

Küreselleşmenin Öntarihi: Hareket Halindeki Çerkes Kimliği*

Seteney Shami**

Çev. Zeynel A. Besleney – Jade Cemre Erciyes

Özet

Bu makale yakın dönemde ortaya çıkan bir kavram olan Küreselleşmenin Öntarihi'ne (prehistory of globalisation) yoğunlaşarak Çerkesler gibi küçük bir diasporik grubun farklı geçmişlerinin bu topluluğun küreselleşmeyle olan ilişkisine olan etkisi ve yakın dönemde ulaşılabilir hale gelen Kuzey Kafkasya'daki anavatanlarını tecrübe etme şekillerine odaklanmaktadır. Çerkeslerin farklı geçmişleri ve geleceklerine baktığımızda, mobilite ve göç kavramlarının Çerkes kimliğinin kurucu elementleri olarak öne çıktığını görürüz. Devinim ve kimlik arasındaki ilişkiyi anlamak için farklı zaman dilimlerinden iki metin yanyana getirilerek analiz edilmektedir. Bunların ilki, 1993 yılında bir Çerkes kadınının diasporadan anavatanına -Türkiye'den Kafkasya'ya- yaptığı seyahati anlatan etnografik bir metin. İkincisi ise, 1854'de yazılmış olan ve bir Çerkes kadınının anavatanından köleliğe -Kafkasya'dan Mısır'a, yaptığı yolculuğu anlatan tarihsel bir metin. Bu metinlerin karşılaştırmalı analizinin ortaya koyduğu beklenmedik ayrılıklar ve biraraya gelmeler, ve tahmin edilmesi zor kavrayışlar göç, hafıza ve tahayyül gibi kavramların anlatıda ve sessizlikte değişken hallerini gösterir. Bu kavramlar, Öntarih'in

* Bu makale, İsveç'in Uppsala kentinde bulunan Swedish Collegium for Advanced Studies in the Social Sciences'da görev yaptığım sırada yazıldı. Daha önceki bir versiyonu SCASSS seminerinde sunulan makale, seminer sırasında ve sonrasında yapılan düşünsel tartışma ve yorumlardan yararlanılarak geliştirildi. Bu anlamda Barbara Kirshenblatt-Gimblett and Katherine Young'a özellikle teşekkür ederim.

(Bu makale 2000 yılında Public Culture dergisinde (Duke University Press) yayınlanmıştır (12(1): 177–204). Kafkasya Çalışmaları yayın kurulu olarak Türkçe çevirisinin yayınlanmasına izin verdikleri için teşekkür ederiz.)

(Gönderim / Received: 01.06.2019; Kabul / Accepted: 06.06.2019)

** Seteney Shami, Prof. Dr., Arap Sosyal Bilimler Konseyi, Beyrut, Lübnan shami@ssrc.org

(prehistory) geçmiş ile bugün arasında kavramsal bir bağ kurmak ve küreselleşme ve onun geçmişlerinin çarpıcı şekilde cinsiyetçi olduğunu göstermek açısından kullanışlı bir nosyon olup olmadığını anlamamıza yardım ederler.

Anahtar Kelimeler: öntarih, göç, geri dönüş, kölelik, küreselleşme

Prehistories of Globalisation: Circassian Identity in Motion

Abstract

This article through a closer look at an emergent notion that might be called the prehistory of globalization will focus on how the pasts of one small diasporic group, the Circassians, act upon their present engagements with globality and the ways in which they experience a newly accessible homeland in the North Caucasus. In looking at the linkages between Circassian pasts and presents, mobility and migration emerge clearly as a constitutive element of Circassian identity. To explore the relationship between motion and identity the author juxtaposes two texts from different time-spaces. The first is an ethnographic text narrating a journey undertaken by a Circassian woman in 1993 from diaspora to homeland, from Turkey to the Caucasus. The second is an historical text dating from 1854 and documenting the journey of a Circassian woman from homeland to slavery, from the Caucasus to Egypt. The unexpected divergences, convergences, and counterintuitive insights illuminated by the juxtaposition illustrate the changing trajectories of migration, memory, and imagination. They help assess the utility of prehistory as a conceptual link between past and present and reveal the profoundly gendered nature of globalization and its pasts.

Keywords: prehistory, migration, return, slavery, globalisation

Küreselleşme teriminin tanımı üzerindeki muğlaklık tamamen giderilemese de, onun işaret ettiği süreçlere dair genel bir kabul olduğunu söyleyebiliriz. Alternatif moderniteleri, kültürel melezliği, ticari malların dolaşımını, uluslararası göçleri ya da kimlik siyasetini anlamaya çalışırken küreselleşme teorisi aslında geleceğe bakar. Doğrusallık, erekselcilik (teleoloji) ve öngörülebilirlik kavramlarını bir yana bırakarak yeni binyılın nasıl şekilleneceğini anlamaya çalışır. Bununla birlikte, modernite kavramı çarpıcı bir şekilde esneklemiştir. Hatta kavramın çoğullaştığı, tartışmalı hale geldiği

ve sınırlarının bulanıklaştığı söylenebilir (Appadurai 1996). Geçmiş kavramının inşa edildiği, kurgulandığı ya da icat edildiği düşüncesinden yola çıkarak küreselleşme kendini 'bugün'ün ya da 'şimdiki zaman'ın teorisi olarak tanımlar. 'Biz şu anda henüz olmamış bir dünyayı yaşıyoruz' duygusuna vurgu yaparak, sürekli yeni şeylerin arifesinde olan, arada kalmış bir dünyayı ifade eder (Thrift, 1996: 257).

Modernite teorisi ilerleme, inovasyon ve kopuş kavramlarıyla meşgul olsa da, geçmişin kavramlarına dair farklı yaklaşımlar sergiler. Daha net ve kendine güveninin yüksek olduğu dönemlerde modernite birçok farklı geçmiş icat etmiştir. Örneğin, alter egonun benliğin anakronik hali ya da uzak geçmişte kalmış 'öteki'si olduğunu meydana çıkararak, belirsiz bir zamanda yaşanmış statik bir geçmiş kavramı olarak Gelenek'ten bahsedebiliriz. Bir diğer geçmiş kurgusu ise Tarih'tir. Tarihin bir versiyonu Avrupa'nın yükselişi ve dünya üzerinde egemen bir güç haline gelmesi ve bunun bir sonucu olarak modernitenin neden, nasıl ve ne zaman başladığına odaklanır. Geçmişin tamamen farklı bir diğer versiyonu ise, dizinsel ve uzak tarihlerden yakına doğru yaklaşarak 'bugün'ü içselleştiren Evrim olarak kurgulanabilir. Geçmiş'in dördüncü varyasyonu olan Antik Çağ, modernitenin vücut bulduğu en temel olgu olan ulus devlet için hayati önemdedir ve onu bölgeselleştirir Beşincisi, medeniyet olarak geçmiş, Batı'nın ruhunun Antik Yunan'dan günümüz demokrasilerine geçişini içeren bir kuruluş efsanesidir. İnsan, Fabian'ın (1983) farklı Zamanların nosyonlarının farklı şeyler yanında kendilerinin ve başkalarının antropolojik üretimine hizmet ettiği konusundaki tartışmalarını izleyerek, geçmişleri özlemle anmaya devam edebilirdi. Antropoloji, tarih, arkeoloji ve diğer disiplinler, modernitenin geçmişlerine otoriter iddialar koymak için birbirlerini sarstılar: modernite kavramını tanımlamak, açıklamak, geliştirmek ve bağlamak için birlikte çalışan sabit geçicilikler, belirgin dönemler ve parantezli dönemler ile karakterize alternatif geçmişler.

Küreselleşme geçmişler icat edecek mi? Eğer edecekse ne tür geçmişler icat edecek? Küresellik kendi köklerini nasıl bulacak? Çok genel anlamda bu makalenin irdelediği sorular bunlardır. Bu sorular süregiden şu teorik ve ideolojik tartışmalarla ilintilidir:

Küreselleşme geçmişten kopuşu mu yoksa sürekliliği mi temsil eder? Posmodernite mi geç modernite mi? Amerikanlaşma mı 'glokalleşme' mi? Bu sorulara cevap verebileceğimi sanmıyorum. Ayrıca küreselleşme ve modernizasyon teorilerinin önermeleri arasındaki kritik farklılıkları göz önünde bulundurduğumuzda, tipolojilere ve sınıflandırmalara yönelmenin de çok faydası olacağını düşünmüyorum (Appadurai, 1996). Bunun yerine, yakın dönemde ortaya çıkan bir kavram olan *Küreselleşmenin Öntarihi*'ne (Prehistory of Globalisation) yoğunlaşarak konuya yaklaşmaya çalışacağım. Makalenin ilerleyen bölümlerinde Çerkesler gibi küçük bir diasporik grubun *farklı geçmişlerinin* bu topluluğun küreselleşme ile olan ilişkisine olan etkisi ve yakın dönemde ulaşılabilir hale gelen Kuzey Kafkasya'daki anavatanlarını tecrübe etme şekillerine odaklanacağım. Çerkeslerin farklı geçmişlerine ve geleceğine baktığımızda, mobilite ve göç kavramlarının Çerkes kimliğinin kurucu öğeleri olarak öne çıktığını görürüz.

Devinim ve kimlik arasındaki ilişkiyi anlamak için farklı zaman dilimlerinden iki metni yanyana getirerek analiz edeceğim. Bunların ilki, 1993 yılında bir Çerkes kadınının diasporadan anavatanına - Türkiye'den Kafkasya'ya- yaptığı seyahati anlatan etnografik bir metin. İkincisi ise, 1854'de yazılmış olan ve bir Çerkes kadınının anavatanından köleliğe -Kafkasya'dan Mısır'a, yaptığı yolculuğu anlatan tarihsel bir metin. Bu metinlerin karşılaştırmalı analizinin ortaya koyduğu beklenmedik ayrılıklar ve biraraya gelmeler, tahmin edilmesi zor kavrayışlar göç, hafıza ve tahayyül gibi kavramların değişken hallerini gösterir. Bu kavramlar, *Öntarih*'in geçmiş ile bugün arasında kavramsal bir bağ kurmak ve küreselleşme ve onun geçmişlerinin çarpıcı şekilde cinsiyetçi olduğunu göstermek açısından kullanışlı bir nosyon olup olmadığını anlamamıza yardım ederler.

Çerkes Göçleri ve Diasporik Tahayyüller

Göç ve tahayyül, tarihsel olarak birbirileriyle ilişkili olan ve halkların, ulusların, toplumların ve bireylerin geçmişlerinde önemli anları üreten süreçlerdir. Biri diğerini besler, sınırlandırılmış tecrübeleri ortaya çıkarıp yerel anlamları derinleştirir. Yeni mobilite türleri ve sınır aşan eylemler, nasıl yeni tahayyüller ortaya çıkarır?

Mobilite ve seyahat hakkının sınırlandırılması arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurduğumuzda, yeni tür tecrübe, eylem, söylem ve düşünceler nasıl üretilir? Bu dönüşümlerin birleşme noktasında yer alan diasporik topluluklar, küreselleşmenin kültürel boyutuna ışık tutarlar ve 'evrensel vatandaşlık (nonabsulit forms of citizenship)' nosyonunu üreten (Clifford, 1997: 9) ulus-devlet sonrası siyasi sistemin zeminini oluştururlar (Appadurai, 1996: 22). Diasporik kimlikler 'devinim' halinde ve ulus-devlet kimliklerinin dışında bir çizgide üretilirler ve çoklu aidiyet, yersiz yurtsuzlaşma, kültürel meleziği vurgularlar.

Adıgeler ya da daha iyi bilinen adlarıyla Çerkesler, devinim halinde olan bir kimliğe iyi bir örnek oluştururlar. Çerkeslerin kökeni Odysseus, Jason ve Arganotlar, Promethe gibi mitolojik anlatılarda tarif edildiği gibi birbiriyle ilinti olan Karadeniz ve Akdeniz havzalarının tarihsel bir parçası olan Kuzeybatı Kafkasya'ya uzanır. Gemişte Kafkasya aynı zamanda bölgedeki çeşitli imparatorluklar için bir savaşçı ve köle kaynağı olmuştur (Toledano, 1982). Bunun bir örneği, 13. ve 16. yüzyıllarda Mısır'daki Memlük İmparatorluğu'nun yönetimini elinde bulunduran Çerkes hanedanlarıdır. Bu Çerkeslerin torunları, sonraki yıllarda kitlesel ve bireysel katılımlarla genişleyerek Mısır'ın Türk-Çerkes seçkin sınıfını oluşturacaklardır. Kafkasya'nın 18. ve 19. yüzyıldaki tarihi büyük oranda Rusya ve Osmanlı imparatorlukları arasındaki mücadelelerle şekillenmiştir. Bölge halkları bu mücadelelerin katılımcıları, figüranları ve kurbanları olmuşlardır (Berkok, 1958). Çerkesler ve Kafkasya'nın diğer Müslüman halklarının Osmanlı İmparatorluğu'na kitlesel göçü 1850'lerde başlamıştır. İlk göçmenler Balkan topraklarına yerleştirilmişler, burada kendilerini Osmanlıların bölgeden çekilmesiyle sonuçlanacak olan savaş ve çatışmaların içinde bulmuşlar ve birkaç on yıl içerisinde Balkanlar'dan Anadolu ve Suriye'ye akan binlerce Müslüman göçmene katılarak bu bölgelere yerleşmişlerdir. Kafkasya'dan devam eden göçlerle birlikte, 20. yüzyılın başına geldiğimizde Çerkes yerleşimci sayısı yaklaşık 1,5 milyonu bulmuştur (Karpat, 1985).

Böylece kısa bir süre sonra Çerkesler, Osmanlı tebası statüsünden çıkarak yeni kurulan Türkiye, Suriye, Ürdün ve Filistin (sonradan İsrail oldu) vatandaşlarına dönüştüler. Sovyetler Birliği

içerisinde ise Çerkesler Rusya'nın etnik çeperi olan Kafkasya'da Kabardey-Balkar, Karaçay-Çerkes ve Adıgey adlı üç küçük idari birim içerisinde yer aldılar. Çerkeslerin "cezalı halklar" arasında olmamasına rağmen, birçok Çerkes Stalin döneminde başta Orta Asya'ya olmak üzere sürgüne gönderildi. 1. ve 2. Dünya savaşları sırasında Kafkasya'dan Avrupa ve Amerika'ya yapılan göçler oldu. Ortadoğu'da yaşanan savaşlar Filistin'deki Galile ve Suriye'deki Golan Tepeleri gibi yerlerden yeni göçleri ve sürgünleri beraberinde getirdi. Daha yakın bir dönemde Anadolu'daki Çerkes köylüleri Türkiye'de yaşanan köyden kentlere göçüş süreciyle İstanbul ve Ankara'ya, Avrupa'da yaşanan işçi ihtiyacı nedeniyle de Almanya, Hollanda ve Amerika'ya (özellikle New Jersey ve Kaliforniya) göç etti.

Çerkes kimliği zorunlu yer değiştirmelerle dolu bu uzun tarih içerisinde oluşarak dönüştü. Her bir coğrafyanın kendine has özellikleri, coğrafik farkları aşan etnik bağlar ve ortak hassasiyetler içerisinde kendini ifade edebildi. Günümüzde Kafkasya dışında yaşayan Çerkesler açısından iki spesifik göç dalgası ön plana çıkar: bunların ilki diasporada Çerkes tarihinin başlamasına neden olan ve anavatandan tarihsel kopuşu anlamına gelen ve en yoğun hali 1864'de yaşanan Osmanlı İmparatorluğu'na göç, ikincisi ise muhtemelen farklı bir geleceğe doğru yönelecek olan 1989 sonrası diasporadan Kafkasya'ya geri dönüş yönünde yapılan göçler.

Sovyetler Birliği'nin yıkılmasıyla birden bire demir perdenin arkasındaki topraklara gidebilme şansını yakalamak Çerkesler için tarihsel bir dönüm noktasıydı. Bunun sonucunda birçok Çerkes, bazıları gezme amaçlı bazıları yerleşme amaçlı Kafkasya'ya seyahat etti.¹ Çoğunluğu Türkiye ve Suriye'den, ama aralarında Ürdün ve Amerika'dan gelenler de olmak üzere yaklaşık 200 aile kalıcı olarak Kabardey-Balkar Cumhuriyeti'nin başkenti Nalçik ve Adıgey Cumhuriyeti'nin başkenti Maykop'a yerleşti. Giderek artan sayıda genç üniversitede okumak için gittikleri bu şehirlerde okulları bittikten sonra kalmaya ve yaşamaya karar veriyor. Bunun dışında, kısa dönemli ve mevsimlik göçler de yaşanmakta; birçok Çerkes yaz

¹ Bu durum Kafkasya'dan dünyaya dağılmış olan Abhazlar, Ermeniler, Azeriler, Çeçenler, İnguşlar, Gürcüler, Dağıstanlılar, Osetler, Kalmuklar, Karaçaylar, Balkarlar ve Lezgiler için geçerlidir.

aylarını Kafkasya'da geçiriyor, bazıları da ev satın alıp ticaretle uğraşiyor.

Kafkasya'dan ayrıлып dünyanın her tarafına dağılan insanların torunları için anavatan geri dönme ve orada uluslaşma fikri çekici, hatta zorunlu görünüyor (Shami, 1998). Bununla birlikte, Kafkasya'daki Çerkesler ile diaspora Çerkesleri arasındaki ilişkileri endişe, kültürel uyumsuzluk ve karşılıklı yanlış anlamalar karakterize ediyor. Diasporadan geri dönen Çerkesler, kurdukları dostluk ve iş ortaklıklarına rağmen Kafkasya'daki Çerkeslerin yaşam tarzlarına, ahlaki değerlerine ve Kafkasya'daki sosyal ilişkileri genellikle eleştirel yaklaşıyorlar (Shami, 1995).

Çerkes diasporasının oluşumunda merkezi bir rolü olan Kafkasya'da ulusötesi karşılaşmalar yaşandı ve ekonomik ve siyasi yapılar ortaya çıktı. Bununla birlikte anavatan algısı halen muğlak ve istikrarsız. Çerkeslerin siyasi eylem ve söylemlerinde uluslaşma ve diaspora olma tahayyülleri, hem birbirleriyle rekabet halinde, hem de aynı anda bir şekilde yaşanıyor (Shami, yakında yayımlanacak). Anavatana dönme arzusu ve bunun ardından gerçekleşen seyahatler, bireyler tarafından farklı şekillerde yaşanıp farklı şekillerde ifade ediliyor. Bazıları aldıkları dönüş kararını ulusun geleceği için anavatana kurma gerekliliğine bağlarken, diğerleri yaşadıkları ülkeyle köklerinin bulunduğu ülke arasında ekonomik ve sosyal köprüler kurmanın avantajlarıyla açıklıyor. Bu ziyaretler aracılığıyla kimileri akraba ve kendi toplumlarını ararken, kimileri de özgüven ve kendilerine olan inançlarını arıyor. Bazıları yeni yaşamlar kurarken bazıları hayal kırıklığına uğruyor, bazıları ise hayatlarını kaybediyor. Tüm bu yaşananlarla Çerkesler kendilerini küresel bir bağlamda konumlandırıyorlar. Kimlik ve gelecek kavramlarına aynı anda hem anavatan hem de başka coğrafyalar perspektifinden bakılabilmesi, bize diasporik tahayyüllerin hatırlama ve unutma ile kayda geçirme ve kayıtlardan silme gibi zamansal ve mekânsal stratejileri kullandığını gösteriyor.

1990'ların Göçleri: Şengül

Diasporik hafıza geçmişi ve bugünü birbirine nasıl bağlar ve çeşitli gelecekleri nasıl tasarlar? Bireylerin anavatanlarına neden ve nasıl yolculuk yaptıklarına dair dinlediğim ve aşağıda birini

anlatacağım hikayelerde bu tip bağlantılar hep vardı. Ağustos 1993'te onunla Kafkasya'da karşılaştığımda Şengül 18 ay önce Türkiye'den göç etmiş 37 yaşında bekar bir kadındı. Anavatana yaptığı seyahati böyle anlattı:

“Gemiyle İstanbul'dan Novorossiysk'e geldik. Kötü hava nedeniyle gemi İstanbul'da 4 gün boyunca limandan ayrılmadı ve biz o zaman zarfında gemide kaldık. Sadece limanın içinde bekleyebiliyorduk ve yakındaki itfaiye binasından çay alabiliyorduk. Son derece yorgun ve açtık. Etek giymeyi bırakmış, eşofmanla duruyordum. Saçlarım permalı ve sarıya boyalı olduğu için gemidekiler beni Rus zannetmişti. Neyse, sonuçta gemi yola çıktı ama deniz çok dalgalıydı ve birkaç gün süren zor bir yolculuk oldu. Zamanımın çoğunu kamaramda geçiriyordum, fakat yolculuğun sona ereceği zaman yaklaşınca güverteye çıkıp etrafı seyretmeye karar verdim. Geminin yan tarafında bulunan balkona çıktım. Geçtiğimiz 3-4 günde çektiğimiz *sefalet*, dalgalı denizdeki yolculuk çok ağır gelmiş olmalı ki bir anda başım döndü ve bayıldım. Güvertede biraz su olduğunu hatırlıyorum ve o suya basarak ayağım kaymış olabilir. O su beni ayıltmış da olabilir, zira bir ara birilerinin beni taşıdığını hatırlıyorum ama sonra tekrar bayılmışım. Uyandığımda çok yakışıklı beyaz saçlı bir adamın bana doğru eğilmiş olduğunu gördüm. Aklıma gelen ilk şey “bütün bu senelerce taşıdığım şeyi böyle mi kaybedeceğim” oldu.

Böyle bir şeyi düşündüğüme göre nasıl bir halde olduğumu sen düşün. Sonradan o adamın gemideki yolculardan Azerbaycanlı bir doktor olduğunu öğrendim. Kendime geldikten sonra bana sorduğu ikinci soru ‘nereni beğenmiyorsun?’ oldu. Azericede bu ‘neren ağrıyor’ anlamına geliyormuş, ama ben bu soruyu duyunca yeniden bayıldım. Neyse, sonunda ayılıp kendime geldim. Orada dinlenirken erkek kuzenim geldi ve ‘her yerde seni arıyoruz, neredesin?’ diye kızarak bağırdı. ‘Yahu, bayındım’ diyebildim.

Kısa bir süre sonra Novorossiysk limanına ulaştık. Gemiden inip etrafa şöyle bir bakınca, şehrin kilise ve haçla dolu olduğunu, birçok tarihi binanın üzerinde haçların olduğunu gördüm. Kendi kendime ‘geldiğim bu Hıristiyan memleket neresi?’ dedim. Korkmuştum. Her ne kadar ateist olduğumu söylüyor olsam da bu haçları gördüğümde hissettiğim duygu buydu.

İlk izlenimler güçlüdür, ama zamanla her şey sıradanlaşmaya başlar ve bu tip şeyleri fark etmemeye başlarsın. İnsanlarla, buraya ilk geldiklerinde mülakat yapmalısın, çünkü benim gibi insanlar artık hatırlamıyor bunları.”

Şengül’ün hikayesinde ağır basan şey kayıp duygusu. Benliğin kaybı, bilincin kaybı, onurun kaybı ve dinin kaybı. Paradoksal biçimde kimliğin yeniden kazanılması, tarihin geri döndürülmesini sembolize etmesi gereken ‘anavatana geri dönüş’ yolculuğu, Şengül’ün önce Rus zannedilmesi, ardından da yabancı bir ülkeye geldiğini düşünmesiyle sona erer. İki ayrı kayıp hali. Karadeniz’i geçerken yaşadığı endişeler, Şengül’ün bireysel ve toplumsal kimliğinin en temel öğelerini tehdit etmiş görünür: içe dönük bir geçmiş ve aşinalık durumu (Türkiye, aile, gemideki kamara) ile yabancı bir gelecek (Kafkasya, yalnızlık, geminin güvertesi) arasında bir boşlukta iki ayrı yöne doğru salınıyor. İçerde olma hali, bağımlılık ve güvende olma duygusunu simgelerken, dışarıya hem özgürlük hem de sürgün hali olarak algılanıyor. Bu ikilem ‘ev’i sembolize eden kuzen ve ‘Kafkasya’yı sembolize eden doktor gibi iki erkek karakterde kendini buluyor. Kuzeni tanıdık, ancak Şengül’ün onun gözetimden kaçmış olmasından dolayı kızgın bir figür. Doktor ise tehlikeli bir yabancı olmasına rağmen onun acısını dindirmeye çalışan bir karakter. Bu iki karakter Şengül’ün Türkiye’de yaşadığıyla ve Kafkasya’da olduğunu tahayyül ettiği Çerkesliğin bir araya gelmiş hali gibi. Aileden yana bir anlayış yok gibi: kuzenin sesi kızgın bir ses; yabancıların nezaketi ise ona nelerin tehlikede olduğunu hatırlatıyor. Hem gerçekte hem de metaforik olarak, hastalığa yenik düşen Şengül, sıkıntılı bir durumda kendini bayılarak ve kendinden geçerek koruyor.

Peki, Şengül neden bu yolculuğu yapıyordu? Temelde, onun nedeni Türkiye’deki Çerkesler arasında *dönüşçü* olarak bilinen aktivistlerin nedenlerine benziyor. Dönüşçüler, 1970’lerden beri Çerkes dernekleri içerisinde "Çerkes kültürünün yok olmaması için yapılması gereken tek şeyin Kafkasya’ya geri dönmek ve orada Çerkes ulusunu inşa etmek" argümanını savundular (Shami, Emine’nin Hikayesi). Dönüşçülük ideolojisi tarihin akışını geri döndürmeye çalışırken, Şengül’ün durumu daha karmaşık. Onun hikayesi, yurdundan edilmenin kültürel hatıraları ve bu hatıraların

yeniden üretimleriyle dolu. Onun anlatımı, tehlikelerle dolu deniz yolculuğu, güvensiz gemiler, açlık ve sefaletle dolu Kafkasya'dan yapılan ilk göçleri kapsıyor. Şengül'ün yolculuğu bir 'eve dönüş' yolculuğu olsa da 'kayıp' ve 'bilinmezliğe varış'ı içeriyor. Ateizm'e yaptığı referans hem dönüşçü ideolojinin radikal, seküler yapısını, hem de Osmanlı'ya sığınmanın temel nedeninin İslam ve Rus-Hıristiyan hakimiyetii altında yaşamayı kabul etmemek olduğuna dair yapılan argümanları yansıtıyor. Her ne kadar bir dönüşçü olarak kendisini ateist olarak kabul etse de Şengül, Kafkasya'ya geri dönüşü kendi Müslüman kimliğine bir tehdit olarak tecrübe ediyor. Tarihin çarklarının geri döndürülmesi, aynı zamanda geçmişe doğru yapılan bir yolculuk. Daha önceki göçlerin yaşanmasına neden olan tehditler Kafkasya'da varlıklarını halen sürdürmekte.

Şengül'ün anlatımları, 1979 yılında yaptığım mülakatta bana 20. yüzyılın başında 9 yaşındayken kendisini Kafkasya'dan daha sonra adı Ürdün olacak olan topraklara getiren yolculuğu anlatan kadının hikayesine benziyor:

Altı ve üstü tamamen dolu olan bir gemi. Bazıları Türkiye'ye gitti, bazıları Suriye'ye, bazıları Bağdat'a, bazıları da Amman'a gitti. Yolcuların hepsi Kafkasya'da aynı yerlerden gelmiyorlardı. Bazı gruplar 20, bazı gruplar ise 30 aileden oluşuyordu. Göç etmeleri için köyler üzerinde bir Rus baskısı yoktu, fakat göç etmelerinin nedeni, Rusya'nın köylerinde okul açacak ve erkek çocuklarını askere alacak olmasıydı.² Tam emin değilim, duyduğum şey buydu, kendi gözlerimle görmedim.

Bir Rus gemisiyle Sivastopol'a, oradan da genellikle bir Türk gemisine binilirdi. Ancak bizim bulunduğumuz gemi doğrudan İstanbul'a gitti. Orada gemiden inmemize izin vermediler. Hükümet görevlileri bize "Geri dönmek isteyenler dönsün. Dönmek istemeyenler pasaportlarını bize versin" diyerek pasaportlarımızı aldı. Bizi uzak bir limana götürdüler. Gemiye bindiğimizde köprüleri hemen kaldırdılar. Bir gün ve gece yolculuk yaptıktan sonra bir yere vardık ve gemiden indik. Hükümet görevlileri gelerek her aileye *yedi mecdiye* ve biraz yemek verdi, fakat gitmemize izin vermediler.

² Burda bahsedilen göç, Kafkasya'dan yapılan en son göç dalgalarından biri. 1900'lü yılların başında artık Ruslar direkt yöntemlerle insanları sürgüne göndermiyor olabilirdi.

Gemiden indikten sonra büyük ve güzel bir araziye geldik. Hükümet görevlileri, bizi orada dağıttılar.

Kafkasya'da şehirden çok uzakta yaşayan çiftçiydiler. Ruslarla dosttular, pazarda birlikte alışveriş yaparlardı. Okul istemediler, Hıristiyan olmak istemediler.³ Bizler cahil ve geri kalmıştık. Oysa eğitim alacak ve geliştirecektik (bunu söylerken parmağını kafasına götürerek ne kadar aptal olduklarını ifade etmeye çalıştı).⁴ Göçün ana nedeni oğullarının orduya alınacak ve Müslümanlarla savaşacak olmasıydı.

Orayla burayı birbirine bağlayan temel imge yine gemi yolculuğu. Gemi Rusya'dan kaçmak için kullanılan bir ulaşım aracıysen, göçmenlerin eski kimliklerini geride bırakmadan inmelerine izin verilmeyen bir tür hapisaneye dönüşüyor. Gemiye binmek, güverte, varış gibi anlatımda vurgu yapılan noktalar açısından Şengül'ün anlatımına benzese de, bu iki hikaye arasında bazı temel farklılıklar var. Köprülerin atılması, pasaportların verilmesi ve değişik bölgelere dağıtılmış olmak gibi dramatik tecrübeler varsa da, yolculuğun kendisiyle ilintili bir travmanın olmaması en belirgin farklılık. Beklenmedik bir şekilde, güzel bir araziye varmış olmanın getirdiği umutluluk, Şengül'ün anlatımlarındaki tehditkar manzarayla tamamen çelişiyor. Bu durum, sık sık vurgulanan "Çerkeslerin İslam topraklarına gelme arzusu"nun bir emaresi olarak okunabilir.⁵ Yine de göçün esas nedeni hala sorgulanmakta. İlginç bir şekilde bu anlatım, nostaljik öğeler içermediği gibi inanç özgürlüğünü modernite ve gelişim

³ Kuzeybatı Kafkasya'da İslam dini 16. ve 17 yüzyıl gibi geç bir tarihte, Ortodoks Hıristiyanlığın ve yerli dini inançların yerine geçerek yayıldı. Kafkasya'da Kuzey Osetya Cumhuriyeti'nin Mozdok şehrinde ve etrafında Hıristiyan Çerkesler yaşıyor.

⁴ Hiç resmi eğitimi olmayan bu yaşlı kadın, Ürdün modernitesinin ruhunu ve dilini içselleştirmişti. Mutekhalif muhafazakar, geleneksel ve aynı zamanda gerici anlamına gelir. Bani adam (çoğulu bani admeen) harfi harfine Adem'in oğlu, tümüyle insan, potansiyelini tümüyle gerçekleştirmiş olmak, arqa rafine/evrimleşmiş ve aynı zamanda gelişmiş demektir.

⁵ Ürdün'deki Çerkeslerin göç anlatılarında da aynı şekilde Suriye'ye vardıklarında "kutsal topraklarda" oldukları için ayakta kalabildiklerini söyledikleri söylenir.

kavramlarıyla karşı karşıya getirtiyor. Bir başka temel öge ise, seyahat kısıtlaması veya serbestliğini empoze eden bir devlet modelinin varlığı. Şengül'ün anlatımında ise, doğa (denizdeki fırtına) ve kişiler (kuzen, doktor) bu rolü oynamakta. İkinci hikayedeki anti-nostaljik anlatıma, açık ve net bir hafıza ile tecrübe edilen şeye ve işitilen şeye karşı olan muhalefete dair ciddi bir dikkat kesilme var. Şengül'de olduğu gibi kendinden geçmeye çalışma bir yönelme yok.

Bu ve benzeri hikayelerin diasporik hafızada var olması ve konuşulmasına bakıldığında, Şengül ve diğerlerinin "anavatana dönüşü" tarihin ve zamanın geri döndürülmesi olarak algıyı olması pek şaşırtıcı gelmiyor. Bu algı üzerinden yaşanıyor olsa da, reel hayatta Kafkasya'ya dönüldüğünde yaşanan tecrübeler oldukça farklı. Şengül'ün hikayesinde anlattığı gibi geçmiş ve bugün bir araya gelerek anlamın farklı katmanlarını ortaya çıkarıyor.

Şengül Orta Anadolu'daki birçok küçük Çerkes köyünden birinde yaşayan bir aileden geliyor. Yeni bir terminolojiyi kullanarak, Türkiye'ye göçmeden önce büyük-büyük dedesinin Kafkasya'dayken "köyün pşısının yanında *kulak* (göreceli olarak iyi gelir sahibi köylü) sınıfından olduğunu belirten Şengül kültürel kategorileri karşılaştırıyor.⁶ Büyük-büyük dede Türkiye'ye geldiği zaman ailenin ekonomik durumunun iyi olduğunu, fakat onun malul olmasıyla durumlarının kötüye gittiğini belirtiyor. Şengül'ün babası çok çalışarak ailenin geçimi sağlarken ciddi anlamda sağlığını kaybediyor. Kafkasya'ya gitmek mümkün hale geldiğinde aile, hem ulusal hem ekonomik kaygılarla ve de geleceğe dair bir yatırım olması açısından (zira kimse ileride Türkiye'de ya da bölgede neler yaşanacağını kestiremiyor) orada bir ayaklarının olmasına karar veriyor. Fakat bu adımı kim atacaktı: erkek çocukların hepsi iş güç sahibiydiler, evli ve okul çağında çocukları vardı. Bu açıdan, evli olmadığı için Şengül 'özgür'dü. Böylece karar verildi ve Şengül kuzeniyle birlikte Kafkasya'ya gitti. Şengül'ü yeni buldukları

⁶ *Kulak* toprak sahibi köylüleri ifade eden Rusça terim iken *Pşı* Çerkesce prens ya da yönetici anlamındaki kelimedir.

akrabalarının yanına bıraktıktan sonra kuzen Türkiye'ye döndü.⁷ Eylem planı, Şengül'ün oturma iznini alması ve o dönemlerde fiyatlar çok ucuz olduğu için bir daire satın almasıydı. Şengül oturma iznini aldı, fakat aile daire parasını zamanında göndermeyince daire fiyatları hızla yükseldi.⁸ Bir süre kirada oturduktan sonra Şengül akrabalarının yanına dönmek zorunda kaldı.

Kendisinden büyük fedakarlıklar yapmasının beklendiği yolundaki duygu ve düşüncemi Şengül'e söylemedim. Bununla birlikte, bir başka dönüşçüye ailelerin Türkiye'deyken üzerlerine titredikleri kızlarını Kafkasya'ya, birçok yönünden rahatsız oldukları, tanımadıkları kaotik bir toplumun içine yaşamaya göndermelerini şaşırtıcı bulduğumu söyledim. Kendisi de aynı konumda olan Emine, beni Şengül'e tanıştırtırken "o da benim gibi yalnız geldi" dedi. Söylemlerindeki dönüşçü tonlama daha baskın olan Emine, annesinin itirazlarına rağmen Kafkasya'ya geldiğini ve bunun kendi kişisel kararı olduğunun altını çizdi. Fakat erkek kardeşlerinin ona bu kararında destek verdiklerini ve bir gün "ona katılacaklarını" söylediklerini de vurguladı. Benzer hikayesi olan Suriyeli başka bir kadına rastladığımda anladım ki, artık 30'lu yaşlarında olan ve evlilik ihtimali düşük olan bu kadınlar aileleri açısından bir anlamda gözden çıkarıldılar ve geleceğin müstakbel anavatanında hak sahibi olabilmek için Kafkasya'ya gönderildiler.⁹ Bu soruyu Emine'ye sorabilmek için bir yol ararken, "Görebildiğim kadarıyla aileler için bu yeni bir....." dedim ve devamını getirmek için en uygun kelimeyi bulmaya çalışırken Emine cümlemi tamamladı, "taktik"?

⁷ İnsanlar Kafkasya'daki soydaşlarını aile isimleri ya da menşei köylerden buluyorlar. Kurgulanan soy bağları bazen tutar, bazen de üzerlerine yüklenen beklentilerin altında çöker (Shami 1995).

⁸ 1990'da gelenler Almanya'ya geri dönüşleri organize edilen etnik Almanlardan 2000 dolara 3 odalı bir ev alabilirlerdi. 1993'e gelindiğinde fiyatlar 5000 dolar ve üstüne yükselmişti.

⁹ Ferhunde Özbay (kişisel bir görüşmemizde) Türkiye'de işçi göçünde kadınların ekonomik olarak "ikincil" olan yere gönderilmesinin, ya da o yerde geride bırakılmasının bir şablon olduğu konusunda bilgilendirdi. Eğer çıkış köyü geçim açısından ikincil kaynak ise o zaman kadınlar geride bırakılıyordu. Eğer şehir daha az ekonomik kaynaklar sunuyorsa, o zaman kadınlar oraya gönderiliyordu.

Şengül'ün hikayesini analiz ettiğimizde "kayıp" ve hatta "sürgün" motiflerinin güçlü olduğunu görüyoruz. Ama bunların yanında gizlenmiş umutların varlığını da seçebiliyoruz. Şengül Türkiye'deyken liseyi bitirmişti, ancak eğitimine devam etmemiş, bir işte de çalışmamıştı. Erkek kardeşlerinin onun çalışmasına izin vermediğini söylemişti. Ama şimdi artık bir işi vardı. Şehir müzesinde çalışıyordu ve dönüşçülerle ilgili bir sergiyi organize etmişti. Önemli bir işti bu. Üniversiteye kaydolmayı düşündüğünü söyledi. Etrafındaki insanlar ona bu konuda yardımcı olmak istemiş, Adıgey devlet başkanı da dahil olmak üzere çeşitli bürokratlarla bu konuda görüşmeler yapılmıştı. Böyle bakınca, onun hikayesine farklı bir açıdan da yaklaşılabileceğini görüyoruz. Boyalı ve permalı saçları, giydiği eşofmanıyla Rusa benzetilmesi, etnik kimliğin kaybı yerine (ya da bu kayba ek olarak) sosyal ve fiziksel geçişkenlik beklentilerinin olduğunu da gösteriyor.¹⁰ Belki de Şengül'ün aniden Müslüman kimliğini hatırlaması bir anlamda dönüşçü ideolojinin sınırlamalarının reddiydi. Belki de uzun yıllar taşıdığı o 'şey' kurtulmak istediği bir yükü.

Şengül'ün serüveni sadece göçün değil aynı zamanda bir dönüşümün de hikayesi. Bunu, onun yerel kadınların yaşam tarzına dair yaptığı eleştirilerden anlıyoruz. Kadınların evlilik dışı ilişki yaşaması, iddialı giyinmesi ve hatta evlilik dışı çocuk sahibi olmasına alışmanın çok zor olduğunu söyleyen Şengül, hemen arkasından bu kadınların bazılarıyla arkadaşlık kurduğunu ve onları Türkiye'de kendi köyündeki kızlarla değil, İstanbul ya da Avrupa şehirlerinde yaşayan kadınlarla karşılaştırması gerektiğini anladığını ekledi. Diasporadan gelen Çerkesler tarafından bu olguların neredeyse tamamen reddedildiği düşünülürse Şengül'ün bu kabulünün oldukça radikal bir adım olduğu daha iyi anlaşılabilir.¹¹ Bununla

¹⁰ Türkiye'de ve turist ya da bavul tacirlerinin gittiği diğer ülkelerde, eski Sovyet Birliği'nden gelen herkes ayırım yapılmadan "Rus" olarak adlandırılır. Kafkasya'ya gelen Diaspora Çerkesleri de bazen yanlışlıkla yerli Çerkeslere "Rus" diyorlar.

¹¹ Bu tür özgürlükler Kafkasya'da "İstanbul'dan ve Avrupa şehirlerinden daha seyrek gibi gözüküyor. Ayrıca yerli Çerkesler tarafından "Ruslaşma" işareti olarak algılanarak onaylamama ile karşılanıyor.

birlikte, Şengül'ün tanıştığı bazı yerli kadınların Şengül'ün etkisiyle "daha az iddialı" kıyafetler giymeye başladığını söylemesiyle başka türlü dönüşümlerin yaşandığını da anlıyoruz.

Şengül'ün Kafkasya'daki yaşamla ilgili anlatıları, farklı yorumlamalara açık söylemlerle dolu. Bir yanda kişisel bağımsızlık, iş ve eğitim varken diğer yanda onun her haliyle yabancı olduğu bir yaşamın ve yaşam tarzının içine savrulduğunu görüyoruz. Örneğin, dünyanın farklı ülkelerinde yaşayan diaspora Çerkesleri arasında temizlik ve düzenlilik gibi kavramlara çok önem verildiğini görebiliyoruz. Sohbetlerimiz sırasında gündemle alakalı olduğunu düşündüğü her durumda Şengül, Kafkasya'da evlerin, dükkanların ve yol kenarlarındaki tezgahların temiz ve düzenli olmamasından bahsetti ve bu durumu Türkiye'deki durumla karşılaştırdı. "Çerkes evinin temizliği ve düzenliliği nerede? Bizim bulaşıkları yıkama şeklimiz? Burada kirli tabakları sıcak sudan geçiriyorlar, iş bitiyor!"¹² Buna rağmen, artık bunlara alıştığını hatta başkalarıyla tabak ve diğer mutfak eşyalarını değiş tokuş yaptığını söyledi. "Günün sonunda, eğer bir insan benim içtiğim kaptan içip mikroplardan hasta olmuyorsa ben deden onun içtiği kaptan içerek hasta olayım?" Bunları söyledikten hemen sonra, artık alıştığım bir tarzda, yine de insanların değiştirilebileceğini ve daha temiz olmalarının öğretilebileceğini söyledi.

Daha yıkıcı ve içselleştirilmiş davranış biçimlerini zorlayan şey ise insanların hal ve hareketleriydi. Şengül'ün Türkiye'deki evinde, aile üyeleri Çerkes gelenek ve göreneklerini sıkı şekilde uyguluyordu. İlişkilerde resmiyet vardı, kuşak ve yaş farkına dayalı hiyerarşi hakimdi. Aile üyeleri büyüklerinin yanında oturmazlar ve konuşmazlardı. Birbirlerinin yanında rahat kıyafetlerle bulunmazlardı. Kafkasya'ya geldiklerinde Şengül oldukça kalabalık ve pek de temiz olmayan bir hanede kaldı. Ev halkı her sabah banyoyu kullanmak için ellerinde havlu ile sıraya giriyordu. "Düşünebiliyor musun, bütün hayatım boyunca erkek kardeşlerim

Sovyetleşme'ye direniş olarak ev içi alanın değerlendirilmesi konusunda Shami (2000)'e bakınız.

¹² Benim bakışımdan, Kafkasya ve Türkiye'de özel ve kamusal alanların temizliğindeki çeşitlilik birini diğerinden üstün tutmayı zorlaştırıyor.

beni ıslak saçla bile görmediler. Çok utanmıştım. Ama ne yapayım, alıştım. Başka ne yapabilirdim ki?" diyerek halini anlattı Şengül.

Şengül'ün anıları ve yorumları, onun hem bedenini ve onurunu korumakla ilgili kaygılarını ortaya koyuyor, hem de mütemadiyen yaşadığı içsel ve dışsal dönüşümü yansıtıyor. Yolculuğuna fiziksel görüntüsünü değiştirerek başlıyor; fakat bu dönüşüm onu kendini tanıyamayacak hale gelecek boyutlara ulaşınca (Çerkes yerine Rus gibi görünmeye) gemideki kamarasının ya da bilinçaltının güvenli ortamına sığıyor. Deniz tutması ve başkalarının evinde kendince uygun olmayan durumlarda bulunmak zorunda kalmak, kişisel onurunu tehdit ediyor. Şengül, kendini doğru bulmadığı fikirlere, davranışlara ve hijyen azlığına maruz kalmış hissediyor, bunların onu kirlettiğini düşünüyor. Buna rağmen, bütün sohbetlerimiz boyunca Şengül Kafkasya'daki yaşama ne kadar alıştığını yineleyip artık böyle şeylerin gözüne çarpmadığını belirtti. Orada bulunduğu 5 ayın sonunda, sanki ömrünü tamamını orada yaşamış gibi hissettiğini söyledi. "İnsanlar çok sıcak ve iyiler, bu da diğer tüm sorunları göz ardı etmene neden oluyor", dedi. Bu aşamada Şengül henüz sadece mutfak eşyalarındaki mikropları paylaşabiliyor olsa da, Kafkasya'da kadınlarla yakın ilişkiler kurmak, karşılıklı yakınlaşma ve görüş alışverişine yol açıyor. "Ben de onlar gibi oldum, artık hiçbir şey gözüme çarpmıyor" derkenki heyecanı aslında hem yeni bir hayat kurma arzusunu hem de uyum sağlayamama durumunu göz önüne seriyor. O hala arada derede bir yerde, düşünsel anlamda bir deniz tutmasını yaşıyor. Bu açıdan bakıldığında, son derece ayrıntılı bilgilerle bezenmiş olarak anlattığı geri dönüş hikayesini bana "artık onunla mülakat yapılmamasını, çünkü artık hatırlamadığını" söyleyerek bitirmesi bir tesadüf değil.

Hafıza ve Öntarih

Çerkeslerin Kafkasya'ya doğru ya da Kafkasya'dan dışarı yaptıkları göçlerde gözlenebilen bazı süreçler, tarihi birkaç farklı şekilde kurgulamaya neden oluyor. Bu süreçleri düşünsel bir zemine oturtmamıza yarayan kavramsallaştırma ise "küreselleşmenin bir ön tarihi olduğudur." Örneğin Buell'e göre "küreselleşmenin ön tarihi bugün herkesin bildiği yerel ve küresel gelişmeler arasındaki karşılıklı ilişkilere ve geçmişlere - kimilerine

göre Batı dünyasının yayılmasına, kimilerine göre Ortaçağ'a, başkalarına göre ise daha erken dönemlerin medeniyetlerine ve onların da öncesine – bağlıdır” (1998, 259). Aynı şekilde Clifford, “post-kolonyalizmin ön tarihi” (“prehistory of post-colonialism”) terimini kullanarak, sömürgeci devletler kurulmadan önce oluşan diasporik bağların yarattığı ulus ötesi ağların, post-kolonyal hatta ulus devlet sonrası kavramsallaşmaların zemini oluşturduğunu belirtir (1997, 9, 277). Bu anlamda, bu kavram bugünü de besleyen ama modernite öncesi bir zaman dilimini tarif edecek şekilde kullanılmıştır. Bununla birlikte bu kavrama, “Batılı olmayan ya da sadece Batı kaynaklı olmayan kozmopolit yaşam formlarını ve kaygı dolu birlikte yaşam hali için gerekli olan küresel teknolojiler, pazarlar ve ulus devletlerle içeriden ve dışarıdan mücadele eden bağlantısız ulus ötesi toplulukları ortaya çıkarma” anlamını yükleyerek kavramın gücünü ve şiddetini arttırıyor (1997, 277). Peki bu model nasıl yeniden gün yüzüne çıkarılabilir?

Ön tarih terimi farklı yazarlar tarafından hem bir kavramı hem de bir metaforu ifade etmek için kullanılmıştır. Bir kavram olarak ön tarih, “tipolojik zaman”ın bir örneğidir (Fabian 1983) ve tarih öncesi; yazının icat edilmesi, devlet kavramının oluşması ve kelimenin bütüncül anlamıyla, insanlığın ortaya çıkışından önce toplumsal hafızada mitolojik zamanlar olarak adlandırılan ve kültürün doğanın hakimiyetinde olduğu bir zaman dilimine işaret eder.

Tarihi bir gerçeklik olmanın dışında ön tarih, aynı zamanda geçmiş hakkında düşünmeye yarayan tarihsel bir araçtır. Ve bu bağlamda da mobil bir kavramdır: bir yerde M.Ö. 10.000 yılına giderken aynı anda başka bir yerde M.S. 1000 yılına gidebilir. Bir metafor olarak ön tarih, ön tarih kavramının niteliklerini kullanmakla birlikte bu nitelikleri paradoksal biçimde kullanarak yeni anlamlar üretir. Bu anlamda bu terimin en güçlü kullanımlarından biri Walter Benjamin'e aittir. Susan Buck-Morss'a (1999, 64) göre Benjamin burjuva kapitalist toplumu “kapitalizmin doğal kurallarına göre meydana geldiği için” ön tarihte var olmuş bir yapı olarak tanımlamıştır ve Benjamin'e göre erken modernliğin varlık iddiasına rağmen “insanlar bu kör güçlerin kontrolü altında olduğu sürece evrensel bir insanlık tarihi ortaya çıkamamıştır”

(Buck-Morss 1999, 64). Bu şekilde ön tarih kavramı, “içinde uzak geçmişe ait mitlerin ve ütöpik sembollerin bulunduğu bir kültürel hafıza deposu yaratarak ‘geçmişle devrimci bir kopuş’ yaratmak için kolektif yaratıcılığı harekete geçirebilir” (Buck-Morss 1999, 116).

Bu stratejinin bir öngörüsü vardır: toplumsal hareketlilik, kozmopolitanizm ve imparatorluk ve geleneklerin çevrelediği durağan bir tarih algısının yerine geçen yatay ve dikey bağların karakterize ettiği bir küreselleşmenin ön tarihi. Bu strateji ulus devlet kavramının altını kazarak onu ‘günümüz’ algısının merkezinden uzaklaştırır. Bu şekilde kullanıldığında ön tarih kavramı ulus ötesi bir geleceğin geçmişteki formunu anlatır. Bu kullanım spesifik bir zaman diliminin özelliklerini sabitleştirmeye çalışmaz ama günümüze - bugüne dair var olan algı mutlaklığını sorgulayacak alternatif geçmişleri harekete geçirmeyi amaçlar. Clifford, “karşı tarihler bütüncül olmayan ‘alttan yukarı küreselleşme’yi destekler” diyerek bu görüşe katıldığını belirtir (1997, 276). Bu, ancak modernistlerin kurulu düzen anlayışını kopyalamazlarsa ve milliyetçi kurgulamalar gibi otoriterleşip farklı görüşleri bastırmadıkları sürece doğrudur. Eğer ön tarih kavramı farklı algılama yollarını yok saymak yerine açığa çıkarmak için kullanılacaksa, ben bu kavramın aşağıdaki üç şekilde yeniden kurgulanmasını öneriyorum.

Birincisi, kavramın yeni bir anlayışla kullanımı, tarihin kategorize etme, nesnelleştirme ve “tarihsel zaman dilimleri” üretimi yoluyla sabitleştirmeye dair bir eğilimi olduğu olduğunu ortaya koymalıdır. Aynı zamanda bu yeni kullanım, tarihin “Batı’nın ve onun kaçınılmaz oluşumu ulus devletin ortaya çıkışı olduğu” anlayışını da sorgulaması gerekir. Yani bu terim, ilk olarak zamanı kategorize etmenin, geçmişi yabancı bir ülke olarak ürettiğini ortaya koymalıdır.

İkinci olarak ön tarih kavramı kimliği bölgeselleştirme stratejilerine karşı bizi uyarmalıdır. Ayrıca, sadece bununla kalmayıp milliyetçiliğin, ‘millet’in zamanın derinliklerinde saklı ve arkeolojik kalıntılarda gizli köklerini ve sınırlarını ortaya çıkarmak için imparatorluk sınırlarının ötesine, kayıtlı tarihin de gerisine (ki genelde kendi geçmişini değil ‘öteki’nin tarihini işaret eder) uzanmasını da sorgulamalıdır. Anderson’un retorik olarak sorduğu

gibi, 'kadim olan' belli bir tarihsel kesişimde 'yeni olanın' kaçınılmaz sonucuydu (1991, XIV, vurgu Anderson'a aittir). Ön tarihin yeniden kavramsallaştırılarak coğrafyadan ve bölgesellikten ayırdığı kimliği 'devinim içindeyken' yakalaması gereklidir. Ön tarihin arkeolojik boyutunun metaforik bağlamda yeniden ele alınması "en geniş anlamıyla arkeolojik bir objenin içinde bulunduğumuz zaman diliminde algılanırken her seferinde değişik ve farklı stratejik seviyede bir anlam kazandığı" gerçeğini de kabul etmeyi gerektirir (Serematikis 1994 b, 140-41. Vurgu Serematikis'e aittir).

Üçüncü olarak, ön tarihin 'hakiki geçmişe' dönüşmesinin teleolojik gerekliliği irdelenmelidir. Milliyetçi kurgulamalar irdelendiğinde dünün, bugünün siyasetinin ihtiyaçlarına, sosyal doku ve kültürel boyut da dikkate alınarak kullanılıp yeniden yorumlandığı ortaya çıkar. Dikkatsizlik, odaklanma problemi, geçmiş silme ve dilsizleştirme gibi araçları kullanan modernite, ilerleme kavramı aracılığıyla bir süreklilik inşa eder (Klein, 1997). Bununla birlikte, geçmiş bugünün siyaseti olarak değerlendirmek de yeterli değildir. Avrupa'nın hegemonyasının kurulmasından önceki dünya (Abu-Lughod, 1991) ile olan genetik ve arkeolojik bağların hafıza ve kurgu aracılığıyla keşfedilmesi gereklidir. Yani ön tarih silinen geçmiş ortaya koymalıdır (Klein 1997, 9). Kısacası küreselleşmenin ön tarihi, Appadurai'ın (1996,9) gösterdiği şekilde modernleşme teorisinden kopuşu güçlendirmelidir. Teleolojiden sıyrılmaya yardımcı olmalı, gündelik kültürel pratiklere odaklanmalı, öngörü sorusunu açık bırakmalı ve ulus ötesini işaret etmelidir.

Dahası modernleşme pratiklerinin kendisini yenilik olarak sunarken dönüşüm potansiyelini dondurduğunu ortaya koymalıdır. Hareketliliği çağdaş bir "daha yeni tecrübenin önemini ve 'buluşunu' ve sınırlılığını yakalayabildiği hissetme yapısı" olarak vurgulamalıdır (Thrift 1996, 284, vurgu Thrift'e aittir). Bütün bunlarda küreselleşme süreçleri için çok merkezi olan "hayal gücünün eseri" (Appadurai 1996, 3) eşit olarak etnograf ve gezen özneyi içerir. Bu anlamdaki örnek bir metin, Clifford'ın argümanını geliştirmeye dayandığı Amitav Ghosh'un In an Antique Land (Antik Bir Ülkede, 1993) adlı eseridir. Ghosh'un çalışması eşzamanlı olarak hem Mısır'da etnografi yapan bir Hintli'nin çağdaş bir anlatısı hem

de on ikinci yüzyılda Mısır, Kuzey Afrika, Hindistan ve Güney Asya arasındaki bağlantıların tarihidir. Ghosh, keskinliği ve espri anlayışıyla, konuşmacılarının sürekli olarak Doğu ve Batı'nın hegemonik bölünmesine nasıl düştüğünü anlatıyor. Buna karşılık, on ikinci yüzyılda üst üste binmiş bir ara bağlantı dünyasını temsil eden bir köledir.

Ghosh'un kazılarının arkeolojik objesi ("en geniş anlamında"), milli hafıza ile değil, unutulmuş Yahudi Geniza arşivinden bir el yazmasıyla (H.6) "bugünün algısal düzenine" giren köledir. Ghosh'un bu belgelerin Kahire'deki tarihi depolarından nasıl dağıldığına dair hikayesi misyonerleri, alimleri, üniversiteleri, gezginleri ve dini kurumlara dokunur. Geniza belgelerinin "değerine" yavaş yavaş uyanılmasıyla ortaya çıkan hikaye olmasa, geçmiş bilinmeyen ve düşünülemez olurdu. Ghosh'un kağıt parçaları, satış işleri, mektuplar ve atık kâğıt üzerindeki kısa notlar bulma arayışı, MS H.6 kölesine bir isim (Bomma), bir ev ve aile, bir soy ve yaşam verir. Bunun karşılığında Bomma ise 1990–91 Körfez Savaşı sırasında Irak'ta kaybolan, Mısır'dan bir köyden gelen göçmen işçi ve Ghosh'un çağdaş anlatı figürü olan Nabeel'e bir ön tarih sağlar. Irak'ta milyonlarca kişinin sürgününü gösteren televizyon yayınında onu arayan Ghosh ve Mısırlı köylülerin farkına vardığı "kalabalıklar dışında görülecek hiçbir şey yoktu: Nabeel, tarihin anonimliğinde kaybolmuştu" (1992, 353).

Şengül'ün anlatımını Çerkeslerin Kafkasya dışına kitlesel göçünün tarihine karşı okudum. Bu onun yolculuğunu bir geri gidiş, geri dönüş, saf kimliğin geri kazanılması olarak temsil ediyor. Hikayesi direniş anlarını içermekle birlikte, geçmişi tasvip, geleceği de ulusal olarak düşünen dönüştürücü söylemiyle çerçeveselmiştir. Ancak, günümüzün ulus ötesi karşılaşmalarının sunduğu imkanlar, birbirine bağlı olmayı ön plana çıkaran geçmişler, ev ve sürgün, kendi ve öteki kavramlarını karmaşıklaştıran hareket tarihleri gibi farklı geçmişler ışığında incelenebilir. Şengül'ün anlatısı farklı bir göçe karşı - Şemsigül'un hikayesine karşı - kurgulandığında ulusal hayalin söylemsel alanlarını aşma olasılıkları ortaya çıkıyor.

1850'lerdeki Göçler: Şemsigül

Çerkeslerin diasporik tahayyülü 19. yüzyılın toplu göçleri ile "başlangıcını" bulsa da Kafkasya ve komşu imparatorluklar arasındaki muğlak ekonomik ve politik ilişkiler 1864'ün çok öncesine uzanmaktadır. Savaşlar, ticaret yolları ve hacca gidenler ile kesintisiz bir insan trafiği vardı. Özellikle köle ticareti iç içe geçmiş karmaşık ilişkiler yaratıyordu.

Tarihin anonimliğinden çıkartılmış olan bir hikaye buluyoruz: "Şemsigül: 19. Yüzyıl Ortasında Kahire'de Bir Çerkes Köle" (Toledano 1993).

Orada, Mısır milli arşivlerindeki tozlu kayıtların yaprakları arasında Osmanlı Türkçesiyle yazılmış, bir kadının hayatındaki sorunlu bölüm ortaya çıkmaktadır. Kafkasya'nın bir Çerkes köyünde başlayan, İstanbul'da devam eden ve Osmanlı Kahire'sinde sona eren bir yaşam. (60)

Yoksul bir Çerkes ailesinde doğan Şemsigül İstanbul'a onu Osmanlı başkentinde satışı çıkaran bir akrabası ya da köle tüccarı tarafından getirilmiş, Deli Mehmet adlı köle tüccarı tarafından satın alınmıştı (61).

30 Haziran 1854'te polis sorgusunda Şemsigül Mısır'a 2 yıl öncesinde getirilişinin ve Deli Mehmet tarafından Mısır valisi Mehmet Ali Paşa'nın evine satılışını anlatmaktadır. Bu ticarettten 5 ay sonra Deli Mehmet onu valinin evinden çıkartır, çünkü hamiledir.

Soru: Kim tarafından hamile kaldın?

Şemsigül: Deli Mehmet tarafından hamile kaldım.

Soru: Deli Mehmet tarafından hamile kaldım diyorsun. O zaman nerede seninle cinsel münasebette bulundu? Ve hamile kaldıysan seni neden sattı [yasadışı bu]?

Şemsigül: Gemide, buraya gelirken, kendisiyle cinsel münasebette bulunmaya zorladı beni, beni satana kadar benimle yatmaya devam etti. Satıştan önce ona söyledim: "Şimdi beni satmak istiyorsun, ama adetimi kaçırdım ve sanırım senden hamileyim." Kendisine sonra ne olacak diye sorduğumda, dinlemedi, gitti, bazı ilaçlar getirdi ve onları zorla içirdi [düşürmemi sağlamak için]. En sonunda beni saraya sattı. (62).

Şemsigül Deli Mehmet'in evine nasıl geri döndüğünü ve karısının kurtaj için bir ebe tuttuğunu anlatıyor. Ancak hamilelik çok ilerlemiş

ve ebe reddedince Deli Mehmet'in karısı Şemsigül'ü karnından ve sırtından urganla ve pres beziyle övüyor. Dayağı gören komşu kadın bunu yüksek mevkili Selim Bey'e bildiriyor. Selim Bey'in eşi Şemsigül'e acıyor ve onu eve alıyor.

Şemsigül: Çocuğun dünyaya gelmesi beklenen zamanda Deli Mehmet'in karısı geldi ve yatağın başında dikildi. Doğum gerçekleşince, çocuğu başka bir odaya götürüp, evlat edinmesinin işareti olarak gömleğinin altından geçirdi. Bana dedi ki senin için o öldü. Sonra evine gitti ve ona süt annesi getirdi ve ona verdi. Bir gün Selim Bey'in hanımı bebeği gizlice getirdi ve bana gösterdi (63).

Sonra Deli Mehmet Şemsigül'ü bir köle tüccarından diğerine veriyor, ama hiçbiri onu satamıyor, bunun sebebi Deli Mehmet'in alıcının Mısır'da yaşamıyor olmasını şart koşmuş olmasıdır. Sonunda Timur diye başka bir köle tüccarına satılıyor.

Soru: En başından itibaren köle tüccarı Timur'u ya da başka birini hamile olduğun ve kötü şekilde dövüldüğün konusunda bilgilendirdin mi? Eğer yapmadıysan, neden?

Şemsigül: Bir köle olarak acılarım hakkında bir şey söylemekten korktum, o yüzden Timur'a [ya da başkasına] söylemedim. (64)

Bir kadının hayatı Karadeniz'deki – bu kez Kafkasya'dan Türkiye'ye ve devamında Mısır'a yolculuğu ile, ve gemide bir tecavüz ile belirlenmektedir. Toledano Şemsigül'ün sorgu sırasındaki yaşını 14 ya da 16 yaşında tahmin ediyor.¹³

"Yasal çerçevede, köle tüccarı Deli Mehmet Şemsigül'ün sahibiydi ve bu şekilde cinsel ilişkide bulunmasına izin vardı. Yasa kölenin onayı olmasına ihtiyaç duymuyordu, bu yüzden bir kadının direnmesiyle tecavüze izin veriyordu. Tüccar, bekaretini kaybedince değerinin otomatik olarak düştüğünün farkındaydı tabi ki. Dahası, köle hamile kalırsa onun satışını yasaklıyordu." (67). Üstüne üstlük böyle bir ilişkiden doğan çocuklar yasal olarak özgürdüler ve sahibinin ölümüyle kadın da özgürleşiyordu. Deli Mehmet'in karısının Şemsigül'den ivedilikle kurtulma isteği, pratikte kuması olacağından dolayıdır. Deli Mehmet kendisi de Şemsigül'ü Mısır'ın

¹³ Toledano Şemsigül'ün yaşının belgede belirtildiği ya da kendisinin tahmini olduğu yönünde bir açıklama yapmıyor. Girişte, Kafkasyalı köle kızlarının genelde erken yaşlarda satıldığını söylüyor.

dışına satma isteği ise yasayı ihlalinin ortaya çıkmaması içindir. Şemsigül'ün Deli Mehmet'ten olma çocuğu onun karısı tarafından evlat edinilerek kaybedilmiştir. Her şey, birisi Timur'a Şemsigül'ün Deli Mehmet'ten bir oğlan çocuğu doğurduğunu söylemesiyle ortaya çıkıyor. Timur, köle tüccarları birliğinin başına şikayet ediyor. O da vakayı araştırıp konuyu polise intikal ettiriyor. Soruşturmada Deli Mehmet yalanlamasına rağmen, polis Şemsigül'ün hikayesini kabul ediyor ve konuyu mahkemeye taşıyor.

Bu noktada belge sona eriyor. “Şemsigül'e sonrasında ne olduğu hayal gücüne bırakılmalı,” diye yazıyor Toledano, mahkemenin kararıyla Şemsigül'ün muhtemelen azad olduğunu tahmin ediyor. (72). Ama sonra nereye gidecektir? Toledano belki de karısı Şemsigül'e yardım eden Selim Bey'den hamilik istemiştir diye tahminde bulunur. Öyle ise, Şemsigül hanede çalışır ve Selim Bey'de onu iyi biriyle evlendirmek sorumluluğunda olurdu. Toledano “metresliğin Şemsigül gibi kadınlar için ideal bir çare olmadığı, sosyal olarak saygı duyulduğunu ve eğer bir çocuk doğarsa erkek açısından yasal olarak bağlayıcı olduğunu” vurgular. “Ancak, özellikle kadınlar için, ama erkekler için de özgürlüğün kısıtlı seçenekler, eksik kalma ve baskı gibi dezavantajları vardır.” (72).

19. yüzyıl geldiğinde, Osmanlı İmparatorluğu içindeki yapısal değişiklikler köleliğin askeri, zirai ya da sanayiden daha çok ev içi hale gelmesi anlamına geliyordu (Erdem 1993). Ayrıca, İngiliz kölelik karşıtı baskı Kuzey Afrika'dan siyah köle ticaretini ciddi şekilde azaltmıştı. Kalan ticaret çoğunlukla, aralarında Çerkeslerin en çok tercih edildiği kadınlardan oluşuyordu.¹⁴ Neden Şemsigül'ün ailesi onu köle olarak satmıştı? Toledano buna birçok gerekçe göstermektedir: Çerkesler arasında yüzlerce yıldır tarımla uğraşan bir köle sınıfı vardır; Çerkes köle aileleri ile özgür alt sınıfların içinde bulunduğu aşırı yoksulluk genç çocuklarını satmaya mecbur bıraktı, anne babalar evlatlarının Osmanlı haremine ve ardından seçkin soyeteye girerek daha iyi koşullarda yaşam şansını arttırdıklarına inanıyorlardı. “Nasıl ücretlendirildikleri, ailenin ve (köle olarak

¹⁴ Ortadoğu'da o dönemde diğer Kafkas halklarının Çerkeslerden ayırt edilmediği ve “Çerkes” adının Kafkas halklarının geneli için kullanıldığını göz ardı etmemek gerekir. Çerkes olarak bahsedilen kişi farklı bir Kafkas halkına mensup olabilir.

doğmamış olanların) yasal özgürlüklerinin kaybı ile daha iyi bir yaşama giriş hakkı elde etmiş olabilme ihtimalleri karşısında değerlendirilmelidir” diye devam eder(61).

Çerkes köle ticareti için bu bilgileri veren Toledano bu olaylara dair çağdaş bazı kaynakları da yansıtıyor. Erdem (1993) Osmanlı ve Avrupa otoritelerinin düşüncelerini detaylıca belgeliyor ve “Çerkeslerin İstanbul’a Sultan’ın ve paşaların karıları ve genç erkeklerin de bey ve paşa olmak için” isteyerek geldiklerini gözlemliyor (1993, 236 n. 39). Bir Osmanlı belgesi köle ticaretinin yasaklanmaması gerektiğini, çünkü kölelik sayesinde Çerkeslerin “ilkellikten medeniyete, yoksulluk ve ihtiyaçtan refah ve mutluluğa” götürüldüğünü dile getirmektedir (Aktaran Sen 1994, 175 ve Erdem 1993, 209). Kafkasya’da Çerkesler arasında toprağa bağlı köylüler olduğuna dair kanıt var, ancak, bu statünün anlamı veya toplumsal tabakalaşma sistemi pek açık değil.¹⁵ 19. yüzyıldan seyahat notları kölelerin grup içinde yağma yapan Çerkes mahkumlar ile Çerkes olmayan (çoğunlukla Ruslar, Kazaklar ve Polonyalı) savaş mahkumlarından oluşan karışım olarak tanımlar. Bunun yanında bu statüye sürgün ya da söz dinlemeyen oğulları ceza olarak başka bir ailenin hizmetine vermek gibi uygulamalar ile katılan insanlar da vardı. Bütün bu tür bağlar geçici ve karmaşık birtakım haklardan ve müteakabiliyetten oluşmaktaydı. Ancak, evlatların deniz aşırı köleliğe satılması nadir bir uygulama ve geleneksel kölelik sisteminden emperyal sistem ile ilişkilerin bir sonucu olarak görülebilir. Yoksulluk köle ebeveynleri ve fakir özgür ebeveynleri çocuklarını satmaya götürür mü? Bu köle ebeveynlerin tahminen onların da sahipleri olan kişilere ait olan çocuklarını satmaya hakkı olduğunu varsayıyor. Ayrıca neden Çerkeslerde böyle bir yoksulluk hüküm sürüyordu? Şemsiğül’ün hikayesi 1852-54 yıllarında geçiyor. Çerkeslerin ve diğer Kafkas halklarının toplu göçü birkaç yıl sonra zirve yapacaktır. Genç kadın ve erkek çocukların Çerkesler

¹⁵ Çerkeslerde toplumsal sınıflar şunlardı: Pşı (prens), vork (ikinci dereceden soylu), tlfokotl (özgür köylüler), pşıtl (köle). Her sınıf içinde ayrıca birçok dereceler vardı.

tarafından yaygın olarak satılması Osmanlı otoriteleri için ciddi bir endişeye sebep olmaktadır.¹⁶

Osmanlı belgeleri satışların, göçmenlerin Osmanlı limanlarına geçiş masraflarını ve iskan maliyetlerini karşılamak için açıkça bir gereklilik olduğunu gösteriyor.¹⁷ Bu ekonomik gereklilik bir topluluğun yerinden edilme halinde oluşundan kaynaklanmaktadır. 19. yüzyılın ortaları kadın ve çocuk köleler yönünden keskin bir şekilde piyasaya arzı arttırdı ve pazarlardaki fiyatları düşürdü. Çocukların aileleri parayı belli bir sürede bulabilirse ebeveynleri tarafından geri alınacakları şartıyla köle tüccarlarına “ipotek verilmesi” gibi yeni uygulamalar ortaya çıktı (Sen 1994).

Devlet, 1862'de ve 1871'de tekrar Çerkes köle ticaretini yasakladı, ancak ticaret devam etti ve yeni pazarlar belirdi. Aynı zamanda, çok sayıda köleliğe satılan kadın özgürlükleri için mahkemelere başvuruyordu.

Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliyye (Adalet Bakanlığı) ve İdare-i Umumiye-i Muhâcirîn Komisyonu (Göçmen komisyonu) arasındaki 4 Haziran 1873 tarihli bu iletişimde sorunun boyutunun delilidir:

Çerkes göçmenler köle olduklarından ve sahipleri tarafından İstanbul'da alıcılara satılmakta olduklarından, birçok köle kadın, satıştan sonra özgürlük iddiası talebiyle devlete başvurmaktadır. Mahkemeleri bitene kadar ya da özgür veya köle oldukları belirlenene kadar Adalet Bakanlığı Kordinasyon Komitesi'nin bilgisi dahilinde Duacı Salih Ağa'nın evine misafir olarak yerleştirilirler. Her kişi için Ağa'ya günlük 6 kuruş verilmektedir. Ancak böyleyken de onların anlaşmazlıklarını çözmek, korumak ve gerektiği gibi düzene

¹⁶ Erdem (1993) Osmanlı endişesinin Britanya tarafından köleliğin kendisinin olmasa da ticaretinin yürürlükten kaldırılması gayretinden kaynaklı baskılardan olduğuna işaret eder. Ancak, bunun yanında otoritelerin köle kökenli olmayanların satışı ya da şeriata göre yasal olarak köleleştirilmemiş kişilerin satışı gibi yasadışı satışlarla artan şekilde karşılaşmalarından da kaynaklanmaktadır. Belgeler yaklaşık 150.000 kölenin Çerkes göçü ile geldiğini göstermektedir. Bu toplu fenomenin Kafkasya'dan önceki şekilde köle ticaretinden farklılaştığı açıktır.

¹⁷ Osmanlı söylemi oldukça ilginç. Bir yandan kölelik, satışı, azad edilmesi ve nasıl davranılacağı çok sıkı yasalarla belirlenmiş ve dini olarak yaptırımları olan bir statüdür, Öte yandan, bağımsızlık, özgürlük ve insanîyet gibi aydınlanma terimleri belgeleri doldurmaktadır.

sokmak için kabul edilebilir bir düzene¹⁸ taşınmaları gerektiğinden bundan sonra devlete özgürlük iddiasıyla başvuran kölelerin Kordinasyon Komitesi tarafından bahsedilen Salih Ağa'ya verilmeyecektir. Polis teşkilatına ait olan eski ve terk edilmiş bir yer olan Men-ü Mürur [ülke çi seyahat tezkeresi] idaresinin tadilatı için yedi yüz kuruş ayrılacak ve onlara konaklama yeri yapılacak. Ve kölelerin polis teşkilatının kadın ceza infaz merkezi çalışanı Sadıka Hanım'ın gözetimi altına alınması, ve bir diğer iyi ahlaklı kadının kalıcı olarak kölelerle olması, ve bu kadına günlük 5 kuruş verilmesi ve bahsedilen Sadıka Hanım'a günlük sekiz buçuk kuruş verilmesi, ve mum ve sabun gibi ufak tefek şeyler için aylık yüz kuruş ayrılacak ve her bir köle için günlük 5 kuruş ellerine verilecektir. Düzgün bir şekilde yerleştirilmiş olmaları ile geçtiğimiz üç yıl içinde ortaya çıkan maliyetlerden, burada anlatılan şekilde hazineden karşılanacak maliyetler dokuz bin kuruş daha az olacaktır ve her şekilde iyileşme olacaktır. (7 Rebiülahır 1290 [tarihli])¹⁹

“Çoğu kadının” köleliğini protesto etmesi olgusu Osmanlı'yı davalarını işleme koymak için özel bir sistem ve bütçe kurmaya yönlendirmiştir. Açıkçası, Çerkes kızların tümü köleliği “refah ve mutluluğa” giden bir yol olarak görmediler. Resmi belgelerin kuru dili arasından bile bu kadınların ısrabı hissedilir. "Duacı" Salih ve "Deli" Mehmet gibiler tarafından kullanılan ve istismar edilenlerin, ne kadarının devlet korumasına başvurulabildiğini ve ne kadarının sessiz kaldığını merak ediyor insan. Şemsigül “Bir köle olarak, acılarım hakkında bir şey söylemekten korktum” diyor. Çerkes kızlarının köleliğe satılma “istekleri”, bu nedenle, Osmanlı imparatorluk haremünde yaşama karşı değil, Osmanlı gözaltı merkezinde yaşamak ile tartılmalıdır.

Çoklukla Yazılan Tarih ve Sessizlikler

Şemsigül'ün hikayesi, her biri farklı zaman-mekanlarına uyan üç şekilde okunabilir. İlk olarak, Toledano'nun yaptığı gibi, modern

¹⁸ Buradaki ima Duacı Salih Ağa'nın uygunsuz şekilde kendi evinde genç kadın köleler bulunmasından fayda sağladığı yönünde.

¹⁹ Emir uygulamanın detaylarını anlatan bir paragrafla devam ediyor. Başbakanlık Arşivi, Ayniyat Defteri, No. 1141. Setenay Shami'nin İngilizce'ye kendi çevirisinden tercüme edilmiştir.

öncesi imparatorlukların ve köle temelli toplumların hikayesi olarak okunabilir. Öyküsünün ızdırabı o zaman-alanında Şemsiğül gibilerin esareti özgürlüğe tercih etmesiyle hafifletilir. Varsayım, modern öncesi duyarlılıkların özgürlük ve esaret deneyimlerini ve kavramlarını modern anlamda yorumlamayacağı yönündedir. Yukarıda sunduğum ikinci bir okuma, Şemsiğül'ün kölelik deneyimlerini Çerkeslerin kitlesel göçünün bir sonucu olarak görüyor. Osmanlı toplumunda kölelik ve köle ticareti anlamında yapılan müzakereler, Osmanlılar ile İngilizler arasında kölelik karşıtı önlemlerine karşı mücadeleler ve hukuki ihlallerle başa çıkmak için yargı sistemi, modernleşmekte olan bir topluma ve devlete işaret ediyor. Genel olarak, Çerkeslerin yeniden yerleştirilmesi, özellikle Suriye bölgesinde, Osmanlı siyasi ve ekonomik bütünleşme, merkezileşme ve modernleşme politikalarına uygundu (Rogan 1991, Shami 1992). Bu süreçler, I. Dünya Savaşı'ndan sonra imparatorluğun dağılmasında ortaya çıkan ulus-devletlerin doğasını belirledi. Şemsiğül bu şekilde, ulusların kadın bedeni üzerinden kurulduğu birçok yola bir örnek olarak modernizasyonun tüketilen ve tükürülen kaynaklarından biri haline gelir.

Şemsiğül'ün hikayesinin üçüncü bir okuması, onu Şengül'ün hikayesinin bir öntarihi olarak görecektir. İki deneyim arasındaki tesadüfler dikkat çekicidir. Her iki anlatıda da deniz yolculuğu kahramanın hayatında bir dönüm noktası (deniz değişikliği?) oluşturur. Evden sürgüne yolculuk, ama aynı zamanda bir eve dönüşün gölgeleriyle dokunulmuş. Şengül'a göre, bir anlamda anavatanına, memleketine ve doğal ikamet yerine "geri dönüş". Şemsiğül'e göre, çevre birimlerinden İmparatorluğun merkezine olan yolculuğunun, kendisini "refah ve mutluluğun" tadını çıkaracağı seçkin bir eve teslim etmesi gerekir. Bunun yerine, her iki kadın da ailelerinin kararları ile açıkta bırakıldı. Şemsiğül'ün incinebilirliği ona tecavüz yoluyla zorla getirilirken, Şengül için tecavüz korkusuyla [ÇN: incinebilirliğinin] farkındalığı uyanıyor. Her iki kadının da teknenin limitli alanındaki kararsız durumu, gideceği yerde çözülmüyor. Her ikisi de esaret ve özgürlük arasında sürekli değişen belirsiz bir uzayda yaşamaya devam ediyor. Eğer Şemsiğül kölelikten azad olursa, yalnızca yoksunluk ve belki de kayıtsız şartsız fuhuş özgürlüğü olacaktır. Şengül'a göre, boğucu aile bağlamından

kaçabilir, ancak yeni bağlamında özgürlüğüne tam anlamıyla sahip olmak, kendi değerlerinden, kendi toplumundan çıkarırdı. Her ikisi için de din farklı düzeylerde olmasına rağmen bir koruma olarak görünmektedir. Şemsigül'ün davasında şeriat yasası kendisine başvuru ve biraz olsun adalet sunmaktadır. Şengül'a göre, görünen kaybı onu daha derin, "gerçek" inançlara davet ediyor. Fakat nihayetinde her iki kadın, dünyada kendi başlarına kalmak yerine, esaret durumunu yeniden yaratmak için kendilerine ait olmayan bir aileye uyum sağlamaya çalışıyorlar. Bu yolculukta yola çıktıktan veya gönderildikten sonra, sonunda varış olmadığını tespit ediyorlar.

Bu metinlerin her biri kendi zaman-mekânında mevcuttur. Anlattıkları yolculuk motivasyonları farklı ve yörüngeler ters yönlerde ilerlemektedir. Bununla birlikte, içlerindeki kadınlar, birbirlerini yansıtır ve birbirleriyle karışırlar. Her biri diğerindeki gizli anlamları ortaya koyuyor. Şemsigül'un hikayesi bize bir polis belgesi biçiminde, duygu için çok az yer olan resmi bir sorgulama şeklinde geliyor. Şemsigül'un duyarlılığını Şengül, göçe dair başkalaşımda deniz yolculuğunda oluşan devinimin duyuşal hafızası ile sağlar. Şemsigül ise, Şengül'ün konuşulmamış kabusunu aydınlatır ve ataerkil bir dünyada "özgürlüğün" eşit doğasını ortaya çıkarır. İki hikayedeki sapmalar bile paralellikleri güçlendiriyor. Şemsigül otuz yedi yaşındayken Şemsigül on altı yaşındadır, ancak her iki durumda da seyahatleri için onları seçen yaşlarıdır. Onların isimlerinde, bu iki hayat arasındaki çok sesli ilişki ortaya çıkıyor. Şemsigül güneş çiçeği anlamına ve Şengül mutlu çiçek anlamına gelir. Şengül'ün kahramanın asıl adı olması²⁰ kölelerin adları satıldıktan sonra rutin olarak değiştiriliyor olmasından dolayı Şemsigül'ün ise büyük ihtimal gerçek bir isim olmadığını ironik şekilde ortaya çıkarıyor. Hikayeler arasındaki paralellikler, anlatılmış deneyimlerden bağlamlara doğru daha da genişler.

Her iki kadının da yaşamı yalnızca ailenin ekonomik olarak hayatta kalabilmesi uğruna değil aynı zamanda etnik grubun

²⁰ Şengül'e hikayesini paylaşmama izin verdiği için ve etnograf olarak yapmam gerekenleri ferasetli bir anlayışla karşıladığı için kelimelerle ifade edemeyeceğim kadar müteşekkirim ve hayranım.

devamlılığı adına da ipotek altındadır. Şemsiğul gibi kadınlar ailelerin hayatta kalması ve yeni ülkelerine yerleşebilmeleri için satılmışlardı. Şengül gibi kadınlar, vatanda yeniden yerleşim için bir yol açmak üzere güvencesiz geçim için bir alternatif oluşturmak üzere, gönderiliyor. Grup kimliği, öz kimlik kavramları ve kabul edilen cinsiyet rolleri pahasına güvence altına alınmıştır. Şengül, bir evlilik partneri bulabileceği son anda, evlilikten kaçınılmaz olarak mahrum edilebileceği bir yere gönderildi. Yerel Çerkeslerin dağınık ve sorumsuz olduğu algısı, geri dönen erkeklerin yerel kadınlarla evlenmelerini sağlar (bir anlamda onları düzeltmeye çalışmayı sağlar), ancak geri dönen kadınların yerel erkeklerle evlenmelerini kabul edilemez kılar. Şemsiğul'e gelince, evlilik potansiyeli değil, meta olarak değerini belirleyen cinsel işlevidir. Ayrıca, evlenirse etnik grubunun içinde olmayacaktır. Bir cariye olarak çocuk doğurursa, Deli Mehmet'in karısı tarafından açıkça belirtildiği gibi kendisine ait olmayacak ve çocuğu kendinin, ailesinin veya grubunun kimliğini sürdürmez.

Bu yönüyle, binlerce Çerkes kızı Şemsiğül'ün kaderini paylaşır; kızların dışarıya evlenmesi, diasporanın Çerkes topluluklarında, ittifakları sağlamlaştırmak ve hamiliği sağlamak için açık bir strateji (Emine'nin sözleriyle "taktik") olmuştur. Türkiye'de yaşlı bir kadın bir keresinde bana şöyle dedi: "Kızlarımızı herkese verdik." Binlerce kız çocuğu da Şengül'un kaderini paylaşıyor, çeşitli nedenlerle grup içinden evlenemiyor, yine de dışarıya da evlenmesine izin verilmiyor. Bir yandan, Şengül ve Şemsiğül grup için evlilik ve üreme gibi etnik kimliklerinin merkezindeki değerlerden vazgeçtiler. Öte yandan, paradoksal olarak grubun üremesini kendi üreme işlevleriyle değil, bu işlevden vazgeçerek (ya da bu işlevleri reddedilerek) ya da "öteki" için üreterek sağlıyorlar. Belki de her iki anlatının sessizlikte ısrarı, bireyin kolektif olana boyun eğmesinden kaynaklanmaktadır. Şemsiğül, köle olarak acı çekmekten şikayet etme, konuşma hakkına sahip olmadığını söylüyor. Şengül, çok farklı olmayan bir şekilde, sadece hatırlamadığı konusunda ısrar ediyor.

Küreselleşme, yeni tahayyüller ve anılar için potansiyel oluşturan yeni akışlar üretti. Şengül'ün yolculuğu olmadan, Şemsiğül'un hikayesi kurtarılamaz ve kullanılamazdı; yabancı bir ülkede yaşayan arkaik diğeri için anlayış ve merhamet ile aşılması

gereken, modern öncesi bir pratik ve duyarlılık hikayesi olarak kalırdı. Şemsigül olmadan, Şengül'ün hikayesi tamamen aynı şekilde katmanlaşmazdı. Şemsigül, Şengül'ün kültürel repertuarının veya hafızasının bir parçası değildir. Ancak 'açılma' kelimesinin çifte anlamı olan diasporik bir tahayyülün parçası haline gelirler. "Bir tomurcuk bir çiçeğe dönüşür, ancak çocuklara kağıt katlayarak yapmayı öğrettiği tekne, düz bir kağıt parçasına açılır"(Benjamin 1992, 118). Şengül ve Şemsigül'ün seyahat ettiği tekneler, düz kâğıtlara açıldıktan sonra net anlamlar içeriyor gibi görünüyor. İmparatorluktan ve milletten, sürgünden ve vatandan, kayıptan ve kurtuluştan bahsediyor. Öte yandan, Şengül ve Şemsigül, Mutlu-gül ve Güneş-gülü hikayeleri, tomurcuklar gibi açılıyor, katmanlarını ortaya çıkarıyor, ancak açan çiçeğin kalbi zuhur ettiğinde unutulmaya çekiliyor.

Maddenin kalbini yansıtan, bir teknede bir kadının imgesidir. Bu imge, gerçekten "içine yerleştirildiği bağlamı sekteye uğratan" ve ancak "illüzyonla mücadele"nin Benjaminci bir "diyalektik imge"sidir²¹ (Buck-Morss 1999, 67). İki metni yan yana koymak, Çerkes göçlerinin ve kimliğinin doğrusal bir tarihini kesintiye uğrattırıyor. "Geçmiş bugüne ışık tutmuyor ya da bugün geçmişe ışık tutmuyor; bunun yerine, O zaman [ve Orada] ve [Burada ve] Şimdi bir şimşek çakması gibi takımyıldızında bir araya geldiği bir imgedir"(Benjamin, Pred 1995).

Bu iki yaşamın, geçmiş ve şimdinin birbiriyle bağlantılı olduğu göç ve belgelemenin arabuluculuk hikayesine farklı bir ışık tutan şey, iki anlatının, içerdiği çift-odaklılığın yan yana getirilme olasılığıdır. Bir araya gelme, hem sürekliliği hem de küreselleşme süreçlerinde ve söylemlerinde yer alan yeni vaatleri ortaya çıkaran bir geçmiş üretiyor. Geçmiş kurtarma stratejileri, hayal gücünün eseridir ve çeşitli kaynaklardan yararlanır: anlatılar, metinler, nesnelere. Bunlar belirli "periyotlarda" sabit değildir, ama şu anın elverişli noktasına bağlı olarak değişmektedir.

²¹ "Koşulların keşfi (yabancılaşması) olanların birbirini engellemesinde" ve birbirini engellemenin tüm yapılanmalarının temel aracının "atıf verilebilir jestler" nosyonu olduğu Benjamin'in Bertolt Brecht'in dramatik stratejisi tartışmasına bakın. (Benjamin 1992, 147-48).

Ghosh'un kazılarının ve benimkinin hem köle hem de kölelik ortaya çıkartması tesadüf müdür? En azından bu, post-kolonyal olasılıklar için çokça ilham kaynağı olan "siyah Atlantik" dünyasıyla bir bağlantı kuruyor. Hint Okyanusu, Arap Denizi, Karadeniz içinde / üstünde / altında / içinden "denizaltı akışlarını çizerek post-kolonyalleri haritalandırabildiğimiz" yeni ve uygun şekilde ajite edilmiş mekanlar sunuyor. "Diaspora kültürlerini ve kimliklerini akış dinamikleri olarak tanımlayan sıvı bir kelime" üreterek ve "kendisini öz olarak değil, dolambaçlı olarak gösteren bir benlik" keşfederek bu mekanları sunuyor (Baucom 1997, para. 17, 7).

Bununla birlikte, bu akışların haritalanmasında cinsiyet farklılıkları suya batırılmamalıdır. Wolff (1993), seyahatin metaforlarının, erkeklerin ve kadınların seyahat etmek için farklı erişimini ve bunun farklı deneyimlerini kabul etmeyerek androsentrizmi nasıl yeniden üretebileceğini göstermiştir. Hem Şemsigül'un hem de Şengül'ün yolculukları, ataerkil ve günlerinin baskın yapıları tarafından tuzağa düşürülmüştür. Marjinalite ve geçirgenlik durumu, yalnızca sabit yerlerin niteliği değildir. Hapsedilme, köle gemilerinde ve göçmen hanelerde olduğu gibi çoğu zaman hareket halindedir. "Orta sınıfın seçilmiş ve istekli yolculuklar fikri" (Wolff 1993, 225) yerine, bu Çerkes seyahatleri, geçmişte İngiltere'den Güney Afrika'ya az-çok zorla göç ettirilen bekar kadınların göçleri (Swaisland 1993) ve şimdiki mülteci akımları ile (Buijs 1993) karşılaştırılırsa daha iyi olur. Yine de Wolff "eleştirmen süreç içinde kendi kendini imha etmeyecekse, dengesizleşmenin *yerleşik* olması gerektiği" konusunun önemli bir konu olduğuna işaret eder (1993, 235, vurgu Wolff'un). Geçmiş, likidite metaforlarıyla tanımlanıyorsa ve bugün "bulantsız şekilde azaltılmış bir küresel etkileşim" (Buell 1998, 577) ile tanımlanıyorsa, o zaman Şengül'un hareket rahatsızlığı, her şeyden önce, kimliğin, benliğin ve cinsiyetin uygun bir reaksiyonu olabilir.

İlave 1999

Çerkes sözlü tarihinde, deniz yolculukları ve dağılma hakkında anlatılar vardır, ancak yeniden yerleştirilmenin vasıtaları ve bedeli hakkında sessizlik hüküm sürer. Konuşulmadan bırakılan Şemsigül'ün hikayesi. Birbiriyle bağlı olmayan ve herhangi lüzumlu

bir yolda birbirine “ait” olmayan metinleri etnografin hayal gücü bir araya getirmektedir. Ancak, Benjamin’in “şimşeğini” yaratan, bu çok sesli biraradalık, çoklukla yazılmış bir tarihin örtüsünü kaldırma çabasıdır. Ani hatırlama ve yaratılan imge, Çerkes hatıralarına ışık tutacak ancak aynı zamanda sessizlikler ve içindeki silinmişlikleri ortaya çıkartacak. Şengül’ün hikayesine mutlu bir son vermek değildi amacım. 1993’te onun belirsiz duygularını dinlediğimde, bir çözüm yada kapanış olmadığı ortadaydı. O zamandan beri her şey değişti. Şengül üniversite diploması aldı. Müzede çalışmaya devam ediyor, diaspora hakkında radyo programı hazırlıyor ve haftada 2 kez radyoda haberleri Türkçe okuyor. Kendi dairesinde yaşıyor, akrabalarının evinden ayrıldı. “Neden burada mutlu olduğumu bilmiyorum” diyor. “Belki, o küçük köyden geldiğim için, orada her türlü kısıtlamayı yaşadığım, olmak ya da olmamak arasında bir yerlerde olduğum için. Burada kendimi buldum.” Şengül’ün kendi geçmişiyle uzlaşması değil de, 1999 yılındaki bir telefon konuşması beni farklı bir sona yönlendirdi. Hikayesini ve Kafkasya yolculuğunu nasıl bir çerçeveye oturttuğumu ona açıklamak için Uppsala’dan Şengül’ü aradım. Ona Şemsiğül’den bahsetmeye başladığım sırada sözümü kesti: “Mısır’a satılan, köle tüccarı tarafından tecavüz edilen ve adamın karısı tarafından dövülen kızın hikayesi mi? “Benim şaşkın sessizliğimde açıklamaya başladı. Bizim ilk konuşmamızdan birkaç ay sonra, Çerkes gençlerinin bir derneğinde yayınlanmış Basında Çerkesler (Güven 1993) adlı bir eserde Toledano’nun sinopsisi de bulunuyormuş. “Makaleyi Çerkesçeye çevirmeyi ve burada yayınlamayı düşündüm. Sonra düşündüm ki, Ruslara daha fazla mühimmat vermemeliyim. Bizi geçmişte sattılar. Onlara bugün daha fazla güç vermemeliyim.” Artık Şemsiğül Şengül’ün repertuarında. Onun hikayesi artık unutulmuş değil. Basında Çerkesler köleler ve kölelik hakkında bütün bir bölüm içeriyor. Yine de Şengül bu hatırayı sessizleştirmek ya da en azından dolaşımını kısıtlamak istiyor. Bugündeki korku geçmişi sansürlemeye devam ediyor. Sessizlik bozulduğu için, yine de nostaljinin dönüştürücü anlamı ile yer değiştirebilir mi?

Nostalji yakıcı bir acı içinde [anavatana] seyahat etme arzusu ya da özlemdir. Aynı zamanda sürgün ve yabancılışmanın oluşturduğu hafızanın duyusal boyutunu uyandırır; bedensel ve

duygusal acıyı karıştırır ve ruhsal ve somatik sürgünün acılı deneyimlerini olgunlaşma kavramına bağlar. Nostalji, Amerika'daki anlamıyla, geçmiş günümüzde, sosyal dönüşümü herhangi bir şekilde dahil etmeden dondurmaktır. Onu geçmişle dinamik anlamlı algısal bir ilişki kurmaktan alıkoyar. Oysa ki Yunan etimolojisi mütabakat sağlanamamış tarihsel tecrübe olarak, geçmişin dönüştürücü etkisini çağırıştırır (Seremetakis 1994a, 4).

Kaynakça

- Abu-Lughod, Janet. 1989. *Before European hegemony: The world system, A.D. 1250–1350*. New York: Oxford University Press.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Rev. ed. London: Verso.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Baucom, Ian. 1997. Charting the "Black Atlantic." *Postmodern Culture* 8(1)(<http://muse.jhu.edu/journals/postmodernculture/v009/8.1baucom.html>).
- Benjamin, Walter. 1968. *Illuminations: Essays and reflections*, edited by Hannah Arendt and translated by Harry Zohn. New York: Schocken.
- Berkok, İsmail. 1958. *Tarihte Kafkasya* (The Caucasus in history). Istanbul: Istanbul Matbaası.
- Buell, Frederick. 1998. Nationalist postnationalism: Globalist discourse in contemporary American culture. *American Quarterly* 50(3): 548–91.
- Buck-Morss, Susan. 1999. *The dialectics of seeing: Walter Benjamin and the arcades project*. Cambridge: MIT Press.
- Buijs, Gina, ed. 1993. *Migrant women: Crossing boundaries and changing identities*. Oxford: Berg.
- Clifford, James. 1997. *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Connerton, Paul. 1991. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Erdem, Y. Hakan. 1993. *Slavery in the Ottoman Empire and its demise, 1800–1909*. Ph.D. diss., Oxford University.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Ghosh, Amitav. 1993. *In an antique land*. London: Granta Books.
- Güven, Yaşar, ed. 1993. *Basında Çerkezler* [Circassians in print]. Istanbul: Bağlarbaşı Gençlik Kurumu (Eylül/September).

Karpat, K. 1985. *Ottoman population 1830–1914: Demographic and social characteristics*. Madison: University of Wisconsin Press.

Klein, Norman M. 1998. *The history of forgetting: Los Angeles and the erasure of memory*. London: Verso.

Pred, Allan. 1995. *Recognizing European modernities: A montage of the present*. London: Routledge. Rogan, Eugene. 1991. *Incorporating the periphery: The Ottoman extension of direct rule over southeastern Syria (TransJordan), 1867–1914*. Ph.D. diss., Harvard University.

Sen, Ömer. 1994. 19 Yüzyılda Osmanlı Devletindeki Köle Ticaretinde Kafkasya Göçmenlerinin Rolü [The role of the Caucasian immigrants in the slave trade of the nineteenth-century Ottoman state]. *Toplum ve Ekonomi*, Sayı 6, Mayıs (İstanbul): 171–83.

Seremetakis, C. Nadia. 1994a. The memory of the senses, part I: Marks of the transitory. In *The senses still: Perception and memory as material culture in modernity*, edited by C. Nadia Seremetakis. Boulder, Colo.: Westview Press.

Seremetakis, C. Nadia. 1994b. Implications. In *The senses still: Perception and memory as material culture in modernity*, edited by C. Nadia Seremetakis. Boulder, Colo.: Westview Press.

Shami, Seteney. 1992. Nineteenth century Circassian settlements in Jordan. In *Studies in the History and Archaeology of Jordan IV*, edited by Adnan Hadidi. Amman, Jordan: Department of Antiquities.

Shami, Seteney. 1995. Disjuncture in ethnicity: Negotiating Circassian identity in Jordan, Turkey, and the Caucasus. *New Perspectives on Turkey* 12 (Spring): 79–95.

Shami, Seteney. 1998. Circassian encounters: The self as other and the production of the homeland in the North Caucasus. *Development and Change* 29: 617–46.

Shami, Seteney. 2000. Engendering social memory: Domestic rituals, resistance and identity in the North Caucasus. In *Gender and identity construction: Women of central Asia, the Caucasus, and Turkey*, edited by Feride Acar and Ayşe Güneş Ayata. Leiden, Netherlands: E. J. Brill.

Shami, Seteney. forthcoming. The little nation: Majorities and minorities in the context of shifting geographies. In *Nationalism and internationalism in the post–Cold War era*, edited by Kjell Goldmann, Ulf Hannerz, and Charles Westin. London: Routledge.

Swaissland, Cecillie. 1993. *Servants and gentlewomen to the golden land: The emigration of single women from Britain to southern Africa 1820–1939*. Oxford: Berg and University of Natal Press.

Thrift, Nigel. 1996. *Spatial formations*. London: Sage Publications.

Küreselleşmenin Öntarihi: Hareket Halindeki Çerkes Kimliği

Toledano, Ehud R. 1993. Shemsigul: A Circassian Slave in Mid-Nineteenth Century Cairo. In *Struggle and survival in the modern Middle East*, edited by Edmund Burke III. Berkeley: University of California Press.

Wolff, Janet. 1993. On the road again: Metaphors of travel in cultural criticism. *Cultural Studies* 7(2): 224–39.