

**TOPLUMSAL HAFIZA VE MEKÂN:
BULGARİSTAN GÖÇMENİ KADINLARIN DENEYİMLERİ VE
BURSA GÖÇ TARİHİ MÜZESİ**

Sercan EKLEMEZLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sosyoloji Anabilim Dalı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi F. Ayşin KOÇAK TURHANOĞLU

**Eskişehir,
Anadolu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Haziran, 2018**

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Sercan EKLEMEZLER'in "Toplumsal Hafıza ve Mekân: Bulgaristan Göçmeni Kadınların Deneyimleri ve Bursa Göç Tarihi Müzesi" başlıklı tezi 05 Haziran 2018 tarihinde, aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca toplanan **Sosyoloji** Anabilim Dalında, yüksek lisans tezi olarak değerlendirilerek kabul edilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı) : Dr.Öğr.Üyesi F.Ayşın K. TURHANOĞLU

Üye : Prof.Dr.Serap SUĞUR

Üye : Dr.Öğr.Üyesi Selda ADILOĞLU

İmza



Prof.Dr.Emel SİKEAR
Anadolu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü



ÖZET

TOPLUMSAL HAFIZA VE MEKÂN: BULGARİSTAN GÖÇMENİ KADINLARIN DENEYİMLERİ VE BURSA GÖÇ TARİHİ MÜZESİ

Sercan EKLEMEZLER

Sosyoloji Anabilim Dalı

Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Haziran 2018

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi F. Aysın KOÇAK TURHANOĞLU

Bu tez, toplumsal hafıza ve mekân ilişkisini Bulgaristan'dan Türkiye'ye göç eden kadınların yaşam deneyimleri temelinde araştırmayı amaçlamaktadır. Çalışmada toplumsal ve bireysel hafıza, mekânla ilişkisi çerçevesinde ele alınmakta ve hafızanın toplumsal olarak grup etkileşimlerine, araçsal olarak da nesnelere ve mekâna dağılmış olabileceği görüşü üzerinde durulmaktadır. Göç, grup hafızasında bir “baskın anı” olarak ve aynı zamanda ortak deneyimin sürekliliğini bölen ve toplumsal anlam çerçevelerinde bir değişimi beraberinde getiren mekânsal bir yer değiştirme olarak değerlendirilmektedir. Göç ve göçle birlikte gelen yeni kent yaşamı, göçmenin zamana ve mekâna dair algı ve alışkanlıklarını değiştirmekte, hatırladıkları ve unuttuklarına dikkat çekmeyi gerektirmektedir. Çalışmada, Bursa Göç Tarihi Müzesi, göçmen kadınların anılarının geri getirilmesindeki etkisi açısından bir “hafıza mekânı” olarak ele alınmaktadır. Tezin amaçları doğrultusunda niteliksel bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın ilk aşamasında göçmen kadınlarla yapılan derinlemesine görüşmeler; göçten öncesi, göç süreci ve göç sonrası ile ilgili deneyimleri kapsamaktadır. İkinci aşamada ise Bursa Göç Tarihi Müzesi birlikte gezilerek katılımlı gözlem ve ardından yapılan odak grup görüşmeleriyle göçmen kadınların müzeye ilişkin görüşleri değerlendirilmektedir.

Anahtar Sözcükler: Toplumsal hafıza, Mekân, Göç, Bulgaristan göçmenleri, Bursa Göç Tarihi Müzesi.

ABSTRACT

COLLECTIVE MEMORY AND SPACE: EXPERIENCES OF WOMEN IMMIGRANTS FROM BULGARIA AND BURSA IMMIGRATION HISTORY MUSEUM

Sercan EKLEMEZLER

Department of Sociology

Anadolu University, Graduate School of Social Sciences, June 2018

Supervisor: Asst. Prof. F. Ayşin KOÇAK TURHANOĞLU

This thesis aims to investigate the relationship between collective memory and space on the basis of the life experiences of women who migrated from Bulgaria to Turkey. In the study, collective and individual memories are handled in relation to space. It is viewed that memory may be distributed socially in group interactions and instrumentally in objects and space is emphasized. Migration is regarded as a “dominant memory” in group memory and at the same time as a spatial displacement dividing the continuity of the common experience and bringing about a change in the frames of social meanings. The migration and the new urban life that came with migration changes the perception and habits of immigrants about time and space, needed to draw attention to the immigrants’ remembrance and forgetfulness. In the study, Bursa Immigration History Museum is considered as a “place of memory” in terms of the impact about the return of women immigrants’ memories. Qualitative research has been carried out for the purposes of thesis. In-depth interviews with migrant women in the first stage of the research include experiences about before, during and after immigration. In the second stage, Bursa Immigration History Museum is visited together with immigrant women. By this way, their views about the museum are evaluated in terms of participant observation and the focus group interviews.

Keywords: Collective memory, Space, Migration, Immigrants from Bulgaria, Bursa Immigration History Museum

TEŞEKKÜR

Tez konumun seçimiyle başlayan bu sürecin hiçbir aşamasında isteklerimi göz ardı etmeyen, bana her daim yol gösteren, yanımda olduğunu hissettiren ve hatalarımı öğrenme adına bir fırsata çeviren, danışmanım Sayın Dr. Öğr. Üyesi Feryal Ayşin Koçak Turhanoğlu'na, yüksek lisans eğitimim boyunca emeği geçen tüm değerli hocalarıma ve tezimi değerlendiren saygıdeğer jüri üyelerine teşekkür ediyorum.

Diğer yandan eğitim hayatım boyunca desteklerini eksik etmeyen, varlıklarını her daim yanımda hissettiğim değerli aileme ve tüm arkadaşlarıma da teşekkür ederim.

Sercan EKLEMEZLER

Eskişehir, 2018

22.05.2018.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Anadolu Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı”yla tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.



(İmza)

Sercan EKLEMEZLER

(Öğrencinin Adı Soyadı)

İÇİNDEKİLER

Sayfa

BAŞLIK SAYFASI	i
JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
TEŞEKKÜR	v
ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GÖRSELLER DİZİNİ	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. BİREYSEL VE TOPLUMSAL HAFIZA: HATIRLAMA VE UNUTMA	4
1.1. Bireysel Hafıza ve Kolektif Hafıza	5
1.1.1. Bireysel hafıza	6
1.1.2. Kolektif hafıza	9
1.1.3. Hafızanın kuvvetli ve dağınık hali	11
1.2. Hatırlama ve Unutma	12
1.3. Hafıza-Tarih İlişkisi	17
1.4. Hafıza ve Toplumsal Kimlik	21

İKİNCİ BÖLÜM

2. MEKÂN VE HAFIZA: AİDİYET, KİMLİK VE MÜZELER	24
2.1. Mekân-Hafıza İlişkisi	27
2.1.1. Hafıza mekânları	29
2.1.2. Müze: Bir hafıza mekânı	32
2.2. Mekânsal Aidiyet ve Kimlik	35
2.2.1. Aidiyeti tanımlayan bir mekân: Sınır	39

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Sayfa

3. MEKÂNSAL HAREKETLİLİK VE HAFIZA: GÖÇ VE GÖÇ MÜZELERİ..	41
3.1. Göç Kuramları	42
3.2. Göçmenlik	47
3.3. Bulgaristan Türklerinin Göçü	49
3.4. Göç Müzeleri ve Nitelikleri	55
3.5. Bursa Göç Tarihi Müzesi.....	57

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. BULGARİSTAN GÖÇMENİ KADINLARIN YAŞAM DENEYİMLERİ VE BURSA GÖÇ TARİHİ MÜZESİ DEĞERLENDİRMELERİ	61
4.1. Araştırmanın Yöntemi	62
4.2. Bulgaristan'dan Göç ve Bursa'da Yaşam	63
4.2.1. Bulgaristan'da köy yaşamı, tütün işi ve komşuluk ilişkileri	63
4.2.2. Göç kararı, yolculuk ve Bursa	68
4.2.3. Türkiye'ye dair beklentiler, izlenimler ve sorunlar	71
4.2.4. Geriye bakış ve Bursa'da yaşam	72
4.3. Bursa Göç Tarihi Müzesi ile Hatırlananlar ve Unutulanlar	76
SONUÇ	86
KAYNAKÇA	90
ÖZGEÇMİŞ	

GÖRSELLER DİZİNİ

Sayfa

GÖRSEL 3.1: İlk köy: Aktopraklık Höyüğü.....	58
GÖRSEL 3.2: Balkanlardan trenle göç yolculuğu canlandırması.....	59
GÖRSEL 3.3: “Komünist Rejimin Baskısından Kaçan Soydaşlar (1989-1990)” canlandırması	59
GÖRSEL 3.4: Balkan göçmeni sanayici ve iş adamlarına ait kişisel eşyalar	60
GÖRSEL 4.1: Müzede sergilenen koldan çevirmeli dikiş makinası.....	78
GÖRSEL 4.2: Müzede sergilenen kenarı oyalı yeşil krep	79
GÖRSEL 4.3: Katılımcılardan birinin dedesi ve babaannesinin Bulgaristan’da çekilmiş fotoğrafı	79
GÖRSEL 4.4: Balkanlardan Bursa’ya Göç bölümünde bir manken (solda) ve katılımcının dedesinin benzer kıyafetlerle Bulgaristan’da çekilmiş fotoğrafı (sağda)	80

GİRİŞ

Hafıza, 20. yüzyıldan günümüze kadar olan süreçte yeniden önem kazanmış ve disiplinlerarası bir araştırma alanı haline gelmiştir. Bu süreçte, günümüz toplumlarındaki zaman ve mekânın iç içeliği ve kent yaşamındaki hız ve gelip geçicilik olgusu önemli rol oynamıştır. Zaman ve mekânın algılanışında meydana gelen değişim, bir kuşaktan diğerine doğal olarak geçen ve toplumsal kimlik bağını oluşturan ortak anıların aktarımını sorunlu hale getirmiş ve bu durum, sosyal bilimlerde hafızaya dair çalışmaların artışına yol açmıştır. Bu çalışmada toplumsal ve bireysel hafıza, mekânla ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır.

Mekânın farklı üretim ilişkilerinin ve toplumsal yaşamın hem bir aracı hem de sonucu olması nedeniyle, grup ilişkileri ve buna dair hafızanın mekândan bağımsız düşünülmesi mümkün görünmemektedir. Modernitenin homojen ve araçsal mekânının beraberinde getirdiği rasyonellik ve yabancılaşma, özgün bir unutuşa yol açmış ve bu durum, “hafıza mekânları”na olan ilgiyi arttırmıştır. Gündelik yaşamda tüm ilişkilerin bir mekânda gerçekleşmesinin yanında, hatırlanması gerekenlerdeki niceliksel artış ve mekânda meydana gelen değişimler, toplumsal grupların kendi kültürel imgelerini devam ettirecekleri özel mekânları gerektirmektedir. Bu anlamda müzeler, geçmişe ait ve unutulma tehdidi altındaki “şeylerin” depolandığı mekânlardan biri olma potansiyelini taşımaktadır. Bu çalışmada Bursa Göç Tarihi Müzesi, göçmenlerin hatırlama süreçlerine ve anılarının canlanmasına imkân sağlayan bir “hafıza mekânı” olarak ele alınmaktadır.

Göç müzeleri, mekânın anlamı ve mekânla kurulan ilişkiler bağlamında, birey ya da toplumsal gruba ait izler barındıran, kimliklerin sergilendiği yerler olarak görülebilmektedir. Mekân ve kimlik arasındaki bağ, bir yandan geleneksel ve yere aidiyet temelinde, diğer yandan göçle birlikte kimliğin de hareket halinde biçimlenen bir değişken olması dolayısıyla kurulmaktadır. Bu anlamda coğrafi hareketlilik, mekân ve kimlik bağını koparan bir olgu değil, aksine geline yerdeki mekân ve hatırlanan mekânla birlikte yeniden düşünülmesi gereken bir olgu olarak ele alınmıştır.

Bu çalışma, toplumsal hafıza ve mekân ilişkisini Bulgaristan’dan Türkiye’ye göç eden kadınların yaşam deneyimleri temelinde araştırmayı amaçlamaktadır. Bulgaristan’dan göçün ulus aşan niteliğinin yanında zorunluluk temelinde gerçekleştirilmiş olması, literatürdeki pek çok göç kuramı ve modeli arasından bu vurguya sahip olanlara eğilmeyi gerektirmiştir. Çalışmada göç, grup hafızasında bir

“baskın anı” olarak ele alındığı kadar aynı zamanda ortak deneyimin sürekliliğini bölen ve toplumsal anlam çerçevelerinde bir değişimi beraberinde getiren mekânsal bir yer değiştirme olarak görülmektedir. Göç ve göçle birlikte gelen yeni kent yaşamı, göçmenin zamana ve mekâna dair algı ve alışkanlıklarını yerinden oynatarak hatırladıkları ve unuttuklarına dikkat çekmeyi gerektirmektedir. Hafıza, daha önce yaşanmış olayların basitçe saklandığı bir yer olmayıp, geçmişin şu anda yeniden kurgulanması olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda, hatırlamayı etkileyebilecek grup etkileşimleri ve kültürel araçlar olarak göç müzeleri ve bilhassa Bursa Göç Tarihi Müzesi, çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır.

Tezin amaçları doğrultusunda niteliksel bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın ilk aşamasında göçmen kadınlarla yapılan derinlemesine görüşmeler Bulgaristan’daki yaşam, komşuluk ilişkileri, göç kararı, yolculuk süreci ve Bursa’daki yaşama dair deneyimleri içermektedir. İkinci aşamada ise Bursa Göç Tarihi Müzesi birlikte gezilerek katılımlı gözlem ve ardından yapılan odak grup görüşmeleriyle göçmen kadınların deneyimlerine dayalı hatırladıkları değerlendirilmektedir.

Bu çalışma, dört ana bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde, bireysel ve kolektif hafıza kavramsallaştırmaları tartışılarak hafızanın toplumsal ve araçsal olarak dağılmış olabileceği görüşü, bir alternatif olarak ele alınmaktadır. Daha sonra, hatırlama ve unutma eylemine odaklanılarak bu kavramların moderniteyle birlikte geçirdikleri dönüşüm incelenmiştir. Bununla birlikte hafıza ve tarih arasındaki ilişki değerlendirilerek hafızanın toplumsal kimliğin oluşum sürecindeki anlamına değinilmiştir.

İkinci bölümde öncelikle, mekân ve hafıza arasındaki ilişki ve mekânın örgütlenmesinin moderniteyle birlikte geçirdiği dönüşümler sonucunda gerekli hale gelen hafıza mekânları ele alınmaktadır. Müzeler ise hafıza mekânları olarak sahip oldukları potansiyeller açısından tartışılmıştır. Ayrıca, mekânın aidiyetle ve kimlikle olan ilişkisi, hareketlilikle birlikte ele alınmakta ve modern dönemde coğrafi aidiyeti tanımlayan olgulardan biri olan sınır konusuna değinilmektedir.

Üçüncü bölümde, göç sürecinde ekonomi dışındaki etkenlerin izini süren, uluslararası ve zorunlu göçlere eğilen göç kuramlarına yer verilmektedir. Bunun yanında, göçün psikolojik, toplumsal ve kültürel boyutları içeren bir olgu olması sebebiyle göçmen hafızasından bahsedilmiştir. Bulgaristan Türklerinin tarihsel göç süreçleri ele alındıktan sonra, göçe dair hafızanın ve/veya tarihin mekânsal bir

anlatımını içeren göç müzeleri ile Bursa Göç Tarihi Müzesi'nin nitelikleri açıklanmaktadır.

Son bölümde ise niteliksel bir çalışma olarak gerçekleştirilen araştırmada kullanılan yöntem ve teknikler açıklanmakta ve Bulgaristan göçmeni kadınların yaşam deneyimleri, toplumsal hafıza ve mekân ilişkisi bağlamında değerlendirilmektedir.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. BİREYSEL VE TOPLUMSAL HAFIZA: HATIRLAMA VE UNUTMA

Hafıza, 20. yüzyılda Henri Bergson ve Maurice Halbwachs'ın bu kavrama merkezî önem attettikleri çalışmalarına kadar, farklı felsefî yönelimler içerisinde ve insan bilimlerinde oldukça sınırlı bir role sahip olmuştur (Barash, 2007, s. 11). Tarih ve felsefeden başlamak üzere çeşitli alanlarda tekrar önem kazanmasından sonra hafıza, son yıllarda disiplinler arası bir araştırma alanı haline gelmiştir ve psikolojiden sosyolojiye, tarihten tıbbaya kadar pek çok disiplin, hafızayla çeşitli şekillerde ilgilenmektedir.

Barash'a (2007, s. 12) göre, Pierre Nora, Matt K. Matsuda ve Richard Terdiman gibi düşünürler, hafızanın sosyal ve kültürel rolünün geçirdiği değişimleri, Batı medeniyetinin modern dönemde geçirdiği radikal dönüşümlere bağlamışlardır. Huyssen'e (1999) göre, günümüz toplumundaki zaman ve mekânın iç içeliği, bir denge gereksinimi yaratmakta ve bu da hafızaya duyulan ilgiyi arttırmaktadır. Son yıllarda giderek artan bir biçimde, gelecek sanki geçmişe sığınmaktadır ve her şeye rağmen yaşadığımız bu “bellek patlaması”, potansiyel olarak sağlıklı bir mücadelenin işaretidir: “Zamansız klostrofobiden ve kâbuslara özgü hayaletlerle benzeşimlerden oluşmuş bir koza ören medya dünyasına karşı, zamansallıklarına tutunmak isteyen ölümlü bedenlerin bir karşıt tepki oluşturmasıdır” (Huyssen, 1999, s. 20-21).

Huyssen (1999, s. 11), kültürel alanın modernite ile birlikte ölümcül bir hafıza yitimine yakalandığı yakınmasında dile getirilen, derinleşen bir bunalım duygusundan bahsetmektedir. Hafızaya dair duyulan kaygı, bugün resmî, siyasal ya da kültürel söylem alanının çok ötesine geçmiştir. Hafıza, günümüzde değerler, inançlar ve sembolleriyle birlikte Batı'dan başlamak üzere tüm dünyanın sivil dininin vektörü olma eğiliminde gözükmektedir (Traverso, 2009, s. 3). Traverso (2009, s. 3), yaşanan “bellek takıntısı”nın nedenini Walter Benjamin'den alıntıladığı “aktarılan deney” ve “yaşanmış deney” kavramlarıyla açıklamaktadır: Günümüzde bir kuşaktan diğerine doğal olarak geçen ve toplumsal kimliğin bağını oluşturan “aktarılan deney”in yerini, şehir yaşamının ritmi ve ticari evrenin kaosuyla birlikte şekillenen modernitenin belirgin bir özelliği olarak “yaşanmış deney” almıştır. 20. yüzyılın ilk yarısında yaşanan ve sanayi toplumunun ihtiyaçlarının da tetiklediği iki büyük dünya savaşının ardından cephelerden “suskun” dönen on binlerce asker, “aktarılan deney”in çöküşünde önemli

bir kırılma noktası yaratmıştır (Traverso, 2009, s. 4). Bu dönemde “miras alınan deneyimin oluşturduğu gelenek dönemi”nden, “bellek aktarımının doğal mekanizmalarından kaçan felaketler dönemi”ne bir geçiş yaşanmıştır (Traverso, 2009, s. 4).

Günümüzde toplum bilimlerinin tüm alanlarında hafızaya ayrılan yerin hızla artmasının sebebi, miras alınan deneyimle yaşamanın imkânsızlaştığı bir hız çağının yanında, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra gündelik yaşama aktarılamayacak büyük mağduriyetlerin gerçekleştiği felaketler döneminde hafızasını yitirmiş tanıkların suskunluğunun neden olduğu derin hafıza yarıklarıdır: “Günümüzün bellek takıntısı, nirengi noktalarını yitirmiş, şiddetin biçimsizleştirdiği ve gelenekleri silen, yaşamları parçalayan toplumsal bir sistemin atomize ettiği bir dünyada aktarılan deneyimin çöküşünün ürünüdür” (Traverso, 2009, s. 4).

Bu bölümün diğer alt başlıklarında, toplum bilimlerinde artan bir öneme sahip “hafıza” kavramının öznesi sorunsalı temelinde hatırlayanın kim olduğu, sahip olunan felsefi mirasın ışığında araştırıldıktan sonra, Wertsch’in (2015) “hafızanın dağınık hali” kavramsallaştırması, “hafızanın kuvvetli hali” karşısında bir alternatif olarak ele alınacaktır. Bu kavramsallaştırma, ilerleyen bölümlerde hafıza ve mekân arasındaki ilişkinin kurulması açısından oldukça işlevsel bir role sahiptir. Daha sonra, hatırlama eyleminin kendisine ve unutmaya özellikle odaklanılacak ve bu kavramların toplumsal yaşamda, moderniteyle birlikte nasıl bir dönüşüm geçirdikleri incelenecektir. Hafıza ve tarih ilişkisinin ele alınacağı bölümün ardından son olarak, hafızanın toplumsal kimlikleri yaratmadaki rolü üzerinde durulacaktır.

1.1. Bireysel Hafıza ve Kolektif Hafıza

Hafızanın öznesi sorunsalı, yani ayrı ayrı kavranan faillerin hafızalarından mı yoksa gruplara ait hafızalardan mı söz edilmesi gerektiği, düşünsel arka planı oldukça geçmişe dayanan disiplinler arası bir tartışma konusu olarak varlığını sürdürmektedir.

Platon ve Aristoteles’in hafıza sorunsalında üzerinde durdukları nokta, kent ve devlet kavramsallaştırması temelinde yönetime katılabilen, eşitlikçi ve karşılıklı ilişkiler geliştiren “özgür insanların”, anıya sahip olmaları ve anıyı aramalarının anlamı olduğundan onlar, anımsayanın kim olduğu sorusuyla doğrudan ilgilenmemişlerdir (Ricoeur, 2012, s. 113).

Bu soru ilk olarak 4. yüzyılda izlerini görebileceğimiz, “içe bakış” geleneği tarafından yanıtlanırken bireyin sahip olduğu bilinç temel alınmış ve herhangi bir kolektiviteye atfı yapılması düşünülemez bir sapma olarak görülmüştür. Dilbilimden psikolojiye, sosyolojiden tarihe, insan bilimlerinin ortaya çıkışıyla bireyci radikalleşmenin karşısında, Durkheim Okulu’nda zirvesine ulaşan metodolojik bütüncülük yerini almıştır. Bu geleneğe dayanan Halbwachs tarafından, kolektif hafıza ontolojik konumunun sorgulanmasına gerek duyulmayan bir gerçeklik olarak kabul edilmiştir (Ricoeur, 2012, s. 113). 20. yüzyılın hemen başında, sosyoloji ve onunla birlikte ortaya çıkan "kolektif hafıza" kavramı, hafıza tartışmalarına toplumsal bir boyut kazandırmıştır.

Bireysel hafıza ile kolektif hafıza arasındaki ilişkiler sorunu, bu uzun soluklu düşünsel mirasa rağmen henüz kapanmış değildir. Schacter, Gutchess ve Kensinger’e göre (2015, s. 107), bireylerde hafızanın doğası ve altındaki mekanizmalarla ilgili sayısız çalışmayı, kolektif hatırlamayla ilgili artan sayıda çalışma izlemektedir. Bununla birlikte, bu iki analiz düzeyi arasındaki boşluğu doldurmayı arzulayan çalışmaların sayısı henüz oldukça azdır. Yine de Paul Ricoeur’e göre (2012) bugün hatırlamanın her iki düzeyle de ilişkisel olduğunu varsaymak mümkündür:

Hafıza neden sadece bana ya da sana ya da ona, yani gerek ben diyebilecek gerek bir sen’e hitap edebilecek gerek üçüncü birine ait olayları ve jestleri üçüncü tekille anlatabilecek üç dilbilgisi şahsına atfedilsin ki? Bu atfı doğrudan bize, size ve onlara yapılamaz mı? (Ricoeur, 2012, s. 112).

Bu bölümün alt başlıklarında hafıza işlemlerinin gerçek öznesi hakkındaki tartışmaların gelişimine, Ricoeur’ün (2012) ana hatlarını çizdiği düşünsel perspektiften bakılırken bireysel hafıza ve kolektif hafıza kavramsallaştırmaları, tarihsel süreçte kıyaslanabilir tezler haline gelmiş birer araç olarak ele alınacaktır. Hafıza, tarih ve mekân ilişkisini anlamak isteyen bir araştırmacının öncelikle yapması gereken şey birbirine söylemsel düzeyde yabancılaşmış bu iki rakip konumun iç işleyişlerini ele almak daha sonra ise ikisi arasında köprüler kurmaya çalışmak olmalıdır.

1.1.1. Bireysel hafıza

Ricoeur’e göre (2012, s. 115), hafızanın bireyselliğini savunan görüş, kolayca kabullenilebilecek üç vurgu üzerinde temellenmiştir: Hafızanın bireyselliğine ilk kanıt, herkesin anılarının birbirinden farklı ve bir başkasına aktarılamaz oluşudur. İster bilişsel

ister pratik isterse duygusal alanlarda olsun insan bir şeyi anımsadığında daima kendi kendini anımsamaktadır (Ricoeur, 2012, s. 114-115). İkinci olarak, önce Aristoteles'in sonra da daha güçlü bir biçimde Augustinus'un (aktaran Ricoeur, 2012, s. 115) iddia ettiği gibi hafıza, bilincin geçmişle ilgili kökensel bağının bulunduğu yerdir. Bu özellik sayesinde, Augustinus bizzat üzerinde durmamış olsa da hafıza, kişinin kendi geçmiş deneyimlerine ait izlenimlerini muhafaza ederek ona, zamansal bir devamlılık ve özdeşlik hissi, yani bireysel kimlik sağlamaktadır. Bireysel hafıza savının üçüncü güçlü özelliği ise kişinin bilincinin zamanda geleceğe ya da geçmişe doğru yönelmesini sağlayan şeyin, onun hafızası olduğu argümanıdır.

4. yüzyılda yaşamış olan Augustinus, "içe bakış" geleneğinin öncüsü olarak içsel insanı Hristiyanlığın özüne dönme deneyimi sırasında tanımış olsa da kimlik ve kendilik arasındaki denklemin gündeme gelişi 18. yüzyıl düşünürü olan John Locke ile gerçekleşmiştir. İçe bakış ekolünün tam anlamıyla zirveye çıkışı ise Husserl ve onun "anımsayan özne" vurgusuyla meydana gelmiştir (Ricoeur, 2012, s. 115-116). Tarihsel gelişimine biraz daha yakından bakılmak istenen "içebakış" geleneğinin, tüm bu süreçte ortaklaştığı nokta ise bu görüş içinde herhangi bir kolektivite imasına rastlamanın imkânsızlığıdır.

Augustinus için, hafıza konusunda üzerinde durulması gereken, kendini anımsayan ve orada Tanrı'yı arayan içsel insandır; onun için hatırlama, yaratıcı kelâma boyun eğerken yaşanan bireysel pişmanlıktır ve azap verici içsel arayış olmadan "hafıza" fenomeninden bahsedilememektedir (aktaran Ricoeur, 2012, s. 116). İnsan hatırlamak istediğinde kendisini, ne yaptığını, nerede ve ne zaman yaptığını, onu yaparken neler hissettiğini anımsamaktadır. Bu görüşe göre hafıza, insanın özünde saklıdır ve kendisiyle ilgili olanı içermektedir.

Augustinus, (aktaran Ricoeur, 2012, s. 118) "zihin aynı zamanda hafızanın ta kendisidir" derken zihinle hafızayı eş tutmaktadır; ancak o, düşüncesinde yegâne önceliği içsel insanın sahip olduğu mekânla sınırlı olmayan ve zamanın kapıp götüremediği ruha ve öznenin kelâmından önce gelen yaratıcı kelâma vermektedir. Onun için, hafıza ve zihinden daha önemli olan, tüm bunların üstünde, Tanrı arayışı temelinde kurgulanmış, mutlu bir yaşam felsefesidir (Ricoeur, 2012, s. 119).

Locke'un içe bakış felsefesi içindeki duruşu, Augustinus'un Platoncu konumundan oldukça farklıdır (Ricoeur, 2012, s. 121). Locke için insanı kuran şey ruh veya töz değil, doğrudan doğruya içsel bilinçtir. Bilinç ve hafıza, onun için bir ve aynı

şeydir; ancak, Augustinus'un konumundan farklı olarak hafıza, Locke için herhangi bir tözsel kaynağa ihtiyaç duyulmaksızın kişisel kimliğin yegâne kaynağı konumdadır. Onun kuramında, insanı kuran şey ruh değil, farklı zamanlarda aynılığını hatırlayan kişisel hafızadır (Ricoeur, 2012, s. 121; Barash, 2007, s. 17). Hafıza, Locke için bireyin içinde olup biten şeyin hafızasıdır (Ricoeur, 2012, s. 125). O, bir ruh anlayışından vaz geçtiği noktada kişinin özdeşliğini, beden aynılığını da aşarak kişinin geçmiş hafızasından beslenen şimdiki bilinciyle temellendirmiştir.

Locke'un hafıza ve bireysel kimlik arasında kurduğu ilişki, günümüzde bazı bilişsel psikologların çalışmalarını etkilemiş ve bu alanda “en üst düzeyinde kişinin hayat hikâyesinin bir versiyonunu içeren ve daha alt düzeylerinde çeşitli yaşam dönemlerini bir araya getiren genel bir hikâye şeklinde yapılandırılmış bir temsiller hiyerarşisi olarak, kendilik bellek bilgisi” (Conway, 2011 aktaran Boyer, 2015, s. 9) kavramının doğuşuna hizmet etmiştir. Bu görüşe göre, hafızada “kayıtlar, ancak kişinin kendi hayatıyla ilgili bilgilerle bağlantılı hale gelmesi” koşuluyla kalıcı olarak saklanabilmektedir ve “benlik, hafıza tarafından sağlanan bu özgün bilgiler sayesinde kişiyi diğerlerinden ayıran bir birey olma durumudur” (Klein, 2000 aktaran Boyer, 2015, s. 10).

Husserl, Ricoeur (2012, s. 127) için bireysel hafızadan bahseden “içebakış” geleneğinin üçüncü temsilcisidir. Onun felsefesinde “içebakış” geleneği öyle bir zirve halini almıştır ki, bireysel bilincin zamanından ortak bir zaman algısına geçilmesi dahi imkânsız addedilmiştir. Husserl'in düşünce sisteminde zaman ve bilinç arasında hiçbir mesafe olmadığından, onun için nasıl ortak bir zamandan söz edilemezse, “ortak hafıza”dan da kesinle söz edilemeyecektir (Ricoeur, 2012, s. 137).

Ricoeur'e (2012, s. 138) göre, “içebakış” geleneğinin zirvesi olan Husserl'in aşkın fenomenolojisi içerisinde kolektif hafıza gibi kolektif varlıklar oluşturma bütünü yükü, “öznel arası alan”da aranıp bulunabilecektir. İlgili grupların tarihini etkileyen olayların bıraktığı izler, ancak bu yerde saklanabilmekte ve ortak anılar, bayramlar, törenler ve toplu kutlamalar sırasında sergilenebilmektedir. Bu gelenek içinde böylesi ortaklaşmalar, yalnızca benzerlikler temelinde ve yalnız bireysel hafızalar için mümkün gözükmektedir. Husserl'in kuramı hakkında Ricoeur'ün (2012, s. 139) okumasına göre, “zihniyetlerin”, “kültürlerin” tarihi, bireysel hafızaların benzerlikleri sayesinde, anıların grup tarafından sahiplenilmesiyle var olabilmektedir; ancak grupların varoluşu hakkında

bundan daha fazlasını düşünmek, bireysel hafızayı temel alan gelenek içinden bakıldığında mümkün gözükmemektedir.

1.1.2. Kolektif hafıza

Hafızayı doğrudan grup ya da toplum adını verdiği kolektif bir varlığa bağlamak gibi cüretkâr bir felsefî kararın sahibi Halbwachs'tır (Ricoeur, 2012 s. 139). O, hafıza sorunsalında “dışa bakış” geleneğini temsil etmektedir ve onun için anılarını hatırlamakta olan kişisel hafıza, daima kolektif hafızaya başvurmaktadır. Anımsamak için mutlaka başkalarına gereksinim vardır. Halbwachs, o sıralar Charles Blondel'in savunucusu olduğu bireysel bilincin anıyı hatırlamak için yeterli ve gerekli koşul olduğu yönündeki psikolojist diyebileceğimiz teze saldırırken (Ricoeur, 2012 s. 141) “peki, (...) bilinçlerin aralarına su geçirmez duvar koyar gibi onları birbirinden ayıran ve soyutlayan bir bakış açısını kabul edersek bir ya da birden fazla bilinçte, diğer tüm bilinçlerin her biri üzerinde tespit edebileceğimiz bir etkiyi nasıl bulabiliyoruz?” (Halbwachs, 2016, s. 339) diye sormaktadır. Ona göre, anının yeniden oluşması konusunda ilk vazgeçilmesi gereken düşünce, bireysel bilincin devamlılığının anıyı hatırlamak için gerekli ve yeterli koşul olduğu yönündeki bireyselci görüştür:

Kuşkusuz herkes özel mizacına ve yaşam koşullarına göre başka hiç kimsede olmayan bir hafızaya sahip. Yine de bu hafıza, görünüşte sizi hususî olarak ilgilendirenler dâhil her izlenim ve her olaydan, ancak onların hakkında düşündüğümüz için, yani onları bize toplumsal ortamdan gelen düşüncelerle ilişkilendirdiğimiz ölçüde dayanıklı bir anı olarak muhafaza ettiğimiz için, “grup hafızası”nın bir parçası ve bir yönüdür (Halbwachs, 2016, s. 187).

Günümüzde bireysel yaşam öykülerinin, kolektif kültürel yaşam senaryoları tarafından yönlendirildiği ve bireysel hafızaların “su geçirmez duvarlar ardında” kurulmadığı görüşü, yalnız antropologlar ve sosyologlar tarafından değil, Bernsten ve Bohn (2015) gibi psikologlar tarafından da desteklenmektedir.

Husserl, nasıl bireysel hafızaya dair kuramını ortak zaman algısına geçişin imkânsızlığı görüşüyle temellendirdiyse Halbwachs da kolektif hafıza kuramını, toplumların iletişimlerini sağlayan bir takım ortak zaman algılarının varlığı görüşüyle temellendirmiştir (Ricoeur, 2012 s. 141). Birey, bir gruptan diğerine geçerken o bağlamın zaman algısına da geçmektedir. Bir işadımı, toplantısına tam zamanında yetişmek zorundadır; ama ev içinde astronomik ve kronolojik zamanın dışında bütün

gün dinlenilebilmektedir. İnsan bazen bir otobüse yetişirken saatini kontrol edip durur; ama vitrinlere bakarken saatin pek de önemi kalmayacaktır. Halbwachs (2007, s. 56) zaman algısındaki bu farklılıkların bilincindedir ve yalnızca tek bir kolektif zamanın varlığından bahsetmemektedir.

Halbwachs'a (2007, s. 57) göre toplumların ortak bir zamanından çok, karşılıklı ilişki içinde birçok zamanı mevcuttur. Tüm bunların ötesinde toplumun bir arada yaşayabilmesini sağlayan ortak bir zaman mevhumu da oluşmuştur. Bu ortak zaman, toplumu düzenleyen en üst zamandır; ancak bu ortaklık dahi toplumsal gruplar tarafından farklı değer atıflarıyla oldukça farklı şekillerde deneyimlenebilmektedir. Milâdî yılbaşı, dinî bir önem taşıyan hicrî yılbaşı veya bir öğrenci için çok önemli olan eğitim yılının başı, birbirinden farklıdır. Örneğin, gece ve gündüzün ortak bir zamansal kategori olduğu düşünülmektedir; ancak gece ve gündüz, sadece aile kadar yakın olduğumuz toplumsal gruplar için önemlidir. Diğer toplumsal gruplarla olan ilişkilerimiz, gece ve gündüzle belirlenmeyen başka kesintiler taşımaktadır.

Zamanın geleneksel bölümü, her ne kadar tek bir ortak toplumsal zaman oluşturmaya da toplumsal bir uyumu sağlamaktadır. Toplumların yaşantıları zaman zaman çakışmakta ve birbirleri içinde erimektedir. İsa'nın doğumu, aynı zamanda vergi yılının başlangıcıdır da. Ancak, her toplumsal grubun zamanını kendi içerisinde düşünmek gerekmektedir. Örneğin köylüler, kente geldiklerinde hayrete düşmektedir. Çok daha yoğun bir günle karşılaştıklarında kenti, çalışma hastalığına yakalanmış bir köy gibi görmektedirler. Oysa kent kenttir ve orada zaman ne çok hızlı ne de çok yavaştır. Sadece o topluluğun ihtiyaçlarına göre düzenlenmiştir. O topluluğun zamanıdır. Bu iki farklı tür topluluğun düşünce ve zihin yapıları, temsilleri aynı olmadığından zamanları da birbirinden farklı ve karşılaştırılmaz özellikler taşımaktadır (Halbwachs, 2007, s. 55-60).

Halbwachs (2016, s. 341-346), hafızanın toplumsal olduğuna kanıt ararken zaman algılarının ortaklıkları dışında rüyaları ve toplumsal bir uzlaşımlar sistemi olan dili kullanmıştır. Kelimelere karşılık gelmeyen hiçbir anı olmadığını, anılarımızı canlandırırken onlarla konuştuğumuzu ve rüyayı uyanıklıktan ayıran şeyin diğer insanlarla kurulan ilişki ve toplumun desteğinden mahrumiyet olduğunu savunmuştur:

Anı, hafızanın içinde bireysel biçimde muhafaza edilseydi, birey çok basit biçimde benzerlerinin olduğu toplumu unutarak, başkalarına borçlu olduğu tüm düşüncelerden hafiflemiş halde tek başına, geçmiş durumların karşısına dikilerek hatırlayabiliyor olsaydı,

geçmişle karıştırdı, yani geçmişini yeniden yaşıyor olduğu izlenimine kapılırdı. Bununla birlikte, insanın gözünde canlandırdığı imgelerle karıştığı; ama aynı zamanda hatırlayamaz olduğu tek an rüya gördüğü andır (Halbwachs, 2016, s. 342).

1.1.3. Hafızanın kuvvetli ve dağınık hali

Halbwachs (2016, s. 197), bireyin diğer pek çoklarıyla birlikte topluma bağımlı olduğu düşüncesine dayanarak, grubun bizzat kendisini, hatırlayan bir özne olarak ele almanın ve örneğin aileye, başka herhangi bir kolektif bütüne atfedilen bir hafıza atfetmenin doğal olduğundan ve bunun asla bir metafor olmadığından bahsetmektedir: “Halbwachs için, toplumların veya diğer insan gruplarının bireyler gibi bir hafızaya sahip olduğu, yani, olayları belirli şekillerde kodladıkları ve bunları belirli hedeflere hizmet edecek şekilde düzenlediklerinden bahsedilebilmektedir” (Boyer, 2015, s. 17). Toplumsal grupları, tek tek bireyler gibi yönelimlere, arzulara ve inançlara sahip büyük bir varlık olarak ele alan bu yaklaşıma, Werstsch (2015, s. 151) tarafından kolektif hafızanın “kuvvetli hali” adı verilmiştir.

Gruptaki hafızayı, grubun “kuvvetli” hafızası olarak kabul edip güçlü bir yapıymış gibi varsayan bu tartışmalı görüşe kaymaktan kaçınarak ortaya koyan bir diğer açılım ise kolektif hafızanın “dağınık hali”yle ilgilidir. Bu görüşe göre hafıza, sosyal ve araçsal olarak dağılmış haldedir. Toplumsal olarak, küçük grup etkileşimlerinde ortaya çıkan işbirlikçi hatırlamadan; araçsal olarak ise, hatırlamayı yönlendiren araçların varlığından bahsedilebilmektedir (Wertsch, 2015, s. 152). Bu araçlara örnek olarak takvimler, yazılı kayıtlar, bilgisayarlar, hikâyeler ve müzeler verilebilmektedir. Bu görüş, hatırlamanın bireysel indirgemecilik çizgisinin dışına çıkarılmasını amaçlarken bu kez de araçsal indirgemeciliğin tuzağına düşme tehlikesi taşımaktaysa da asıl amaçlanan bu değildir. Buradaki mesele, hatırlama gibi zihinsel süreçleri içeren insan eylemine, “kültürel araçlar”ın penceresinden bakabilmektir (Wertsch, 2015, s. 152).

“Kültürel araçlar” olarak yazılı kayıtlar, takvimler ve müze, hafızanın doğruluğundan ya da yanlışlığından bağımsız bir şekilde taşınmasındaki ve geri çağırılmasındaki araçlar olarak iş gördükleri gibi bir onaylayıcı otorite, bir geri bildirim mekanizması olarak da kolektif belleği güçlendirici rol oynayabilmektedir: “Özellikle modern toplumlar söz konusu olduğunda belleği şekillendiren müze, abide ve anıt gibi kamusal yerlerdir.” (Huyssen, 1999, s. 178).

1.2. Hatırlama ve Unutma

Hafıza çalışmaları, en genel anlamıyla bireysel ve toplumsal hatırlama (ve unutma) süreçlerini incelemektedir (Neyzi, 2011, s. 1). Bu bölümde öncelikle hatırlamanın içeriği hakkındaki düşünsel miras ele alınacaktır. Ardından, “baskın anılar” (Halbwachs, 2016) kavramı çerçevesinde bazı anıların niçin diğerlerine göre daha fazla anımsandığı ve duyguların “baskın anılar” oluşturmadaki rolü üzerinde durulacaktır. Hatırlamanın, hafızayı şekillendirici rolü vurgulandıktan sonra son olarak modernitenin hatırlama ve unutma üzerindeki özgün etkilerinden bahsedilecektir.

Platon’un (aktaran Barash, 2007, s. 14) anımsamadan kastı, ölümsüz ruhun nihai hakikatin *a priori* kaynağını hatırlamasıdır. Hafıza konusunda Platon ile benzer bir töz anlayışı taşıyan Augustinus, hatırlama denen mucizeye odaklanırken mutlu hafızayı yüceltmıştır ve ona göre hafızaya iki nedenle hayranlık duyulabilmektedir: Hafıza ucu bucağı olmayan bir tapınak kadar geniştir ve insan sadece imgeleri değil tutkuları, sevinmeden sevinmeyi, üzülmeden üzülmeyi hatırlayabilmektedir (Ricoeur, 2012, s. 117).

Augustinus için, mutlu hafızanın gücü üzerinde unutuşun hayaleti dolaşmaktadır ve “unutulmaya gömülmemiş” şeyleri hatırlayabilmek ve hatırlanan şeyin tanınması elbette unutma karşısında elde edilmiş bir zaferdir. Eğer aranan şeyi bulduğumuzda onu tanırırsak ya da bulunan şeyin aranan şey olmadığını “bu değil” diyerek ifade edebiliyorsak aslında bu noktada gerçek bir unutuştan bahsedilemeyecektir; ancak Augustinus (aktaran Ricoeur, 2012, s. 118-119), bunun dışında anıları gömen kesin bir unutuşun varlığından da emindir.

Hatırlama hakkındaki Platoncu görüşün aksine, Locke’un kuramında Aristoteles’i aşan bir ampirizmin izlerini bulmak mümkündür: Onun için anımsamanın evreni, duyu deneyiminin ufkuyla sınırlı kalmaktadır (Barash, 2007, s. 15). Her ne kadar Aristoteles ve Locke’un çizgisi modern anlamda hafızanın kapsamını anlamayı sağlayacak olan kavramsal çerçeveyi oluşturmada daha etkili olmuşsa da Hegel tarafından başlatılan yönelim, hafıza alanının, algılanan imgelerin zayıf kopyalarından daha fazlasını içerdiğini göstermiştir (Barash, 2007, s. 19). Bergson (aktaran Barash, 2007, s. 18) hafızanın kişisel özdeşliğin alanında ortaya çıktığı konusunda Locke’un görüşüne katılmaktadır; ancak, belleğin imgelere indirgenemeyecek olduğundan da bahsetmiştir; çünkü hafıza, algılanan imgelerden fazlasını içermektedir. Bilişsel psikoloji alanındaki çalışmalar da göstermiştir ki, bireysel hafızamızdaki çoğu şey algılanan imgelerden çok,

aslında “olmayan şeylerle” ilgilidir (Boyer, 2015, s. 23).

Barash (2007, s. 18), hatırlama eyleminin kişisel imgelerin hatırlanması sınırlılığından kurtulmasının yolunun bireysel anımsamadan çok kolektif anımsamadan geçtiğini ifade etmektedir. Nietzsche’ye (aktaran Barash, 2007, s. 20) göre “hafızanın sinirle ve beyinle hiçbir ilişkisi yoktur. İnsan bütün geçmiş nesillerin hafızasını yanında taşımaktadır” ve modern insan, varlığını aşan bu tarihsel ve kolektif belleğin ağırlığı altında, bireysel ya da toplumsal kimliğine dair tutarlı bir hafızayı muhafaza etmekte her zamankinden daha çok zorlanmaktadır.

Halbwachs, hafızanın kolektif oluşu düşüncesiyle, hafızanın öznesi sorunsalında Bergson’un da içinde bulunduğu ekolden ayrılmaktaysa da “hatırlama” konusunda ortaklaştıkları önemli bir nokta mevcuttur. Halbwachs (2016, s. 183), “Bergson’un da gayet iyi gösterdiği üzere, bir anının geçmişteki yerini ararken, bu anıya komşu olan ve onu konumlandırmamıza olanak tanıyan başka anılarla karşılaşmamız tesadüfen olmaz” diyerek hatırlama hakkında mekânsal bir analogi kurmuştur. Halbwachs (2016, s. 183), geçip giden zamanı diğer tüm anıların yaslandığı dayanak noktaları kadar belirleyen “baskın anılar” konusunda Bergson’a katıldığını ifade ederken onun zamansal vurgusu yerine, mekânsal bir vurgu yapmaktadır:

Baskın anılar, büyüklüğüyle ya da sakinlerinin sayısıyla ayırt edilen ve bunlarla aynı harita üzerinde diğer yakın ve eşit önemdeki şehirleri bulacağımıza emin olacağımız kadar farklı şehirleri ayırt etmemize olanak tanıyan şu ya da bu şehre karşılık gelir (Halbwachs, 2016, s. 183).

Halbwachs (2016, s. 185) için, bir şehrin sokaklarında bir kişiyi bulmak sokakları dolduran kalabalığın hareketli olmasından ve sokakların durmadan yer değiştirmesinden dolayı zordur; çünkü anılar, yeni anılarla ilişki içerisinde değişmekte, farklılaşmakta ve yeniden kurulmaktadır. Halbwachs’ın mekânsal analogisinde, mekânın önemi sınırlıdır; onun için asıl önemli olan, bu şehirlerin sokaklarında her an yeniden kurulan ve referans noktası kolektif gruplar olan ilişkilerdir:

Anıları birbiriyle ilişkilendiren şey, zamanda yan yana olmaları değil, bir grup için, o an ilişkide olduğumuz ya da önceki gün veya günlerde ilişkide bulunduğumuz insan grubu için ortak düşünceler bütününe bağlı olmalarıdır (Halbwachs, 2016, s. 186).

Grubun üyelerinden her biri, anılarının yönünü ister istemez kolektif hafızanın evrildiği yöne doğru çevirmektedir. Geçmiş nasıl hatırladığımız, bize okulda öğretilen tarihten, medyadan, aile ve sosyal çevremizden aktarılan kültürle yakından ilişkilidir (Portelli 1991, aktaran Neyzi, 2011, s. 2). Ancak, geçmişte, kolektif gruplar tarafından

gerçekten de çok önemli olduğu düşünölen ve vurgulanan olay ve figür yığınlarının hepsi “baskın anı” haline gelmemiş; tersine, mevcut düşünce ve algı kalıplarıyla hatırlanamayacak kadar hızla hafızadan kaybolmuşlardır. İçlerinden bazılarının daha iyi hatırlanmasının nedeni yaşandıkları andan ziyade hatırlama anıyla ilişkili gözökmektedir: “Eski olayları, tam olarak yeniden üretecek olan şey, geçmiş durumların kronolojik dizisi değildir; içlerinden yalnızca güncel kaygılarımıza karşılık gelen ve yeniden ortaya çıkabilecek olanlardır” (Halbwachs, 2016, s. 184).

Hatırlama konusunda duyguların da önemli bir yeri olduğu düşünölebilmektedir. Bir olay duygusal önem taşıdığında, ya da taşımaya devam ettiğinde, çok özel bir şekilde, bütün ayrıntıları ve açıklığıyla hatırlanmaktadır (Schacter, vd., 2015, s. 129). Kulik (1977 aktaran Schacter, vd., 2015, s. 129) tarafından geliştirilen “flash anılar” terimi, “insanların çok şaşırtıcı ve duygusal heyecan yaratan olaylarla ilgili anılarında bulunan ‘resim kadar canlı olma’ özelliğini yansıtmaktadır”. Duygusal anılar, içerikleri ne olursa olsun, bazı hatırlamayı kolaylaştırıcı süreçlerin etkisini devreye sokmaktadır; ancak, özellikle olumsuz duygusal içerikli bilgiler, belirgin duygusal nitelik taşımayanlara kıyasla çok daha ayrıntılı şekilde hatırlanmakta ve “baskın anılar” halini almaktadır (Schacter, vd., 2015, s. 135-136).

Bellek ile unutmayı birbirinin zıttı olarak görmeyi gereksiz bulan Huyssen’e (1999, s. 178) göre, şimdi ile geçmiş arasında seçici ve sürekli olarak değişen bir diyalog söz konusudur. Bu kavramlar durağan, zıt ve birbirini dışlayan kategoriler değil, diyalektik bir ilişki içindeki ikilikler olarak düşünölmelidir. Halbwachs (2016, s. 346), bizi ilgilendiren geçmiş olayların belleğimizdeki yerini, onların kolektif hafıza içindeki yerine referansla hatırlayabileceğimizi ileri sürmüştür. Unutmaksa, onun için bu kolektif referans çerçevesinin değişimiyle açıklanabilmektedir ve o da kolektiftir:

Bir anı, esasen birbirleriyle kesişen, kısmen birbirini kapsayan çok sayıda çerçevenin karşılaşma noktasında ortaya çıktığı ölçüde zengindir. Unutmanın kendisi ya dikkatimiz çerçeveler üzerinde sabitlenemediği ya da başka bir yere sabitlendiği için (...) bu çerçevelerin ya da bir kısmının kaybolmasıyla açıklanmaktadır (Halbwachs, 2016, s. 346).

Kısacası Halbwachs için unutma, dikkat dağınıklığıyla ilgili bir olaydır ve anıyı kuran toplumsal çerçevenin bir dönemden diğetine değişmesiyle açıklanmaktadır; çünkü anılar, olduğu gibi muhafaza edilmemekte, şu anda yeniden kurulmaktadır. Halbwachs'ın, "bellekteki verinin, hatırlama anının özellikleriyle harmanlanarak yeniden oluşturulduğu" görüşü, günümüzde kısmen ortak bir kabul haline gelmiştir (Rose 2003, aktaran Neyzi, 2011, s. 1).

Bilişsel psikolojinin gözünden bakıldığında da “hafıza, basitçe geçmiş olayların saklanması yardımcı olan bir araç” değil, şimdiki ve gelecekteki davranışlarla ilişkili bir işlevdir (Boyer, 2015, s. 5-6). Bu perspektiften bakıldığında, geçmiş hem şu anda yeniden kurulmakta hem de geleceğimizi şekillendirmektedir.

Roediger, Zaromb ve Butler’e (2015, s. 191) göre, psikologlar tarafından gerçekleştirilmiş hatırlama ile ilgili çok sayıda deneysel çalışma, kolektif bellekle ilgili konuların dile getirilmesinde yardımcı olabilmektedir. Örneğin, “tekrarlanan geri getirme, kolektif belleğin oluşturulmasında ve şekillendirilmesinde de önemli bir rol oynamaktadır”. Bir anıyı bellekten geri getirme nötr bir olay değil; aksine, bellek izinin değişmesine yol açan yeni bir yapılandırmadır (Bjork, 1975). Huyssen’in (1999, s. 177) de belirttiği üzere, bir toplumun kolektif belleği de bireysel bellekten daha az olumsal, daha az istikrarsız değildir. Bu belleğin şekli de hiçbir biçimde kalıcı değildir. Toplumsal bellek, incelikli, bazen de o kadar incelikli olmayan yeniden kurmalara tabidir her zaman. Kısacası toplumsal bellek de bireysel bellekler gibi her hatırlama anında yeniden şekillenmektedir.

Connerton (1999, s. 10) “herhangi bir toplumsal düzene katılmış bulunanların, ortak anıları olduğunu varsaymaları”nın “örtük bir kural” olduğunu belirtmesiyle toplumsal belleğin varlığı konusunda Halbwachs’ın (2007; 2016) görüşlerine katılmaktadır; ancak toplumsal belleğin işlerlik kazanmış taşıyıcıları konusunda yeni açılımlarda bulunmuştur.

Connerton (1999), *Toplumlar Nasıl Anımsar* isimli eserinde, toplumsal belleğin “bilinç dışı” ve “siyasal” yönlerini bir süreliğine askıya alıp özellikle “anma törenleri” ve “bedensel pratikler” üzerinde durmuştur. Bergson’un imge yoluyla hatırlamasına Halbwachs ne kadar önem verirse, Connerton (1999, s. 47) da itki yoluyla hatırlamaya bedensel pratiklerde gömülü oluşuyla o kadar önem vermektedir. Onun için belleğin kişisel, bilişsel ve alışkanlıklarla ilgili üç boyutu vardır. İlkini psikanalistler, ikincisini psikologlar incelerken üçüncüsü ise “savsaklanmış”tır; çünkü toplumsal kuram “anlamalı” insan eylemleriyle uğraşmayı tercih etmiştir. Oysa bedensel pratiklerimize ve anma törenlerimize gömülü bu üçüncü bellek yani “alışkanlık belleği”, Connerton (1999, s. 64) için, oldukça önemlidir.

“Toplumsal alışkanlık belleği” Connerton (1999, s. 64-65) için toplumsal kuralların başarılı ve inandırıcı bir biçimde yerine getirilebilmesi ve devamlılığı için gerekli tamamlayıcı bir öğedir. Bu açıdan Connerton (1999, s. 70) anma törenlerini ve

bedensel pratikleri “toplumsal çerçevelerin” devamlılığını sağlayan birer “aktarma eylemi” olarak tanımlamıştır. *Modernite Nasıl Unutturur* adlı eserindeyse, modernitenin toplumsal anlam çerçevelerini nasıl yerinden edip aktarma eylemini sekteye uğratarak unutmaya hizmet ettiğinden bahsetmiştir (Connerton, 2012). Onun bu savı, “kültürel amnezi”nin (hafıza kaybının) modernite öncesi dönemlerde de birbirinden farklı yapısal özellikler taşıdığını yadsımamaktadır; ancak odak noktasını moderniteye özgü yapısal unutkanlıklara kaydırmayı amaçlamaktadır. Connerton’a (2012, s. 47) göre “birçok modern maddi pratiğin kültürel unutkanlık süreciyle bağı vardır”.

Modern topluma ait dört kurumsallaşmış zaman çizelgesinden bahseden yazar, bu “zamansallıklar”ın iç içe geçmiş bir süreçte ve özgün mekânsal ilişkileriyle birlikte zamanın akışını hızlandırarak moderniteye özgü “kültürel unutkanlığa” hizmet ettiğini ifade etmektedir (Connerton, 2012, s. 47). Bu zamansallıklardan ilkinin “emek sürecinde” açıklayarak modernitenin kurucu ögesi olan devasa emek sürecinin nasıl görünmez hale geldiğinden bahsetmiştir. Bir metanın, baştan sona üretimine tanık olunmadığı sürece ürettiklerine “yabancılaşan” toplum, bunun arkasındaki emeği giderek daha az fark etmektedir (Connerton, 2012, s. 47-59). İkinci olarak, modernitenin “tüketim zamansallıkları”nın, vurguyu “kullanım değeri”nden “değişim değeri”ne kaydırmasından ve moda sayesinde sürekli “zamanın gerisinde” kalma hissiyle gelen değişimleri takip etme baskısıyla “bellek dünyalarının” nasıl bir hızla yenilenmesi gerektiğinden bahsetmiştir (Connerton, 2012, s. 59-72). Modernitenin unutkanlıkla ilgili üçüncü zamansallığı, hızla aşınan kariyer yapılarıyla ilgilidir (Connerton, 2012, s. 73). Modernite sonrasında iş ve kariyer yapıları artık bir insan ömründen çok daha kısa sürmektedir ve bireylerin sahip olduğu yetenekler ve bilgi birikimi çok kısa sürelerde işlevsiz kalabilmektedir. Connerton’un (2012, s. 84) moderniteye özgü unutkanlığa sebep olan son zamansallık kategorisi, tüketim zamansallığını da kapsayan, onun da üzerinde yer alan medya zamansallığıdır. Bellekteki “amnezi etkisinin gücü, televizyonun çoğalan imgelerine gündelik olarak maruz kalmamızla artar” (Connerton, 2012, s. 87). Unutkanlığın kültürel olarak kurumsallaştırılmasının ardında geçmişin medyada çabucak gözden kaybolan imgelere dönüştürülmesi süreci önemli bir etken olmaktadır (Connerton, 2012, s. 89).

Son olarak Connerton (2012, s. 98-140) giriştiği modernite eleştirinde, modernitenin de öteden beri yaptığı gibi, mekânı zaman karşısında önemsiz ve tekdüze bir olgu olarak ele alma hatasına düşmeyerek moderniteye özgü unutkanlığın, mekânla

olan ilişkisini üç başlıkta ele almıştır: İnsan yerleşimlerinin genişleyen çapı, mekânsal hareketliliğin artan hızı ve son olarak, “kurulu çevrenin belirli aralıklarla kasti olarak yıkılması”. Tüm bu olgular birbiriyle ve modern kapitalizmle ilişkili olarak meydana gelmektedir:

İnsan yerleşimlerinin boyutlarının artması, hızın üretilişi ve kurulu çevrenin defalarca kasti olarak yıkılışı herkesi etkisi altına alan, yaygın ve güçlü bir kültürel amnezi yaratır; kapitalist üretim süreci de bahsettiğimiz bu üç sürecin sırayla ortaya çıkmasına neden olur. Modernite, ya da en azından kapitalist üretim sürecinin ekonomik genişlemesiyle temsil edilen bu bileşeni, kültürel amneziyi kazara değil zorunlu olarak üretir. Unutkanlık kapitalist üretim sürecine içkindir; bu durum kapitalizmin yaşam alanlarına ilişkin bedensel deneyimlerimizle bütünleşir (Connerton, 2012, s. 124).

1.3. Hafıza-Tarih

Batı kültürünün geleceğe dair ümitlerinin ve ütopya saplantısının yerini, giderek daha çok bellek duyarlılığının almasını; modernleşmenin evrimci ideolojisinin krizine olduğu kadar, teleolojik tarih felsefeleri geleneğinin de gücünü yitirmesine bağlamak mümkündür (Huyssen, 1999, s. 17). Bu nedenle geleneksel, hegemonik ve toplumsal dünyanın birkaç bin yıllık düzenliliği hakkındaki spekülasyonlara dayanan tarih yazıcılığından, anı ve anlatıya dayalı bir eleştirelilik yavaş da olsa doğmaktadır. Günümüze yaklaştıkça “anlatı” ve “anlayan tarih” yazımı, tarih metodolojisi içerisinde daha çok yer almakta ve tarih, bellekle yakınlaşma ihtiyacından geri duramamaktadır. Yaklaşık otuz yıldır tarihçiler kaynaklarını bu yönde genişletmektedir (Traverso, 2009, s. 15) ve kendilerini büyük bir coşkuyla, resmi ve özel anılar, kutlamalar ve anıtlar, geleneklerin icadı ve kullanımı gibi alanlarda yapılan hafıza ile ilgili çalışmalara vermektedir (Boyer, 2015, s. 2). Özaloğlu’na (2016, s. 19) göre, “tarih-bellek ilişkisi tartışılırken, eğer sözlü tarih, otobiyografi ve mikrotarih, bilimsel araştırmanın tabanını genişletiyorsa, tarihte unutulmuş insanlara konuşma şansı tanıyorsa, çağdaş tarihyazımı anlayışında büyük bir gelişme olmuş demektir”.

Annales Ekolü, savaş temelli kronolojik ve siyasal tarih modeli yerine, sıradan basit insanların yaşamına, toplumsal zihniyetlere duyarlı bir tarih anlayışını öncelemişse de sahip olduğu global bir tarih yapma anlayışı 20. yüzyılın sonlarında bir kırılma yaşamış ve sözlü tarih çalışmaları aracılığıyla tarih ve sosyoloji, daha yakın bir ilişkiye girmiştir (Bilgin, 2013, s. 26-27). Kolektif hafıza karşısındaki tarihsel duruşun kurucu ögesi olan yöntemsel uzaklaşma ve bir “ulus”u başlıca referans noktası alma eğilimi de

bugün farklılıklar tarafından tehdit edilir olmuştur. Tekeli (1998, s. 20-22) Türk tarih yazımı hakkında çeşitli zamanlarda yazmış olduğu metinler üzerinden yaptığı kronolojik karşılaştırmada, tekçi bir bilim görüşüne dayalı epistemolojik konumun baskısından farklı tarihçilik anlayışlarına yer verilen bir görüşe doğru gerçekleşen değişimi gözler önüne sermiştir. Dolayısıyla tarih yapmanın standartları artık eskisi kadar keskin değildir.

Tarihçinin son zamanlarda belleğe olan ilgisinin esas nedenlerinden biri tarih metodolojisinde yaşanan değişimlerse diğeri, özellikle II. Dünya Savaşı gibi tarihçiler tarafından yorumlanmasında sıkıntı yaşanan, büyük tarihî dönemleri yaşayan ve -belli bir perspektiften- anımsayan nesillerin büyük bir hızla yok oluşlarıdır. Bu süreçte, bu olayların kati tarihsel anlamlarının ne olduğu sorusunun yanıtlanması için bellek ve tarih ilişkisi yeni bir önem kazanmıştır (Barash, 2007, s. 11). Ancak, belleğin tarihle ilişkisi önemli olduğu kadar sorunludur da. Görgü tanıklığı belleğinin tarihe bilgi sağlayacak bir nesnellığe sahip olduğu iddiası bu sorunun temelini teşkil etmektedir. Wertsch'e (2015, s. 146) göre, bilimsel tarih ile kolektif hatırlama arasındaki en basit çelişki, kolektif hatırlamada bir yöntem değil, bir gündemin ve net standartlar yerine, özel amaçların söz konusu oluşudur. Kolektif bellek, tarihin analitik ve metodolojik şüpheli düşünme sisteminden farklı olarak olayları basitleştirmeye ve tek bir adanmış bakış açısından görmeye, onları efsanevi arketiplere indirgemeye eğilimlidir (Wertsch, 2015, s. 159).

Nora (2006), orijinal baskısı 1984 yılında yayınlanan *Hafıza Mekânları* adlı eserinde, hafıza ve tarih arasında benzer bir ayrıma gitmiştir. Ona göre, bellek ve tarih yalnızca farklı kategoriler olmakla kalmayıp aynı zamanda çetin bir mücadele içerisindeki karşıtlıklardır. Hafıza her zaman güncel bir fenomen ve ebedî şimdi ile kurulan bir bağ iken tarih ise geçmişin dışsal bir bakışla kurulan temsidir (Nora, 2006, s. 19). Traverso'ya (2009, s. 43) göre de geçmiş karşısında yalnız kronolojik değil, sembolik bir kopma da yaşanmaksızın, belleğin yerini tarihe bırakması düşünülemeyecektir. Tarih yazımının gerektirdiği dışsallık, ancak toplumsal belleğin sahip olduğu referans çerçevelerini değiştirebilecek şiddetli kopmalardan sonra mümkün olabilmektedir. Bellek canlılığını koruduğu sürece, tarih yazımının koşulları henüz sağlanmış olmayacaktır.

Hafıza geçmişin korunması değil, o anın söylemleriyle şekillenen aile, dini gruplar ve toplumsal sınıflar gibi toplumsal çerçevelerin yardımıyla şu anda yeniden

kurgulanmasıdır. Bellek, geçmiş tarih disiplininkinden farklı olarak ele almakta ve geçmişe büyük ölçüde bir öznellik ve “yaşanmışlık” dozu katmaktadır: “Kısacası, bellek daha az kısır ve daha ‘insanî’ bir tarih olarak görülür” (Traverso, 2009, s. 1). Tarih, gerektiğinde tuzaklarını ve çelişkilerini araştırarak bellekten öğrenecek bir şeyleri olduğunun farkına varsa da tarihin, olayların üzerine dışsal bir bakış yoluyla kurduğu mesafeyi koruma ihtiyacı sürüp gidecektir.

Nesnel ve geçmişe dönük olduğunu iddia eden ve geçmişin tasarımı olan tarih ile daima şu anda yeniden şekillenen bellek arasında bir yarıklık oluşması mutlaklıdır (Traverso, 2009, s. 13-18). Tarihle ilgili kolektif bellekte yer etmiş anlatılar, gerçekliği kesinleşen metodolojik yorumlarla doğrulanmadıkları, tartışmaya açık oldukları sürece canlı ve iyidirler (Boyer, 2015, s. 19). Bazı önemli olayların nasıl hatırlanacağıyla ilgili uyuşmazlıklar; ders kitapları yazılırken, ulusal bayramlar yaratılırken, anıtlar ve müzeler inşa edilirken de tartışma yaratmıştır (Roediger, vd., 2015, s. 178). Müzelere ve anma törenlerine yapılan muazzam yatırımlar, kolektif hafızadaki bu tartışmalı alanlarla yakından ilişkilidir (Wertsch, 2015, s. 149).

Bu konuda unutulmaması gereken bir diğer nokta, belleğin kolektif düşünme tarzlarına tabi bir yapım olduğu kadar, geçmişin tasarımları olan tarihin kamusal etkisine de açık olduğudur (Traverso, 2009, s. 20). Tarihsel bakış açısı her ne kadar metodolojik bir yol izlese de anlamın şimdide kurulması ile kolektif hafızanın canlı ve dinamik olma özelliğini akla getirmektedir; dahası, tarih yazımı da çoğu kez toplumsal bellek üzerinde amaçları olan bir eylem olabilmektedir. Tarih yazımı esnasında, geçmiş yeniden kurgulanırken daha tutarlı bir topluma kavuşmak adına zaman zaman deforme edilebilmektedir (Halbwachs, 2016). Geçmiş şekleştirelerek estetik, yansız ya da mağdurun yanında gözüken ve kârlı bir hâl alması sağlanmaktadır. Bunun sonucunda geçmiş, turizmin ve gösteri endüstrisinin hizmetine hazır bir tüketim nesnesine dönüştürülebilmektedir (Traverso, 2009, s. 2).

Geçmişle ilgili ve özellikle sözlü kaynak üzerinde çalışan ister tarihçi ister müzeci olsun genelleştirme ile öznel deneyim, duygusal olan ile tümel olan, empati ile mesafelenme arasındaki doğru dengeyi bulma göreviyle her zaman karşı karşıyadır: “Belleğin mutlak bir tekilliği olabilse de tarihin tekilliği her zaman nispi kalacaktır” (Traverso, 2009, s. 13). Susan Sontag (2005) *Başkalarının Acılarına Bakmak* isimli kitabında *Holocaust*’un Amerika’nın kıyımcı rolü oynadığı suçları örtmenin bir aracı olarak kullanıldığından bahsederken Gilbert Achcar (2003) ise, “merhamet narsizmi”

kavramını küresel gösteri toplumu olarak adlandırdığı, günümüz toplumunun 11 Eylül saldırılarına¹ tepkisinin ardındaki samimiyetsizliği anlatmak için kullanmıştır.

Şok etkisi yaratan bu tip tarihi olaylar, yalnız bireyler değil, daha geniş sosyal grupların hafızası üzerinde de uzun süreli etkiler yaratmakta ve “flaş bellek” olarak tanımlanan bu fenomen grup üyeleri tarafından defalarca başkalarına anlatılma ve canlı tutulma isteği uyandırmaktadır (Roediger, vd., 2015, s. 192-193). Ancak, günümüzde bu tarz olaylarla ilgili bellek oluşumu, iktidarlar tarafından sadece grubun ellerine bırakılamayacak kadar ciddi bir konu olarak görülmektedir. Kötülüğün burada değil de “orada” olduğunu göstermek amacıyla unutulması ya da hatırlanması gerekenler, iktidarlar tarafından bazı kurumlar aracılığıyla yapılandırılmaya çalışılmaktadır.

Levi’ye (2011, s. 131) göre “bellek muhafızları” rolü ile arşiv ve müzeler, siyasal sistemleri, sosyal düzenleri, kimlikleri ve genel anlamda dünya hakkındaki bilgi ve algımızı yapılandırma, koruma, yasallaştırma ve onaylama süreçlerinde etkin olmaktadır:

Arşivler, gerçeği arşivciler tarafından anlaşıldığı şekliyle yansıtmaktadır. Müzeler ve arşivler bazı belgeleri koleksiyonlarına katmak ve bazılarını dışarıda bırakmak kararlarıyla, nelerin muhafaza edilip hatırlanacağını ve nelerin unutulacağını belirlemektedirler (Levi, 2011, s. 131).

Toplumların belleklerinde sakladıkları tarih, kayıttan okunan ve yazarı olan bir tarihtir; bu yüzden toplumların bellekleri kendi biriktirdikleri olgularla değil, birilerinin aktardığı olgularla doludur. Bu olguları iktidarın kültürünün belirlemesi, tarihsel süreçte iktidarı paylaşmayanlar için büyük ölçüde umut kırıcı olabilmektedir (Tunçel, 2017, s. 21-24).

Traverso’ya göre (2009, s. 28), tarihyazımı, “sakatlanmış bir belleğin” boşluklarını doldurmakta yetersiz kalacak ve en iyi durumda dahi, Almanya’da olduğu gibi, “kurbansız suçlar”ın olduğu ya da kurbanların tamamen adsız, anonim ve yüz­süz olduğu bir tarih kurgulanacaktır. Ancak buna karşın, Nora’nın (2006) tarihle ilişkili ve “hafıza mekânları” etrafında şekillenen hafıza analizi, bu iki olgunun sosyal bilim­ler yöntemlerine uygun bir birlikteliğini kurmayı arzulamaktadır.

¹ Hava korsanları tarafından kaçırılan yolcu uçaklarının, 11 Eylül 2001 tarihinde Amerika Birleşik Devletleri’ndeki iki farklı hedefe (New York’ta bulunan Dünya Ticaret Merkezi Kuleleri ve Amerika Birleşik Devletleri Savunma Bakanlığı karargâhı Pentagon) intihar saldırısı düzenlemesi ve 19 hava korsanı dâhil 2.996 kişinin hayatını kaybetmesine sebep olan olaylar, 9/11 olarak da bilinmektedir.

Nora'nın (2006) "hafıza mekânları" kurgusu ve bu mekânlardan biri olan müzelerin sağladığı görsellik halen üzerinde düşünülmesi gereken konulardan biridir. Okuryazarlık oranının artmasının belleği yazılı metinlere boşaltmayla sonuçlandığı gibi, bugün bellek mekânlarının da benzer bir işleve sahip olduğu hakkındaki görüşler oldukça sık tekrarlanmaktadır (Wertsch, 2015, s. 158); ancak bu mekânlar, halen alternatif okumalara imkân tanıyabilecek potansiyele sahiptir.

Bir hafıza mekânı olan müzeyi, adanmış tek bir bakış açısından görmek; onu bir kült merkezine, bir tapınağa dönüştüreceği gibi tarih müzelerini, tarih biliminin perspektifiyle değerlendirmek ise, bu mekânları geçmişin tartıldığı birer teraziye, birer mahkemeye çevirecektir (Wertsch, 2015, s. 161-162). Mahkeme kimliğindeki müzede ise saygıyla sunulan hikâyenin yerini, olayların gerçekleştiği zamandan çok sonra yapılan analizleri alacaktır. Tarih ve bellek arasındaki ilişkinin sınanma zeminlerinden biri olan müzeye bakıştaki bu iki farklı yaklaşım arasındaki gerilimden olabildiğince pozitif sonuçlar çıkarılmaya çalışılmalıdır.

1.4. Hafıza ve Toplumsal Kimlik

Huyssen (1999, s. 11), kimliğin geçmiş anlatıları tarafından konumlandırılan ve kendi içimizde konumlandığımız değişik tarzlara verdiğimiz isimler olduğundan bahsetmektedir. Connerton'a (1999, s. 38) göre, hiçbir öz yaşam öyküsü ya da bireysel kimlik tek başına yazılamamakta; tersine, "edinilen grupların öyküsü içinde gömülü" halde yer almaktadır. Toplumsal referans noktalarının olmadığı bir bireysel hafıza ya da kimlikten bahsetmek mümkün gözükmemektedir.

Tunçel'e (2017, s. 22) göre, "toplumsal hafızanın işlevi toplumun kimliğinin kurulması ve sürdürülebilmesi için geçmişte olanları hatırla(t)maktır". Toplamların varlığı, üyelerinin kendi ölümlerini hatırlamasına bağlıdır ve her türlü kimlik hatırlamayla, dolayısıyla hafızanın güçlü ve sürekli taze tutulmasıyla varlığını sürdürmektedir (Tunçel, 2017, s. 22). Dolayısıyla bu bölümde son olarak toplumsal hafıza ve toplumsal kimlik ilişkisi üzerinde durulacaktır.

Alfred Schütz (2016, s. 36), herhangi bir toplumsal grubu kendi tarihi içinde belirli bir zamanda karakterize eden yönelim ve yönlendirmelerin tüm özgün değer, kurum ve sistemlerini işaret etmek için kullandıkları "grup yaşamının kültürel örüntüsü" terimini kabul ederek bir "grup kültürü" ya da "kimliği"ni düşünebilmenin yolunu açmaktadır.

Sherif (1967 aktaran Wertsch, 2015) ve Tajfel (1982 aktaran Wertsch, 2015) tarafından temelleri atılan toplumsal kimlik kuramına göre, birey kendi kimliğini gruplarla özdeşleşerek hazırlamaktadır ve kimlikler, davranışsal tiplerden çok güdüsel tipler olarak kişilere gönderme yapan kolektif oluşumlardır: “Gönderme yapılan şey ise, kişiden yapmış ya da yapıyor olması beklenen değil, grubun, aktörün performansına yer açmak için hangi sahaları elinde bulundurduğudur.” (Garfinkel, 2016, s. 107-108). Kişi bizzat sergilediği eylemlerle değil gruba aidiyetinin bir parçası olarak toplumsal kimliğe sahiptir.

Kolektif hafızada geçmişin temsilleri, yıllar içerisinde farklı görüş açılarıyla birlikte değişse de grup kimliğiyle alakalı ve değişmesi zor bazı anlam tabanları da kuşaklar arasında aktarılmaktadır (Roediger, vd. 2015, s. 177). Hafızanın, şu anda kurgulanarak değişen ve özgül koşul, karakter ve olaylara gönderme yapan oldukça özelleşmiş işlemlerinden farklı olarak “şematik anlatı kalıpları” (Wertsch, 2015, s. 165), toplumsal kimliği açıklamada oldukça işlevsel yapılardır. Bu yapılar, kolektif hafıza üzerindeki tutucu; ama pek de fark edilmeyen güçleriyle onu değişime dirençli hale getirmektedir. Toplumsal hafızanın çoğu zaman arşiv kayıtları ışığındaki tarihi bilginin değişmesine dirençli olma özelliği, geçmişle ilgili görüşlerin değişmesinin grup kimliği için oluşturabileceği tehlikeyle ilgilidir (Wertsch, 2015, s. 168-171). Toplumsal hafızanın şekillendirdiği “şematik anlatı kalıpları”, kimlikle ilgili ve öylesine güçlüdür ki, yıllarca önemsiz gösterildikten hatta baskılandıktan sonra dahi, tozlarından silkelenerek yeniden gün ışığına çıkabilmektedirler.

Bilgin (2013, s. 7), “kolektif belleğimiz, mevcut anda yaşananları kavramamıza rehberlik eden, davranışlarımızı yönlendiren, sosyal rol ve statülerimizi tanımlayan kişi, olay ve durum şemaları ve psiko-sosyal senaryolar barındırır; ortak anılar üzerinden grup bağının harcını oluşturur; kimliğimizi değerlendirir ve ona derinlik kazandırır” diyerek aslında “şematik anlatı kalıpları”ndan bahsetmektedir. Toplumsal hafıza, bu “şematik anlatı kalıpları” ile hem kimlik inşasının etkili bir faktörü olmakta hem de kendisi inşa ettiği kimlik kalıplarından etkilenecek şekilde yeniden kurulmaktadır. Hem hafıza hem de kimlik oluşumu, dinamik bir süreçte birbirini etkilemekte ve etkilenmektedir.

Kolektif hafıza, iktidar ilişkilerini vurgulamak isteyenlerce, bir grubun kimlik inşasının gerekleriyle yakından ilişkili olarak tarihin belirli amaçlar doğrultusunda araçsallaştırılması olarak tanımlanabilmektedir (Bilgin, 2013, s. 7). Ancak, kolektif hafıza yalnızca planlı bir yapılandırmanın ürünü olmadığından, birtakım anıların, hangi

yollarla ortak tarihin bir parçası haline geldiğini anlamak oldukça zordur. Buna rağmen, tarihi olaylar hakkında, grubun genellikle kendilerine en uygun kimliği güçlendiren görüşlere bağlandığı gözlemlenmiştir (Boyer, 2015, s. 15). Bir toplumun geçmişini özgül veya genel hatlarıyla hatırlaması, o toplumun kendini nasıl gördüğünü yani kimlik algısını önemli ölçüde etkilemektedir (Schacter, vd., 2015, s. 136).

Bilgin'e (2013, s. 40) göre "her şeyden önce kimlik, yüksek düzeyde oluşturulmuş ve örgütlenmiş prototip biçiminde bir bellek yapısı gibi belirmektedir". Bu sebeple kimlik savaşları çoğu kez hafıza savaşları halini almaktadır.



İKİNCİ BÖLÜM

2. MEKÂN VE HAFIZA: AİDİYET, KİMLİK VE MÜZELER

Mekân çalışmalarında özellikle 1960'lardan bu yana hafıza çalışmalarındakine benzer bir eğilim meydana gelmiştir. Mekân, sosyolojiden edebiyata, psikolojiden kent bilimlerine kadar birçok disiplinin ilgi alanına girmiş çeşitli kuramsal bakış açılarıyla ele alınmıştır. Güleç Solak'a (2017, s. 15) göre disiplinler arası bir özelliğe sahip olan mekân çalışmalarında her disiplinin veya kuramsal bakış açısının önem verdiği nesneler ve vurguladıkları konular birbirinden farklılaşmıştır. Örneğin, sembolik ve yapısalcı çalışmalar, mekânı çift taraflı işleyen sembolik bir üretim olarak ele alırken psikolojist çalışmalar, mekânı kimliğin oluşumunda bir veri olarak ele almıştır. Marksist çalışmalar ise sosyal üretimin bir sonucu olarak kabul ettikleri (kentsel) mekâna eğilerek, onun sosyal yaşamdaki kullanımını ön plana çıkarmışlardır. Bu dönemde mekânı ele alan önemli kuramsal çalışmaların ve tartışmaların genel olarak eleştirel sosyal teori içinden ve Marksist gelenekten gelmesi bir tesadüf olmayıp kapitalist üretim sisteminin içine girdiği büyük bunalımla ilgilidir (Ghulyan, 2017, s. 2). Marksist mekân çalışmaları, mekânın daha derinlerde işleyen ekonomik ve toplumsal yapılarla birlikte ele alınmasının gerekliliğini vurgulayarak (Işık, 1994, s. 17) bu dönemin açmazlarına mekânsal bir bakış açısıyla alternatifler geliştirmeye çalışmışlardır. En başta, Henri Lefebvre ve David Harvey'in çalışmalarını sayabileceğimiz bu yaklaşımla birlikte mekân sosyal olguların gerçekleştiği yer olmanın yanı sıra kendi başına bir etken olarak ele alınmıştır. Mekân, günümüz toplumlarının anlaşılması (ve dönüştürülmesi) açısından temel öneme sahip bir kategori olarak kabul edilir olmuştur (Işık, 1994, s. 8).

Marksist çalışmalar özellikle kentsel mekâna eğilirken Fransız filozof Lefebvre, kent sosyolojisi yazınında ilk kez kendi başına "mekân" sözcüğünü kullanarak gerçekleştirdiği analizleriyle Marksist teoriye mekân boyutunu katmakla kalmayıp mekân tartışmalarına da önemli Marksist açılımlar sağlamıştır. Lefebvre, mekânı fiziksel bir nesneye indirgeyen yaklaşımlara yönelttiği eleştirilerle mekânın canlı, devingen ve tarihsel bir öge olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca o, diğer Marksist coğrafyacılardan mekânsal ilişkilere atfettiği bağımsız ve belirleyici nitelikler nedeniyle de ayrılmaktadır. Lefebvre'ye (2015, s. 92) göre mekân, ne politik olandan ayrıştırılabilecek bilimsel bir nesne ne kendiliğinden bir özne ne de toplumsal eylemin üzerinde gerçekleştiği basit bir sahne değildir. Mekân toplumsal ilişkilerin ve üretim

biçiminin bir ürünüdür; ancak toplumsal ilişkileri dönüştürme potansiyelini de içinde barındıran bir ilişkiselliktir. Soja (2017, s. 6) mekân konusunda, bir “metafilozof” olarak nitelendirdiği Lefebvre’nin “mekânın toplumsal yaşamın hem bir aracı hem de bir sonucu olduğu” yönündeki görüşünün ısrarla altını çizmektedir.

Lefebvre (2015) *Mekânın Üretimi* adlı kitabında, farklı üretim tarzlarıyla ve toplumsal ilişkilerle birlikte şekillenen beş mekândan söz etmiştir: Mutlak mekân, kutsal mekân, tarihsel mekân, soyut mekân ve diferansiyel mekân. Elden’e (2004, s. 98) göre Lefebvre’nin “mekânın üretimi”nde işaret ettiği “üretim”, yalnızca ekonomik şeylerin üretilmesi değil, aynı zamanda şehir merkezleri, meydanlar, kurumlar, bilgi ve auranın yani toplumu üreten her şeyin üretilmesi anlamına gelmektedir. Lefebvre (2015, s. 245-248) avcı-toplayıcı ya da neolitik tarım toplumlarının ilkel pratikleri sonucu gelişen toplumsal mekâna “mutlak mekân” derken ilk şehir devletleri ile birlikte ortaya çıkan ve mutlakliyetinin kaynağını, dinî/siyasî kurumların otoritesinden alan mekâna ise “kutsal mekân” demiştir. Kutsal mekân, ritüel ve törenlerle sembolik anlamı şekillendirilen bir mekândır. 14. yüzyıldan itibaren Cermen istilalarının mekân üzerindeki dini ve kozmolojik iktidarı yerinden etmeleriyle birlikte kutsal veya mutlak mekân parçalanmış ve kamusal ve özel ayrımı ortaya çıkmıştır (Lefebvre, 2015, s. 243). Lefebvre (2015, s. 264-275) Roma’nın dinsel ve siyasal mekânını laikleştiren bu yeni ve ticari ilişkilerin belirleyici olduğu birikim mekânına “tarihsel mekân” adını vermiştir. 12. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar tarihsel mekân savaşların mekânı olma özelliği göstermiştir. Bu sermaye ve şiddet ilişkisinin bir ürünü olarak siyasî olma özelliği oldukça baskın olan “soyut mekân” ortaya çıkmıştır (Lefebvre, 2015, s. 294).

Soyut mekân, modernitein homojen ve araçsal mekânıdır ve tasarlanan yüzeyler ve koordinatlardan ibaret olması bu mekânın baskın özelliğidir (Ghulyan, 2017, s. 13). Soyut mekânda “dar ve duyarsız bir rasyonellik” söz konusudur: “Soyut mekânın uygulanmasında kargaşa, oyun ve öğrenme yeri olan sokak tek bir işleve, genelde konut ve iş yeri arasındaki ulaşım tahsis edilmiştir. Mekânın sembolik, öğretici ve oynak işlevlerini yok sayan böyle bir rasyonelliğe dayalı praksisin sonucunda ‘yabancılaşma’ kavramı başlangıçta üretim süreçleri için açıklayıcı kapasiteye sahipken artık gündelik hayatı da kapsamaya başlamıştır” (Ghulyan, 2017, s. 14). Mekânın bu organizasyonu öznenin algı ve deneyimini mekândan bir ölçüde koparmıştır:

Trafikte dolaşan kişi (arabayla) gidebilmek için bakar ve sadece işine yarayanı görür; dolayısıyla (maddileşmiş, makineleşmiş, teknikleşmiş) kendi güzergâhından başka bir şey

görmez ve bunu da tek bir açıdan –işlevsel yararcılık açısından- görür: Hızlılık, okunurluk, kolaylık... Mekân artık indirgemeleri içinde kendini gösterir (Lefebvre, 2014, s. 318-319).

Kapitalizm, varlığını ancak bütün mekâna yayılarak sürdürebilmiş ve önceden var olan mekânı ele geçirmekle kalmamış, üretici güçlerin yayılmasına üretim ilişkilerinin yeniden üretiminin de eklenmesiyle mekânda şeyleri üretmek yerine kendi mekânını üretmiştir (Ghulyan, 2017, s. 16). Soyut mekân halen hâkim özelliğini korumaktadır; ancak 1960’lı ve 1970’li yıllarla birlikte Lefebvre’nin (2015) işaret ettiği üzere bu mekânın temel özelliği, çelişkili olmasıdır. Özellikle hızlı kentsel yayılma, “mekânın tüketimi”ni beraberinde getirmiştir. Connerton, (2012, 98-140) moderniteye özgü unutkanlığın, mekânla olan ilişkisini insan yerleşimlerinin genişleyen çapı, mekânsal hareketliliğin artan hızı ve son olarak, kurulu çevrenin belirli aralıklarla kasti olarak yıkılması gibi birbiriyle ve modern kapitalizmle ilişkili olarak meydana gelen olaylarla açıklarken benzer bir vurgu yapmıştır. Bu niceliksel artış ve mekânın tüketimi olgusu sonucunda, insanlar niteliksel bir mekân talep etmektedir (Lefebvre, 2015, s. 355). Bu mekân, güneş, kar, deniz olabileceği gibi belki de öznenin mekânla algı, deneyim ve hafızasını yeniden bütünleştirme ihtiyacından doğan mekânlar, hafıza mekânları olabilmektedir. Hafıza mekânlarını, soyut mekânın niceliksel artışının ve mekân tüketiminin yarattığı baskının bir ürünü olarak görmek mümkündür. Lefebvre’nin (2015) kuramında, soyut mekânın unutkanlığı ve hafıza mekânlarına olan ihtiyacı besleyen çelişkilerine bir alternatif olarak, farklılığa ve yaşanan deneyime yeniden değer biçecek, mekânı tasarlanan koordinatlar olmaktan çıkarıp oyun ve öğrenmenin yaşanan alanı haline getirecek, potansiyel geleceğin mekânı olarak diferansiyel mekânı bulmak mümkündür.

Lefebvre (2015) toplumsal mekânı anlamlandırmaya yönelik üç mekânsal düzey belirlemiştir: Mekânsal pratikler (algılanan mekân), mekânın temsili (tasarlanan mekân) ve temsil mekânı (yaşanan mekân). Bu üç mekân, hiçbir zaman birbirinden ayrı görülmemelidir; çünkü sürekli bir etkileşim, karşılık ve çelişki içerisindedirler. Mekânın algılanmasına yönelik tüm pratikler, gündelik hayatı ve niteliksel arayışı içerdiği kadar mimarî ve şehircilik gibi hâkim ekonomik düzen ve “söylem” içinde gelişen mekân temsillerini (tasarlanan mekânı) ve kent gerçekliğinin niceliksel yanlarını da içermektedir (Lefebvre, 2015, s. 410). Bu da soyut mekânın çelişkilerini açıkça gözler önüne sermektedir. Çelişkili mekân, pratiklere yer açtığı kadar onları sınıflandırmaya, algıları görsel olanla sınırlandırmaya, hatırlamaya hizmet etmek için

“tasarlandığı” ölçüde unutturmaya hizmet edebilmektedir. Mekânın üretici direnişe açık yanı, tasarlanan “mekân temsilleri”nde değil yaşanan “temsil mekânları”nda ve bu mekânlarla gündelik hayatın akışı sağlandığı sürece mümkündür (Lefebvre, 2015, s. 139). Karnavallar, şenlikler, pazaryerleri ve anıtlar, müzeler gibi sembolik temsil mekânları, gündelik hayatın sıradanlığını ve belirli kurallara göre düzenlenmişliğini sarsarak özgülleştirici bir potansiyel taşımaktadır (Harvey, 2014, s. 247).

Bu bölümün diğer alt başlıklarında, hafıza mekân ilişkisi üzerinde durulduktan sonra, modernitenin sebep olduğu mekândaki ve hatırlanması gerekenlerdeki niceliksel artışın bir sonucu olarak gelişen “hafıza mekânları” (Nora, 2006) ve onlardan biri olan müzeler ele alınacaktır. Son olarak, mekânın aidiyet ve kimlikle olan ilişkisi hakkındaki tartışmalar ve yine modernite sürecinde aidiyeti tanımlayan bir mekân haline gelmiş olan “sınır” ele alınacaktır.

2.1. Mekân-Hafıza İlişkisi

Augustinus, hafıza ve mekân ilişkisini “hafızanın geniş sarayları” eğretilmesi ile kurmuştur ve içsel hafızanın yerini “kiler”, “depo” gibi bir dizi görsel mecazla kuvvetlendirdiği mahrem bir mekân olarak ifade etmektedir (aktaran Ricoeur, 2012, s. 117). Ona göre, insan bütün hafızasını burada toplamakta, hatırlamak istediğinde çıkarmakta ve sonra kimsenin sırrına eremediği mağarasının kuytularına geri kaldırmaktadır. Ancak, bu noktada unutulmaması gereken Augustinus’un hafıza kavrayışının temeline koyduğu şeyin bu mekânsal mecazlardan çok, hiçbir mekâna sığmayan ruhsal ışığı arayan insanın “içe bakışı” olduğudur.

Halbwachs, *Kolektif Hafıza* adlı eserinin “Kolektif Hafıza ve Mekân” bölümünde (aktaran Ricoeur, 2012, s. 140), ortak anılarımızdan en dikkate değer olanlarının, birlikte gezilen yerlere ilişkin anılar olduğundan bahsetmiştir. Bu tür anılar, bakış açımızı, anıların hatırlanması için gerekli olan tanıklıktan, bir grubun üyesi olarak sahip olduğumuz ortaklığa çevirmektedir. Bu anılarda başkaları, bütün içindeki yerlerine göre tanımlanmaktadır. Bu bakımdan okul sıralarına dair anılarımız, kolektif hafızaya ilişkin bakış açımızı, ortak bir hafıza lehinde değiştirmemiz için bulunmaz anılardır. Genelde bu anılarda her gruba bir yer tayin edilmekte ve hafıza bu yerler sayesinde korunup şekillendirilmektedir.

Halbwachs’a (aktaran Ricoeur, 2012, s. 141) göre bahçe, ev gibi toplumsallığın mührünü taşıyan yerlerde geçen çocukluk anıları da yetişkin anılarımız da bizi zamansal olduğu kadar mekânsal bir gruptan diğerine, bir çerçeveden bir başkasına taşımaktadır. Ona göre, bir dostu resminden tanımak demek, onu hangi mekânda gördüysek o mekâna yeniden yerleştirmek demektir; ancak Halbwachs için, mekânda gerçekleşen aile gibi toplumsal grup ilişkileri daima mekânın kendisinden daha belirleyicidir:

Bir yer fikrinin bir aile anısını canlandırdığını söylemek yanlıştır. Bu fikri uzaklaştırıp başka bir fikrin –bir yere değil de bir akraba grubuna ait bir fikrin- ışığında canlandıran imgenin aydınlanması koşuluyla anıyı bu grupla ilişkilendirebiliriz ve anı ancak o zaman bir aile anısı biçimini alır (Halbwachs, 2016, s. 200).

Grup ilişkisinin önceliği, Halbwachs’ın hafıza kuramında mekânı önemsiz kılmamaktadır. Ona göre, bazı eski ya da modern toplumlarda aile, toprağa bağlı olarak ev ve tarla ile kaynaşmış olarak görülebilmekte ve onlar için, toprak kişinin terk etmeyi aklından bile geçirmeyeceği daimî evi olabilmektedir (Halbwachs, 2016, s. 200-201). Toprağa bağlı köylü ya da kasabalı hafızasının üzerinde gerçekleştiği mekân, elbette hatırlatıcı bir işleve sahip olabilmektedir: “Duvarlar, çitler, yollar, çukurlar köylünün nazarında aile gruplarını ayıran sınırları işaret eder ve bir tarladan geçerken buraya tohum ekenleri ve saban gezdirenleri, bir yemişlikten geçerken de meyveleri toplayacak olanları düşünür.” (Halbwachs, 2016, s. 203-204). Ancak, Halbwachs (2016, s. 204-205) tekrar altını çizmektedir ki, belli bir gruba düşüncede bir toprak parçası atfedilmesi, bir mekânsal hafıza kavramından bahsedilmesini gerektirmemektedir.

Özaloğlu’na (2017, s. 16) göre algı, hareket ve mekândan bağımsız, saf bilinçten ibaret bir bellek mümkün değildir. Bellek sadece bu kavramlara ait imgeleri yeniden ilişkilendirmekte ve kurgulamaktadır. Gündelik yaşamda tüm ilişkiler bir mekânda gerçekleşmektedir. Bunun dışında, toplumsal grupların kendi kültürel imgelerini kurmak ve devam ettirebilmek için de özel binalara ve mekânlara ihtiyaçları vardır:

Hatırlarken geçmişin imgelerini belirli yerlere yerleştiririz. Belleğin imgeleri her zaman bölük pörçük ve geçicidir. Somut yerlere oturtulana kadar bütüncül ve tutarlı bir anlam kazanmazlar. Bu yerler bizim belleğimizin mekânlarıdır. Dolayısıyla hatırlamak hayali bir kurgulama süreci olarak nitelendirilebilir. Bu süreç şimdiki zamanda formüle ettiğimiz özel bazı imgeleri geçmişe ait özel bağlamlarla bütünleştirmektir (Hutton, 1993, s. 78 aktaran Özaloğlu, 2017, s. 17).

Mekân, kolektif belleğin oluşumunda önemli bir zemin teşkil etmektedir. Toplumsal gruplar, belirli bir mekânda gerçekleşen ilişkileri ve zamanla oluşan gruba ait “toplumsal çerçeveler” (Halbwachs, 2016) sayesinde, uzun ömürlü bir kolektif

belleğe sahip oldukları yanılsamasına kapılırlar (Özaloğlu, 2017, s. 17). Halbwachs (2016) için, her ne kadar kolektif ilişkiler mekâna göre asıl kurucu unsur olsa da mekândaki değişim grubun hafızasına ait “toplumsal çerçevelerde” bir değişimi ve buna bağlı yeniden anlamlandırmaları beraberinde getirmektedir. Her hatırlama, belirli imgeleri belleğimizin iyi tanımlanmış mekânlarına yerleştirerek geçmişi bugünden geriye doğru yeniden kurgulamadır (Özaloğlu, 2017, s. 18).

Bellek ve mekân ilişkisini kuran çalışmalardan bazıları (örn., Dovey, 1985; Öymen Özak ve Pulat Gökmen, 2009), Bachelard’ın (2014) “evimiz ilk evrenimizdir” görüşüne paralel bir şekilde “ev” mekânı üzerine yoğunlaşmıştır. Öymen Özak ve Pulat Gökmen’e (2009, s. 149) göre kişi, ev ortamında edindiği mekânla ilgili ilk deneyimlerini daha sonraki hayatına taşımaktadır:

İnsanın içinde doğduğu ev, anların ötesinde fiziksel olarak psikolojik dünyasına kaydedilmiştir. Bir organik alışkanlıklar kümesidir. Aradan yirmi yıl bile geçmiş olsa, birbirine benzeyen onca merdiveni çıkmış olsa bile (bir benzeriyle karşılaştığı anda) o ‘ilk’ merdivenin reflekslerini kişi yeniden kazanır (Öymen Özak ve Pulat Gökmen, 2009, s. 149).

Mekânın hafıza üzerindeki etkisinde göz ardı edilmemesi gereken nokta o mekânda gerçekleşen toplumsal ilişkiler ve uyandırdığı duygulardır. Aksi takdirde mekânsal belirlenimcilik çizgisine kayma tehlikesi mevcuttur. Harvey (2014, s. 251) toplumsal mekân pratiklerinden bağımsız evrensel bir mekân dilinin varlığının kabul edilemezliğini “mekânsal pratiklerin toplumsal yaşamdaki etkililikleri ancak içinde yer aldıkları toplumsal ilişkilerin yapısından kaynaklanır” sözleriyle ifade etmiştir. Öymen Özak ve Pulat Gökmen (2009, s. 151) de evin birey olarak tek başına taşıdığı anlamla bir aile düzeni ve ilişkileri içerisinde taşıdığı anlamın çok farklı olabileceğini belirterek mekân ve grup ilişkilerinin birlikte ele alınmasının gerekliliğini vurgulamışlardır.

2.1.1. Hafıza mekânları

Pierre Nora (2006), Fransız ulus hafızasına odaklandığı *Hafıza Mekânları* isimli çalışmasında bu kavramsallaştırmasını oldukça geniş bir çerçevede kullanmıştır:

Bu mekânları ölü anıtları ve ulusal arşivler gibi en maddi ve somuttan, soy, ırk hatta din ve “hafıza-insan” kavramı gibi düşünsel olarak oluşturulmuş en soyuta, kelimenin bütün anlamlarından ele almak gerekmektedir: Reims ya da Panthéon anıtı gibi kurumsal-kutsal nitelikli yerlerden Cumhuriyet çocuklarının basit okul kitaplarına kadar (Nora, 2006, s. 9).

Nora (2006, s. 32), geçmişe ait ve unutulma tehdidi altındaki şeylerin “depolandığı” mekânların maddi, sembolik ve işlevsel olmak üzere üç farklı boyutu bir arada bulundurdıklarından bahsetmektedir. Nora’nın en soyut “hafıza mekânı” olarak ele aldığı “kuşak” kavramı bile, yine onun tarafından demografik içeriğiyle somut, anının aktarılması anlamında işlevsel ve tanımı gereği simgesel olarak ifade edilmiştir. Anıtlar, arşivler ve müzeler ise somut olma özellikleri en ağır basan hafıza mekânlarıdır.

Nora (2006, s. 2), “sürekli olarak hafızadan bahsetmemizin nedeni onun artık var olmamasındandır” demektedir ve hafızanın belirginleşip yerleştiği mekânlara gösterilen ilgi O’na göre tarihin bu özel zamanıyla, içinde bulunulan hız çağında, süreklilik duygusuna olan ihtiyaçla ilgilidir. Nora’ya (2006) göre müzeler, arşivler, mezarlıklar, anıtlar, dernekler, bir başka çağın sonsuzluk hayallerinin tanıktepeleri olarak süreklilik özleminin neden olduğu mekânlardır. Dünyanın rasyonelleşmesi, “ritüelleri olmayan bir toplumun ritüelleri, kutsallığı olmayan bir toplumun geçici kutsallıkları, öznellikleri sıyrarak geçen bir toplumun öznel sadakat biçimleri, ilksel olarak eşitleyici bir toplumdaki fiili farklılaşmalar, bireyleri sadece eşit ve aynı kabul etmeye yönelik bir toplumda gruba aitlik ve tanınma işaretleri olarak hafıza mekânlarına duyulan ihtiyacı şekillendirmiştir” (Nora, 2006, s. 10).

Avrupa’da Aydınlanma’nın homojen zaman anlayışına karşı ilk sorgulamalar 19. yüzyıl sonlarında çok sayıda insanın barikatlarda çarpıştığı savaş ve çatışmaların zamanı içinde gerçekleşmiştir. Aynı dönemde mutlak bir mekân hakkındaki kesinlik duygusu yerini, bir mahâldeki olayların başka birkaç mahâlde derhâl kendini göstermesini mümkün kılan değişken bir görelilik mekân duygusuna bırakmıştır (Harvey, 2014, s. 292-293). Bu dönemin ardından kapitalizm, mekânın fethi konusunda çok büyük ölçekli ve uzun dönemli küresel bir yatırım planına girişmiş ve demiryolları ile telgraf ağlarının genişlemesine radyo yayını ile otomobil ulaşımının da eklenmesiyle zaman ve mekân anlayışında köklü bir değişim meydana gelmiştir. Mekânın planlanmasına dayalı pratiklerle birlikte kamusal zaman, mekânı evrensel ölçüde kuşatmıştır (Harvey, 2014, s. 297-300). Müze, sergi ve kütüphane gibi kurumlar, bu dönemde modernitenin düzenlemeci amaçlarına hizmet etmek üzere büyük atılımlar gerçekleştirmişler (Harvey, 2014, s. 304) ve evrensel bir tarih anlayışının taşıyıcısı hatta kurucusu olma rolüne soyunmuşlardır.

Ancak, Harvey'e (2014, s. 303-310) göre, mekân birleşik hâle geldiği ölçüde, toplumsal kimlik ve eylem açısından parçalanmanın özellikleri de bir o kadar önem kazanmış, dünya savaşlarına yol açan bir dizi çatışma ve kriz bu bütünleşmeden doğmuştur. Meydana gelen dünya savaşları, toplumsal dokuyu yırtarak herkesi geçmişten ani ve geri dönülmez bir biçimde koparmıştır. Bu kopuş, hafıza mekânlarına duyulan toplumsal ihtiyacın en önemli dinamiklerden biri olmuştur.

Lefebvre'nin, (2015) modernitenin “soyut mekânı”nda çelişkilerin artışı olarak tespit ettiği olguya benzer biçimde, Harvey'e (2014, s. 7) göre, yaklaşık 1972'den bu yana hem kültürel hem de politik-ekonomik faaliyetlerde yaşanan köklü değişim, kapitalizmin örgütlenişiyle “zaman-mekân sıkışması”nın yeni bir atılımı arasında zorunlu bir ilişki doğurmuştur. Ancak bu değişimler, bütünüyle kapitalizm sonrası bir toplumun ortaya çıkışı anlamına gelmemektedir. Bu dönemde, üretimde devir süresinin hızlandırılması, mübadele ve tüketimde de paralel hızlanmaları beraberinde getirmiştir. Buna, modanın, ürünlerin, üretim tekniklerinin, emek süreçlerinin, fikirlerin, değer ve ideolojilerin uçarılaşması ve gelip geçiciliği eklenmiştir (Harvey, 2014, s. 319). Harvey'e (2014, s. 319-320) göre, Simmel'in 20. yüzyıl başındaki modernist duruma karşı tespit ettiği tepkiler bu dönem için de artarak gerçekleşmiş; duyuşal uyarımların dışlanması, yadsıma, her şeyden usanmış bir ruh halinin geliştirilmesi, kör uzmanlaşma, yitik bir geçmişin imgelerine geri dönüş için yadigâr nesnelerin, müzelerin, harabelerin önem kazanmasını beraberinde getirmiştir.

Gelip geçiciliğin arttığı oranda aile gibi temel kurumlara, tarihsel köklere, hatırlamaya ve hafıza mekânlarına duyulan ihtiyaç, güvenli limanlar ve daha uzun ömürlü değerler arayışı tarafından şekillenmiştir. Rochberg-Halton (1986, s. 173, aktaran Harvey, 2014, s. 326) Şikago'nun kuzey kesiminde yaşayan insanlar arasında yaptığı araştırmada evde değer verilen nesnelerin, materyalist bir kültürün göstergeleri yerine, “yakınlarla ve akrabalarla bağları, değer verilen deneyimleri ve faaliyetleri, yaşanmış önemli olayların ve insanların anılarını” cisimleştiren nesneler olduğunu göstermişlerdir.

Bilgin'e (2013, s. 101) göre, eşyaları da birer hafıza mekânı olarak görmek mümkündür: “Eşyalar, belleğimizin vücut bulduğu bellek yerleri, bir diğer deyişle hafıza mekânlarıdır; hatta arkalarındaki insan öyküleriyle bellektir”. Yaşamlar çoğu kez eşyaya sinmekte ve eşyalara maddi anlamlarının ötesinde anlamlar yüklenmektedir. Kimi durumlarda eşyalar, sahiplerinin ömürlerini aşan bir kolektif hafızanın bağlamı

olmaktadırlar. Bazı eşyalar eskidikçe değer kazanmakta; öyküleri, sahiplerinin öyküleriyle bütünleşirken tanık oldukları veya eşlik ettikleri olayların tarihiyle karışmaktadır (Bilgin, 2013, s. 181). Eşyalar hafıza mekânı olma rolüyle benliğin kurulumuna dayanak teşkil etmektedirler:

Fotoğraflar, belirli nesneler (örneğin bir piyano, bir duvar saati, bir iskemle) ya da olaylar (bir plağın çalınması, bir şarkının söylenmesi) derinlemesine bir belleğin odağı ve dolayısıyla tüketimci bir kültür ve modanın duysal aşırı-yüklemesinin dışında yer alan bir benlik duygusunun yaratıcısı haline gelir (Harvey, 2014, s. 326)

2.1.2. Müze: Bir hafıza mekânı

Birtakım bilgilerin öncelikle belirli sembollerle eşleştirilip, sonra da bu sembollerin hayalî bir yapının mekânlarına yerleştirilerek hafızaya nakşedilmesine *mnemonics* veya *ars memorativa* denmektedir (Artun, 2017, s. 89). Bu sanat her ne kadar Antik Yunan’da ortaya çıkmış olsa da Rönesans’la birlikte bütün bilgi hazinesinin derlenmeye çalışıldığı grafik bir sisteme dönüşmüştür. Bu sistemler hafıza tiyatrosu veya hafıza sarayı olarak anılmaktadır (Artun, 2006a, s. 75-98). En ünlüsü Giulio Camillo’nunki olan (1480-1544) hafıza tiyatroları ile Rönesans dönemi müzelerinin ortak ideali bir gösterge sistemi, bir dil inşa ederek bilgiyi tek bir mekânda toplamaktır (Artun, 2017, s. 91). 19. yüzyılda dünya imparatorluğu peşindeki güçlerin kuracağı British Museum, Louvre, Berlin Altes, Metropolitan gibi “evrensel” müzeler de bu ideale öykünmüştür (Artun, 2017, s. 90).

Frederic Jameson (aktaran Connerton, 2012, s. 12), şu anki toplumsal sistemimizin bütününün, geçmişi muhafaza edebilme yetisini azar azar kaybetmeye başladığını ileri sürmektedir. Müzenin başlangıcını belirleyen de sağlam gelenekler duygusunun ve hafızadaki devamlılığın yitirilmesi ve ona eşlik eden çok katmanlı (yeniden) inşa arzusu olmuştur. Artun’a (2006b, s. 261-263) göre, tarihin ve kültürün ivme kazanması giderek daha çok sayıda nesne ve olguyu daha büyük bir hızla eski hale getirdiğinden müze, modernleşmenin tahribatına uğramış şeyleri yok olmaktan kurtaran ve muhafaza eden kurum olma sorumluluğuyla karşı karşıya kalmıştır. Müzeler, içinde bulunduğumuz hız çağında ise evrensel bilgiye dair bir bütünü koruma idealinden çok, ihtiyaç duyulan süreklilik duygusunun cisimleştiği mekânlardan biri haline gelmiştir.

Crane’e (2000, s. 2-5) göre, müzeler tıpkı hafıza gibi çeşitli düzeylerde var olmaktadır. Bu düzeyler, yalnızca mekân, mimarî tasarım, sergileme teknikleri ve

kataloglardan ibaret değildir. Müzeler, birçok müze çalışanı ve ziyaretçinin hatta onlar hakkında okuyanların hafızalarında yaşamaktadır. Tasarımları, koleksiyonları ve organizasyonları ile olduğu kadar sessizlikleri ve unuttukları ile de toplumların kültürleri hakkında düşündürmektedir. Ancak, bu mekânlar yalnızca kültürel kimliklerin depolandığı ve sergilendiği birer arşiv değil, kültür içindeki her birey için sayısız karşılaşmaya ve bu karşılaşmalardan doğan yeni anlamlandırmalara ve hatırlama süreçlerine olanak tanıyan öznelliklerin ve nesnelliklerin çarpıştığı birer hafıza mekânıdır.

Son yılların müze ve sergi çılgınlığını anlamlandırmaya çalışan modellerden biri, “telafi olarak kültür”² modeliyken bir diğeri tüketim kapitalizminin yeni bir evresinin ortaya çıktığından bahseden eleştirel kuram yönelimli modeldir (Artun, 2006b, s. 277-278). Bu konuyla ilgili modellerden hiçbirisi tek başına hakikati dile getirdiğini iddia edemez; ancak gerek örtüştükleri gerekse farklılaştıkları noktalarda sundukları açılımlar dikkate değerdir. Telafi olarak kültür anlayışı, genelde oldukça sorunlu yanları bulunsa da önemli tartışma noktalarına olanak tanımaktadır. Lübbe’nin (aktaran Artun, 2006b, s. 279) tanısı, çağdaş kültürümüzde yaygın bir tarihselcilik olduğunu varsaymakta ve herhangi bir kültürel şimdinin daha önce hiç bu kadar geçmiş saplantısına takılmadığını öne sürmektedir. Lübbe’nin kuramında müze, istikrarını yitirmiş modern özneye geleneksel kültürel biçimleri sunmaktadır (Artun, 2006b, s. 279). Bu varsayımın sorunlu yönlerinden biri müzenin sunduğu kültürel geleneklerin kendisinin de modernleşmeden etkilendiğini yok saymasıdır. Bunun dışında telafi olarak kültür tezi bu istikrar varsayımlarıyla genel olarak müzenin geçirdiği içsel değişimleri de açıklayamamaktadır (Artun, 2006b, s. 284).

Eleştirel kuram ise, müzeyi modernleşmeden ayrı bir şey olarak okumak yerine, onun ayrıcalıklı bir kültür aracı olarak işlev gördüğünü ileri sürerek bu konu genelindeki en ufuk açıcı açılımı sunmaktadır. Müzeyi, günümüzde Batı modernitesinin başta hedeflediği evrenselliğe ulaşma amacına hizmet eden bir kurum olarak görmek yerine, modernleşmenin hızlı temposuna ve çelişkilerine karşı bir hafıza duygusu oluşturma ihtiyacının ürünü olarak görmek mümkündür (Artun, 2006b, s. 278-289).

² Telafi olarak kültür modeli Almanya’da, Arnold Gehlen’in toplum felsefesine, Gadamer’in gelenek hermeneutiğine ve Joachim Ritter’in modernlikteki gelenek erozyonunun insan bilimleri, tarihi koruma dernekleri ve müze gibi anımsama organları doğurduğu şeklindeki felsefi tezine dayanan bazı yeni muhafazakâr felsefecilerin hermeneutik yönelimli modelidir (Artun, 2006b, s. 277-278).

Artun'a (2006b, s. 291) göre müze, bütünüyle kültür endüstrisinin içinde kalsa dahi, bir anımsama boyutu ve bir tür hafıza değeri taşımaya devam edecektir:

Bellek yitiminden, tasarlanmış eskitimden, giderek daha eş zamanlı ve sonsuz bilgi akışlarından, geleceğin bilgi otoyollarına yer verecek bir hiper-uzamdan oluşan bir kültürde, çağdaş müzenin en geniş ve en şekilsiz haliyle harekete geçirdiği ve beslediği belleğin etkinliği yoluyla, müzesel bakış (gerçek) şimdinin daralan alanını genişletir (Artun, 2006b, s. 292).

Ancak Artun (2017, s. 182-183), daha sonraki çalışmasında müzenin özellikle günümüzde bellekle ilgili böyle bir işlevi yerine getirmesinin zorluğunun altını çizerek, müze gezmenin zaman ve tarihle ilgili bir deneyimken mekânla ilgili bir eğlence haline geldiğinden bahsetmektedir. Bunun yanında, zamanımızın müze kritiklerine göre çağdaş müzeyi; korumanın değil parçalamanın, hatırlamanın değil unutmanın, gerçeğin değil sahtenin mekânı olarak tanımlamaktadır. Müzeye biçilen rol, elitist bir koruma merkezi, geleneğin ve yüksek kültürün kalesi olmak iken giderek bu durum değişmekte, müze bir kitle iletişim aracına, seyirlik bir mizansene ve abartılı bir gösteriye dönüşmektedir (Artun, 2006a, s. 260). Guy Debord'a (2002, s. 192 aktaran Madzoski, 2016, s. 43) göre gösterinin işlevi "tarihsel belleği gömmek için kültürün kullanılmasıdır". İnsan kendi parçalanmış kimliğiyle yüzleşmesinden kaçmanın bir yolu olarak gerçekliğin görkemli bir gösteriye dönüştürülmesini sağlayan bir büyük anlatının inşa edilmesi yoluyla bütün çelişkileri pasifize etmeye çalışmaktadır (Madzoski, 2016, s. 52).

Müze'nin de gösteri ve eğlence dünyasının bir parçası olabileceği hakkındaki görüşler, müze hakkındaki ilk eleştiriler değildir. Müze ve anıt modernizmin tarihi boyunca tekrar tekrar ölü ilan edildikten sonra yeniden yaşama dönmüştür (Huyssen, 1999, s. 183):

Müze ile anıtın kamusal alanda edindiği bu gücün, her ikisinin de televizyonun reddettiği bir şeyi, nesnenin maddesel niteliğini sunmasıyla ilgisi olabilir. Daha önceleri öldürücü bir şeyleşme olarak eleştirilen anıtın ve müze nesnesinin kalıcılığı, ekrandaki kayıp geçen görüntünün ve maddesellikten uzak iletişimin egemen olduğu bir kültürde farklı bir rol edinir (Huyssen, 1999, s. 184).

Tüm çelişkileriyle birlikte müzede bulunan nesnelerinin kendilerinin maddeselliği, onları gösteri ve simülasyonun etkisinden tamamıyla hiçbir zaman kurtaramasa da televizyon ve bilgisayar ağlarının sanal gerçekliklerinin yönettiği dünyanın giderek artan maddesizleştirilmesine direnebilme potansiyeli sunmaya devam

edecektir (Artun, 2006b, s. 292). Simgesel düzeni bilinçli ya da bilinç dışı olarak ne kadar yaratıp onaylıyor olursa olsun, müzenin her zaman önceden belirlenmiş ideolojik sınırları aşan, düşünceye ve hegemonya karşısı anımsamaya alan açan bir anlam artığı var olacaktır (Crane, 2000, s. 4).

Jordanova'ya (1989, s. 23) göre, en azından iki yüz yıldır müzelerden bir şeyler öğrendiğimizi kabul etmekteyiz; sırf müzelerdeki eşsiz koleksiyonlara bakmak dahi, bilginin kaynaklarından biri hatta ilki olarak görülebilmektedir. Öyle ki, hayatta kalmayı başaran tarihi eser, zaten kendisine ait bir yetkiye sahiptir; ancak sergileme teknikleri ve anlamın yapılandırılması, ziyaretçilerin bilgiye ulaşma yapılarını şekillendiren bir diğer adımdır³. Obje odaklı müzecilikten ziyaretçi ve deneyimi de bileşenleri olarak gören bir müzecilik anlayışına geçişte, bir objeyi izlemek ile ona dair bilgiye sahip olmak arasındaki bağıntı hakkında daha fazla düşünölmeye başlanmıştır⁴. Bu değişimin izlerini müze mimarisinde, koleksiyonlarda, müzelerin organizasyon ve sergileme tekniklerinde, kataloglarda ve reklamcılık faaliyetlerinde gözlemlemek mümkündür.

2.2. Mekânsal Aidiyet ve Kimlik

Aidiyet kavramı, (kentsel) mekân için kullanıldığında, kişilerin kendilerini mekânın bir parçası olarak görmeleri, dolayısıyla kendilerini o mekân üzerinde hak ve sorumluluk sahibi hissetmeleri durumunu ifade etmekte ve bireye ya da gruba ait izlerin ve nesnelerin kullanımıyla pekiştirilmektedir (Sancar ve Severcan, 2010, s. 298). Toplumsal gruplar, mekânın anlamı ve onunla kurulan ilişkiler doğrultusunda yalnız mülkiyeti altındaki yerlere değil, kentlere ve sokaklara da kendisinden bir şeyler katabilmektedir (Bilgin, 2011, s. 177). Tüm bu yere aidiyet oluşturma süreci, kişiler gruplar ya da toplum düzeyinde işleyebilmektedir. Özellikle göç gibi mekânda gerçekleşen değişimler sonucunda kimlikle ilgili sorunlar ortaya çıkabilmektedir. Yeni mekânda oluşturulan egemenlik alanlarıyla birlikte, çözüme kavuşmaya başlayan bu sorunlar, mekân ve aidiyet ilişkisini görünür hale getirmektedir (Güleç Solak, 2017, s. 35).

³ Müzede yapılandırılan anlamın, ziyareti ve sonrasında ziyaretçinin yaşamını nasıl etkileyebileceği, ziyaretçinin kişisel tercihleri, hafızası ve grup aidiyetinin bu süreçte oynadığı rol Falk'un (2009) ele aldığı ayrı bir tartışmanın odağını oluşturmaktadır.

⁴ Değişen müze anlayışları, başka bir literatür oluşturmaktadır ve bu tezin dışında tutulmuştur.

Geçkili (2015), mekânın sahipliğe ve dolayısıyla aidiyete etkisinin, kişinin mekâna ve mekânın da kişiye müdahalesiyle doğru orantılı olarak ele alınabileceğini öne sürmektedir. Bu karşılıklı etkileşimin bir iletişim olduğundan ve zaman içinde mekânsal aidiyete evrileceğinden bahsetmektedir. Mekânla kişi arasındaki bu iletişim, o mekâna etki eden ya da o mekândan etkilenen diğer kişiler arasında da bir toplumsal etkileşim meydana getirmektedir. Geçkili'ye (2015) göre mekân, toplumsal ilişkiler ya da bireyden her biri diğerine müdahale ettikleri oranda özneler, nesneler ya da ikisi arasında bir köprü olabilmektedir. Aktörlerden herhangi biri bu ilişkide mutlak öncül değildir. Kişi mekânda dönüştürücü bir güce sahip olduğu oranda orayı sahiplenmekte ve aidiyet geliştirmektedir. Dönüşüm sürecinin sonunda meydana gelen yeni aidiyet durumu, mekânla “iletişim kuran” diğerleriyle ortaklaşarak toplumsal bir nitelik kazanmaktadır (Geçkili, 2015). Bu değişken ve dinamik aidiyet ilişkisi, dinamik bir kimlik anlayışını da beraberinde getirmektedir; ancak bu dinamik süreç tüm referans noktalarının yerinden edilmesi anlamına gelmemektedir.

Toplumsal hafızanın “şematik anlatı kalıpları” (Wertsch, 2015, s. 165) gibi toplumsal kimlikler de bir takım değişime dirençli yapılara ihtiyaç duymaktadır. Bilgin'e (2013, s. 8) göre, sembolik etkileşimci okul dışında çevre psikologları da kabul etmektedir ki insanlar, giriş ve çıkışını denetlediği ve kontrol hakkını kendinde gördüğü yaşam alanlarına ihtiyaç duymakta ve bu alanlar, tüm mekân parçalarına hatta sahip olunan eşyalara kadar yayılmaktadır. Sahip olma temelinde, “başka yerlere karşıt olarak inşa edilen ‘burası’, ayırt edici özellikleriyle hem bir kimlik kazanmakta hem de kimliği mekânsallaştırmaktadır” (Bilgin, 2013, s. 8). Bilgin'e (2013, s. 100) göre, “eşya, kimliği istikrarlı kılan ve taşıyan bir işleve sahiptir ve geçmişe süreklilik vererek, maddi ortamlarımızı anlamlandırarak ve eylemlerimizde vasıta rolü oynayarak kişisel kimlik duygumuzu düzenleyen bir çerçeve sağlamaktadır”.

Halbwachs (2016), hafıza ve mekân ilişkisini kurarken kolektif ilişkileri mekâna incelemiştir; ancak Bourdieu, *Ayrım* isimli eserinde “şeylerde ve kişilerde nesneleşen toplumsal ilişkiler, farkında olunmaksızın içselleştirilir” diyerek toplumsal ilişkilerin nesnelere sindiğinden ve bir süreklilik içerdiğinden bahsetmiştir (2015, s. 123). Bourdieu'ye (2015, s. 121) göre, “her maddi miras aynı zamanda kültürel bir mirastır ve aile malları sadece soy ağacının fiziksel olarak eskiliğini ve sürekliliğini tescilleme işlevine sahip olmakla kalmaz, bunun yanı sıra ailenin zamanda süreklilikten ayrılmaz olan toplumsal kimliğini de benimsetir”.

Mekân ve kimlik arasındaki ilişki, mekânın algılanmasıyla başlayıp anlamlandırılması ve aidiyet duygusunun gelişmesi ile devam etmektedir. Mekân algısı, kişinin mekân içerisinde veya çevresinde bir süreliğine deneyim kazanması ve bu doğrultuda mekânın hatırlanması ile ilgilidir ve her algı ve hatırlama, (yaşam süresi boyunca) edinilen önceki deneyimlere referansla gerçekleşmektedir. Yaşanılan mekânın algılanmasından sonra anlamlandırılması, bireyler ve toplum arasındaki iletişimin ve çevre insan etkileşiminin en önemli unsurlarından biridir (Güleç Solak, 2017, s. 17-18). Kolektif belleğin referanslarıyla temellenen, onu da dönüştüren ve kişi ile maddi çevresi arasında işleyen iki yönlü bir süreç sonucunda mekânlar, anlam yüklü “çevresel imgelere” dönüşmektedir (Güleç Solak, 2017). Mekânın anlamı, bir (kentsel) mekâna kimlik kazandıran ve o çevrede yaşayanların doğrudan açıklayamadıkları, ancak farkında oldukları bir “sosyal mekânsallaşma” sürecinde ortaya çıkmaktadır (Soja, 2017). Bu sürecin aktörlerinden olan kıyafetler, eşyalar, binalar, bahçeler, limanlar gibi pek çok şeyi içeren fiziksel çevre, mekânla ilişkisel bir grup kimliğinin oluşmasında etkilidir (Rapoport, 1990, s. 15 aktaran Güleç Solak, 2017, s. 20).

Kimlik ve mekân arasındaki ilişki hakkında iki ana kuramsal yaklaşım mevcuttur: İlk beşerî coğrafya disiplini içinde gelişen ve daha sonra yaygın olarak benimsenen, geleneksel aidiyet ve yerleşiklik olgusu etrafında şekillenen, çocukluk dönemine ve/veya uzun süreli yerleşime atıf yapan, “yer” anlayışı iken ikincisi küreselleşme ve ona eşlik eden göç ve yerinden olma süreçleriyle bir yere ait olma inancının yitirildiğine dair görüştür (Kılıçkiran, 2014).

İlk görüşe göre, “yer” insanların kendi istek ve iradeleri dışında bağlı oldukları bir coğrafyadır ve toplumsal ilişkiler bu mekânda gerçekleşir. İnsan topluluklarının bir yere ait olma ihtiyacı olduğunu varsayan bu görüş, en güçlü ifadesini “ev” kavramında bulmuştur (Kılıçkiran, 2014, s. 2). Ev gerçek anlamda dışarıdakiyle içeridekini sınırlandıran ve kendi dışındaki yerleri görece önemsiz kılan aidiyet duygusunun en güçlü hissedildiği yerdir. Kılıçkiran’a (2014, s. 2) göre ev, gidilen yön ya da varılacak yeri değil, gelinen yeri yani coğrafi kökeni ifade etmektedir.

Heidegger (1971 aktaran Çetin, 2014, s. 35) yaşamın özünü “yuva” kavramında görerek “kimlik” meselesini yere bağlı olarak tartışmış ve moderniteyle gelen teknolojik değişimin kimliklerin özgüllüğünü sarsacağı kaygısını taşımıştır. Özaloğlu’na göre (2017, s. 13), mekânın hatıralarımızın korunması, toplumsal düşüncenin oluşması ve

temsili için en uygun koşulları sağlamak gibi bir işlevi vardır ve bu işlev, toplumsal kimliğin oluşturulması için bir zemin teşkil etmektedir.

Kimlik ve mekân ilişkisi hakkındaki diğer görüş, kimliğin yer ile daha gevşek bir bağı olduğunu varsaymaktadır. Stuart Hall’a göre (2000, s. 6), kimlikler artık coğrafi sınırlara referansla tanımlanamaz olgulardır. Onları değişmez aidiyetler olarak görmek yerine, bir yolculuğun farklı durakları veya farklı “yerlere” tutunma noktaları, sonu gelmez bir yapım olarak algılamak gerekmektedir. Hall’un (2000, s. 17) kavramsallaştırdığı kimlik anlayışı, “yere” bağlı ve statik bir olgudan çok, politikanın ve ekonominin etkilerini de göz ardı etmeyen, stratejik, çoklu ve değişken bir pozisyon alışı ifade etmektedir. Chambers’a (2014, s. 45) göre kimlik, hareket halinde şekillenmektedir. Yer değiştirme sürecinde ve sonrasında inşa edilen kimlik, hedefi ve sonu olmayan bir biçim almaktadır. Sabit bir yer şeması ve güven verici kimlik düşüncesi çatırdamaktadır (Chambers, 2014, s. 62). Küreselleşme ve ona bağlı teknolojik gelişmeler sayesinde artık kimlikler ve hatta “yer” de taşınabilir özellikler göstermektedir. Massey (1991 aktaran Çetin, 2014, s. 37) çoklu ve değişken kimlik anlayışını taşınabilir, çoklu ve küresel bir yer anlayışıyla birleştirmiştir.

Stfanie Bürkle ve ekibinin 17 Haziran-31 Temmuz, 2016’da Türkiye’de düzenlediği *Göçebe Mekânlar: Göç Bağlamında Mimarlık ve Kimlik, Türkiye-Almanya* sergisi, sanatsal bir mekân anlayışı ile desteklenen sosyo-mekânsal bir araştırma ve analizin sonucunda, geline yerdeki mekânın, insanlarla birlikte gidilen yere taşındığını ve oradaki pratiklerle yeniden şekillendiğini görsel olarak ifade etmiştir (www.arkitera.com). Kimlik ve yer ilişkisi ile ilgili ikinci görüş, tam da buna paralel olarak yere sabitlenmeyen; ama geçici de olsa bir yere uyum sağlayan kimliklerden bahsetmektedir.

Kimlik kavramının tanımlanmasının zorluğu ve kimliğin mekânla, özellikle mekânsal yer değiştirmelerle ilişkisi, edebiyata da konu olmuştur. Örneğin, Amin Maalouf (2016, s. 15) *Ölümcül Kimlikler* eserinde kimliğin tanımlanması hakkındaki çekincelerini şu şekilde paylaşmaktadır:

Yazarlık hayatım bana sözcüklerden çekinmeyi öğretti. En açık gibi gözükkenleri çoğu zaman en kallesleridir. Bu sözde dostlardan biri de “kimlik”tir. Hepimiz bu sözcüğün ne anlama geldiğini bildiğimizi sanırız ve o sinsi sinsi tersini söylemeye koyulsa da, ona güvenmeyi sürdürür dururuz.

Kimlik kavramını tekrar tekrar tanımlamak bana uzak geliyor. Bu Sokrates’in “Kendini tanı!”sından başlayarak, nice ustalardan geçip Freud’a gelinceye kadar felsefenin en

öncelikli sorunu olmuştur; günümüzde bunu yeniden çözmeye girişmek için bende olduğundan çok daha fazla ustalık ve gözüpeklik gerekirdi.

Maalouf (2016, s. 25) yine aynı eserinde kimliğin sosyal çevre ve mekânla olan ilişkisini kurmaktadır: “Cinsiyetimizi belirleyen elbette sosyal çevremiz değil ama bu aidiyetin yönünü belirleyen gene de o; Kabil’de kız doğmakla Oslo’da kız doğmak aynı anlamı taşıyor, kadınlık aynı biçimde yaşanmıyor, ne de kimliğin başka hiçbir ögesi...”

Ancak Maalouf’un (2016, s. 36) da işaret ettiği gibi insan hareketliliği ve buna bağlı kimlikliklerin bir yerden diğerine taşınması, zorlu bir süreç teşkil etmektedir:

Bir insanın terk ettiği yurduna karşı olan duyguları asla basite alınamaz. Gidilmişse, reddettiğimiz şeyler –baskı, can güvenliği yokluğu, yoksulluk, gelecek endişesi- olduğu içindir. Ama bu reddediş sıklıkla bir suçluluk duygusuyla atbaşı gider. Terk ettiğiniz için kendinizi suçladığınız yakınlarınız, içinde büyüdüğünüz bir ev, nice nice hoş anı vardır. Dil ya da din, müzik, sürgün dostları, kutlamalar, mutfak gibi hiç kopmayan bağlar da vardır.

2. 2. 1. Aidiyeti tanımlayan bir mekân: Sınır

Sınırlar elbette çağımıza özgü fenomenler olmayıp, eski çağlarda Çin ve Roma medeniyetlerinde “barbar” saldırılarını engellemek için inşa edilen surlara rastlamak mümkündür. Ancak, sınırlar modern çağda hiç olmadıkları kadar yaygınlaşmış ve farklılaşmışlardır. Giddens’a (2008, s. 74) göre, surlar ne Roma ne de Çin’de terimin bugün kullanıldığı anlamıyla “ulusal egemenlik”in sınırlarına tekabül etmemektedir, daha ziyade “derinlemesine” bir savunma sisteminin dış uzantıları olarak düzenli bir denetiminin dışında kalan sınır boylarıdır. Modern öncesi dönemlerdeki sınır anlayışı tam bir devlet egemenliği ilkesiyle değil, dış saldırılardan korunmaya yönelik bir önlem alanı anlayışıyla gelişmiştir. Malcolm Anderson (1996, s. 13), modern olmayan devletlerdeki sınırların bir çizgi ya da hattın çok, bir bölgeyi ifade ettiğini belirtmektedir. Modern öncesi dönemde dünyanın her yerinde sınır boyları, aşiretleri ya da krallıkları ayıran bir özelliğe sahiptir; ancak bu sınır boylarının kontrolü tam anlamıyla herhangi bir tarafa ait değildir (Tekin, 2014, s. 25). Bu bölgeler arasındaki geçişlerin kontrolü de çoğu kez söz konusu değildir. Giddens (2008, s. 73), geleneksel devletler söz konusu olduğunda sınırlardan ziyade hudut boylarından bahsedilebileceğini ve sınırların ulus-devletle birlikte ortaya çıktığını belirtmektedir.

Devletin bir ulusa dayalı egemenliği fikri, milletler arası hukukun ortak bir kabul haline gelmeye başlaması ve devletlerin yasal eşitliği anlayışının gelişmesiyle birlikte,

ülkelerin sınırları konusunda ortak bir anlayışa doğru gidilmesi mümkün olmuştur (Anderson, 1996, s. 13). Giddens’a (2008, s. 73) göre, bir bölgeye karşılık gelen hudut boylarından daha keskin ve net çizgilerle tanımlı “sınır” kavramına geçiş, 17. ve 18. yüzyıllardaki savaşlar ve sonuç kongreleriyle birlikte gerçekleşmiştir. Bu dönemde, tüm dünyada sınırların belirlenmesi sürecinde yeni devletler ortaya çıkmış, daha önce var olan hudut boyları değişmiş ve hudut boyları anlayışından “sınır” kavramına doğru sertleşen bir değişim yaşanmıştır.

Sınır olgusu, modernitenin homojen, araçsal ve koordinatlara dayalı soyut mekânının baskın öğelerinden biri ve modern mekânın masada çizilen görüntüsüdür: “Açıkça çizilmiş sınırlar, özellikle 18. yüzyıldan beri küresel devlet sistemi için önemi gittikçe artan hayati bir unsur olmuştur” (Anderson ve O’Dowd, 1999, s. 594). Anderson’a (1996, s. 4) göre sınırlar, politik kimliklerin ve ulusların inşa edilmesi sürecinde mitik bir anlam kazanmıştır. Ulus devletin katı ve askerî görünümlü ve insan yapımı sınırları diğer taraftakinin “düşman”, “yabancı”, “onlar”, “öteki” gibi söylemlerle kurulmasıyla içtekinin homojenliğini pekiştirmeye katkıda bulunmuştur (Tekin, 2014, s. 32).

Modern öncesi devletlerdeki hudut boylarında, modern devlet sınırlarının sosyal yaşamı keskin bir biçimde ikiye böldüğü durum söz konusu değildir (Giddens, 2008, s. 125-127). Modern devletin sınırları, arkasındaki sosyo-politik ve ekonomik örgütlenmelerle birlikte toplumsal yaşamın hem bir aracı hem de bir sonucu olarak mekânsal aidiyetleri tanımlayan hatta bölen bir öge haline gelmiştir. Eskinin geniş ve eğreti tanımlanmış sınır boylarında geçişler yaşanması olağandır. Ancak, moderniteyle birlikte sınırların hem anlamında hem de işlevinde meydana gelen önemli dönüşümler, hudut boylarının bir mülkü çevreleyen, geçirgen ve belirsiz bir görünümünden; sınırlayan, katı ve askerî bir görünüme evrilmesini sağlamıştır (Tekin, 2014, s. 32). Modern öncesi dönemin haydutları veya tüccarlarının hudut boylarındaki hareket serbestliğinin yerini, insan hareketliliklerinin katı kurallara tabi olduğu sınır mekânı almıştır. Bu dönemden itibaren, insanlığın ilk yaşam biçimi olarak anılabilecek göç olgusu, mekânsal bir vurgu kazanarak “sınır”ları aşan bir akış şeklinde tanımlanır olmuştur (Diken, 2007, s. 42). Dolayısıyla bu mekânı aşan her hareketin de öncekilerden farklı özgün bir anlama sahip olduğu görülmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. MEKÂNSAL HAREKETLİLİK VE HAFIZA: GÖÇ VE GÖÇ MÜZELERİ

Toplumsal bir varlık olan insanın, daha iyiye ulaşma ya da kötü olandan uzaklaşma gayretlerinden biri olan göç hareketleri, tarih kadar eskidir hatta kimi zaman bireysel ve toplumsal tarihin seyrini değiştiren, tarihi yeniden yazan bir olgu olarak tarihin önündedir, tarihi yapandır. Göç hem bir değişimin sonucu hem de birçok değişimin habercisidir. Bireysel ve toplumsal dönüşümlere kaynaklık eden göç hareketleri, geri dönüşü olmayan değişimleri beraberinde getirmektedir. İnsan hayatında ve toplumsal yaşamda kalıcı izler bırakmaktadır.

Castles ve Miller’a (2008, s. 10-12) göre, 20. yüzyılın ikinci yarısı ve 21. yüzyılın başı itibariyle “göçler çağı”nda yaşamaktayız ve bu dönemin uluslararası göçleri, daha küreselleşmiş, kadınlaşmış ve çeşitlenmiş olmasının yanında artan oranda politize olmuştur. Bu da günümüz göçlerini tarihsel öncüllerinden farklı bir yere koymaktadır. Göç hareketleri, 21. yüzyılda artış göstermiştir. Ancak, dünya nüfusunun çok büyük bir kısmı, klasik ekonomik kuramların “itici” faktörler olarak tanımladığı düşük ücretler veya işsizlik nedeniyle uluslararası göçmen olmayı seçmemişlerdir; çünkü aile bağları, iş yaşamı, kültür, benzerlikler ya da yalnızca “evde hissetme” duygusu gibi pek çok şey insanları doğdukları yere bağlamaktadır ya da uluslararası sınırlar ve yolculuk masrafları gibi engelleyici unsurlar onları alıkoymaktadır: “Belki de insanlar günümüzde göç edebilmek için, yüzlerce yıl öncesinde olduğundan çok daha az özgürlerdir” (King, 2012, s. 5).

Göç olgusunun giderek çeşitlendiği günümüzde, tek bir çalışmanın bütün göç tipleri ve kuramlarını ele almayı başarması mümkün görünmemektedir. Post-fordizmin sağladığı hareketlilik ve küreselleşme olgusunun getirdiği göçler dışında aile birleşimi, evlilik göçü, öğrenci göçü, emeklilik göçü, beyin göçü, iklim değişikliği göçleri gibi çok sayıda göç tipinden bahsedilmektedir (King, 2012, s. 9). Tıpkı hafıza ve mekân çalışmalarında olduğu gibi, göç çalışmaları da sosyolojiden, coğrafyaya ve tarihe, ekonomi ve psikolojiye kadar uzanan çeşitli disiplinlerin kesiştiği noktada konumlanmaktadır. Tüm bu disiplinler göç olgusuna kendi epistemolojik yaklaşımları doğrultusunda eğilmektedir. Disiplinler arası bir göç kuramının mümkün olup olmadığı ve bu alanda yapılan denemelerin ne ölçüde disiplinler arası olduğu tartışmasıyla birlikte, bireyi göçe motive eden sebeplere odaklanan çalışmalar ile üst-yapılara

odaklanan çalışmaların kesişiminde orta boy kuram arayışları sürmektedir (King, 2012, s. 10-11).

Bu bölümün diğer alt başlıklarında, birçok göç çeşidi, kuram ve modeli içerisinde uluslararası göçlere vurgu yapılmakla birlikte ekonomi dışındaki faktörlerin de izini süren çalışmalara değinilecektir. Devlet sınırlarının aşılmasıyla gerçekleşen uluslararası göç, sadece fiziksel bir yer değiştirmeyi değil, psikolojik, toplumsal ve kültürel boyutları da olan karmaşık bir süreci ifade etmektedir. Bu nedenle, göçmenlik üzerinde durulacak ve Bulgaristan Türklerinin göç süreci hakkında bilgi verilecektir. Ayrıca, göç temasına yönelik kurulan müzeler ve nitelikleri ile Bursa Göç Tarihi Müzesi ele alınacaktır.

3.1. Göç Kuramları

Göç tek bir teorik yaklaşımla açıklanamayacak kadar geniş, çok çeşitli ve çok değişkenli bir olgudur ve bu durum, zaman zaman teorik bir zayıflık olarak algılanmaktadır. Ancak, ilk büyük boy ve geniş kapsayıcılık iddiasındaki teorilerden bu yana oldukça çeşitli ve gerçekliğe daha yakın orta boy teoriler üretilmiştir (King, 2012, s. 11).

Ravenstein'in, 1871 ve 1881 yılları İngiliz nüfus sayımı istatistiklerinin verilerini kullanarak göç olgusunun genel geçer kanunlarını ortaya koymaya çalışan ve daha sonraki göç kuramları ve modellerine öncülük eden çalışması, göç hakkında bilinen ilk çalışma olma özelliğini taşımaktadır (Çağlayan, 2006, s. 68). Bu nedenle göçü içeren herhangi bir çalışma genellikle Ravenstein'in çalışmasına referansla konuya giriş yapmaktadır; ancak Samers'e (2010, s. 55-56) göre bu çalışma, "ekonomik belirlenimci", "metodolojik olarak bireyci" ve "oldukça eskimiş" olma özelliklerini taşımaktadır. Bu çalışmanın bir diğer önemli eleştirisi ise sınır aşan, uluslararası göçlerden çok, ulusal göçlerle ilgili olmasıdır (King, 2012, s. 12). 1885 yılında yayınlanan ve 1889 yılında üzerinde bazı düzeltmelere gidilen çalışmanın sonucunda yedi "göç kanunu" ya da bugünden baktığımızda göçle ilgili çeşitli sınırlılıklara sahip yedi ampirik genelleme belirlenmiştir:

1. Göçmenler, gelişen iş olanakları nedeniyle büyük ticaret ve finans merkezlerini hedeflerken öncelikle kısa mesafeleri tercih ederler; ancak bu göç hareketleri daha büyük endüstri ve finans merkezlerine doğru yayılan göç halkaları meydana getirir.

Bazen de ticaretin ve sanayinin geliştiği merkezlere doğrudan bir göç akışı söz konusu olabilmektedir.

2. Göçler çoğunlukla tarımsal bölgelerden endüstrileşmiş bölgelere doğru gerçekleşmektedir.

3. Büyük yerleşim yerleri, göç sonucunda doğal nüfus artış oranlarını aşan bir büyüme gösterirler.

4. Göç olgusu, endüstri, ticaret ve taşımacılıktaki gelişmelerle paralel bir artış gösterir. Sanayinin ihtiyaç duyduğu işgücü, göçle karşılanırken diğer taraftan kentin getirisinden pay alma beklentisi birbirini destekler.

5. Her göç zinciri bir diğerini doğurur. Göç edilerek tenhalaşan yerler yakın yerlerden yeni göçmenler alır ve aynı zamanda daha gelişmiş kent merkezlerine göç vermeye devam eder.

6. Kadınlar en azından kısa mesafelerde göçe erkeklerden daha yatkındır. Erkeklerse uluslararası göçü tercih ederler.

7. Göçün ana nedeni hemen her zaman ekonomiktir.

Ravenstein, 1889 yılında yayınladığı ikinci makalesinde temel etkenin hâlâ ekonomik olduğunu belirtmekle birlikte göçü yaratan ya da arttıran etkenlere kötü veya baskıcı kanunlar, olumsuz iklim koşulları ve ağır vergileri de eklemiştir (King, 2012, s. 12; Çağlayan, 2006, s. 69-71). Bu katkı göçün yalnızca ekonomik etkenler tarafından belirlenmediğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Ravenstein'in teorisi Lee'nin (1966) "itme-çekme" kuramının bir öncülü niteliğindedir. Lee'nin kuramında düşük gelir, ekonomik fırsatlardan ve yer sahipliğinden mahrumiyete ilaveten politik baskılar itme faktörleri olarak kavramsallaştırılırken yüksek kazanç ve işgücü talebi, ekonomik fırsatlar ve politik özgürlük ise çekici faktörler olarak ele alınmıştır. Lee'nin kuramına göre, yaşanan yerin de göç edilecek yerin de kendi içinde olumlu ve olumsuz faktörleri, yani itme ve çekme faktörleri vardır ve bunlar mutlak değil kişisel ve görelidir (Çağlayan 2006, s. 73). Söz konusu kuramda, mikro (kişisel) ve makro (kişisel olmayan) faktörler ayrımına da gidilmiştir. Bu kuram, bireylerin hem yaşadıkları yer hem de göç etmeyi tasarladıkları yerdeki itme ve çekme faktörleri ile bunların kendileri için ne anlama geldiklerini, hatta göç etmedikleri durumda karşılaştacakları olumlu ve olumsuz faktörleri, rasyonel olarak hesaplayabileceklerini varsaymaktadır. Tüm bu durumlardaki belirsizlikler ve risklerden, kişileri göç sürecinden alıkoyan "engelleyici faktörler" olarak

bahsedilmektedir: Bireysel farklılıklara dayanan engelleyici faktörler arasında hukuksal ve sosyal belirsizlikler, göç mesafesi, ulaşım için ödenecek bedel ve ulaşım imkânları yer alırken, kişisel olmayan faktörler ise katı göç kanunları, ırk ya da ulusal kimliğe gönderme yapan kültürel bariyerler ve uluslararası sınırlar olarak belirtilmektedir (Çağlayan, 2006, s. 74). Öberg (1996), Lee'nin itici-çekici faktörlerini sert ve yumuşak olarak alt kategorilere ayırmıştır. Yumuşak faktörler arasında sosyal dışlanma, yoksulluk veya işsizlik sayılabilirken; sert faktörler, zorunlu göçe neden olan insani krizler, silahlı anlaşmazlıklar ve çevresel felaketler gibi durumları içermektedir. Bu yaklaşımdaki sert itici faktörler kavramlaştırması, zorunlu göç olgusuna bir giriş niteliği taşımakta gibi gözükse de ilerleyen yıllarda yine ağırlıklı olarak ekonomik temelli çalışmalar üretilmeye ve göç, ekonomik kriterlerle açıklanmaya devam etmiştir.

İtme-çekme teorisi, 1960'lerden sonra fayda maksimizasyonu, rasyonel seçim, ülkeler ve bölgeler arasındaki ücret farklılıkları ve emek hareketliliği varsayımları üzerinde temellenen neo-klasik ekonomi paradigmalarına doğru evrilmiştir (King, 2012, s. 13). Bu teoriler, makro düzeyde ülkeler arasındaki sermaye ve emeğin mekânsal ayrışmasıyla ilgilenirken mikro düzeyde bireylerin daha iyi şartlara kavuşmak adına rasyonel kararlar verebileceği varsayımıyla hareket etmişlerdir. Ancak, neoklasik ekonomik teoriler determinist, tarih dışı ve ekonomik belirlenimci yapılarıyla benzer ekonomik durumdaki ülkeler arasındaki göç farklılıklarını ve bireysel, sosyo-kültürel ya da politik bariyerlerin etkisini görmezden geldiklerinden 1970'li ve 1980'li yıllara gelindiğinde etkinliğini yitirmişlerdir (King, 2012, s. 14). Bu yıllardan sonra yeni işgücü ekonomisi modeli, piyasaların işleyişini çok ideâl bir şekilde açıklayan neoklasik ekonomik teorilere bir tepki olarak doğmuş (Castles ve Miller, 2008); analiz birimleri arasına sigorta, sermaye ve kredi piyasalarını eklemiş; birey yerine aile gelirindeki riski temel almıştır.

Petersen (1958, s. 259-263) itme-çekme faktörleri üzerine düşünen bir diğer göç kuramcısı olarak bu kurama tarihsel bir boyut kazandırmayı amaçlarken hâlen ekonominin göç üzerindeki etkisinin belirleyiciliğine vurgu yapmaktadır. Ancak, “rasyonel kararlar veren birey” anlayışının ötesine geçerek belirlediği beş göç tipi ile göç olgusunun anlaşılmasında önemli bir adım teşkil etmiştir: *İlkel* göçler, doğal çevredeki kuraklık, kötü hava koşulları gibi itici faktörlerin sebep olduğu göçleri tanımlamaktadır. Potansiyel göçmenlerin, göç edip etmemeyi tercih edebilme güçlerini görece ellerinde bulundurdıkları göç tipine yönlendirilen; bu kararda hiçbir inisiyatif

kullanamadıkları sosyal baskıya dayalı göç tipine ise *zoraki göç* denmektedir. İlkel göç tipinde itici faktörler, doğal ortamdan gelmekteyken yönlendirilen ve zoraki göçlerde sosyal ve politik ortam belirleyici olmaktadır (Çağlayan, 2006, s. 75-76). İtme-çekme kuramının da üzerinde durduğu, göçmenin kesin ve kararlı bir şekilde herhangi bir zorlayıcı durumun etkisinde olmaksızın göç kararını verdiği göç tipi *serbest göç* olarak tanımlanırken teknolojik gelişmeler ve ulaşım imkânlarının artışıyla küresel ve kolektif bir hâl alan göç tipi ise *kitlesel göç*tür. Ancak, günümüzde gerçekleşmekte olan kitlesel göç hareketlerinin birçoğunun, yaşanan teknolojik gelişmeler ve fırsatlardan çok, çaresizlik temelinde açıklanması gerekmektedir.

Wilbur Zelinsky (1971), “hareketlilik geçiş teorisi” ile modernite projesi boyunca göç ve coğrafi hareketlilik davranışlarındaki değişimleri ve değişmeyen desenleri açıklayan büyük boy bir kuram oluşturmaya çalışmıştır. Bu kuram, göçü mekânsal bir hareketlilik olarak ele almasıyla dikkate değer olmasına karşın, sınırlar ve vize işlemleri gibi modern dönemin getirdiği engelleyici faktörleri görmezden gelmiştir. Hareketlilik geçiş teorisinde göç ve coğrafi hareketlilik desenleri, Avrupa merkezli tarihsel deneyimlere dayanılarak beş basamakta toplanmıştır (King, 2012, s. 15):

1. Modernite öncesi geleneksel toplumlarda, mekânsal hareketlilik yalnızca evlilik ve tarım ürünlerinin pazarlanması gibi konular temelinde ve oldukça sınırlı gerçekleşmektedir.

2. Erken geçiş toplumlarında, kitlesel göçlerin büyük kısmı tarımsal alanlardan kentlere gerçekleşmiştir. Bunun yanında kolonilere büyük göçler de yaşanmıştır.

3. Geç geçiş toplumlarında ise kırdan kente ve kolonilere göçler gevşemiş ve bunların yerine, işe gidiş-geliş sirkülasyonlarında artış gözlemlenmiştir.

4. Gelişmiş modern toplumlarda, kırdan kente göç olgusunun yerini, ekonomi ve yaşam memnuniyeti temelinde hem vasıflı hem de vasıfsız çalışanların uluslararası kentsel alanlar arasındaki göçleri almıştır.

5. Geleceğin toplumu için ise, daha iyi iletişim ve ulaşım teknolojileri, insan hareketliliğinin bazı türlerini azaltacakken bunun yanında, vasıfsız emeğin daha az gelişmiş ülkelerden akışını önlemek adına katı kontroller uygulanacağı öngörülmektedir.

Zelinsky’nin teorisi, gelişmiş ülkelerin tarihsel deneyimlerinden üretilmiş olmakla birlikte, modern teknolojilerin mekânsal hareketlilikle ilişkisini ve vasıfsız emeğin hareketliliği önündeki engelleri öngörmeye işlevsel bir perspektif sunmuştur. Göç,

serbest bir karar alış olmayıp halen ülkeler arasındaki hükümet politikalarına olduğu kadar, gelişmiş ülkeler ve vasıflı emek içinse büyük şirketlerin kararlarına, makro yapılara bağlıdır.

Tarihsel-yapısal modeller, küresel kapitalizm ve sermaye birikimi temelinde makro yapılara odaklanmışlardır. Bu teoriler arasında, Piore (1979) tarafından geliştirilen ikili işgücü piyasası teorisi, çok yüksek birikim seviyelerinde faaliyet gösteren güçlere odaklanarak göçü, modern sanayileşmiş ülkelerin gerekleri ve sahip oldukları çekici faktörler temelinde açıklamıştır (Sert, 2016, s. 33). Wallerstein (2011) “dünya sistemleri teorisi” ile emeğin ve ticaretin, kapitalist sistemler tarafından örgütlenmesini ve işbölümüne dayalı olarak tarihsel süreçte ayrışan merkez, çevre ve yarı-çevre ülkeler arasındaki göç hareketlerini, yapısal faktörlere odaklanarak açıklamıştır. King’e (2012, s. 19) göre tarihsel-yapısal kuramların zayıf yanları; göçün yalnızca kapitalizmin ayak izlerini takip ederek gerçekleştiğini varsaymaları, bunun dışında milyonlarca göçmenin düşük ücretli işlerde çalıştırılmasına rağmen bazılarının önemli atılımlar gerçekleştirip bir göçmen grubuna has belirli ekonomiler etrafında toplanabildiklerini ve genellikle devletlerin etkisini göz ardı etmeleridir.

Göç kuramlarında gerekli mikro boyutu ve insan unsurunu vurgulayan ilişkiler ağı (network) kuramı, göçmenlerin kendi aralarında göç ve yerleşim sorunlarıyla baş edebilmek için geliştirdikleri stratejilere odaklanarak tarihsel ve yapısal kuramların, bu konudaki eksikliğine bir yanıt niteliğinde gelişmiştir.

Göç, her koşulda bir insan hareketliliğidir ve göçmenlerin onları hem menşe hem de hedef bölgelerde eski göçmenlerle ve göçmen olmayanlarla bağlayan bireysel ve/veya kolektif bağları vardır. Göçmen ağı kuramına göre, “göçmen ağları, göçmenleri daha önceki göçmenlere ve onların göçmen olmayanlarla kurdukları ilişkilere bağlayan ortak köken, soydaşlık ve dostluk bağları; göç sürecinin sahip olduğu riskleri, göçün ekonomik ve sosyal maliyetini azaltan, ‘kültürel ve sosyal sermayeler’ olarak adlandırılacak referans noktalarıdır” (King, 2012, s. 21). Hem göç alan hem de göç veren ülke ile kurulan bu bağlar, süregiden karşılıklı göçleri etkilemektedir. Göçmen ağları teorisi, farklı göç tiplerinin sahip olduğu dinamikleri anlama, gelecek göçler hakkında öngöründe bulunma ve göçün, zaman ve mekân boyunca yayılımını çözümlemede işlevsel bir teoridir. Göçmen ağları, kuruldukları dönemde yeni gelen göçmenlerin uyumunu sağlama, iş ve kalacak yer bulma gibi işlevleri yerine getirirken zaman içinde katmanlaşıp gelişerek ülkeler arasındaki ekonomik ve siyasî ilişkileri de

etkileyen boyutlara gelmektedir; ancak göçmen ağları, grubu, içinde bulunduğu toplumdan yalıtma ya da illegal göçü arttırma gibi etkiler de yaratabilmektedir (Çağlayan, 2006, s. 86-88). Göçmen ilişkiler ağı kuramı, göçmen üzerinden göçü anlamaya çalışmasıyla diğer kuramlardan ayrılmaktadır.

Gordon'a (1964) göre, göçün ekonomik yönelimli incelemeleri daha çok itme-çekme teorisi çerçevesinde gerçekleşmişken; göçü toplumsal bir süreç olarak göçmen üzerinden kavramayı amaçlayan çalışmalar daha çok gelinen topluma uyum konusuyla ilgilenmiştir. Ulus-ötesicilik ise bu uyum tartışmalarına alternatif bir bakış açısı olarak ortaya çıkmıştır. Yeni medyanın ve ulaşım imkânlarındaki gelişmelerin etkisiyle göçmenler, kendilerini mekânsal yakınlığa bağlı kalmaksızın, ulusların ya da etnik grupların üyeleri olarak görebilmekteyken; ulus-aşırılık, ev sahibi toplumdaki uyum ya da çeşitlilik süreçlerinin yeni bir bileşeni olarak önem kazanmaktadır (Komito, 2011, s. 1078-1079). Artık göçmenleri, daha eski göçmenlere ve gelinen yerdeki göçmen olmayan kişilere bağlayan ağlar kadar, menşe ülkeye bağlayan ağlar da önemini korumaya devam etmektedir. Ulus-ötesicilik, göçmenlerin bu ülkeler arası bağlarına ve ilişkilerine odaklanmaktadır (Itzighson ve Saucedo, 2002, s. 766). Ulus-ötesi göçmen ise, ulus-ötesi pratikler sayesinde iki toplumun bir parçası olarak yaşayan kişiler olarak tanımlanmaktadır; ancak bu süreç de gelinen topluma uyum sürecinden bağımsız işlememektedir (Itzighson ve Saucedo, 2002, s. 270). “İletişim ve ulaşım alanındaki modern teknolojilerin gelişmesi ve küreselleşmenin yaygınlaşmasının, ulus-ötesi aktivitelerin ve buna bağlı kimliğin şekillenmesinde etkili olduğu” (Şahin, 2010, s. 64) yönünde kimliğin taşınırılığına dayalı çıkarımlar yapılabilenmekteyse de bu konuda temkinli davranmak gerekmektedir. Ulus devletleri ayıran sınır olgusu, politik ve hukuksal örgütlenmeler ve kültürel bariyerler, böyle bir kimliğin oluşması yönündeki engellerden bazılarıdır. İletişimin artışı ve ulaşımın kolaylaşması, “iki topluma birden ait olan” bir kimliği doğurmaktan çok, bu engelleri aşabilmeyi başarabilenler için dahi çelişkili bir uyum sürecini beraberinde getirmektedir.

Günümüz toplumlarında ortaya çıkan bütün toplumsal olay ve olgular gibi göç de çok parçalı yapılar barındırmakta ve her bir göç süreci, biricik ve kendine özgü özellikler taşımaktadır. Bu da göç süreci hakkındaki mevcut kuramsal bölünmeyi daha da arttırmakta ve göçün anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

3.2. Göçmenlik

Birleşmiş Milletler göçmeni; sebepleri, gönüllü olup olmaması, göç yolları, düzenli veya düzensiz olması fark etmeksizin yabancı bir ülkede bir yıldan fazla ikâmet eden bir birey olarak tanımlamaktadır (Adıgüzel, 2016, s. 5). Göç temelde bir “insan” hareketliliğidir ve göç gibi bir “insan” hareketliliği, “vatana/yuvaya dönüş” olarak adlandırıldığında (Roseman, 1971, s. 589-590) dahi, mekânsal bir kopuşu içermektedir. Göç, insanların, sosyal, ekonomik, siyasi ve doğal nedenlerden dolayı coğrafi olarak yer değiştirmesi biçiminde tanımlanabilmekteyse de göçmenler, bir fiziksel mekândan bir başkasına giderken sadece elle tutulur, gözle görülür eşyalarını değil, tüm hayat tecrübelerini, yaşam biçimlerini, dillerini, kültürlerini, anılarını ve hayallerini de götürmektedir (Adıgüzel, 2016, s. 3). Buna karşın birçok şeyi de geride bırakmak zorunda kalmaktadırlar. Chambers’ın (2014, s. 13) Edward Said’den alıntılacağı gibi göçmenlik “kesintili bir var olma” durumu ve geride bırakılan yerle bir kavgaya tutuşma biçimi olarak modern kültürün güçlü bir motifi haline gelmiştir. Bu nedenle göç çalışmaları, insana ve onun mekânsal hareketliliği sonucunda oluşturduğu ilişkilere, götürebildiklerine ve götüremediklerine, hatırladıklarına ve unuttuklarına eğilme sorumluluğundadır.

Volkan’a (2017, s. 29-54) göre yerinden yurdundan ayrılma süreci hem zorunlu hem de gönüllü göçü kapsamakta ve kişilerin, yitirilmiş kişiler ya da imgeleri yoğun bir biçimde içsel olarak gözden geçirdiği bir yas süreci olarak incelenebilmektedir:

Yerinden yurdundan ayrılmış tüm bireylerin psikolojilerinin altında yatan kilit bir unsur vardır. Bir yerden ayrılarak yabancı bir yere gitmek; aile üyelerinin ve arkadaşların yitirilmesi, aşına olunan dilin yitirilmesi, ait olunan çevredeki şarkıların, kokuların yemeklerin yitirilmesi, önceki kimliğin ve bunu destekleyen sistemin yitirilmesi gibi pek çok kaybı içerdiği için yerinden, yurdundan ayrılma deneyimlerinin hepsi, göçmenin ya da mültecinin yas tutma ve yas tutma sürecine direnç gösterme becerisi bağlamında incelenebilir (Volkan, 2017, s. 30).

Volkan’a göre (2017, s. 41) yetişkin göçmenlerin, geride bırakmış oldukları şeylere dair imgeleri hatırlaması zorunludur. Yerinden yurdundan olan kişi, yitirilen mekânı ve o mekânda gerçekleşen ilişkileri hatırlamak için hatıralara başvurabilmektedir. Hatıralar, gelinen mekân ve o mekânda gerçekleşen ilişkilerle devamlılık sağlamaktadır. Ancak, bu hatıralar yas sürecinin dışsallaştırıldığı bir depo işlevi gördüğünde, karmaşık duygusal anlamlar yüklendiğinde “bağlantı kurucu fenomen” haline gelmektedirler (Volkan, 2017 s. 51-52). Göç bir yas süreci olarak ele alındığında, geride kalanlara dair “bağlantı kurucu fenomen” kavramsallaştırmasına

ihtiyaç vardır ve her hatırayı bu kapsamda ele almak mümkün değildir. Bağlantı kurucu fenomenler bazen bir şarkı, bir el hareketi, hatta belirli bir hava durumu daha ziyade bir nesne olabilmektedir (Volkan, 2017, s. 49). Bu fenomenleri, hatıralardan ayıran şey göçmenin geride bırakılan yere dair hesaplaşmasında onlardan ne ölçüde faydalandığı ve bu hesaplaşmanın gündelik yaşamdaki yoğunluğuyla ilgilidir.

Volkan (2017, s. 19) hayatları boyunca hiç karşılaşamayacak olsalar da aynı kabileye/aşirete ait, etnik, dinsel, ulusal ya da ideolojik duyarlılıkları paylaşan yüz binlerce bireye atıfta bulunmak için “büyük grup” terimini kullanmaktadır.

Bulgaristan Türkleri birçok yönden Türkiye Türkleri ile ortak büyük grup kimliğine sahiptir ve bunu göç sonrası süreci kolaylaştırıcı bir etken olarak ele almak mümkündür. Diğer taraftan, yetişkin bir göçmen için aynı dilin konuşulduğu durumlarda bile dilin müziğini (aksan, ritim) yakalamak hiçbir zaman mümkün olmamakta ve bu da ortak büyük grup kimliğinden ayrılışın en kolay gözlenen öğelerinden biri olabilmektedir. Ortak büyük grup kimliğine sahip olmak, göçmen için geride bırakılanlara dair yas sürecini bir ölçüde kolaylaştırabilmektedir. Ancak, bu süreç her zaman hatırlama ve unutmaya dair çetin bir mücadeleyi içermektedir.

3.3. Bulgaristan Türklerinin Göçü

Doytcheva’ya (2016, s. 67) göre, Doğu Avrupa’da azınlıklar sorunu “milli azınlıklar” olarak özel bir biçim almıştır. Bu azınlıklar, kendilerini Batı Avrupa’da örnekleri görülen (Katalanlar, Brötonlar gibi) ulus içi azınlıklardan farklı olarak, çoğu kez komşu bir devletin yer değiştirmiş nüfus toplulukları olarak görmüşlerdir. Bulgaristan Türkleri de Yugoslavya Romenleri, Romanya Macarları gibi otoriter bir biçimde, bölgesel ve dünya ölçeğindeki çatışmaların ritmine bağlı olarak çizilen veya değiştirilen sınırların bir mirası olarak Doğu Avrupa’daki nüfus topluluklarının birbirine karışmışlığının bir örneğidir (Doytcheva, 2016, s. 68). Bu nedenle, anavatanları olarak gördükleri Türkiye topraklarına uzun bir göç tarihleri vardır.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı’ndan sonra imzalanan 1878 Berlin Anlaşması ile Osmanlı Devleti’nin Tuna Vilayeti’nde, Bulgaristan’ın kurulmasından sonra Bulgar çetelerin imha hareketiyle karşılaşan Rumeli Türkleri yaşadıkları toprakları terk etmek zorunda kalmışlardır.⁵ Bulgaristan özelinde Türkler, Bulgar millî kimliğinin

⁵ Tuna Vilayeti’nde 1876 yılında 1.120.000 Türk ve 1.130.000 Bulgar yaşamaktaydı (Şimşir, 1986, s. 199-200 aktaran Çolak, 2013, s. 116).

oluşumunda en önemli “öteki” olarak algılanmışlardır ve tarih boyunca Türk azınlığının niteliği ve niceliği, daha homojen bir Bulgar ulusu yaratmak için, siyasi irade tarafından baskı yoluyla değiştirilmeye çalışılmıştır (Progonati, 2014, s. 48).

1878-1912 yılları arasında Bulgaristan’dan 350.000 Türk, göç etmek zorunda bırakılmıştır. 1912-1913 Balkan Savaşları ertesinde Rumeli’den gelen göçler tekrar kitlesel bir hâl almıştır. Balkan Savaşları’ndan sonra da yaklaşık 200.000 kişi daha göç etmiştir (Öksüz, 1997 s. 99 aktaran Çolak, 2013, s. 116). Balkan Savaşları’nın akabindeki I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele Hareketi sonrasında kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk yıllarında göçler, aralıklarla devam etmiş ve zaman zaman genç Cumhuriyet için çözülmesi güç siyasî, sosyal ve ekonomik sorunlar yaratmıştır. Bu dönemin göç hareketleri, Osmanlı Devleti’nin gerilemeye başlamasıyla kaybedilen diğer topraklardan, Kafkaslar ve Kırım’dan Anadolu’ya 1821-1927 yılları arasındaki dönemde gerçekleşen göçlerle ortak özellikler taşımaktadır (Tekeli, 2011, s. 43-44; Adıgüzel, 2016, s. 35).

Türkiye’de Kurtuluş Savaşı’nın başladığı sırada, Bulgaristan’da yönetime önce ihtilâl, ardından da seçimle geçen Çiftçi Partisi, 1923 yılında bir darbe ile devrildiği güne kadar, % 80-90 kadarı çiftçi olan Bulgaristan Türklerinden destek görebilmek adına, onlara karşı ılımlı bir politika izlemiştir (Hacıoğlu, 2014, s. 33). 18 Ekim 1925 tarihinde Ankara’da, Türkiye ile Bulgaristan arasında bir Dostluk Antlaşması ve bir de *İkâmet Mukavelenamesi*⁶ (Oturma Sözleşmesi) imzalanmıştır. 1914-1934 yılları arasında Bulgaristan’dan Türkiye’ye yıllık ortalama göç eden nüfus 10.000’dir (Hacıoğlu, 2014, s. 34).

Rumelililik kavramı, modern Türk kimliğinin kurgusunda önemli bir rol oynamıştır. Bu dönemde, Mustafa Kemal gibi birçok önde gelen kişi Rumeli kökenlidir. Kirişçi’ye (2000) göre, 1930’larda Rumeli göçmenlerine dair algı, onların “geri kalmış” Anadolu’ya “medeniyet” götürecekleri yönündedir. 1934’de Bulgaristan’daki askeri ihtilâlden sonra göç edenlerin oranı artarak yılda 20.000 kişiye çıkmıştır (Öksüz, 1997 aktaran Çolak, 2013, s. 117). İkinci Dünya Savaşı boyunca ve izleyen yıllarda rejim değişikliğinin etkisiyle Bulgaristan’dan Türkiye’ye göçler yavaşlamış neredeyse durma

⁶ 1925 yılındaki Türk-Bulgar ikamet sözleşmesi ile milli savunma için asker, ekonomik kalkınma için işgücü ihtiyacını karşılamak üzere, 1949 yılına kadar 75.877 kişi iskânlı, 143.121 kişi ise serbest göçmen olarak Türkiye’ye kabul edilmiştir (<https://www.tbmm.gov.tr>).

noktasına gelmiştir.⁷ Bulgaristan Türklerinin 20. yüzyıldaki ikinci büyük kitlesel göç hareketi ise 1950-1951 yılları arasında gerçekleşmiştir. (Gündüz, 2013 s.2; Çolak, 2013, s. 113).

Komünist rejimdeki Bulgar Hükümeti'nin asimilasyon siyaseti doğrultusunda Bulgaristan Türklerine karşı ağır bir ekonomik baskı politikası uygulanmıştır. Eski rejimde olduğu gibi bu dönemde de Türk çocukları “Trudovak” adı verilen işçi-asker taburlarına alınıp çok ağır işlere koşulmuş, okul çağındaki Türk çocukları ise “Brigadir” adı verilen kısa süreli işçi taburlarında çalıştırılmıştır (Çolak, 2013, s. 119). 1947 yılında ise bu uygulamaları, Türk azınlığının ileri gelenlerine yönelik tutuklamalar izlemiştir. Yeni hükümetin 1946 yılında Türk azınlık okullarının devletleştirilmesi ve 1949 yılında Türklerin tarlalarının ellerinden alınarak kooperatifleştirilmesi kararlarından sonra, Türkler göç başvurularına başlamışlardır (Cebeci aktaran Çolak, 2013, s. 120). Türk Hükümeti, 1947 yılında Balkanlar'dan toplu olarak göç alma işini daha elverişli bir zamana bırakarak serbest göçmen vizesiyle gelenleri ve mültecileri kabul ederek Türk vatandaşlığına geçirme kararı almıştır. 1950-1951 yıllarına gelindiğinde dönemin Bulgar siyasetine en büyük engel olarak Bulgaristan'da yaşayan Türkler görülmüş ve yaklaşık 200.000 kişi zorunlu göçe tabi tutulmuştur⁸ (Çolak, 2013, s. 113-120). 1950-1951 göçü sürecinde Türkiye ile Bulgaristan arasındaki ilişkiler oldukça sert hatta zaman zaman kesilen, gergin bir havada seyretmiştir.⁹ Türk Hükümeti'nin aldığı bir kararla, 1 Ocak 1950 gününden itibaren Bulgaristan'dan Türkiye'ye gelen ve gelecek olan bütün göçmenler, “İskânlı Göçmen” kategorisine alınmış ve tümüne devlet eli uzatılmıştır. Bu sıralarda Bulgaristan'dan gelecek göçmenlerin sayısının 250.000 civarında olacağı tahmin edildiğinden kat'i iskânda tek bir aile kabul edebilecek köylerin dahi hesabı yapılmıştır (Tanoğlu, 1953, s 151). Emsale göre yerleştirilecek

⁷ İki kutuplu sistem içerisinde Türkiye, Batı Bloku içerisinde yer alarak NATO üyesi olmayı tercih ederken Bulgaristan Doğu Bloku'nda bulunarak Varşova Paktı üyesi olmayı benimsemiştir. İki ülkenin karşıt ittifak gruplarında yer almaları aralarındaki işbirliğinin azalmasıyla sonuçlanmıştır (Progonati, 2014, s. 48).

⁸ İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Sovyetler Birliği'nin etki alanında kalan Bulgaristan'ın ve Türkiye'nin ilişkileri Türk-Sovyet ilişkilerine paralel bir süreç izlemiştir. Sovyetler Birliği'nin Boğazlardaki askeri üs ve Türk-Sovyet hududundaki değişiklik taleplerini Bulgar-Türk ilişkilerinin gerilmesi izlemiş ve Bulgar Hükümeti sınır güvenliği bahanesiyle Türk nüfusu göçe zorlamıştır (Hakov, 2014, s. 24).

⁹ Gerginlik, Bulgaristan'ın Türkiye'ye 10 Ağustos 1950 tarihli ve 304.50.1 sayılı bir nota vererek 250.000 Türk'ün Bulgaristan'dan çıkarılacağını ve Türkiye'nin bu göçmenleri üç ay gibi kısa bir süre içerisinde kabullenmeleri istemiyle başlamıştır (Cumhuriyet, 31 Ağustos 1950 aktaran Çolak, 2013 s. 125). Türkiye'nin Sofya Elçisi Şefkati İstinyeli ise yaptığı açıklamada, Bulgaristan'da 250.000 değil 850.000 Türk'ün bulunduğunu ve bu azınlığın muhaceretinin 1925 İkamet Mukavelesi hükümlerine riayeten gerçekleştirilmesi zorunluluğu bulunduğunu belirtmiştir (Hacıoğlu, 2014, s. 39).

göçmen sayısı Bursa ili için 762 aile olarak tespit edilmiştir. İskân planına göre ise 949 aileden 9.105 kişilik bir nüfusun Bursa iline yerleştirilmesi öngörülmüştür (Tanoğlu, 1953). 8 Kasım 1951’de Türk Hükümeti vizesiz kimseler nedeniyle, daha önceki kısa süreli kararından sonra ikinci kez Türk-Bulgar sınırını kapatma kararı almıştır ve bu karar 20 Şubat 1953’e kadar sürmüştür (Çolak, 2013, s. 129). 1951 Kasım ayının sonunda da Bulgar hükümeti iş gücü ihtiyacının da artmasının etkisiyle yayınladığı bir tebliğ ile Bulgaristan’dan göçü kesin olarak durdurduğunu kamuoyuna duyurmuştur (Çolak, 2013, s. 129). Bulgar Hükümeti, göçü yasakladıktan sonra, Bulgaristan’da kalan Türklerin pasaportlarını toplamış ve Bulgaristan’da göç konusunun konuşulması dahi yasaklanmıştır. Göçmenlikten söz etmeye kalkışacak olanlar cezalandırılmıştır. Bu süreci 1959’da Türk okullarının Bulgar okullarıyla birleştirilmesi izlemiştir. Bulgaristan Türkleri üzerine çöken bu derin sessizlik ve umutsuzluk, 1968 Göç Antlaşması’na kadar sürmüştür (Çolak, 2013, s. 129).

1968 yılında Bulgaristan’la Türkiye arasında imzalanan Yakın Akraba Göçü Antlaşması’yla 1969-1978 yılları arasında “parçalanmış aileleri birleştirmek” amacıyla 130.000 kadar Türk, Bulgaristan’dan Türkiye’ye göç etmiştir. Sipahi Kıratlı (2014, s. 96) bu süreçte yaşadığı göçü şu sözlerle ifade etmektedir: “İnsanlık göç ederken sürekli daha iyi yaşam şartları aramıştır. Oysa biz 1972 yılında, iyiden kötüye göç ettik. Bu göçün nedeni Türk kimliğimizi korumaktır”.

Son büyük, kitlesel göç hareketi ise 1980’li yıllarda meydana gelmiştir. Bulgaristan hükümeti, 1984 yılının Aralık ayında ülkesinde yaşayan Türk azınlığını asimile etmek ve homojen bir Bulgar milleti yaratmak amacıyla başlattığı zorla isim değiştirme politikasını¹⁰ zamanla, Türkçe konuşmanın ve dinî vecibelerin yerine getirilmesinin yasaklanması, bunları ihlâl edenlerin sürgün edilmesi ve hatta öldürülmesi¹¹ boyutuna ulaştırmıştır (Gündüz, 2013). Todor Jivkov Rejimi’nin 1980’lerde şiddete başvurarak asimilasyon politikasına girişmesi, sonrasında ise süreci

¹⁰ “Zorla isim değiştirme politikası” olarak hafızalarda yer eden, literatürde “zorla Bulgarlaştırma” ya da “eritme” olarak da anılan bu süreç Bulgar Hükümeti’nin 1984-89 yılları arasında uyguladığı “vızroditelen proses” (soya dönüş) sürecini tanımlamaktadır (Şen, 2014, s. 13). Bu süreç daha 1972 yılında Pomakların isimlerinin değiştirilmesiyle başlamıştır (Hakov, 2014, s. 25; Cingöz, 2014, s. 69).

¹¹ Balkan Türkleri Dayanışma Derneği’nin ele geçirdiği belgelerde çok çarpıcı bilgiler mevcuttur. Bu belgelerde çok sayıda Türk doktor, öğretmen ve mühendisin işine son verildiği, akabinde ortadan kayboldukları yazılıdır. Hapishanelere atılanların sayısı tam olarak tespit edilememekle birlikte öldürülen Türk sayısı 700-900 arasındadır (Gündüz, 2013, s. 4). “Soya Dönüş” projesinin başlatıldığı günden Mart 1985’e kadar 800-2500 arasında Türk’ün katledildiği de bir başka iddiadır (Cingöz, 2014, s. 70).

“Golyamata Ekskurziya”¹² olarak adlandırdıkları etnik arındırma siyasetiyle devam ettirmesi üzerine 300.000’i aşkın Bulgaristan Türkü Türkiye’ye göç etmek zorunda bırakılmıştır (Çolak, 2013, s. 139). Zira, Jivkov’a (aktaran Hakov, 2014, s. 28) göre, mümkün olduğu kadar fazla Bulgaristanlı Türk, göçe zorlanmadığı takdirde Bulgaristan’er geç ikinci bir Kıbrıs’a dönüşecektir.

1989 Göçü, Kıta Avrupa’sında II. Dünya Savaşı sonrası dönemde sosyalist bir Doğu Avrupa ülkesinden sosyalist olmayan bir ülkeye çok kısa süre içinde yapılan en büyük kitlesel göç hareketi olmuştur. Bu özelliğiyle 1989 Göçü, yalnızca bölge tarihinde değil genel göçler tarihinde de önemli bir yer tutmaktadır (Hacıoğlu, 2014, s. 42). Bu süreçte, gelen göçmenlerin çoğu Bursa ve Trakya bölgelerine yerleşmeyi tercih etmiştir (Gündüz, 2013, s. 5). Her şeye rağmen, gelen 300.000’i aşkın Bulgaristan Türkü’nden yaklaşık 135.000’i Mayıs 1990’a kadar gerek aile bütünlüğünü sağlamak, sosyal haklarını kaybetmemek gerekse orada bıraktıkları mal varlıklarını kurtarabilme umidiyle geri dönmüşlerdir. Ancak dönenler, “Bulgar rejimini ve dilini kabul ettiklerine dair” belgeler imzalamak zorunda bırakılmışlardır. En önemlisi de eski köylerine, evlerine, işlerine dönmelerine izin verilmemiştir (Cingöz, 2014, s. 71-72). Şen (2014, s. 82-83) bu geri dönüşlerin bir diğer nedeni olarak Bulgaristan göçmenlerinin travmatik deneyimleri esnasında bu durumla başa çıkabilmek için kurguladıkları “Anavatan Türkiye” imgesi yerine, somut ve kendine ait sorunları olan bir Türkiye ile karşılaşmalarını göstermektedir. Ona göre, sevinçle birlikte hayal kırıklığı da göçün ilk aşamalarında yaşanan temel duygulardan biridir.

Göçmenlerin yerleştirildikleri bölgeye göre farklılık gösterse de yaşanan kültür uyumsuzlukları, yerli halkın ilk coşkulu karşılamalarından kısa bir süre sonra anlaşmazlıkları da beraberinde getirmiştir. Özellikle göçten sonraki ilk yıllarda Bulgaristan Türkleri kimlik ve aidiyet sorunlarını “Bulgaristan’da Türk, burada ise Bulgar diye dışlanıyoruz” sözleriyle dile getirmiştir (Şen, 2014, s. 85). Bulgaristan Türklerinin yıllardır yaşadığı göç hareketi 1990’lardan itibaren yavaşlayarak günümüze kadar gelmiştir.

Doğu Avrupa ülkelerinin, Avrupa Birliği’ne üyelik girişimlerinde azınlık meseleleri en ön planda ele alınmıştır. Doytcheva’ya (2016, s. 68-69) göre,

¹² Bulgar yönetiminin bu büyük göç sürecine “alay edercesine” büyük seyahat ismini vermelerinin nedeni emekli maaşları, mülkiyet meseleleri gibi pek çok hukuksal sorunla karşılaşmanın engellenmesi düşüncesi olmuştur (Şen, 2014, s. 82).

Bulgaristan'daki Türk azınlığın konumu yaklaşık on yıl içinde önemli ölçüde tersine dönmüştür.¹³ Demokratik süreçle birlikte hâlen Bulgaristan sınırları içinde kalan 700.000 kişilik (nüfusun %8,5'i) Türk azınlığı, pek çok önemli siyasî, kültürel ve dille ilgili hak elde etmiştir. Ülkedeki üçüncü siyasî gücü oluşturan bir parti tarafından temsil edilme ve devlet kanalında yapılan Türkçe yayınlar gibi demokratikleşme yolunda kat edilen adımlar¹⁴ göz önüne alındığında 1980'lerdeki "millî yenilenme" döneminde uygulanan politikaları ve etkilerini bugünden bakarak anlamının güçlüğüyle bir kez daha yüzleşmek gerekmektedir. Bulgaristan'da 31 Ocak 1991'de, Komünist dönemde Türklere karşı uygulanan asimilasyon politikasının sorumlularının yargılanması amacıyla bir dava açılmış; ancak 18 Temmuz 2012'de zaman aşımına uğramıştır (Gündüz, 2013). Progonati'ye göre (2014, s. 53), Bulgaristan'ın Avrupa Birliği'ne dâhil olma sürecinde ara verdiği asimilasyon politikası eğilimlerine 2007'de ülkenin Avrupa Birliği'nin tam üyesi olmasının ardından geri döndüğü yolunda fikirler ileri sürülmektedir.

Bulgaristan göçmenleri, özellikle 1970'li yıllarda, geldikleri yere aidiyetlerini sağlama yolunda "kendine ait ev sahibi olma" amaçlarını gerçekleştirebilmek için cinsiyet farkı gözetmeksizin çalışma yaşamına katılmışlardır ve bu durum zamanla onların kimlik tanımlarından biri halini almıştır. 1972 yılında Türkiye'de henüz kadınların fabrikada çalışması pek de alışılmış bir durum değilken buralarda çalışanlar genelde Bulgaristan ve Yugoslavya göçmenleri olmuştur. Hatta gazete ilanlarında "Bulgaristan göçmeni işçi aranıyor" ilanları çoğunlukla yer almıştır (Sipahi Kıratlı, 2014, s. 98). Ancak, sosyalist rejimin çöküşü, küreselleşme sürecinin hızlanması, Avrupa Birliği tartışmalarının yükselmesi ve benzer siyasal ve iktisadi olayların gölgesinde gerçekleşen 1989 zorunlu göçü ile Türkiye'ye gelen göçmenlerin kimlikleri, Türkiye'ye daha önceki yıllarda gelen Bulgaristan Türklerinden farklı olarak, her iki ülke ile özdeşleşme temeline dayanmaktadır (Şen, 2014, s. 78). Bu dönem göçmenlerinin ulus-ötesi bağları, onları önceki göçmenlerden farklılaştıran önemli bir

¹³ Doytcheva (2016, s. 68) Bulgaristan'daki Türk azınlığın konumunu tartışırken "Bulgar Türkleri, Osmanlı İmparatorluğu döneminde Müslümanlığı kabul etmiş olan nüfus topluluklarının soyundan gelen, İslâm inancına sahip Bulgarlardır" ifadesini kullanmaktadır; ancak bu ifade tarihsel olarak oldukça sorunludur. Bulgaristan Türk azınlığı vaktiyle (14. yüzyıldan itibaren) Anadolu topraklarından Rumeli'ye göç etmiş Türklerdir (Sümer, 1999, s. 11; Çolak, 2013, s. 113-115).

¹⁴ Yunanistan, Avusturya ve Lüksemburg istisna olmak kaydıyla, bugün neredeyse bütün Avrupa ülkeleri, Bulgaristan da buna dâhil olmak kaydıyla, "ikinci kuşak" olarak adlandırılan kişilere vatandaşlık hakkı vermekte ve çifte vatandaşlığı kabul etmektedir (Doytcheva, 2016, s. 96).

temadır. Özellikle 1989 Bulgaristan Göçmenlerinin iki ülke arasındaki gidiş-dönüşleri, kimliklerini en iyi şekilde ifade eden bir duruma dönüşmüştür (Şen, 2014, s. 87).

3.4. Göç Müzeleri ve Nitelikleri

Uluslararası Müzeler Konseyi (The International Council of Museums-ICOM), 5 Eylül 1989'da toplanan 16. Genel Kurulu'nda benimsenen ve Norveç'te 7 Temmuz 1995'te toplanan 18. Genel Kurulu'nda yeniden düzenlenerek kabul edilen çağdaş anlamdaki müze tanımını, “toplumun ve gelişiminin hizmetinde olan, halka açık, insana ve yaşadığı çevreye dair tanıklık eden malzemelerin üzerinde araştırma yapan, toplayan, koruyan, bilgi paylaşan ve sonunda inceleme, eğitim ve zevk alma doğrultusunda sergileyen, kâr düşüncesinden bağımsız sürekliliği olan bir kurum” şeklinde ifade etmiştir.

Pek çok müze kategorisinden biri olan göç müzeleri, küreselleşme olgusuyla birlikte derinleşen ve çeşitlenen göç süreçleriyle birlikte yirminci yüzyılın sonundan bu yana yaygınlaşmaktadır. Göç, ülkelerin sağlık ve eğitim sistemlerindeki sıkıntılar ile işsizlik ve barınma sorunlarında günah keçisi ilan edilmesinin yanı sıra ekonomik durgunluğa ve antidemokratik uygulamalara karşı bir çözüm şansı olarak görülmektedir. Bu süreçte göç müzeleri; göç tarihi, ulus-aşırı bağlantılar, hareket özgürlüğü ve insan hakları konusunda bir tartışma zemini haline gelen kültürel kurumlar olmaktadır (Johansson ve Bevelander, 2017).

Göç müzeleri, 1990'lı yıllardan bu yana, öncelikle yoğun göç alan Kuzey Amerika (Ellis Island Immigration Museum, New York), Avustralya (The Immigration Museum, Melbourne) ve Kanada'da (Pier 21 National Immigration Museum, Halifax) kurulmuş, ardından Fransa, Almanya, İtalya, İngiltere, Portekiz ve İspanya gibi Avrupa ülkeleri ile Arjantin ve Brezilya gibi Güney Amerika ülkelerinde de göç müzeleri açılmıştır. Göç müzeleri hem nüfusu çoğunlukla göçmenlerden oluşan ülkeler tarafından hem de bu ülkelere göç etmiş gruplar tarafından çokça önem verilen kurumlar haline gelmiştir. Bunun yanında göç veren ülkelere de merkezî ya da yerel yönetimler tarafından göç müzeleri kurulmaktadır (Rocha-Trindade ve Monteiro, 2007, s. 146-147).

Rocha-Trindade ve Monteiro (2007) uluslararası göçle ilgili herhangi bir çalışmada, göç yolculuğundaki baştan sona tüm aşamaların ele alınması gerektiğini vurgulamaktadırlar. Rocha-Trindade ve Monteiro'ya (2007, s. 145-146) göre, göçün müzeleştirilmesini de içeren bu çalışmalarda, geline ülke ve göçmenlerin oradaki

yaşamları hakkında olabildiğince çok şey içerilmeli, göç kararının alınmasına, geride kalanlar hakkındaki tasarruflara ve bu süreçte karşılaşılan zorluklara değinilmelidir. Özellikle günümüz yasal göçleri söz konusu olduğunda çokça göz ardı edilen; ama tarihsel olarak zorlu bir süreçten ibaret olan göç yolculuğuna önem verilmelidir. Göçmenlerin ülkeye girişleri, yaşadıkları zorluklar, ilk işlerini arayışları; geri dönüşler, gelinen ülkeye yerleşme ya da ulus-ötesi bir yaşamla son bulan göç yolculuğu göç müzeleri tarafından tüm detaylarıyla çalışılmalıdır.

Göç müzelerinin sayısı artarken organizasyonları ve sunum teknikleri de çeşitlenmektedir. Portekiz Göç Müzesi, Portekiz'den dışarıya doğru gerçekleşen göçlerden yola çıkarak bireylerin ve toplulukların neden ülkelerinden ayrıldıklarını ve geri döndüklerini anlamaya çalışmaktadır. Bu konuda, teknolojinin yardımıyla ulusal ya da özel kayıtları ve bağışçılardan gelen sosyal ve tarihi hafızaya dair çok büyük ölçekteki bilgiyi işleyerek yaşam öyküleri oluşturmakta ve bunları bir “online-müze” ile ziyaretçilerinin erişimine sunmaktadır (Rocha-Trindade ve Monteiro, 2007). Müze binası ise göçmenlerin gündelik yaşamlarına, gittikleri ülkelerin kültürlerine olan katkılarına, sanatlarına ve toplumsal hareketliliğe odaklanan mektuplar, fotoğraflar, günlükler, kişisel eşyalar, pasaportlar gibi objelerin ve anlatının yanında göçe dair bir kütüphaneyi içermektedir.

Documentation Center and Museum of Migration (DOMID), Almanya'da 1990 yılında küçük bir grup Türk entelektüelin öncülüğünde kurulmuş ve 2002 yılından bu yana diğer göçmen grupları da kapsayan geniş ve eşsiz bir koleksiyona sahip olmuştur (Eryılmaz, 2007, s. 133). DOMID ulus-ötesi bir toplumun sosyal ve politika açısından bir gerçeklik olduğunun iddia edildiği ve her beş Alman vatandaşından birinin bir göç hikâyesine sahip olduğu bir dönemde, tarih ve hafıza arasındaki ilişkide göçmenlerin ve onların çocuklarının seslerine yer vermek adına kurulmuştur (Eryılmaz, 2007, s. 130). DOMID sahip olduğu müze koleksiyonu ve arşivin yanısıra araştırma projeleri yürütmekte ve konferanslar düzenlemektedir.

The Lower East Side Tenement Museum, bir göç şehri olan New York'un hikâyesini tarihi bir yapının giriş katında, 1863 ve 1935 yılları arasında işletilen dükkânlar aracılığıyla anlatırken aynı mekânda farklı turlar düzenlenmektedir. Bunlardan biri göçmenlerin ekonomik durgunluk zamanında yaşamlarını nasıl devam ettirdiklerine eğilen “Hard Times-Zor Zamanlar” turudur. Bu turda, göçmenlerin yaşamında ticaret, perakendecilik ve girişimciliğin rolü üzerinde durulmaktadır. Bir

diğer tur ise ziyaretçilere, göçmen işçilerin uyum sürecinde, çalışma yaşamları ve kültürel aidiyetleri arasındaki gerilimi düşündürmeyi amaçlayan “Sweatshop Workers-Aşırı Çalıştırılma” turudur. Burada ise, örneğin Musevî bir ailenin 1910’daki bir “Şabat” akşamının canlandırıldığı bölümde, cumartesi günü çalışmanın bu göçmen aile için anlamı üzerinde durulmaktadır (Kazal, 2015). Müzenin web sitesinde, ziyaretçilerin nesnelerin üzerine tıklayıp göçmenlerin sözlü tarih görüşmelerini de içeren hikâyelerini dinleyebilmeleri ve kendi yorumlarını ekleyebilmelerine olanak tanıyan sanal turlar da mümkündür. Müze bugün daha çok odaklandığı Yahudi hafızasından fazlasını içermek adına, önümüzdeki birkaç yıl içinde Güney Amerika’dan ve Hong Kong’dan gelen göçmen ailelerin 1950 ve 1960’larda yaşadığı iki apartmanı da bünyesine katmayı hedeflemektedir (Kazal, 2015, s. 87). The Lower East Side Müzesi örneğinden anlaşılacağı üzere, göç müzeleri ekonomik yaşamı ele alırken dahi kültürel aidiyetleri göz ardı edemeyen, farklı toplulukların hafızalarına karşı kapsayıcılık sorumluluğundan kaçamayan, ziyaretçilerin farklı beklentilerine cevap verebilen, “yaşayan müzeler” olma sorumluluğundaki mekânlardır.

3.5. Bursa Göç Tarihi Müzesi

Bursa Göç Tarihi Müzesi, Türkiye’nin ilk göç müzesi olma özelliğiyle 2014 yılında kurulmuştur ve özellikle Bursa’ya gerçekleşen zorunlu göçlere eğilmektedir. Müze 9 bölümden oluşmaktadır: Tarih Öncesi ve İlk Çağ Bursa Yerleşimleri, Bursa Şehri’nin Kuruluşu, Bursa’nın Fethi ve Türkmen Yerleşimi, Balkanların Fethi ve Kurulan Osmanlı Uygarlığı, Balkanlardan Bursa’ya Göç, Mübadele Göçleri, Kafkas Göçleri, Tatar Türklerinin Kırımdan Göçleri, Bursa Tek Kökten Doğan Ulu Bir Çınarın Dallarındır.

Bursa’da Neolitik Dönem insan hareketliliğine dair bir canlandırma ile başlayan müze kurgusu, M.Ö. 6500’lere tarihlenen Aktopraklık Höyüğü’ndeki yerleşim (Görsel 3.1) ve o dönem kullanılan aletlerin replikasyonlarına yer vermektedir. Eserlerin orijinallerine ise Bursa Arkeoloji Müzesi ev sahipliği yapmaktadır. Bu bölümde, Bursa’nın İlk Çağ’daki ev sahipleri olan Misyalılar, Bitinyalılar, Traklar ve Ege Kolonileri’nden duvar resimleri ve yazılı anlatımlar aracılığıyla kısaca bahsedilmektedir.



Görsel 3.1. İlk köy: Aktopraklık Höyüğü (www.bursagocmuzesi.com)

İkinci bölümde Bursa'nın Roma ve Bizans dönemi, Bizans sürecinde Bursa yöresine yerleşen göçmen topluluklarından Karamanlılar, Çingeneler (Romanlar), Yahudiler ve Ermeniler ile onların bölgede devam eden varlıklarını içeren resimli anlatımlara yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise Bursa'nın Osmanlı Beyliği tarafından fethi ve Türkmenlerin bölgeye yerleşimlerinin yanında Bursa ve İpek Yolu ilişkisine Ortadoğu, İran ve Türkistanlı mutasavvıflar aracılığıyla değinilmiştir.

Dördüncü bölümde “gelmek için gitmek gerek” düşüncesiyle Balkanların fethi ve Osmanlı'dan Rumeli'ye göçler ele alınmıştır. Bu bölümün ardından, “93 Harbi”¹⁵ sonrasında yaşanan büyük göç dalgaları, farklı ulaşım araçlarının çevresinde oluşturulan canlandırmalar ile anlatılmıştır. Balkan göçleri bir tren replikası (Görsel 3.2) ve orijinal küçük bir otomobille, Kafkasya'dan gelen göçmenler orijinal bir kağıt ile Kırım göçmenleri ise zorlu gemi yolculukları ile müzede yer almaktadırlar. Müze organizasyonunda en büyük mekânı bu canlandırmalar kaplamaktadır. Canlandırmalarda bağışlanan bavullar, yorganlar, kap kacaklar gibi orijinal eşyalardan ve her biri birbirinden farklı hazırlanmış gerçekçi mankenlerden faydalanılmıştır. Mankenler, ziyaretçilere doğdukları toprakları geride bırakmanın hüznünü yüzlerinde taşıyan her yaştan insanı hatırlatmaktadır. Ayrıca, bağışlanan gerek gündelik yaşamda gerekse düğün gibi törenlerde kullanılan giysiler ve eşyaların bir kısmı da camekânlarda sergilenmektedir.

¹⁵ 1877-1878 yılları arasında Tuna ve Kafkasya cephelerinde yapılan Osmanlı-Rus Savaşı, Hicri takvimde 1293 yılına denk geldiği için “93 Harbi” olarak anılmaktadır.



Görsel 3.2. *Balkanlardan trenle göç yolculuğu canlandırması*
(<http://www.bursakulturturizm.gov.tr>)

“Balkanlardan Bursa’ya Göç” bölümünde, 93 Harbi’nin ardından, Anadolu’ya ulaşarak Hüdavendigar (Bursa) Vilayeti’ne gönderilen 162.028 göçmenden, 64.000’inin Bursa merkez sancağında iskân edildiği göçler ile 1. ve 2. Balkan Savaşı’nın ardından yaşanan göçler ele alınmaktadır (www.bursagocmuzesi.com). “Cumhuriyet Döneminde Göçler (1925-1951)” ve “Komünist Rejimin Baskısından Kaçan Soydaşlar (1989-1990)” anlatımlarının da yer aldığı bölümde (Görsel 3.3), Yakın Akraba Göçü Antlaşması ile 1969-1978 yılları arasında Türkiye’ye göç eden 130.000 Bulgaristan Türkü muhacirin deneyimlerine değinilirken 1990’lı yıllarda azalarak da olsa devam eden göçlere yer ayrılmamıştır.



Görsel 3.3. *“Komünist Rejimin Baskısından Kaçan Soydaşlar (1989-1990)” canlandırması*(<http://www.bursamuze.com>)

Türkiye ve Yunanistan arasında 1923 yılında gerçekleştirilen mübadele, Kafkasya (1828-1900) ve Kırım (1783-1923) göçlerine dair bölümlerin ardından, göçmenlerin Bursa'ya olan etkileri ve günümüzdeki yaşamlarının anlatıldığı “beyaz bir sayfa”yı simgeleyen beyaz rengin ağırlıklı olduğu bir bölümle müze son bulmaktadır. Bu son bölümde, Bursa'nın “bir otomotiv üssü” ve “yeniden bir tekstil merkezi” olmasını sağlayan önemli yatırımlar gerçekleştirmiş göçmen sanayici ve iş adamlarının bağışladığı kişisel eşyalarına (Görsel 3.4) yer verilmiştir.



Görsel 3.4. Balkan göçmeni sanayici ve iş adamlarına ait kişisel eşyalar

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. BULGARİSTAN GÖÇMENİ KADINLARIN YAŞAM DENEYİMLERİ VE BURSA GÖÇ TARİHİ MÜZESİ DEĞERLENDİRMELERİ

Bu çalışma, toplumsal ve bireysel hafızanın oluşumunun mekânla ilişkisini, göçmen kadınların deneyimleri bağlamında, grup etkileşimi ve hatırlama süreçleri çerçevesinde ele almaktadır. Mekânsal bir yer değiştirme olan göç süreci, tüm bireyler için toplumsal ve kültürel yaşamın sarsıcı bir değişimini ifade etmesinin ötesinde, göç sürecinde kadınların yaşadıkları, ayrıca toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri açısından ele alınarak çalışılmaktadır.¹⁶

Toplumsal ve kültürel olarak tanımlanan ve mekânsal olarak inşa edilen toplumsal cinsiyet ilişkileri, kadın ve erkeklerin yaşam pratikleri ve deneyimlerini farklılaştırmaktadır. Geleneksel cinsiyet rolleri, sorumluluk ve beklentilerine yönelik örgütlenen toplumsal yaşamda kadınlar, aile ve evle özdeşleşen özel alan ile komşuluk, akrabalık gibi sosyal ilişkiler çevresinde konumlandırılırken erkekler, ev dışında; kamusal, ekonomik ve politik ilişkiler alanında yer almaktadır. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğine neden olan bu ayrışma, mekânsal hareketlilik olarak ele alınan göç sürecinde, kadınların yaşadıklarını, deneyimlerini ve hatırlama süreçlerini farklılaştırmaktadır.

Bu tez araştırmasının planlamasında, kadın ve erkek göçmenlerin göç süreciyle ilgili deneyimlerine ulaşılması amaçlanmıştır. Ancak, görüşmelerde göçmen erkeklerin isteksiz davrandıkları ve konuya dair anlattıklarının sınırlı olduğu gözlemlenmiştir. Kadınlar ise göç öncesi ev, çalışma, sosyal yaşam ve ilişkilerinin yanı sıra göç süreci ve göç sonrasına dair yaşam deneyimlerini ve anılarını paylaşmada istekli olmuşlardır. Bu nedenle, araştırmada derinlemesine görüşmelerin ve odak grup çalışmalarının kadın göçmenlerle yapılmasına karar verilmiştir.

Bu anlamda araştırma, toplumsal hafızanın oluşmasının mekânla ilişkisi bağlamında 1970'lerden 1990'lara kadar Bulgaristan'dan Türkiye'ye zorunlu göçle gelen ve Bursa'ya yerleşen göçmen kadınların yaşam deneyimlerini içermektedir.

¹⁶ Göç çalışmalarında; toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri açısından, kadınların göç sürecindeki konumunu ve yaşadıkları toplumsal, kültürel, ekonomik ve psikolojik sorunları ele alan uluslararası ayrı bir literatür bulunmaktadır. Bu alan, Bulgaristan göçmeni kadınların deneyimlerini, toplumsal hafıza ve mekân ilişkisi bağlamında araştırmayı amaçlayan bu tez çalışmasının kapsamı dışında tutulmuştur.

Bununla birlikte Bursa Göç Tarihi Müzesi, göç sürecini temsil eden unsurları ve bu anlamda göçmen kadınların görüş ve değerlendirmeleri açısından incelenmektedir. Araştırmada, göç sürecine mekânsal bir hareketlilik ve bir “baskın anı” olarak yaklaşılmakta, Bursa Göç Tarihi Müzesi ise bir “hafıza mekânı” olarak ele alınmaktadır.

4.1. Araştırmanın Yöntemi

Niteliksel yöntem ve tekniklerin kullanıldığı bu araştırmada, amaca yönelik örneklem seçimi ile 1968 yılında Bulgaristan’la Türkiye arasında imzalanan Yakın Akrafa Göçü Antlaşması sonrasında, 1969-1978 yılları arasında göç etmiş beş göçmen kadın ve 1989 zorunlu göç süreci ve sonrasındaki 1990’lı yıllarda Türkiye’ye göç etmiş beş göçmen kadın seçilmiştir. Göç sürecinde; geride bırakılan kişilere, evcil hayvanlara ve eşyalara yönelik sabit bir nesne sürekliliği olmayan bebekler ve küçük çocuklar, ebeveynleri gibi tipik birer göçmen olamazlar (Volkan, 2017, s. 29). Bu nedenle katılımcılar, Bulgaristan’daki köyünden/kasabasından ayrıldıklarında henüz bebeklik (0-2 yaş) veya ilk çocukluk (2-6 yaş) döneminde olmayanlar arasından seçilmiştir.

Araştırma sürecinde derinlemesine görüşmeler, katılımlı gözlem ve odak grup çalışması ile verilerin toplanması iki aşamalı olarak planlanmıştır. İlk aşama, on göçmen kadınla yapılan derinlemesine görüşmeleri içermektedir. Derinlemesine görüşme, Kümbetoğlu’na göre (2008, s. 71-72) açık uçlu sorular sormak, bunları dinlemek, cevapları kaydetmek ve bunlarla ilişkili ek sorular sormak yoluyla, araştırma konusunu detaylı bir şekilde incelemeyi mümkün kılan bir ilişki başlatma süreci ve bir nitel araştırma tekniğidir.

Göçmen kadınlarla, 26 Mart 2018 - 12 Nisan 2018 tarihleri arasında kendi evlerinde yapılan derinlemesine görüşmelerde, Türkiye’ye gelmeden önce Bulgaristan’daki köy yaşamı, bütün işleme, komşuluk ilişkileri; göç kararının alınması, göç yolculuğu ve Türkiye’ye dair izlenim ve beklentileri ile karşılaştıkları sorunlar ve Bursa’daki yaşamlarına dair deneyim ve bilgilere ulaşılması amaçlanmıştır.

İkinci aşamada ise katılımlı gözlem ve odak grup görüşmeleri yapılmıştır. Katılımlı gözlem, incelenen duruma eşlik eden duygu ve düşünceleri, çeşitli düzeylerde ve gözlem yapıldığının bilincinde olunarak da olsa, mümkün olduğunca paylaşarak içten bir şekilde kavrama yoluyla, gözlem yapılan durum hakkında bir anlayış derinliğine ulaşma çabasıdır (Sencer ve Sencer, 1978, s. 115-118).

Araştırmada Bulgaristan'dan Türkiye'ye göç eden kadınlar ile 5 kişilik iki grup oluşturulmuştur. Odak Grup-1, Türkiye'ye 1971-1978 yılları arasında ve Odak Grup-2 ise 1989-1998 yılları arasında gelenlerden oluşmaktadır.

Odak grup görüşmeleri, homojen bir grupta gelişen sosyal etkileşimi kapsamaktadır (Krueger, 1994). Bu nedenle katılımcılar birbirlerini tanıyan ve birbirlerine yakın yaşlarda olan göçmenler arasından seçilmiş ve göç etme tarihlerine göre gruplandırılmıştır. Kitzinger'e (1995) göre, odak grup görüşmesi için ideal katılımcı sayısı 4-9 arasında olmakta ve ideal bir odak grup görüşmesi 1-2 saat kadar sürmektedir. Birden çok kişiyle senkronize görüşmenin yapıldığı bu teknikte münferit olarak ulaşılamayacak olan verilere grup etkileşiminden faydalanılarak ulaşılmaya çalışılmaktadır (Kümbetoğlu, 2008, s. 117).

Her iki göçmen grubuyla Bursa Göç Tarihi Müzesi, 27 Nisan 2018 ve 3 Mayıs 2018 tarihlerinde birer kez birlikte ziyaret edilmiştir. Müzenin tüm bölümlerinin gezilmesi süresince yapılan gözlemlerin hemen ardından gerçekleşen odak grup görüşmelerinde Bursa Göç Tarihi Müzesi'nin, göç deneyimlerine ilişkin neleri temsil ettiği, neleri hatırlattığı, hangi anıları canlandırdığına dair göçmen kadınların görüşlerinin, değerlendirmelerinin ve önerilerinin alınması amaçlanmıştır. Bu araştırma sonrasında güvendi uyulabilirlik kriteri adına sonuçlar katılımcılarla paylaşılmış ve inanılabilirliğe ilişkin onayları alınmıştır.

4.2. Bulgaristan'dan Göç ve Bursa'da Yaşam

Araştırmanın ilk aşamasında, derinlemesine görüşme yapılan göçmen kadınların yaşları 38 ile 78 yaş aralığında değişmektedir. 1968 yılında Bulgaristan'la Türkiye arasında imzalanan Yakın Akıaba Göçü Antlaşması'yla 1969-1978 yılları arasında parçalanmış aileleri birleştirmek amacıyla 130.000 kadar Türk'ün Bulgaristan'dan Türkiye'ye göç ettiğı dönem içinde Bursa'ya yerleşen beş kadının yaş aralığı 55 ile 78 arasında değişmektedir. Yaklaşık 300.000 Türk'ün sınır dışı edildiğı 1989 zorunlu göç süreci ve sonrasındaki 1990'lı yıllarda göçü deneyimleyen beş kadının yaş aralığı ise göç hareketlerinin de günümüze yakınlığına paralel bir şekilde 38 ile 62 arasında değişmektedir. Katılımcıların tamamı Bulgaristan'ın yoğun Türk nüfusuna sahip olan Kırcaali ilinden gelip kalıcı olarak Bursa'ya yerleşmiştir.

4.2.1. Bulgaristan'da köy yaşamı, tütün işi ve komşuluk ilişkileri

Bulgaristan'daki köy veya kasabalarda iki ya da tek katlı müstakil evlerde yaşayan göçmen kadınların aile tipi ve ailedeki birey sayısı çeşitlilik göstermektedir. Anne, baba ve iki çocuktan oluşan çekirdek aileler olduğu gibi bunlara babaanne veya dedenin eklendiği geniş aile ya da yenge, elti, görümce ve yeğenlerin de eklendiği geniş aileleri gözlemlemek mümkündür. Ancak, çekirdek aile tipinin gözlemlendiği ailelerde dahi üç eltinin birbirine çok yakın oturduğu ya da köy hayatına yönelik işlerin yoğunlaştığı dönemlerde geçici olarak dede, anneanne gibi başka akrabaların da aile nüfusuna eklendiğinden bahsedilebilmektedir. 1978 yılında göç eden bir katılımcı, eşi maden ocaklarında çalıştığı için, eşi ve iki çocuğuyla birlikte Madan'da bir apartmanda; 1990 yılında göç eden bir diğeri ise tekstil fabrikasında çalıştığı için maaşından kesilen bir bedel karşılığında diğeri iki kadın işçiyle paylaştığı bir lojman dairesinde kaldığını belirtmiştir. Türkiye'ye göç etmeden önceki son evler ve yerleşim yerlerinden daha çok hatırlanan çocukluk ve gençlik dönemlerinin geçtiği yerler olmuştur:

Önce Ardino'daydık (Eğridere), daha doğrusu köydeydik. Köyden kasabaya geldik. 1958 senesinde Dedeler Köyü'nden Ardino Kasabası'na geldik. Orda gençliğim geçti. Sonra babam çiftlik aldı Ardino'dan. (Yaş 73, Göç yılı 1978).

Doğduğumda, Dedeler'de büyüdüm. Orada büyüdüm. 18'de İrdere'ye (Eğridere) evlendim. İrdere'ye, İsolgar'a işte evlendim. Dedeler'de tabi, 18'e kadar yedik içtik, ana baba yanında. (Yaş 78, Göç yılı 1973).

Köydeki tarımsal üretimin başında, ailelerin birlikte çalıştığı “tütün işi” gelmektedir. Ancak sadece “tütün işleyen”, yani tüm aile gelirini tütünden sağlayan yalnız bir aile vardır. Onun dışında çocukluk çağında olanlar hariç tüm kadınlar aileleriyle birlikte tütünde çalışma/tütün işleme ve diğeri geçimlik patates, yulaf, domates, biber, fasulye üretiminde bulunma veya inek, tavuk ve koyun gibi hayvan bakmanın yanında kasabada devletin tekstil, dokuma veya “Monopol” tabir ettikleri tütün fabrikalarında çalışmışlardır:

Dört sene Monopol'de çalıştım, Tekel gibi. Evlenmeden önce de evlendikten sonra da çok çalıştım. Sevgin olduğu zaman bıraktım. Çok çalıştım. O askere gitti, kaynanamlarla beraberdik. 5 sene durduk. Çalıştım. Ev yaptım. Askerden geldi, öyle işte. Tütün yapıyorduk. Sigara içilen tütünlere ne diyorlar acaba, tütün işte. Yani dikedik, kınardık, postal yapardık, denk yapardık. Monopol alırdı onları. Onlara para verirdi. İkinciden üçüncüden verirse iyi para verirdi. Sevgin olunca Monopol'ü bıraktım. Evde tütün çalıştım, inek baktım, tavuk baktım, küçük hayvan baktım, çocukları büyüttüm. (Yaş 78, Göç yılı 1973).

Ben tekstilde çalıştım. Zaten hemen geldik buraya. Doğum yapmıştım, o zaman. Doğum iznindeydim. Az bir şey çalıştım yani. Kasabada yaşıyorlardı eşimin ailesi; ama içeriye büyük yerlere gidip tütün çalışıyorlardı. “Brigadirlik” yapıyordu kayınpeder. Yani, ustabaşı gibi işçi götürüyordu. Ben de çalışıyordum hem onlarla, zaten tütün işini çok severim ben. (Yaş 51, Göç yılı 1989).

Diğer göçmen kadınların yanı sıra göç ettiklerinde ilk ve ortaokul çağında olan iki kadının verdikleri bilgiye göre, çocuklar da köy yaşamında çalışma hayatının tamamıyla dışında kalmamaktaydılar:

Tütün çalışıyorduk. Annemler, babamlar tütün tarlasında, işte ben de ara sıra yardıma gidiyordum. Öyle geçiyordu zaman. Hem oyun oynuyordum hem çalışıyordum hem okuyordum yani; ama çocukluğum çok güzeldi. (Yaş 39, Göç yılı 1992).

Komşuluk ilişkileri tüm kadınların değindiği ve özlemini çektikleri konular arasında yer almaktadır. Köy yaşamının getirdiği şartlar ve tarımda makineleşmenin eksikliği imece usulü çalışma temelinde gelişen komşulukları doğurmuştur. Tarladan ürünlerin taşınması, tütünlerin dizilmesi, “pastal” denilen tütün balyalarının hazırlanması hatta tütünlerin sırlara dizilip “ramka” denen üç metre genişliğindeki tahta çerçevelerde kurutulması sırasında, yağın yağmurlardan koruma amacıyla kapalı alanlara taşınması, her zaman komşularla birlikte yapılan işler arasındadır. Bunlar dışında çocukların bakımı gibi işlerde de komşu kadınlar arasında yardımlaşma görülmektedir. Ancak, göç sadece göç edenlerin değil geride kalanların da komşuluk ilişkilerinde değişiklikler meydana getirmiş, nüfusta meydana gelen azalma, mekânda gerçekleşen ilişkileri de etkilemiştir. Gidenlerin arkasından dökülen gözyaşlarıyla eskinin canlı komşuluk ilişkileri yavaş yavaş solmuştur:

Dediğim gibi dağılana kadar, gurbetçilik başlayana kadar... Sonra bakıyorsunuz bu evde insan yaşıyor, yan taraftaki boş. Diğerinde var, iki tanesi boş. Öyle parça parça kopmaya başladı birlik beraberlik. (Yaş 39, Göç yılı 1998).

Akrabalar ve komşularla ya da diğer köy/kasaba halkıyla bir arada katılmış oldukları törensel pratikler, hatıralarda önemli bir yer tutmaktadır. Bu pratiklerden biri, kadın için hemen her zaman yeni bir köy/kasabada, yeni bir evde, yeni bir ailenin kurulması ve yepyeni sorumlulukları beraberinde getiren evlilikle ilgili geçiş dönemi adetleridir. Düğünün kendisi kadar çeyiz ve eşyalar da kadınların hayatında ve dolayısıyla hafızalarında önemli bir yer tutmaktadır:

Düğünler çok güzel olurdu. Kavga olurdu; ama kız tarafı oğlan tarafı... Kız tarafının istediğini oğlan tarafı vermezse çok gürültü yapardı kız tarafı. Kızı alırken istiyorlar, vadediyorlar. Ondan sonra son nişanda onu getirmiyorlar. Bana getirmediler. Bu beşbirlik,

2 de lira senin dediler, aldattılar. O zaman yaşlılar vardı çok. Dünür getirirdi, nişanlara baktım altınlar yok. Altından başka sırt baş getirirlerdi. “Ferece” derdik, entari, altında dürmeli don. Burasının pijaması değil. Kız tarafının da çeyizi olurdu. 7-8 yorgan, döşek, 20-25 yastık olurdu. Çemberin ayrı yaşmağın ayrı, ondan sonra krep derdik krebin ayrı. Bulgaristan’da böyle beyaz eşya yok ki. Örtü, döşek, yastık çok fazla onlar. Bir takımını kaynanaya veriyorsun, Allah ne veriyse. (Yaş 78, Göç yılı 1973).

Birinin evine çeyiz bakmaya gitmişler kim hatırlayamayacağım, babam hep anlatırdı. Hiç duvar panosu yok, yapmamış demişler, kanaviçe. Kızın babası da benim kızım kendisi duvar süsü, demiş. Öyle güzel, demiş. (Yaş 78, Göç yılı 1973).

Düğünler yeni bir ailenin kurulmasının toplumsal onayıyla ilgili olduğu kadar çoğu zaman köyün/kasabanın sınırları ile çizilen hayatlarda başka karşılaşmalara ve yeni beraberliklere de fırsat yaratmaktadır. Ancak, bunun en kurumsallaşmış halini bugün yetmişli yaşlarda ya da altmışlı yaşların sonunda olanların hafızalarında yaşayan bir seremonide bulmak mümkündür. Bayramlarda köyün “harman” denilen düzlüğünde kız ve erkeklerin birbirlerini “beğenmesi” için karşılıklı gruplar halinde dizilmeleri, “beğendiklerine” küçük yaştaki çocuklar aracılığıyla mendil göndermeleri ve kızların maniler okuması zamana yenik düşmüş; karşılaşmalar yılda bir kez gerçekleşen panayırlarda sürmüştür. Tütün işleri bitmiş, patateslerini tarladan toplamış olan halk en güzel kıyafetlerini giyip süslenerek 9 Eylül’de “lapır lapır” kasabada kurulan panayıra akın etmektedir. Panayır salt bir eğlence değil, bir yıllık çalışmanın ödüllendirilmesidir ve üretim sürecinden bağımsız düşünölemeyeceği gibi köy ile kasabanın; Bulgarların, Türklerin ve Pomakların karşılaşma mekânlarıdır. Panayırdaki dönme dolap, zincirli salıncak, helvalar, şekerler, oyuncaklar çocukluğunu Bulgaristan’da geçirmiş herkesin hafızasında canlılığını korumaktadır:

Kendimden bahsedeyim, kaç yaşındaydım bilmiyorum. Kasabaya belki geldim; ama ilk defa panayıra geldim. Zincirli sancak (salıncak) vardı. En çok 10 yaşlarındaydım. O sancağın bir koltuğuna asıldım. Kendim döndüm döndüm. İndikten sonra artık o benim sanki malımdı akşama kadar. (Yaş 73, Göç yılı 1978).

Seneden seneye panayırlara gidiyorduk. O zaman çok mutlu oluyorduk. Çok bolluk görmüyorduk yani. Şimdi, köyde öyle market falan olmuyordu; ama kasabaya gidince mutlu oluyorduk, yani. (Yaş 39, Göç yılı 1992).

Bayramlara dair âdetlerden bir kısmı zamanla değişime uğramış bayram sabahı çocukların her evden toplayıp yedikleri ve aileleri tarafından hazırlanan ağaç şişlere dizdikleri gulaçların (lokma/biş) yerini şekerlemeler almıştır. Bu dönemi

Bulgaristan’da geçiren katılımcılar tarafından “adlarımızı değiştirdikleri zaman” olarak hatırlanan ya da daha önce göç edenler tarafından “adlar değiştiği zaman” şeklinde anılan 1984 ile 1989 yılları arasında yoğun olarak hissedilen asimilasyon politikası sırasında, düşünlerin olmazsa olmazlarından davul-zurna gibi çalgılarla sünnet, kurban kesme gibi dini ritüeller yasaklanmıştır. Bu süreçte çocukların sünnet ettirilmesi görevi çoğu zaman ailenin ninesiyle birlikte yaşlı bir komşu veya akraba kadının ya da çocuğun annesinin nezaretinde kaçak olarak gerçekleştirilmiştir. Erkeklerin Belene Kampı’na gönderilmesi veya işkenceye maruz kalması riskinin görece fazlalığı karşısında kadınlar karakollarda sorgulanmayı göze almıştır. Kurbanlar, bayramın üçüncü günleri gece kesilmiştir. Belediye görevlileri kavurma kokusunu ya da kurban çukurlarının varlığını kontrol ederek kesenlerin cezalandırılmasına çalışmışlardır. Bulgaristan’da yaşayan hemen herkesin Ramazan ayına dair en canlı anılarından biri olan “gezek” âdeti, yoğun asimilasyon yılları dışında zamana direnmiş ve dokuz kadın tarafından değinilmiştir:

Ramazanda zannedersem mektep; ama köyün namaz kıldığı, yaşlıların namaz kıldığı bir yerdi, mescit gibi. Bir oda çatısı olan; ama oraya mektep diyorlardı. Her akşam köyün yaşlıları ezandan önce oraya gidiyorlardı; ama bu gece mesela bizdeyse yemek vermek, ertesi gün öbür komşu, ertesi günü öbür komşu yemek götürüyordu yani tatlısından, çorbasından, böreğinden, pilavından. Ramazan öyle geçiyordu. Gezek derlerdi buna. (Yaş 55, Göç yılı 1973).

Bunlar devam etti. Annemler benden birkaç ay önce geldiler. 97’nin sonlarında geldiler. Ben kaçak yollardan geldiğim için gene böyle bir ramazan ayında yalnız kaldık babamlarla. O zaman da yemek sırası bizdeydi. Bizzat kendimiz hazırladık babamla. Çok iyi hatırlıyorum yani. Öyle yemeğini, aynı buradaki gibi. Misafiri nasıl ağırlarsın, her çeşit yemeğini yaparsın, öyle yemeğini yapıp sunuyorduk. Götürüyorduk camiye. Kim geldiyse namazdan sonra erkekler oturup birlikte yerdi. Kadınlarsa teravihte falan toplanırdı. Eğer akşamları çok fazla iş gücü yoksa herkes kapısının önüne çıkıp otururdu. (Yaş 38, Göç yılı 1998).

1 Mayıs Emek Bayramı, kasabadaki fabrika işçilerinin yanında her köyün muhtarı ve brigadiri önderliğinde, yetiştirdiği ürün ya da yarışmada derece alan hayvanıyla birlikte, ellerinde Bulgarca “Yaşasın 1 Mayıs” tabelalarıyla geçiş yaptığı bir gündür. 1 Mayıs Emek Bayramı’nın yanı sıra, 8 Mart Emekçi Kadınlar Günü, 23 Nisan Çocuk Bayramı, 9 Eylül¹⁷, 22 Mart ilkbaharın gelişi ve yılbaşı, hep birlikte katıldıkları

¹⁷ 9 Eylül, Bulgaristan’da 1944’deki Komünist Ayaklanmasının başarıya ulaşmasının yıl dönümü olarak 1989 yılına kadar milli bayram olarak kabul edilmiş ve kutlanmıştır.

törenler/kutlamalar arasında yer almaktadır. 8 Mart Emekçi Kadınlar Günü’nde, fabrikalarda çalışan kadınlar için varsa fabrikanın yemekhanesinde yoksa başka bir yerde yemek verilmiştir. Bunlardan en ilgi çekici olanı 9 Eylül olup Komünist devrin/dönemin en yoğun asimilasyon politikalarını uyguladığı yıllarda dahi arkasındaki anlam pek de sorgulanmaksızın Türk halkı tarafından da “panayır” zamanı olarak kutlanmaya devam etmiştir.

4.2.2. Göç kararı, yolculuk ve Bursa

Göçmen kadınların “göç kararı”nda genellikle babaları ya da eşlerini izlediklerini söylemek gerekmele birlikte her bir göçün bir diğerinden farklı özellikler taşıdığını, her bir göçün biricik ve özgün olduğunu belirtmekte fayda vardır. Araştırmaya konu olan göç deneyimleri, birbirinden birçok yönde farklılaşmakla birlikte, ortaklaştıkları noktaların başında, gidilecek yerlerdeki akrabaların varlığının göç kararında, göçün kendisinde ve göç sonrasında kolaylaştırıcı bir unsur olması ve “Anavatan Türkiye” imgesi gelmektedir. “Anavatan Türkiye” imgesi 1970’li yılların başındaki erken göçlerde öncelikle aile büyüklerinden, babalardan ve eşlerden yayılan bir olguyken var olan ayrımcı pratiklerin artması ve asimilasyon politikasının şiddetlenmesi ile herkes tarafından paylaşılan gündelik hayatın bir parçası halini almıştır. Söz konusu göçler öncelikle göçe zorlayıcı etkenlerin şiddeti veya seçme özgürlüğünün derecesi temelinde farklılaşırken 1970’li yıllarda dahi “Bulgaristan’da bir geleceğin kalmadığı” ve “Çocuklarım için Türkiye’ye gitmeliyim” düşüncesine tüm katılımcılar ve ailelerine dair ifadelerde rastlamak mümkündür:

Biz Türkiye bilmiyoruz. Biz, okuyorduk o zaman; ama babam çok söylüyordu: “Sağken ben bu çocukları nasıl götürebilirim?” diyordu. Bizim göçmen olarak imkânsızdı. Amca vardı; ama öyle bir düşüncesi yokmuş. Bir de annesi, babası ya da çocuğu olanlara öncelik tanıyorlardı. Biz hepimiz oradaydık. Biz buraya geldikten sonra kardeşlere de istek yapma hakkı verdiler. (Yaş 69, Göç yılı 1972).

Göç etme kararımız haliyle, memleket, Türkiye dedin mi herkesin içi yanıyordu, Türk’tün. (Yaş 73, Göç yılı 1978).

İsimler değiştikten sonra bazı insanlar gizli gizli Avrupa’nın Sesi Radyosu’nda seslerini duyurmuşlar. Naim Süleymanoğlu Türkiye’ye kaçtı. Turgut Özal’ın desteklemesi, buradan insanların açlık grevlerine başlaması, zaten farkına vardık bunların. Dediler ki “Kapılar açılacakmış, Türkiyecilik olacakmış”. Ben tabi inanmadım; ama pasaport kuyrukları başladı. Herkes gizli gizli fotoğraf çekiniyordu pasaport için. Dilekçe gibi diyeyim,

pasaporta başvuru için kâğıtlar vardı, yurt dışına çıkış için. O pasaportla Avrupa'ya da gidebilecektin. Biz Türkiye'yi tercih ettik, en azından dil, din aynı. Babam “Ben 69’da niyetlendim geledim” dedi. “78’de niyetlendim; hep eşyalarımı topladım, sınırlar kapandı” dedi. “Ben Avrupa ülkelerini düşünmüyorum, benim hayalim Türkiye’ye gitmek, siz de kardeşlerinizden ayrılmayın” dedi. Babamı dinledik, onunla birlikte Türkiye’yi tercih ettik. (Yaş 49, Göç yılı 1990).

Göçmenler, göç yolculuğuna, aile üyelerinden bazılarını geride bırakarak çıkmışlardır. Bir katılımcı ise tek başına ve düzensiz yollarla göç etmek zorunda kalmıştır. Göçler, “göçmen olarak, istekle”, “turist olarak gelip kalma, vize ile”, “1989’daki sınır dışı edilme” ve “kaçak” olarak çeşitli nitelemelerle ifade edilmektedir. Göç yolculukları süresince hemen her zaman bir noktaya kadar veya bir noktadan sonra otomobil kullanılmış olmakla birlikte 1970’li yıllardaki göç sürecinin baskın vasıtası trenler olmuştur. Daha sonraki göçler tek başına otomobil veya otobüsler aracılığıyla gerçekleştirildiği gibi “1989’daki sınır dışı edilme” sürecinde ve “kaçak” göçte kamyon ve kamyonetler de kullanılmıştır. Göç yolculuğu kimi zaman önceden toplanıp sandıklarla trenlere yüklenen eşyaların ardından kimi zamansa birkaç gün bazen birkaç saat içinde toplanabilen birkaç eşya ile birlikte gerçekleşmiştir: Düzensiz göç sürecinde ise katılımcının yanına alabildikleri ufak bir sırt çantasının içindeki birkaç “abur cubur”, kimlik ve pasaportla sınırlı kalmıştır. Bir şeyler getirebilme fırsatının olduğu durumlarda genellikle gidilen yerde satılıp paraya çevrilebilecek şeyler ya da olası riskleri azaltmak, “aç kalmamak” adına gıda maddeleri, erzak tercih edilmiştir. Geride bırakılmasından üzüntü duyulanlar arasında aile büyükleri ve “ev”ler başta gelirken bunlara toprak, ağaçlar ve çiçekleri de eklemek mümkündür:

Tütünleri tarlada bıraktık. Doğru çocuklarla bindik. Birer çanta aldık yanımıza, sadece. Bize vize vermediler ya biz misafirlige gelip kaldık. Dönmedik gayrı. (Yaş 62, Göç yılı 1992).

Biz tamamen evi bırakıp geldik. Hiçbir şey getiremedik. Herkes giyecek eşyalarını aldı. Hiç para da vermiyorlardı, yasaktı. Yanımıza yiyecek aldık. (...) Gece çıktık yola. Öyle söylediler. Gece gidin dediler. Önce dedemin elini öpmeye gittik. Onu çok kötü hatırlıyorum. Dedemle çok ağladık. Dedemin, anneannemin elini öptüm. Geri kalanını o kadar vicdan yapmadım; ama dedemle nenemi hiç unutamadım o zaman. (Yaş 69, Göç yılı 1972).

Anneannemle dedem, anneannem ile dedemi çok fazlada sevdiğim için, onlar neden orda kalıyor diye düşündüm. Şu an da onu anımsadım. Dedem getirmişti bizi trene. Bize “Geri gelmeyeceksiniz, biz geliriz.” demişti. Şu anda tamamen dedemi hatırladım. (...) Dedemin

bizi getirdiğini, yolcu ettiğini, el salladığını hiçbir zaman unutmadım. Onlarla beraber gelmek isterdim. (Yaş 55, Göç yılı 1973).

Bursa'nın kalıcı adres olarak tercih edilmesinin en önemli nedeni, aile üyelerinden daha önce gelenlerin bu kentte yerleşmiş olmasıdır. Yanlarına gelinen akrabalar; anneanne, abla ve dayıdan babaannenin kız kardeşinin oğluna kadar çeşitlilik göstermektedir. Göçmen aileler, bazen hemen ertesi gün, bazen “on yedi gün” sonra bazense birkaç ay kadar sonra kiraladıkları evlere taşınmışlardır. Bursa'ya daha önce yerleşmiş olan akrabalar, kiralık ev bulmada olduğu kadar bazen birer çantayla gelmiş olan akrabalarına “yorgan, döşek” gibi eşya yardımıyla da bulunmuştur. Tüm göçmenler ailelerinden çalışabilen herkesle birlikte iş yaşamına katılmış ve yeni hayatlarına bu yolla tutunmaya, geldikleri yerde bir yer edinmeye çalışmışlardır. Okul çağında olan iki katılımcı hem ekonomik sorun ve sorumluluklar hem de dil ve kimlikle ilgili uyum problemleri nedeniyle öğrenim hayatlarına devam etmekte sıkıntılar yaşamışlardır. Bir katılımcı kimliğinin çıkarılamayışının yanında ekonomik sebeplerle Türkiye’de hiç okula gidemezken diğeri ise ortaokuldan ayrılıp çalışma yaşamına katılmak zorunda kalmıştır. Kadınlar sürekli bir iş bulamadıkları durumlarda “kır işi” tabir ettikleri mevsimlik tarla işlerinde, erkekler ise inşaat sektöründe çalışmış, düzenli bir fabrika işi bulduklarında dahi pazar günleri bu işlere gitmeyi sürdürmüşlerdir. Çalışılan işler göçmen kadınlar açısından bakıldığında, tekstil sektöründe bir süreklilik gösteriyor gibi görünse de Türkiye’deki işler, Bulgaristan’da eğitimleri alınan ve/veya çalışılan desinatörlük, kalıp çıkarma, deseni çözgü makinalarına aktarma gibi daha kalifiye işler yerine, vasıfsız işler olmuştur. Tekstil sektörüne bir de Bursa’da gelişmekte olan otomotiv sektörü eklenmiştir. İş bulmada akrabaların desteği görülmekle birlikte, kimlik problemlerine rağmen işe alma ve sigortalılık sürecinde devletin esnek politikaları göçmenlere kolaylık sağlamıştır:

Desinatör için de Gabrovo’da okumuştum. Mesleğim güzeldi. Hatta buraya geldikten sonra da devam ettirebilirdim; ama arkan olmayınca bir yere gidemiyorsun. Malcılar’a başladım. O senelerde fuel-oil kıtlığı vardı, 1978, 1979, 1980 senelerinde. Orası kapandı, sonra Farba’ya başladım. Ordan da emekli oldum. (Yaş 73, Göç yılı 1978).

Annemle birlikte önce kır işlerine gittik, armut toplamaya. Annem yanına götürüyordu. 13 yaşındaydım; ama büyük gösteriyordum, herhalde. Yarım yevmiye veriyorlardı. Annemle çalıştım bir sene gibi. Sonra başka akrabaların yanına girdim, çalıştım. (Yaş 39, Göç yılı 1992).

4.2.3. Türkiye'ye dair beklentiler, izlenimler ve sorunlar

Türkiye'ye dair izlenim ve beklentiler, Türkiye hakkındaki bilgilenme olanakları çerçevesinde zaman içinde değişiklik göstermiştir. Önceleri hemen hemen tek bilgi kaynağı; daha önce, özellikle 1951'de, Türkiye'ye göç etmiş ve ziyarete gelen ya da geri dönen komşu ve akrabalara ek olarak oradaki Türk ve Bulgar yönetici ve öğretmenlerin söylemleriyken; zamanla, sınırlı da olsa video-kasetlere ve Türk televizyonlarına ulaşma imkânı doğmuştur. Ancak, bu imkân doksanlı yılların ikinci yarısına kadar, Bulgar yönetiminin dışa kapalı politikaları ve asimilasyon stratejisinin gölgesinde, sınırlı kalmıştır. Doksanlı yılların sonunda ise Türk televizyonlarından haber alınabilmesine rağmen hayaller, alışlagelmiş yaşamı sürdürmek üzerine kurulmuş ve zihinlerde bahçeli evlerden oluşan yerleşimlerin imgeleriyle Türkiye'ye göç edilmiştir:

Bize Bulgaristan'dayken hep öğretmenlerimiz söylüyordu. “Oraya vardığınız zaman sizi dağlara kaçıracaklar, faşist ülke” diye anlatıyorlardı Türkiye'yi. Buraya geldiğimiz gibi öyle olmadığını gördük. Bizi gayet insan gibi karşıladılar. (Yaş 68, Göç yılı 1971).

Biz, Ferdi Tayfur'un, Orhan Gencebay'ın arabesk filmlerinden biliyorduk Türkiye'yi. Kaset alıp gizli gizli izliyorduk o dönemde. Belirli evlerde yayın yapıyorlardı. Üç beş kişi ikişer leva verip falan adreste bilmem kim Türkçe film izletiyormuş, kaset varmış diye giderdik sinema gibi izlemeye. (Yaş 49, Göç yılı 1990).

Biz, Türk kanalları izliyorduk. Bir bizim köyde tutuyordu. Eşim de biraz televizyondan anlardı. Kurcalıyordu kurcalıyordu, bakıyorduk; ama annemin köyünde bakılmazdı. Bize geliyorlardı, izliyorduk. Çok nadir insan bakabiliyordu. O zaman yasaktı zaten Türkçe televizyona bakmak. Radyoyu bile salamazdık, Türkçesini duyacaklar sokaktan geçenler diye. (Yaş 62, Göç yılı 1992).

Biz televizyonda zaten görüyorduk. Türk kanallarını izlemeye başladık. Dizilerini görüyorduk, her şeyini görüyorduk. Ailemden buraya gezmeye gelenler de oldu, akrabamız. Az çok nasıl bir yer olduğunu biliyordum, ama hiç bu kadar binaları birbirine yakın birleşik, bu kadar basık ve kalabalık bir yer beklemiyordum. Hep müstakil ev, her tarafı açık, geniş bahçeli bir yer bekliyordum. Oradan biraz bir hayal kırıklığı yaşadım; ama kalabalık bir ülke olduğunu biliyordum zaten. (Yaş 38, Göç yılı 1998).

Göçmenler, Türkiye'ye geldikleri dönemde yaşadıkları uyum problemlerinden ve iş yaşamındaki sıkıntılardan, özellikle kadınların çalışmasıyla ilgili tutumlardan bahsetmenin yanında, her şeye rağmen hayatlarını yeni baştan kurdukları ve çok çalıştıkları bu dönemde bile, Türkiye'de Bulgaristan'daki çalışma temposuna göre rahat ettiklerini ve daha çok ürüne ulaşabildiklerini belirtmişlerdir:

Doksanlı yıllar çok farklıydı. Biz geldiğimizde kadınların çalışması çok yadırganıyordu, ama biz tek erkeğin çalışmasıyla ayakta kalamazdık. Orada da çalışıyorduk. Burada da çalışıp daha çabuk toparlanıp kendi evimiz olsun istedik. (Yaş 49, Göç yılı 1990).

Çalıştığımız yerde kadın-erkek ayrımı vardı. Yemekhanede, dört kişilik masada 7-8 kadın yemek yiyordu; ama erkeklerin tarafında boş masalar vardı. Bir gün geçtim, o tarafta oturdum. Kalk, dediler, burası bizim, dediler. Ama ertesi gün bir iki kadın daha geldi benimle, arkadaş. O gün üç mü oturduk, ertesi gün yedi oldu, on oldu, on beş oldu. Çok büyük kızartma tavaalarını, erkeklerin taşıdığı bana verdiler. O benim cezamdı. Bant sonlarına verdiler, yetiştiremiyorsun. Ben bir kasayı alana kadar, üç kasa geliyor. Oradan beni yağa verdiler, kızgın tava taşıyorsun. Hiç sesimi çıkarmadan çalıştım. Ustabaşımız ikinci katta oturup alttaki işçileri izlerdi. Otuz üç yaşındayım daha anlayabiliyor musun? (Yaş 73, Göç yılı 1978).

Bizim zamanımızda orada pazar diye bir şey yoktu, zaten. Her şeyi kendimiz yetiştiriyorduk. Ufacık bir yer vardı yalnız. Karpuz, kavun satılıyordu. Onu hatırlıyorum. O da al alabilirsen. Dedem rahmetli, geceden saat üçte sıraya giriyordu. Bir çuval karpuz getirdi, kabak çıktı. Attık yiyemedik. Onu hatırlıyorum. Çok mutluyduk biz geldiğimiz için; çünkü babam öyle konuşuyordu (...) Allah vergisi Türkiye, ama kıymetini bilemiyoruz. Yemeden göz doyuyor. Orada bizim zamanımızda çalışırsan var. Ekersen var, biçersen var. Hayvana bakarsan sütün var. Şimdi baksan da bakmasan da kapıya geliyor. Buradaki rahatlık bir yerde yok, oğlum. Kim ne derse desin. Değil mi? (Yaş 69, Göç yılı 1972).

4.2.4. Geriye bakış ve Bursa’da yaşam

Göçmenlerin, hasretle andıkları konuların başında, ağaçtan kendi yetiştirdikleri meyveleri toplamak veya toprakla uğraşmak gelmektedir. Bu ürünleri pazardan belli miktarda almak zor gelse de diğer yandan ekip dikmedikleri birçok şeye aynı anda ulaşabiliyor olmayı, “rahatlık” olarak tanımlamaktadırlar. Kırsal yerleşimin alışkanlıkları ve yeşile hasretin yanında kendi taze yumurtalarının; süt, yoğurt ve peynirlerinin olmayışı en çok yokluğu hissedilen şeyler olmuştur. Önceleri lutenitsa (kahvaltılık salça), kuşburnu marmelatı, vafla (gofret) gibi ürünleri “aradıklarını”; ancak artık eskisi kadar özlemediklerini belirtmişlerdir. Bir kadın, kendisinin ve oğlunun köpeklerini özellikle hatırladıklarını belirtirken, bir başka kadın ise adeta tüm memleket imgesini, geride bırakılan her şeyi, ineği ile özdeşleştirircesine yıllarca onu hasretle andığını, özlediğini, rüyalarında gördüğünü belirtmiştir. Yalnızca Madan’da, apartmanda oturan bir göçmen kadın, Bulgaristan’da haftada bir sinemaya birkaç kez de

kafeye gittiğinden; ancak Türkiye'ye geldikten sonraki hayatında bu tarz şeyleri hiç yapamadığından bahsetmiştir:

İneğim vardı; tavuklar, yumurtamız vardı, taze. Evin etrafı çok genişikti. Salıyorduk balkana kendileri gelirlerdi akşama inekler, sağıyorduk. Tazeydi her şey. Baya bir zor alıştık. Oğlan, baya bir zor alıştı. Nerede oradaki sütler, yoğurtlar, diye. Oğlan “Söyle de babaanneme oradan bize yoğurt yollasın” dedi. Buradan alıyoruz; ama ne kadar alıyoruz. Bir yudum. Orada tencerede, ucundan yerlerdi. (...) Her şey aranıyor, tabi. Her şey kaldı orada. O yok, bu yok. Köpeğimiz vardı, büyük. Köpekle oğlanın bir arada resmi vardı. Onu getirdik. Oğlanın kedisi, köpeği aklına gelirdi. Köpeğimiz benle tarlaya gider benle eve gelirdi. Etrafıma kimse sokulamazdı. Alametti köpek. (Yaş 62, Göç yılı 1992).

Buraya geldik Davutkadı'ya. Çıktık, Fatma ablaların evine. Sevgin küçüktü. Teleferik taraflarına götürdü bizi. Anaa, dedi. Kapayın gözlerinizi, dedi. Görmeyelim bu çayırı, dedi. Yeşillik, boşluk, çayırılık öyle alışığız. Buraya gelince yalnız ev gördük, harem gördük, kapı gördük, kiremit gördük, taş gördük. (Yaş 78, Göç yılı 1973).

Burada göçmen yoğun mahallelerde olduğu kadar, diğer yerlerde de yaşamış ya da yaşamakta olan kadınlar, ilk yıllarda bir takım ayrımcı söylemlerin olabildiğini; ancak artık kendileri için “göçmen” ya da “yerli” ayrımının kalmadığını ve bu tanımlamaların da eskisi kadar sık tekrarlanmadığını belirtmişlerdir. Ancak, komşuluğun göçmen-yerli ayrımından çok kent yaşamı temelinde giderek kaybolan bir olgu olduğu görüşmelerin ortak vurgusu olmuştur. Göçmenler geldikleri yıllarda yine yardımlaşma temelinde sıcak komşuluk ilişkilerinin kurulduğunu; ancak günümüzde bunun giderek azaldığından hatta yok olduğundan bahsetmişlerdir:

Oldu Bursa'da komşularımız ve çok fazla destek oldular. Sanki aileden biri gibi davranıyorlardı o zaman. Bir kasanın içinde getirmiştik. Televizyonumuz vardı; ama onların hepsini satmıştık. Burada, komşularda seyrederdik. Akşam olduğu zaman televizyona çağırılırdı. Şimdi kalmadı komşuluk. (Yaş 55, Göç yılı 1973).

Kadınlar, Bulgaristan'dan getirdikleri anı değeri taşıyan ya da halen kullanılan bir eşya olup olmadığı sorulduğunda, fotoğraflar ve dikiş makinası dışında daha çok yorgan, döşek, patik, tülbent gibi çeyizlik eşyaların olduğunu belirtmişlerdir. Ancak, bir şekilde yanlarında eşya getirebilenler ya da kendileri getiremese bile yakınlarından yollamayı başaranlar, ilk yıllarda soba, yatak, kilim ve dibek gibi pek çok Bulgaristan'dan getirilmiş eşyalarının olduğunu da ifade etmişlerdir. Bir kadın, Türkiye'de de ilk yıllarda yağ yapmaya devam ettiğini söylemiştir. Bu davranış yeni gelinen yere uyum sağlarken eski alışkanlıkların sürdürülmeye çalışıldığını göstermektedir. Katılımcıların hepsi arsa olarak kendi evlerinin inşasında bizzat

çalışmışlardır. Mekânda böyle bir dönüştürücü güce sahip olunması da yeni gelenen yere aidiyet hissedilmesini sağlayan önemli bir unsur olmuştur.

Üzerinden yıllar geçmiş olsa bile tüm göçmenler, “yılın bu zamanı orada olsaydınız ne yapıyor olurdunuz” sorusuna, “Mart ayı, fideleri ekmeye başladık, tütün için; patatesleri ekerdik” gibi cevaplar vermişlerdir. Köy yaşamıyla ilgili hatıralar zamansal bağlamlarıyla birlikte oldukça canlı bir şekilde hatırlanmaktadır. Ancak, anıların hatırlanması ve paylaşılması birlikte yaşanmış olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Burada bayramlar, düğünler öncelikle aile büyüklerinin orada bırakılmasıyla daha sonra da zaman içinde eski anlamlarını yitirmiştir. Her bir kadına, buradaki bayramlar, düğünler hakkındaki fikirleri sorulmasına rağmen hiçbiri bu konular üzerinde durmamış, Türkiye’de 1 Mayıs’la ilgili bir hatıralarına da rastlanılmamıştır:

En son yaşananı anlatayım. İki gün önce amcamın kızı geldi, eşi ve çocuklarıyla birlikte. On dört yıldır görüşmemiştik. Şimdi hep oradaki yaşam konuşuluyor. Daha çok bilenlerle konuşuyorsunuz. Genelde aileden biri oluyor bu; çünkü çocukluğumdaki arkadaşlarımın hepsi dağıldı. Çocukluğumu geçirdiğim bir arkadaşım yok çevremde. Öyle olunca anlatamıyor insan çok. (Yaş 38, Göç yılı 1998).

Tüm göçmen kadınlar, görüşmelerin doğal seyri içinde hatırlama ve rüya ilişkisini kurmuş ve göç öncesi yaşamlarıyla ilgili rüyalarından bahsetmişlerdir:

Ohoo, Dedeler’i bile rüyamda görüyorum. İsolalar’ı pek görmüyorum da. Şeytan Köprü’yü görüyorum. Tarlalarımı görüyorum. İsolalar’ı da görüyorum da yine, Dedeler’i daha çok görüyorum. Gençliğimi de görüyorum. Çocukluğumu da görüyorum. Koyun da güdüyorum. Hepsini yapıyorum. (Yaş 78, Göç yılı 1973).

Ya rüyalarım giriyordu aslında. Buraya geldim, hep orda görüyordum kendimi. Orada hayal ediyordum. Ay çok özliyordum, yani. Oradaki doğduğum evi görüyordum. Bir uyanıyordum ay yine gitmemişim. Çok gitme hevesim vardı. Sıcığına görmüş olsaydım belki çok özlem duyardım; ama bir 15 yıl geçtiği için hiç etkilenmedim. (Yaş 39, Göç yılı 1992).

Katılımcılara, Türkiye’de onlarla birlikte nelerin değiştiği ve katkıları sorulduğunda, öncelikle kadınların çalışma yaşamına katılmasında paylarının olduğunu düşündüklerini ifade etmişler. Bunun yanında, yemek alışkanlıkları ve özellikle konserve yapımının kendileriyle birlikte geliştiğini, geldiklerinde buradaki komşularının konserve yapmadıklarını, onlarınsa köy yaşamında üretilen çok miktardaki ürünün kış aylarına saklanması için buna alışkın olduklarını ve burada bu üretim söz konusu olmasa da konserve yapımını devam ettirdiklerini belirtmişlerdir:

Burada su böreğini pek bilmezlerdi. Biz öğrettik, hâlâ da meşhurdur bizimki. Kaçamak, kaşa, kapama bunlar bizim oradan gelen yemeklerimiz. Her çeşit konserve yapıyorduk orada da. Burada biz geldiğimiz zaman hiç yapılmıyordu. Hazır varsa belki bilmiyorum; ama biz kendimiz yapıyorduk. (Yaş 68, Göç yılı 1971).

Mahalleimde pek göçmen yok benim oturduğum yerde. Burada benden çok yemekler, su börekleri, konserve öğrendiler. Önümüz boşluktu, her türlü salçalar yapıyorduk. Herhangi bir salça tavası veya kürek almaya beni götürürlerdi komşularım. O tür alışverişlerimiz oldu. (Yaş 73, Göç yılı 1978).

Bulgaristan ziyaretleri söz konusu olduğunda ise, eski yıllarda oldukça nadir gerçekleştiriliyor olmasına karşın, günümüzde emekli maaşı imkânları, çifte vatandaşlık, Bulgaristan'ın Avrupa Birliği üyeliği gibi sebeplerle ziyaretlerin sıklaştığını söylemek mümkündür. Ancak, hiçbir katılımcı, oraya tamamen yerleşmeyi ya da emekliliğini geçirmeyi düşünmemektedir. Ziyaretler, çifte vatandaşlık süreçleri için aksi gerekmediği takdirde 10-15 günden fazla sürmemektedir. Bir göçmen kadın annesinin çok genç yaşta öldüğünden ve onun mezarını ziyarete gittiğinden bahsetmiştir. Çocukluk ve gençlik yıllarının geçtiği mekânlar olması gidişlerdeki etkenler arasında sayılmakta ve “evler” bu mekânlar arasında özel bir vurguya sahip gözükmemektedir.

O zamanlar hiç gidilmiyordu. Dedem vefat ettiğinde bile biz çok zor gitmiştik. Hani böyle gitme gelme diye bir şey yoktu. Ben dedemin cenazesinde gidememiştim. Rahatsızlığında gitmiştım. Uzun zamandır buradayım, küçük geldim, ama bir kere gittim. (Yaş 55, Göç yılı 1973).

Ben bir 1975 ve 79'da gittim. Bir daha 2016'da gittim vatandaşlık için. AB'ye girdi ya orası, ondan gittik. Başka türlü hiç gitmezdik. Beni oraya bağlayacak hiçbir şey yok. Ev satıldı, yerler satıldı. Hepsı gitti yani; ama köyünü özlüyor insan. Doğru evime gidiyorum buradan. Yaşadığım evime gidiyorum. Orada bir sürü anılarım var. (Yaş 68, Göç yılı 1971).

Geldiğimizde baya bir zor alıştık, ama şimdi de ötede duramam ben. Gitsem de duramam. Ben bir hafta, on gün kalsam, onuncu günde geliyorum. Buraya alıştık artık. Orası zaten sınırı geçince kapkaranlık. Buraya geçince bütün her yer ışık. Aydınlık geliyor. Öteye gitsek yaşayamayız. (Yaş 62, Göç yılı 1992).

Çocukluk ve gençlik dönemlerine dair anılar, yaşanan yer ve çevrenin özellikleriyle birlikte hatırlanmaktadır. Dolayısıyla üzüntü veren anıların yeniden canlanmasını engellemek, ancak bu yer ve çevreden uzak kalmakla mümkün görünmektedir:

Şimdi kendimi bildim bileli köyümün en küçük taşına kadar hatırlıyorum. Belki de eşimi kaybettiğimden yalnız kaldığımdan. Her tarafı çok fazla hatırlıyorum. Topladığım çiğdemleri, gelincik mantarlarını... Dedeler'de pınarlarımız vardı. Pınarların içinde alakene derdik, kendi siyah üzeri sarı benekli, burada hiç görmediğim hayvanlar. Bütün ağacını, taşını, çeşmesini her şeyini hatırlıyorum.

Buradan gezmeye gittiğimde, şu anda çifte vatandaşım, eşim sağlığında ilkokulu bitirdiğim köye götürdü, yıkılmış. Yerinde kiraz ağaçları çıkmış. Oradan başka bir köye, ortaokulu bitirdiğim köye götürdü. Okulum yıkılmış, kapısı penceresi kalmamış. Köyde insan yok. Üzücü. Şu anda Bulgaristan'ın hele bizim tarafın insanları her şeye muhtaç. Anılarım çok olduğu için pek tazelenmesini de istemiyorum. O yüzden maaş dışında pek gitmek istemiyorum. (Yaş 73, Göç yılı 1978).

4.3. Bursa Göç Tarihi Müzesi ile Hatırlananlar ve Unutulanlar

Araştırmanın ikinci aşamasında, iki grup halinde ve farklı tarihlerde Bursa Göç Tarihi Müzesi'nin tüm bölümleri birlikte gezilerek gözlem yapılmış ve hemen ardından odak grup görüşmeleri gerçekleştirilmiştir.

Müze ziyareti sırasında “Balkanlardan Bursa'ya Göç” bölümünün yanı sıra, en çok dikkat çeken “Bizans'tan Günümüze Ulaşan Göçmen Toplulukları” başlığında ele alınan Karamanlıların, Türkçeyi hiç unutmayan bir halk olarak nitelenmesi olmuştur. Yunan İşgali sırasında Bursa'daki Karaman kökenli Ortodoks çocukların Yunanca öğrenmek istemedikleri için okuldan kaçıp çoban olmayı tercih ettikleri ile ilgili bilgi okunduktan sonra ve ziyaretin ardından gerçekleştirilen odak grup görüşmeleri sırasında toplumsal hafızalarında Karaman'dan Balkanlara yerleştirilmiş olma kabulüne sahip olan göçmen kadınlar, kendi yaşadıkları anadil problemlerini aktarmışlardır:

Birinci sınıfa gidiyordum o zaman, çok iyi hatırlıyorum, Türkçe konuşmak yasaktı. Yeni yeni yasaklanmıştı. Okullarda, dışarda Türkçe konuşmayacaksınız, demişlerdi. Beni de babamlar babaannemin akrabası olan bir öğretmene yazdırmışlardı. (...) Okula başladık. Yine aynı köyden birkaç kişi toplanıp da gidiyorduk. Böyle, 10 dakikalık bir mesafe vardı, okula gitmek için. (...) Okula gittik, teneffüse çıkıyorduk. Tabi ki çok fazla Bulgarca bilmiyorduk, biz çok az biliyorduk. Öğretmen bizi görmüş, Türkçe konuşurken. Benim kulaklarımı çekmişti, bir daha seni Türkçe konuşurken görmeyeceğim, diye. Ben sonra gittim, babaanneme sarılıp ağladım. Ben bir daha okula gitmeyeceğim. Senin akrabaları benim kulaklarımı çekti, Türkçe konuştuğum için, diye. Babaannem hemen o zaman orda, siyah bir ferecesi vardı. Onu giyip ben gider hemen onun annesiyle konuşurum, deyip gitmişti. (Odak Grup-1).

Sonra sonra yiyecekleri alırken de Türkçe istemeyeceksiniz, dediler. Şekere ne derdik “zakar”, ekmeğe “khlyab”. Bir ara öyle yaptılar. Biz geldikten sonra hepten batırmışlar. (Odak Grup-1).

Türkçe bir laf söyledik şehre vardığımız zaman, 5 Leva Bulgaristan parası, ceza ödedik. Yasak. Türkçe konuşmayacaksın. Yine yaptırılanlar da onlar; ama yapan da Türk. Onların dediğinden dışarı çıkamıyor. O zaman verdim, 5 Leva para bir lafa işte. (Odak Grup-2).

Kimlik problemleri, yalnız dille sınırlı olmayıp kılık kıyafetten çalışma alanına kadar uzanan ayrımcılıkları içermektedir. Özellikle 1984’ten sonraki yoğun asimilasyon sürecini Bulgaristan’da yaşayan ikinci gruptaki katılımcıların anılarındaki baskın öğelerden biri, Türkçe isimlerinin Bulgarca isimlerle değiştirilmesi olmuştur. Bu süreçte Bulgar arkadaşları dahi onlara yeni isimleriyle seslenmekten imtina etmişler, ancak ellerinden bir şey gelmemiştir. İsimlerin değiştirilmesi o dönemde göç edenlerin arkadaşlarıyla olan bağlarının kopmasına da neden olmuştur:

Bulgaristan’da bir kanun çıktı öyle don olmayacak. Tarlada, tablada, tütünde, işte fistan giyilecek, dediler. O kadar ipek var, dursa ya. Taa öte köylere götürdü kaynanam onları. Süpürdü, bir şey bırakmadı çeyizimde. Burası giymiyor diye. Onlar gene kenarda kaldığından giyebiliyormuş. Çok çeyizim vardı. Dağıttık hepsini. (Odak Grup-1).

Adları değiştirmeye geldiler. Nereyeyse kaçıyorduk, evleri kapayıp. Bir akşam, biz zaten üç eltiyiz. Bizim bir motoru koymaya garajımız vardı küçerlek. Ay dediler “Polisler, askerler geliyor, ad değiştirmeye” dediler. Hepimizin birer ikişer altını vardı. Orayı kazdık, kazdık. Gömdük toprağa. Gittik balkana, saklandık. Geliyorlarmış diye çocuklarla düşerek kalkarak. Biri arkamda bağlı çocuğun biri de elimde. Düşerek kalkarak saklandık. Sonra gene geldik. Battaniye koyardık pencerelere, evde yok sansınlar diye; ama en sonunda geldiler. Birer birer yazdırdı herkes Bulgar adını. Yazdılar, geçtiler. (Odak Grup-2).

Arkadaşlarımın çoğunun izini kaybettim. İnsanlar Türkiye’ye geldiler Türk isimleriyle. Soyadları değişti. Bugün Facebook’ta tesadüf görüyorum, tanıyabildiklerimi ekliyorum. Biz göç ederken isimler daha geri verilmemişti. (Odak Grup-2).

Dil ve kimlikle ilgili hatırlanan sıkıntılar, Bulgaristan’daki yaşamla sınırlı kalmamış hem göç yolculuğuyla hem de göçten sonraki yaşamla ilgili aktarılanlarda bu temaya sıklıkla rastlanmıştır. Göç sonrasıyla ilgili en çok vurgulanan dil problemi, bu kez Türkçe yazamamanın okul çağındaki göçmenlerin öğrenim hayatında meydana getirdiği, çoğu kez daha alt sınıflara alınma şeklinde “çözülen” sorunlardır. Turist vizesi ile gelip Türkiye’de kalan ya da kaçak yollarla gelen göçmenlerin ise bir kimliklerinin olmayışı toplumsal yaşama katılımlarını büyük ölçüde aksatmıştır:

Ondan sonra bir de trende hiç unutmadığım bir şey var. Çok giyimli, elinde çantası biri daha inmeden, geldi kendinize bir soyadı bulun, dedi. Biz çok yakın oturuyorduk, oradan girdiğinde ve bir kargaşa yaşandı. Soyadı ne, neden, bizim adımız var, gibi sözler kullanıldı. Hatta babam telaşa kapılmıştı, şimdi ben nasıl bir soyadı kullanayım, benim iki ismim var, diye. Amcamlar başka biz başka bir soyadı aldık. (Odak Grup-1).

Kimlik olmayınca okula yazılamadım. Kendine güvenin olmuyor. Mesela, korkuyorsun bir Heykel'e gidemiyorsun. Mesela, ben 18 yaşına kadar yalnız başıma akrabaya bile gidememiştim, minibüse binip. Bir ürperti oluyor, korku oluyor; sonuçta köyden, köy hayatından gelmişik. Buradaki hayatı bilmiyorsun. Biraz da kötü anlatıyorlar. Herkesi kendin gibi bilme diyorlar. Safsın yani; ama yaşaya yaşaya her şeyi öğreniyorsun. (Odak Grup-2).

Bulgaristan'dan göç sürecinin anlatıldığı kısımda yer alan otomobil ve trenle gerçekleşen yolculuk canlandırmaları, zorlu geçen ve bazen bir haftayı aşan yolculukları yeniden anımsatmıştır. Özellikle trenle göç canlandırmasının önünde sergilenen koldan çevirmeli dikiş makineleri ilgi çekmiş (Görsel 4.1), görüşülen kadınlara annelerini hatırlatmıştır.



Görsel 4.1. Müzede sergilenen koldan çevirmeli dikiş makinası

Müzede sergilenen “krep”ler (Görsel 4.2), altmışlı ve üzeri yaşlardaki katılımcılara, bizzat kendi örttükleri “krep”ler ile o günleri hatırlarken daha genç yaşlardaki katılımcılar, “krep”ler ile annelerinin sandıklarını ve çeyizlerini hatırlamışlardır. “İsimler değiştikten sonra” krepler ve oyalar yasaklanmış, yalnızca düz beyaz tülbentle mavi önlük ve pantolona izin verilmiştir.

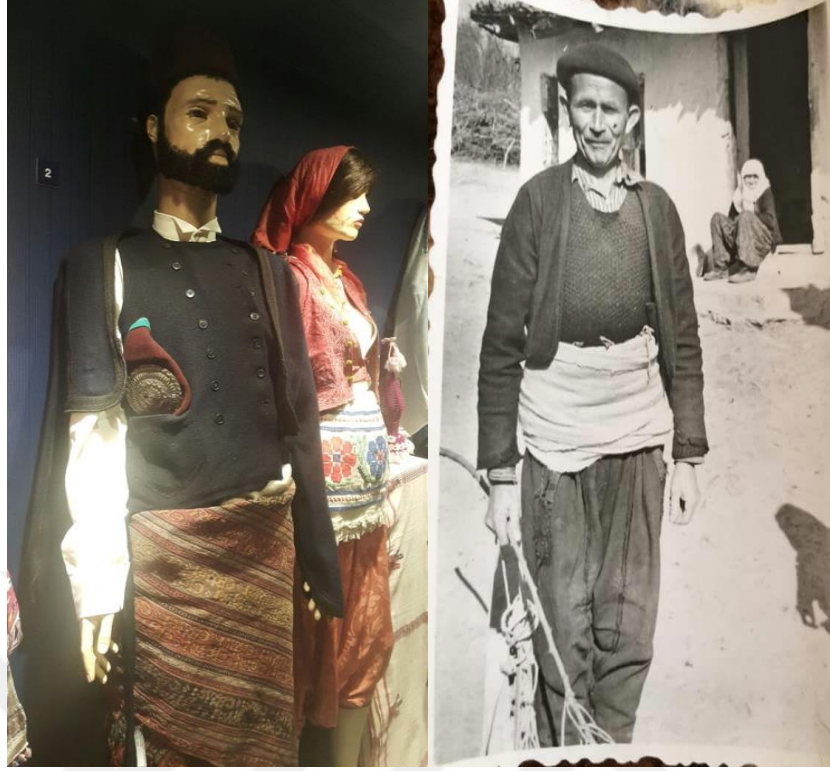


Görsel 4.2. Müzede sergilenen kenarı oyalı yeşil krep

“Balkanlardan Bursa’ya Göç” bölümünde gerçekleşen en ilgi çekici olaylardan biri, müzede birlikte gezen 2. Odak Grup’daki üç katılımcının, mankenlerden birinin üzerindeki kıyafetleri gördüklerinde dedelerini hatırlamaları olmuştur (Görsel 4.3; Görsel 4.4). Katılımcıların dedesi en şiddetli baskıların olduğu yıllarda dahi kıyafetinden vazgeçmemiş, torunları doksanlı yıllarda göç ettiklerinde dedeleri, “Türkiye’ye vardığınızda, köyü arayın eğer orada insanlar böyle giyiniyorsa ben de geleceğim” demiştir. Bunun üzerine bir katılımcı köyü arayıp dedesinin göç etmeyi istemesi için yalan söyleyerek burada herkesin aba, potur giydiğini söylemiştir. Dedesi Türkiye’ye geldikten sonra da ölene kadar aynı şekilde giyinmeye devam etmiştir.



Görsel 4.3. Katılımcılardan birinin dedesi ve babaannesinin Bulgaristan’da çekilmiş fotoğrafı



Görsel 4.4. Balkanlardan Bursa'ya Göç bölümünde bir manken (solda) ve katılımcının dedesinin benzer kıyafetlerle Bulgaristan'da çekilmiş fotoğrafı (sağda)

Bulgaristan'da, işbirliği ve güven temeline dayanan, birlikte yenilip içilen ve “buradaki gibi” kapıları kilitlemeye gerek duyulmayan komşuluk ilişkileri yaşanmıştır. Ancak, 1984'te şiddetlenen asimilasyon politikalarını deneyimleyen 2. Odak Grup katılımcıları, bu dönemde herkeste bir Türkiye bilincinin oturduğunu ve göçün yollarını aramaya başladıklarını; Türkçe konuşmanın yasaklanması ve ibadetlerin engellenmesinin, camilerin kapanmasının komşulukları da etkilediğini vurgulamışlardır. Dahası bu dönemde devlet işlerinde çalışan Türklerin bu yasakların takibi, şikâyeti ve cezalandırılmasında görevlendirilmesi sonucunda Türkler de “birbirlerine düşürülmüş”lerdir. 1989'daki göçten sonra ise geride kalanlar, gidenlerin mallarını paylaşırken anlaşmazlıklara düşülmüştür:

Devlet işinde çalışanların verdiler eline makbuzları, ceza keseceksin. Kime keseceksin? Komşuna, eşine, dostuna. N'oldu bu sefer? Farklı gözle bakmaya başladın bu kişilere. Ondan sonra ceza kesenler en önce geldiler Türkiye'ye. Bizim gibiler kaldı. Onlar, tabi daha önce tamamladılar işlerini. Pasaport çıkartma olayında, tabi ayrımcılık orda başladı. Bencillik de başladı. (Odak Grup-2).

Onun evinde tava kalmış. Dur kam, onu ben alayım. Biz mesela eşya getiremedik. Kaçak geldik, dedim ya abla. Eşyalardan bir tane kalmamış. Annemin köyünden bile gelip de

toplayan olmuş. Kamyonlara doldurup da götürmüşler. Sonra bitti zaten komşuluk. (Odak Grup-2).

Kadınlar, kendi düğünlerinin oldukça güzel geçtiğini anlatırken bu konuda komşularla gerçekleştirilen işbirliğini vurgulamışlardır. Düğünler dışında kurban bayramlarında da birlik ve beraberliğin hissedildiğini, köyün ortasında yakılan ateşlerin üzerine yerleştirilen büyük kazanlarda, herkesin kurbanından bir parçanın birlikte pişirildiğini ve onun tadını asla unutmadıklarını; ama buraya geldikten sonra kimsenin bu âdeti devam ettirmeye yanaşmadığını anlatmışlardır. 1989’da yaşanan göç süresince yardımlaşma devam etmiş, sınıra yakın ya da yol üzerindeki köylerde oturanlar aylarca göçmenlere su ve yiyecek taşımış, bazen evlerinde misafir etmişlerdir. Ancak, 1989’daki göç olayından sonra düğünler gibi tüm sosyal ve ekonomik hayat da bundan etkilenmiş, geride kalanlar ekmek ve şeker gibi temel gıda maddelerine ulaşmakta dahi zorluk çekmişlerdir:

Düğünlerimiz yemekli oluyordu, panayır gibi. Ne kalabalık olurdu. Kız almaya gelecekler köye, komşular karşı taraftan gelen kişileri misafir alırdı evlerine. Bütün köy yemek hazırlardı yani. Kimse aç kalmaz. İsterse 300 kişi gelsin, karşı köyden insanlar. Sadece ev sahibine ait değildi yani, komşular da alıyordu. Koca gün yeme içme, o eğlenceler, o çalgılar, çengiler... (Odak Grup-1).

Kimse kimseden tiksiniyordu, şu bardağı sofrada 20 kişi varsa 20 kişi de kullanıyordu. Kişiye has çatalla kaşık vardı tek. Kuzu tepsilerle konuluyordu sofraya. Sunum ortaktı yani. O yönden çok güzeldi. Diyorum ya 89’dan sonra artık öyle düğünler de olmaz oldu. Şimdi şehirde kafelerde, restoranlarda aynı buradaki gibi oldu. (Odak Grup-2).

89’da zaten bütün olaylar bozuldu. Sınır dışı gelmeye başladıktan sonra insanlar, belediye otobüslerinin 10 şoförü varsa, 5 tanesi gitti. 5 tanesi nereye yetiyecek? Köye giden 10 otobüs varsa, düştü sabah akşama. Fırınlarda ekmek az üretilmeye başladı. Bir kişiye yarım ekmek fişi vermeye başladılar. Her şeyde bir kısıtlamaya gidildi. Bir kıvılcım bekliyormuş insanlar. Bir kere de kapılar açılınca, sınıra yığıldı insanlar. O insanlar sınırdaki rezilliği çekerken biz de evde her an yola çıkacağız telaşı içindeydik. (Odak Grup-2).

Sınırı düzensiz yollarla geçmeye çalışan bir göçmen odak grup görüşmesi sırasında “sınır” ve “pasaport” konularına diğer göçmenlerden daha çok vurgu yapmıştır:

Sınıra geldik, Kapıkule’de kontrolde dediler ki ‘İnin geçemezsiniz. İstek olayı kalktı. Bizi oradan çevirdiler. Bir kere sınırdaki yakalandık ya girdi adımız kaçağa. (...) Her gün gelmeye çalışıyordum. Kapıkule’de normal sınırdaki yakalandığım için, yani ne zaman gitsem pasaportta ismim çıkacağı için, ben başka bir yol denemeye karar verdim. Daha doğrusu

beni kaçak buraya getirecek olanlar başka bir yol denemeye, beni trenle getirmeye karar verdi. Üzerimde 4 tane pasaport, 2 tanesi Türkiye vatandaşı, kendimin Bulgar pasaportunda da sahte buraya girmiş gibi 2 tane vizem vardı. Beni sınırda yine yakaladılar. (...) Ben en son kaçak geldim tırın içinde. Yok, bütün sınırları geçtim her yerde ismim yazıyor. (Odak Grup-2).

Beraber göç edebilmenin, göç yolculuğunu aileleriyle birlikte gerçekleştirebilmenin önemine ve geride kalanlar için çektikleri üzüntülere, daha sonra yaşadıkları kavuşmalara vurgu yapılırken bir göçmen babasının sözleriyle bu durumu özetlemektedir:

Eğer çocuklarla gidemezsem hepten gâvur olacağımı bilsem gitmeyeceğim, işte. (Odak Grup-2).

1984'e kadar Bulgaristan'daki sağlık ve eğitim olanakları, dil problemleri dışında, memnunluk veren konular arasındadır. Her doğan çocuğun sağlık durumu altı yaşına kadar kendi evinde denetlenmektedir. Türkiye'ye geline yıllarda sağlık sistemiyle ilgili sıkıntılar yaşanmıştır. Ancak, göçten sonra en sevindikleri ve diğer şeyleri gölgede bırakan nokta hiçbir yasaklama veya sınırlama olmaksızın "kendi dillerini konuşabilmeleri" olmuştur. 1989'da Bulgaristan'dan sınır dışı edilenlere Türkiye'ye ulaştıklarında önerilen şehirlere gitmeyi kabul ettikleri takdirde, devlet işlerine yerleştirilme gibi olanaklar tanındığından bahsetmişlerdir. Ancak, akrabalarının yanına gitmeyi tercih edenlerin bu haklara ulaşamadığını, kabul edenlerinse akrabalarından uzaklaşmak zorunda kaldıklarını ve iş imkânlarında ayrıcalık tanındığı gerekçesiyle "yerli" halkın tepkisiyle karşılaştıklarını belirtmişlerdir. İş imkânlarını kendileri buldukları takdirde dahi o yıllarda bu kez kadınların çalışması temelinde eleştirildiklerini eklemişlerdir.

Müzedede yer alan başarılı iş adamlarının öykülerinin görülmesinin ardından, Türkiye'ye halter sporunda büyük başarılar kazandırmış Naim Süleymanoğlu'na da bir köşe ayrılması istenmiştir. Süleymanoğlu'nun 1989'daki ve onu takip eden yıllardaki göç sürecinde çok büyük etkisinin olduğundan, en azından bir fotoğrafını olsun gözlerinin aradığından bahsetmişlerdir.

Bulgaristan'da zorunlu olarak her Türk, mutlaka tütün işlemekte, hatta okul çocukları bile zorunlu olarak ikişer kilo papatya, kuşburnu veya sülük toplamaktadır. Tütün, hayatlarının önemli bir bölümünde yer etmektedir. Bu anlamda bir tütün sandığı, bir tütün iğnesi ya da yine bir fotoğrafın müzedede olabileceğini, Bulgaristan'ın onların

sayesinde büyük miktarda tütün ihraç ettiğini, “tütün işlemeyen” hiçbir ailenin olmadığını ve ne kadar zahmetli bir iş olduğunu anlatmışlardır. Onlara göre, “tütün işlemek” geride kalan hayatlarında Türk olmanın bir gereği olarak yapmak zorunda oldukları bir iştir.

Göçten önceki yaşamlarında köy hayatını deneyimlemiş ve tarımsal üretime katılmış olan kadınlar, yalnızca geçimlik üretim yapmakla kalmamış, mutlaka “tütün işlemiş”lerdir. Köy hayatının gerektirdiği işler, tarımda makineleşmenin eksikliği ve tütün tarımının çok zahmetli bir iş oluşu, Abadan-Unat’ın (1986, s. 186) “işlevsel geniş aile” olarak nitelendirdiği aile tipini ve imece temelinde güçlü komşulukları getirmiştir. Komşuluk ilişkileri özlenen konuların başında gelse de özellikle 1989’daki zorunlu göç, yalnızca göç edenlerin hayatında değil geride kalanların hayatlarında da büyük değişiklikler meydana getirmiştir. Göç, köy/kasabaların boşalmasına yol açtığı kadar ekonomik hayatı da sekteye uğratmış ve buna bağlı olarak komşuluk ilişkileri eski canlılığını yitirmiştir.

Tüm kadınlar, akrabaları ve komşularıyla ya da diğer köy/kasaba halkıyla bir arada oldukları törensel pratikleri uzun uzadıya anlatmışlardır. Hepsinin hafızalarında canlılığını koruyan önemli bir zamansa, Bulgar yönetiminin en baskıcı asimilasyon döneminde dahi Türk halkı tarafından coşkuyla kutlanmaya devam eden 9 Eylül olmuştur. 9 Eylül, komünist yönetim için 1944’deki zaferin yıl dönümü iken, Bulgaristan’daki Türk halkı için bir yıllık ürünün hasadının yapılması ve işlenmesinin ardından gelen eğlence ve bolluk zamanıdır, panayırdır. Panayırlar, bu yönüyle salt bir eğlence değil bir yıllık çalışmanın ödüllendirilmesidir ve üretim ilişkilerinden bağımsız düşünülemezler.

Göçmen kadınlar “göç kararı”nda genellikle babaları ya da eşlerini izlemiştir. Ancak, her bir göç gerek seçme özgürlüğünün derecesi, gerekse göç yolculuğu bakımından özgün yanlar taşımakla birlikte, göçmenler hemen her zaman ekonomik fırsatlara doğru değil, belirsiz bir geleceğe doğru ve zorunluluk temelinde göç etmişlerdir. Göçteki belirsizlikleri en aza indirmenin yoluysa gidilen yerdeki akrabaların varlığı olmuştur. Göçte birlikte getirilebilen eşyaların miktarı da göçün farklılaşan yanlarından biridir. Ancak, eşya getirmenin mümkün olduğu durumlarda, anı değerini öncelemek yerine rasyonel düşünölmek zorunda kalınmıştır. Bu sebeple, göçmenlerin evlerinde fotoğraflar, dikiş makinaları ve çeyizlik eşyalar dışında çok fazla anı değeri olan eşya bugüne ulaşabilmiş değildir. Geride kalan evler, ağaclar, toprak ve özellikle

aile büyüklerine duyulan hasret, göç sürecinin bugün dahi duyguyla hatırlanan yanı olmuştur.

Göçmenler, geldikleri yerde ailelerinden çalışabilen herkesle birlikte iş yaşamına katılmış ve bu konuda devletin esnek politikaları, işe alma ve sigortalılık işlemleri için kimliklerin beklenmemesi, hızlıca formel sektörün içine alınmalarını sağlamıştır. Bu durumun göçmenlerin yaşamlarına olduğu kadar kent ekonomisine de katkı sağladığı düşünülebilmektedir. Kadınların, iş yaşamları, “tekstil sektörü” başlığı altında ele alındığında süreklilik gösteriyor gibi görünse de genellikle Bulgaristan’da çalışılan ve/veya eğitimi alınan alanlardan farklı, daha vasıfsız işlerde çalışmak zorunda kalmışlardır. Türkçe yazma ile ilgili problemler ve ekonomik sıkıntılar eğitimdeki adaptasyonu iş yaşamından daha sorunlu kılmıştır.

Göçmenlerin geldikleri yerlere aidiyet kurma biçimlerinden belki de en önemlisi bir arsa alıp bizzat inşasında çalıştıkları evlerde ikâmet etmeleri olmuştur. Bursa’da göçmen yoğun mahallelerde olduğu kadar diğer yerlerde de yaşamış ya da yaşamaktadırlar; ancak komşuluklar, göçmen-yerli karşıtlığında değil kent yaşamı temelinde gerilemiştir.

Sorulmasına rağmen, hiçbir buradaki düğünler, bayramlar veya ramazan ayları gibi özel zamanların üzerinde durmamışlardır. Bu zamanlarla ilgili özel bir anı hatırlamamış/aktarmamışlardır. Buna karşın “Yılın bu zamanı orada olsaydınız ne yapıyor olurdunuz?” sorusuna aradan hiç vakit geçmemiş kadar canlı bir hafızayla ve tüm detaylarıyla yanıt vermişler, köy hayatına ve tarla işlerine dair pratikleri sıralamışlardır. Görüşmelerin doğal seyri içerisinde hatırlama ve rüya ilişkisini kurmuş ve göç öncesi yaşamlarıyla ilgili rüyalar gördüklerinden bahsetmişlerdir.

Türkiye’de onlarla birlikte nelerin değiştiği sorulduğunda öncelikle kadınların çalışma yaşamına katılmasındaki katkılarından daha sonra ise başta konservecilik olmak üzere yeme içme alışkanlıklarındaki kültürleşmeden bahsetmişlerdir. Konservecilik, hakkındaki deneyimlerini, Bulgaristan’da kendi ürettikleri ürünlerin kış ayları için saklanması gerekliliğiyle açıklamışlardır.

Bulgaristan ziyaretleri söz konusu olduğunda, eski yıllarda oldukça nadir gerçekleştirilen ziyaretlerin, günümüzde emekli maaşı imkânları, çifte vatandaşlık, Bulgaristan’ın Avrupa Birliği üyeliği gibi sebeplerle sıklaştığını söylemek mümkündür. Ancak, ziyaretlerin süresi çoğunlukla 10-15 günü geçmemekte ve hiçbir katılımcı emekliliğini Bulgaristan’da geçirmekten ya da geri dönmekten bahsetmemektedir.

Çocukluk ve gençlik yıllarının geçtiği mekânlara duyulan hasret, gidişlerdeki etkenler arasında sayılmakta, “evler” bu mekânlar arasında özel bir vurguya sahip gözükmektedir.

Derinlemesine görüşmeler dışında, göçmen kadınlarla yapılan müze ziyaretleri ve akabinde gerçekleştirilen odak grup görüşmelerinin baskın temalarından biri göç öncesinde, göç yolculuğunda ve göç sonrasında yaşanan dil ve kimlikle ilgili problemler olmuştur. Bu konuların gündeme gelişinde, toplumsal hafızalarında ortak bir kökene sahip olduklarına dair kabullerin yer aldığı Karamanlılarla ilgili bir hikâyeye müzede yer verilmesi etkili olurken; görüşmelerde baskın bir hal alışının nedeni ise ortak anıların varlığı olmuştur. Katılımcıların değindiği kimlik problemleri, kılık kıyafetten çalışma alanına kadar uzanan ayrımcılıkları içerirken, yine müzede sergilenen geleneksel kıyafetlerin, bu anıları canlandırmada etkili olduğu düşünülebilmektedir. Özellikle sergilenen oyalı kreplerin yasaklanması hakkındaki anılar ve bir mankenin üzerindeki kıyafetlerin katılımcılardan üçüne dedelerini hatırlatması ve bunu oldukça duygulanarak hissetmeleri bu tespiti güçlendirmektedir. Kılık kıyafetin korunması kimliğin korunmasıyla ilişkilendirilebilmektedir. Yine dikiş makinalarının katılımcılara annelerini hatırlatması, nesne ve hatırlama arasındaki bağın düşünülmesini gerektirmektedir.

Odak grup görüşmelerinde dile getirilenler; komşuluk ilişkileri, düğünler, bayramlar gibi ortak anılarda kesişmiş, göçün gidenler kadar kalanların hayatlarındaki etkilerinden bahsedilmiştir. Göçün sosyal ve ekonomik yaşamı geride kalanlar için nasıl sekteye uğrattığı vurgulanmıştır. Göçmenler için rahatça “Türkçe konuşabilmek” ise göçün en olumlu yanı olmuştur. İş imkânlarının paylaşılması ve kadınların çalışma yaşamına katılmasının “yerli” halk ile sorunlara yol açması ise, o yıllara dair en çok hatırlanan sorundur.

Müzede, iş yaşamında başarıya ulaşmış göçmen sanayicilerin öykülerinin yanında özellikle 1989 ve sonrasındaki göç sürecinin mümkün olmasında büyük rol üstlenen ve halter sporunda başarılarla imza atan Naim Süleymanoğlu’nun da temsil edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Ancak, göçmen kadınlar, kendilerinin çalışma yaşamlarına katılımlarının müzede sergilenebilir bir “başarı” öyküsü olduğu konusunda bir duruş sergilememişlerdir. Buna karşın geride kalan hayatlarında Türk olmanın bir gereği olarak yaptıkları tütün tarımına dair en azından bir fotoğraf, bir sandık ya da bir tütün iğnesinin müzede bulunabileceğinden bahsetmişlerdir.

SONUÇ

Hafıza ve mekân ilişkisini, bir göçmen grubun hatırladıklarıyla ilişkili olarak ele alan bir çalışma, öncelikle hafızanın öznesi problemiyle yüzleşmelidir. Sahip olunan felsefî mirasın ışığında hatırlayanın kim olduğu sorusuna net bir yanıt vermek mümkün olmamakla birlikte, bugün bireysel hafızaların tam anlamıyla özgün ve tekil olmadıkları ortak bir kabul halini almıştır. Aynı ayrı kavranan failerin anıları dahi, gruba ait izler taşımaktadır. Hafıza konusundaki bir diğer ortak kabul ise, onun geçmiş olayların saklandığı bir yer olmayıp, hatırlama anının özellikleri ile yeniden şekillendiğidir. Bu nedenle hatırlamayı etkileyen grup etkileşimleri ve kültürel araçlar olarak göç müzeleri, bu çalışmanın odak noktasını oluşturmıştır.

İster bireyler arası alanda oluşan kolektif bir varlığın yalnız benzerlikler temelinde ortaklaşa saklandığı yerler, ister doğrudan gruba ait güçlü bir kolektif hafızanın kanıtları, isterse grup hafızasının sosyal etkileşimlerde dağılmış bir yönü olarak yaklaşılsın; düğünler, bayramlar ve panayırılar gibi törensel pratikler hafızanın önemli taşıyıcılarıdır. Toplumsal hafıza ya da grup hafızası, törensel pratikler gibi alışkanlığa dayalı grup etkileşimlerinde olduğu kadar araçsal olarak kıyafetlere, nesnelere ve mekâna sinmiş halde bulunabilmektedir. Toplumsal hafızayı ontolojik konumunun sorgulanmasına gerek olmayan bir gerçeklik olarak ele almak yerine, sosyal ve araçsal olarak dağılmış olabileceğini varsaymak, onun mekânla ilişkisini kurmak açısından oldukça işlevseldir. Mekândan bağımsız bir hafızadan bahsetmek mümkün değildir. Mekân, hafızanın hem oluşumunda hem saklanması hem de geri getirilmesinde, üzerinde gerçekleşen toplumsal ilişkilerle birlikte önemli bir rol oynamaktadır.

Mekânla kurulan aidiyet ilişkisi, toplumsal hafızanın ve buna bağlı kimliğin şekillenmesinde etkin bir role sahiptir. Mekân ve kimlik arasındaki bağ, bir yandan geleneksel ve yere aidiyet temelinde, diğer yandan göçle birlikte kimliğin de hareket halinde biçimlenen bir değişken olması dolayısıyla kurulmaktadır. Geleneksel yere aidiyet temelindeki kimlik algısı, en güçlü ifadesini “yuva” kavramında bulmaktadır. Çocukluk döneminden başlamak üzere evlerin, hafızada önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Ancak, mekânsal hareketlilik sonucunda kimlik yeni gelen yerdeki toplumsal ilişkilerle birlikte dönüşmektedir. Mekân, toplumsal ilişkilerin ve üretim biçiminin bir ürünü olduğu kadar, toplumsal ilişkileri dönüştürme potansiyelini de içinde barındıran bir ilişkiselliktir.

Göç bir coğrafi hareketlilik olarak mekân ve kimlik bağını koparan bir olgu değil, aksine gelinen yerdeki mekân ve hatırlanan mekânla birlikte yeniden düşünülmesini gerektiren bir olgudur. Göç, mekânsal bir hareketlilik olduğu kadar göçmen grubun hafızasında baskın bir anıdır; anılar, ortaklaşanların sayısı ile baskın hale gelmektedir. Göçe dair anılar, aynı zamanda duygusal heyecan yaratan bir sürece ilişkin olmaları nedeniyle göç kararından, göç yolculuğuna ve yeni gelinen yere uyum sürecine değin “resim kadar canlı” kalıp tüm detayları ile hatırlanmaktadır. Bu da “flash anılar”ın bir özelliğidir. Göç sürecine dair geride kalanlarla hesaplaşmayı içeren olumsuz duygusal içerikli anılar, göçmen grubun hafızasında canlılığını korumaktadır. Bu araştırmada gözlemlenmiştir ki, göç, genelde vurgulandığı gibi sadece göç edenlerin değil, geride kalanların da hayatında önemli değişikliklere yol açmakta ve fırsatlara değil, belirsiz bir geleceğe doğru gerçekleşmektedir. Göçteki belirsizlikleri en aza indirmenin yolu ise, gidilen yerdeki akrabaların varlığına dayalı olarak toplumsal bir ağ kurulmasıdır. “Ortak büyük grup kimliği”ne sahip olmak ya da devletin işe alma sürecinde gösterdiği kolaylıklar da göç sonrası süreci kolaylaştıran etkenler arasında sayılabilmektedir. Göçe dair tarihsel sınıflandırmaların ötesinde, her göç deneyimi özgün süreçler içermekte, ancak yine de göçe dair grup hafızasında ortaklaşmalar belli temalar çerçevesinde toplanmaktadır.

Bulgaristan’dan göç, modern dönemde kimliği mekânsal olarak tanımlayan “sınır”ın ötesine geçen ve zorunluluk temelinde gerçekleşen bir göç sürecidir. Ancak, bu süreci bir yönüyle de kırdan kente göç olarak ele almak mümkündür. Göçle birlikte gerçekleşen mekân ve mekânın örgütlenmesindeki değişim, komşuluklar gibi grup etkileşimleri ve üretim ilişkilerindeki değişimi beraberinde getirmiştir. Köylü/kasabalı grubun toprak, tarla ve bahçe mekânlarıyla iç içe geçmiş hafızası ve bir yıllık döngüsünün tüm aşamalarına hâkim olduğu tütün üretiminin yerini, gelinen yerdeki kent yaşamının hızı ve seri üretimin meydana getirdiği emek sürecinde “yabancılaşma” almıştır. Bu değişim, göçten sonrasına dair hatırlananların, göç ve öncesine göre oldukça sınırlı kalmasında etkili olmuştur. Mekân ve aidiyet ilişkisi temelindeyse gelinen yerde “kendine ait ev sahibi olma” isteği ve çabasına dair hatırlananlar dikkat çekicidir. Göçmen kadınlar, bir eve sahip olma arzusunun ötesinde, bizzat evlerinin inşasında çalışarak mekâna dair dönüştürücü bir etkinlikte bulunma yoluyla gelinen yere aidiyetlerini güçlendirmişlerdir.

Göçmen kadınların bir araya geldiklerinde göç öncesi ve sonrasına dair hatırladıkları en önemli anıların başında, dil ile, dolayısıyla ortak toplumsal kimlikleri ile ilgili olanlar gelmektedir. Kimlik, durağan bir olgu değildir ve göçle birlikte yeni gelinen yerle bağlantılar kurarak şekillenmeye devam etmektedir. Ancak, bu bir toplumsal gruba ait tüm “şematik anlam kalıplarının” ve dolayısıyla hafızanın yerle bir olması anlamına gelmez. İnsan topluluklarının en güçlü ifadesini “ev” kavramında bulmasıyla görülen bir yere ait olma ihtiyacı sürmekte, hatta gelinen yere uyum sürecinin de önemli bir aktörü olmaktadır. Mekân, toplumsal hafızanın oluşması ve korunması için sahip olduğu önemi korumaktadır.

Günümüzde anlatıya dayalı tarih anlayışı, bellekle yakınlaşmayı beraberinde getirmiş; tarihin kutlamalara, törensel pratiklere, anılar ve anıtlara karşı ilgisi artmıştır. Ancak kolektif bellek ve tarih arasındaki ilişki ne kadar güçlenirse güçlensin, aralarında hep bir fark kalacaktır. Tarih ve bellek arasındaki bu fark, “hafıza mekânları”na ve bunlardan biri olan müzelere duyulan ihtiyacın arkasındaki en önemli nedenlerdendir. Müzeler, tarih ve bellek arasındaki ilişkinin sınanma zeminidir. Bu mekânlar, her birey veya grup için sayısız karşılaşmaya ve bu karşılaşmalardan doğan yeni anlamlandırma ve hatırlama süreçlerine olanak tanımaktadır. Müzeler, kültür endüstrisinin ayrıcalıklı bir aracı olarak işlev görseler dahi, müzede bulunan nesnelerin maddeselliği, her zaman farklı anımsamalara yer açan bir potansiyel barındırmaktadır.

Göçe dair hafızanın, araçsal olarak dağıldığı mekânlardan biri olarak kabul edilen göç müzeleri, bugün modernitenin evrensel tarih anlayışının taşıyıcısı olma rolünü üstlenmenin aksine, farklılıklara ve grupların hafızalarına kulak verme sorumluluğundadırlar. Müze, hem mekâna dair anlamın oluşması sürecinde rol oynayan “sosyal mekânsallaşma”nın aktörlerinden hem de grup hafızasının ve kimliğinin taşıyıcılarından biri olarak tanımlayabileceğimiz nesne ve kıyafetlerin sergilendiği bir “hafıza mekânı” olarak hatırlatmaya hizmet etmektedir. Göç müzeleri, göç kararının alınması, geride kalanlar hakkındaki tasarruflar, göç sürecinde karşılaşılan zorluklar, gelinen ülke ve göçmenlerin oradaki yaşamları hakkında, olabildiğince çok şey içermelidir. Türkiye’nin ilk göç müzesi olan Bursa Göç Tarihi Müzesi, tasarlanan bir mekân ya da mekânın temsili olmanın ötesinde, drama atölyelerinin de katkısıyla, ziyaretçilerin farklı beklentilerine cevap vermeye çalışan bir “yaşayan müze” olarak temsillerin mekânı olma sorumluluğunu taşımaktadır. Bursa Göç Tarihi Müzesi

günümüz yasal göçleri söz konusu olduğunda çokça göz ardı edilen göç yolculuklarına yer ayırmaktadır; ancak göç öncesi ve sonrasına dair içerdikleri oldukça sınırlıdır.

Göçmen kadınların iş yaşamına katılımları, müzede sergilenebilir bir başarı öyküsü olarak kabul edilmemiştir. Önceki yaşamlarında baştan sona tüm aşamalarına hâkim oldukları ve Türk kimliklerinin bir parçası olarak kabul ettikleri tütün üretiminin sergilenmesi arzusu ise sürmektedir. Anılar, ortak grup kimliğimize uygun oldukları ve mekânda gerçekleşen toplumsal ilişkilerin bir sonucu oldukları sürece grup tarafından sahiplenilmekte ve hatırlanmaktadır.



KAYNAKÇA

- Abadan-Unat, N. (1986). *Women in the developing world: evidence from Turkey*. Denver: University of Denver Press.
- Adıgüzel, Y. (2016). *Göç sosyolojisi*. Ankara: Nobel.
- Anderson, J. ve O'Dowd, L. (1999). Borders, border regions and territoriality: contradictory meanings changing significance. *Regional Studies*, 33 (7), 593-604.
- Anderson, M. (1996). *Frontiers: territory and state formation in the modern world*. Polity Press.
- Artun, A. (2006a). *Tarih sahneleri-sanat müzeleri I: müze ve modernlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Artun, A. (2006b). *Müze ve eleştirel düşünce: tarih sahneleri-sanat Müzeleri II*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Artun, A. (2017). *Mümkün olmayan müze: müzeler ne gösteriyor?* İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bachelard, G. (2014). *Mekânın poetikası*. İthaki Yayınları.
- Barash, J. (2007). Belleğin kaynakları. *Cogito*, 11-22.
- Bilgin, N. (2011). *Eşya ve insan*. İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Bilgin, N. (2013). *Tarih ve kolektif bellek*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bjork, R. (1975). Retrieval as a memory modifier: an interpretation of negative recency and related phenomena. R. Solso (Ed.), *Information processing and cognition* içinde (s. 123-144).
- Bourdieu, P. (2015). *Ayırım*. (Çev: A. G. Derya, F. Şannan). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Boyer, P. (2015). Anılar ne işe yarar? Hatırlamanın biliş ve kültürle ilgili işlevleri. P. Boyer, ve J. Wertsch (Editörler), *Zihinde ve kültürde bellek* (Çev: Y. Aşçı Dalar) içinde (s. 5-36). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bürkle, S. ve ekibi (2016) Göçebe mekânlar: göç bağlamında mimarlık ve kimlik, Türkiye-Almanya Sergisi, (<http://www.arkitera.com/etiket/59074/stefanie-burkle->) (Erişim Tarihi:20.02.2018).
- Castles, S. ve Miller, M. (2008). *Göçler çağı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Chambers, I. (2014). *Göç, kültür, kimlik*. İstanbul: Ayrıntı.

- Cingöz, İ. (2014). Bulgaristan Türkleri, 1989 göçü, geri dönüşler ve çözüm bekleyen sorunlar. H. Şen (Ed.), *Bulgaristan Türklerinin büyük göçü* içinde (s. 68-75). İstanbul: Bultürk.
- Connerton, P. (1999). *Toplular nasıl anımsar?* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Connerton, P. (2012). *Modernite nasıl unutturur*. (Çev: K. Kelebekoğlu). Sel Yayıncılık.
- Çağlayan, S. (2006). Göç kuramları, göç ve göçmen ilişkisi. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (17), 67-91.
- Çetin, M. (2014). Mitoz çoğalan metastatik 'yer'ler ve hibrid kimlikler. *Dosya*, 32-45.
- Çolak, F. (2013). Bulgaristan Türkleri'nin Türkiye'ye göç hareketi (1950-1951). *Tarih Okulu* (XIV), 113-145.
- Crane, S. (2000). Of museums and memory. S. Crane (Ed.), *Museums and memory* içinde (1-17). California: Stanford University Press.
- Diken, B. (2007). Göç: eleştiri ve politika ötesi. A. Kaya (Ed.), *Kökler ve yollar Türkiye'de göç süreçleri* içinde (s. 41-63). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Dovey, K. (1985). Home and homelessness. I. Altman ve C. Werner (Editörler), *Home environments: human behaviour an environment* içinde. New York: Plenum.
- Doytcheva, M. (2016). *Çokkültürlülük*. (Çev: T. Akıncılar Onmuş). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Duncan, J. (1993). Sites of representation: place, time and discourse of the other. J. Duncan, ve D. Levy (Editörler), *Place/ culture/ representation* içinde (s. 39-55). New York: Routledge.
- Elden, S. (2004). Between Marx and Heidegger: politics, philosophy and Lefebvre's the production of space. *Antipode*, 86-105.
- Eryılmaz, A. (2007). The political and social significance of a museum of migration in Germany. *Museum International*, 127-136.
- Falk, J. H. (2009). *Identity and the museum visitor experience*. Left Coast Press.
- Garfinkel, H. (2016). Başarılı bir itibarsızlaştırma töreninin koşulları. L. Ünsaldı (Ed.), *Yabancı: bir ilişki biçimi olarak ötekilik* içinde (s. 107-117). Ankara: Heretik.
- Geçkili, P. (2015). Aidiyet üzerinden mekân-insan ikiliği ve dönüşüm pratikleri. <http://www.arkitera.com/proje/4411/aidiyet-uzerinden-mekan-insan-ikiligi-ve-donusum-pratikleri> (Erişim tarihi: 22.01.18).

- Ghulyan, H. (2017). Lefebvre'nin mekân kuramının yapısal ve kavramsal çerçevesine dair bir okuma. *Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi*, 1-29.
- Giddens, A. (2008). *Ulus devlet ve şiddet*. Kalkedon.
- Gordon, M. (1964). *Asimilation in American life: the role of race, religion and national origins*. New York: Oxford University Press.
- Güleç Solak, S. (2017). Mekân-kimlik etkileşimi: kavramsal ve kuramsal bir bakış. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 14-37.
- Gündüz, A. (2013). Bulgaristan'dan Türkiye'ye Türk göçü (1989 örneği). *Kırklareli Üniversitesi Balkan Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi*, 1-9.
- Hacıoğlu, A. (2014). Bulgaristan'dan Türkiye'ye göçler. H. Şen (Ed.), *Bulgaristan Türklerinin büyük göçü içinde* (s. 30-46). İstanbul: Bultürk.
- Hakov, C. (2014). Bulgaristan Türklerinin göçmenlik kaderi ve 1989 göçü. H. Şen (Ed.), *Bulgaristan Türklerinin büyük göçü içinde* (s. 23-29). İstanbul: Bultürk.
- Halbwachs, M. (2007). Kolektif bellek ve zaman. *Cogito* (50), 55-76.
- Halbwachs, M. (2016). *Hafızanın toplumsal çerçeveleri*. Ankara: Heretik.
- Hall, S. (2000). Who needs 'identity'? P. du Gay, J. Evans ve P. Redman (Editörler), *Identity: a reader içinde* (s. 15-30). New York: Sage Publications.
- Harvey, D. (2014). *Postmodernliğin durumu*. (Çev: S. Savran). İstanbul: Metis Yayınları.
- Huyssen, A. (1999). *Alacakaranlık anıları: bellek yitimi kültüründe zamanı belirlemek*. (Çev: K. Atakay). İstanbul: Metis.
- Işık, O. (1994). Değişen toplum/ mekân kavrayışları: mekânın politikleşmesi, politikanın mekânsallaşması. *Toplum ve Bilim* (64-65), 7-30.
- Itzighson, J. ve Saucedo, S. (2002). Immigrant incorporation and socio-cultural transnationalism. *International Migration Review* 36 (3), 766-798.
- King, R. (2012). Theories and typologies of migration: an overview and a primer. E. Righard (Ed.), *Willy Brandt series of working papers in international migration and ethnic relations içinde* (s. 1-45). Malmö: Malmö Institute for Studies of Migration, Diversity and Welfare, Malmö University.
- Johansson, C. ve Bevelander, P. (2017). Introduction. C. Johansson ve P. Bevelander (Editörler), *Museums in a time of migration: rethinking museums' roles, representations, collections and collaborations içinde* (s. 9-21). İsveç: Nordic Academic Press.

- Jordanova, L. (1989). Objects of knowledge: a historical perspective on museums. Peter Vergo (Ed.), *The new museology* içinde (s. 22-40). Reaction Books.
- Kazal, R. (2015). Migration history in five stories (and a basement): The Lower East Side Tenement Museum. *Journal of American Ethnic History*, 77-93.
- Kılıçkiran, D. (2014). Kimlik ve yer / anahtar ve kilit. *Dosya*, 1-7.
- Kirişçi, K. (2000). Disaggregating Turkish citizenship and immigration practices. *Middle Eastern Studies* 36 (3), 1-22.
- Kitzinger, J. (1995). Qualitative research: introducing focus groups. *British Medical Journal*, 299-302.
- Krueger, R. (1994). *Focus groups*. London: Sage Publications.
- Komito, L. (2011). Social media and migration: virtual community 2.0. *Journal of American Society for Information Science and Technology* 62 (6), 1075-1086.
- Kundera, M. (2016). *Gülüştün ve Unutuştun Kitabı*. (Çev: E. Bener). Can Yayınları.
- Kümbetoğlu, B. (2008). *Sosyolojide ve antropolojide niteliksel yöntem ve araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Lee, S. (1966). A theory of migration. *Demography* 3 (1), 47-57.
- Lefebvre, H. (2015). *Mekânın üretimi*. (Çev: I. Ergüden). Sel Yayıncılık.
- Levi, A. (2011). Hafızanın "dayanılmaz hafifliği": arşivler ve müzelerde Türk Yahudi kadını. L. Neyzi (Ed.), *Nasıl hatırlıyoruz? Türkiye'de bellek çalışmaları* içinde (121-150). İstanbul: İş Bankası.
- Neyzi, L. (2011). *Nasıl hatırlıyoruz-Türkiye'de bellek çalışmaları*. İş Bankası Kültür Yayını.
- Maalouf, A. (2016). *Ölümcül kimlikler*. (Çev: A. Bora). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Madzosi, V. (2016). *Küratörlük*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Nora, P. (2006). *Hafıza mekânları*. (Çev: M. Özcan). Dost Kitapevi.
- Öberg, S. (1996). Spatial and economic factors in future south-north migration. E. W. Lutz (Ed.), *The future population of the world: what can we assume today?* içinde (s. 336-357). Londra: Earthscan.
- Öymen Özak, N. ve Pulat Gökmen, G. (2009). Bellek ve mekân ilişkisi üzerine bir model önerisi. *itüdergisi/a*, 145-155.
- Özaloğlu, S. (2016). Hatırlamanın yapıtaşı mekânın bellek ile ilişkisi üzerine. T. Erman ve S. Özaloğlu (Editörler), *Bir varmış bir yokmuş: toplumsal bellek, mekân ve*

- kimlik üzerine araştırmalar* içinde (s. 13-19). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Petersen, W. (1958). A general typology of migration. *American Sociological Review* (23), 256-266.
- Piore, M. (1979). *Birds of passage: migrant labor in industrial societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Progonati, E. (2014). Balkanlarda bir insanlık dramı: 1989 zorunlu göçü. H. Şen (Ed.), *Bulgaristan Türklerinin büyük göçü* içinde (s. 47-53). İstanbul: Bultürk.
- Randall, W. (1999). *Bizi 'biz' yapan hikayeler*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ricoeur, P. (2012). *Hafıza, tarih, unutuş*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Rocha-Trindade, M. ve Monteiro, M. (2007). Museums devoted to migration: The Portuguese Emigration Museum. *Museum International*, 145-150.
- Roediger, H., Zaromb, F. ve Butler, A. (2015). Kolektif belleğin şekillendirilmesinde tekrarlanan hatırlamanın rolü. P. Boyer ve J. Wertsch (Editörler), *Zihinde ve kültürde bellek* içinde (s. 175-216). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Roseman, C. (1971). Migration as a spatial and temporal process. *Annals of the Association of American Geographers* (61), 589-598.
- Samers, M. (2010). *Migration*. London: Routledge.
- Sancar, F. ve Severcan, Y. (2010). Childrens places: rural-urban comparisons using participatory photography in the Bodrum peninsula, Turkey. *Journal of Urban Design*, 293-324.
- Schacter, D., Gutchess, A. ve Kensinger, E. (2015). Belleğin özgüllüğü: Bireysel ve kolektif hatırlamanın etkileri. P. Boyer ve J. Wertsch (Editörler), *Zihinde ve kültürde bellek* içinde (s. 107-144). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Schütz, A. (2016). Yabancı: bir sosyal psikoloji makalesi. L. Ünsaldı (Ed.), *Yabancı* içinde (s. 35-52). Ankara: Heretik.
- Sencer, M. ve Sencer, Y. (1978). *Toplumsal araştırmalarda yöntem bilim*. Ankara: TODAİE Yayını.
- Sert, D. (2016). Uluslararası göç yazınında bütünleyici bir kurama doğru. S. G. İhlamur Öner, ve Ş. Ö. N. Aslı (Editörler), *Küreselleşme çağında göç kavramlar tartışmalar* içinde (s. 29-46). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sipahi Kıratlı, N. (2014). Göç travması. H. Şen (Ed.), *Bulgaristan Türklerinin büyük göçü* içinde (s. 95-99). İstanbul: Bultürk.

- Soja, E. (2017). *Postmodern coğrafyalar*. (Çev: Y. Çetin). Sel Yayıncılık.
- Sontag, S. (2005). *Başkalarının acısına bakmak*. Agora Kitaplığı.
- Sümer, F. (1999). *Oğuzlar (Türkmenler)*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Şahin, B. (2010). *Almanya'daki Türkler: misafir işçilikten ulusötesi (transnasyonel) bağların oluşumuna geçiş süreci*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Şen, H. (2014). İnsani boyutuyla 1989 göçü. H. Şen (Ed.), *Bulgaristan Türklerinin büyük göçü içinde* (s. 76-88). İstanbul: Bultürk.
- Tanoğlu, A. (1953). Bulgaristan Türkleri'nin son göç hareketi (1950-1951). *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, 128-161.
- Tekeli, İ. (1998). *Tarih yazımı üzerine düşünmek*. Ankara: Dost Kitapevi.
- Tekeli, İ. (2011). *Göç ve ötesi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tekin, F. (2014). *Sınırın sosyolojisi ulus devlet ve sınır insanları*. İstanbul: Açılımkitap.
- Traverso, E. (2009). *Geçmiş kullanma kılavuzu: tarih, bellek, siyaset*. İstanbul: Versus Kitap.
- Tunçel, A. (2017). Tarihi yazmak: unutturmak ya da unutturmamak. T. Erman ve S. Özaloğlu (Editörler), *Bir varmış bir yokmuş: toplumsal bellek, mekân ve kimlik üzerine araştırmalar içinde* (s. 21-25). Koç Üniversitesi Yayınları.
- Volkan, V. (2017). *Göçmenler ve mülteciler: travma, sürekli yas, önyargı ve sınır psikolojisi*. Ankara: Pusula Yayınevi.
- Wallerstein, I. (2011). *Dünya sistemleri analizi*. (Çev: E. Abadoğlu). İstanbul: BGST.
- Wertsch, J. (2015). Kolektif bellek. P. Boyer ve J. Wertsch (Editörler), *Zihinde ve kültürde bellek içinde* (s. 149-174). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Zelinsky, W. (1971). The hypothesis of the mobility transition. *Geographical Review* 61, 219-249.
- <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d23/c003/b014/tbmm230030140470.pdf> (Erişim Tarihi: 23.02.2018).
- http://bursagocmuzesi.com/?page_id=10 (Erişim Tarihi: 20.04.2018).
- <http://bursagocmuzesi.com/wp-content/uploads/2014/12/12-1024x768-1024x768.jpg> (Erişim Tarihi: 22.04.2018).
- <http://www.bursakulturturizm.gov.tr/Resim/109789,goc-muzesi-3.png?0> (Erişim Tarihi: 22.04.2018).
- http://www.bursamuze.com/uploads/2017/11/dsc_5090_large.jpg (Erişim Tarihi: 22.04.2018).

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı : Sercan Eklemezler
Yabancı Dil : İngilizce
Doğum Yeri ve Yılı : Osmangazi / 21.08.1989
E-Posta : sercan.eklemezler@btu.edu.tr

Eğitim ve Mesleki Geçmişi:

- 2017- , Araştırma Görevlisi, Bursa Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.
- 2016-2018, Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Yüksek Lisans Programı.
- 2016-2017, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mahalli İdareler ve Şehircilik Yüksek Lisans Programı (Tezsiz/Uzaktan Öğrenim).
- 2012-2016, Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Lisans Programı.

Yayınları ve/veya Bilimsel/Sanatsal Faaliyetleri:

- 2018- , Araştırmacı, Bursa Yıldırım İlçesinin Göç Hafızası ve Göç Haritasının Oluşturulması, Bursa Teknik Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projesi.
- 2017, “Bir Hafıza Mekânı Olarak Kent Müzesi ve Yahudi Azınlığı”, *II. Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu*, 3-7 Mayıs 2017 Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Bildiri Özetleri Kitabı s. 413-414.
- 2017, *Bir Hafıza Mekânı Olarak Kent Müzesi ve Yahudi Azınlığı: Kent Müzelerinde Azınlık Cemaatlerinin Temsili Üzerine Eleştirel Fenomenolojik Bir Çalışma*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mahalli İdareler ve Şehircilik Tezsiz Yüksek Lisans Projesi.

Ödülleri

—

Mesleki Birlik/Dernek/Kuruluş Üyelikleri:

—