

---

# KİMLİK HAYALETİ: İSTANBUL RUMLARINI ARARKEN



*Kerem KARAOŞMANOĞLU\**

---

“Haritalar referanslarla ve göstergelerle doludur. Fakat haritalarda insan yoktur... Haritanın sınırlarını aştığımızda, capcanlı gündelik dünyanın yerelliklerine ve karmaşıklığın huzursuzluğuna gireriz. Burada kendimizi toplumsal cinsiyetlerin ve etnisitelerin şehrinin, farklı toplumsal gruplardan, değişen merkez ve çevrelerden meydana gelen bölgelerin içinde buluruz, yani hem sabit bir tasarım (mimari, ticaret, şehir planlaması, devlet yönetimi) nesnesi olan hem de plastik ve değişken olan şehir; geçici olayların, hareketlerin ve hafızaların uzamı.”

*Iain Chambers (2005: 117)*

## ÖZET

Bu yazı Rum kimliğine dair mevcut söylemler ve öznellikler üzerinedir. Yüzyıl öncesinin aksine bugün İstanbul’unda İstanbullu bir Rum ile karşılaşma şansı pek fazla değildir. Şehirdeki Rum mirasının insani karşılığı pek ortada gözükmemektedir ve bu anlamda bir kimlik hayaletinden söz edilebilir. Aslında hafızamız aracılığıyla Rumlar ile kurduğumuz ilişki bize İstanbul’un geçmişi, ulusal aidiyet, resmî tarih ve Türk kimliği hakkında önemli ipuçları sunmakla kalmaz, geleceğe dair farklılığın tanınması ve bir birarada yaşama

---

\* Yıldız Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü

iradesi oluşturma potansiyeli de taşır. Bu yazının öncelikli amacı hafıza ile kimlik arasındaki ilişkiyi sayıları artık bugün birkaç bin ile ifade edilebilecek İstanbul Rumları bağlamında incelemektir. Unutma ve hatırlama pratikleri paralelinde hafıza birden fazla boyuta sahiptir. Hafıza, geçmişe dair bir travmanın varlığı, melankoli, nostaljik hissiyatın pazarlanması veya geçmişle yüzleşme ile alakalı olabilir. 'Rumluk' şehirde hafıza ve kimlik ilişkisi içinde farklı şekillerde kendini gösterebilir. Herşeye rağmen İstanbul'da yaşayan yeni kuşak Rum gençleri, Rum olmak, Türk olmak ve genel olarak kimlik meselesi hakkında bize alternatif bir perspektif sunabilir. Rum kimliği hakkında hafıza üzerinden yeniden düşünmek bizi geçmişin melankolik etkisinden kurtarabilir. Bu bir çeşit merak, tanıma ve yüzleşme süreci sonucunda mümkün olabilir ve ancak o zaman belki geçmiş ile bugün arasında yeni bir bağ kurulabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Anahtar kelimeler: Hafıza, Unutma, Rum, Azınlık, İstanbul, Kimlik, Şehir, Travma

İstanbul'daki Rum azınlığın gitgide azalan ve artık ancak birkaç binle ifade edilebilecek nüfusu hem Rumlar hem de toplumun geri kalanı açısından travmatik bir geçmişin izlerini taşıyor. Bu anlamda 'Rum kimliği' geçmişin ağır yükü altında, hem Rumların pek 'ortada gözükmeleri' hem de bir yandan hala şehirde hissedilebilen Rum etkisinin varlığı göz önünde bulundurulduğunda adeta 'hayalî' bir varoluş kazanıyor. Bununla birlikte, 'Rumluk' şehirde hafıza ve kimlik arasında kurulan bağ üzerinden farklı bağlamlarda tezahür edebiliyor. Bu yazı unutulmak istenen geçmiş ile bugünün 'sessiz boşluğu' arasında yaşayan Rum kimliğine ilişkin söylemler ve aynı zamanda öznellikler hakkındadır.

## **HAFIZA: HATIRLAMAK VE UNUTMAK**

Hafıza çalışmalarının odaklandığı başlıca sorunsallardan biri hafıza ile tarih arasındaki gerilimli ilişkidir. Etnik özler üzerinden kurgulanan ortak ulusal özellikler belli bir tarihsel anlatının parçası olarak kabul görür. Tarih nesnel olduğu düşünülen birtakım önemli olaylar, ulusal başarılar, yenilgiler, savaşlar ve kahramanlıklar yoluyla anlatılır. Kolektif hafızanın ne olduğu konusu ise tartışmalıdır. Kişisel hatıralar, yaşanmış tecrübeler üzerine kurulu bir bireysel hafızadan söz edilebilir. Kolektif hafıza ise bu anlamda kişisel belleğin basit olarak ortak bir geçmiş üzerinden uluslara, cemaatlara ya da bölgesel kolektivitelere uyarlanmış hali midir? Todorova kolektif bir Balkan zihniyeti, kimliği ya da hafızası oldu-

ğunu iddia etmenin popüler bir sav olması dışında işe yaramayacak kadar basitleştirici ve indirgemeci olduğunu vurgular (2004: 5). Bu anlamda keskin bir bireysel/kollektif hafıza ayrımı yaparak kollektif hafızayı bireysel hafızanın bir nevi 'genişletilmiş' hali olarak görmek, kollektiviteleri homojenleştirmeye ve bakışımızı sınırlamaya yarar (Campbell 2008: 44). Hafıza anlatının kendisiyle ilgili olduğu kadar nasıl algılandığı ve yorumlandığı ile de ilgilidir ve bu alma/karşılama (*reception*) süreci arkadaşlar, çevre, komşular, kişisel anılar ve tutumlar gibi birçok bireysel ve toplumsal unsurun süzgecinden geçerek önceden kestirilebilirliğini ve homojenliğini yitirir. Bu anlamda tarihsel anlatıların monoton ve gayri-insanî nesnellüğünden ve aynı zamanda kollektif belleğin 'toptancılığından', aynulaştırma ve klişeleştirmelerinden sıyrılma imkânı doğar. Tarih üçüncü şahısların ağızıyla yazılıyorsa, hafıza birinci tekil şahıslarla ilgilenir (Poole 2008: 159) ve aslına bakılacak olursa gücü de buradadır. Büyük tarihsel anlatıların bazen ulusal mitler üzerinden de yürüyen gücü hafıza yoluyla ortaya çıkabilecek detaylarla, marjinal aidiyetlerle ve kişisel hikayelerle sınırlanabilir ve bütün bunların aslında yekpare bir kollektiviteye değil de parçalı, heterojen bir toplumsal hafızaya işaret etmesi gerçeği ile de sarsılabilir.

Hayatının önemli bir kısmını İzmir'de geçirmiş 1906 doğumlu babaannem ile yapmış olduğum sohbetlerde sık sık hafıza ile tarih arasındaki gerilime tanık olduğumu düşünürüm. Aslında siyasetle pek ilgilenmeyen babaannem önemli günlerde ve anlarda birçok kişi gibi vatan ve bayrak sevgisini açığa vurmaktan çekinmezdi. Milli mücadele ve İzmir'in kurtuluşu gibi konular mevzu bahis olduğunda 'Yunanlıları denize dökmek' teriminin ikimiz için farklı duygusal<sup>1</sup> mecraları harekete geçirdiğini farkettim. Benim için 'Yunanlıları denize dökmek' masalsi bir anlatıdan ibaretti, çocukların hayal gücüne hitap eden iyi ile kötünün keskin sınırlarla ayrıldığı bir dünyaya aitti. İyiler kötülerini 'denize dökmüştü'. Tarih böyle öğretilmişti ve bunu sorguluyor olsam bile zihnimde 'denize dökmenin' ardında tarihsel bir klişeden fazlasını canlandıramıyordum. Babaannem için ise durum farklıydı. 'Yunanlıları' denize dökük' dediğini ve uzunca bir süre duraksadığını hatırlıyorum. Ardından anlattıkları bir insanlık trajedisiydi. Rumların Ege'nin içlerinden vagon-

---

<sup>1</sup> Hafızanın kişisel yaşamışlıklar ve tecrübelerle ilgili olarak duygusal bir yönü olduğundan söz edilebilir. Bkz. Poole (2008: 154).

lara dolup taşarak İzmir'e ulaştığından bahsetti. Çocukluğu Karşıyaka'da geçmişti ve bir miktar Rumca konuşabiliyordu. Aralarında komşuları ve aile dostları olan Rumların saklandıklarından, kaçtıklarından, gemilere bindiklerinden ve bazılarının ortadan kaybolduklarından bahsetti. Soğukkuyu civarında bilinmedik bir yere götürülürken kaçan ve yüzerek bir İngiliz gemisine sığınan yakın dostlarından birini yıllar sonra Atina'da ziyaret etmiş ve İzmir'de tekrar buluşmuşlardı. Kişisel anılara odaklandığında babaannem ulusal anlatıdan iyiden iyiye uzaklaşır ve 'Rumlar ne iyi insanlardı, ne oldu da aramız bozuldu, İtalyanlar mı aramızı bozdu yoksa' diye sorardı. Bu anlamda babaannemle (tarihin kendisi hakkında değil belki ama) kendisi ve yaşadıkları ile ilgili konuşmak tarih hakkında ufuk açıcı bir etkiye sahipti üzerimde.

Ulusal anlatılarla anıların ve yaşanmış hikâyelerin sık sık çelişebildiği meselesi üzerine Herkül Millas'ın çalışması aydınlatıcıdır. Millas'ın yaptığı geniş çaplı araştırmaya göre Halide Edip, Ömer Seyfettin ve Yakup Kadri gibi geç-Osmanlı ve erken-cumhuriyet dönemi romancılarının yazdıkları roman ve öykülerdeki Yunan/Rum karakterlerin %96'sı kötü ya da olumsuzdur. Buna karşın aynı yazarların anıları incelendiğinde karakterlerin %85'i olumludur (2005: 304). Aradaki fark anı kitaplarında basmakalıp yargılardan ziyade gerçek insanlardan bahsediliyor oluşudur. Hiç şüphesiz bu anlamda ulusal anlatılarla desteklenen 'kollektif hafıza', alternatif hikâyelerin, farklı aidiyetlerin ve kalıplara uymayan 'istisnaların' ayıklanmasıyla oluşturulur (Poole 2008: 158). Bu şekilde eleştirel ve sorgulayıcı bir tutum yerine efsanelere ve önyargılara yer açılmış olur.

Küreselleşmenin etkisiyle 'farklıklara saygı', 'azınlık hakları' ve 'çokkültürlülük' gibi kavramların bugünlerde daha çok gündeme geldiği söylenebilir. İstanbul da belki cumhuriyet tarihinde hiç olmadığı kadar çokkültürlü geçmişle anılmaya başlandı. Ne var ki bugünün genç kuşak şehirli kitlesi için 'Rum olmak' babaannemin dönemindekinden çok daha farklı bir 'bağlamdan' besleniyor. Birkaç yıl önce İstanbullu Rum arkadaşım Viron<sup>2</sup>'la birlikte Yunan sınır kenti Alexandroupoli'yi

---

<sup>2</sup> Bu makalede adları geçen Yorgo, Viron ve Stefanos (gerçek isimleri farklıdır) ile Londra Üniversitesi, Goldsmiths College'da 2006 yılında tamamladığım "Ulusun Ötesinde: Kent-sel Türkiye'de Azınlıklar ve Kimlikler" adlı doktora tezimin saha araştırması kapsamında defalarca görüştüm. Yorgo Rum okullarında eğitim görmüş, cemaat bağları nispeten kuvvetli olan ve fırsat buldukça Ruhban Okulu kütüphanesinde çalışan bir gençti. Viron,

(Dedeğaç) ziyaret ettik. İstanbul'a döndüğümüzde bir arkadaşımızın evinde iki kişiyle tanıştık. Biri gezimizi ve Viron'u merak ediyordu. Genç gayri-müslim azınlık mensuplarının birçoğunun muhtemelen aşına olduğu bir sohbet yaşandı:

- Ee Viron, sen Alexandroupolili misin?
- Hayır, İstanbulluyum.
- Yok, aslen diyorum. Selanikli misin peki?
- Hayır.
- Atinalı mısın? Ailen orada mı?
- Hayır, İstanbulluyum. Aslen.

Yukarıdaki örnek 1900'lerin başından 2000'lere kadar '100 yılda neler yaşandı' sorusunu gündeme getiriyor. Hatırlamak ve unutmak arasındaki ilişki hafıza çalışmaları açısından özellikle üzerinde durulması gereken bir konu (Starken 2008: 78).

## GEÇMİŞİN YÜKÜ: 'AZINLIK OLMAK'

'Büyük unutuş'un nasıl gerçekleştiğine bakmakta fayda var. İstanbul, kozmopolit imparatorluk başkenti, '77 milletin bir arada yaşadığı' o çokkültürlü, 'dünyanın arzuladığı' harika kent (Mansel 2008), Ankara'nın üzerine kurulduğu her şeyin antitezini temsil ediyordu. Osmanlı İmparatorluğu için İstanbul, o kadar özeldi ki, savaşlar kaybedilip topraklar elden çıktığında bile İmparatorluğun devamının ve bekasının sembolik tescili olarak görülüyordu. Tek ulus fikri İstanbul için çok kısıtlayıcıydı. İstanbul aynı anda farklı coğrafyalardan akan insanların da buluşma noktasıydı (bkz. Tablo A).

---

Zoğrafyon'da okumuştü ve Koç Üniversitesi'ni başarıyla bitirmişti. Kendi deyimiyle bu anlamda 'klasik bir cemaat mensubu' sayılmazdı. Londra'da lisans-üstü eğitimini tamamladı ve medya sektöründe çalışıyor. Stefanos da üniversite eğitimi sonrası bir restoran da işletme müdürü olarak görev yapıyor. Özellikle Viron ve Stefanos'un ailesinde ve hayatında karışık-evlilikler pek sıradışı sayılmaz. Her ikisinin de farklı etnik gruptan veya dini cemaatten yakın arkadaşları olmuş. Yorgo, İstanbul dışında Yunanistan'ın çeşitli şehirlerinde, Viron ve Stefanos ise Atina ve İngiltere'de uzun süre yaşamış. Üçünde de İstanbul'a olan belirgin bir düşkünlük göze çarpıyor.

**TABLO A – İstanbul'un Demografik Kompozisyonu (1885)**

<i>Millet (Dini Cemaat)</i>	İstanbul'da Doğanlar	İstanbul Dışında Doğanlar	TOPLAM	TOPLAM %
Müslüman	143,586	241,324	384,910	44.06
Rum-Ortodoks	68,764	83,977	152,741	17.59
Ermeni-Ortodoks	78,679	70,911	149,590	17.10
Bulgar	46	4,331	4,377	0.50
Katolik	3,722	2,720	6,442	0.73
Yahudi	42,363	1,998	44,361	5.05
Protestan	225	594	819	0.08
Latin	609	473	1,082	0.11
Yabancı	-	129,243	129,243	14.78
<b>TOPLAM</b>	<b>337,994</b>	<b>535,571</b>	<b>873,565</b>	<b>100.00</b>

(Karpaz 2003: 143)

İstanbul, Bizans döneminden beri Rumlar için son derece önemli bir kent olmuştur. Yunan ve Türk milliyetçilikleri açısından, kentin 1453'te Osmanlılar tarafından fethinin sembolik değeri, hafızalarının tarihsel bir bileşeni olmuştur. Yine de 19. yüzyıldan itibaren yer yer etkili olmaya başlayan, Osmanlı'nın son dönemi ve sonra da cumhuriyet dönemi sırasında izlenen milliyetçi politikaların, örneğin Osmanlı'nın 15. yüzyıldaki modern öncesi zihniyetle hiç alakası yoktu. Her iki milliyetçiliğin de dayandığı tarihsel anlatıların tersine, Osmanlı İstanbul'u, ulusal tahayyülün sınırlarını aşarak bakmaksızın pek anlaşılabilir. Kentin fethe edilmesi sonrasında Rumlar varlıklarını sürdürmekle kalmamış, yeni başkentte önemli bir nüfus haline gelmiş, Osmanlı'nın devlet yapısında büyük bir rol üstlenmişlerdi.<sup>3</sup>

Yeni Türkiye Cumhuriyeti ile birlikte İstanbul ve Anadolu'daki Rumların sayısı da ciddi oranda azalmaya başladı. İstanbul kozmopoliten niteliğini büyük ölçüde yitirdi, yeni ulus-devletin sıradan kentlerinden biri

<sup>3</sup> Bkz. Kitsikis, *Türk-Yunan İmparatorluğu* (1996).

oldu, artık başkent bile değildi. Cumhuriyetçi ideoloji doğrultusunda, bir ulus-devlet gündemine zemin hazırlayacak yeni idealler belirlendi. 'Tek ulus, tek dil, tek devlet' ve aslında 'tek din' vardı. Devlet cumhuriyet yıllarında hem yurttaşlığa dayalı hem de etnisiteye dayalı milliyetçiliklerin etkisi altındaydı. Biri resmî-hukukî düzeyde, diğeri ise gayri-resmî, tarihsel-etnik düzeyde işliyordu. Dolayısıyla yüzeyde dil, etnisite ve din-den bağımsız bir modern yurttaşlık anlayışı izleniyor olsa da, cumhuriyetin 'Türkleştirme' politikasının gerisinde tekçi (*monist*) bir dünya görüşü yatıyordu.

Cumhuriyet Türkiye'sinde 'azınlıklar' terimi, 24 Temmuz 1923'te imzalanan Lozan Antlaşması'yla tanınmış gayri-müslim azınlıkları, yani Yahudileri, Ermenileri ve Rumları ifade eder. 1923 aynı zamanda, imparatorluğun küllerinden yeni idealler ve ilkelere sahip, etnik bakımdan homojen olduğu varsayılan yeni bir cumhuriyetin doğduğu yıldır. Osmanlı İmparatorluğu'nun belirleyici özelliği ise kozmopolit, çok-etnili, çok-dinli, çok-dilli bir yapıya dayanmasıydı. On yılı aşkın bir süre devam eden bir dizi savaş (1911-22) neticesinde Anadolu büyük bir demografik değişime tanık oldu. Osmanlı millet sisteminden devralınmış dinsel farklılıkların altını çizen bir zihniyetle Balkanlar ve Anadolu'daki ulus-devletlere 'uygun' nüfuslar yaratmak için etnik homojenleştirme çabalarına girişildi. Savaş meydanlarında ölenler dışında, birçok insan da memleketlerinden sürüldü, zor koşullarda uzak yerlere göç etmek zorunda kaldı. Sonuçta on yıldan kısa bir süre içinde "Anadolu'da 2,5 milyon Müslüman, 600.000 ila 800.000 Ermeni ve yaklaşık 300.000 Rum hayatını kaybetti. Nihayetinde Anadolu nüfusu ölümler yüzünden %20 azaldı" (Zürcher 1997: 171). Ciddi bir demografik değişime yol açan başka bir faktör de göçtü. Balkan Savaşları sonrasında Anadolu'ya Balkanlar'dan binlerce Müslüman geldi (Zürcher 1997). Ağırlıklı olarak Ermeni nüfusa uygulanan zorla yerinden etme uygulaması dışında 'yasal yerinden etme' uygulaması da mevcuttu. Yunanistan'la imzalanan Nüfus Mübadelesi Antlaşması (1922) uyarınca Anadolu'nun her yerinden bir milyon Rum Ortodoks, Yunanistan'dan gelen 500.000 Müslüman'la 'mübadele edildi' (Koçoğlu 2001: 223-4). Anlaşma sonucunda nüfus rakamları, hem Yunanistan'da hem Türkiye'de ulus-devlet gündemine uyacak şekilde 'değiştirildi'. I. Dünya Savaşı öncesinde, bugünkü Türkiye sınırları içindeki halkın %20'si gayri-müslimdi. Savaş sonrasında bu oran % 2,5'e indi (Keyder 1999: 10-1).

Dolayısıyla yeni cumhuriyet demografik açıdan 'farklı' bir ülke üzerine inşa edilmişti. Nüfusun %99'u 'Müslüman' çoğunluğa mensup olsa da, gayri-müslim azınlıklar güvensizlikle karşılanıyor, yeni devletin temellerini sarsma potansiyeline sahip bir entrikanın parçası olarak görülmüyorlardı.<sup>4</sup> Cumhuriyet tarihi boyunca istatistikleri incelediğimizde Rum cemaatiyle ilgili rakamların çarpıcı olduğunu görürüz. 1924'te İstanbul'da 1 milyon kişi yaşıyordu, bunların 282.000'i Rum'du. 1934'te İstanbul'da yaklaşık 100.000 Rum vardı, bugünse Rum cemaatinin nüfusu birkaç binle ifade edilmektedir (Koçoğlu 2001: 227). Cumhuriyet tarihi boyunca aralarında 1934 Trakya olayları, 1942 Varlık Vergisi, 1955 6-7 Eylül olayları ve 1964 ve 1974'de Rumların zorla sınır dışı edilmeleri gibi resmî ve gayri-resmî ayrımcı politikaların gayri-müslim azınlığın bugünün Türkiye'sindeki iyiden iyiye küçülmüş nüfus oranını anlamada önemli bir yeri vardır. Rum ve Ermeni cemaatlerine 'ihamet' sorunsalı içinden bakan yaygın bir sosyal algı, cumhuriyetin ilk yıllarında resmî tarihi kurma sürecinde kullanıldı. 'Azınlıklar' terimi, Osmanlı devletinin son yıllarından beri cumhuriyet dönemi boyunca toplumsal bilinçaltında devletin birliğine karşı çalışan 'içerdeki düşman'ı ifade eden bir terim olageldi. Gayri-müslim azınlıkların nüfusundaki ciddi azalma bile 'ulusal güvenlik' çerçevesi içinde kurulan tehdit algısını yok edemedi.<sup>5</sup>

Akçam'a göre, 'Osmanlı devletinin çok-uluslu, kozmopoliten karakterinin Türk ulusal kimliğinin gelişimini olumsuz etkilediği' kanısı Türkiye'de yaygındır (2004: 65). Bu milliyetçi zihniyet çerçevesinde, devlet hep Patrikhane meselesine aşırı şüpheyle yaklaşan bir politika izlemiş, İstanbul'da küçük bir ada olan Heybeliada'daki (*Halki*) Ruhban Okulu'nu kapatarak aslında evrensel ve ulus-aşırı bir kurum olan Patrikhane'nin ayakta kalma şansını baltalamıştır. Patrikhane'nin dini kadroları bugün yurtdışındaki kiliselerden gelmektedir. Patrikhane'nin statüsü ve Heybeliada Ruhban Okulu meselesi, Türkiye'de Kıbrıs sorunu, Türkiye-AB ilişkileri ve Kürt meselesi gibi başka konuların yanı sıra milliyetçi gündemin bir parçası olarak, 'dış güçler'in müdahalesi iddiasıyla

---

<sup>4</sup> Bu oran bugün bile milliyetçi veya içe kapanmacı bir retoriğe hizmet eder, 'nüfusun %99'unun Müslüman olduğu bir ülke'den bahsedilir. 'Farklı' olsalar da kategorik olarak Müslüman olan Kürtler ve Alevilerden ziyade gayri-müslim azınlıklara karşı kullanılan bir araçtır bu.

<sup>5</sup> "Hala Pontus 'tehlikesinin' popüler platformda işlenebildiği bir ortamda tehdit algısının sayılarla veya nüfus oranlarıyla değil komplo zihniyeti ile ilgisi vardır" (Karaosmanoğlu 2008: 141).



birlikte tartışılmaktadır. Patrikhane, kuruma eğitimli rahip bulma konusunda ciddi bir sıkıntı yaşadığından, okulun yeniden açılmasıyla ilgili 'cesur' bir siyasî karar beklentisi içindedir.

Türkiye'de devlet kendi tarihiyle yüzleşme imkânı sağlayamadığı ölçüde vatandaşlarıyla 'sağlıklı' bir ilişki kurmaktan uzak gözükmektedir. Eski kuşak azınlık mensupları için, 'suskun' kalma tavrı hâlâ genel kuraldır. Azınlıkların acı, keder ve baskılarla dolu geçmişleri, 'farklı' oldukları için ödemek zorunda oldukları bir 'bedel', taşımak zorunda oldukları bir 'yük' gibidir. Türk ulusal kimliğinin kendini geçmişin kalıntılarından sıyırması, Akçam'ın sözleriyle 'ortadan kaldırılma psikozu'nu aşması gerekmektedir (2004: 54). Bir tabu olarak geçmiş, ulusun güvenliği ve birliğine odaklanan paranoyak bir psikolojiye katkıda bulunmakta, milliyetçi yaklaşımların ekmeğine yağ süren bir 'olağanüstü hal' psikolojisi yaratmakta, azınlıklarla diyalog ihtimalini engellemektedir. Bu doğrultuda, her şeyi açıklayan ve kapsayan 'büyük senaryolar', özellikle ulusal kriz zamanlarında el üstünde tutulmakta, azınlıklar öznelliklerini yitirerek dış güçlerin, Türk ulusunu yıkmaya çalışan diğer ulus-devletlerin edilgen araçları olarak görülmektedir. Cumhuriyet geçmişi, devlet ve toplum için, 'öteki' ile iletişim kurup onu tanımanın bir yolu olarak demokratik bir imkân ortadan kaldıran 'ağır bir yük'tür. Stefanos ile yaptığım mülakatlarda genel olarak geleceğe yönelik 'pozitif' denilebilecek bir bakış açısına ve değişime öykünen tavrına rağmen geçmişin ağır yükünü hala üzerinde hissettiğini gördüm. Özellikle 6-7 Eylül olaylarının üzerinde bıraktığı iz, 1977 doğumlu olmasına rağmen, travmatikti. Çocuğunun hem Rumca'yı hem Türkçeyi çok iyi konuşacağını, iki kültüre de aşina olacağını anlatırken içinde bulunduğumuz atmosfer, konu geçmişe döndüğünde aniden gerçekçi bir kötümserliğin etkisinde ciddileşiyordu. Bir keresinde "hayır" diye konuyu bir cümlede kapatmıştı, "çocuğum olduğunda ona 6-7 Eylül olaylarından falan hiç bahsetmeyeceğim".

Hiç şüphesiz travmatik geçmiş ile yüzleşmek ve o geçmişin varlığına 'meşruluk' kazandırmak önemli bir hamledir. Connerton hafıza ile unutma arasındaki ilişkiye odaklanarak bağlamları ve işlevleri göz önünde bulundurarak çeşitli unutma kategorileri belirler.<sup>6</sup> Bastırmak üzere unutma bunlardan birisidir (2008: 60). Yeni ulus-devlet azınlıklar

---

<sup>6</sup> Connerton 7 farklı unutma biçimi belirlemiştir. Bu makalede bunlarda 3'ü ile ilgileneceğiz: bastırmak üzere unutma, planlı eskitme olarak unutma ve yeni bir kimlik inşası üzerine kurulu unutma (2008).

gibi 'eski' kalıntıların yok edilmesi, asimile edilmesi veya göz önünden kaldırılmasını öngören bir milliyetçi gündemden pek uzak durmadı. Bu noktada denilebilir ki azınlıkların varlığı ve kimlikleri eski günlerin habercisi gibidir ve korkular eşliğinde algılanır. Azınlıklar içinse geçmişin yükünün bu kadar ağır olmasının önemli bir nedeni hala tam anlamıyla açık açık bu acıların konuşulamıyor oluşudur.

## **HAYALET İLE YÜZLEŞMEK: KORKU VE MELANKOLİ**

İstanbul zamanla yeni cumhuriyetin ulusal gündemiyle bütünleşmeye zorlandı. 1920'lerden bugünlere dek İstanbul'daki Rum nüfusun ciddi oranda gerilemesi, bu sürecin açık bir göstergesidir.<sup>7</sup> Genel itibarıyla kentin Rum nüfusla ilgili tablosu, ulus-inşa süreci 'parametrelerine' uygun hareket eden cumhuriyet politikalarına dair bir fikir vermektedir. Bastırma üzerine kurulu kollektif unutmaya pratiklerinin yaşandığı yerlerde geçmiş, kaygılar ve zaman zaman derin bir korku eşliğinde algılanır. Milliyetçi bir zihniyet için, yeni keşfedilen bir Bizans kalıntısı, eski bir binanın içindeki tozlu duvarda okunabilen Rumca yazılar veya bir kilise görevlisinin kıyafetindeki haç imgesi sembolik bir 'hayalet görme' durumuna tekabül edebilir. 'Hayalet' ile yüzleşme konusunda ise hafıza ile nasıl bir ilişki kurduğumuz önemlidir. Örneğin şehrin geçmişini öğrenmek kadar öğrenmeyi kabul etmek ve tanımak da önemlidir. Bu anlamda hafıza salt geçmişle, geçmişin 'doğru' temsil edilmesi ile ilgili bir şey olmaktan ziyade (Özyürek 2001a: 8) geçmişle bugünkü sorumluluklarımız arasında bir bağ kurabilmekle ilgilidir (Poole 2008: 160). Hafıza ve ahlaki sorumluluk arasındaki ilişkiye son bölümde tekrar değineceğim.

Bastırılmışlık üzerine kurulan unutmaya, korkuyu aşarak zamanla travmatik geçmişin bıraktığı izlerin etkisiyle bir nevi melankoli duygusunu da tetikleyebilir. Bugün birçok İstanbulluya göre, İstanbul'daki gayri-müslim azınlıklar derin bir nostalji hissiyatının kaynağıdır. Türkiye'deki ortalama bir Türk-Müslüman'ın, İstanbul'da sokakta Rum müziği duyması ya da bir Rum restoranına gidip Rum yiyeceklerini tatması ya da eski Konstantinopolis'e dair kitaplar okuması, hikâyeler dinlemesi mümkündür. Gelgelelim İstanbullu bir Rumla tanışmak hiç de kolay değildir. Bu anlamda hissedilen melankoli duygusu, artık bir söylemin, İs-

---

<sup>7</sup> "Dünyada nüfusu 10 milyonu aşan bütün kentlerde, en az 5000 Rum-Yunan yaşar, oysa bir zamanlar Konstantinopolis ve Konstantiniyye denilen İstanbul'da 2003 yılı itibarıyla Rum cemaati 2000 kişiden oluşuyordu" (Koçoğlu 2001: 9).

tanbul'daki 'azınlık gerçeği'ne bakarken benimsenen özel bir tutumun bir parçasıdır. Gayet anlaşılır bir nokta var: Rum azınlığın bugünkü demografik durumu bu söylemin gücüne büyük katkıda bulunmaktadır. Başka bir deyişle İstanbul'daki Rum kültürüyle ilgili olarak, Rumların artık bir parçası olmadığı bir kimlik söylemi gözlenebilir.

Bugün, Türkiye'deki Rumlar hakkında çalışma yapan bir araştırmacı, boş kiliselerle, kapanmış okullarla, eskiden Rumlara ait olup bugün Müslüman-Türk mülk sahiplerinin işlettiği dükkânlarla karşı karşıya kaldığı zaman bu iş için biraz geç kaldığını düşünür kaçınılmaz olarak. Örneğin Ege Denizi'nin kuzeyindeki Gökçeada (*İmroz*) ile Bozcaada (*Tenedos*) İstanbul dışında küçük bir Rum nüfusun hâlâ yaşadığı yerler arasındadır. 1999'da Gökçeada'ya gittiğimde benzer bir 'melankoli' duygusu yaşadığımı söylemeliyim. Rum cemaatin büyük bölümü adadan ayrılmış, geride sadece birkaç aile (çoğunlukla yaşlılar) kalmıştı. Gençler her yaz düzenlenen festival için dünyanın dört bir yanından birkaç günlüğüne geliyorlar, aile büyüklerini ziyaret ediyor, doğdukları toprakları görüyordu. Giden Rumların yerini, Anadolu'dan, büyük oranda da Trabzon ve Isparta'nın köylerinden gelen yeni yerleşimciler almıştı. Kalan Rumlar, kıyıda yerleşim yerlerinden ziyade dağlardaki köylerde yaşıyordu. Dereköy (*Sinoudi*) iki sinemasıyla, bir zamanlar Türkiye Cumhuriyeti'nin en büyük köyüydü, fakat artık terk edilmiş, hayalet bir köye dönmüştü. Okul binasının duvarlarına boyayla "Ne mutlu Türküm diyene!" yazılmıştı. Sanki sakinleri daha dün ayrılmışlar gibi köydeki her şey geri dönecekleri bekliyordu. Adanın hemen her yerinde Rumların izlerini görmek mümkündü, oysa Rumlar neredeyse görünmez durumdaydı. Geride kalan birkaç aileyle sanki adanın turistlere yönelik imajının folklorik bir parçası olmuşlardı.

Keza, melankoli duygusuna İstanbul'da bulunan, 1971'de Türk hükümeti tarafından kapatılan Heybeliada Ruhban Okulu'nu gezerken kapılmamak da pek kolay değil. Sınıflardaki sıralar, revir ve yatakhaneler dâhil her şey, sanki okul hâlâ eğitim veriyormuş gibi mükemmel durumda. Dini personel ilerde bir gün açılır umuduyla binaya gayet iyi bakıyor. Tabloda eksik olan tek şey ise insan unsuru. Melankoli hissiyatının gerisinde, milliyetçi gündemlerin hâkim olduğu bir ülkede azınlık olmaktan kaynaklanan bireysel trajedilere ait mikro-tarihlerin de bulunduğu unutulmamalı. Daha önce de belirtildiği üzere, Rum azınlık mensuplarının geçmişin mirasından bağımsız olarak düşünülmesi, hareket

etmesi ve yaşaması, travmatik olayların hatırası özellikle eski kuşakların kolektif hafızasında hâlâ tazeyken pek kolay değildir. Nispeten genç kuşaktan İstanbullu Rumlar büyüklerinin zamanında olanların uzun vadeli etkilerine vurgu yapıyor:

Babam bana devamlı Varlık Vergisi'nin kendilerine nasıl uygulandığını anlattı... O korkusu halen sürüyor. Ben bundan yıllar önce biraz birikmiş paramla, biraz borçlanarak küçük bir ev aldım. Babam gayrimenkul aldığım için bana "kumdan saray inşa ediyorsun" demişti. Şimdiki durumu bilmiyor, hala eskisi gibi sanıyor...

Türkiye'de Rum olmak insanın kendi evinde kiracı olması gibidir (Koçoğlu 2003: 123-4).

Azınlıklara ait cemaat gazetelerinde bugünlerde evlenme ve doğum ilanlarından ziyade ölüm ilanlarına rastlanıyor (Koçoğlu 2001: 277). Şu iddia edilebilir ki; trajik bir geçmişin mirası, gayri-müslim, 'Lozan' azınlıklarıyla ilgili olarak, kentli söylemi hâlâ etkisi altına almakta, 'melankoli' duygusuna katkıda bulunmaktadır. İstanbul'da elli yılı aşkın bir süredir yaşayan bir İstanbullunun Rum cemaatini bir 'kayıp' ve 'nostalji' hissine kapılmadan düşünmesi zordur. Rum cemaatin kentli dinamizmi, İstanbul'un kozmopolit bağlamda temsil edilme biçimini bir zamanlar neredeyse tek başına belirliyordu. Oysa bugün İstanbul Rumları, 14 milyon içinde yalnızca birkaç bindir. Dolayısıyla belki de kaybedilmiş geçmiş ile ilgili bu melankolik ruh hali, İstanbul'da en iyi Rum azınlıkla bağlantılı olarak analiz edilebilir.

## ÇOKKÜLTÜRLÜ KENTİN AZINLIKLARI: 'KOZMETİK' BİR UNSUR MU?

Türkiye'de Rum müziği son yıllarda neredeyse 'moda' oldu. Özellikle Beyoğlu gibi eski İstanbul hatıraları taşıyan mahallelerde *rembetika* çalan kulüpler, meyhaneler ve restoranların sayısı arttı. Daha 'elit' İstanbullu tüketiciye Rum tarzı eğlence paketi (taverna ve şarapevleri gibi eğlence mekânları, Rum dansları *sirtaki* ve *zeybebiko* ve meze çeşitleriyle birlikte yiyecek kültürünün dâhil olduğu bir paket) sunan bir tüketim kategorisi ortaya çıktı. Bu bağlamda Rum kültürü eski İstanbul'un ayrılmaz bir parçası addediliyor, kentli bir hayat tarzının 'otantik' bir unsuru olarak görülüyor. Aslında hafıza, tarihin aksine, geçmişin 'doğru' bir şekilde temsil edilmesinden çok, bizi bugüne bağlayan, bugünü kurmamızı sağ-

layan bir mekânizmadır (Poole 2008: 159). Aynı zamanda birçok zaman grup kimliğinin inşasında kullanılan bir malzemedir (2008: 158).

Rum kültürü de bazı 'kentli' İstanbullular için yeni bir hayat tarzı anlamına gelmektedir, 'iyi' tüketimin bir göstergesidir. İstanbullu Rum hayat tarzına öykünen, 'medeni' bir geçmişe ait 'gusto' ve 'sofistike zevkler'le dolu olan yeni tüketme biçimi, aynı zamanda İstanbul'un Anadolu'dan gelmiş yeni sakinlerini, 'küresel', 'çokkültürlü', 'yükselen' İstanbul projesinin dışında bırakmaya yarayan ayrımcı bir söylemin parçası olarak da kullanılır.<sup>8</sup> Rumlar ve 'kentli' Türkler gerçek İstanbullulardır, yeni gelenler, Kürtler, Müslümanlar ve gecekondü sakinleri ise 'İstanbul karşıtı' unsurlar olarak görülmektedir. Başka bir deyişle eski 'Batılı' Pera'nın 'medeni' imgesine uygun tarihsel panoramaların seçilmesiyle yeni bir İstanbul imajı yaratılmaktadır. Aslında Beyoğlu'nun daha 'medeni' olduğu döneme yapılan gönderme kentle ilgili kullanılan nostalji söyleminin bir parçasıdır. Bu anlamda bu söylemin içinden bazen kentin gayri-müslim sakinlerinin de konuştuğuna rastlamak mümkündür. Viron'un annesi Eleni Hanım 1927 doğumlu ve hayatı boyunca İstanbul'da yaşamış. Bir görüşmemizde bana henüz Beyoğlu'ndan geldiğini, Beyoğlu'nun negatif anlamda değiştiğini, yürümeyi bile bilmeyen insanlarla dolduğunu ve eski İstanbul'u çok özlediğini anlatmıştı. Fakat burada üzerinde durulması gereken nokta, hatıraların, yani hafıza ile birer kişisel yaşanmış pratikler üzerinden kurulan ilişkinin ötesinde, Eleni Hanım'ın yaşadıklarının ötesinde kurgulanan (ve kendisinin de belki bazen içinden konuştuğu) bir nostalji söyleminin varlığıdır.

Connerton'a göre unutma bazen 'planlı eskitme' (*planned obsolescence*) olarak gerçekleşir (2008: 66). Daha ziyade tüketim toplumunun bir parçası olarak yaşanır. Bu anlamda unutma mekanizması pazarın işleyişi açısından hayati önem taşır (2008: 67). Ufak farklar yaratmak suretiyle unutma (ve bazen hatırlama) tüketim kapitalizminin bugünü öne çıkarması, başka bir deyişle 'şimdi'yi sürekli fetişleştirmesiyle mümkün olur. Eskinin, tüketim çarkına endeksli bir ekonominin içinde yeniden üretildiği bir süreçtir bu. Önceki bölümde bahsi geçen 'kayıp' ve 'nostalji' hissiyatı üzerine kurgulanmış bir nostalji endüstrisi doğmuştur İstanbul'da. Şehrin kaybolan, unutulmuş çokkültürlü geçmişi artık projektörlerin yeni

---

<sup>8</sup> Mine G. Kırıkkanat aşırı dinciler, teröristler ve mağandalar karşısında duyduğu hoşnutsuzluğu "Rumlarımı özledim! İstanbulumun, İzmirimin Rumlarını istiyorum!" diyerek ifade ediyordu (1996).

hedefidir. Hirsch doğrudan kişisel tecrübeler ve yaşanmışlıklara dayalı olmayan ve fakat dolaylı yoldan resimler, binalar, fotoğraflar, belgeseller ve çeşitli popüler kültür öğeleri aracılığıyla oluşturulmuş anıları (*mediated memories*) hafıza sonrası (*postmemory*) kategorisi içinde kullanır (Hirsch 1997; Sturken 2008: 75). İstanbul bağlamında da yaşanan melankolinin ciddi bir hafıza sonrası boyutunun olduğunu söyleyebiliriz. Süreç içinde “ ‘kayıp’ azınlık nüfuslarıyla birlikte İstanbul’un kozmopolit semtleri” (Neyzi 2002: 142) öne çıkartılır. Gayri-müslim azınlıklar kentin ‘kaybolup gitmekte olan renkleri’ olarak görülür (Kırca 2000). Küreselleşmenin harekete geçirdiği yeni tüketim alışkanlıklarının çapı nostalji ve farklılığın pazarlanmasını kapsayacak kadar geniştir. Dergilerde nostalji sayfaları belirlemeye, “bir zamanlar...” başlıklı makaleler kaleme alınmaya başlamıştır (*İstanbul Life* 2000: 23). ‘Farklılıklara saygılı olmak’ ticari bir anlam kazanmaya başlamıştır.<sup>9</sup> Benzer şekilde kentin eski çokkültürlü kompozisyonuna da saygı gösterilecektir. ‘Saygı’ ve ‘hoşgörü’ gibi sözcükler vurgulanmaya başladığında, birçok durumda atıfta bulunulan şey, İstanbul’un kaybolan çokkültürlülüğüdür.<sup>10</sup>

Bu noktada dışlayıcılık ve sınıfsal ayrımcılık ile temas halinde olan ve ‘beyaz Türklük’ olarak adlandırılabilen bir söylemsel zeminden bahsedebiliriz. Yeni ‘beyaz Türk’ zihniyeti bir bakıma aslında azınlıklara karşı, cumhuriyetin geçmişini samimiyetle eleştirmekten uzak yüzeysel bir tavrı ifade eder. Azınlıkları, sınıfa dayalı, ‘kentli’ ve ‘medeni’ tavrılara vurgu yapan bir grup olarak görme, ve bu arada onları aslında bu vasıflardan yoksun olanlara karşı yeni kentli ayrımcılığı meşrulaştırmanın bir aracı haline getirme yönünde bir eğilim mevcuttur. Bu şekilde bakıldığında azınlık kültürü yalnızca, metropolün imajına ‘kozmetik’ katkı yapan bir tüketim kategorisi olarak görülür. Bu yolla kentin ‘elit’ sakinleri arasında bir dışlama mekanizması harekete geçirilir ve bu sayede elitler yeni göçmenlere karşı kendilerini azınlıklarla ilişkilendirebilir. Siyaset Meydanı adlı televizyon programında<sup>11</sup>, Aralık 1999’da katı-

<sup>9</sup> Bir banka reklamında yeni evli genç bir çift görürüz; biri bir futbol maçında tezahürat yapmaktadır, ötekiyse yoga. Anlatı “Hizmet farklı dünyalara saygı duymakla başlar” diye son bulur (*İstanbul Life* 2002: 7).

<sup>10</sup> İstanbul’da Rum tarzı bir tavernanın reklamında, Zarifi pazarlanır ve nostaljik bir kurguyla mekanın eski Rum sahipleri metalaştırılır. Hikâye Zarifi ailesinden iki kişinin, Yorgo ve Eleni Zarifi’nin hayatları ve başarılarıyla ilgilidir (*Roll* 2002: 25). Aslında mekânın yeni sahipleri Rum değillerdir.

<sup>11</sup> Programdaki ana temanın başarılı bir eleştirisi için bkz. Özyürek (2001b).

lımcıların bazıları göç sebebiyle kentin “gerilediği”nden yakınmış, “biz de azınlıklar kadar mağdur oluyoruz,” ya da “bugün biz de onlar gibi azınlığız,” tarzı yorumlarda bulunmuşlardır (Özyürek 2001b: 101-2). “Eskiden, gerçekten de onlar azınlık, bizler de çoğunlukta. Zaman bize öngörülemez bir oyun oynadı. Bugün her ikimiz de azınlığız. Kent bizden çalındı,” diye yakınıyordu köşe yazarı Melih Aşık (Kırca 2000). Keza tarihçi Toktamış Ateş de “Türk tarzı kentleşme”nin olumsuz etkilerini vurguluyordu. “Hızla kentleşen İstanbul’da belki de bizler bir anlamda azınlık olduk,” diyor ve açıklıyordu: “6-7 Eylül bir felaketti. Fakat bunu yapanlar İstanbul’un yerlisi de değildi, İstanbul’un işçisi de değildi. İstanbullu değillerdi” (Kırca 2000). Dolayısıyla bu söyleme göre ‘azınlık’, Anadolu’dan gelen yeni barbar işgalinin çemberinde kalmış ‘İstanbul’ elit bir grubun adıdır. Bunun ‘öteki’nin deneyimini anlamaya çalışmakla ya da ‘öteki’yle birlikte yaşamının mümkün olduğu bir dünyanın hayalini kurmakla pek ilgisi yoktur. Daha ziyade kentli elitin yukarıda bahsi geçen söylem aracılığıyla farklılığa folklorik bir anlam yüklemesi söz konusudur. Benzer şekilde Neyzi de eleştirel ve duyarlı bir bakış açısının yokluğuna dikkat çeker: “Yaratılmış bir nostaljiyle değil de yaşanmış bir geçmişle yüzleşmek, bu yüzyılda devletle cemaatler arasında, cemaatlerin kendi aralarında, kuşaklar arasında ve bireyin kendi içinde yaşanmış olan şiddetle yüzleşmek demektir” (2004: 25-6).

Belleği nesnelere veya mekânlar yerine yaşanmış pratiklerle ilgili olarak görmek onu aktif, değişken, dinamik bir sürecin parçası olarak değerlendirmemize yardımcı olur (Sturken 2008: 74). Aynı zamanda hafıza durağan bir kurgunun yansıması olarak görülmeğe kurtulup hatırlayan bir özne üzerinden siyasî bir nitelik kazanabilir (2008). Bu sayede büyük tarihi anlatıların, efsanelerin, homojen kurguya dayalı kolektif hatırlama biçimlerinin kırılacağı, öznenin öne çıkartıldığı yeni açılımların ortaya çıkmasına katkıda bulunabilir.

## **METROPOLÜ ‘DENEYİMLEMEK’: ÇİFT-KÜLTÜRLÜ KİMLİĞİN MEŞRULUĞU**

Unutma gayri-müslim azınlıklar söz konusu olduğunda (her iki taraf için de) bir bastırma sürecinin parçası olabilir. Gayri-müslimlerin cumhuriyet tarihi boyunca gitgide azalan mevcudiyetinin yarattığı melankoli, bir nostalji söylemine eklenerek çokkültürlü kentin bir nevi ticari cazibesinin parçası olarak işlev görebilir. Fakat, unutma yukarıda or-

taya konulan biçimlerin dışında, farklı bir tarzda da tezahür edebilir. Connerton'a göre unutma ille de bir 'kayıp' olarak yaşanmaz (2008: 62). Pozitif bir oluşuma ön ayak olabilir, yeni bir kimliğin inşasında önemli rol oynayabilir. Paylaşılmış hatıraların ve suskunlukların yeniden seçimi ile yeni bir kimlik oluşturulur (2008: 63). Bu tarz bir unutma-hafıza ilişkisi, eski alışkanlıkların ve atalardan devralınan ritüellerin bazen mecburen 'unutulmak zorunda' kaldığı göçten etkilenen toplumlarda ve cemaat yapılarının yeknesaklığının değişim talebi karşısında tehlikede olduğu büyük kent bağlamlarında daha çok görülür.

Belki bugün İstanbul'da cumhuriyetin ilk yıllarındakine nazaran ulus-devlet retoriğinin kısıtlayıcı etkisi, Soğuk Savaş döneminin sonu, küreselleşme ve görece bir liberal atmosferin mevcudiyeti nedeniyle o denli yoğun hissedilmiyor. Kültürel kimliğin ifadesi açısından, Rum/Ermeni/Yahudi ya da Türk olmak arasında bir tercihte bulunmayı gerektiren 'ya o, ya bu' zihniyetiyle sınırlanmış olmak yerine, bugünlerde 'arada bir yerde' durmak da en azından bazı metropol bağlamlarında 'meşru' görülebiliyor. Yahudi, Ermeni ve Rum İstanbullular İsrail'e, Ermenistan'a ve Yunanistan'a karşı bir sempati duysalar da, genç kuşak azınlık mensuplarının çoğu, İsrail'de, Ermenistan'da ya da Yunanistan'da kendilerini pek memleketlerinde hissetmeyeceklerini düşünüyor. Aynı zamanda İstanbul'da azınlık olduklarının ve bunun onları zaman zaman içinde yaşadıkları topluma ve 'ulus'a yabancılaştırdığının da farkındalar. Türkiyeli Yahudiler, İsrail'e ilk gittiklerinde İbranice bilmediklerinden turist gibi kalıyorlardı (Bali 2000: 46). "İsrail'e göçmüş olan, bir zamanlar Türkiye'de Türkçe konuşmamakla suçlanan Yahudiler bugün İsrail'de Türkçe konuşuyor, Türkçe gazete ve dergiler yayınlıyor, yaşadıkları binalara Türkçe isimler veriyorlar" (Levi 1998: 162). Keza diaspora Ermenileri de Ermenistan Ermenilerinden bir hayli farklıdır. Dahası "İstanbul bir Ermeni diaspora cemaati olarak düşünülemez... İstanbul, Beyrut misali, göçmenlerin oluşturduğu bir yerleşim değildir. Anavatan ile diaspora arasında kalan benzersiz bir yerdir" (Hoffmann 2002: 10). İstanbul'da Anadolu kökenli birçok Ermeni vardır, bazıları nispeten kısa süre önce, yirminci yüzyıl başlarında buraya göç etmiştir, fakat kent asırlarca Ermenilere ev sahipliği de yapmıştır. Bu anlamda büyük bir Ermeni diasporasının bulunduğu Los Angeles'a ya da Paris'e benzemez. Ağırlıklı olarak Ermeni nüfusun bulunduğu, bugün Ermenistan'ın başkenti olan Erivan'a da benzemez. Bir zamanlar binlerce Ermeni'nin yaşa-



dığı Sivas'a da benzemez. İstanbul'un benzersizliğini kavrayabilmek için, 'ulusal tahayyül' paradigmasından sıyrılmak gerekir.<sup>12</sup>

İstanbullu Rumlar için de çok farklı bir durum söz konusu değildir. Azınlıklara özgü coğrafi, dilsel ve kültürel özellikler ulusal kategorilere kolay kolay hapsedilemez. Bizatihi 'Rum' kelimesi, ulusal terminolojinin ötesinde konuşmanın mümkün olduğu Osmanlı geçmişine atıfta bulunmaktadır. 'Yunan' kelimesini kullanarak iki ulusu, Türk ile Yunan'ı birbirinden ayırmak mümkündür, fakat 'Rum' kelimesi aslında ulusalcı zihniyet açısından sorun yaratmaktadır. İstanbullu bir Rum olarak Yorgo Atina'da kendini hiç de 'memleketinde gibi' hissetmediğine vurgu yapıyor:

Üniversite eğitimi için Atina'daydım. Atina'daydım ama başkentlilerle aram iyi değildi, etraftan yani Selanik'ten gelip, Patra'dan, Girit'ten gelip okuyanlar, İskeçe'den gelip okuyanlar, onlarla aram iyidi. Kıbrıslılarla da fena değildi aram. Ama saf Atinalılar, pek o kadar da şey değildim. Çünkü seni daha çok anlıyor yabancılar. Ben de bir bakıma kentten geldim kente, ama kültür açısından şey açısından sanki köyden gitmişim gibiydi benim için İstanbul'dan kalkıp da Atina'ya gitmek. Tıpkı oradaki bir Yunan köyünden gelip de başkentte okuyan biri gibiydim. Aksanım her zaman belli oldu, hiçbir zaman şey yapamadım... Ama bir türlü Atinalı olamadım. Şive açısından Atinalı olmak çok zor bir şey (Yorgo).

Amartya Sen, kimliğe ilişkin tekil bağlanma (*singular affiliation*) biçimlerinin genel-geçer norm olarak kabul edilmesinin yarattığı 'indirgemeci' sonuçtan yakını (2006: 20). Kimliğin yeniden oluşum sürecinde, sözü edilen bu tekilliğin değişik anlardaki seçme fırsatını yok ederek bir 'kader illüzyonu' yaratması söz konusudur ve ayrıca bunun 'ağır bir bedeli' vardır (2006: 17). Amin Maalouf da kendi içine bakmanın kendi içindeki 'öz aidiyeti' keşfetmekten öte bir şey olduğunu söyler. "Hafızamı, kimliğime ait bulabildiğim kadar parça bulmak için önce süpürürüm. Daha sonra parçaları birleştirir ve düzenlerim. Hiçbirini inkar etmem" der (2000: 14). Özcü ve indirgemeci sonuçlardan uzak durabilmek için belleğe bu noktada ne gereğinden fazla otorite vehmetmek ne de onu çok fazla otantize etmek gerekir (Starken 2008: 77).

---

<sup>12</sup> Hrant Dink diaspora zihniyeti ile ilişkilendirilen milliyetçiliği eleştirmiş ve ileriye, geleceğe bakma ihtiyacını vurgulamıştı. "Ermeni kimliğini yalnızca 1915'in mezarlıklarında aramamalıyız" (2002: 12) demiş ve aslında İstanbullu Ermenilerin temsili için yeni bir kanal açmayı hedeflemişti.

Sen ve Maaoluf'un bahsettiği türden çoklu-kimlik oluşumları daha ziyade kültürlerarası (*intercultural*) mekânların ve fırsatların yoğun olduğu metropol bağlamlarında görülür. Bu noktada büyük şehirlerde kimlik durağan bir yapı arz etmekten ziyade sürekli değişime açık bir süreç olarak yaşanma potansiyeli taşır ve tek bir etnik grubun bütün mensuplarını ulusal kültürün asli ve doğal unsuru olarak gören 'ulusal tahayyül' paradigmasına karşı bir tepki gibidir. Önceki kuşakların tecrübelerine bakarak, genç kuşak azınlık mensupları, bir ulus-devletin parçası olarak 'tahayyül edilerek' (Türkiye, Yunanistan, Ermenistan veya İsrail) tek bir kimlikle ilişkilendirilme konusundaki memnuniyetsizliklerini sık sık ifade ediyorlar. Bunun yerine, bazen 'benzersiz' bir bağlılık biçimi olarak çift-kültürlü bir kimliğe (*bi-cultural identity*) yaslanma eğilimi görülüyor.

Üniversite eğitimim için İngiltere'ye gittim. Rahatlıkla söyleyebilirim ki Türkiye'de pek Türk gibi hissetmiyorum. Rum gibi hissediyorum. Fakat fark ettim ki İngiltere'de de Türk gibi hissediyorum (Stefanos).

Kendime Rum diyorum. Ama ben de bir Türk insanının reaksiyonunu gösteriyorum. Vatan olarak Türkiye'yi görüyorum... Tam tanımlama gerekirse sanıyorum Türkiyeli Rum demek en doğrusu olacak. Bir Müslümanın kültürünü paylaşıyorum. Bayramını herşeyini bilirim ayrı; ama bir Rum olma, Hristiyan olma bilinci var. Yunanlı kesinlikle değilim... Rumlar Yunanistan'da Yunanlı değillerdir, Türkiye'de Türk değillerdir. Enteresan bir durum. Dolayısıyla bir *Rumistan* olsaydı keşke (Koçoğlu 2001: 271-2).

Ulus-devlet retoriğinin kimlik gündeminin büyük bir kısmına hâkim olduğu, çift-kimlikli olmanın veya 'iki arada bir derede kalmanın' kısa yoldan 'kimlik krizi' ile özdeşleştirildiği 1960'lar ve 1970'lerden farklı olarak, bugünün azınlık gençliği metropolde başka temsil biçimleri keşfetme ve yenilerini icat etme konusunda daha özgür ve yaratıcı görünüyor. Herkül Millas, 'iki kimliğe sahip olmayı' bir ayrıcalık olarak tanımlıyor. "Bazen Türk, bazen Yunan olmayı sağlayan bir düğme var. Ve bu sayede iki ülke arasında kaygılara, ihtiyaçlara, beklentilere ve peşin yargılara karşı duyarlı olunabiliyor... Bunu herkes yapamaz. Bunu yapabilecek birkaç insan var" (Millas 2002).

Bu yeni 'ikilik' hissi eski kuşaklara nazaran genç kuşak azınlık<sup>13</sup> mensupları tarafından daha kolay kabulleniliyor, hoş karşılanıyor. Şunu belirtmek gerekir ki ikiliğin hoş karşılanmasının tek sebebi iki kimliğe sahip olunması değil. Bunun ötesinde, kimlikle ilgili olarak 'benzersiz' olmanın artı değeri de öne çıkartılıyor. Ermeniler açısından bu benzersiz özellik, Anadolu'yla kurulan bir bağ olabilir. Dolayısıyla genç bir Ermeni'den "Ben Anadoluluyum" sözlerini duymak pek sıradışı bir şey değildir.<sup>14</sup> İstanbullu olmak, yaygın tabirle, Rumca kent anlamına gelen 'Polis'ten (*Konstantinopolis*) olmak Rumlar için övünülecek bir şeydir. Stefanos söyleşimiz sırasında 'İstanbul Rumları'nın 'benzersizliği'ni vurgulamış, 'Osmanlı' olmak ya da 'Osmanlı Rumu' olmak fikrine yakınlık duyduğunu kabul etmişti. Keza metropoliten tahayyül üzerinden (çift-kültürlü) bir kimlik vurgusu sıklıkla karşılaştığım bir durum oldu. Viron da, benzer bir konum benimseyerek kente bağlılığını tanımlarken çokkültürlü geçmişe atıfta bulunuyordu:

Bütün hayatım İstanbul'da geçti. İstanbul gibi bir şehirde bir Rum olarak yaşıyor olmak benim için çok zengin bir şey. Birbirleriyle çok farklı olmayan iki kültürü kendi içimde barındırdığıma inanıyorum. İki dili aynı anda öğrendim çok küçük yaşta. Hem Yunanlıların hem Türklerin ne hissettiklerini, ne yaptıklarını, neden hoşlandıklarını çok iyi biliyorum... Milliyetçiliğe bağlı değilim. Bir ülkeye, bir vatana, bir bayrağa ait olma hissini hiç yaşamadım, bunun eksikliğini de hiç hissetmedim (Viron).

Öyle görünüyor ki, yeni kuşak azınlık mensupları, kimlikle ilgili olarak 'ikiliği' referans göstermelerini meşrulaştırmanın bir yolunu bulmuşlar. 'Anadolulu', 'Osmanlı', 'Polis' ve 'İstanbul' gibi semboller 'ulusal tahayyül' paradigması aleyhine işliyor. Bu anlamda hafıza gerçekten de geçmişin temsilinden ziyade geçmiş şimdije, ahlaki ve duygusal hayatımıza bağlayan bir işleve sahip gözüküyor (Poole 2008: 155). Bir azınlık mensubu olarak İstanbul'da yaşama deneyiminin hayatı, bir parçası oldukları dünyayı daha iyi anlamalarını sağladığına inanıyorlar.

---

<sup>13</sup> Mülakat yaptığım gayri-müslim gençlerden İstanbullu Ermeni Ari de iki farklı 'dünyaya' aynı anda aşina olmanın yarattığı bir nevi 'zeka arttırıcı' etkiyi vurguluyor: "Azınlık olmaktan dolayı yaşadığım olumsuzluğa rağmen mutluyum. Türk olmak da istemezdim, Ermenistan'da Ermeni olmak da istemezdim. Farklıyım. Kendimi daha farklı hissediyorum ve bunu olumsuz bir şeyle yorumlamıyorum. Azınlık olarak daha ince düşünmeye mecbur kaldığın için daha sivri olabiliyor belki beyninin bir bölümü" (Ari).

<sup>14</sup> Bugün İstanbul'da yaşayan Ermenilerin büyük bir bölümü, Anadolu'nun çeşitli kesimlerinden kente göç etmişlerdir.

Bir anlamda bu, onların 'bildiğimiz dünyayı', başka bir deyişle ulus-devletlerin dünyasını gayri-millileştirmelerini sağlıyor:

Ben ortaokul lise yıllarımda İstanbul'da okurken aşağı yukarı tüm sömestr tatillerimi Atina'da geçiriyordum. O zamanlar Atina beni çok heyecanlandırıyordu. Liseyi bitirir bitirmez üniversiteye girmek için bir kursa yazıldım Atina'da. Arkadaşımın oraya gittiğimizde anladık ki o kadar kolay değildi başka bir ülkeye gitmek. Zor geldi bize. İstanbul'u özledik. Akşamları oturup Türk yemeklerinin isimlerini sayarak ağladığımız geceleri çok hatırlıyorum. Herhalde hayattaki hiçbir şeyin siyah/beyaz olmadığını o zaman anladım (Viron).

## HAFIZA, FARK VE ÖZNELİK

Aslında kimliklerin 'zor' ve 'karmaşık' olabilecekleri, sanıldığı kadar problemsiz, gerilimsiz, tekil ve durağan bir karakter arz etmemeleri gerçeği milliyetçiliğin etkisiyle formüle edilen kimlik kavramıyla çelişir. David Morley ve Kevin Robins, Osmanlı ve Habsburglar'ın ulus-ötesi imparatorluklarında aynı anda hem Slav hem Müslüman, hem Slav hem Katolik, ya da hem Arap hem Ortodoks olunabildiğinden bahseder (1997: 47). O atmosferde birden fazla dil konuşmak olağan sayılırdı. Dönemin imparatorlukları mükemmel olmasalar bile herşeye rağmen "farklılık bir skandal ya da kimlik kusuru olarak görülüyordu" diyor Morley ve Robins, aksine "çoğulculuk ve karmaşık bir kimlik, zenginlik kaynağı olarak görülürdü" (1997). Etyen Mahçupyan da kültürel alanın genişlediği ve herşeye rağmen siyasî tabuların sorgulanmaya başladığı bu yeni dönem Türkiye'sinde "daha fazla Ermeni olduğumu hissediyorum; öte yandan da kendimi Ermeni milliyetçiliği de dâhil olmak üzere her türlü milliyetçilikten daha da uzaklaşmış görüyorum" diyor (2005: 34).

Birey ile ulus birbirine paralel bir biçimde tahayyül edildikçe, yani bireysel kimlik ulusal kimliğin bir parçası olarak görüldükçe, "insanın ulusuna dair imgesi, aynı zamanda kendine dair imgesidir" (Akçam 2004: 41). Bu yüzden de güçlü milliyetçi motifler eşliğinde Türk eğitim sisteminin 'tornasından çıkan' ortalama bir Türk vatandaşının kendi benliğiyle ulusun kimliği arasında bir mesafe koyması pek kolay değildir. Fakat buna rağmen hafıza ile ilgilenmenin önemli bir avantajı, 'yukarıdan verilen' ve üçüncü şahıslar üzerinden anlatılan resmî tarihin veya efsanelere dayalı homojen kolektif belleğin, aslında bireysel benlik düzeyinde nasıl karşılanarak algılandığına (*reception*) odaklanabilmektir. Özel

alanlarda, aile içinde, arkadaşlık ortamlarında, komşular arasında veya iş hayatında bu alım süreci değişkenlik gösterebilir (Todorova 2004: 3). Belleğin bireysel boyutu üzerine eğilmek bizi heterojen, çok-yönlü ve ilişkisel (*relational*) olarak yeniden oluşturulan bir kendiyeye (*self*) ve öz-nelliğe (*subjectivity*) götürür ve tarihin tekdüze anonimliğinden ve detayları kaçırarak toptancılığın uzaklaştırır.

Babannem ile kendi yaşadıklarını konuşmamış olsaydım ve onun 'ben' diyerek söze başlamasına fırsat vermemiş olsaydım, Rumlar hakkında bana resmî tarihin anlattıklarından daha ilginç şeyler anlatamayacaktı muhtemelen. Türkleri kastederek 'biz' diye söze başladığında, babannem, milliyetçi efsaneler ve toplumsal klişelerin ötesine pek geçmiyordu. Cohen sosyal bilimlerde kültürün bir yapı olarak öne çıkartılarak 'kendinin (*self*) ihmal edilmesi eğilimini eleştirir. "Kültür düşünmemizi gerektirir, bize düşünürken kullanacağımız biçimler –metaforlar, dogmalar, isimler, 'olgular'– verir, ama bize *ne* düşüneceğimizi söylemez, bu kendinin (*self*) işidir" der (1994: 154). Kollektivitelerin bireyler tarafından yaratıldığını, dolayısıyla etnografik araştırmalarla kendiyeye odaklanmanın kolektiviteleri anlamının etkili bir yolu olduğunu söyler (1994: 133). Buradan hareketle de, "kültürün antropolojik düşüncenin kilit kavramı olduğunu, olageldiğini ve özbilinci (*self-consciousness*) araştırmanın kültürün yerini alma yönünde bir girişim değil, ona giden başka bir yol olduğu"nu savunur (1994: 133).

Cohen'e paralel bir yol izleyerek Sue Campbell, keskin bir bireysel hafıza ve kolektif hafıza ayrımının ötesinde, ilişkisel (*relational*) ve bireylerarası (*interindividual*) bir düzlemde çalışan paylaşılmış hafızaların varlığını savunur (2008: 43-44). Bakhtin'den esinlenerek bir oyunda üç çeşit karakterden söz edilebilir: "konuşan (birinci ses), dinleyen (ikinci ses) ve konuşanın söylediği her kelimenin anlamına katkıda bulunan diğerleri (üçüncü ses)" (2008: 42). Burada önemli olan ikinci sesin, birinci ve üçüncü seslerin arasında kaybolup gitmesini engellemektir. Belleğin paylaşılan boyutuna vurgu yaparak, yani ikinci sesi dinleyerek, kolektivitelerin durağan tektipleştirici etkisinden ve aynı zamanda bireyi kolektiviteden kopuk, kendi kendine yeterli bir 'ada' olarak görme yanılgısından kurtulabiliriz. İkinci ses ilişkisel ve bireylerarası olduğu için de bize çok katmanlı, parçalı, değişime açık ve karmaşık bir hafıza profili çizer. Aslında bu anlamda hafızalar gibi kimlikler de zor ve karmaşıktır.

Çift-kültürlü kimlik veya aynı anda birden fazla aidiyeti deneyimleme tartışması sık sık milliyetçi gündemlerin domine ettiği bugünün Türkiye'si için 'fazla marjinal' bulunabilir. Fakat şu da unutulmamalıdır ki akademide, siyaset dünyasında veya medyada ulusal tahayyül paradigması içinden düşünmek çok yaygındır. Bazı zamanlar milliyetçi perspektiflerin egemenliğinden şikayet edilse bile projektörleri çevirdiğimiz nokta yine ulusal tahayyülün varlığını ve otoritesini kanıtlamaya yaramaktadır. Tarihin bir ulusal proje olarak homojen bir kolektif hafıza yaratma konusundaki gücü yadsınamasa bile hiç şüphe yok ki bundan daha fazlası vardır. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki milliyetçiler 19. yüzyıla birlikte, milliyetçilik ideolojisine uygun olarak kendi tarih-yazımlarını geliştirmişlerdir. Bu dönemle beraber ulus çoğunlukla sabit, zamanlar üstü, verili bir bütün olarak algılanmıştır (Poole 2008: 160-1). Ulusun aslında bir tarihselliği olduğu ve oluşumunda önceden kestirelemeyecek o ana özgü (*contingent*) faktörlerin rol oynadığı gözden kaçırılmamalıdır. Ulusal kimlik kolektif hafızayı tekeline alarak kendine has vurgular ve suskunluklar üzerinden homojenleştirmeye çalışır. "Balkanlar'ın tarihi, milliyetçi vatansaverlerin varisleri tarafından yazıldığı için, aydınlatmaya çalıştıkları köylülerin mütereddit, kararsız sesleri arşivlere pek girme fırsatı bulamamıştır" (Mazower 2000: 51).

Hafıza, Poole'a göre sadece bilişsel (*cognitive*) değil, aynı zamanda normatiftir; bilgi ile beraber sorumlulukların da aktarımını sağlar (2008: 149-150). Dolayısıyla, tarihin görünür anonimliğinden ve soğuk 'nesnellikten' fazlasını bize sunar. Geçmiş hafıza vasıtasıyla mevcut sorumluluklarımız ışığında anlarız. Bir başka deyişle hafıza geçmiş bugüne, şimdiye, bize bağlar ve bu anlamda ahlaki ve siyasî gündemimizle ilişkilendirir (2008: 159-160). Bugünün İstanbul'una dönecek olursak Viron önceki gayri-müslim kuşakların 'pasif' tutumunu yer yer eleştirmekten çekinmedi. Gidişatı değiştirme konusundaki iradesiyle kendi başına bir tür ahlaki ve 'siyasî' misyonu yerine getirmeye çalışıyordu:

Ben iki toplumun (Türk-Yunan) yakınlaştığını gördükçe çok mutlu olurum ve bu hedefe yaklaşmak için iki toplumu etkilemeyi kendime görev ediniyorum. İstanbul'da üniversiteden tanıdığım arkadaşlarımla Atina'yı gezdik ve onların orada olmaktan mutlu olmaları beni çok iyi hissettirdi... İki ülkenin 2008 Avrupa Şampiyona'sını organize etmelerini gerçekten çok istiyordum ve organizasyonda görev almayı çok isterdim, maalesef olmadı (Viron).

Hiç şüphesiz korkular, bastırılanlar, çekinceler ve suskunluklar Rum kimliğinin 'hayalet' olarak kalmasına katkıda bulunuyor. Türkiye toplumunda derin bir yüzleşme gerçekleşmeden geçmişin ağır yükünden kurtulmak kolay gözüküyor. Cumhuriyet tarihinin acı deneyimleri yüzünden, geçmişle ilgili hatıralar gayri-müslimlerin kimlik oluşumuna yol açan süreci hâlâ etkiliyor. Fakat geçmişin belirleyici olamadığı alanlar da var. Yeni kuşak azınlık mensupları, Osmanlı cemaati ile cumhuriyet vatandaşı arasındaki eski kimlik paradoksunu cemaatle aralarına bir mesafe koyarak, fakat bir yandan da 'eşit yurttaşlık potası'nda asimile olmaksızın aşma potansiyeli taşıyor. Viron ile arkadaşı Stefanos benimle bir 'fantezi'lerini paylaştı: Rum Ortodoks Kilisesi'nde bir ayın sırasında okunan ilahiyi müziğin ritmine sadık kalarak hareketli bir Ankara oyun havasına çevirip dans etmeye başlıyorlar. Viron ile Stefanos zaman zaman dini faaliyetlere katılsalar da, dini otoriteye mesafeli duruyorlar. Genç kuşak, 'azınlık zekası'nı kullanmayı ebeveynlerinden daha iyi biliyor, 'sorunlar'la daha kolay başa çıkıyor, farklılıklarını ortaya koyuyor, ironi ve mizah duygusu sayesinde de zaman zaman ulusal klişeleri ve önyargıları kırıyorlar. Viron ve Stefanos iki dili de çok iyi konuşabilmelerinin verdiği ve artık doğallaştırdıkları bir nevi iki-yönlülükle iki tarafla da dalga geçebiliyorlar, istedikleri rolü 'oynayıp' zaman zaman taraf değiştirebiliyorlar. İronilerinin hedefi ulusal tahayyül sınırları dışından bakamayan bir Türk, bir Yunanlı veya yerine göre bir İngiliz olabiliyor. Gündelik hayatta karşılaştıkları ayrımcılıkla başa çıkmak için mikro stratejiler geliştiriyorlar ve kent bağlamında 'farklılıkları'nı ortaya koymak için doğru söylemsel anı bulabiliyorlar, bunu yaparken de 'ulusal tahayyül' paradigmasının kırılmasına ve gayri-millileşmesine katkıda bulunuyorlar.

Küreselleşmeyle beraber özellikle metropollerde ulusal kimliklerin eski kısıtlayıcılığından bir ölçüde sıyrılabilme mümkün olabiliyor. Ulusal gündemler farklılığa vurgu yapan, öteki ile diyalogtan bahseden, ayrımcılığa ve ırkçılığa giderek daha tahammülsüz yaklaşan ve çokkültürlülüğü öne çıkartan küresel bir meşruiyet zemini tarafından aşındırılıyor. Karışık evlilikler, çifte-vatandaşlık ve göç gibi olguların yaygınlık kazanmasıyla ulusal gözlüklerle azınlık meselesine bakmanın ötesinde bir çaba gerekiyor. Geçmişin ağır yükü, yaşanan acıların devam eden etkisi ve yarattığı yoğun melankoli hissiyatından arda kalanlar da herşeye rağmen önem taşıyor. İstanbul Rumları'nın artık yok oldukları,

derin milliyetçi politikalar sonucu ortadan kayboldukları, şehrin o eski çokkültürlü dokusunu yitirdiği gerçeği bir hayli trajik ve bunu tespit etmek önemli. Fakat sürece 'bitti' gözüyle, 'Türkiye Cumhuriyeti vatan-daşı Rumlar'ın durumu', ya da 'Patrikhane'ye kayıtlı Rum cemaati' açısındandır bir siyaset bilimi sorunsalının parçası olarak bakmanın ve bu anlamda meseleye 'son noktayı' koymanın ötesinde geride kalanları dinlemek daha ufuk açıcı olabilir ve belki de geçmişimiz ile hafıza yoluyla ahlaki sorumluluklar üzerinden bir bağ kurma imkânı bulabiliriz.

Selanik'te oturup tatilleri İstanbul'a gelen, ailesi İstanbul'da kalan ve kendisi de Atina, Berlin ve İstanbul arasında mekik dokuyan veya Yunanistan vatandaşı olup yılın büyük kısmını Atina ve İstanbul'da geçiren Rumlar da var. Çift-kültürlü kimlik kavramı, gayri-müslim azınlıkların, ulusun metropol üzerinde hâlâ devam eden, fakat büyük ölçüde inişe geçmiş üstünlüğüne direnmek için benimsediği etkili bir araçmış gibi duruyor. Projektörleri sesi duyulmayana, marjinal olana veya nasıl anlamlandıracağımızı bilemeyeceğimiz tarafa çevirmek aslında başlı başına 'siyasî' bir boyut da içeriyor. Böylelikle araştırmacı da araştırmamanın nesnel gözlemcisi olmaktan kurtulup aktif bir parçası oluyor. Mülakat yaptığım Rum gençlerinin hemen hepsi konuşmaya, böyle bir şey için bir araya gelmeye ve kendilerinden bahsetmeye hevesliydi. Belki de Campbell'in söylediği gibi ikinci sesi olabildiğince klişelerin, tarihin 'nesnelliliğinin', ve kolektif hafızanın aynılaştırıcı gürültüsünden uzaklaştırmak gerekiyor (2008: 45).

Aslında hiçbirşeye benzemeyen bu gayri-millî kimlikler, genç azınlık mensuplarına dünyaya dair yeni şeyler öğretmek ve hayat tecrübesi kazandırmanın yanı sıra, tarihi edilgen olarak kabul edecek kişiler olmadıklarını, onu eleştirel bir tavırla değiştirmeye hazır etkin gönüllüler olduklarını da hatırlatmaktadır. Metropol bağlamı, potansiyel olarak, hem girift sosyal yapısıyla, hem sürekli değişime ve hareketliliğe izin veren görece özgür atmosferiyle hem de kendi dışındaki küresel veya bölgesel bağlamlara olan açıklığıyla azınlık gençlerinin kimliklerini kendi 'karışıklıkları içinde' formüle etmesini sağlamakta, onlara ulusal tahayyülün hegemonyasıyla başa çıkma konusunda somut bir 'mücadele alanı' kazandırmaktadır. Bu anlamda kimlik hayaleti ile yüzleşmek sadece geçmiş ile hesaplaşmak ve defteri kapatmak değil, hafıza ile kurduğumuz sorumluluk bağı üzerinden belki de ikinci seslere odaklanmak ve dinlemektir. ▽



## KAYNAKLAR

- Akçam, Taner (2004). *From Empire To Republic: Turkish Nationalism and the Armenian Genocide*, Londra: Zed.
- Bali, Rifat N. (2002). *Tarz-ı Hayattan Life Style'a: Yeni Seçkinler, Yeni Mekanlar, Yeni Yaşamlar*, İstanbul: İletişim.
- \_\_\_\_\_, (2000). "Rifat Bali ile Söyleşi: İyi Değildik, İyi Değiliz, İyi Olabilecek miyiz?", *ROLL*, Eylül-Ekim, Sayı 9: 45-47.
- Campbell, Sue (2008). "The Second Voice", *Memory Studies*, Vol 1(1): 41-48.
- Chambers, Iain (2005). *Göç, Kültür, Kimlik*, İstanbul: Ayrıntı.
- Cohen, Anthony P. (1994). *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*, London: Routledge.
- Connerton, Paul (2008). "Seven Types of Forgetting", *Memory Studies*, Vol 1(1): 59-71.
- Dink, Hrant (2002). "Şapparigce", *AGOS*, Sayı 317, 26 Nisan: 12.
- Güler, Ali (2001). *Rakamlarla Türkiye'de Azınlıklar*, Ankara: Berikan.
- Hoffmann, Tessie (2002). "Armenians in Turkey", *The EU Office of Armenian Associations of Europe*, Brussels: 1-46.
- Istanbul Life* (2002). Nisan.
- Istanbul Life* (2000). Kasım.
- Hirsch, Marianne (1997). *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Karaosmanoğlu, Kerem (2008). "Türkiye'de Azınlıklar ve Komplö Zihniyeti", *Liberal Düşünce*, Yıl. 13, Sayı. 50: 139-158.
- Karpat, Kemal (2003). *Osmanlı Nüfusu (1830-1914): Demografik ve Sosyal Özellikleri*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Keyder, Çağlar (1999). "The Setting", Keyder (ed.), *Istanbul: Between the Local and the Global* içinde, Lanham: Rowman & Littlefield, 3-30.
- Kırca, Ali (2000). *Azınlıklar Kaybolan Renkler*, İstanbul: Sabah Yayınları.
- Kırıkkanat, Mine G. (1996). "Rebetiko", *Radikal*, 10 Kasım.
- Kitsikis, Dimitri (1996). *Türk-Yunan İmparatorluğu*. İstanbul: İletişim.
- Koçoğlu, Yahya (2003). *Hatırlıyorum: Türkiye'de Gayrimüslim Hayatlar*, İstanbul: Metis.
- \_\_\_\_\_, (2001). *Azınlık Gençleri Anlatıyor*, İstanbul: Metis.
- Levi, Avner (1998). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, İstanbul: İletişim.
- Maalouf, Amin (2000). *On Identity*, London: The Harvill Press.

- Mahçupyan, Etyen (2005). *İçimizdeki Öteki*, İstanbul: İletişim.
- Mansel, Philip (2008). *Konstantiniyye: Dünyanın Arzuladığı Şehir 1453-1924*, İstanbul: Everest.
- Mazower, Mark (2000). *The Balkans: From the End of Byzantium to the Present Day*, Londra: Phoenix.
- Millas, Herkül (2005). *Türk ve Yunan Romanlarında "Öteki" ve Kimlik*, İstanbul: İletişim.
- \_\_\_\_\_, (2002). "Türk Kahvesi", *Radikal* 2, 11 Kasım.
- Morley, David ve Robins, Kevin (1997). *Kimlik Mekanları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar*, İstanbul: Ayrıntı.
- Neyzi, Leyla (2004). "Ben Kimim": *Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik*, İstanbul: İletişim.
- Neyzi, Leyla (2002). "Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity and Subjectivity in Turkey", *Comparative Study in Society and History*, 44 (1), Ocak: 137-158.
- Pamuk, Orhan (2004). *İstanbul: Hatıralar ve Şehir*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Poole, Ross (2008). "Memory, History and the Claims of the Past", *Memory Studies*, Vol 1(2): 149-166.
- Sen, Amartya (2006). *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, London: Penguin-Allen Lane.
- Sturken, Marita (2008). "Memory, Consumerism and Media: Reflections on the Emergence of the Field", *Memory Studies*, Vol 1(1): 73-78.
- Todorova, Maria (2004). "Introduction: Learning Memory, Remembering Identity", Todorova (ed.), *Balkan Identities: Nation and Memory* içinde, New York City: New York University Press: 1-24.
- Özyürek, Esra (2001a) "Giriş", Özyürek (ed.), *Türkiye'nin Toplumsal Hafızası: Hatıradıklarıyla ve Unuttuklarıyla* içinde, İstanbul: İletişim: 7-15.
- \_\_\_\_\_, (2001b), "Renkli, Beyaz ve Siyah Vatandaşlar Üzerine", *Birikim*, Sayı 141, Ocak: 100-104.
- ROLL (2002), Özel Sayı, No. 4, Nisan.
- Yaygın, Murat (2005). *İmbros: Burada Yalnız Ölüm Var*, İstanbul: Bileşim.
- Zürcher, Eric J. (1997). *Turkey: A Modern History*, Londra: I.B.Tauris.