinliklerin başlamasına yakın vardığımda, etraf da yeni yeni kalabalıklaşmaya başlamıştı. Bizans Spor Merkezi, festivalin ana etkinliklerinin yer aldığı kapalı iç mekânın yanı sıra, kapanış konuşmalarının, geleneksel dansların ve müzik dinletilerinin gerçekleştiği büyükçe bir bahçeye de sahip. Şimdi öncelikle, konferanslar ve film gösterimleri için kullanılan ayrı bir salonun da bulunduğu iç mekânı anlatarak ilerleyeceğim.

İçeri girer girmez ilk göze çarpan şeyler, bütün festival alanına yayılmış olan dernek ve vakıf stantlarının fotoğraflarla dolu büyük tanıtım panolarıydı. Fotoğraflar; semtlerin, okulların, kulüplerin İstanbul'a dayanan geçmişleri ve kuruluşlarında rol üstlenen kişiler hakkındaki metinleri, görsel olarak destekleyip panolara adeta bir kimlik kartı işlevi kazandırmışlar. Kurumların arşivlerinden çıkan ve mekânsal aidiyeti vurgulamak niyetiyle panolarda kullanılan bu materyallerin yanı sıra, duvarlar da sergileme yeri olarak kullanılmış. Örneğin, Fener Rum Erkek Lisesi Derneği standının hemen arkasındaki duvar, branda üzerine basılı okul binasının fotoğrafıyla kaplanmış. "Rum Halkının Büyük Okulu" (*Μεγάλη του Γένους Σχολή*) veya "Kırmızı Okul" adıyla da anılan lise, 15. yüzyılla başlayan uzun tarihi ve görkemli mimarisiyle hem şehrin simge yapılarından biri hem de Rumları İstanbul'a bağlayan önemli bir hafıza mekânı. Bu nedenle, bütün görkemini yansıtan büyük bir görselle ön plana çıkartılmış. Stantlarda ayrıca, tanıtım broşürleri, İstanbul temalı takvimler, broşlar, festivale özel basılmış defterler de yer almaktaydı.

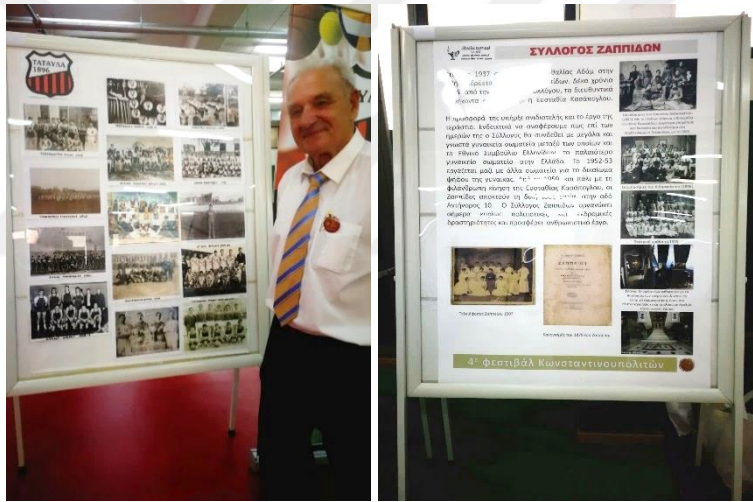


Şekil 4. 44 Fonda "Kırmızı Okul"



Şekil 4. 45 Panolar ve festival alanından manzaralar

Bunlarla birlikte, gezinti alanlarını boydan boya çevreleyen panolar eşliğinde yürümek, bana ilk anda sanki farklı mahallelerde ve farklı zamanlarda geziniyormuşum gibi hissettirmişti. Festival süresince de gözlemlediğim kadarıyla, bu güzergâhlarda bulunan panolar, aynı semtten veya okuldan kişileri kümeler halinde etraflarında toplayıp bir araya getirerek, ortak hatıraları yad etmelerini, geçmiş günler hakkında konuşmalarını sağlayan etkileşim anları yaratmaktaydılar. Keza bu gezinti, bir yandan da örneğin benim gibi yurt dışından misafir olarak gelmiş kimseler için, tanışmalara ve karşılaşmalara da vesile olmaktaydı. Hatta bu sayede çoğu dernek temsilcisiyle, arkadaşlarımla arkadaşlarıyla ve genç kuşağa mensup İstanbullarla tanışma fırsatı yakalamıştım. Kısacası, panoların, fotoğraflar yoluyla doğrudan diyalog başlatıcı işlevlere sahip olduklarını söylemem gerekir.



Şekil 4. 46 Tatavla Spor Kulübü ve Zapyon Lisesi panoları

Esas olarak, festivalin bütünü, bir “kimlik sunum alanı/sahnesi” (Goffman,2014) olarak düşünmek mümkün. Zira gerek görseller aracılığıyla dile getirilenler gerekse de iki güne yayılan etkinlikler, kimlik anlatısını oluşturan performanslardır. Sözgelimi, “Yunanistan’a Göç ve Alışma Süreçleri” başlığını taşıyan bir konferansla açılan festival, cumartesi ve pazar günleri boyunca; okulların ve semtlerin dününü ve mevcut durumlarını, 1964 Sürgününü konu alan diğer konuşmalarla, İstanbul şarkılarını yorumlayan korolar ve orkestralarla, salonda genç yaşlı herkesin katıldığı geleneksel danslarla, Ege’nin iki tarafıyla da özdeşleşmiş müzik enstrümanlarının tanıtıldığı bir atölyeyle, birini görüşmecimin yürüttüğü

İstanbul mutfağı atölyesiyle, yeni Rum yazarlarla yapılan söyleşilerle, film ve belgesel gösterimleriyle, İstanbul kimliği sergilenmiş olur.



Şekil 4. 47 Festivalinden manzaralar; müzik dinletileri, mutfak atölyeleri

Bütün performanslar, kültürün geleneksel ritimleriyle bu mekânda somutlaşmasını/bedenleşmesini sağlamıştır. Ritimler, İstanbul’a dair belleğe içkin tat, koku, ses ve görme duyularının aynı anda harekete geçmesiyle canlanır. Seremetakis’in söylediği gibi, duyular birbirinden ayrılmazlar; aralarında sürekli bir akış vardır (2019:9). Örneğin, ilk bakışta fotoğrafların görsel olarak desteklediği diyalogik ortam, müzikle, dansla ya da pişirilirken bir yandan nasıl yapıldığı anlatılan, ardından servis edilen helvadan yayılan koku ve alınan tatla, bir bütündür. Bu bakımdan festivali, Jan Assmann’dan hareketle, ortak yaşanan zamanı yansıtan bir *hatırlama figürü* olarak düşünebiliriz. Bütün *hatırlama figürleri* kurucu hikâyelerden meydana geldiği için, kökensel geçmiş hatırlatmayı amaçlayan canlandırma biçimleri olarak genellikle bir kutlama karakteri içerirler. Geçmişle kurulan bağlantı, grubun kimliğini temellendirilir ve grup, tarihini hatırlayarak kimliğinden emin olur, onu garanti altına alır (2015:47,61). Bir *hatırlama figürü* olarak festival, diaspora kolektivitesini besleyen, kimliği pekiştiren türde bir etkinliktir. Memleket imgeleriyle bezeli anlatıların zeminini, “kendisini nostalji olarak değil, daha ziyade hakikat ve gelenek olarak gösteren” kurucu nostaljik bakış veya “yeniden kurucu nostalji” (Boym,2009:359) oluşturur.



Şekil 4. 48 Festival'den manzaralar; paneller ve genç gönüllüler

Anlatıları kuran araçlardan biri de beni festival konusunda daha da meraklandırdığını söylediğim aile fotoğraflarının gösterimleriydi. Görüşmecinin “gönüllümüz onlardan film yapacak” dediği fotoğraflar, salonda bir perdeye slide-show ile hazırlanmış bir sunumla yansıtılmıştı. Tahmin ettiğim gibi, aralarında bazılarını görüşmeler sırasında gördüğüm fotoğraflar da vardı. Bununla beraber, çevresine toplanan insanlarla, bu alan ayrıca ilgi görmüştü. Öyle ki perdenin önüne yerleştirilen oturak, hiçbir saatte boş kalmamıştı. Gösterilen ilginin en açık nedeni, fotoğrafların bizzat festivale katılan, “içeriden” kimselerin hayatlarına ait olmasıydı. Diğer yandan, birbirinin peşi sıra gelen görüntülerde yer alan aileler veya İstanbul manzaraları, gösterimde fotoğrafı olmayanları bile, paylaşılan geçmişten ötürü özdeşleştikleri bir bakış alanının içine çekmiş olması kuvvetli bir olasılıktır. Yansıtılan bu geçmişe eşlik eden müzik ise, burada oluşan auraya daha yoğun bir biçim ve renk vererek, nostaljiyi daha hissedilir ve etkin hale getirmiştir.

Fotoğrafların evlerden alınıp kamusal bir alana aktarılmaları sürecini, sunumu hazırlayan ve hem Neos Kiklos Derneği hem İREF için çalışan Atina doğumlu ikinci kuşak gönüllü ile konuşma imkânım oldu. Ona göre, ortaya çıkan yalnızca bir slide-show değil, kolektif belleğin görünürlüğü. Aynı zamanda fotoğraf sanatçısı olan görüşmeci, fotoğrafları sunuma koyarken nelere dikkat ettiğini, gözettiği hassasiyetleri, ne tür fotoğraflar seçtiğini ve insanların ona fotoğraf gönderme konusundaki tutumlarını şu sözlerle dile getirmişti:

“Festivalle ilgili en büyük mesele, insanları bana fotoğraflarını yollamaları için ikna etmek. Çünkü herkesin fotoğrafı var ama onlardan bana bunları vermelerini istediğimde biraz çekingen yaklaşıyorlar, çünkü en iyi fotoğraflarını düşünüyorlar. Biliyorsunuz bu bizler için acı bir hatıra. Ama kendimizi o memleketle bağlamamız

gerekiyor, unutmak istemiyorsak. Kötü şeylerle barış yapmalıyız. O yüzden benim için önemli olan slide-show'da nasıl gözükeceği, nasıl anlatmam gerektiği...Fotoğrafları alınca onları memnun edecek bir slide-show hazırlıyorum. Bazıları 15 tane gönderiyor diyelim, aralarından seçmem gerekiyor. Bir de sadece aile fotoğrafları olsun istemiyorum, o zamanı ve mekânı yansıtacak başka fotoğraflar koymaya da önem veriyorum. O duyguyu aktarabilmek için. Bu olduğunda tamam diyorum. Biraz gerildiğim bir konu da müzik. Müzik eklemeli miyim, yoksa müziksiz mi olmalı gibi. Her neyse müzik ekliyorum ama bu insanları üzecek bir şey olmamalı, onları fazla duygusal yapacak bir şey olmamalı. Yani sadece bir slide-show olmuyor, herkesin fotoğrafı var, daha çok bir kolektif hafıza gibi oluyor.” (E,51).



Şekil 4. 49 Aile arşivlerinden fotoğraflar

Görüşmeci, eline geçen fotoğraflarla, herkesin parçası olduğu ortak bir hikâyeyi anlatmak istemiş. Fotoğrafları seçip düzenleyip oluşturduğu bu anlatıyı, büyük bir aile albümüne benzetebiliriz. Festivalde topladığı ilginin yegâne nedenin, şehre dair müşterek duyguları ve anıları canlandırmasından ileri geldiğini belirtmiştim. Bu kurguyla ilgili dikkate değer bir başka husus ise, hazırlayan kişinin ikinci kuşaktan İstanbul kökenli bir Rum olması ve anlatının onun postbelleği bağlamında geçmişe bakışından beslenmesidir. Zira bu bakışa dayanarak kendi toplumuyla kurduğu empati, fotoğrafları ve müzikleri belirli hassasiyetleri göz ardı etmeden, filtrelerinden geçirmesini gerektirmiş. Bu şekilde, ortaya çıkan hikâye de geçmişin acılarıyla uzlaşmayı ve ortak yaşamı hatırlamayı teşvik etmeyi amaçlamış.



Şekil 4. 50 Aile arşivlerinden fotoğraflar

Festivalde gördüğüm fotoğraflardan biri, diğerlerinden daha farklı bir yerde, etkinlik alanının sürekli uğraklarından biri olan “*Bebekler*” isimli sergide karşıma çıktı. Serginin sahibi, mutfak atölyesini yürüten görüşmecim. Kendisi resim ve heykel çıkışlı bir oyuncak bebek yapımcısı ve aynı zamanda uluslararası sergilere katılan ödüllü bir sanatçı. Kil, kumaş, yün, pamuk, deri, tel gibi malzemeler kullanarak kendine has bir teknikle ürettiği bebeklerle kurduğu enstalasyonlarının dikkat çeken tarafı ise anlattıkları hikâyeler. Mizansenleri çoğunlukla İstanbul hatıralarından yola çıkarak yaratıyor. Örneğin, 1964 Sürgününde kendisinin de dahil olduğu topluluğun Türkiye’den Yunanistan’a geçişini ve bu sahneden aklında kalanları, çocuklardan sınırdaki askerlere varana kadar yaptığı bebeklerle canlandırmış.

Esas üzerinde duracağım, görüşmecinin çocukluğunun İstanbul’unu yeniden yarattığı yapıtı. Bu enstalasyonda, berber amcası Andrea’yı, Galatalı şapkacı Manolis’i, kunduracı Stefanos’u, kahvaltı eden müşteriye çay servisi yapan garson Lefteris’i, Gezi Parkı’ndan hatırladığı alaminüt fotoğrafçıyı, mahallesinden geçen simitçiyi, sütçüyü, yoğurtçuyu, ayakkabı boyacılarını, dokuma tezgahında çalışanları, terzileri, nakışçıları, müzisyenleri, dondurmacıları ve hatta ayı oynatıcılarını bile görebilmek mümkün. Burada bir yandan, 1932’de çıkarılan kanun ile gayrimüslimlere yasaklanan meslekleri, aynı zamanda bugün artık icra edilmeyen meslekleri hatırlatmak istediğini belirtmişti. Fakat temelde anlattığı, 1964 öncesi hayat.



Şekil 4. 51 Şapkacı Manolis ve Berber Andrea

Bu panoramanın tam merkezine ise kendi çocukluk fotoğrafını yerleştirmiş. Aslında gündelik yaşantısından hatırladığı her şey, çerçeve içinde duran bu fotoğrafın etrafında cereyan etmektedir. Fotoğrafın hemen önünde yer alan bir sahnede de kendisini atölyesinde çalışırken tasvir etmiş. Ayrıca tüm sahneler arasına ana malzemelerinden olan ipleri, kurdeleleri, minyatür bir dikiş makinasını, makasını ve yanı sıra çocukken oynadığı topaç ve diğer oyuncakları koymuş.



Şekil 4. 52 Sanatçının çocukluk fotoğrafı

Özetle, bu mikro evrenin sermayesi onun çocukluğunda gördüğü, duyduğu, tattığı ve temas ettiği şeylerin hepsi; mahallede çamaşır asanlar, elindeki gergefe nakış işleyen kadın, parkta bütün çocukların fotoğrafını çeken fakat küçükken korktuğunu

söylediği alaminüt fotoğrafçı, küfesiyle gezen hamal, daha güzelini yemediği dondurma kaymak...



Şekil 4. 53 Çocukluk günlerinden manzaralar

Merkezde duran küçük kız çocuğunun siyah-beyaz fotoğrafı, buradaki anlatıya otobiyografik bir boyut kazandırmış. Nitekim mizansenler arasında dolanan ipler ve kurdeleler, mizansenlerin kaynaklandığı yeri işaret edercesine, gelip fotoğrafın önünde kesişerek bir kavşak yaratmış. Dolayısıyla, bu yapıtın bütününde donup kalmış görüntülerden ziyade, hissedilir ölçüde bir akış ve hareket olduğunu söylemek doğru olacaktır. Zira bütün bu alan, kesişen öykülerle birlikte, görüşmecinin belleğinin bir haritası gibidir. Çocukluk, Cooper-Marcus'tan (1992) hatırlayacağımız üzere, benliğin bilincinde olmaya başlandığı ve çevresel algıların, aidiyet bağlarının yerleştiği bir zaman olduğu için, yaşamın en unutulmaz dönemi addedilmesi şaşırtıcı değildir. İşte buradakiler de çocukluk çağının en sevilen manzaralarının en yerleşik anılarıdır.

Toparlayacak olursak, festivalin sunduğu manzaralar bir bütün olarak, bireysel ve kolektif anıların dışsallaşıp cisimleştiği bir mekânsal üretim yaparlar. İstanbul'a dair gündelik alışkanlıkların ve geleneklerin iki gün süren capcanlı bir şenlikte çeşitli etkinliklerle hayata geçirilip uygulanması, sadece birinci değil ikinci kuşak mensuplarının da şehirle bağlarını güçlendiren bir iletişim ortamının doğmasına ön ayak olur. Anılar her zaman somut mekânlarda oluştuğundan ve her şey mekânlarla hatırlandığından, özellikle de travmatik koşullara bağlı olarak, çocukluktan beri bilinen yerlerin kaybı, bu tezde ele aldığımız diğer örneklerde de gördüğümüz gibi,

nostaljinin daha baskın bir his olarak yaşanmasının nedenidir. Seremetakis, nostaljiyi, tarihin duyusal algılanması olarak tanımlamış, belleğin ise duyular arasında köprü kuran bir yapı olduğunu söylemişti (2019:4,9). Festivalde de fotoğraflar çağrıştırmacı, diyalog başlatıcı özellikleriyle ve müzik ya da kokularla birlikte belleğe devinim katan duyusal unsurlar olarak manzaranın ufkunu, uzandığı zamanları ve mekânları genişletmişlerdir.

4.5.4. Facebook'ta Fotoğraflar: Domestik Alanın Kamusal Alana Uzanması

Diasporada memleket manzaralarının ufkunu genişletip zenginleştiren başlıca etkenlerden biri de bir kamusal alan olarak Facebook'tur. Facebook kullanımları İstanbullu Rumların yerel ve ulus-ötesi bağlarını yeniden tesis etmelerini sağlayan, bir topluluk kimliği bilincini hem kuran hem pekiştiren iletişim pratiklerini içerir. Appadurai'nin dile getirdiği üzere, bu tür platformlarda enformasyonun ve imgelerin eşzamanlı alımlanması, okunması, yorumlanması ve paylaşılması diasporalarda yeni faillik biçimlerine olanak tanıyıp “duygu topluluklarının” (*community of sentiment*) ortaya çıkmasını sağlarken; yine “imgelemin eseri” (*the work of the imagination*) olan diaspora arşivini de kültürel kimliklerin yeniden üretimi adına etkin ve etkileşimsel kılar (2005:3,8; 2019:561,562).

Bundan önceki bölümde de kısaca sözünü ettiğim gibi (Bkz. 3.2.3.), Atina'daki diasporanın 2000'li yıllar sonrasındaki yapılanmasını, bilhassa da Facebook'un sağladığı kolay ve hızlı iletişim ve örgütlenme biçimleriyle birlikte düşünmek gerekir. Tüm kurum ve kuruluşlar, resmi veya gayri resmi tüm oluşumlar adına açılmış sayfa ve grupların her kuşaktan üye ve takipçisi vardır. Etkinliklerin ve sosyal yardım kampanyalarının duyurulduğu, canlı yayınlanan toplantı ve seminerlerin de gerçekleştiği bu sosyal ağ sitesi, kuşkusuz bir eylem alanıdır.

Aynı zamanda ortak duygular, beğeniler ve özlemler çerçevesinde bir toplumsallık sunduğu için, burada paylaşılanlar da geniş hacimli ve devamlı güncellenen arşivler meydana getirirler. Arşivler, kolektif bellek ve İstanbullu kimliği arasında bir müzakere alanı açar. Bir başka deyişle, bu alan diasporanın arzu ve

talepleri doğrultusunda şekillenir. Kişisel sayfalarda ve grupların sayfalarında biriken bu arşivlerin ana malzemesi ise, hayal edilen kimliğin ve toplumsallığın başlıca yakıtı olan fotoğraflardır. Aile fotoğraflarından anonimleşmiş belgesel fotoğraflara ve yine internette dolaşımda olan bol miktardaki eski İstanbul manzaralarına kadar pek çok görseli içeren arşivler, duygu ortaklığına zemin hazırlar ve bu ortaklığı canlı tutarlar.

“Biz İstanbul’da öyle alışmıştık, hep bir aradaydık, her zaman. Okulda öyle, Feriköy’de, adada öyle. Ama sonra sonra bulmaya başladım eski tanıdıklarımı. Şimdi de Facebook’tan herkes birbirini buldu. Ben Yuvakimyon’u bitirdim Fener’de. 32 arkadaş var bizim liseden, ayda bir toplanıyoruz. Sonra Facebook olduğu için hep konuşuyoruz... Sadece onlarla konuşmuyorum tabii, İstanbul’dan tanıdığım herkesle ve yıllardır görmediğim arkadaşlarımla konuşuyorum. Fotoğraflar gönderiyorum, arkadaşlarım da güzel hatıralarımızı koyuyorlar. Çok güzel oluyor, kim ne hatırlıyorsa yazıyor bunlar için. Yani her zaman birbirimizle selamlaşıyoruz, ben ne yapıyorum, onlar orada ne yapıyor, birbirimizden taraf bilgimiz oluyor.” (K,75).

“Çok gruplarımız var, ben de üyeyim. Mesela memleketten fotoğraflarımızı görmek ve gençliğimin şarkılarını, Türkçe şarkılarını duymak çok hoşuma gidiyor, beni oralara götürüyor bunlar. Bu çok güzel bir duygudur hem İstanbul kokulu hem de gençlik hissi veren bir duygu... Bir köprü gibidir, hele hâlâ İstanbul’da kalan arkadaşlarla oluyor bu. Hava nasıl bugün? ne pişiriyorsun bugün? Bugün Aziz Nikolaos’un yortusu var, kiliseye gittiniz mi? gibi sorular ve bunların cevapları beni sanki ordaymışım gibi hissettiriyor. Facebook’tan bu eski arkadaşları bulmak ve anıları paylaşmak o yüzden çok güzel.” (K,69).

“Fotoğraflarım bana Rum ve Türk arkadaşlarımla geçen güzel günlerimi hatırlatıyor. Tabii ki paylaşıyorum zaten benim için İstanbul’u unutmak diye bir şey yok, her an aklımda. Bazı gruplara, bizim liseninkine üyeyim. Bir şekilde hasret gideriyoruz. Konuşuyoruz, fotoğrafları yolluyoruz. Ben bu sayede uzun yıllar görmediğim arkadaşlarımı, komşularımı ve sınıf arkadaşlarımı buldum ve bu arkadaşlıkların ne kadar güzel ve hakiki olduklarını bir daha anladım. Mesafe arkadaşlıkların devam etmesine hiç engel değil, eski ve hakiki dostlar hiç unutulmuyor. Fotoğraflar da bu çocukluk yıllarını, orada geçen günleri hatırlatıyor. En önemlisi bu yaşına varmama rağmen, o seneleri İstanbul’da yaşadığım için kendimi çok şanslı sayıyorum.” (K,70).

Görüşmecilerin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, paylaşılan fotoğrafların hem belleksel hem de iletişimsel işlevleri vardır. Bu iki işlev bir arada sosyalizasyon süreçlerini yaratıp desteklerler. Fotoğrafların sosyal ağlarda dolaşıma girdikleri anda yeni diyalogları başlatabilmeleri, kişilerin mekânsal ve zamansal mesafeleri, sınırları kolayca kat edebilmelerini sağlamaktadır. Burası, sürekli bir paylaşım alanı olduğu için, hatırlanan sürekli yenilenir ya da unutulmalar çeşitli etkileşimlerle; örneğin fotoğrafların altına yapılan yorumlarla kolaylıkla hatırlanabilir. Fotoğraflardaki kişileri etiketlemek de bu açıdan önemli bir pratiktir. Zira etiketlemek, fotoğraftakilerin kim olduğunu belirlerken, grubun çerçevesini de çizmiş olur. Bu türden bir medya dolayımı toplumsallık, birlikte hatırlamaya olanak tanır; bir araya gelip albümden fotoğraf bakarak sohbet edilen anlara benzeyen etkileşimleri ortaya çıkarır.



Şekil 4. 54 Paylaşılan okul günleri



Şekil 4. 55 Hatırlanan ve paylaşılan hatıralar

İstanbul geçmişine dair ortak duygularla bir araya gelenlerin gönderileriyle zenginleşip büyüyen arşivler sayesinde bazı görüşmeciler, kendilerinde olmayan veyahut uzun zaman önce kaybettikleri fotoğrafları yeniden bulabildiklerini söylediler. Sözgelimi bu bölümde “*Kaybedilen/Yası Tutulan Fotoğraflar*” başlığından hatırlayacağımız üzere, Atina’ya göçten önce annesi bütün fotoğrafları İstanbul’da bıraktığı için kendisinin olduğu fotoğrafları arkadaşlarından ve tanıdıklarından bulmaya çalıştığını söyleyen Büyükdalı görüşmecinin arayışına da bu arşiv cevap verebilmiştir. Etiketleme pratiği de etiketlenen kişiyi fotoğrafa dahil ederken, fotoğrafın bir yandan da “Facebook Zaman Tünelinde” ve “etiketlendiği fotoğraflar” sekmesinde yer alması, etiketleneni fotoğrafın ve elbette ortak geçmişin sahiplerinden biri yapmaktadır.

“Çok hevesleniyorum, eski fotoğrafları internette görüyorum, kendimi başkasının albümünde görüyorum, hah diyorum mesela Fener Okulundan bir toplantı fotoğrafından kendimi gördüm, haberim bile yoktu. Bu nasıl oldu, bir gün uyukum yoktu gece Facebook’tayım, bir de bakıyorum benim fotoğrafım, Fener Okulundan öğrenci sicilinden fotoğrafım var, mutluluktan deli oluyorum, evde herkesi uyandırıyorum, bakın babanıza nasıldı diye! Bak bu da Büyükdada’dandır. İşte buradayım. Bunu bana bir arkadaşım verdi. Ben bu kişiyle son senelerde yeniden buluştum ve dedi sana bir sürprizim var. Bunu getirmiş, nasıl deli oldum! Yani bu fotoğrafları sadece böyle sağdan soldan buluyorum ve daha çok olabilir, durmadan arıyorum.” (E,71).

“Bak bunu Facebook’ta buldum. Kayınpederimin dükkânı o tarafta. Balıkpazarı. Bu yandaki başka birisinin dükkânı. Eski İstanbullular grubundan buldum. Bunlar da benimkiler de İstanbul’u bıraktığımız halindeki fotoğraflar. Hepsi nostaljik geliyor. Bakınca kalbimde buramda bir acı var ama nasıl anlatayım çünkü değişik bir his de var, en çok tatlı bir acı gibi.” (K,73).



Şekil 4. 56 Büyükdalı görüşmecinin Facebook sayesinde ulaştığı aile evinin ve arkadaşlarıyla günlerinin fotoğrafları

Üye olunan sayfalardan ya da tanıdıklardan gelen fotoğraflarla karşılaşmak, geçmişle tekrar bağ kurdukmakta ve bu bağı güçlendirmektedir. Facebook, bu bakımdan İstanbullu Rum diasporasına kesintisiz bir iletişim ortamı sunmaktadır. Ve şunu yeniden vurgulamak gerekir ki kolektif bellek ancak ve ancak kişiler arası iletişimin sürmesi ile var olabilir. İletişim varsa, Halbwachs'ın (2018) da altını önemle çizdiği gibi, bireyin gruptan ayrı düşmesiyle ya da grubun dağılması durumunda kaybolup sönen bir bellekten söz etmek mümkün değildir. Zira kolektif hatırlama eylemini ve bir grubun parçası olmayı besleyen yine bu iletişim ortamıdır. Diğer bir deyişle, burada sürekli akan, “ilgili” yerlere ve kimselere beklendik veya beklenmedik biçimde hızla ve anlık ulaşan fotoğraflardır.

Kurumsal olarak varlık gösteren derneklerin yanı sıra, daha önce de sözünü ettiğim gibi, bu iletişimsel ve etkileşimsel alan kurumsal bir kimliği olmayan gayri resmi toplulukların da meydana çıkmasına ön ayak olmuştur. İki ayrı görüşmede bu yolla oluşan semtli gruplarından haberim olmuştum. Bunlardan biri, Üsküdarlıların ve Kuzguncukluların olduğu grup, bir diğeri de Kadıköy ve Moda'lıların oluşturduğu grup. Bu topluluklardan kişiler, semtleri adına açtıkları Facebook sayfaları yoluyla birbirlerine ulaştıklarını, yeniden bir araya geldiklerini ve artık daha düzenli olarak toplanmaya başladıklarını belirtmişlerdi. “*Halkidona-Moda*” sayfasını açan görüşmecimin söylediği üzere, önceki yıllarda dernek kurabilmek için gerekli koşulları sağlayamamış olsalar da bu şekilde bir grup kimliği edinmişlerdir.

“20 yıl önce bir dernek kurabilirdik. Ben o zamanlarda bir arkadaşımıza çok söyledim, Moda Cemiyeti'nin başkanıydı İstanbul'dayken. Gel kuralım sen başkanlık et dedim ama olmadı. Tabii biraz para sıkıntılarımız vardı. E artık yaşımız da var yani

kaldı, kuramadık. Şimdi Facebook'ta bir grubumuz var Halkidona-Moda diye, birkaç yıl önce ben açtım... Bakarsan göreceksin, oraya yazdık bu sayfayı anılarımızı yaşatmak için ve grubumuzu büyütmek için açtık diye. Ve biliyor musun bize çok yaradı bu. Bütün Kadıköylü arkadaşlarımızı, ne kadar tanıdıklar varsa topladık. Eskiden bir yerde toplanıyorsak sadece 3-4 kişi oluyorduk, şimdi bakıyorsun sığamıyoruz.” (K,69).

“Facebook bizi tazeliyor, güncelliyor diyebilirim. Maksat iyi şey için kullanmak tabii. Biz Üsküdarlılar ve Kuzguncuklular olarak her zaman haberleşiyoruz. Birbirimizle fotoğraflar paylaşıyoruz, onlar bizim için çok önemli. Eskiden herkesin elinde cep telefonu yoktu, kamerası bile yoktu fotoğraf çekmek için. Şimdi ben mesela bizim oralardan güzel fotoğraflar yolluyorum, çocukluğumdan, gençlikten Kuzguncuk ve İstanbul'dan başka fotoğraflar. Arkadaşlar da bizim herkes de istediği zaman bu fotoğrafları koyuyorlar.” (E,68).



Şekil 4. 57 1-"Halkidona-Moda" grubu, 2-"Üsküdarlıların" paylaşımları

Facebook kullanan görüşmecilerimle “Facebook arkadaşı” olduğum için ve de onların takip ettiği sayfaları takip ettiğim veya gruplara üye olduğum için gerek bu oluşumlardaki iletişimlerini gerekse de iletişimler neticesinde üretilen ortak içeriği/arşivi ben de katılımcı gözlem yoluyla yakından izledim. Çoğu görüşmecimin profil ve kapak fotoğrafları İstanbul manzaralarından ya da memleket ziyaretleri sırasında çekilmiş fotoğraflardan oluşmaktayken, İstanbul belleğini ve kimliğini yaşatmak adına açılan sayfa ve grupların profil ve kapak fotoğraflarının hepsi haliyle İstanbul referanslıdır. Facebook bir benlik sunum sahnesi (Goffman, 2014) olduğu için, doğrudan coğrafi/mekân referanslı olan bu fotoğrafları, kimliğin ifade ve sergileme araçları şeklinde düşünebiliriz. Bu bağlamda, sayfalarda her gün paylaşılanları da gösterilmesi arzu edilen kimlikle ilgili inşa edici performanslar olarak niteleyebiliriz. Kimlik inşası ve biriken arşiv ise kişiler arası etkileşimlerden doğmaktadır.



Şekil 4. 58 Sayfalardan kapak fotoğrafları

Bu noktada kısa bir parantez açarak eklemek isterim ki, benim burada yaptığım, salt içerik analizine dayanan bir “internet etnografisinden” (Pink ve Postill, 2012) ziyade, daha önce de söylediğim gibi, görüşmecilerimin fotoğraflarla ilişkisini ve kullanım pratiklerini anlama çabamın bir parçası. Nitekim, Pink ve Postill’in de çalışmalarında (2012,2016) dile getirdikleri gibi, sosyal medya uygulamaları yalnızca çevrimiçi ortamda gerçekleşen fenomenler olarak tanımlanamazlar; gruplar hakkında daha doğru değerlendirmeler yapabilmek adına, kullanıcıları ve eylemlerini çevrimdışı somut alanlarda da tanımak gerekir.

Altını çizmek istediğim bir diğer önemli husus ise, “*dijital diaspora*”, “*e-diaspora*”, “*web-diasporası*” veya “*net-diasporası*” gibi çoğunlukla sanal ve gerçek (*virtual/real disjunction*) mekânların ayrımı üzerine temellenen kavramların ötesinde (Ponzanesi, 2020:978), bu çalışmanın bulgularının bize çevrimiçi ve çevrimdışı dünyaların birbirinden beslendiğini anlatmasıdır. “*Sanal diaspora*” gibi bir terimle hareket etmek, bir bakıma çağdaş olanın eskinin yerini aldığına/almaya başladığına yönelik bir yaklaşım içinde düşünmeye yol açmaktadır. Oysa, bu çalışmadaki örnekler, iki alanın karşılıklı bir inşa eylemi içinde olduğunu göstermektedir.

Burada Appadurai’nin “sanal komşuluklar” (*virtual neighbourhoods*) önermesini genişleterek ilerleyebiliriz. Hatırlayacak olursak, yazar, sanal komşulukların, yüz yüze iletişimin mümkün olmadığı durumlarda mekânsal sürekliliği sağlayabileceğini, ancak bunun fiziksel/somut mekânsallığı/komşuluğu da ortadan

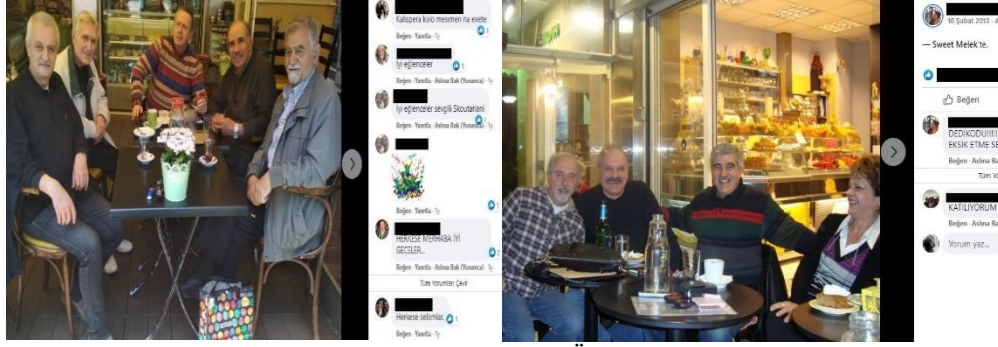
kaldırmayacağını; aksine bu iki tür mekânsallaşma arasında karmaşık, fakat karşılıklı içermeyen bir ilişki olduğunu ileri sürer. İmgelerin, haberlerin ve görüşlerin küresel akışının sanal mahallelerden gerçek mekânlara akarak yerelliğin üretiminde en önemli rolü üstlendiğinin altını çizerek (2005:195,197). Şimdi bu önermeye ilaveten, yerellik üretiminin sadece sanal mekânlardan fiziksel mekânlara akanların değil, öncelikle bu iki alanın karşılıklı akışlarının ve etkileşimlerinin sonucu olduğunu İstanbullu Rum diasporasının Facebook etkileşimli pratiklerinden örneklerle görmeye çalışalım.

Önceki örneklerden de görmüş olduğumuz üzere, aynı zamanda toplumsal dayanışmayı da beraberinde getiren haberleşme ağları sayesinde, Atina'daki topluluk hem kendi içinde örgütlenmekte hem de İstanbul'daki cemaatle, kurum ve kuruluşlarla ilişkilerini geliştirip sürdürebilmektedir. Yerel ve ulus-ötesi etkinlikler için çağrılar ilk olarak bu platform üzerinden yapılmakta, ardından “gerçek/fiziksel” mekânlarda bir araya gelinmektedir. Sözelimi, dernekler ve federasyonun organize ettiği festivallerin, sergilerin ya da anma faaliyetlerinin haricinde, Facebook'ta açtıkları sayfalar yoluyla grup kimliği edinen semtlikler de sıkça buluşup toplanmaktadır. Buluşmalar için tercih genellikle tercih edilen yer ise, faaliyete geçtiği 2013 senesinden bu yana İstanbullu Rumlar arasında oldukça popüler olan “*Sweet Melek*” adlı kafe-restorandır.

İstanbul yemeklerinin, mezelerinin, tatlılarının, kahvaltının ve çayın her daim taze ve hazır olduğu Paleo Faliro'daki bu küçük mekân, İstanbullular için adeta ikinci bir ev gibidir. En önemlisi kafenin haftalık bir buluşma rutini olmasıdır. Benim de denk geldiğim ve pek çok insanla tanışmama vesile olan buluşma günleri şöyledir: salıları Kadıköy ve Boğazın Anadolu Yakası'ndaki Moda, Bağlarbaşı, Üsküdar, Çengelköy ve ötesindeki diğer semtlerden; Çarşambaları Şişli, Tatavla ve çevresinden; Cumartesi Adalar, Bostancı, Suadiye'den ve ayrıca ayın belirli bir gününde Bakırköylüler ve Samatyalılar yemekli sohbet masalarıyla bir araya gelmektedirler.

Sanal ortamdan gerçek mekâna taşınan buluşmalar, aynı zamanda fotoğraflarla belgelenerek sonrasında grupların Facebook sayfalarından paylaşmakta, hatta İstanbul'da kalan dostlara bu şekilde selam gönderilmekte ve gönderiler karşı taraftan gelen cevaplarla etkileşim araçlarına dönüşmektedir. Bu pratik, topluluğun birlik

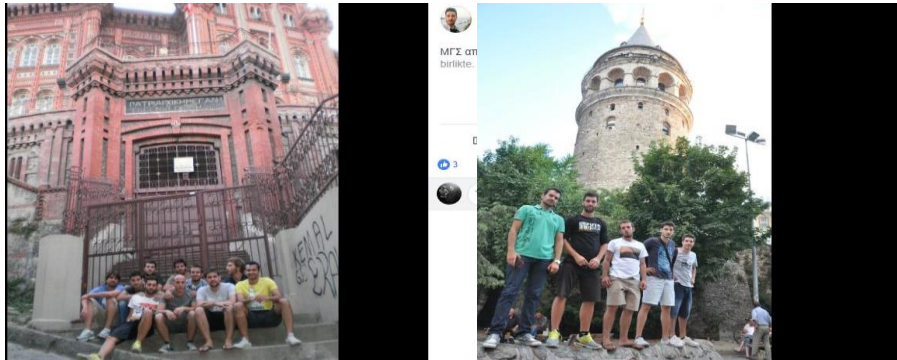
duygusunu sağlamlaştırırken, bir yandan da çevrimiçi ve çevrimdışı alanların karşılıklı akışıyla meydana gelen kimlik inşasını da gösterir.



Şekil 4 59 "Sweet Melek" buluşmaları; Üsküdar ve Kadıköylüler

Benzer biçimde İREF'in organize ettiği yerel etkinliklerin yanında, her sene düzenlediği İstanbul turlarının fotoğrafları da hem tura katılan kişilerce hem de federasyonun Facebook sayfasındaki albümlerde yerini almaktadır.

“İlk defa 2007’de buradaki yaşlılarımla birlikte gittik. Ve her yeri ziyaret ettik. Tarihi yerleri de söylemiştim Ayasofya’ya, Patrikhane’ye falan ve ailemizle ilgili yerleri de gezdik. Hem de hepsini yürüyerek. Ben orada yürümeyi çok seviyorum. Babamın okulunu görmeye gittim. Balat’taki Kırmızı Okul, Fener Lisesi. Bu okulun fotoğraflarını daha önce görmüştüm ama gerçekten de çok büyük ve etkileyiciydi. Ama o küçük sokaklarda yürüyünce çok duygusallaştım, çünkü babamı düşündüm, onun çocukluğunu düşündüm orada. Her yerde fotoğraf çektim ve çok da anımız oldu. Nereye gitsek fotoğraf çektik, Büyükkada’da, Boğaziçi’nde, vapurda, ayazmalarda. Facebook’umda hepsi var.” (E,32).



Şekil 4. 60 İstanbul gezileri, 2007

Yukarıdaki ifadenin sahibi, anımsayacak olursak, Ayasofya'nın önünde taraftarı olduğu AEK'in atkısı ile poz verdiğini, hatta arkadaş grubuyla da aynı fotoğrafı çektirdiklerini anlatan görüşmecidir. İlk görüşmeciyile doğrudan tanışıklığı olmayan AEK taraftarı bir başka Atina doğumlu görüşmecimin de çok daha sonraki bir zamanda aynı fotoğraftan çektirdiğini öğrenmem üzerine, pozların stilizasyonlarındaki bu benzerliğin, fotoğrafların sosyal ağlardaki dolaşımlarıyla meydana gelen etkileşimlerden kaynaklanıyor olabileceğini düşünmüştüm.

Kimlik tahayyülünü pekiştiren ve etno-manzaraları inşa eden akış çift yönlüdür. İstanbul fotoğrafları ya da kartpostal, resim gibi şehre dair görseller insanlara Facebook aracılığıyla ulaşırken, fotoğrafların büyük bir kısmı domestik alanlardan yani evlerdeki fotoğraf albümlerinden çıkarak bu ortamda paylaşılmaktadır. Tüm bunlarla taşınan anlatılar da sosyal ağları, örgütlenme biçimlerini genişleten ve zenginleştiren unsurlardır.

Bu konuda bir diğer örneği, Rumların şehirdeki miraslarının kurtarılmasına destek vermek ve kültürün devamlılığını sağlamak adına kurulan “İstanbul Genç Gönüllülerin Derneği” tarafından gerçekleştirilen çalışmalardan hareketle verebiliriz. Derneğin başkan vekilliğini yürüten görüşmecim, gerek Türkiye’de bırakılan mülklerin arşivlenmesine yönelik araştırmaları sırasında gerekse de sözlü tarih çalışmaları sırasında, insanların onlara Facebook’taki sayfaları üzerinden ulaşarak evlerinin fotoğraflarını yolladıklarını, hikâyelerini paylaştıklarını söylemiş, Facebook’un gönüllü araştırmaları açısından işlevine değinmişti.

“Facebook’u çok kullanıyoruz, çok aktifiz. Bizim bu bütün gönüllü çalışmalarımız için çok önem veriyoruz. Fotoğrafları her zaman paylaşıyoruz. Mesela herkes eski İstanbul fotoğraflarını bizimle paylaşıyor, bize eski evlerini yolluyorlar. Onları bulmamızı istiyorlar. Öyle çok araştırmalar yapıyoruz. Daha önce başka sayfalarımız vardı ama bu daha resmi olan, bununla çok çalışıyoruz.” (K,32).



Şekil 4. 61 Genç Gönüllüler sayfası

Bunlarla birlikte, fotoğrafların dijital formatta olması, özellikle de fotoğraflara erişimin kolaylaşmasına karşın bakma, muhafaza etme, sergileme pratiklerinin değişmesi, örneklerden de anlamış olduğumuz üzere, işlevlerinin farklılaştığı anlamına gelmemektedir. Keza Facebook'un bir dijital iletişim platformu olması, duyuşal deneyim ve bellek ilişkisi üzerine konuşmamızı da sınırlandırabilecek bir şey değildir. Nitekim Sarah Pink'in söylediği gibi, dijital teknolojiler duyuşal dünyaların bir parçası haline gelmiş ve gündelik eylemlerimiz giderek daha fazla dijital dolayım olmaya başlamıştır. Pink, bu bağlamda, insan pratiklerini içeren her alanda duyuşal bir yaklaşım uygulamanın mümkün olabileceğine de dikkatimizi çekmek ister (2015:118,119). Sandra Ponzanesi de duyuşların ve duyuşulanım alanlarının ulus-ötesi iletişimin doğasını anlamadaki kritik rolünün, "dijital diaspora" adı altında yapılan çalışmalarda çoğunlukla göz ardı edildiğini belirtirken, konunun sadece ağları ve algoritmaları değil, duyuşları da kapsayan bir olgu olarak düşünülmesi gerektiğinin ve bu yönde benimsenecek yaklaşımların, aynı zamanda beden ve teknoloji arasında değişip gelişmekte olan ilişkiyi anlamayı kolaylaştıracağına altını çizer (2020:988).

Çoğu görüşmecimin eski fotoğraflarının fotoğrafını çekip, az sayıdaki görüşmecimin scanner ile tarayıp ve de yeni olanları zaten cep telefonu kamerasıyla çekip Facebook'a yükledikleri fotoğraflar, ya da her gün karşılaştıkları İstanbul ilintili diğer fotoğraflar salt görme duyusunu uyaran imgeler değildir. Burada fotoğrafların paylaşımı üzerinden memleketle fiziksel mesafeyi telafi etmeyi mümkün kılan eşzamanlı ve anlık iletişim ortamının içinden doğan etkileşimlerin, bilhassa da tat, koku, ses gibi diğer duyuşları da uyandırdığını söylemek gerekir. Örneğin, biraz yukarıda yer verdiğim görüşmecinin dile getirdiği şekilde, Facebook'ta memleket fotoğraflarına bakmak, "*İstanbul kokulu, gençlik hissi veren bir şeydir*".

Duyuların sürekli olarak sanal mekândan gerçek olana ve gerçek mekândan da sanal olana akışı, diaspora muhayyilesinin omurgasını hem inşa eder hem de yapıyı ayakta tutar. Duyuların içine gömülü olan bellek (Seremetakis,2019), eşzamanlılık sayesinde nostaljik duyguları harekete geçirir ve hatırları taze tutar; bunlar İstanbullu kimliğinin harcını oluşturur. Sözgelimi, İstanbul kültürünün başat unsurlarından biri mutfak olduğu için, şehre özgü tat ve kokunun belleği, fotoğraflarla canlanır. Sayfalardan paylaşılan yemek fotoğrafları veya eski ve yeni zamanlardan sofralar manzaraları, bir yandan da mutfağın bu toplumdaki ayrıcalıklı yerine, daha doğrusu kültürün kadimliğine de vurgu yapmaktadır.

“Güzel yemekleri de paylaşıyoruz İstanbul’dan. Sayfalarda çok oluyor tabii, bazı arkadaşlarımdan da bunu görüyorum. E ne yapalım özlüyoruz her zaman memleketimizi, hiç aklımızdan çıkmıyor ki. Oradaki yemeklerimiz olsun sofralarımız olsun hepsi bambaşkaydı.” (K,70).

“Evet bazı Facebook sayfalarına üyeyim. Görüyorum bazıları mesela hem 1800’lerden hem 1900’lerden, 30’lardan veya 40’lardan İstanbul görüntüleri paylaşıyorlar. Hatta benim de çoğunu gördüğüm 6-7 Eylül fotoğraflarını koyuyorlar gruplara. Mesela İstanbul’un şimdi halinden de pek çok fotoğraf konuyor, insanlar altında birbirleriyle konuşuyor, günaydın diyorlar birbirlerine, çoğunlukla da birbirlerini tanıyan ve orada yaşamış olan insanlar bunlar. Ve tabii İstanbul yemeklerinin fotoğraflarını koyuyorlar. Bildiğin gibi mutfak İstanbul kültüründe çok önemli bir şey, onları da İstanbul’a bağlayan çok önemli bir şey. Galiba bu yüzden benim en çok karşılaştıklarım da bu yemeklerin fotoğrafları.” (E,40).

Bitirirken, bu başlık altında gündeme getirdiklerimi özetlemem gerekirse; İstanbullu olmak, esas olarak *İstanbulluluğu hatırlamak* üzerine temellenmiş olduğu için görüşmecilerin ve etkileşimde oldukları diasporanın diğer mensuplarının Facebook’taki eylemleri de her zaman coğrafi referanslıdır. İstanbul günlerine dair fotoğrafların yereldeki ve ulus-ötesindeki seyahatleri ve bu hareketlilikten doğan anlatıların, dile getirişlerin, duygulanımların yarattığı ortaklıklar, beden-teknoloji ilişkisi çerçevesinde düşündüğümüzde, kişiler arası yeni bağlantıları, yeni toplumsallıkları ortaya çıkarmaktadır. İstanbullu Rumların diasporik mekânı çok aktif olan bir ifade ve paylaşım alanıdır. Bu nedenle de fotoğraflara eşlik eden anlatılar ve

anlatılara verilen tepkiler (bazen başka bir fotoğrafla veya fotoğrafa yakıştırılan bir şarkıyla verilen cevap/yapılan yorum), açığa çıkan duygular ve beraberinde oluşan çağrışımlarla, buradaki kimlik Stuart Hall'un (2019) söylediği anlamda (*becoming rather than being*) her zaman bir oluş halindedir. Sonuç olarak, tüm bu eşzamanlılık içeren faaliyetler ve etkileşimleri, diasporaya ilişkisel niteliğini vermektedir.

4.5.5. Bölüm Sonucu

Araştırmamızın bu son bölümünde, İstanbullu Rumların kendileriyle birlikte göç etmiş olan aile fotoğraflarının, taşınma hikâyelerinden yeniden mesken edinme ve bir topluluk kimliği inşa edilmesi süreçlerinde üstlendikleri rolleri keşfetmeye çalıştık. Fotoğraflar, arkada bırakılmak zorunda kalınan hayatın, taşınamaz maddi ve manevi şeylerin en doğrudan anımsatıcıları/belgeleri olmaları nedeniyle, görüşmecilerin İstanbul'dan giderken yanlarına aldıkları öncelikli kişisel eşyalardır. Bilhassa da Atina'daki ilk yıllarında, yitirdikleri memleketlerinin hatırasına ve geçmişlerine erişimi mümkün kıldığı için bu nesneler, hemen hemen hepsinin dile getirdiği gibi, göçten sonra daha da "kıymet" kazanmışlardır.

Bu doğrultuda, fotoğrafların içine girdikleri yeni bağlamlarda kendilerine atfedilen anlam ve değerlerin hangi yönden ve ne şekilde farklılaştığını anlayabilmek adına, görüşmecilerle gerçekleştirdiğim bellek çalışmasında, fotoğrafları birer temsil metninden ziyade, maddi kültür nesneleri olarak ele aldım. Böylesi bir antropolojik yaklaşım, görüşmecilerin gündelik yaşamlarında fotoğrafların tuttuğu yeri daha etraflıca görmeyi mümkün kılarken, bu bağlamda merkeze aldığım sergileme, muhafaza etme, arşivleme gibi kullanım pratikleri, aynı zamanda onların fotoğraflara yaklaşımları üzerinden İstanbul geçmişiyle nasıl ilişkilendiklerini ve İstanbulluluğun hane içine nasıl kurulduğunu anlamaya da olanak tanıdı.

Bunlarla birlikte, fotoğraflar evin içine memleket manzaralarını yansıtarak bir yerellik üretimi gerçekleştirmiş olsalar da görüşmelerden hareketle göstermeye çalıştığım gibi, mekânı ve kimliği inşa eden başlıca eylemler fotoğraflara bakma ve onlar aracılığıyla geçmişi konuşma ve yorumlama eylemleridir. Zira fotoğrafın belleği ve belleğe içkin duyuları harekete geçiren çağrışım gücü, bu eylemlerle bir iletişim

ortamı yaratmakta ve bu sayede dile getirilen anılarla İstanbul'u ve ona dair kültürel alışkanlıkları evin içinde devamlı suretle yeniden bedenleştirmektedir. Söz konusu iletişimsellik, fotoğraflar hakkında/eşliğinde ilerleyen sohbetlerimizde de kendisi gösterdiği gibi, “ailesel” bir bakış alanı üzerine temellenmekte ve ailenin tüm kuşaklardan fertlerini böylesi bir bakış ağına yerleştirmektedir. Fotoğrafların sunduğu bu bakış alanıyla meydana gelen etkileşimler, genç kuşakların postbelleğinin biçimlenmesinde de etkili olmuştur. Bunun yanı sıra, evlerden kamusal alanlara ve mecralara taşınma biçimlerini incelerken görmüş olduğumuz gibi, kimliksel anlatıların temelini oluşturan aile fotoğrafları, aynı zamanda, İstanbullu Rumların yeniden cemaat olma süreçlerinde de etkileşimsel ve iletişimsel yönleriyle, şehirle ilişkilerin yeniden tesis edilmesini ve aidiyet bağlarının güçlenmesini sağlayan araçlar olagelmıştır.



TARTIŞMA ve SONUÇ

Yazar Haruki Murakami'nin, "*Haşlanmış Harikalar Diyarı ve Dünyanın Sonu*" (2011) isimli romanında, birbirine paralel ilerleyen hikâyelerden biri *Dünyanın Sonu* adında bir yerde geçer. Burası etrafı çepeçevre surlarla kaplı, sakın ve güzel bir şehirdir. Yolu buraya düşen kahraman, şehre kabul edilmenin tuhaf bir şarta bağlı olduğunu öğrenir: giriş kapısında "gölgesini" bekçiye teslim etmek. Gölgesinden vazgeçerse, şehirde makbul biri olarak yaşamını sürdürebilecektir. Gideceği başka bir yer de yokmuş gibi görüldüğü için, şarta uyup gölgesini teslim eder etmesine fakat durum öyle kolaylıkla sindirilebilecek bir şey de değildir. O içerideki hayata alışmaya çalışırken, kulübede sahibinden ayrı olduğu her gün, güçten kuvvetten düşmeye başlayan gölge ise, sürekli olarak kahramanı oradan kaçış için plan yapmaya teşvik eder. Bunun üzerine kahraman plan için harekete geçer ancak bu defa da kendini çok daha güçlü bir bocalama içinde bulur: gölgesinden ve tüm geçmişinden sonsuza kadar ayrılmak pahasına yeni şehirde sıfırdan bir hayatı mı yoksa gölgesiyle birlikte bir çıkış yolu bularak kaçmayı mı istemektedir?

Kitap boyunca devam eden ve okuyucu için sürekli bir merak konusu haline gelen bu bocalama, en sonunda kahraman ve gölgesinin birbirinden ayrılmasıyla son bulur. Ne var ki bu ayrılık, kahramana geçmişinden kalan her şeyi de kaybettiren bir sondur. Onu bu karara sürükleyen olaylardan şimdi bahsedemeyecek olsak da, burada yazarın adeta ete kemiğe büründürdüğü gölgeyi, kahramanın geçmişini ve eskiden yaşadığı dünyadaki aidiyetlerini simgeleyen bir bellek metaforu olarak düşünebiliriz. Diğer taraftan, açık veya örtük olsun bir kimlikten vazgeçilmesi talep edildiğinde kişinin tüm benliğini oluşturan aidiyetlerinden sıyrılarak dayatma ve zorlamalar doğrultusunda yeni koşullara bütünüyle uyumlu hale gelmesi elbette mümkün olan bir şey değildir; zira Murakami'nin hikâyesinde de gölgeyi bırakmak, geçmişten arınarak huzur dolu yeni bir başlangıç yapmanın şartı şeklinde dillendiriliyor olsa da "*Dünyanın Sonu*" aynı zamanda insanların gölgelerini terk etmelerinden ötürü yavaş yavaş

“yüreklerinin” de yitip gittiği söylenen yerdir. Yani aslında ismiyle müsemmadır, bir çeşit ölümün olduğu yerdir; unutmak ve ölmek ise sanki paraleldir.

Ev, yuva, memleket, duygularımızın ve anılarımızın mekânlarıdır. Sözgelimi Sara Ahmed, hatırlarsak; geçmişin içinde yaşamının artık imkânsız olduğu bir evle ilişkilendirilmesinden dolayı, göçün sadece mekânsal değil zamansal da bir kopuş olduğunu ve evde olma veya evden ayrılma meselesinin ise, buna bağlı olarak her zaman bir “bellek” meselesi olduğunu ve bununla birlikte, göçün geçmiş ve şimdi arasında süreksizlikleri ortaya çıkarmasından ötürü, en basit anlamıyla, bir yabancılaşma süreci olarak deneyimlendiğini dile getirmişti (1999:343,344). Toplumsal bellek kuramcısı Maurice Halbwachs’ın çok daha önceden ileri sürdüğü gibi, herhangi bir olay bizi yeni bir maddi çevreye sürüklediğinde, bu yeni ortama uyum sağlamadan önce, sanki tüm benliğimizi arkamızda bırakmışız gibi, bir tereddüt döneminden geçeriz; çünkü dış dünyanın alıştığımız düzeni ayrılmaz bir parçamız haline gelmiştir (2018:159).

Ahmed’e göre, göç nedeniyle mekân ve bellek arasında oluşan boşluk, göçmenlere memleketlerinin ve eski birlik hislerinin kaybını sürekli olarak hatırlattığı için, bu durum aynı zamanda yabancı olanı aşına olana dönüştürebilecek kolektiviteleri de yaratmaktadır (1999:344,345). Blunt ve Dowling’in ifadesiyle; duyguların, düşüncelerin ve hayallerin yerleşik olunan mekânlarla özdeş olması, yuva/ev kavramlarını her zaman için göçün merkezinde tutar ve aidiyet duygularının mekânlar arası taşınabilmesi de yurt kurma süreçlerine karşılık gelir (2005:1,2). Topluluk, tam da alışık olunan duyguların ve şeylerin düzenin eksikliğinde hatırlama eylemleriyle yeniden hayat bulur (Ahmed, 1999:344). Kolektif-kültürel bellekler, bu tez de üzerinde durulduğu gibi; göçmenlerin aidiyet bağlarını, dinsel pratiklerini, dillerini ve diğer tüm kültürel özelliklerini yabancı yerlerde nasıl, hangi motivasyonlarla ve ne ölçüde muhafaza ettiklerini konu alan diaspora çalışmalarında, toplulukların tanımlayıcı özelliği olarak kabul edilmektedir (Lacroix ve Fiddian-Qasmiyeh, 2013:684,685). Hatta, ulus-devlet merkezli bakıştan melez ya da merkezsiz bakışa yeni yaklaşımlarla ele alınmaya başladığında bile, “eski anavatana duygusal bağlılık”, değişen diaspora tanımları arasında yerini koruyan tek özellik olmuştur (Weiss, 2016:60).

Sara Ahmed'e yeniden kulak verecek olursak, hatırlayacağımız gibi yazar, göçe ilişkin anlatıların geçmişe yeniden bir biçim, çerçeve ve beden verdiğini ve bu şekilde toplulukları yeniden meydana getirdiğini belirtmiş ve belleği kendi nesnesini (biz kimliğini) üreten kolektif bir eylem olarak tanımlamıştı (1999:343). “*Diasporanın Sembolik Sermayesi: Atina’da Yaşayan İstanbullu Rumların Aile Fotoğrafları*” adlı bu tez çalışmasında da aile fotoğraflarını, İstanbullu Rumların anavatanları saydıkları şehirlerine, şehirden göç edişlerine ve göç sonrasına dair deneyimlerinin somut anlatı araçları olarak ele aldım. Gerçekleştirdiğim saha araştırmasında; evlerde, kamusal alanlarda ve sosyal medya platformlarında bu nesneleri çeşitli sergilenme, arşivlenme ve paylaşılma pratikleri çerçevesinde izleyerek, onlara atfedilen anlam ve işlevleri anlamaya çalıştım. Buradan hareketle, bu çalışmada, geleneksel olarak domestik alanın sınırları içinde tahayyül edilegelen aile fotoğraflarının bireyler ve sosyal gruplar arasında, yerel ve ulus-ötesi ağlarda iletişimsel ortamlara zemin hazırladığını ve böylelikle diasporanın kimliksel, sosyo-kültürel ve sosyo-mekânsal yapılanmasında kurucu bir rol oynadığını savunuyorum.

Bu noktada, ilk Atina ziyaretim sırasında tanışıp ardından birebir görüşme yaptığım bir İstanbullunun “*Bunlar çok kıymetli, çünkü anlatacağın hikâyeler bu fotoğraflara dayanıyor.*” (E,63) sözlerinden yola çıkarak şimdiye kadar gündeme getirdiğim meseleleri burada yeniden değerlendirmeye çalışacağım. Henüz araştırmamın ilk safhalarında, fotoğrafların İstanbul’dan Atina’ya taşınmasına dair sorduğum basit bir sorunun cevabı olarak duyduğum bu ifade, fotoğrafların anlam üretme ve iletme kapasitesini ve bu kapasitenin bellek, kimlik ve yerellik inşasında kapladığı alanı daha dikkatle sorgulamamı sağladı: Fotoğraflar sahiplerine ve onlara bakan diğer kimselere ne anlatıyordu? Nasıl hikâyelerdi ve kimlere anlatılıyordu? Hatta nerelerde anlatılıyordu? Peki anlatılmalarının kültürel ve toplumsal karşılığı ne(ler) olabilirdi?

Tezin bölümleri içinde sözünü ettiğim gibi, Arjun Appadurai (2005) küreselleşme çağında medya akışlarıyla dolaşıma giren memleket imgelerinin, bilhassa da göçmen topluluklar açısından, hayali dünyaların ve hayal edilen kimliklerin, diasporaların yaratımında içerdiği büyük potansiyellere dikkatimizi çekmiş, ancak bu oluşumlardaki bireysel medya kullanımlarını yalnızca uydu televizyonu, filmler ve yazılı kaynaklar gibi kitle iletişim araçlarıyla sınırlı tutarak,

diasporik topluluklar içinde halihazırda dolaşımda olan, gerek yerel gerekse de ulus-ötesi ağlarda taşınaduran fotoğraflar gibi diğer bireysel kullanımlardan söz etmemiştir. Bu çalışmada ise, aile fotoğrafları bireysel medya kullanımları çerçevesinde ele alınmış; bireysel ve kolektif bellekleri buluşturduğu alanlarda yeni toplumsallaşma biçimleri üretme potansiyellerinin peşine düşülmüştür.

Bu doğrultuda tezin temel savunusu; fotoğrafların, göçle dağılan ailenin tarihini ve birliğini yeniden yaptığı gibi, memleket imgelemine dolgu malzemelerinden biri olarak toplumsal kimliği de meydana getirdikleridir. Böylelikle Bourdieu'nün sözünü ettiği “*birlik kültürü*” (1996) terimini de yalnızca domestik alanla ve aileyle sınırlı tutmadan, ailelere ait fotoğrafların girdikleri dolaşımlarla topluluğu yarattığını savunarak, terimin çerçevesini genişletmiş oluyoruz.

İstanbullu Rumların fotoğrafları, kişisel geçmişleri göstermeleri ve göçle taşınmış olmaları sebebiyle hem tematik hem bağlamsal açıdan kendiliğinden duygusal dünyalarla ilintili nesnelerdir. İçerik ve bağlamı birleştirirler; çünkü ailenin, memleketin ve göçün anlatılarını aynı anda barındırırlar. Fotoğraflar, özellikle de üst kuşaklardan görüşmecilerin genelini ifade ettiği üzere, kendileriyle birlikte götüremedikleri evleri, sosyal çevreleri, mezardaki soyları gibi taşınmaz nitelikteki maddi ve manevi öneme sahip şeyleri arkalarında bırakarak çıkacakları yolculukta, yanlarına alamadıklarının yerine geçen, hayatların içine sığdırıldığı şeyler olarak, 1964 zorunlu göçünün peşi sıra 1990'ların ortalarına dek devam eden gönülsüz göçlerde, İstanbul'dan Atina'ya getirilen eşyalar arasında ilk sıralarda yer almışlardır.

Birbirlerinden farklı koşullarda ve zaman dilimlerinde göç etmiş olsalar da görüşmeciler açısından fotoğraflarının ilk anlamı aynıdır; bilhassa Atina'daki ilk zamanlarında, memleketlerinden ayrı düştükleri için hissettikleri boşluğun ve yalnızlığın tesellisi olmaları. Öte yandan, fiziksel uzaklığı ve geride kalanlara özlemi gidermenin yolu olarak başvurulmuş olan bu nesneler, aynı zamanda otobiyografik nitelikleri gereği, yabancıları oldukları bir diyarda ve köksüz kalma korkusu karşısında sahiplerine “nereden geldiklerini” ve “kim olduklarını” hatırlatmak gibi oldukça hayati bir işlevi yerine getirmişlerdir. İstanbul'daki hayatlarının “belgeleri” olarak görüldükleri için de görüşmecilere göre fotoğrafları, olmazsa olmaz şeylerdir; hatta yokluklarının tahayyülü “kendini kaybetme” ile ifade edilirken, çeşitli sebeplerle

fotoğraflarını gerçekten kaybetmiş olanlar ise, bu yokluğu yasa varan kayıp hissiyle dile getirirler. Fotoğrafların duygular alanının kanıtı/belgesi olmasının en önemli örneği de budur; fotoğrafları kaybetmek geçmişinden ve kimliğinden mahrum kalmak gibi düşünülür (bkz. 4.1., 4.1.1.).

Böylelikle fotoğraflar, ilk etapta “teselli verici anı nesneleri” iken, süreç içinde “kökene işaret eden bellek nesnelere” dönüşmüşlerdir. Bu durum yeniden mesken edinme süreçlerinde açığa çıkmıştır. İstanbul’dan gidenler dillerinin, kültürlerinin veya genel anlamda yaşam tarzlarının farklılığından ötürü geniş toplumla temaslarında dışlanma ve hor görülmelere varan tutumlara maruz kalmış ve bu ötekileştirici tutumlar, onların hor görüldüğünü ifade ettikleri kimliklerine ve kültürlerine daha fazla sarılmalarına yol açmıştır. Fotoğraflar da bu hususta, köklerinin ve eskiden sahip oldukları hayatlarının gösterenleri olmaları nedeniyle, her gün gözlerinin önünde ya da ellerinin altında tutmak istedikleri şeyler olmuştur.

Gurbeti ev/yuva yapma ya da kültürü mekânlaştırma süreci, en başta “duyguların” henüz yabancı olunan yerlere taşınmasıyla mümkün olur. Sara Ahmed’in de söylediği gibi, evde olma hissi, basitçe bir yerde ikamet etmenin ötesine uzanan bir meseledir; özne ve mekânın birbirinin içine koku, ses, dokunma gibi duyularla nüfuz ettiği, adeta ikinci bir deri edinildiği bir deneyimdir (1999:341). Belleğe gömülü mekânsal duyular, hatırlama eylemiyle duyguları da canlandırır. Konumuz olan fotoğrafların da duygusal alanla birebir bağlantılı bellek nesneleri olarak mekân yapıcı niteliği burada ortaya çıkar; görüşmeciler kendilerine yakın tutmak istedikleri geçmiş günlerinin fotoğraflarını Atina’daki evlerini kurarken, baş köşelere yerleştirmiş; salonlarını, oturma odalarını, girişleri, mutfaklarını bu nesnelere donatmışlardır (“*Her İstanbullunun evinde çok fotoğraflar göreceksiniz. Böyle çok modern bir ev olacak ki fotoğraf göremeyesiniz.*”). Fotoğrafların taşıdığı anlatılar, bütünlüğü bozulmuş benlik algısını ve aileyi sergilendikleri, muhafaza edildikleri yerlerden yeniden oluştururken, “yuva” hissi de yeniden üretilmiştir.

Görünür yerlerde konumlandırılmış fotoğraflar, ev ortamına “temsil ettikleri yerin koordinatlarını aktaran prizmatik aygıtlardır” (Tolia-Kelly,2004b:10). İstanbul günlerinin fotoğrafları, yansıttıkları memleket manzaralarıyla göçün yabancılaştırıcı etkisini kırar ve aşinalık hissinin oluşmasını sağlar. Diğer yandan, oluşan etnik

manzaraları salt “görünüm” şeklinde düşünmemek gerekir. Görünüm, elbette memleketi yakına getirerek anıları evin içinde yeniden canlandırırlar. Ancak bellek, önceki bölümlerde ileri sürdüğüm gibi, aynı zamanda yerleşik bedensel, toplumsal ve kültürel ritimlerin ya da habitusun taşıyıcısı olduğu için manzaralarla gerçekleşen aktarımlar gerek evin gerekse de içinde yaşayanların kimliğini de (yeniden) inşa etmiştir. Fotoğraflar, İstanbul kimliğini ve kültürünü evin içinde bedenleştiren somut nesnelerdir.

İstanbuluların evinde manzaralardan yansıyan etnik vurgu veya yerellik, evin ve sahibinin yaşamöyküsünün içe içe geçtiği bir inşa sürecine işaret etmektedir. Bunlarla birlikte, otobiyografik özellikleri nedeniyle en görünür yerlerde sergilenmeleri ya da albümler içinde düzenlenerek erişilebilir yerlerde tutulmaları, mekânsal aidiyet duygusunu bellekte sürekli tazelerken, bu yöndeki kimlik sunumlarıyla amaçlanan, bir yandan da köken mekâna dair hikâyeleri dışarıdan gelen kimselere göstermektir. Nitekim Atina’daki hayata adaptasyonda yaşanan zorluklar, bilhassa da Yunanlarla gündelik ilişkilerinde karşılaştıklarını ifade ettikleri ayrımcı söylem ve tutumların da büyük oranda etkisiyle, onlar da yüzlerini geçmişe çevirerek geldikleri yerin kimliğine daha fazla tutunmuş ve “şehirli”, “kökleri Bizans’a giden kozmopolit kültürlerini” geri kalmış buldukları Atina’daki yaşam kültürüyle sürekli kıyasladıkları bir bakış geliştirmişlerdir. Fotoğraflar bu bağlamda; horlanan kimliklerini aklayabildikleri ve bazısının daha açıkça dile getirdiği gibi, İstanbullu olmakla gurur duydukları için “eve gelen/onları bilmeyen” kimselere, kültürlerinin üstünlüğünü ve ayrıcalığını kanıtlayabildikleri “iftihar nesneleri” olarak da sunulmaktadır. Daha az karşılaşmış olsam da, bazı görüşmeciler ise fotoğraflarını sergilemek bir yana, kolay erişebilecekleri yerlerinde tutmaktan da kaçınmışlardır. Bu tercih, göçün travmasını hâlâ yoğun biçimde yaşıyor olmaktan ileri gelmektedir. Fotoğrafların uyandırdığı melankoli, bu kişiler açısından onlarla daha mesafeli olmalarını gerektirmiştir. Her iki tutum da travmayla başa çıkmanın farklı yollarına işaret etmektedir (bkz. 4.1.3).

Kullanım pratiklerinin ip uçlarını verdiği bu değişen davranış biçimleri, fotoğrafların güçlü çağrışım yetisine sahip iletişimsel nesneler olmalarıyla ve temsile verilen tepkilerle de doğrudan ilişkilidir. Fotoğrafın çağrışımsal ve duysal niteliği, ona yönelen bakışla açığa çıkarken, bu sayede geçmiş alışkanlıkların, deneyimlerin ve

duyguların hafızası şimdiki zamana ve mekâna taşınmaktadır. Geçmiş şimdide cisimleştiren bu dinamik inşa süreci, fotoğrafların sahipleri tarafından bir tür çifte-bilinçlilik içinde, en az kendileri kadar canlı, nefes alıp veren, yaşayan ve hatta konuşan, acı tatlı günleri anlatan şeyler gibi algılanmasına kaynaklık etmektedir. Dolayısıyla onları “iki boyutlu yüzeyleriyle içine nüfuz edilemeyen”, “dünyanın minyatür versiyonları” ya da “sessiz temsiller” (Stewart, 1993) şeklinde nitelemek indirgeyici bir yaklaşım olur. Bu iddianın aksine, sahadaki örneklerin de gösterdiği üzere, fotoğraflar ilk olarak bakışın tetiklemesiyle “çoklu duyuşsal etkileşimler yaratan” (Pink, 2015&2011) ve hatta “duyuşsal etkileşimlerden ötürü görsel alandan sözlü kültürün alanına da geçebilen” (Edwards, 2006) iletişimnel nesnelerdir.

Bakma eylemiyle devinim kazanan duyuların belleği, böylelikle fotoğrafın ilk sırada temsil ettiklerinin ötesine geçen anımsama ve anlamlandırma süreçlerini harekete geçirebilir. Bu bağlamda, fotoğraflar eşliğinde yapılan sohbetler, hatırlama eylemlerinin istikametinin nasıl çeşitlendiğini ve görsel olanın dilşel olanla iş birliği sayesinde anlatı evrenini nasıl büyüttüğünü ortaya koymuştur. Bu açıdan, böylesi bireysel medya kullanımını izlemenin, sahada edinilen bilginin derinleştirecek detayları açığa çıkartmada güçlü bir potansiyeli vardır.

Fotoğrafların hane içi kullanım pratiklerini ve kullanımlarla görünür olan anlam üretme yollarını takip etmek, kuşaklararası bellek aktarımlarını da gündeme getirdiğim bu araştırmada, Atina doğumlu kuşakların ailelerinden devraldıkları postbelleklerinin yapılanma süreçlerini anlamama da katkı sundu. Hatırlayacak olursak; İstanbul doğumlu kuşakların kendi geçmişleriyle ilişkilene biçimleri, memleketleriyle bağlarının kuvveti ya da zayıflığı, çocuklarının bu kimliğe ve mirasa mesafelerini de belirleyen temel etken olmuştur. Sözelimi (topluluktaki yaygın tutum doğrultusunda) travmalarla uzlaşmaya çalışan kişilerin ev ortamlarında İstanbul, yoğun nostaljik tonlu anlatıların, daha açık aktarımların öznesiyken; geçmiş kırgınlıkların ve öfkenin etkisinden sıyrılamamış kişilerin yaşam alanlarında ise sessizlik daha fazla hâkim olmuş ve İstanbul’daki hayata ve göç deneyimine dair anlatılanların tonunda travma baskın gelmiştir. Aktarımların sıklığı ve niteliği Atina doğumluların postbelleğini şekillendirirken, bu durum aynı zamanda, bir aktarım aracı olarak fotoğrafların postbellek oluşumundaki rolünü de gösterir.

Sözgelimi, göç melankolisinin güçlü şekilde hissedildiği ortamlarda büyümüş görüşmecilerin, ebeveynlerinin geçmişin acısından kaçınmak için ortalıkta tutmadığı, evin herhangi bir yerinde sergilemediği ve onlarla paylaşmadığı fotoğraflarla ya son derecede kısıtlı ilişkileri olmuş ya da bu nesnelerden hiç haberleri bile olmamış. İstanbul’a ilgileri de aynı oranda zayıftır; hatta bu bağlamda içselleştirdikleri geçmiş, ailelerinin üzüntülerinin, hayal kırıklıklarının ve hastalıklarının kaynağı olarak gördükleri İstanbul imgesi üzerine temellenmiştir. Diğer taraftan, fotoğraflar, nostaljik duyguların yoğun hissedildiği ortamlarda yetişmiş olanların postbelleğinin biçimlenmesinde etkili aktarım araçları olmuştur. Böylesi evlerde fotoğraflar, daha önce de söylediğim gibi, İstanbul’dan olmanın, köklerin belgesi olarak görüldükleri için hem daha dolaysız ilişkilerin nesnesi olmuş hem de kurulan ilişkilerden doğan etkileşimlerle evin ve ev halkının kimlik inşasında başat rol üstlenmişlerdir. Dolayısıyla, söz konusu kategoride yer alan Atina doğumlular içselleştirdikleri nostaljik tutumla hem ailelerinin hem de topluluğun geçmişine kendilerini yakın hissetmiştir. İstanbul’a dair fotoğraflar, onlar için kültürle aşinalık yaratan nesnelerdir.

Fotoğraflarla ilk teması başlatan ve bu şekilde etkileşimsel süreçleri meydana getiren “bakış” ise, Hirsch’ten (1997) ödünç aldığımız üzere, “ailesel” nitelikte bir bakıştır. Bu bakış alanı, ailenin İstanbul doğumlu üst kuşaklarını ve Atina doğumlu alt kuşaklarını, duyguların, fikirlerin ve deneyimlerin anlatılarının sürekli mübadele edildiği bir iletişim ağının içinde konumlandırır ve böylece dinamik aktarımlarla bireyin geçmişle bağ kurmasını sağlar. Bu noktada yinelemem gereken önemli bir husus da ister aile portreleri isterse de yalnızca memleketten iç ve dış mekânlara dair çeşitli görüntüler olsun, ya da bu fotoğraflarda görünsün görünmesin, İstanbul’un “ailesel bakış” alanı içinde kanlı canlı bir karakter olduğudur. Başka deyişle, kimliğin ana referans noktası olmasından ötürü, bütün anlatıların bazen fonu bazen de baş rol oyuncusu olarak, adeta her ailenin “ortak ferdi” denilebilecek bir karakterdir.

Burada yaptığım “ortak fert” tanımlamasıyla, diasporanın “kocaman ve bütün bir aile olduğu” gibi bir iddiada bulunmuyorum; bundan ziyade, fotoğraflardaki yaşamöyküsel anlatılarla canlanan duyguların ortak alanından söz ediyorum. Zira aile fotoğrafları duygusal alanı içeren nesneler oldukları için ve insanlar en temelde duyguları yoluyla sosyalizasyon süreçlerine girdikleri için, yukarıda da belirttiğim gibi, fotoğraflar aile birliğini oluşturdıkları gibi, diasporanın temelini atan iletişimsel

süreçlerin de kaynağında yer alırlar. Söz konusu durum bu çalışmada, ev içi alana ait nesneler olarak aile fotoğraflarının, toplumsal alanla ve kolektif kullanımlarla kesiştiği nokta olup, “birlik kültü” (Bourdieu, 1996) teriminin de “topluluk” çerçevesine taşındığı bağlantı noktasıdır.

Fotoğrafların kişisel arşivlerden çıkarak topluluk içinde ve ulus-ötesi ağlarda dolaşıma girmeleri, kolektif imgelem, diaspora(nın görsel) arşivi ve işlevselleşen nostalji kapsamında da tartışılması gereken bir meseledir. Esas olarak, göçün ilk yıllarından itibaren, fotoğraflar hiçbir zaman bütünüyle domestik alanın sınırları içinde sabitlenmiş nesneler olmamış, bireylerin sosyalleşme eylemlerinin bir parçası olarak onlarla birlikte çeşitli mekânlara hareket etmişlerdir. Eskiden memlekette sürekli bir arada olunan yakınlarla veya okul ve mahalle arkadaşlarıyla, Atina’da yeni hayata tutunma çabası sebebiyle gevşeyip zayıflayan bağların, karşılıklı iletilen, hatta hediye edilen ya da birlikte albümlerden bakılan fotoğraflar yoluyla yeniden canlanması, bu husustaki ilk örneklerdendir. Ayrıca fotoğraflar, kimi zaman beklenmedik karşılaşmalara ve tesadüflere de zemin hazırlamışlardır; sözgelimi Kadıköylü görüşmecinin (bkz. 4.1.5.) kendisinden çok daha önce, 1964 Sürgünü ile Atina’ya giden amcasının ailesini bulmasına, bir spor toto bayiinin duvarında asılı olan tarihi Moda İskelesi’nin fotoğrafı vesile olmuştur. Böylelikle, izi kaybedilen kimselerle de yeniden bir araya gelinmiştir.

Bu nesnelerin meydana getirdiği toplumsallıkların bir diğer örneğini ise, kitap çalışmaları konusunda gördük. Yunanistan’a yerleşmiş İstanbullu Rum yazarların İstanbul’a dair akademik ve edebi çalışmalarla oluşturduğu külliyatta monografi çalışmaları hatırı sayılır bir yer tutmaktadır. Aile fotoğrafları ise, böylesi mikro tarih araştırmalarında bilhassa peşine düşülen kaynaklar olagelmıştır. Yazar Akillas Millas ile onun aile fotoğrafları, arşiv çalışmaları ve 1980’li yıllardan bu yana kaleme aldığı kitapları üzerine yaptığımız görüşme (bkz.4.3.1), bu konuda aydınlatıcı bilgilere ulaşmamı sağladı. Millas’ın hem göçten önce hem de göçten sonra tanıdıklarından ve tanıdıkları vasıtasıyla ulaştığı kimselerden toplamaya devam ettiği ailelere ait fotoğraflar ve kartpostallar, ilk kitabı *Halki, Heybeliada, Dimonisos*’un (1984) ana malzemesi olmuş. Kitabın yayınlanmasıyla beraber uyandırdığı ilgi, topluluk içi ilişkileri hareketlendirmiş ve yeni ilişkilerin kurulmasını sağlamış. Yazara göre, kitabın gördüğü ilgi, adayla ilgili az duyulmuş bilgiler vermesinden ve en önemlisi de

fotoğraflarını ve hikâyelerini sunduğu ailelerin, sıradan kimselerin gündelik hayatını anlatmasından ileri gelmiştir. Millas aynı zamanda, uzun yıllardır koleksiyonunu yaptığı bu tür fotoğrafları yaşatmanın en iyi yolunun “kitap yazmak” olduğunu belirtirken, arşivin ancak paylaşıldığı takdirde bir işe yaradığını, cemaat üzerinde canlandırıcı etki yaptığını, kendi deneyimlerine dayanarak dile getirmişti. Sahada görüşmeler sırasında, hazırlık sürecinde olan başka monografi çalışmalarından da haberim olmuştu. Boyacıköylü bir görüşmecim (bkz. 4.3.2.), semt hakkında kitap yazmak isteyen arkadaşının isteği üzerine ona kendi arşivlerinden fotoğraflar verdiğini söylerken; Bakırköylü bir görüşmecim (bkz. 4.1.4.) ise bizzat böyle bir hazırlık içinde olduğunu ve dernekteki semtli arkadaşlarından kitap için fotoğraflar topladığını, bunları bilgisayarında arşivlediğini anlatmıştı. Fotoğrafların bu tür çalışmalar için talep edilmesi, her şeyden önce onlara atfedilen belgesel değerle ilintilidir. Fotoğraflar; İstanbul’daki hayatın, mekânların, şehre ait geleneklerin, hikâyelerin ve kişilerin bir zamanlar var olduğunun, gerçekliklerinin kanıtı olarak düşünölmektedirler.

Aile fotoğraflarına bu niyetlerle başvurulması, kişisel arşivlerin toplumsal alana da dahil olmalarını sağlarken, böylesi kolektif hatırlama biçimleri diaspora kimliğini güçlendirir. Benzer şekilde, İstanbul mirasının korunması ve genç kuşaklara aktarılması amacıyla yapılan etkinlikler, İREF çatısı altında yer alan tüm dernek ve kulüplerin katılımıyla düzenlenen “*İstanbul Rumlar Festivali*”ni konu aldığım başlıkta (bkz. 4.3.3.) göstermeye çalıştığım gibi, kişisel arşivlerin kolektif bellek ve kimlik üretimindeki katkısının somut şekilde izlenebileceği örneklerdir. Anımsayacak olursak, ailelerin arşivlerinden alınma fotoğraflar, kulüplerin arşivlerindeki anonim ve belgesel fotoğraflarla beraber festivalin manzarasını oluşturan unsurlar olup, meydana getirdikleri bu memleket manzaraları etrafında bir araya gelen ya da karşılaşan kişiler arasında da diyalog başlatıcı bir işlev üstlenmekteydiler. Başka deyişle, tıpkı iç mekânlarda olduğu gibi burada da duyusal ve çağrışımsal özellikleriyle, anıların paylaşılmasından kurulan yeni ilişkilere çeşitli etkileşim anları meydana getiren fotoğraflar; İstanbul kimliğinin konferanslardan mutfak atölyelerine, müzik dinletilerinden danslara çeşitli faaliyetlerle sunulduğu etkinlikte, tüm bu performanslarla bir arada kültürün ritimlerini de yeniden cisimleştirmektedirler. Etkinlikte yapılacak slide-show için topluluk mensuplarının kişisel fotoğraf arşivlerinden fotoğraflar toplayan dernek gönüllüsü görüşmecinin de deyişle, “kolektif belleği görünür” hale getirmektedirler.

Öte yandan, iç mekânlarda ya da toplumsal mecralarda ve mekânlarda fotoğraflar aracılığıyla belleğin coğrafyasının merkeze yerleştiği etno-manzaraları, hegemonik anlatılar karşısında topluluğun kimliğine “tarihsel meşruiyet kazandıran “hafıza peyzajları (Alderman ve Inwood,2013,189) olarak düşünmek de mümkündür. İstanbullu Rum kimliği, uluslaşma hareketleri içinde anlamsal sapmalara uğratılarak, politik koşullar doğrultusunda problemlili bir söylem alanında tanımlanmış (Millas,2002) ve yine bununla ilintili olarak, Yunanistan’a yerleşenlerin tarihsel açıdan hem Türk hem Yunan ulus-devletleriyle belirsiz durumlarının göz ardı edilmesi, bir diaspora toplumu olarak tanımlanırken basmakalıp ve hatalı (ulus-devlet merkezli modele göre “anavatan” Yunanistan’a dönüş yapan “Yunan” diasporası gibi tarihsel gerçeklikten uzak) kategoriler içine yerleştirilmelerine neden olmuştur (Örs, 2006). Aile fotoğraflarının bireysel/toplumsal alanlarda, kitaplarda oluşturduğu manzaralar, tam da bu noktada, topluluğun anlatı kuran bir aktöre dönüşerek, standartlaşmış ve hatta tarihsel gerçeklikle bağdaşmayan tanımlamalar ve söylemler karşısında bir kimlik talebinde bulunabildikleri ve diaspora örgütlenmelerinde “nereyi” referans aldıklarını (*memleket İstanbul*), “kim” (*kökleri Bizans’a uzanan kozmopolit İstanbullu*) olduklarını anlatabilecekleri ifade alanları yaratırlar.

Fotoğrafların toplumsal alanla temas ederek ortaya çıkardığı kolektiviteler hususunda çalışmada üzerinde durulan son örnek ise Facebook kullanımlarıdır. Kişisel arşivlerden bu mecraaya aktarılacak dolaşıma giren fotoğraflar, diaspora imgeleminin en güncel ve temel yakıtı olarak; İstanbul belleğini sürekli besleyen ve yukarıda sözünü ettiğim kimliğin ifade alanlarını daha geniş ufuklara taşıyan ve böylelikle yeni yapılanma biçimlerine el veren dinamik bir iletişim ortamı oluştururlar. 4.3.4’te çeşitli örnekleriyle göstermeye çalıştığım gibi, Facebook üzerinden paylaşılan fotoğrafların (çoğunlukla da eş zamanlı olarak) alımlanması, okunması, yorumlanması ya da etiketleme gibi kişileri sosyal gruplara dahil eden ve hem sembolik hem pratikte grupların kimlik çerçeveleri çizmelerini sağlayan mecraaya has uygulamalar, İstanbullu Rumların yerel ve ulus-ötesi yeni ilişkiler kurmalarını ve mevcut bağlarını güçlendirmelerini sağlarlar. Yanı sıra, kişisel hesaplardan ve grup sayfalarından fotoğrafların paylaşılmasıyla (ki sayfaların bazısı en başta fotoğraf paylaşmak üzere açılmıştır), aynı zamanda ortak bir bilgi envanteri oluşur ve aktif kullanımlar bu

envanteri veya arşivi İstanbullu kimliğinin inşası ve şehirle ilişkilerin yeniden tesis edilmesi çerçevesinde etkinleştirir.

Facebook’u bu kullanımlardan hareketle, coğrafi referanslı bir “benlik sunum sahnesi” (Goffman, 2014) olarak tanımlamıştım. Bu nedenlerle, kimliğin sergilenme ve ifade edilme biçimleri hakkında pek çok şey söyleyen bu mecraya bakılmaksızın, Atina’daki İstanbullu Rumların 2000’li yıllar sonrasındaki yapılanmasını, diasporanın güncel koşullarını, geliştirdiği kimliksel stratejileri yeni iletişim ortamlarına nasıl adapte ettiğini ve bu ortamdan nasıl beslendiğini yeterince anlamak da olanaksızdır.

Şimdiye kadar gündeme getirdiğim toplumsallaşma biçimlerinin temelinde, fotoğrafların duygu dünyalarıyla dolaysız bağlantısı yer almaktadır. Nostalji, bu bağlamda, evlerden toplumsal alana taşınan fotoğraflarla beslenen en güçlü duygudur ve bu çalışmada, kolektif kimliğin inşasındaki işlevselliğiyle önemli bir yer tutmaktadır. Sözelimi, üst kuşak İstanbullu Rumların travmalarla başa çıkmasına, geçmişe uzlaşabilmelerine olanak yaratıp toplumsal eylemlere ve oluşumlara yakıt olan bu duygu, Atina doğumlu alt kuşakların da ailelerinin ve topluluklarının geçmişine yakınlık duymalarına, hatta kimi örneklerinde gördüğümüz gibi, İstanbul mirasını ve kimliğini içselleştirmelerine de (2020 yılında kurulan Genç Gönüllüler Derneği böyle bir örnektir) zemine hazırlamıştır. Dolayısıyla nostalji bu çalışmada, “geçmişe saplanıp kalmanın patolojisi” anlamında veya “salt hantal bir duygu yükü” olarak değil, İstanbul ile kurulan ilişkileri işlevsel hale getiren bir duygu olarak; Svetlana Boym’un “*yeniden kurucu nostalji*” (2009) terimiyle paralellik gösteren bir yapıcı etken olarak ele alınmıştır.

Diğer taraftan Boym, nostaljiyi, sanal olmayan düşük teknoloji bir dünyaya, fiziksel mekânlara ait bir duygu olarak tanımlarken, sanal dünyanın duyusal deneyim ve nostaljinin iletimi açısından geçirimsiz bir alan olduğunu savunur (2009:367). Ne var ki yazarın, ilk olarak 2000’li yılların henüz başındayken dillendirdiği bu iddianın, “gündelik eylemlerin giderek daha fazla dijital dolayımlı olmaya başlamasıyla duyuların da dijital teknolojilerle iç içe geçtiği” (Pink, 2015:118) ve dolayısıyla beden-teknoloji etkileşimlerini yeni veçheleriyle ele almayı gerektiren günümüz dünyasının gerçekleriyle örtüştüğü söylenemez. Nitekim bu araştırmanın (fotoğrafların dijital iletişim ortamlarında kullanımları kapsamındaki) bulgularının da gösterdiği üzere,

Facebook gibi bir sanal platform, duyuşal deneyim ve nostaljinin iletimi hususunda geçirimsiz bir alan olmadığı gibi, imgelerin akışı yoluyla belleği ve dolayısıyla da ona içkin duyuları ve nostaljiyi de sürekli devindirmektedir. Aynı şekilde, mecranın yapısı gereği buraya yüklenen fotoğrafların da diğital formatta olması veya cep telefonu kamerasıyla (eski fotoğrafların fotoğraflarının) ekilerek, tarayıcıdan geçirilerek diėitalleőtirilmiő olması -sergileme, arşivleme, bakma pratiklerini deėiőtirse de- onları salt “ekrana” indirgemez ya da duyuların mübadelesinde ve anlam üretiminde üstlendikleri rolleri kısıtlayan veya eski etkilerini kaybettiren bir durum da ortaya çıkarmaz. İnsan pratiklerini içeren tüm alanlarda olduğu gibi, bu mecra üzerinden de görme duyusunun yanında tat, koku, ses gibi duyularla harekete geçen duyuların (görüşmecilerden birinin Facebook’ta fotoğraflara bakmayı “...hem İstanbul kokulu hem de gençlik hissi veren bir duygu...” sözleriyle tanımladığı gibi) varlığından söz etmek mümkündür.

Fotoğrafların sosyal medyadaki dolaşımlarıyla mübadele edilen anılar, duygular ve anlatılar, yerel ve ulus-ötesi ilişkilerin ve hatta sosyal grupların oluőmasına n ayak olurken, buradan yola çıkarak yeniden altını çizmek istediğim temel bir mesele ise, evrimii ve çevrimdışı dünyaların kesintisiz suretle birbirinden beslenerek İstanbullu Rum diasporasının “ilişkisel” mekânını ortaya çıkardığıdır. Diğer bir ifadeyle; kimlik ve yerellik üretimi, yalnızca sanal mekânlardan fiziksel mekânlara akan imgelerle gerçekleőmemekte, bunun ötesinde, iki alanın karşılıklı akışlarının doğurduğu etkileşimlere bağlı olarak meydana gelmektedir. İREF ve Genç Gönüllülerin Derneği’nin ortaklaşa yürüttüğü kültürel miras kurtarma projeleri veya Türkiye’de bırakılan mülklerin arşivlenmesine yönelik çalışmalarının araştırma süreçleri, daha önce de belirttiğim gibi, aydınlatıcı bir örnek olarak karşımıza çıkar. Zira alıőmalar esnasında, topluluk mensubu kimseler, bu kuruluőlara Facebook’taki sayfalarından ulaőıp evlerinin fotoğraflarını ve ilgili hikâyelerini göndererek, “fiziki mekânda” gerçekleşecek araştırmalara aktif biçimde destek olmaktadır. Bu durum bir yandan da kişisel arşivlerin paylaőılmasının, ortak bilgi envanterlerinin oluőmasına aracılık ettiğini gösteren bir örnektir.

Sonsöz olarak, araştırma kapsamında ulaőılan tüm bu bulgular, sosyal bilimlerde ihmal edilegelmiő bir tür olan veya uzunca bir süre “banal temsiller” olarak nitelendirildikleri için yeterince ilgi görememiő olan aile fotoğraflarının etkinlik alanın

düşünüldüğünden çok daha geniş olduğunu bize göstermektedir. Yukarıda sözlerinden alıntı yaptığım görüşmecinin “*bunlar çok kıymetli çünkü anlatacağın hikâyeler bu fotoğraflara dayanıyor*” ifadesi tam bu noktada en açık anlamına kavuşmaktadır. Zira İstanbul günlerine dair bu fotoğraflar, “köksüz” kalmış olma hissinin yarattığı bocalamalar karşısında, sahiplerince en başta adeta birer kimlik belgesi olarak kıymet verilmiş nesnelerdir. Murakami’nin hikâyesinde “*Dünyanın Sonuna*” giden adamın vazgeçtiği gölgesinin aksine, fotoğraflar, bütünüyle yabancı olunan bir dünyada yitip gitmemek adına memleketi tıpkı kutup yıldızı gibi bellek haritalarına yerleştirmiştir.

Göç sonrası yeni bağlamlarındaki kullanım pratiklerinin de gösterdiği gibi, gündelik hayatların ayrılmaz eşlikçileri haline gelen bu nesneler, kendilerine atfedilen anlamları bilhassa da dolaşım süreçleri içinde kazanarak, dile getirilmelerine aracılık ettikleri anlatıların içeriğini de zenginleştirip işlevsel hale getirirler. Keza fotoğrafların yerel ve ulus-ötesinde, sanal ve fiziki mekânlardaki bu hareketleri, bu tezin de savunduğu gibi, diasporanın ortak imgelemine besleyerek yeni toplumsallıkları ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle de onları domestik alanla sınırlı bir kategoride değerlendirmenin ötesine geçerek, bir hane tipi iletişim biçimi olarak, birlik kültürünü kolektif bağlamlara taşıyan ve “*duygu toplulukları*” inşa eden nesneler olarak düşünmek gerekir. Bu şekilde bir yaklaşım, bu araştırmanın da yapmaya çalıştığı gibi, diaspora çalışmalarının en başta gelen meselesi olan bellek ve yerellik üretimi süreçleri arasındaki ilişkinin, diasporanın kültürel ve ikonografik sermayesinin ve anlam dünyalarının nasıl kurulduğu hakkında daha katmanlı bilgilere ulaşmayı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Agnew, J., Livingstone, D. (2011). The Sage Handbook of Geographical Knowledge. Sage Publications.

Akar, R., Demir, H. (2014). İstanbul'un Son Sürgünleri: 1964'te Rumların Sınır Dışı Edilmesi. İstanbul: Doğan Kitap.

Akgönül, S. (2011). Azınlık: Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar. İstanbul: bgst Yayınları.

Akgönül, S. (2016). Türkiye Rumları: Ulus-Devlet Çağından Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktar, A. (2000). Varlık Vergisi ve 'Türkleştirme' Politikaları. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktar, A. (2006). Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktoprak, E. (2010). Bir 'Kurucu Öteki' Olarak Türkiye'de Gayrimüslimler. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi İnsan Hakları Merkezi.

Alexandris, A. (1992). The Greek Minority of Istanbul and the Greek-Turkish Relations 1918-1974. Athens: Centre For Asia Minor Studies.

Anderson, B. (1995). *Hayali Cemaatler*. İ. Savaşır (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Appadurai, A. (2005). Modernity at Large. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Appadurai, A. (2008). *Küçük Sayılardan Korkmak*. F. B. Aydar (Çev.). İstanbul: Timsah Kitap.

Appadurai, A. (2013). The Social Life of Things. Cambridge University Press.

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

Aristoteles. (2004). *Doğa Bilimleri Üzerine*. E. Günçe. (Çev.). İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.

Aristoteles. (2011). Poetika. S. Rifat (Çev.). İstanbul: Can Yayınları.

- Assmann, J. (2015). *Kültürel Bellek*. A. Tekin (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Auge, M. (2012). *Çağdaş Dünyaların Antropolojisi*. H. U. Tanrıöver (Çev.). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Bachelard, G. (1996). *Mekânın Poetikası*. A. Derman (Çev.). İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Baer, U. (2002). *Spectral Evidence: The Photography of Trauma*. Massachusetts: The MIT Press.
- Bali, R. N. (2008). *Yirmi Kur'a Nafia Askerleri: II. Dünya Savaşı'nda Gayrimüslimlerin Askerlik Serüveni*. İstanbul: Kitabevi.
- Banks, M. (2007). *Using Visual Data in Qualitative Research*. London: Sage Publications.
- Barth, F. (1969). *Ethnic Groups and Boundries*. Boston: Little, Brown and Company.
- Barthes, R. (1979). *Göstergebilim İlkeleri*. B. Vardar, M. Rifat (Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Barthes, R. (2000). *Camera Lucida*. R. Akçakaya (Çev.), İstanbul: Altıkkırkbeş Yayınları.
- Batchen, G. (2000). *Each Wild Idea: Writing, Photography, History*. USA: MIT Press.
- Batchen, G. (2004). *Forget Me Not: Photography and Remembrance*. New York: Princeton Architectural Press.
- Baumann, Z. (2014). *Küreselleşme*. Abdullah Yılmaz (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Belting, H. (1994). *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*. The University of Chicago Press.
- Benjamin, W. (2007). *Estetize Edilmiş Yaşam*. Ü. Oskay (Çev.). İstanbul: Derin Yayınları.
- Benjamin, W. (2012). *Fotoğrafın Kısa Tarihi*. O. Akınhay (Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Benjamin, W. (2014). *Pasajlar*. A. Cemal (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berger, J. (2007). *Anlatmanın Başka Bir Biçimi*. O. Akınhay (Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Berger, J. (2009). *Görme Biçimleri*. Y. Salman (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Berger, J. (2016). *Bir Fotoğrafı Anlamak*. B. Eyüboğlu (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Bergson, H. (1975). *Mind Energy*. Connecticut: Greenwood Press.

Bergson, H. (2001). *Time and Free Will*. New York: Dover Publications Inc.

Bergson, H. (2007). *Madde ve Bellek*. I. Ergüden (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Blunt, A., Dowling, R. (2006). *Home*. London and New York: Routledge.

Bodnar, J. (1993). *Remaking America: Public Memory, Commemoration and Patriotism in Twentieth Century*. Princeton University Press.

Borges, H. L. (2001). *Alef*. T. Uyar, F. Özgüven, F. Akerson, P. Bayaz (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, P. (1995). *Pratik Nedenler*. H. Tufan (Çev.). İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Bourdieu, P. (1996a). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1996b). *Photography: A Middle-brow Art*. Shaun Whiteside (Çev.). Cambridge: Polity.

Bourdieu, P., Wacquant, L. (2012). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. N. Ökten (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Boyarin, J. (1994). *Remapping Memory: the politics of TimeSpace*. University of Minnesota Press.

Boym, S. (2009). *Nostaljinin Geleceği*. F. B. Aydar (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Brah, A. (2006). *Cartographies of Diaspora Contesting Identities*. London and New York: Routledge.

Bruner, J. (1996). *The Culture of Education*. Cambridge, London: Harvard University Press.

Burke, P. (1997). *Varieties of Cultural History*. New York: Cornell University Press.

Burnett, R. (2007). *İmgeler Nasıl Düşünür*. G. Pular (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Cameron, A. Hall, S. G. (1999). *Introduction*. Life of Constantine içinde. Oxford University Press.

Cameron, A. (2011). *The Last Pagans of Rome*. Oxford University Press.

Canefe, N. (2007). *Anavatandan Yavruvatana Milliyetçilik, Bellek ve Aidiyet*. D. Boyraz (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Carroll, L. (2001). *Aynanın İçinden: Alice Harikalar Ülkesinde 2. Kitap*. T. Uyar (Çev.). İstanbul: Can Yayınları.

- Casey, E. (1993). *Getting Back into the Place*. Indiana University Press.
- Casey, E. (1997). *The Faith of Place: A Philosophical History*. University of California Press.
- Castells, M. (2008). *Enformasyon Çağı 2: Kimliğin Gücü*. E. Kılıç (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Chalfen, R. (1987). *Snapshot Versions of Life*. Ohio: Bowling Green State University Popular Press.
- Chambers, D. (2001). *Representing the Family*. London: Sage Publications.
- Chambers, I. (2019). *Göç, Kültür, Kimlik*. İ. Türkmen, M. Beşikçi (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cieraad, I. (1999). *At Home: An Anthropology of Domestic Space*. New York: Syracuse University Press.
- Clifford, J., Marcus, G. (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.
- Clifford, J. (1997). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. London, Massachusetts: Harvard University Press.
- Coleman, J. (2003). *Ancient and Medieval Memories*. Cambridge University Press.
- Connerton, P. (1999). *Toplular Nasıl Anımsar*. A. Şenel (Çev.). İstanbul: Derin Yayınları.
- Connerton, P. (2014). *Modernite Nasıl Unutturur*. K. Kelebekoğlu (Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Coser, L. (1992). Introduction: Maurice Halbwachs. *On Collective Memory* içinde. The University of Chicago Press.
- Cresswell, T. (2004). *Place: a short introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Çelik, Z. (1996). *Değişen İstanbul: 19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti*. S. Deringil (Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- De Certeau, M. (2009). *Gündelik Hayatın Keşfi I*. L. A. Özcan (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Güven, D. (2005). *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında 6-7 Eylül Olayları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Diodorus of Sicily. (1967). *Library of History*. London: William Heinemann Ltd.
- Dionysios Byzantios. (2016). *Boğaziçi'nde Bir Gezinti*. M.F. Yavuz (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Dovey, K. (2002). *Framing Places*. London: Routledge.

Dovey, K. (2010). *Becoming Places: Urbanism/Architecture/Identity/Power*. London and New York: Routledge.

Draaisma, D. (2014). *Bellek Metaforları*. G. Koca (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Dufoix, S. (2011). *Diasporalar*. I. Ergüden (Çev.). İstanbul: Uluslararası Hrant Dink Vakfı Yayınları.

Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatın İlk Biçimleri*. F. Aydın (Çev.). Ankara: Eskiyei Yayınları.

Edwards, E. (2001). *Raw Histories: Photographs, Anthropology and Museums*. Oxford: Berg.

Edwards, E., Hart, J. (2004). *Photographs Objects Histories: On the materiality of images*. London and New York: Routledge.

Eksertzoğlu, H. (2015). *Nostaljinin Ötesinde "Kaybedilmiş Memleketler": Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rumların Toplumsal ve Kültürel Bir Tarihi*. Y. Z. Karabıçak (Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Erder, S. (2006). *Refah Toplumunda Getto*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Erhat, A., (1978). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Eriksen, T., Nielsen, F. (2016). *Antropoloji Tarihi*. A. Bora (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Erll, A., A. Nünning (2008). *Media and Cultural Memory*. Berlin: Walter de Gruyter.

Erll, A. (2011). *Memory in Culture*. Sarah B. Young (Çev.). New York: Palgrave Macmillan.

Eusebius. (1999). *Life of Constantine*. Oxford University Press.

Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. London: Oxford University Press.

Evans-Pritchard, E. E. (1962). *Social Anthropology and Other Essays*. New York: The Free Press Of Glencoe.

Feld, S., Basso, K. (1996). *Senses of Place*. School for Advanced Research Press

Foucault, M. (1975). *Film in Popular Memory: An Interview with Michel Foucault*. *Radical Philosophy* içinde. Vol. 11 (s.24-29).

Foucault, M. (1977). *Nietzsche, Genealogy, History*. *Language, Counter-Memory and Practice* içinde. New York: Cornell University Press.

Foucault, M. (2011a). *Özne ve İktidar*. Ergüden, I., Akınhay, O. (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2011b). *Büyük Kapatılma*. I. Ergüden, F. Keskin (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2012). *İktidarın Gözü*. I. Ergüden (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2013). *Hapishanenin Doğuşu*. M. A. Kılıçbay (Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Freedberg, D. (1989). *The Power of Images*. The University of Chicago Press.

Freud, S. (1996). *Düşlerin Yorumu II*. E. Kapkın (Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.

Freud, S. (1996). *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*. Ş. Yeğin (Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.

Freud, S. (1998). *Totem ve Tabu 1*. N. Berkes (Çev.). İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.

Freud, S. (2003). *Yaşamım ve Psikanaliz*. K. Şipal (Çev.). İstanbul: Say Yayınevi.

Freund, G. (1980). *Photography and Society*. Boston: David R. Godine, Publisher, Inc.

Geertz, C. (2010). *Kültürlerin Yorumlanması*. H. Gür (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Georgeon, F. (1996). *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*. A. Er (Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Giddens, A. (2000). *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*. T. Birkan (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. Pala Güzel, Ş. (Çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London, New York: Verso.

Goffman, E. (2014). *Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu*. B. Cezar (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Gombrich, E. H. (1992). *Sanat ve Yanılsama: Resim Yoluyla Betimlemenin Psikolojisi*. A. Cemal (Çev.). Remzi Kitabevi.

Gombrich, E. H. (1997). *Sanatın Öyküsü*. Ö. Erduran, E. Erduran (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Gombrich, E. H. (2015). *İmge ve Göz: Görsel Temsil Psikolojisi Üzerine Yeni İncelemeler*. K. Atakay (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Goody, J. (1998). *Memory in Oral and Literate Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, J. (2001). *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*. K. Değirmenci (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Gregory, T. E. (2005). *A History of Byzantium*. Blackwell Publishing.

Grigoriadis, İ. N. (2014). *Kutsal Sentez: Yunan ve Türk Milliyetçiliğine Dini Aşılama*. İ. Çetin (Çev.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Grimal, P. (1997). *Mitoloji Sözlüğü Yunan ve Roma*. S. Tamgüç (Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.

Gupta, A., Ferguson J. (2001). *Culture, Power, Place*. London: Duke University Press.
Güvenç, B. (1979). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. L. Coser (Çev.). The University of Chicago Press.

Halbwachs, M. (2018). *Kolektif Bellek*. Z. Karagöz (Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Hall, E. T. (1959). *The Silent Language*. New York: Doubleday&Company Inc.

Hartog, F. (2014). *Herodotos'un Aynası: Öteki Tasavvuru Üzerine Bir Deneme*. M. E. Özcan (Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Harvey, D. (2013). *Sosyal Adalet ve Şehir*. M. Morali (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Havelock, E. (1963). *Preface to Plato*. Harvard University Press.

Herodotos. (2012). *Tarih*. M. Ökmen (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Hentsch, T. (2008). *Hayali Doğu: Batı'nın Akdeniz Doğu'ya Politik Bakışı*. A. Bora (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Heyman, J. (2009). *The Anthropology of Global Flows*. London: Sage Publications.

Hesiodos. (1977). *Theogonia, İşler ve Günler*. A. Erhat, S. Eyüboğlu (Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Hirsch, M. (1997). *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*. Harvard University Press.

Hirsch, M. (2008). *The Generation of Postmemory*. Poetics Today (s)29. Duke University Press.

Hirsch, M. (2012). *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After The Holocaust*. New York: Columbia University Press.

- Hirschon, R. (1998). *Heirs of the Greek Catastrophe*. New York: Oxford University Press.
- Hobsbawm, E., Ranger, T. (2006). *Geleneğin İcadı*. M. Şahin. (Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Holland, P., Spence, J. (1991). *Family Snaps: The Meanings of Domestic Photography*, London: Virago Press.
- Hurdley, R. (2013). *Home, Materiality, Memory and Belonging*. Palgrave Macmillan.
- Hutton, P. (1993). *History as an Art of Memory*. University Press of New England.
- Huyssen, A. (1999). *Alacakaranlık Anıları*. K. Atakay (Çev.). İstanbul: Metis.
- Ingold, T. (2007). *Lines: A brief history*. London and New York: Routledge.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive Essays on movement, knowledge and description*. London and New York: Routledge.
- İnalçık, H. (2003). *Osmanlı imparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*. R. Sezer (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Jay, M. (1994). *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. University of California Press.
- Johnson, C. D. (2012). *Memory, Metaphor, and Aby Warburg's Atlas of Images*. New York: Cornell University Press.
- Kafadar, C. (2017). *Kendine Ait Bir Roma: Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Karacan, E. (2014). *Remembering the 1980 Turkish Coup d'État*. Berlin: Springer.
- Kaymak, Ö. (2018). *İstanbul'da Az(ınlık) Olmak: Gündelik Hayatta Rumlar, Yahudiler, Ermeniler*. İstanbul: Libra Kitap.
- Kuhn, A. (1995). *Family Secrets: Acts of Memory and Imagination*. Verso Publications: London/New York.
- Kundera, M. (2016). "Kimlik", A. Derman (Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Lacan, J. (2013). *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*. Seminer 11. Kitap. N. Erdem (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Landsberg, A. (2004). *Prosthetic Culture*. New York: Columbia University Press.
- Lefebvre, H. (2015). *Mekânın Üretimi*. I. Ergüden (Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2018). *Ritimanaliz: Mekân, Zaman ve Gündelik Hayat*. A. L. Batur (Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Le Goff, J. (1992). *History and Memory*. New York: Columbia University Press.

- Leppert, R. (2009). *Sanatta Anlamın Görüntüsü*. İ. Türkmen (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Levi-Strauss, C. (1994). *Yaban Düşünce*. T. Yücel (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lotman, J. (2009). *Culture and Explosion*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Low, S. (2014). *The People, Place, and Space Reader*. New York: Routledge.
- Lupton, D. (1998). *The Emotional Self*. London: Sage Publications.
- Malpas, J. (2004). *Place and Experience*. Cambridge University Press.
- Mango, C. (1997). *Studies on Constantinople*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Mango, C. (2008). *Bizans: Yeni Roma İmparatorluğu*. G. Ç. Güven (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Mannheim, K. (1952). *The Problem of Generations*. London: Routledge.
- Mansel, P. (2008). *Konstantiniyye: Dünyanın Arzuladığı Şehir 1453-1924*. Ş. Erol (Çev.). İstanbul: Everest Yayınları.
- Marin, L. (2013). *İmgenin İktidarlari*. Cedden, M. (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Marshall, G. (1999). "Göç". *Sosyoloji Sözlüğü*. Akınhay, O., Kömürcü, D. (Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Massey, D. (2008). *For Space*. London: Sage Publications.
- McLuhan, M. (1962). *The Gutenberg Galaxy*. Canada: University of Toronto Press.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Göz ve Tin*. A. Soysal (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2014). *Algılanan Dünya*. Ö. Aygün (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Millas, A. (2019). *Heybeliada, Halki, Dimonisos*. N. Dalyancı, A. Ferentinou, Ş. Hrisanthakopulo (Çev.). İstanbul: Adalı Yayınları.
- Millas, H. (1994). *Yunan Ulusunun Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Millas, H. (2002). *Daha İyi Türk Yunan İlişkileri İçin Yapı Yapma Kılavuzu*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Millas, H. (2003). *Geçmişten Bugüne Yunanlılar- Dil, Din ve Kimlikleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Miller, D. (1998). *Material cultures: Why some things matter*. London: UCL Press Limited.

Mills, A. (2014). *Hafızanın Sokakları: İstanbul'da Peyzaj, Hoşgörü ve Ulusal Kimlik*. C. Soydemir (Çev.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Misztal, B. (2003). *Theories of Social Remembering*. Berkshire: Open University Press.

Mitchell, W. J. T. (1987). *Iconology: Image, Text, Ideology*. The University of Chicago Press.

Mitchell, W. J. T. (1992). *The Reconfigured Eye: Visual Truth in the Post-Photographic Era*. USA: MIT Press.

Mitchell, W. J. T. (2005a). *İkonoloji: İmaj, Metin, İdeoloji*. H. Arslan (Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Mitchell, W. J. T. (2005b). *What Do Pictures Want?*. The University of Chicago Press.

Morley, D. (2000). *Home Territories: Media, mobility and identity*. London and New York: Routledge.

Morrisson, C. (2014). *Bizans Dünyası Cilt 1: Doğu Roma İmparatorluğu 330-641*. A. Bilge (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Murakami, H. (2011). *Haşlanmış Harikalar Diyarı ve Dünyanın Sonu*. H. C. Erkin (Çev.). İstanbul: Doğan Kitap.

Neiger, M., Meyers, O., Zandberg, E. (2011). *On Media Memory: Collective Memory in a New Media Age*. London: Palgrave Macmillan.

Neyzi, L. (2011). *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nicol, D. M. (2009). *Bizans'ın Son Yüzyılları 1261-1453*. B. Umar (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nora, P. (2006). *Hafıza Mekânları*. M. E. Özcan (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

Ong, W. J. (2014). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi*. S. P. Banon (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Oran, B. (2005). *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İhtihat, Uygulama*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ortaylı, İ. (1986). *İstanbul'dan Sayfalar*. İstanbul: Hil Yayın.

Ortaylı, İ. (1987). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Hil Yayın.

Ortaylı, İ. (2006). *Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek*. İstanbul: Timaş Yayınları.

- Ökte, F. (1951). Varlık Vergisi Faciası. İstanbul: Nebioğlu Yayınevi.
- Pamuk, O. (2003). İstanbul: Hatıralar ve Şehir. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Peirce, C. S., (1955). Philosophical Writings of Peirce. ed. Justus Buchler. New York: Dover Publications Inc.
- Pink, S. (2001). Doing Visual Ethnography. London: Sage Publications.
- Pink, S. (2007). The Future of Visual Anthropology: Engaging the Senses. London: Routledge.
- Pink, S. (2015). Doing Sensory Ethnography. London and Los Angeles: Sage Publications.
- Platon. (1942). *Menon*. A. Cemgil (Çev.). Ankara: Maarif Matbaası.
- Platon. (2007). *Devlet*. H. Demirhan (Çev.). Ankara: Palme Yayıncılık.
- Platon. (2015) Phaidon. F. Akderin (Çev.). Ankara: Say Yayınları.
- Proust, M. (2006). *Kayıp Zamanın İzinde I: Swann'ların Tarafı*. R. Hakmen (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Relph, E. (1975). Place and Placelessness. London: Pion Ltd.
- Ricoeur, P. (2014). *Hafıza, Tarih, Unutuş*. M. E. Özcan (Çev.) Metis Yayınları. İstanbul.
- Robins, K. (1999). *İmaj: Görmenin Kültür ve Politikası*. N. Türkoğlu (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rochberg-Halton, E., Csikszentmihalyi, M. (1987). The meaning of things Domestic symbols and the self. Cambridge University Press.
- Rodriguez, J., Fortier, T. (2007). Cultural Memory: Resistance, Faith and Identity. Austin: University of Texas Press.
- Rose, G. (2007). Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials Second Edition. Sage.
- Rose, G. (2010). Doing Family Photography: The Domestic, The Public and The Politics of Sentiment. UK&USA: Ashgate Publishing.
- Runciman, S. (1965). The Fall of Constantinople 1453. Cambridge University Press.
- Russel, T. J. (2017). Byzantium and the Bosphorus: A Historical Study, from the Seventh Century BC. Until the Foundation of Constantinople. Oxford University Press.
- Sayın, Z. (2009). İmgenin Pornografisi. İstanbul: Metis Yayınları.

Schwartz, B. (2008). *Abraham Lincoln in the Post-Heroic Era*. The University of Chicago Press.

Seamon, D. (1979). *A Geography of the Lifeworld: Movement, Rest and Encounter*. London: Croom Helm.

Seidler, G. L. (1980). *Bizans Siyasal Düşüncesi*. M. Tunçay (Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Semenenko, A. (2012). *The Texture of Culture: An Introduction to Yuri Lotman's Semiotic Theory*. New York: Palgrave Macmillan.

Sheffer, G. (2003). *Diaspora Politics: At Home Abroad*. Cambridge University Press.

Soja, E. (2015). *Postmodern Coğrafyalar*. Y. Çetin (Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Somersan, S. (2004). *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Sontag, S. (1993). *Fotoğraf Üzerine*. R. Akçakaya (Çev.). İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.

Stewart, S. (1993). *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Durham and London: Duke University Press.

Strabon. (1954). *Geographika: VI, VII*. London: William Heinemann LTD.

Strabon. (2000). *Geographika: XII, XIII, XIV*. Antik Anadolu Coğrafyası. A. Pekman (Çev.). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Seremetakis, N. (2019). *The Senses Still*. London and New York: Routledge.

Tezel, Y. (1994). *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi (1923-1950)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Thomas, N. (1991). *Entagled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. London: Harvard University Press.

Tuan, Y. F. (1977). *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Türker, N. (2015). *Vatanım Yok Memleketim Var*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Urry, J. (2002). *Consuming Places*. New York: Routledge.

Üstel, F. (2008). *Makbul Vatandaşın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

van Dijck, J. (2007). *Mediated Memories in the Digital Age*. USA: Stanford University Press.

Vergilius, (1998). *Aineis*. T. Uzel (Çev.). Öteki Yayınevi: Ankara.

Volkan, V. (2017). Göçmenler ve Mülteciler: Travma, Sürekli Yas, Önyargı ve Sınır Psikolojisi. Ankara: Pusula Yayınevi.

Vryonis, S. (2005). The Mechanism of Catastrophe: The Turkish Pogrom of September 6-7, 1955, and the Destruction of the Greek Community of Istanbul. New York: GreekWorks.

West, D. (2016). Photography and Place. London: Routledge.

Yates, F. (1999). The Art of Memory. London: Routledge.

Yıldırım, O. (2006). Diplomasi ve Göç: Türk-Yunan Mübadelesinin Öteki Yüzü. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Yordanıdu, M. (1992). *Loksandra: İstanbul Düşü.* O. Bleda (Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.

Kitap Bölümleri/Makaleler

Altman, I., Low, S. (1992). "Introduction". *Place Attachment* içinde. (s.1-12). I. Altman, S. Low (ed.). London and New York: Plenum Press.

Akgönül, S. (2016). Rum Nedir? Kim Der, Kime Der, Niye Der? *Rum Olmak Rum Kalmak* içinde. H. Yüce (ed.). İstanbul: İstos Yayın.

Alexandris, A. (2007). "Din ve Etnisite: Yunanistan ve Türkiye'deki Azınlıkların Kimlik Meselesi". *Ege'yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi* içinde (s.185-208) M. Pekin, E. Altınay (Çev.). R. Hirschon (ed.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Anagnostopulu, A. (1997). "Tanzimat ve Rum Milletinin Kurumsal Çerçevesi: Patrikhane, Cemaat Kurumları, Eğitim". *19. Yüzyıl İstanbul'unda Gayrimüslimler* içinde (s.1-35). P. Stathis (ed.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Anastassiadou, M. (2012). "İstanbul Rumlarının Kültürel Varlığı: Değerlendirme ve Gelişme Tahayyülleri". *İstanbul Rumları: Bugün ve Yarın* içinde (s.199-211). A. Ozil (Çev.). İstanbul: İstos Yayın.

Appadurai, A. (1990). "Topographies of the Self: Praise and Emotion in Hindu India". *Language and the Politics of Emotion* içinde (s.92-112). C. A. Lutz, L. Abu-Lughod (ed.) Cambridge University Press.

Aslan, Ş. (2018). "Tarlabaşı'nın Demografik Yapısı". *Tarlabaşı Bir Kent Mücadelesi* içinde (s.41-49). H. Akarca, R. Doğan (ed.). TMMOB Mimarlar Odası İstanbul Büyükkent Şubesi.

Auzépy, M. F. (2011). "Konstantinopolis'in Siyasal ve Dinsel Yaşamında Ayasofya'nın Yeri". *Bizans: Yapılar, Meydanlar, Yaşamlar* içinde (s.100-117). B. Kitapçı Bayrı (Çev.). A. Pralong (ed.). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Banks, M. (1998). "Visual Anthropology: Image, Object and Interpretation". *Image-based Research: A Sourcebook for Qualitative Researchers* içinde (s.6-19). J. Prosser (ed.). London&Philadelphia: Falmer Press.

Bourdieu, P. (1986). "The Forms of Capital." *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* içinde (s.241-258). J. G. Richardson (ed.). New York: Greenwood Press.

Boyer, P. (2015). "Anılar Ne İşe Yarar? Hatırlamanın Biliş ve Kültürle İlgili İşlevleri". *Zihinde ve Kültürde Bellek* içinde (s.5-38). Y. Aşçı Dalar (Çev.). P. Boyer, J. Wertsch (ed.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Braccini, T. (2012). "İkonoklazm Dönemine Kadar Bizans İmparatorluğu". U. Eco (ed.) *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar* içinde (s.177-181). İstanbul: Alfa Tarih Yayınları.

Brettel, C. B. (2015). "Theorizing Migration in Anthropology". *Migration Theory Talking Across Disciplines* içinde. (s.148-174). C. B. Brettel , J. F. Hollifield (ed.). New York and London: Routledge.

Bruneau, M. (2010). "Diasporas, transnational spaces and communities". *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods* içinde. (s.35-49). R. Bauböck, T. Faist (ed.). Amsterdam University Press.

Bruner, E. (1986). "Ethnography as Narrative". *The Anthropology Of Experience* içinde. (s.139-155). V. Turner, E. Bruner (ed.). University Of Illinois Press.

Chatzidakis, N. (2011). "Konstantinopolis'in İkonaları". *Bizans: Yapılar, Meydanlar, Yaşamlar* içinde (s. 219-238). B. Kitapçı Bayrı (Çev.). A. Pralong (ed.). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Clifford, J. (1992). "Travelling Cultures". *Cultural Studies* içinde. (s.96-116). L. Grossberg, C. Nelson, P. A. Treichler (ed.). New York and London: Routledge.

Clifford, J. (2015). *Diasporalar*. M. A. Yolcu (Çev.). Diaspora ve Kimlik içinde. (s.5-69). M. A. Yolcu (ed.). Konya: Kömen Yayınları.

Confino, A. (1997). "Collective Memory and Cultural History: Problems of Method". *American Historical Review* içinde (s.1386-1403). 102 (5). University of Chicago Press.

Cooper-Marcus, C. (1992). Environmental Memories. *Place Attachment* içinde. I. Altman, S. Low (ed.). New York and London: Plenum Press.

Craig, W. B., Ross, M. (2015). "Tarihi Anlar". *Zihinde ve Kültürde Bellek* içinde (s.281-299) Y. Aşçı Dalar (Çev.). P. Boyer ve J. Wertsch (ed.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Çağla, C. (2007). Bellek Üzerine Düşünmek. Cogito: Bellek içinde, 50 (s.217-232). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Depeli, G. (2010). “Görsellik ve Kültürel Bellek İlişkisi: Göçmenin Evi”. *Kültür ve İletişim* içinde. Vol.13, (s.9-39).

Dovey, K. (2016). “Place as Multiplicity”. *Place and Placelessness Revisited* içinde. (s.257-268). R. Freestone, E. Liu (ed.). New York and London: Routledge.

Edwards, E. (1992). “Introduction”. *Anthropology and Photography 1860-1920* içinde. (s.3-17). E. Edwards (ed.). London, New Haven: Yale University Press.

Eksertzoglu, H. (1999). *Osmanlı'da Cemiyetler ve Rum Cemaati: Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi, 1861-1912*. F. Benlisoy, S. Benlisoy (Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Faroghi, S. (1997). *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*. E. Kılıç (Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Feissel, D. (2014). “İmparator ve imparatorluk Yönetimi”. *Bizans Dünyası Cilt 1: Doğu Roma İmparatorluğu 330-641* içinde (s.99-129). A. Bilge (Çev.). C. Morrisson (ed.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Flusin, B. (2014). “Dini Hayat Dünyada Hıristiyanlar-Manastır Hayatı”. *Bizans Dünyası Cilt 1: Doğu Roma İmparatorluğu 330-641* içinde (s.237-271). A. Bilge (Çev.). C. Morrisson (ed.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (1980). Questions on Geography. *Power/Knowledge* içinde. C. Gordon (ed.). New York: Pantheon Books.

Grimshaw, A., Ravetz, A. (2005). “Introduction”. *Visualizing Anthropology* içinde (s.1-16). Bristol&Portland: Intellect Books.

Hall, S. (2019). “Thinking the Diaspora: Home Thoughts from Abroad”. *Essential Essays Vol.2* içinde. D. Morley (ed.). Durham and London: Duke University Press.

Harth, D. (2008). “The Invention of Cultural Memory”. *Media and Cultural Memory* içinde (s.85-97). Berlin: Walter de Gruyter.

Hirschon, R. (2007). “Ege Bölgesi'ndeki Ayrışan Halklar”. *Ege'yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi* içinde (s.3-16). M. Pekin, E. Altınay (Çev.). R. Hirschon (ed.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Holland, P. (2015). “Sweet it is to scan...Personal photographs and popular photography”. *Photography A Critical Introduction* içinde (s.133-188). L. Wells (ed.). London and New York: Routledge.

Kadioğlu, A. (2012a). “Vatandaşlık: Kavramın Faklı Anlamları”. *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara* içinde (s.21-30). A. Kadioğlu (ed.). İstanbul: Metis Yayınları.

Kadioğlu, A. (2012b). “Vatandaşlığın Ulustan Arındırılması: Türkiye Örneği”. *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara* içinde (s.31-55). A. Kadioğlu (ed.). İstanbul: Metis Yayınları.

Kasaba, R. (1998). “Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm”. *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde (s.12,28). S. Bozdoğan, R. Kasaba (ed.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Keskin, F. (2011). Sunuş: Özne ve İktidar. *Özne ve İktidar* içinde (s.11-24). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Keyder, Ç. (1998). “1990’larda Türkiye’de Modernleşmenin Doğrultusu”. *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde (s.29-42). S. Bozdoğan, R. Kasaba (ed.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Keyder, Ç. (2007). “Nüfus Mübadelesinin Türkiye Açısından Sonuçları”. *Ege’yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi* içinde (s.53-71). Ş. Özdemir (Çev.). R. Hirschon (ed.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Keyder, Ç. (2018). “Önsöz”. *Mekân ve Millet: Yunanistan ve Türkiye’nin Coğrafyalarının Oluşumu* içinde (s.9-12). P. N. Diamandouros, T. Dragonas, Ç. Keyder (ed.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Kristovulos (1999). *Son İstiladan Önceki Kehanetler Üzerine Kristovulos’un Yorumları*. Ö. Arıkan (Çev.). Cogito: Bizans içinde, 17 (s.111). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Köksal, Y. (2018). “Kent Mekânı ve Milliyetçilik: 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda Değişen Yerel Ağlar”. *Mekân ve Millet: Yunanistan ve Türkiye’nin Coğrafyalarının Oluşumu* içinde (s.53-71). P. N. Diamandouros, T. Dragonas, Ç. Keyder (ed.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Low, S., Lawrence-Zuniga, D. (2007). “Locating Culture”. *The Anthropology of Space and Place* içinde (s.1-47). S. Low ve D. Lawrence-Zuniga (ed.). Blackwell Publishing.

Lynch, K. (1996). *Çevrenin İmgesi*. İ. Özdemir (Çev.). Cogito: Kent ve Kültürü içinde, 8 (s.153-161). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Magdalino, P. (2011). “Paleologoslar Döneminde Yaşanan Bizans Rönesansı; Theodoris Metohites ve Kariye Manastırı”. *Bizans: Yapılar, Meydanlar, Yaşamlar* içinde (s.165-181). B. Kitapçı Bayrı (Çev.). A. Pralong (ed.). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Malkin, I., Shmueli, N. (1988). “The ‘City of the Blind’ and the Founding of Byzantium”. *Mediterranean Cities: Historical Perspectives* içinde. (s.21-36). I. Malkin ve R. L. Hohlfelder (ed.). London: Frank Cass and Company LTD.

Mango, C. (2000). “Constantinople as Theotokoupolis.” *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art* içinde (s.17-25). M. Vassilaki (ed.). Skira Milan.

Megill, A. (2011). "History, Memory, Identity". *The Collective Memory Reader* içinde (s.193-197). J. K. Olick, V. Vinitzky-Seroussi, D. Levy (ed.). Oxford University Press.

Millas, H. (2019). "Bir Muhrecin Hikâyesi ve Mitoslar". *İstanbul Rumlar ve 1964 Sürgünleri* içinde (s.181-190). İ. R. Örs (ed.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Musil, R. (1986). "Monuments". *Selected Writings* içinde (s.320-323). Burton Pike (ed.). New York: Continuum.

Nash, L. L. (1978). Concepts of Existence: Greek Origins of Generational Thought. *Daedalus* içinde, Vol 107(4), 1-21.

Olick, J., Seroussi, V., Levy, D. (2011). "Introduction". *The Collective Memory Reader* içinde (s.3-62) J. Olick, V. Seroussi, D. Levy (ed.). Oxford University Press.

Olick, J. (2014). *Kolektif Bellek: İki Farklı Kültür*. M. Güneşdoğmuş (Çev.). *Moment Dergi* içinde Vol 1(2), (s.175-211).

Oran, B. (2019). "1964 Sürgünleri: Kıbrıs Meselesi mi, "Prensip" Meselesi mi?". *İstanbul Rumlar ve 1964 Sürgünleri: Türk Toplumunun Homojenleşmesinde Bir Dönüm Noktası* içinde (s.21-29). İstanbul: İletişim Yayınları.

Ortaylı, İ. (1985). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* 4. Cilt içinde (s.996-1001). İstanbul: İletişim Yayınları.

Ostrogorsky, G. (1999). *Bizans İmparatoru ve Hiyerarşik Dünya Düzeni*. Ö. Arıkan (Çev.). Cogito: Bizans içinde, 17 (s.51-67). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Örs, İ. (2019). "Giriş: Bir Sözcükte Ne Vardır? İstanbul Rumlar ve 1964 Sürgünleri". *İstanbul Rumlar ve 1964 Sürgünleri* içinde (s.9-17). İstanbul: İletişim Yayınları.

Özdoğan, M. (2016). İstanbul'un Tarihi Yarımada Dışı Coğrafyasında Göz Ardı Edilen Tarihöncesi Kültürler. *Mimar.ist* içinde, 57 (s.18-22). İstanbul: TMMOB Mimarlar Odası İstanbul Büyükkent Şubesi.

Perkins, D., Brown, B. (1992). "Disruptions In Place Attachment". *Place Attachment* içinde. (s.279-301). S. Low, I. Altman (ed.). London and New York: Plenum Press.

Pinney, C. (1992). "The Parallel Histories of Anthropology and Photography". *Anthropology and Photography 1860-1920* içinde. (s.74-95). E. Edwards (ed.). London, New Haven: Yale University Press.

Posner, R. (2004). "Basic Tasks of Cultural Semiotics". *Signs of Power – Power of Signs. Essays in Honor of Jeff Bernard* içinde (s.56-89). Vienna: INST.

Ronchey, S. (2012). "İmparatorlar ve İkonoklazm." U. Eco (ed.) *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar* içinde (s.177-181). İstanbul: Alfa Tarih Yayınları.

Schudson, Michael. (2007). *Kolektif Bellekte Çarpıtma Dinamikleri*. B. Kovulmaz (Çev.). Cogito, 50, 179-199. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Seamon, D. (2014). "Place Attachment and Phenomenology: The Synergistic Dynamism of Place". *Place Attachment: Advances in Theory, Methods, and Applications* içinde. (s.11-22). L. Manzo, P. Devine-Wright (ed.). New York: Routledge.

Simmel, G. (1996). "Metropol ve Zihinsel Yaşam". *Cogito: Kent ve Kültürü* içinde. B. Ö. Düzgören (Çev.). 8 (s.81-89). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Sodini. J.P. (2011). "Konstantinopolis: Bir Megapolün Doğuşu (4.-6. Yüzyıllar)". *Bizans: Yapılar, Meydanlar, Yaşamlar* içinde (s.13-33). B. Kitapçı Bayrı (Çev.). A. Pralong (ed.). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Spieser, J. M. (2014). "İmparatorluk ve Hıristiyan Sanatı: Benzerlik ve Farklılıklar". *Bizans Dünyası Cilt 1: Doğu Roma İmparatorluğu 330-641* içinde (s.294-315). A. Bilge (Çev.). C. Morrisson (ed.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Tekeli, İ. (2006). "19. Yüzyılda İstanbul Metropol Alanının Dönüşümü". *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (s.363-374). H. İnalcık, M. Seyitdanlıoğlu (ed.). Ankara: Phoneix Yayınevi.

Uzunoğlu, N. (2019). "Geçmişin İnsan Hakları İhlalleri Telafisiz Kalırsa Hiçbir Adım Atılamamıştır". *İstanbul Rumlar ve 1964 Sürgünleri* içinde (s.347-370). İ. R. Örs (ed.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Vryonis, S. (1999). *Bir Dünya Uygarlığı: Bizans*. Z. Biliz (Çev.). Cogito: Bizans içinde, Vol 17 (s.37,48). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Vryonis, S. (2007). "Greek Labor Battalions Asia Minor". *Cultural and Ethical Legacies The Armenian Genocide* içinde (s.275-290). R. Hovannisian (ed.). New Brunswick and London: Transaction Publishers.

Wells, L., Price, D. (2015). "Photography and the Modern". *Photography: A Critical Introduction* içinde. L. Wells (ed.). London and New York: Routledge.

Winter, J. (2015). "Tarihçiler ve Bellek Mekânları." *Zihinde ve Kültürde Bellek* içinde (s.321-343) Y. Aşçı Dalar (Çev.). P. Boyer ve J. Wertsch (ed.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Yerasimos, S. (2006). "Tanzimat'ın Kent Reformları Üzerine". *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (s.347-362). H. İnalcık, M. Seyitdanlıoğlu (ed.). Ankara: Phoneix Yayınevi.

Yücel, H., Yıldız, S. (2014). "İstanbul'da ve İmroz'da Rum Olmak, Atina'da Rum Kalmak". *Alternatif Politika* içinde. Vol.6 (2), (s.148-194).

Zelizer, B. (1995) "Reading the past against the grain". *Critical Studies in Mass Communication* içinde. Vol.12, (s.214-239).

Zerubavel, E. (1996). "Social Memories: Steps towards a Sociology" of the Past. *Qualitative Sociology* içinde. Vol.19, (s.284-290).

Elektronik Kaynaklar

Aktar, A. (2005). 6-7 Eylül 1955 Cumhuriyet Tarihinin En Karanlık Gecesi. <https://www.sosyalbilimler.org/6-7-eylul-olaylari/>, Erişim tarihi: 06.07.2017

Andersson, K. B. (2019). “Digital Diasporas: An Overview of the Research Areas of Migration and New Media Through a Narrative Literature Review”. *Human Technology* içinde. Vol. 15 (s.142-180). <https://humantechnology.jyu.fi/archive/vol-15/issue-2/digital-diaspora/@@display-file/fullPaper/Andersson.pdf>, Erişim tarihi: 04.02.2019.

Ahmed, S. (1999). “Home and away: Narratives of migration and estrangement”. *Sage International Journal of Cultural Studies* içinde. Vol.2(3), (s.329-347). <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/136787799900200303>, Erişim tarihi: 06.07.2019.

Aksoy, Z. (2012). “Uluslararası Göç ve Kültürlerarası İletişim”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* içinde. Vol. 20 (s.292-303) https://www.sosyalarastirmalar.com/cilt5/cilt5sayi20_pdf/5_sosyoloji_felsefe/aksoy_zeynep.pdf, Erişim tarihi:15.12.2017.

Appadurai, A. (2019). “Traumatic Exit, Identity Narratives, and the Ethics of Hospitality”. *Television and Media Sage Journals* içinde. Vol. 20 (6), (s.558-565). <https://doi.org/10.1177/1527476419857678>, Erişim tarihi: 10.01.2020.

Arnheim, R. (1974). “On the Nature of Photography”. *Critical Inquiry* içinde. Vol.1, (s.159-161). https://www.jstor.org/stable/1342924?seq=1#metadata_info_tab_contents, Erişim tarihi: 08.03.2020.

Bruner, J. (1991). “The Narrative Construction of Reality”. *Critical Inquiry* içinde. Vol. 18 (1), (s.1-21). <https://www.jstor.org/stable/1343711>, Erişim tarihi: 22.11.2018.

Chamberlain, M. (1995). “Family narratives and migration dynamics: Barbadians to Britain”. *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids* içinde. Vol.69, (s.253-275). https://brill.com/view/journals/nwig/69/3-4/article-p253_2.xml, Erişim tarihi: 05.07.2019.

Douglas, M. (1991). “The Idea of Home: A Kind of Space”. *Social Research* içinde. Vol.58(1),(s.287-307).https://www.jstor.org/stable/40970644?seq=1#metadata_info_tab_contents, Erişim tarihi: 14.10.2018.

Edwards, E. (2002). “Material Beings: Objecthood and Ethnographic Photographs.” *Visual Studies* içinde. Vol. 17, (s.67-75). <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14725860220137336>, Erişim tarihi: 15.12.2017.

Edwards, E. (2006). “*Photographs and the Sound of History*”. *Visual Anthropology Review* içinde. Vol. 21(1-2), (s.27-46). <https://doi.org/10.1525/var.2005.21.1-2.27>, Erişim tarihi: 15.12.2017.

Edwards, E. (2015). "Anthropology and Photography: A long history of knowledge and affect". *Photographies* içinde. Vol. 8(3), (s.235-252). <https://doi.org/10.1080/17540763.2015.1103088>, Erişim tarihi: 16.12.2017.

Ellison, N., Boyd, D. M. (2007). "Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship". *Journal of Computer-Mediated Communication* içinde. Vol. 13 (1), (s.210-230). <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00393.x>, Erişim tarihi: 21.10.2019.

Griffin, M. (2001). "Camera as Witness, Image as Sign: The Study of Visual Communication in Communication Research". *Annals of the International Communication Association* içinde. Vol. 24(1), (s.433-463). <https://doi.org/10.1080/23808985.2001.11678997>, Erişim tarihi: 27.07.2017.

Heikkilä, E. (2020). "The ethnographer as a storyteller". *Memoriamedia* içinde. Vol.5, (s.1-11).<https://researchportal.helsinki.fi/en/publications/the-ethnographer-as-a-storyteller>, Erişim tarihi: 14.01.2020.

Hirsch, M., Spitzer, L. (2002). "We Would Not Have Come Without You": Generations of Nostalgia. *American Imago-Postmemories of the Holocaust* içinde. Vol. 59, No. 3 (s.253-276). The Johns Hopkins University Press: <https://www.jstor.org/stable/26304671>, Erişim tarihi: 12.08.2017.

Hudgins, N. (2010). "A Historical Approach To Family Photography: Class And Individuality in Manchester and Lille". *Journal of Social History* içinde. Vol. 43, No.3(s.559-586).OxfordJournals https://www.jstor.org/stable/20685425?seq=1#metadata_info_tab_contents, Erişim tarihi: 21.02.2020.

Hurdley, R. (2006). "Dismantling Mantelpieces: Narrating Identities and Materializing Culture in the Home". *Sociology* içinde. Vol. 40(4), (s.717-733). <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0038038506065157>, Erişim tarihi: 04.11.2019.

Kaymak, Ö. (2017). Atina'da Yaşayan İstanbullu Rumların Göç Hafızasıyla Beslenen Kimlik İnşaları. *İktisat ve Sosyal Bilimlerde Güncel Araştırmalar* içinde. Vol 1 (2), (s.165-195). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/conress/issue/35835/401622>, Erişim tarihi: 10.04.2018.

Kuhn, A. (2007). Photography and cultural memory: a methodological exploration. *Visual Studies* içinde. Vol.22(3), (s.283-292). <https://doi.org/10.1080/14725860701657175>, Erişim tarihi: 08.01.2017.

Legg, S. (2004). "Memory and nostalgia". *Cultural Geographies* içinde vol.11, (s.99-107). Sage Publications <https://journals.sagepub.com/doi/10.1191/1474474004eu296ed>, Erişim tarihi: 23.09.2019.

Lüscher, K. (2016). Kuşaklar, Kuşaklararası İlişkiler, Kuşak Politikası: Çok Dilli Bir Rehber. <https://www.researchgate.net/publication/316936825>, ErişimTarihi: 10.04.2019.

Malkki, L. (1992). "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorilization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology*". *Cultural Anthropology: Space, Identity, and the Politics of Difference* içinde vol.7 (1), (s.24-44). https://www.jstor.org/stable/656519?seq=1#metadata_info_tab_contents, Erişim tarihi: 06.06.2017.

Marcus, G. E. (1995). Ethnography In/Of The World System: The Emergence Of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* içinde. Vol. 24, (s.95-117). <https://www.jstor.org/stable/2155931>, Erişim tarihi: 01.07.2017.

Özdemir, M. (2020). "Şarkılar Seni Söyler: Gündelik Yaşamda Müzikal Nostalji". *Galatasaray Üniversitesi İleti-ş-im Dergisi* içinde. Vol. 32, (s.7-31). <http://iletisimdergisi.gsu.edu.tr/tr/pub/issue/55313/715831>, Erişim tarihi: 02.07.2020.

Özuzun, Y. (2004). "Tamam Azınlık Biziz!". *Radikal İki* içinde. <http://www.radikal.com.tr/radikal2/tamam-azinlik-biziz-871996/>, Erişim tarihi: 27.03.2018.

Pink, S. (2011). "Images, Senses and Applications: Engaging Visual Anthropology". *Visual Anthropology* içinde. Vol. 24 (5), (s.437-454). <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/08949468.2011.604611>, Erişim tarihi: 16.05.2017.

Ponzanesi, S. (2020). "Digital Diasporas: Postcoloniality, Media and Affect". *Interventions International Journal of Postcolonial Studies* içinde. Vol. 22 (8), (s.977-993). <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1369801X.2020.1718537>, Erişim tarihi: 10.03.2020.

Safran, W. (1991). "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return". *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* içinde. Vol.1, (s.83-99). https://cbpbu.ac.in/userfiles/file/2020/STUDY_MAT/ENGLISH/SSK/Myths%20of%20Homeland%20and%20Return1.pdf, Erişim tarihi: 13.02.2020.

Schwartz, D. (1989). "Visual enthnography: Using photography in qualitative research". *Qualitative Sociology* içinde. Vol:12, (s.119-154). <https://doi.org/10.1007/BF00988995>, Erişim tarihi: 02.07.2017.

Toksoy, G. (2019). "Fotoğraf Aslında Neyin Belgesi? Fotoğrafın Toplumsallığı ve Medya ve Gerçeklik Tartışmalarında Değişmeyen Rolü". *Mediterranean Journal of Humanities* içinde. Vol. IX/2, (s.491-505). http://proje.akdeniz.edu.tr/mcri/mjh/9-2/MJH-33-N_Gamze_TOKSOY.pdf, Erişim tarihi: 16.11.2019.

Toksoy, G., Süzmetaş, S.G., Dörtkaş, D.K. (2020). "Aile Fotoğraflarında "İzler". *Global Media Journal TR Edition* içinde. Vol. 11 (21), (s.164-187). https://globalmediajournaltr.yeditepe.edu.tr/sites/default/files/8_gamze_toksoy_selin

_gokce_suzmetas_dogukan_koray_dortkas_aile_fotograflarinda_izler.pdf, Erişim tarihi: 08.02.2021.

Tolia-Kelly, D. (2004a). “Locating processes of identification: studying the precipitates of re-memory through artefacts in the British Asian home”. *Transactions of the Institute of British Geographers* içinde. Vol.29 (3), (s.314-329). <https://rgs-ibg.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.0020-2754.2004.00303.x>, Erişim tarihi: 06.07.2019.

Tolia-Kelly, D. (2004b). “Materializing post-colonial geographies: Examining the textural landscapes of migration in the South Asian home”. *Geoforum* içinde. Vol. 35(6), (s.675-688). <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2004.02.006>, Erişim tarihi:06.07.2019).

Tölölyan, K. (1991). “The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface” *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* içinde. Vol.1, (s.3-7). <https://sites.middlebury.edu/nydiasporaworkshop/files/2011/04/D-1-1-1991-TololyanKhachig-nationStateanditsOthers-Preface.pdf>, Erişim tarihi: 10.02.2020.

Wolbert, B. (2001). “The Visual Production of Locality: Turkish Family Pictures, Migration and the Creation of Virtual Neighborhoods”. *Visual Anthropology Review* içinde. Vol. 17 (1), (s.21-35). <https://doi.org/10.1525/var.2001.17.1.21> , Erişim tarihi: 20.05.2017.

Wortley, J. (2005). The Marian Relics at Constantinople. Greek, Roman, and Byzantine Studies içinde. Vol. 45, (s.171–187). <https://grbs.library.duke.edu/article/view/271>, Erişim Tarihi: 23.02.2020.
Zelizer, B. (2004). The Voice of the Visual in Memory. K. R. Phillips (Ed.), *Framing public memory* içinde, (s.157-186). Tuscaloosa: University of Alabama. https://repository.upenn.edu/asc_papers/58/, ErişimTarihi: 16.01.2019.

Tezler

Depeli, G. (2009). Almanyalı Türklerde Evlilik Törenlerinin Dönüşümü: Kültürel Bellek, Aidiyet ve Kimlik. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Televizyon Sinema Anabilim Dalı.

Halstead, H. (2012). Heirs to Byzantium: Multidirectional Narrative and Identity Amongst the Istanbul-Greek Migrant Community in Greece. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. University of York Department of History.

Örs, İ (2006). The Last of the Cosmopolitans? Rum Polites of Istanbul in Athens: Exploring the Identity of the City. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Harvard University Graduate School of Arts and Sciences.

Türker, N. (2013). İstanbul Rum Ortodoks Dini Ritüellerde Aidiyet Algısı – Temsili. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Anabilim Dalı.

Raporlar

İREF Rapor. (2014). “Yurtları Dışında Yaşamaya Mecbur Edilen İstanbullu Rum Toplumunun Karşılaştığı Zorluklar.” *Toleransızlığa Karşı Avrupa Konseyi*’ne sunulan rapor.

