

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

**TÜRKİYE’DE ETNİK ÇATIŞMA VE TOPLUMSAL HAFIZA:
1966 ORTACA OLAYLARI**

Yüksek Lisans Tezi

Hüseyin İZMİR

2016

T.C. ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

TÜRKİYE’DE ETNİK ÇETİŞMA VE TOPLUMSAL HAFIZA:

1966 ORTACA OLAYLARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HÜSEYİN İZMİR
ANKARA 2016

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Aytül Kasapoğlu

Ankara-2016

T.C. ANKARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

**TÜRKİYE ETNİK ÇATIŞMA VE TOPLUMSAL HAFIZA: 1966 ORTACA
OLAYLARI**

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Aytül Kasapoğlu

Tez Jürisi Üyeleri Adı ve Soyadı

İmzası

Prof.Dr. Aytül Kasapoğlu

Doç.Dr. M.Kemal Çoşkun

Doç.Dr. Yonca Odabaş

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

Tez Sınavı Tarihi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../2016)

Tezi Hazırlayan Öğrenci
Hüseyin İZMİR

ÖNSÖZ

Bu araştırma toplumsal/etnik çatışmaları ortaya çıkaran süreçleri, 1966 Ortaca Olayları ekseninde analiz etmeye çalışmaktadır. Ayrıca toplumsal/etnik çatışmaların toplumsal hafızada nasıl yer ettiğini, çatışmaları yaşayan kişilerin perspektifinden bir sosyolojik analize konu edilerek, birbiriyle ilişkisel olarak açıklamak ve anlamayı amaçlamaktadır. Bu nedenle araştırmamız, sözlü tarih yöntemi kullanarak derinlemesine mülakatlar aracılığıyla gerçekleştirilmiştir.

Bu araştırma sürecinde danışmanım Prof. DR. Aytül KASAPOĞLU' na destek ve emeklerinden dolayı teşekkür ederim. Tezimin değerlendirme sürecinde bulunan değerli hocalarım Doç. Dr Mustafa Kemal Coşkun ve Doç. Dr Yonca Odabaş'a teşekkürü bir borç bilirim.

Araştırmanın öncesinden sonrasına kadar yanımda olan Yasin DURAK' a ve Akın BAKİOĞLU' na teşekkürler ederim. Elbette, çalışmanın merkezinde yer alan kişilerin, deneyimledikleri geçmişi bugüne taşıyan katılımcıları anmadan geçmek olmaz. Her birine tek tek teşekkür ederim. Ayrıca kişisel arşivinden fotoğrafları kullanma izni veren Ege yolcu Dergisinden Nadir ŞAHİN'e teşekkür ederim.

Son olarak, beni destekleyen ve her fırsatta sabırla yanımda olan aileme teşekkürü bir borç bilirim.

HÜSEYİN İZMİR

HAZİRAN 2016



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	İİ
KISALTMALAR	İ
TABLolar LİSTESİ	İİ
FOTOĞRAFLAR LİSTESİ	İİ
1. BÖLÜM: GİRİŞ	1
1.1. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ:.....	8
1.2. ARAŞTIRMANIN AMAÇLARI.....	10
1.3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ	12
1.4. SINIRLILIKLAR.....	13
1.5. TANIMLAR.....	14
1.5.1.Etnik Grup	14
1.5.2.Kavimkırım.....	15
1.5.3.Toplumsal Bellek.....	17
1.6. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	22
1.6.1.Araştırmanın Tipi	28
1.6.2.Metodolojik Yaklaşım	29
1.6.3.Çalışma Sahası, Evren ve Örneklem	32
2. BÖLÜM: BULGULAR VE TARTIŞMA	35
2.1. 1960’LAR TÜRKİYE’DE ALEVİLİK	36
2.2. ORTACA’ YA ALEVİLERİN YERLEŞİMİ VE GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE GÜNDELİK YAŞAM	44
2.3. 1966 ORTACA OLAYLARININ BAŞLANGICI.....	51
2.4. TOPRAK MÜCADELESİ VE KADIN	53
2.5. 1966 ORTACA OLAYLARININ ETNİK ÇATIŞMAYA EVRİLMESİ	56
2.6. OLAYLAR SONRASI TOPLUMSAL İLİŞKİLER.....	63
2.7. ULUSAL YAYINLARIN GÖSTERDİKLERİ	66
2.8. OLAYLARIN HATIRLANMA BİÇİMLERİ.....	71
2.9. MEKAN VE KİMLİK İLİŞKİSİ.....	73

3.BÖLÜM: SONUÇ VE ÖNERİLER.....	79
3.1.ÖNERİLER.....	87
KAYNAKÇA	88
ÖZET	92
ABSTRACT	93



Kısaltmalar

AKP.....	Adalet ve Kalkınma Partisi
CEM.....	Cumhuriyetçi Eğitim Ve Kültür Merkezi
DP.....	Demokrat Parti
D�B.....	Diyanet �şleri Başkanlığı



Tablolar Listesi

TABLO 1. BELLEK SINIFLAMASI	19
TABLO 2. GÖRÜŞÜLENLER LİSTESİ	33
TABLO 3. GÖRÜŞÜLENLERİN MAHALLELER GÖRE DAĞILIMI	34

Fotoğraflar Listesi

FOTOĞRAF 1. ZARAR GÖREN 16’LIK FİLM MAKİNASI	58
FOTOĞRAF 2. ÖLEN SÜNNİ GENCİN İLKOKUL FOTOĞRAFI.....	60
FOTOĞRAF 3. ORTACA’ DA ALEVİLERİN EKONOMİK DÜZENİ SÜNNİLERDEN ÇOK İYİ	61
FOTOĞRAF 4. İLKOKULDA YAPILAN BARIŞ TOPLANTISI.....	63
FOTOĞRAF 5. ORTACA’ DAKİ ALEVİ KADINLAR SİLAHLANDI.	67
FOTOĞRAF 6. MEZHEP KAVGASI YOK	69
FOTOĞRAF 7. DİN ADAMLARININ BİLDİRİSİ.	70

1. BÖLÜM: Giriş

Türkiye’de yaşayan, ulus devleti oluşturan, farklı etnik gruplar ve dini inanca sahip kişiler vardır, “fakat genellikle ulusal kimliğin çekirdek unsurları din, ırk ya da etnisite gibi tarihsel kökenlerden gelen kimliklerin bir bileşimini içerir.” (Gülalp, 2015: 12). Bu birliktelik bir üst kimlik olarak kurgulanır ve bu kurgu homojen bir yapı olarak düşünülür. Oysa bu kurgunun, küreselleşme ve aydınlanma rasyonalizminin ortaya çıkardığı modernite eleştirisiyle birlikte güvenilirliğinin sarsıldığı görülmüştür. Böylece kimlik, kültür gibi yeni kavramsallaştırmalar “aydınlanmacı rasyonalizm tarafından kovuldukları modernizme arka kapıdan yeniden kabul ediliyorlardı.” (Özbudun, 2010: 16). Bu kabul kimlik, kültür gibi pratik göstergeleri tüketim nesnesine dönüştürmek için de günümüz dünyasında anlamlandırılabilir. Çünkü kapitalizm gündelik yaşamı yeniden örgütlerken, piyasa ekonomisinin her alana sızdığı yeni bir örgütlenme biçimini de ortaya çıkarır. Böylece kimlik ya da kültür öğeleri tüketilebilen metalara dönüşür. (Özbudun, 2010: 74). Küreselleşmenin ve ona bağlı olarak siyasal, ekonomik ve toplumsal değişimin bir diğer çıktısı Dünya’da ve Türkiye’de etnik farklılıklara olan sosyolojik ilgiyi arttırmasıdır. Etnik farklılıkların keşfi, aynı zamanda toplumsal çatışma biçimi olan etnik çatışmalara da ilgiyi arttırmıştır. Buna ek olarak küreselleşme, ulus-devlet kimliğinin sarsılmasına ve kültür çıktılarının piyasaya tam entegre edilmesini de doğurmuştur.

Küreselleşme ile toplumsalın yeniden üretimi de değişmekte, ilgi ulus devletlerin “alt” kültürlerine doğru kaymaktadır. “Eskiden geçmişin “şanlı” sayfalarının

hatırlanması istenirken, şimdi geçmişteki kırılmalar da hatırlamanın konusunu oluşturmaktadır.” (Sancar, 2014: 62). Böylece yüzleşme kültürünün de oluşmaya başladığı söylenebilir. Bu nedenle toplumsal kimlik/kültür farklılıklarına olan ilgi de artmaktadır.

Küresel bir konjonktür olarak geçmişle yüzleşme/hesaplaşma siyasal alanda da önemli bir unsur haline gelmiştir. Geçmişte, sahip oldukları farklı kimlik/etnik aidiyetlerinden dolayı, siyasal, toplumsal alandan dışlanmış “öteki” halklar politik alanda da taleplerde bulunmaktadır. (Sancar, 2014: 75). Unutma politikalarının hatırlamaya yönelik talepleri doğrultusunda yeni bir politik mücadele mevzii oluşmuştur. “Yeni toplumsal hareketler” olarak adlandırılan kadın hareketleri, kimlik hareketleri, etnik siyasal mücadeleler buna bir örnek olarak verilebilir. Böylece ulus-devletin bünyesini zorlayan etnik ayrımcılık ortamı daha şeffaf hale gelerek, politik alanda tartışmaya başlanmıştır. Ulus-devletin kolektif kimlik olarak belirlediği üst kimlik de tarihsel kırılmalara uğramakta, hiyerarşik olarak kurulan birliktelik yapı bozuma uğramaktadır. “Toplumsal kimlik, onu biçimlendiren, daha doğrusu yeniden üreten belli bir kültürel sisteme denk düşer.” (Assmann, 2015: 149). Burada bizim dikkat çekmek istediğimiz yeniden üretilen bir “kimliğin” belirli varsayımları kapsamak, daha düzgün bir ifade ile geçmişin şimdide yeniden kurulması anlamında muhafazakar bir kurgu olması gerektiğidir. Bu muhafazakar yapının devamlılığı da eğitim, askerlik, din gibi insan pratiklerine yönelik “mutlak” bir gerçeklik kabulünün dayatılmasıyla sürdürülmektedir.

Her kültürel kimlik kendi mutlak gerçekliğini savundukça, ötekini değiştirmeye yönelik bir perspektif geliştirir. “Kendi kimliğinin özsel olarak “mutlak iyi” şeklinde kavranması, “başka” olan herkesin de (gerek zorla, gerek iyilikle) “yola getirilmesi” gerektiği düşüncesini kapsar.” (Okan, 2004: 33). 1960’larda Diyanet İşlerinin yetkilerinin genişletilmesiyle, Aleviler üzerinde baskılar artmaya başlamıştır. Geçmişten bugüne devam eden, kısacası bir süreklilik arz eden “öteki” kimliğine sabitlenmiş bir Alevilik, toplumsal ilişkilerde görünür oldukça ve politik mücadelede konumlandığı yerle ilişkili olarak, temsil edilen Sünni-Türk kimliği karşısında sadece makro düzeyde değil mikro düzeyde de dışlanmaktadır. Örneğin kurumsal olarak Diyanet İşlerinin bünyesinde devam eden Sünnileştirme politikaları ile bu politikalardan bağımsız düşünülmeyecek Ateist/Komünist Alevi algısı üzerinden süren tartışmalara bakılabilir. Alevi mahallesine cami yapımı aşaması hem bölgeyi Sünnileştirmek için hem de Aleviliğin inanç pratiklerinin dışında Sünni ibadet yerinin merkezini camii olarak belirlemektedir. Toplumsal hafıza da bir “kötülük” atfedilen Alevilik toplumsal hayata katılımında “iyileşmiş” olmak ya da Sünni pratikleri içerisinde yeniden anlamlandırılmaktadır.

Bu nedenle Aleviler kimliklerini çoğu zaman gizleme eğilimi göstermektedir. Çoğunlukla aynı kimliğe sahip grupların bir arada yaşama eğilimi aynı zamanda bir savunma ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Geçmişten şimdiye taşınan anılar, biz duygusunun oluşmasında ortak bir anılar toplamı olarak bulunur. Bu yüzden, Alevilerin geçmişte yaşadıklarını şimdiye taşıma arzusu biz ve ötekinin sınırlarını çizmekte karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal hafıza “biz” kimliğini oluşturduğu gibi “öteki” olan politik perspektifi de oluşturur.

Türkiye tarih yazımı içinde Aleviliğin senkretik yapısı, sözlü kültür aracılığıyla kendini kurması bir zayıflık olarak görülmektedir.¹ Aleviliğin sahip olduğu kültürel pratikler insan praksisi ile birlikte düşünüldüğünde, bölgesel olarak ya da içinde bulunduğu toplumun konsensüsüne göre farklılaşmasını sağlar. Aleviliğin senkretik oluşumu geçmişten bugünü kuran statik bir kültürel doku olarak değil yaşayan, hareketli bir kültürel dokuya sahiptir. Aleviliğin, geçmişin bugünde taşıyıcısı olarak, sözlü kültürü sabit değil hareketlidir.

“Aleviliğin kültürel geçmişinin dayandığı temel ve bu geçmişin taşıyıcısı olan araç sözlü halk edebiyatı olmuştur.” (Okan, 2004: 65). Bu saptama elbette doğrudur, fakat eksiktir. Cumhuriyet ile birlikte Aleviler kent hayatına katılmaya başlamış, kapalı devre yaşantıları görünürlük kazanmaya başlamıştır. 1950’lerde ilk Alevi dernekleri kurulmuş, farklı semahlar derlenmeye başlamıştır. Böylece Alevilerin kurumsallaşma çabaları ortaya çıkmıştır. Ayrıca sözlü kültürlerinin yazılı kültürle kaynaşmaya başladığı bir dönemdir bu dönem. Bu nedenle 1950’lerden bu yana süren kurumsallaşma çabaları doğrultusunda Alevilerin sadece sözlü kültüre sahip bir yapı arz etmediğini dile getirmeliyiz. Sözlü kültürün söylenceleri sürmekte, sözlü kültürün direnci, merkezi sözün karşısındaki tutumu farklı alanlara kanalize olarak devam etmektedir.

Kültürel formasyonların “sınır koyucu yapısını” güçlendirerek farklılaştırıcı gelişmeye yol açan bir başka tipik durum, kültür içindeki karşıtlık ya da ikiliktir.

¹ Bu konuda tartışmalar için bkz. Subaşı, Necdet (2010) Alevi Modernleşmesi, Timaş Yayınları, İstanbul. S: 59-66.

(Assmann, 2015: 194). Yani seküler bir hayat tarzıyla barışık yaşayan, Aleviler' in Cumhuriyet ile birlikte görünürlük kazanması, sanayileşmenin artmasıyla kent merkezlerindeki varlığı, dağlık alanlardan kırsal kesimlere girmeleri buna bir örnek olarak gösterilebilir. Kırsal hayat tarzından kent işçisine dönüşen bireylerdeki çözülme kültürel olarak bir kırılmanın olacağını gösterir. İç ve dış göç ile Alevilerin işçileşme süreci sadece Alevilere has bir durum olmayıp, Sünnilerin de işçileştiği ve değer yapılarında çözülmeye uğradıklarını bize gösterir. Ancak Sünnilik toplumsal değişime entegre olma konusunda daha dirençli bir tutuma sahiptir. Bu kültürel çözülme hem kendi değerlerine tutunmayı hem de farklı olana yönelik tavrın gelişmesini ortaya çıkarmıştır. Şimdiye kadar ahlaki ekonominin² yerel düzleminde, kendi içine dönük bir hayat yaşayan toplumsal etnik birlikteliklere sahip bireyler, piyasa ekonomisinin toplumsal örgütlenmesi içerisinde, kültürel karşıtlıklarla bir araya gelmiştir.

Cumhuriyet'in gündelik hayata yönelik laik adımlarla yönettiği değişim Alevilerin kültürel yaşamları ile barışık bir yöne doğru ilerlemiştir. Her ne kadar Aleviler, senkretik yapısından ötürü değişime açık bir kültürel yapıya sahip olsa da burada söylemek istediğimiz tamamıyla uyumlu bir sürece katılmış oldukları değildir. Çünkü 1960'da Demokrat Partinin de etkileriyle dinin siyasete girdiği bir dönem de Aleviler direniş pratiklerini sosyalist alana kanalize etmeye çalışmaktadırlar.

² Ahlaki ekonomi kavramı ile E.P. Thompson' a gönderme yapılmaktadır. Ahlaki ekonomi kavramından kasıt, piyasa ekonomisinin şartlarına göre şekillenen toplumsal örgütlenmenin çıkar ilişkileri dışında, bir geçiş ekonomisi olarak toplumsal örgütlenmenin kısmi olarak "ahlaki" ilkeler tarafından belirlendiği bir ekonomik alt yapıyı kast edilmektedir (Thompson, 2006: 309-437).

Diyanet İşleri'nin yetkilerinin genişletildiği bir dönemden sonra Alevilere yönelik sivil basıların arttığı da görülmektedir. Dolayısıyla kültürel belleği devam ettiren ritüellerdeki farklılıklar iki farklı grubun çatışmasını görünür kılmaktadır.

Gündelik hayatın ilişkileri, farklılıkların ve bunu takiben sınırların belirlenmesinde önemlidir. Fabrikada, tarlada, bakkalda ya da kahvede, farklı toplumsal mekan ve zamanlarda kamusal hayatı paylaşan bireylerin birbirlerini keşfettiği emek süreçlerinde biz/öteki arasında benzerlik ve farklılıklar dikkat çeker. Bu keşfetme, inanç göstergesi olarak ritüelin örneğin namaz kılmanın, ritüel mekanlarının varlığı toplumsal hayatın içerisinde baskın bir konuma sürüklenmekte, farklı kültürel formasyonlara sahip grupların ötekileştirilmesine sebep olmaktadır. Bu gibi durumlarda din ve etnik kökenin bir aradalığı söz konusudur. Örneğin Sünni-Türk bir tarafı oluştururken Alevi-Tahtacı, Alevi- Kürt bir başka tarafı oluşturur. Bu nedenle Arap-Sünni, Kürt-Sünni ya da Türk-Sünni gibi ifadeler dolaşımda bulunmaz. Çünkü Sünni, Sünni olarak ulusal tahayyülde anlatımı pekiştirir. Makro düzeyde belirlenen ve mikro alanlarda gözlemlenebilen bu olgusal durum, biz/öteki algısını netleştirir. Bu nedenle Alevilik toplumsal hayatta görünür oldukça tanımlanma çabasını da beraberinde getirdi.

Türkiye'de Aleviliği tanımlama çabaları yine Alevilerin toplumsal hayatta görünür olduğu 1960'larda ortaya çıkmıştır. Aleviliği tanımlamanın zorluğu, Aleviliğin senkretik bir yapı arz etmesinden kaynaklanıyor olsa da, kurumsallaşma çabalarının tarih yazımının arka sokaklarında kalmasından ve bölgesel olarak farklı anlayışların ortaya çıkmasındandır. Ayrıca tanımlama mutlaklaştırmayı ve tek biçimliliği dayatır. Bu nedenle tanımlama çabaları,

geçmişe uzanmak ve orada duran statik olanı bulmaktan kurtarmalıdır kendini. Alevilerin inanç pratiklerine bakılması bölgesel farklılıkları, Alevilik içindeki ritüellerin farklılaşmasını ortaya çıkarmaktadır. Bu farklılıklar içerisinde birinin seçilmesi ya da tercih edilmesi o kültürel yapının sahip olduğu çeşitliliğin terk edilerek başka bir forma girmesini ortaya çıkarır. Bu durum da arkasından kültüralist bir anlayışı getirmekte, çeşitliliğin yok edilmesini doğurmaktadır.

Aleviliğin bölgesel inanç ve kültür pratiklerindeki çeşitliliği, Aleviler içerisinde İslam'ın özü/aslı olarak okunması, İslam dışında fakat İslam dinini de aşan daha eski bir inanç (Aydın, 2005) olduğu gibi çok farklı yaklaşımları ve değerlendirmeleri ortaya çıkaran bir etkidir.³ Karşısında konumlandırılan Sünnilik ve Sünni pratiklerin, Aleviliğin aksine, her yerde ve her zamanda aynıdır kabulünden hareket edilmesidir. Bu nedenle her yerde her zaman aynıdır kabulü ve buradan ortaya çıkan gerçek, doğru gibi kabullerin ortaya çıkmasına da eleştirel bakmak gerekir.

Sünnilik Anadolu'nun her noktasında aynı olduğu varsayılan bir etnik oluşum olarak görülmektedir. Buna rağmen Alevilik, bölgesel farklılıklarından ötürü ayrılmış, sapkın bir “mezhep” içerisinde değerlendirilmektedir. Bu perspektif, toplumsal kurumların yaklaşımını da belirlemektedir. Eğitim müfredatının içeriği de buna göre, Sünni İslam merkezli bir şekilde örgütlenmektedir, aynı zamanda Diyanet kurumu da Sünni pratikleri “mutlak” inanç pratikleri olarak sunulmasında

³ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. İşeri, Gülşen, Tanıttıran, Hakan (2006)

Aleviler Aleviliği Tartışıyor, Kalkedon Yayınları, İstanbul.

devletin dini kontrol altında tutmasını sağlayan bir kurum olarak örgütlenmektedir. Bu kurumlar aracılığıyla da Alevilik “denetimli özgürleştirme” ye tabii tutulmaktadır. Bu maruz kalış, Aleviliğin kültürel dönüşümünü “iyi” niyetli olarak “kötülük” lerden arındırmaya, onu “doğru” bildiğı yolda evcilleştirmeye çalışır.

Yazılı kültür, kültürel pratiklerin sabit olduğı yanılsamasına sebep olmaktadır, oysa kültürel pratiklere baktığımızda bunun aksini görmekteyiz. Çünkü kültüralist yaklaşım kültürü donduran ve zamandan azat eden bir algıyı besler. Bu nedenle “insan aracılığını, insan praksisini yok sayan bir kültür tanımının geçerliliğı, kuşkulu olacaktır” (Özbudun, 2010: 32).

1.1.Araştırmanın Problemi:

Etnik çalışmalara farklı bilimsel yaklaşımlar mevcuttur. Örneğin, demografik çalışmalar ekseninde, bölge nüfusunun, bu bir ülke ya da ülke içerisinde belli bir bölgenin verileri olabilir, istatistiki veriler vasıtasıyla kayıt altına alınması olabilir. Böylece nüfusun etnik dağılımı, hangi bölgelerde yoğunlaşma olduğı, genel ve yerel nüfusun etnik çeşitliliğı sayısal olarak değerlendirilebilmektedir. Bu tarz bir bilgi, siyasal performansın içeriğinin de şekillenmesini sağlar. Örneğin, Alevi mahallesine cami yapmak orayı Sünnileştirmeye yönelik etnik politikaları gösterebilir. Ya da son zamanlarda geniş bir tartışmaya konu olan “cami cem evi” projesi buna örnek olarak gösterilebilir. (Yalçınkaya, 2014: 169-317).

Bir başka yaklaşım olarak antropolojik araştırmalarda görölebilir. Bilindiği gibi antropoloji genel anlamda etnografik çalışmalar yapmaktadır. Kültürün betimlenmesi, bir kültüre ait özellikleri ve diğer kültürler arasındaki farkını anlama çabası da denilebilir. Kültürlerin karşılıklı etkileşimlerinden hareketle bir anlama çabası olarak antropologların araştırmaları, kültürün temelini onu diğer kültürlerden ayıran özgünlüklerini keşfetme çabasındadır. Bunu yaparken de katılımlı gözlem kullanılarak “ teki” ne ait bilgi “içerden bakış” la keşfedip, anlamaya çalışır. (Altuntek, 2009: 11).

Sosyolojide ise toplumsal etnik farklılıkların grup ilişkilerine, kurumsal örgütlenmelerine yönelik araştırmalar yapıldığı söylenebilir. Toplum içerisinde farklı etnik grupların işbölümüne katılımı, kırsal ya da kent yaşamında toplumsal örgütlenme biçimleri, kendi aralarındaki ilişkinin ve diğer gruplarla kurdukları ilişkinin nasıl ve nedenini anlama çabası olarak sosyolojik araştırmalar yapılmaktadır.

Türkiye’de etnik çatışmaları ortaya çıkaran maddi süreçlerin kavim merkezci yapısı Alevi kültürünü kuşkusuz benzeştirmeye, kendi içinde eritmeye çalışmaktadır. Bu konuda çok sayıda örnekten biri de 1966 yılında Muğla ili Ortaca ilçesinde yaşanan ve toplumsal hafızada Alevi-Sünni atışması olarak yer eden olaylardır. Araştırmaya konu olan olayların, Türkiye Cumhuriyeti’nin Alevi Sünni arasındaki ilk sivil atışması olarak değerlendirilmesi ve bilinmesi bakımından önemi yadsınamaz. Ancak kimi kaynaklarda yansıtıldığı şekliyle böylesine etnik bir çatışmanın olmadığı ve dönemin yazılı basınında yaratılan kamuoyu algısı kadar günümüzde sosyal medyada dolaşan manipülatif bilgi

kirliliği yüzünden olayların gerçekte farklı biçimde cereyan etmiş olması ihtimali her zaman söz konusudur. Bu bağlamda araştırmanın temel problemi, toplumsal hafızada hatırlanma biçimlerine odaklanarak Ortaca Olaylarının gerçekleşme biçimini ortaya koymaktır. Bu bağlamda iki etnik grup arasındaki tahakküm ilişkisinin normalleştirilerek çatışmanın farklı boyutlarının ön plana çıkarılması, diğer bir ifade ile de kuşkusuz farklı boyutları önemli olan sınıfsal bölüşüm ilişkisinin etnik çatışma aracılığıyla farklı alanlara kanalize edilerek gizlenmiş olmasıdır.

1.2.Araştırmanın Amaçları

Bu çalışmanın temel amacı, Ortaca Olayları ekseninde, toplumsal çatışmaları ortaya çıkaran süreçlerin neler olduğunu anlamak ve toplumsal hafızada hatırlanma ve unutmanın izlerini sürmektir. Yerel bir çatışmayı ortaya çıkaran etkenler, kuşkusuz Türkiye’de yaşanan ekonomik, siyasal ve toplumsal değişimlerden etkilenmektedir. Bu nedenle araştırmamız toplumsal çatışmayı ortaya çıkaran, çatışma öncesi ve sonrasındaki ilişkilerin ne şekilde değiştiğini de dikkate alarak aşağıda ki soruları da cevaplamayı amaçlamaktadır.

a) Çatışmaların başlamasına yol açan faktörler nelerdir? Ortaca’ da yaşanan çatışmanın:

- Türkiye’de yaşanan siyasal, ekonomik, toplumsal gelişmeler ile ilişkisi kurulabilir mi?
- Çatışmanın birincil dayanağı etnik farklılık mıdır?

- Yerel sınıfsal dinamiklerin Ortaca’ da yaşanan olayların ortaya çıkmasında etkisi var mıdır? Mülkiyet ve çatışma arasında nasıl bir ilişki vardır?
- Etnik çatışmaya dönüşmesi cinsiyet temelinde okunabilir mi?
- Ortaca’ da yaşanan olaylar ulusal medyada ve yazında nasıl algılandı, nasıl algılanmak istendi?

b) Ortaca’ da yaşanan olayların gündelik yaşama yansımaları nelerdir? Bu bağlamda Ortaca’ da yaşanan çatışma:

- 1966 Ortaca Olayları öncesi toplumsal ilişkiler nasıldı? Bu ilişkilerin olaya etkisi var mıdır?
- 1966 yılında kültürel farklılık, kimlik ve aidiyet ile farkındalık ilişkisi nasıldı?
- 1966 yılında mekan ve kimlik özdeşliği var mıdır?
- Çatışmanın yaşandığı süreç içerisinde toplumsal ilişkiler nasıldı?
- Çatışma sürecinde yaşanan dayanışma ve yardımlaşma ilişkisi var mıdır?
- Devlet çatışmanın neresindedir ve ne gibi adımlar atmıştır?
- Çatışma sonrasında toplumsal ilişkiler nasıl etkilendi?
- Çatışma sonrasında gruplar arasında nasıl bir ekonomik ilişki vardı?
- Günümüzde mekan ve kimlik arasında nasıl bir bağ vardır?
- Olayın hatırlanma biçimi nasıldır?
- Hatırlamayı ve unutmayı etkileyen faktörler nelerdir?
- Günümüzde mekan ve kimlik ilişkisi nasıldır?

1.3.Araştırmanın Önemi

Sözlü tarih çalışmalarında, araştırmanın o dönemi yaşayan kişilerden yola çıkarak gündelik deneyimlerine, o dönemin tanıkları olarak birincil gözden hatıralarına, anılarına; o dönemi hatırlayış biçimi ve şimdi ile bağlantısının kurulması, toplumsal bellek içerisinde bunun yer etmesi önemlidir. Resmi tarihin kaydettiğinin dışında, kişilerin birer özne olarak kendi algılayış ve bunu nasıl dile getirdiğinin, yaşanan tarihi nasıl kurduğu ve tarihin tekdüze bir gerçekliğe tekabül etmeyip, yeniden üretilen yapısının önemi üzerinde durmak gerekir.

Geçmiş boyunca Alevilerin yaşamış olduğu Anadolu coğrafyasında, özellikle Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra, ortaya çıkan ilk sivil etnik çatışma olması bakımından ulusal ve uluslararası alana sirayet etmiş bir olay olarak araştırmanın konusu önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra, 1966 Ortaca Olayları'nın üzerine yazılmış yazıların çarpıtmalarla dolu olması, manipülatif bir bilgiye açık olması ve nitekim bu şekilde değerlendirilmesi, gerçekten neler yaşandığının bilinmesi önemlidir. Ayrıca sürecin nasıl geliştiği, Türkiye'de ki siyasal ve toplumsal süreçlerin analiz edilerek, Ortaca Olaylarını başlatan sürece bakılması, bu sürecin öncesi/anı/sonrası olarak analiz edilecek olması da araştırmanın önemli bir yönünü oluşturmaktadır.

Ayrıca toprak üzerinden başlayan bir ihtilafın etnik çatışmaya neden ve nasıl döndüğünün, bu esnada mevzu bahis arazinin unutulur dikkatlerin etnik çatışmaya evrilmeye çalışıldığının gösterilmesi bakımından, buna dair ulusal bir

algının yaratılmaya çalışılması ve kamuoyunda başarılı olduğu söylenebilecek bir durumun ortaya çıktığının gösterilmesi bakımından da çalışma önemlidir. Olaylar ile ilgili bilginin şekillenmesinde/biçimlenmesinde hatırlama ve unutma politikalarının ne şekilde yansıdığı, ne şekilde başarılı olduğunun ortaya konması bakımından da araştırmamız önemlidir.

Araştırmanın bir başka önemi resmi tarihin dışında, insan deneyimlerinden hareketle bir tarih yazımını mümkün kılması bakımından, Olayları yaşayan kişilerin tanıklıkları aracılığıyla konunun analiz edilmesidir.

1.4.Sınırlılıklar

Literatürde, Ortaca Olayları ile ilgili yeterli kaynak bulunmamaktadır. 1966 yılında çıkan ulusal gazete haberlerine ulaşmak kısmi olarak mümkün olsa da, 1966 yılında basılan yerel gazetelerin haberlerine arşivlenmediği için ulaşılamamaktadır. Bunun yanında o dönem çıkan dergilere ulaşmakta ki zorluk da çalışmanın içeriğinin oluşmasında zorluklara neden olmaktadır. Kişisel kütüphanelerden veri toplamak, çalışmanın konusunu kapsayan konular ile ilgili verilere ulaşmanın da ortaya çıkardığı zorluklar bu araştırmanın sınırlılıklarını oluşturmaktadır.

Bunun yanında, derinlemesine mülakatlara katılan kişilerin sözlü tarih yöntemi kapsamında o dönemi yaşamış kişilerden seçilmiş olmasından dolayı kişilere ulaşmakta kolay olmamıştır. Bu güçlüklerin başında, 50 yıl öncesine ait olayların hatırlanması ve olayı deneyimleyenlerin o dönemde orta yaş ya da gençlik çağında

olmaları, günümüzde de bir takım süregelen hastalıklarından ötürü görüşmelerde sıkıntılara sebep olmuştur.

Araştırma sürecini uzatan bir etken de, kişilerin eski davranış kalıplarını devam ettirmeleridir. Kışları Ortaca sınırları içerisinde ikamet eden kişilerin yazları daha serin bölgelere gidiyor olması ve araştırma verilerinin Haziran Ekim ayları arasında beş ay gibi uzun bir sürede tamamlanmasına sebep olmuştur.

1.5.Tanımlar

Cumhuriyetle beraber benimsenen milli kimlik sistematik olarak “öteki”ni bir yandan sosyal, ekonomik, kültürel olarak toplumsal hayatın dışına iterken, bir yandan toplumsal hayata kabul ettiği noktalarda ona sahip olması gerektiği kimliği sürekli dayatarak “milli” beraberliği toplumsal alana kolektif bir kabul olarak sürer.

1.5.1.Etnik Grup

“Etnik bir grup, soya ait mitlerin rolünü ve tarihi anıları vurgulayan, din, gelenek, dil ya da kurumlar gibi bir veya birden fazla kültürel farklılığa göre tanınan ve ayırdedilen bir kültürel kollektif tiptir.” (Smith, 1994: 41). Toplumların kolektif kimliğini oluşturan ortak tarihsel değerler ile hiyerarşik bir bağ kuran toplumsal kategoriler içerisinde “mutlak” olarak en üst sıraya yerleşen idealize edilmiş bir değerler bütünü vardır. Buradan hareketle statü olarak hiyerarşik yapının üstünde

konumlanmış ulus-devlet kimliği etnik topluluklar arası ilişkilerin yapısını belirler. “Etnik grupların toplumsal kategoriler olduğu ve bu kategorilerin statü belirlenmesinde temel oluşturduğu ve sonuç olarak da etnik gruplar arası ilişkilerin bu statülere göre şekillendiği” (Barth için, Eidheim, 2001: 42) söylenebilir. Bu nedenle kültürel pratiklerin aynılaştığı bu aynılaşmanın da bir dirence yol açtığı, kurulan ilişkinin de her zaman antagonistik bir ilişkiden beslendiği söylenebilir.

1.5.2.Kavimkırım

Bir kültürün mutlak iyi olarak kabulünün beslediği çatışma ortamında ikincil olarak görülen inanç pratikleri ya da kültürel pratikler, değerinden arındırılmış folklorik bir etkinlik olarak değerlendirilir ve inanç pratikleri kavimkırıma maruz kalır. Kavimkırım terimi “insanların fiziksel olarak yok edilmesini değil (soykırım durumundaki gibi), kültürlerin yok edilmesini ifade eder. O halde, kavimkırım bu girişimi yürütülenlerde farklı kişilerin yaşam ve düşünce tarzlarının sistemli bir biçimde yok edilmesidir.” (Clastres, 1992: 51). Böylece Alevilerin inanç pratiği olarak Cem bir etkinliğe, bir gösteriye dönüşür, Alevilerin literatürüne Ramazan Bayramı eklenir. Kendi pratiklerinin anlamını yitirmesi sonucu kültürel bir kıyımla karşı karşıya bırakılır.

“Kavimkırımcı zihniyetin ve uygulamanın dayanağı iki aksiyoma göre belirlenir. Birincisi kültürlerin hiyerarşisini ortaya koyar: Bazıları aşağı, bazıları üstündür. İkincisi ise, Batı kültürünün mutlak biçimde üstün olduğunu iddia eder.” (Clastres, 1992: 52). Birinci kabul daha az açıklamaya ihtiyaç duymaktadır.

Ancak ikinci aksiyomu biz bu araştırmada Türkiye Cumhuriyeti'nin kabul ettiği Sünni-Türk kültüralist kavrayış üzerinden ele alacağız. Böylece mutlak üstünlük iddiasında bulunan ve özellikle DP dönemi ve sonrasında Diyanet İşleri yetkilerinin genişletilmesi sonucu Sünni-Türk kültürünün statükocu yapısı üzerinden ele alacağız. “Buna göre Türkiye Cumhuriyeti yurttaşı etnik olarak Türklüğe ve dinsel olarak da Sünni mezheplerden biri olan Hanefi Müslümanlığa göre tanımlanmıştır.” (Yalçınkaya, 2014: 43). Bu tanımlama toplumsal yapının homojen bir tahayyülle ele alınmasını, düşünülmesi ister. Bu modernist yaklaşım kültürü tek ve statik bir konumlandırmaya, yerel farklılıkları bir tehdit mekanizması içerisinde eritmeye çalışır. Böylece tarih yazımının bu kültüralist/statükocu kurulması ilk elden üstünlük iddiası ile etnosantrik konumlandırır kendini. “Bu bakımdan kültüralizm tarih-dışı, ya da en iyi olasılıkla tarihe karşı kayıtsızdır. Kültürel kendilikler kültüralist kavrayışta ezelden ebede var olan, değişimsiz varlıklardır. Bunun en iyi örneği, ulusal ya da etnik kültürlerle ilişkin tasarımlardır. Her bir ulus (ya da etnik grup) kendi tarihini olabildiğince gerilere götürerek hep var olageldiğini kanıtlama çabasında adeta birbiriyle yarışır.” (Özbudun, 2010: 29).

Kavimkırım kavramı kültürel hafızanın da silinmesine de atıfta bulunur. Kültürel hafızanın sürekliliği bayramlar ve ritüeller ile sağlanır. “Bayramlar ve ritüeller, düzenli tekrarları ile kimliği koruyan bilginin iletilmesi ve devredilmesi, böylece kültürel kimliğin yeniden üretimini üstlenirler” (Assmann, 2015: 65). Bu nedenle bayramlar ve ritüeller politik müdahaleler ile hatırlama/yaşatma ya da unutma/benzeşme ile kavimkırıma uğramaktadır. 1965 yılındaki Ramazan Bayramı tartışmaları Sünni pratiklere yönelik siyasal ve toplumsal örgütlenmeyi

göstermektedir. 1965 yılından yıllar sonra da, 2008 yılında, Başbakan Erdoğan aynı tartışmayı yinelemiştir: “Bu dört dörtlük Ramazan Bayramı, ne şekeri”⁴ söylemi Sünni değer ve pratiklerinin sosyo-politik olarak örgütlenmesini göstermektedir.

1.5.3.Toplumsal Bellek

“Unutma, hatırlama, hatıralar, geçmiş, şimdi algısı son derece kişisel gibi görünseler de bir topluluğa ait bireylerin uyulaşım ve ortaklaşmalarında etkili olan kavramlardır. Toplumsal bellek; bir topluluğa, gruba ait ya da aynı sosyal çevreden kişilerin sahip oldukları, paylaştıkları deneyimleri, anıları, ortak tarihleriyle oluşur. Toplumsal bellek bir anlamda toplumların bir aradalıklarının temel harcıdır denebilir. Bir toplumun geçmişe ait olaylarla, geçmişte bıraktıkları izlerle tanışık olması, zaman akışı içerisinde geri gidebilmesi demek; o toplumun kalıcılık göstermesi, var olması ve kendinin bilincinde olması demektir.” (Sönmez, 2012: 1). Dolayısıyla toplumsal hatırlama, unutma vb. belleğin işlevleri olarak daha geniş bir kimliğe aidiyeti gösterebileceği gibi daha özel bir kimliğe aidiyeti de gösterebilir. Düzenli tekrarlarla kültürel kimliğin yeniden üretilmesi, kültürel sınırların görünürlüğüne ortaya çıkarır. Düşünsel düzlemde var olan kültürel sınır, gündelik pratik içerisine girdiği zaman kültürel farklılıkları da gösterir. Kişilerin veya grupların çatışması toplumsal hayata katılımı böylece ortaya çıkar.

⁴

<http://www.timeturk.com/tr/2008/09/24/erdogan-seker-degil-ramazan-bayrami.html>

“Unutma, çerçeve değişiminin, yaşam koşulları ve sosyal ilişkilerin tamamen değişmesinin sonucudur.” (Assmann, 2015: 233). Aleviler için bu değişim Cumhuriyetin ilanıdır. Kapalı yaşamdan ve dağlık köylerinden kentlere göç eden, yeni bir toplumsal örgütlenmenin içerisine katılımlarıyla birlikte gerçekleşen unutmadır. Ahlaki ekonomiden piyasa ekonomisine geçiş kültürel pratiklerde değişime neden olur. Gündelik hayatın kurulması eski ve yeni arasında hatırlama ve unutma kavramlarından hareketle yeniden kurulur. Ulusal politikalarda da söz konusu hatırlama ve unutma, ortak hafızanın oluşturulmasında önemlidir. Bu durumda “yakın geçmiş için “unutma”, daha eski geçmiş içinde “hatırlama” çalışmalarına ağırlık verilir” (Sancar, 2014: 37). Cumhuriyet’in tabir yerindeyse Alevilere kucak açması, Alevi kimliğinin yeniden tanımlanma çabalarını ortaya çıkarmıştır. Osmanlıdan bu yana süren sistematik kavimkırım çabaları bir kırılma olarak Cumhuriyetle birlikte “unutma politikalarına” yol açmıştır. Böylece “ bu ilişkiyi tüm sonuçları ile gözümüzün önüne getirdiğimizde, kültürel belleğin örgütlenmesinde kodlama (yazı), dolaşım (kitap basımı, radyo, televizyon) ve gelenek (kanonlaştırma ve kanon olmaktan çıkarma) ortaya çıkan değişikliklerin, ortak kimliklerin alanında derin değişimleri de beraberinde getireceği açıktır.” (Assmann, 2015: 169).

Hatırlamanın toplumsal işlevi uyum ve kabulü bir arada tutmasındandır. Her hatırlama biçimi politik olduğu kadar bir unutmayı da beraberinde getirir. Ulusal kimliğin inşasında hatırlama geçmişin ortak zaferlerini, ortak değerlerini şimdiye taşır ve bir ortaklık üzerinden konsensüs kurar. Farklı kültürel/inanç pratiklerinin elenmesi ve belli inanç pratiklerinin ortak kabul edilmesi kurulan toplumsal

anlaşmayı biçimlendirir. Bu nedenle ortak değerlerin oluşumu kültürel benzerlikleri onaylar ve toplumsal iletişim kabuller üzerinden kurulur.

Toplumsal bellek bu uzak geçmişin içerisinde seçilen ortak değerlerin bir kısmıdır. Kurulan konsensüs aracılığıyla bireylere sirayet eden kültürel doku deneyimden ya da insan pratiklerinden bağımsız, orada duran bir şey değildir. Hatırlama biçimleri birbiriyle ilişkisel, birbirini dönüştüren karşılıklı bir tarihsel mücadele içerisinde.

Toplumsal hatırlamanın biçimleri iletişimsel bellek ve kültürel bellek olarak iki şekilde gösterilebilir.

Tablo 1. Bellek sınıflaması

	İletişimsel Bellek	Kültürel Bellek
İçerik	Bireysel biyografiler çerçevesinde tarihsel deneyimler	Efsanevi köken tarihi, ulaşılamaz geçmişte yaşananlar
Biçim	Gayri resmi, az biçimlendirilmiş, doğal, iletişimsel alışveriş içinde gelişen, gündelik	Planlanmış, çok iyi biçimlendirilmiş, törensel iletişim, bayram
Araçlar	Organik belleklerdeki canlı anılar, deneyler aktarılanların anlatımı	Kesin nesneleştirme, söz, görüntü ve dans yoluyla geleneksel sembolik

		kodlama, sahneleme
Zaman yapısı	80-100 yıl, şimdiki zamanla bağlantılı 3-4 kuşaklık zaman ufku	Kesin geçmiş, efsanevi bir geçmiş zaman
Taşıyıcılar	Belirsiz, bit hatırlama grubunun canlı tanıkları	Uzmanlaşmış, gelenek taşıyıcıları

Kaynak: Jan Assmann, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, S.64.

“İletişimsel bellek yakın geçmişe ilişkin anıları kapsar. Bunlar kişinin çağdaşları ile paylaştıkları anılardır. Bunun en tipik örmeği kuşağa özgü bellektir. Bu bellek tarihi olarak grupla bağlantılıdır, zamanla oluşur ve zamanla yok olur; daha açık ifade edersek taşıyıcıları ile sınırlıdır” (Assmann, 2015: 58). Ancak aktarılan deneyimlerin bir kültürel bellek örüntüsü olmayacağı ya da kültürel pratiklere etki etmeyen geçici bir veri olarak kabul edilemeyeceği de aşîkardır. “Deneyimsiz tanıklık olmaz, ama anlatmadan deneyimde olmaz: Söze dökmek suskun deneyimi azat eder, doğrudanlıktan ya da unutulmaktan kurtarır ve onu iletebilir, yani herkesin yapar.” (Sarlo, 2010: 21).

Bugünün tanıkları bugünün hafızalarıdır, aynı zamanda da Alevi ozanlardan hareketle kültürel belleğin uzmanlaşmış taşıyıcılarıdır. Hafızanın taşıyıcıları olarak kişiler toplumsal konumlarından hareketle efsaneyi bugünle ilişkisi içerisinde yeniden üretir. Karşılıklı bir iletişim sonucu yaşatılan geçmiş, yaşanan geçmiş ve şimdi birbirini içerimler. Aksi takdirde hatırlama değil unutma ortaya

çıkar. “Halbwachs’a göre, hafıza canlıdır ve sürekli iletişim içinde varlığını sürdürür, bu alışveriş duraksarsa veya alışveriş içinde olunan gerçekliğin çerçevesi değişir ya da kaybolursa unutma ortaya çıkar.” (akt. Sancar, 2014: 42).

“Halbwachs bellek teorisinin, aynı zamanda bir unutma teorisi olduğuna dikkati çekerek bu teoriye çok önemli bir katkı yaptı.” (akt. Assmann, 2015: 72).

Unutmak araştırmamız boyunca görüştüğümüz kişilerinde vurguladığı bir durum olarak, politik bir konuma da gönderme yapar. Ancak buna ilerde değineceğiz.

Unutmanın politik olması, hatırlamanın da politik olduğunu gösterir.

Kültürel bellek biyolojik olarak değil toplumsal olarak devredilebilir. Bu nedenle kuşaklar arası aktarım sürekli ve canlı olarak tutulmalıdır. “Bu tür kültürel bellek tekniğinin işlevi, sürekliliğin ve kimliğin devamının sağlanmasıdır. Kimlik, kolayca anlaşılabileceği üzere bir bellek ve hatırlama sorunudur” (Assmann, 2015: 98). Ancak bir kültürün kendini merkezde konumlandırması, yani etnosantrik konumlanması, hatırlama ve unutma arasında politik çatışmayı ortaya çıkarır. Unutma ve hatırlama politikaları ekseninde kabul edilen ortak değerlerin bir kanon oluşturması ve en üste konumlanan kimliğin içerisinde statik hale gelmesi, insan praxisinden ayrı orada duran olarak sistematize edilerek kanonlaştırılması söz konusudur.

Kanonlaştırma en basit anlamıyla gelenekleştirmedir. Metin merkezlidir ve yoruma kapalıdır. “Bu eylemle, kanon ile sonradan eklenen, arasındaki ilk ile ikincil sınır çizilir” (Assmann, 2015: 103). Kanonlaştırma, politik bir süreçtir ve

toplumsal örgütlenmenin “gerçek” olanına, idealize edilmesini gösterir. Böylece, kanon dışında kalan yorumlar ve pratikler, ikincil olarak kalır.

1.6.Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada, özel olarak resmi tarihe alternatif, tarih yazımının vakanüviste ve dönemleştirci yapısına kişiler ve deneyimleri aracılığıyla bugüne taşıyarak cevap veren sözlü tarih yöntemi kullanılmıştır. Marshall’a göre sözlü tarih (oral history) (1999: 694) “çocuklukları, gençlikleri ve yetişkinliklerindeki olaylar, tutumlar ve yaptıklarına dair geçmişe dönük veriler sunan yaşlı insanlarla yapılan görüşmelere dayalı bir tarih yazımı” yaklaşımıdır.

Yazılı kültür resmi tarihin sayfalarını oluşturur. Egemen olanın tasavvurunda, geçmişi kurmakla yetinmeyip onu salt gerçeklik olarak kurmak ister. Oysa sözlü kültürün yazılı kültürler içerisinde saklanmakta olan yanlarını sazları ve sözleri aracılığıyla bize duyurmak istediği söylenebilir. Bu nedenle tarih ister yazılı ister sözlü kültürün bahsettiği şekliyle olsun, şimdiye aittir. Tarih şimdidir.

Sözlü tarih çalışmalarının kişilerin anılardan hareket ederek resmi tarihin dışına çıkmaya imkan verdiği gibi, kişilerin deneyimlerinden hareketle alternatif bir tarih yazımını mümkün kılmaktadır. “Bu anlatılar ve anılarda ortaya çıkan tarih biçimi, “günlük yaşamın tarihi”, bir çeşit ‘halk tarihi’ olarak nitelendirilebilir” (Assmann, 2015: 59).

Bilindiği gibi, resmi tarih yazımı kişisel anlatıları yok saymasa da tarihi aşağıdan değil yukarıdan kurar. Oysa aşağıdan tarih olarak okunabilecek deneyimlerin kolektif hafızada ki yeri çok daha fazladır. Çünkü, kolektif hafıza aktarılan, geçmişle bağlantılı olarak iletişim içinde bulunan toplumsal ekonomik ve politik ilişkinin görünümü gösterir. Hikayeler, efsaneler, mitler toplumsal hafızanın örnekleri olarak gösterilebileceği gibi, gerçekliği bugüne taşıyan, o an ile bağlantı kurarak dönüştürülebilen bir yapıya sahiptir. Ayrıca bu anlatıların temel özelliği olarak kişiye doğrudan seslenmesi ve bu nedenle önemli olması kaçınılmazdır.

Resmi tarihin söylemsel olarak anlatılar aracılığıyla pekiştiği de söylenebilir. Çünkü söylem sürekliliği sağlamak için elzemdir. Bu nedenle Alevilik içerisinde de deyişlerin ve türkülerin anlattıkları tarihi şimdiye taşımak kendi kültürel bilincini korumak ve aktarmak söz konusudur. Bu aynı zamanda geçmişin yeniden kurulması ve şimdiye eklemlenmesini, konumlandığı yerden insanın şimdiyi anlamlandırmasını sağlar.

“Pek çok antropolog, sözlü geleneklerin toplumsal baskılar tarafından kolayca şekillendirilecek kadar esnek olmalarından, dolayısıyla da değişen toplumsal yapılar ve bilinç tarafından tekrar tekrar şekillendirilmelerinden dolayı, yalnızca sembolik değil, sadece bugün için anlam taşıyan bir değere sahip olduklarını ileri sürmüştür” (Thompson, 1999: 129). Tam da bu nedenle, geçmişin bugünde mitleşmesi, efsaneleşmesi veyahut hikayeleşmesi bugünün diliyle geçmişin kurulmasını, yaşamasını, hatırlanarak kültürel bellek unsuruna dönüşmesi söz konusudur. Ulus devletin de yaptığı geçmişin bugünde yeniden kurulması ve kimi seçilmiş değerlerin yüceltilmesidir. Bu nedenle sadece geçmişten gelen kendinden

menkul bir değer olarak şimdi de vücut bulan, geğmişe ait olan bir değer söz konusu değildir.

Sözlü tarih için birincil kaynağın kişiler olması “saf bilgi” sorunsalı olarak ya da araştırmacının etkisi sorunsalı olarak değerlendirilebilmektedir. Paul Thompson’a yöneltilen eleştiride, kaynak olarak seçilen kişilerin bir dönemi yaşadığı gibi sonrasını da yaşadığı ve bunun etkisi altında deneyimlerini aktardığına yöneliktir (Tosh, 2013: 209-211). Tosh bir tarihçi olarak, sözlü tarih yöntemine bakmaktadır, bir sosyal bilimci olarak değil. Bu nedenle, sözlü tarihin geğmişin sesi olsa da bugününe kadar yaşanan deneyimlerin etkisi altında “saf bilgi” sorunsalına dikkat çekmektedir. Bizim bakışımız tarihin bugünde anlamlı bir maddi geręeklięe tekabül ettiğini, bu günün maddi geręeklięinden hareketle tarihin tekrar tekrar okunup yeniden üretilebilecek bir şimdiye atıf yapmaktadır. Ne kadar çok belge, fotoğraf ve diğer kaynaklarla desteklenecek bir bilgi bütünlüğünde anlatı sunulursa bilginin güvenirliliğini arttıracaktır (Tosh, 2013: 212-214). Bu, elbette böyledir, ancak araştırmamız kapsamında örnek vermek gerekirse; 1966 senesinin kaynaklarından hareket edecek olursak ortaya çok farklı verilerin ortaya çıkacağı, tarihsel ve toplumsal geręeklięin yine çarpıtılacağı ve güvenirliliğini yitireceğı açıktır.

Tarihsel olayların anlaşılması için önemli bir yöntem olarak sözlü tarih, yazılı ve görsel kaynakların yanında kişisel deneyimleri merkeze alır. Çünkü “Belgelere dayanan kanıt, yaşamın çok küçük bir parçasını kaydeder.” (Caunce, 2011: 15). Bu nedenle kişisel deneyimler, belgelerden öncel bir konuma sahiptir.

Kaydedilen tarih, özellikle yakın geçmiş ise, tarih yazımının ideolojik yönlendirmesi ve hiyerarşik kurulan olaylar dizisinde doğru ve yanlış üzerinden kurgulanmaktadır. Bu nedenle sözlü tarih yönteminin, kullandığı teknik bakımından, birincil kaynağını insan özneler oluşturmaktadır. Böylece bir alternatif tarihler dizisi ortaya çıkmaktadır ve toplumsal konumlarından hareketle oluş halinde, devingen bir hafıza deposu olarak tarih ortaya çıkmaktadır. “Kurulu düzenin anlattıklarına meydan okuyarak geçmişin çok daha gerçekçi ve adil bir şekilde yeniden inşasını sağlar.” (Thompson, 1999: 5).

Sözlü tarih yöntemini diğer yöntemlerden ayıran araştırmacının sürece dahil olması ve verilere ulaşmak için birincil kaynakları belirleme özgürlüğüdür. “Sözlü tarihi –otobiyografiler dışında- diğer çalışma yöntemlerinden kesin olarak ayıran şey, bilgi toplama işidir, çünkü sözlü tarihte bilgi toplayan kişi birincil kaynaklarını oluşturmada aktif bir role sahiptir.” (Counce, 2011: 22).

“Sözlü tarih, hem sözlü malzeme sağlayana hem de araştırmacıya bir şeyler veren, hem bilgi toplayandan hem de konuştuğu insanlardan bir şeyler talep eden iki yönlü bir süreçtir.” (Counce, 2011: 29). Sözlü tarihin bu özelliği şöyle bir durumu da ortaya çıkarmaktadır: “Sözlü tarih, neredeyse herkes tarafından farklı biçimde anlaşılmakta, uygulanmakta ve okunmaktadır.” (Bilmez, ve diğerleri, 2015: 1). Ancak bu durum yöntemsel bir sorun olarak değil yöntemsel ve kuramsal bir zenginlik olarak değerlendirilmelidir.

Kişisel deneyimlerin toplamı ortak kimlik oluşumunda veyahut kültür oluşumunda önemlidir. “Sözlü tarih, kaynak olarak bu tür kişisel anıların

kullanımı üzerine kuruludur. Bu kaynaklar temel alınarak, tarihçilerin genelde dayandıkları belgeleri tamamlayıcı ve alternatif bir tarih oluşturulur.” (Caunce, 2011: 8). Alternatif tarih yazımı olarak sözlü tarih, aynı zamanda tarihe “biz” de varız demektir. Tarihin kurucusu olarak ezilenler, sömürülenler, kadınlar v.b diğer özneleri yok sayan bir tarihyazımının dışında, “sıradan” olarak nitelenen insan praxisini tarihe, haklı olarak, dahil eder. Bu nedenle sözlü tarih “yazılı kayıtlardan yararlanılarak aktarılan sosyal olguların yanında, sıradan insanların sesinin de duyulmasını sağlar.” (Tosh, 2013: 206)

Kaynak olarak kişisel deneyimlerin aktarılmasındaki önem aynı zamanda, tarihin o devrinin deneyimlendiği yerel bir tarihe de ışık tutmaktadır. “Yerel tarihin son zamanlarda büyük bir gelişme göstermesinin arkasında, her ailenin ve her mekanın kendi tarihi olduğu ve bu tarihin, sunacağı detaylı bilgilerle daha kapsamlı çalışmalara katkıda bulunacağı fikri gizlidir. Yaşam, çoğunlukla, çeşitli grupların ve toplulukların bir parçası olarak yerel sınırlar içinde yaşanır.” (Caunce, 2011: 8). Bir ailenin ya da mekanın kendi tarihi, toplumsal tarihin dışında, ilişkisiz bir gerçekliğe sahip değildir.

Kişinin deneyimlerinin belirli toplumsal koşullarla birlikte düşünüldüğünde, sadece kişiye ait bir veri olmadığı ortaya koyar. Bu nedenle sözlü tarih, kişinin sözünün daha geniş bir toplumsal hayatın içerisine yerleştirilmesine imkan tanır. “Söze dökmek suskun deneyimi azat eder, doğrudanlıktan ya da unutulmaktan kurtarır ve onu iletebilir, yani *herkesin* yapar.” (Sarlo, 2012: 21)

Sözlü tarihin bir başka yönü, bireysel bir anlatı olarak sözlü tarihin “otobiyografi, biyografi, popüler kültür, medya, sanat, mimari, mekan, objeler, beden gibi alanlarda belleğin izini sürer.” (Neyzi, 2014: 2). Bu nedenle sözlü tarih yöntemi yerel dinamikleri ve çeşitliliği göz önünde bulundurmaktadır. Böylece araştırma süresince araştırmanın deneyimleri sözlü tarih araştırması yapan herkes için farklılık gösterebilmektedir. Ancak bu durum, araştırma yönteminin zenginliği de göstermektedir. Böylece sözlü tarih değişen ve gelişen bir yapıya sahiptir, aynı zamanda keskin hatlar çizilmesi de mümkün değildir. Caunce’ın (2011: 5) dediği gibi “Sözlü tarih sürekli geliştiği için, bu alanda neler yapılabileceği konusunda açık sınırlamalar belirlenemez ve yöntem konusunda dogmatizme yer verilemez.”

Araştırmacı ve katılımcı arasındaki aktif ilişkinin oldukça açık ve net olması da gerekmektedir. Çünkü “Bir yaşam öyküsünde hem gündemi hem de havayı belirleyen, konuşmayı yapan kişidir ve ancak, insanların önemli bulduğu şeyin ne olduğunu bildiğimizde, gerçekten onların yaşamını daha büyük bir yapının içine yerleştirebiliriz.” (Caunce, 2011: 35). Toplumsal yapı içerisindeki çeşitliliğinin ortaya konulabilmesi, heterojen bir yapının tek tipleştirilmesinin de olumsuzlanmasını sağlar. “Biyografik parçaları bir araya getirmek, onları kişisel anıların ötesinde bir şey yapar, ancak içtenliklerini de korur, ki bu onların en büyük gücüdür. Yaşam öykülerinin ne bir bütün olması ne de tek başına durması gerekir, ama anılar üzerine çalışmanın en dolaysız yolu olarak yaşam öykülerinin sunacağı çok şey vardır” (Caunce, 2011: 48).

Sözlü tarihin çıktıları yalnızca anılar toplamı olarak görülmemeli, belgelerin bir müzesi, geçmişte kalan olayların kronolojik ifadesi değil şu ana etki eden, geçmişini bugüne taşıyan ve yeniden kuran bir şekilde düşünülmelidir.

1.6.1.Araştırmanın Tipi

Sosyal gerçekliği verili olarak kabul etmekten ziyade, sosyal gerçekliğin devinim halinde olan yapısına, olmuş bitmiş bir şey olarak değil oluş halinde ve etkisi sonraya da uzanan bir gerçeklik olarak bakmaktayız. Dolayısıyla toplumsal gerçeklik, çoğu zaman bize anlatıldığı gibi orada duran, katı bir gerçeklik değildir. Gündelik pratikler içerisinde tekrar üretilen bir yapıya sahiptir. “Sosyal gerçekliğin ‘sabit biçimlerini’ değil, gündelik pratikleri içindeki, değişken özelliklerini, sosyal ilişkilerin içinde yeniden oluşan yapısını ve öznelliklere yansımalarını kavrayabilmek için olguları toplamaktan başka, belirli araç, yol ve tekniklere gereksinim vardır. Kalitatif araştırma, öncelikle sosyal bağlamın sosyal olarak oluşturulmasına, sosyal yapıların çelişkili ve tartışmalı özelliğine ve dingin olmayan örüntülerine dikkat ederek, yani sosyal gerçekliği verili olarak ele almayarak işe başlamaktadır.” (Kümbetoğlu, 2015: 28).

Bu nedenle araştırmamız nitel (kalitatif) bir araştırmadır. Nitel araştırmalarda genellikle kullanılan ve sözlü tarih yönteminin seçilmiş olmasından dolayı araştırma tekniği, yarı yapılandırılmış sorular aracılığıyla derinlemesine mülakatlar yapılmıştır.

1.6.2. Metodolojik Yaklaşım

Bu araştırmanın metodolojik dayanakları eleştirel kurama dayanmaktadır. Bu doğrultuda araştırma görünenin ardındaki gizi, yani çeşitli tarihsel olguların arka planını gözler önüne sermeyi hedefler. Dolayısıyla araştırmanın asli metodolojik perspektifi aşağıdaki metoforik ifadede de bulunabilir. “Diyalektiğin işaret ettiği temel sorunu Marx çok net bir şekilde Roma mitolojisindeki Cacus’tan örnek vererek anlatır. Yarı insan, yarı canavar olan Cacus hayatını mağarada sürdürür, sadece geceleri o da öküz çalmak için dışarı çıkardı. Öküzleri çaldığını kimse anlamasın diye de onları başlarından itip geriye doğru sürükleyerek mağarasına götürürdü ki herkes öküzlerin ayak izlerine bakıp onların aslında mağaradan dışarıya doğru kaçtıkları sansın. Köylüler her sabah kalkıp da öküzlerini yerlerinde bulamadıklarında Cacus’u suçlamaz, ayak izlerinin gittiği yöne bakarak öküzlerin Cacus’un mağarasından çıkıp kırdaki kaybolduklarını sanırlardı.” (Ollman, 2006: 30).

İlişkisel birlikteliklerin biz/onlar üzerinden siyasal kimliklerin inşa edildiği bir toplumsal siyasal örgütlenmede, iletişimsel rasyonaliteyi bu örgütlenmenin merkezine koyar. Toplumsal mutabakatın müzakereci süreçlerle ve yasal düzenlemelerle kurumsallaşacağını ve demokratik katılım ile evrenselleşeceğini iddia eden “müzakereci demokrasi” kolektif kimliklerin bir aradalığını evrensel hukuk normları aracılığıyla kurumsallaşmasıyla ortak irade vurgusuna sahip siyasal bir yapının oluşması olarak kabul eder. Müzakereci demokrasi, liberal demokrasinin evrenselliğinin kabulünden hareketle ortak iradenin oluşabileceğine olan inancı ekonomi politiğin antagonistik yapısını göz ardı eder. (Mouffe, 2015:

17-45). Dolayısıyla müzakereci demokrasinin, iletişimsel rasyonalite aracılığıyla kurulduğu düşünülen uyumlu ilişkilerin göz ardı ettiği gizil bir şekilde bulunan ihtilafların, yani toplumsal çatışmayı ortaya çıkaracak ve her an “uyumu” bozacak siyasal örgütlenmelerin varlığıdır.

Bu araştırmada benimsenen eleştirel metodolojik yaklaşım paralelindeki kuramsal “çatışmacı” sosyolojik yaklaşım biçimi de aslında çatışma olgusunun kendisini değil gerçekleşme biçimini, siyasal tekabülleri bağlamındaki karşılıklarını ve sonuçlarını ilişkisel bir şekilde inceler. Mouffe (2015:10) tarafından savunulduğu biçimiyle “radikal demokratik” yaklaşım olarak bilinen bu yaklaşıma göre incelenen toplumsal çatışmanın, içerisinde gerçekleştiği konjonktür ile ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi, “öncelikle çatışmanın meşru olarak görülmesi” ve siyasal birliğin muhtevası olarak görülmesi gerekir. Daha sonra ise çatışmaları bastıran, gizleyen, inkar eden mevcut sosyo-politik düzenin yerine, çatışmaları düzenleyen, ehlileştiren ve verimli hale getiren bir sosyo-politik düzenin imkanı sorgulanır. Yani problem zaten engellenemeyecek olan etnik çatışmaları değil, statükonun belirli bir etnik grubu önceleyen “dışlama” ve “ötekileştirme” özelliğidir.

Ötekinin sınırlarının belirlenmesi ile yaratılan “biz” kolektif kimliği, örneğin Ulus kimliği, dost/düşman ilişkisinden kurulmamasına rağmen, bu kolektif kimlik içerisinde antagonistik bir ilişkinin olmadığı anlamına gelmez. Kolektif kimlik ortak kültürel belleği oluştururken seçici, yani konsensüs sağlayabileceği bir kesişim kümesi olarak örgütlenir. Bu nedenle “öteki” ve “biz” arasında sürekli gerilimli bir ilişkinin olduğu ortadadır. “Biz” ve “Onlar” her zaman ulus kimliği

içerisinde yerleşmiş olarak bulunabilir. Bu nedenle kolektif kimlik, “müzakerece demokraside” olduğu gibi uyum ve kabul üzerinden değil, antagonist bir ilişki olarak çatışmacı bir birlikteliğe sahiptir. “Kolektif kimlikler alanında, her zaman ‘onların’ sınırlarının belirlenmesiyle var olabilecek bir ‘biz-in’ yaratılmasıyla uğraşırız. Bu, elbette, bu tür bir ilişkinin zorunlu olarak dost/düşman ilişkisi, yani antagonist bir ilişki olduğu anlamına gelmez. Fakat belli şartlar altında, bu biz/onlar ilişkisinin her an bir antagonist ilişki olabileceği, yani bir dost/düşman ilişkisine dönüşebilme ihtimalinin bulunduğunu kabul etmek gerekir. Bu, ‘onların’ ‘bizim’ kimliğimizin yerindeliğini sorgulayan ve varlığını tehdit eden bir ‘onlar’ olarak algılanmasıyla gerçekleşir.” (Mouffe, 2015: 23).

Mouffe (2015: 26) “husumet modeli” olarak ifade ettiği bu modeli, her toplumsal birliğin aynı zamanda siyasal bir birliktelik de olduğu sayılına dayanarak savunmaktadır. Bu nedenle uyum her an bozulabilecek bir yapıya sahiptir.

İşte bu araştırmada incelenen etnik çatışmada temel toplumsal probleme yaklaşımımız ulus-devletin barındırdığı farklı unsurlar arasında Sünni-Müslüman nüfusunun başat kabul edilmesinin çatışmaları besleyen, düzenleyen bir yapıyı ortaya çıkarmasından hareket etmektedir. Dolayısıyla ulus-devletin dışlayıcılığını aşabilen bir statükonun dahilinde, çatışan grupların birbirleriyle bir “düşmanlık” ilişkisinden bir “hasımlık” ilişkisine (Mouffe, 2015: 139) geçebilmesi, yani çatışmanın gerilimli değil verimli bir hale getirilebilmesi demokrasinin bir görevi olduğu kadar eleştirel sosyolojik girişimlerin de hedefidir. Ortaca Olaylarının gerçekleştiği dönemin siyasal ve toplumsal konjonktürü ve statik bir yapıya

kavuşmuş ulus- devlet modeli bu “düşmanlığı” üreten asli etkenler olarak değerlendirilebilir.

Gerçeğin çoklu yapısı içerisinde farklı analiz noktaları kendini ortaya çıkarır. Bu nedenle olaylara bakışımız hangi noktayı öne çıkaracağımızı ya da gerçekliği bir teklik olarak kurmaktaki perspektifimiz arasında seçim yapmamız gerekir. Kronolojik bir sırayla açıklayıcı bir anlatıma başvurabileceğimiz her bir olayı bütüncül bir bakışla sunacağımız bir anlatımda toplumsal analizimizi etkiler. Bu nedenle, araştırmamızın çoklu bir anlatım benimsediğini söyleyebiliriz. Bu elbette, bir bağlam eksikliği oluşturabilecektir, fakat bu tarz toplumsal çatışmaların etnik boyutu veyahut iki farklı kültürel grubun tarihsel düşmanlığının altında toplumsal bölüşüm ve siyasal oluşumun belirlediği ilişkilerin yönlendirdiği, bu nedenle etnik çatışmaların sınıfsal sebeplerden hareketle daha önemli olduğunu belirtmeliyiz.

1.6.3.Çalışma Sahası, Evren ve Örneklem

Ortaca kırsal bir kesim olarak 1980 öncesinde kadar tarım ve narenciye ile geçimini sürdüren bir bölgedir. Günümüzde hala tarımla geçimini sürdürmesine rağmen deniz kıyısının olması ve bölgenin turistik mekanlara yakınlığı dolayısıyla Turizm de hayatını sürdürenlerin sayısı oldukça fazladır. Bu nedenle düzenli göç alan bir bölge olarak Ortaca, aslında Cumhuriyet tarihi boyunca gittikçe göç alan verimli bir alandır.

Sözlü tarih yöntemi kapsamında, Ortaca sınırları içerisinde yaşayan 20 kişi ile görüşülmüştür. Bu görüşmeleri 58 ve 85 yaş aralığında olmak üzere dördü kadın on altı erkek olmak üzere toplam 20 kişi oluşturmaktadır.

Tablo 2. Görüşülenler Listesi

	Eğitim	Yaş	Cinsiyet	Etnisite
K1	Ortaokul	75	Erkek	Sünni
K2	Ortaokul	68	Erkek	Alevi
K3	İlkokul	85	Kadın	Sünni
K4	Üniversite	69	Erkek	Alevi
K5	İlkokul	82	Erkek	Sünni
K6	Ortaokul	74	Erkek	Alevi
K7	Üniversite	66	Erkek	Sünni
K8	İlkokul	85	Erkek	Sünni
K9	İlkokul	65	Erkek	Sünni
K10	İlkokul	65	Kadın	Alevi
K11	Üniversite	61	Erkek	Sünni
K12	İlkokul	85	Kadın	Alevi
K13	Lise	65	Erkek	Sünni
K14	İlkokul	76	Erkek	Alevi
K15	İlkokul	76	Erkek	Sünni

K16	Üniversite	61	Erkek	Alevi
K17	İlkokul	84	Erkek	Alevi
K18	Lise	68	Erkek	Alevi
K19	Lise	64	Kadın	Sünni
K20	İlkokul	58	Erkek	Alevi

Araştırmamıza katılanların yaşadığı bölgeler Fevziye, Güzelyurt (o zaman ki adı Kızılyurt), Ortaca Merkez ve Cumhuriyet Mahallesi'dir. Görüşme yapılan kişilerin sağlık durumları göz önüne alınarak yapılan araştırma, bulguların güvenilirliğini artırır. Katılımcıların o dönem yaşadığı bölgelere göre seçilmiş olması da bulguların güvenilirliğini arttırmaktadır. Aşağıdaki tabloda bölge ve görüşülen kişi sayısı gösterilmiştir:

Tablo 3. Görüşülenlerin mahalleler göre dağılımı

Fevziye	5
Güzelyurt	4
Ortaca Merkez	6
Cumhuriyet Mahallesi	5

Kişilerin sosyal ilişkileri vasıtasıyla genişleyen bir örnekleme olarak “kartopu örnekleme” kullanılmıştır.

2. Bölüm: BULGULAR ve TARTIŞMA

Bu bölümde, araştırmamız boyunca elde edilmiş verilerden hareketle Ortaca bölgesine yerleşim, bölgedeki sosyo-ekonomik durum anlatılmaktadır. Buradan hareketle bölgenin etnik çeşitliliği gösterilmeye ve Türkiye’de yaşanan toplumsal, siyasal, ekonomik değişimlerin yerel düzlemde dönüştürücü etkisi analiz edilmeye çalışılmıştır. Örnek olayımız özelinde bu değişim ve dönüşümlerin ne şekilde geliştiği, Alevi ve Sünni çatışmasını besleyen sınıfsal dinamiklerin süreç içinde bir değerlendirilmesi yapılmıştır.

Ortaca gündelik yaşam pratikleri öncesi ve sonrasında gelişen olaylar ekseninde bütüncül bir bakış ile analiz edilmeye çalışılmıştır. Mekânsal aidiyet ilişkisinin dönüşümü yine Türkiye genelinde yaşanan değişim ve dönüşümler ile birlikte düşünülerek anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

Ulusal gazetelerin olaya bakışı, olayı yansıtmaya biçimi ve günümüzde kimi haberlerin toplumsal hafızayı biçimlendirme şekli de çalışmada analiz edilmiştir. Böylece 1966 senesinin yayın organları ve siyasi yetkililerinin görüşlerine ve olayı değerlendirme biçimlerinden hareketle günümüzde nasıl bir algının oluştuğu, olayların nasıl hatırlandığı bulgular ışığında değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Ayrıca toplumsal bellekte “öteki”ne dair oluşan tepkisel dağarcığının ortaya çıkış sürecinde sınıfsal ilişkisi de konu bağlamında değerlendirilmeye çalışılmıştır.. Toplumsal katılımın uyum ve rıza içerisinde gerçekleştiği düşünülen koşulların agnostik bir örgütlenmeye sahip olduğu da bulgular değerlendirilirken gösterilmeye çalışılmıştır.

2.1.1960’lar Türkiye’de Alevilik

1950 sonrası yaşanan göç ve Alevilerin kentle tanışması aynı zamanda kendi derneklerinin kurulmasına da yol açmıştır. “Nitekim iç göç sonrası, büyük şehirlerde Alevilerin ilk adımı kendi köy derneklerini kurmak olmuştur: 1955’de Ankara’da Hıdır Abdal adına kurulan “Ocak Köyü Kalkınma Derneği” ve 1957’de İstanbul’da kurulan “Divriği Kültür Derneği” bu tür derneklerin öncüleridir. (Saraç, 2013: 364). Bu dernekler Alevilerin kapalı hayatında sürdüğü alışkanlıkların devam ettirilmesi açısından önemli olduğu kadar modern bir toplumsal hayatın içerisinde deneyimlerini paylaştıkları, yardımlaşmaları ve dayanışma kültürünün gelişmeye başladığını göstermektedir. Aynı zamanda kentle beraber değişen gündelik yaşamları dernekler aracılığıyla kültürel pratiklerinin ve ritüellerinin görünürlük kazanmasını ve hatırlanmasını sağlar. Kent hayatının getirdiği çözülmeye karşılık geliştirdikleri bir direnç merkezi olarak da değerlendirilebilir.

Alevilerin Cumhuriyetle beraber sorunsuz gerçekleştiği düşünülen uyumu kendilerine dair sözlerini söyleyebildikleri yazınsal yayınlara kadar devam

etmiştir.⁵ Lakin 1960'dan sonraki gelişmeler göstermektedir ki Alevilere yönelik yapılan ayrımcılık geçmişte olduğu gibi devam etmektedir.

Bunun dışında, 27 Mayıs'tan sonra DİB'in yetkilerinin arttırılması ve Aleviliğin tartışmaya açılması, Diyanette bir Alevi Masası kurulmasının kamuoyunda konuşulması, Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay'ın ilk defa Alevilere ayrımcılık yapıldığını ulusal gazetelerden duyurması, Alevi Bildirgesi yayınlanması ve Alevilik hakkındaki tartışmalara Alevilerin de fiili olarak katılması, ilk derneklerin, gazetelerin ve dergilerin kurulması gibi bir dizi ilkler bu dönemde, 1960 sonrası görülmektedir. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanı İbrahim Bedrettin Elmalı'nın "Alevilik sönmüştür" ve yazar Hüseyin Hilmi Işık'ın "Bugünkü Aleviler Müslümanlık dininden çıkmıştır" ve "hepsinin inancı, itikadı bozuktur" şeklindeki açıklamaları kamuoyunun tepkisini çeker. Zafer ve Adalet gibi gazetelerin manşetlerindeki "Aleviler mum söndü törenlerini camiye taşıyacaklar", "İlmen ve tarihen hiçbir gerçeğe dayanmayıp tamamen efsane ve mugalataya dayalı olan Alevilik, İslamiyetin ifade ettiği vahdet ruhu için ciddi bir tehliktir" şeklindeki kışkırtıcı haberlerin yapıldığı bir dönemdir. Aynı zamanda bu dönem din eğitiminin zorunlu hale getirildiği, İlahiyat Fakülteleri'nin kurulduğu, radyolarda mevlit ve kuran okunmaya başlandığı bir dönem olarak da ilklerin yaşandığı bir dönemdir. (Saraç, 2013: 349-400).

⁵ Yazınsal yayınların başında şunlar sayılabilir: *Karahöyük Dergisi* (1964), *Hünkar Dergisi* (1965), *Cem Dergisi* (1966), *Ehlibeyt Yolu Gazetesi* (1966).

Bu yaklaşımlara bakıldığında Alevilerin görünürlüklerinin onaylanması veya onaylanmaması Sünni bir perspektiften değerlendirilmektedir. Bu dönem aynı zamanda Sünniliğin siyasallaştığı ve toplumsal alanın Sünnileştiği bir siyasal döneme tekabül eder. Bu siyasallaşmanın arka planında sosyalizmin faşizm karşısındaki zaferi ve bunun sonucunda Türkiye’de artan sosyalist mücadelenin karşısına siyasal İslam’ın çıkarılma istenci görülmektedir.⁶

Ancak Alevilik tartışmalarının 1960’larda başlamış olması henüz Aleviler hakkında konuşulduğunu göstermemektedir. Bu durum daha çok, Alevilik hakkında bildik söylemler etrafında siyasallaşan Sünnilerin kendi yaşam pratiklerini toplumsal hayatta örgütleme çabasıdır denilebilir. Bugün AKP’nin Alevi açılımında da sorun edilen Aleviliğin Alevilik sorununa benzer olarak, Sünni bir tanımlama gündemdedir. Cami cem evi projesinde olduğu gibi Alevi kimliğine sahip bir mahallenin Sünnileştirilmesi söz konusudur.

Aleviliğin Cumhuriyetin neresinde olduğu, ulusal ideolojinin içerisinde nasıl dönüştüğü, Sünnilikle ilişkisinin hangi aşamasında değerlendirileceği de 1960 sonrası şekillenmeye başlamıştır. Yine bu dönemde Aleviler sosyalist mücadele içerisinde aktif bir yerde konumlanmaktadır. Bu dönem aynı zamanda, kültürel kavramlarında ulus devlete uyarlandığı bir dönemdir: “Semah o dönem “milli folklor” olarak ifade ediliyor, Pir Sultan’a “şair” deme, Ozanlara ise “solist” deme ihtiyacı özel olarak hissediliyordu” (Saraç, 2013: 371). Buna rağmen 1965

⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Serpil Köksal, *Ortakçı Toplumdan bugüne Kızılbaşlık*, Ütopya Yayınları, Ankara, S. 358-395.

Mayıs'ında düzenlenen “Büyük Şair Pir Sultan Abdal'ı Anma Gecesi” hakkında gizli tutanaklar tutulup, kültürel pratiklerini yayma propagandası üzerinden dava açılıyor. (Saraç, 2013: 372-376). Bir yandan Alevilik kucak açılan bir değer iken bir tarafta sınırları belirlenip kontrol edilmesi gereken bir etnik kimliğe bürünüyordu. Ulusal tanımlamaların ve kavramsallaştırmaların sirayet ettiği, kültürel pratiklerin adlandırılmalarına yansıdığı bir dönem de, Alevilerin Cumhuriyet ideolojisini baştan sona kabul ettiğini söyleyemeyiz ya da bu yeni hayat biçimine karşı kendi direniş pratiklerini yarattığını söyleyebiliriz. Aktay'ın (2000: 68) ileri sürdüğü gibi, Alevilerin iktidarın yanında ve Cumhuriyetin bütün kurumları ile barışık, bu kurumların gönüllü savunucuları olarak kamusal hayatta yer almış oldukları, toplumsal unsurlara karşı iktidarı savundukları söylemi, toplumsal ve tarihsel gerçeklikle uyumlu değildir. Olsa olsa Alevilerin Laik Cumhuriyeti, benimsedikleri yaşam pratiklerinden hareketle savundukları söylenebilir. Aleviler içerisinde bu yöne kanalize olanların varlığı topyekun Alevilik için böyle bir anlamı yansıtmaz. Sünni kimliğinin salt Sünnilik olarak cereyan ettiği yanılsaması içerisinde, ideolojik bir manipölasyonla Alevilik yine Alevilik sorunu olarak gündemdedir.

Burada önemli olan, devletin sinsi varlığının, tehlike anında verdiği reaksiyonlarla birlikte düşünüldüğünde, bir yandan bağrına yaslayan ve kollarıyla sıkıca kavranan sınırlı bir alanda, gözetim içinde “denetimli özgürleştirmeye” maruz bıraktığıdır. Bu saptama, elbette, sadece Alevilik için geçerli değildir. Ulus devletin tanımladığı Sünni-Türk kimliğinin dışında kalan diğer etnik kimlikler için de geçerlidir. Ancak konumuz ve araştırmamız bağlamında, bu değerlendirmeyi Aleviler üzerinden yapmaktayız.

Kapalı köy hayatından ya da gizli kent yaşamlarından, feodal dünyanın çatlaklarından kapitalist modern dünyanın kaldırımlarına açılan sekülerlik kapısında Aleviler, devlet gözetiminde devlete rağmen, varlığını görünür kılabilmektedir. “Denetimli özgürleştirme” kavramsallaştırması, ulus devletlerin homojen tahayyülünü ve farklılıkları gizlense de her zaman bir kötülük unsuru olarak orada bulunan, ötekine gönderme yapmaktadır. Bu nedenle denetim, olmazsa olmazı olarak kendi çizdiği sınırlar içerisinde özgürleşen farklı etnik grupları ıslah etmeye yönelir. Özgürleşme belli kalıplar içerisinde kendini gerçekleştirdiği ölçüde ve bir o kadar da hakim paradigmayla özdeşleştiği ve benzeştiği sürece kabul görmektedir. Böylece farklı kültürel yapıların tek tip içerisinde değerlendirildiği bir yapıda, kontrol dışı bir gelişmişlik denetimlilik halinden cezalandırmaya yönelecektir. Çünkü ilk başta, öteki olarak kurulan varlığının, tehdit unsuru olarak ulusal tabularına yöneleceği düşünülür. Bir kimlik olarak Ermeni, Kürt, Rum ve Alevilik, Türk-Sünni kurgusun en görünen ötekileştirmeleri olarak, kötülüğü kendinden menkuldür ve tam da bu suçundan ötürü denetimli özgürleştirmeye sahiptir. “Hiçbir iktidar kendi yaratmadığı şeytanla aynı meydanda bulunmak istemez” (Yalçınkaya, 2006: 22). Burada bir noktayı daha ifade etmek gerekirse, Türk-Sünni kabulünden hareketle, Sünniliğin bütün yönleriyle kabul edildiğini söylememektediriz.

Alevilerin Cumhuriyeti rejimini ve onun kurumlarının savunuculuğunu yaptığı, iktidarın yanında koşulsuz olarak bulunduğu gibi savlar (Örn. Aktay, 2000: 68), Alevileri Cumhuriyet rejimi ile koşulsuz bir bağ üzerinden değerlendirmelere

sebepe olmaktadır. Böylece Alevilik ile Cumhuriyet arasında kurulan bağ soyutlama düzeyinden öte gidememekte, maddi tekabülleri ile örtüşmemektedir.

Cumhuriyet ile barışık bir hayat sürdüğü düşünülen Aleviler, 1960 sonrası ilk gazete ve dergilerini yayınlamaya başlarlar. Böylece Alevilere yönelik var olan ayrımcılık öncesinden çok daha fazla kamusal alanda görülmeye başlar. İlk dergilerin dili Türklük ve Aleviliği bir çatı altında birleştirerek ulus kimliğini benimsediği ya da gelecek baskıları zayıflatacak bir dil olarak kullandığı göstermektedir. Böylece Alevilere ait kültürel kavramlar da resmi tarihe uyarlanmıştır.

1966'da yayınlanmaya başlayan Cem Dergisi de kendinden önceki diğer dergilerde olduğu gibi “Alevi Türk’ün dertlerine derman olacaktır” vurgusu önemlidir (akt. Saraç, 2013: 385). Ulusal değerlerin sirayet ettiği kurumsallaşma çabası, Alevi kimliğinin ulusal kimlikle örtüştüğü noktalarda kısmen sorunsuz gerçekleşmiştir.

Hacı Bektaş Dergahı, 16 Ağustos 1964 yılında müze olarak açılmıştır⁷. Dönemin Milli Eğitim Bakanı İbrahim Öktem, “Biz Bektaşî dergahı değil, müze açıyoruz” demektedir. (Saraç, 2013: 403). Ziyaret edilmesi gereken, inanç ve pratiklerin geçmişte saygının ise bugünde mekanlaştığı Hacı Bektaş Müzesi vurgusu, Alevilik içerisinde önemli bir değeri statikleştirme çabası olarak okunabilir. Alevi pratiklerine yönelik geliştirilen politik perspektif ve pratiklerin inanç

⁷ http://www.hacibektas.com/hacibektas_veli_muze.0.html

pratiklerinden, ritüellerinden ziyade etkinlik üzerinden değerlendirilmesi de Aleviliğe yönelik bakış açısının derecesini göstermektedir.

1966 yılında yayınlanmaya başlayan Ehlibeyt Yolu adlı gazete ise “Alevilere yönelik iftiraları, saldırıları manşetinden duyurur” (Saraç, 2013: 384). Araştırmamızın konusu olan 1966 Ortaca Olayları yine Ehlibeyt Yolu aracılığıyla ulusal ve uluslararası kamuoyunun dikkatini çekmekte etkili olmuştur. “Gazetenin 15 Haziran 1966 tarihli 8. Sayısının manşeti “*Alevilere Tecavüz*”dür” (Saraç, 2013: 384). Bu konuyla ilgili bulgular ileride tartışılıp analize konu olacaktır. Bunun yanında dönemin ulusal gazetelerinin konuyu ele alış tarzları ve konuya bakışı bulgular kısmında da eleştirel olarak değerlendirilecektir.

1950’lerde başlayan Aleviliğin kamusal alanda görünmesi 1960’lara gelindiğinde kendi dernekleri ve yazın araçlarıyla daha fazla görünürlük kazanmıştır. Hacı Bektaş Dergahı’ nın müze sıfatıyla açılması ve 18 Şubat 1965 tarihinde TRT’ de yapılan bir programda “Alevilik batıldır”, “namazın dışında yapılan ibadetler sefihliktir”, “bu batıldan, adi yoldan dönünüz” gibi sarf edilen sözler Alevi inanç pratiklerine yönelik resmi bakış açısının kavimkırımcı yönünü göstermektedir. (akt. Saraç, 2013: 421). İnanç ve kültürel pratiklerin gündelik hayatta görünürlük kazanması, bu görünürlüğe yönelik bilinçli bir politikayı ve bu politikanın sonucu olarak Sünni halk içerisinde refleksif tavırların da ortaya çıkmasını sağlamıştır.

“Nihayet kavimkırım asıl büyük düşmanına yönelir: sürekli bünyeyi zorlayan, bünyeyi çağıran, bünyeyi uyandıran asıl düşmana; performans. Alevi topluluklar söz konusu oldu mu, bu en başta cem ayini ve bu ayinin içerdiği tüm

simgesellikler, tüm kurucu öğeler, mitik adlar, ritler, ayin düzenekleri ve düzenleri, v.b.dir” (Yalçinkaya, 2014: 34). Bu durum, bu yöneliş hali, bünyenin uyanması devletlu bir kültürel belleği çağırır. Diğer kültürel farklılıkları dönüştürmesi, iyileştirmesi, doğru olana yöneltmesi için kurumsal düzenlemeleri yeniden örgütler. Eğitim, bunun en tipik göstergesidir. Bünyeyi rahatsız eden pratiklerin ehlileştirilmesi için tarih bir kez daha görünür, kavimkırımın sürekliliği her zaman olduğu gibi meydanlardadır.

1950’ de çözülmeye başlayan kırsal/tarımsal yaşam ve buna bağlı olarak kente göçün yoğunlaşması ile yeni toplumsal yaşam ve geleneksel yaşam arasında sıkışan Aleviliğin, 1960’larda yurt dışına göçle de beraber geleneksel yaşamlarından tamamı ile kopmalarına sebep olmuştur. Kapalı kırsal toplumsal yaşamlarından kopan Aleviler, kültürel pratiklerini yeniden üretmek ve Sünnileşmemek gibi yeni şartlara uyum sağlamaya çalışmıştır. Devletle gerilimli bir ilişkiye sahip Aleviliğin, 1960’larda siyasal alanın yanında sosyo-ekonomik alanda da gerilimli bir ilişki içerisine girdiği söylenebilir (Yalçinkaya, 2014: 50). Toplumsal örgütlenmenin ahlaki ekonomiden piyasa ekonomisine geçişte yarattığı toplumsal değişime uyum süreci de Aleviliğin kimi değerlerinde aksaklıkları ve çözülmeyi beraberinde getirmiştir. Örneğin, Dedelik kurumunun kapalı hayattaki işlevsel yapısı çözülmeye uğramaya başlamıştır.

Bilindiği gibi Clastres (1992: 52) kavimkırımcı tavrın iyimserliğinden bahseder. Bu açıdan değerlendirildiğinde başlangıçta kötü olanın düzeltilebileceği, bünyesinde barındırdığı kötülüklerin bünyesinden çıkarılarak iyileştirileceğini varsayar. Hiyerarşik bir düzenleme, farklılığın en üstünde konumlanmış “en iyi”

iyimserliği, pozitif değil negatif bir konumlandırma ile “iyileştirmeye” hak kazanır. Bu nedenle tarih yazımının dışında kalanlar en başta kötülüğü bünyesinde taşıyanlar olarak iyileştirilmesi gereken bir kültürel farklılık/sapkınlık olarak kabul edilir. “Tarih hafızayı ancak kolektif hafıza olarak destekler, düzeltir, eleştirir, hatta içerir. Kolektif hafıza tarihe uygun bir karşılık oluşturur.” (Ricoure, 2012: 139). Kolektif hafıza ve tarih ilişkisinin bu başat yönü kültüralist anlayışın siyasal olarak toplumsal alana nüfus etmesini sağlar. Bu açıdan bakıldığında da kavimkırımcı iyimserlik Clastres’ in (1992: 52) deyimiyle “başlangıçta kötü olan Başka’ sının düzeltilebileceğini” varsayar.

Böylece ulus kimliğinin içerisindeki farklılıklar hiyerarşik konumlanışlarından dolayı, hakim hafızanın içerisinde kaldığı müddetçe sorun teşkil etmez. Ancak her zaman alt düzeyde konumlanan bir kültürel farklılık olarak değerlendirilir.

2.2.Ortaca’ ya Alevilerin Yerleşimi ve Geçmişten Günümüze Gündelik Yaşam

Ortaca farklı etnik grupların bir arada yaşadığı kültürel çeşitliliğin yoğun olduğu bir bölgedir. Bunun nedeni Muğla Fethiye arasında orta noktada bulunan, ulaşımın kolay olduğu bir yerleşim yeri ve verimli arazilerin bulunduğu bir bölge olmasındandır. Ortaca adını da birçok bölgeye olan mesafe yakınlığından almaktadır. İzmir ve Antalya arasındaki mesafede hemen hemen aynı olmasından dolayı, tarım ürünlerinin dağıtılmasında önemli bir ticaret merkezdir.

Ortaca bölgesindeki yerleşim ve yer değişmeler bu gün Devlet Üretme Çiftliği olarak bilinen araziler üzerinde ikamet eden yerli halkın çevre bölgelere yerleşmek zorunda kalmasıyla oluşmuştur. Hidivi Abbas Paşa'nın arazilerine ödeyemediği borçlarından ötürü el koyulduktan sonra 1928 yılında devlet tarafından işletilmesi için Fransız bir şirkete kiralanıyor. 1938 yılına kadar Çiftliğin işletmesi Fransız şirkette kalıyor.⁸ Daha sonra 1950 yılında Dalaman Devlet Üretme Çiftliği oluyor ve ikamet eden halkın bu verimli araziden başka bir yere taşınması gerekiyor. Halk dilinde Kargılık olan bu bölgeden çıkmak zorunda kalıyorlar. Böylece Dalaman Çayı'nın batısından doğusuna yerleşen halkın bir kısmı Güzelyurt ve Fevziye Köyüne bir kısmı da Ortaca Cumhuriyet mahallesine yerleşiyor. Bu nedenle Dalaman Çayı'nın doğusunda yer alan Ortaca mevkiine yerleşmek zorunda kalıyorlar. Yer değiştiren Alevi ve Sünni vatandaşların yerleştiği araziler “Tapu Kadastro kurulduktan sonra bu araziler ölçülüp biçiliyor, mülkiyeti olmayan arazilerde ikamet eden vatandaşlara tapu veriliyor” **(K5)**. Tapu Kadastro Müdürlüğü 1942 yılında bölgedeki arazilerde ikamet eden kişilere cüzi bir miktar karşılığında tapu verilmesi sonucunda mülksüz halk topraklı köylüye dönüşüyor. Ancak Dalaman Üretme Çiftliğinden Ortaca' ya yerleşen Alevi kesim kendi imkanlarıyla aldıkları toprağa yerleşiyorlar. “Devlet üretme çiftliği kurulunca, orada yerleşik olan Aleviler aralarında para toplamışlar, burayı, şimdi ki Cumhuriyet Mahallesinin yayıldığı toprağı satın almışlar. Şimdi ki Karaburun, Ekşiliyurt, Çaylı ve Ortaca Lisesine kadar büyük bir alanı bir kişiden alıp yerleşmişler” **(K16)** ve “herkes verdiği kadar hisse aldı” **(K6)**.

⁸ http://www.dalaman.gov.tr/default_B0.aspx?content=1038

Böylece hayvancılığın yanında tarımsal faaliyetlerde ortaya çıkıyor. Ahlaki ekonomiden piyasa ekonomisine geçişte 1950'lerin ortasından itibaren görünmeye başlıyor. Bu nedenle Marshall Planı doğrultusunda tarımda makineleşme, tarım alanlarının geniş olduğu bölgelerdeki bataklık ve mera alanlarının kurutularak tarıma elverişli hale getirilmesi için devlet teşviki ile şekilleniyor. Ahlaki ekonominin temel tarımsal çıktısı olan buğday üretiminden endüstriyel değeri olan susam ve pamuk ekimine 1950 ortalarında geçilmeye başlanıyor. “1956 yılından sonra pamuk çok para etmeye başladı, bölgeye yaylardan, dışarıdan işçiler gelirdi pamuk toplamak için” **(K1)**. Bölgedeki arazilere pamuk ekilmeye başlanmasıyla önceleri pamuk toplama zamanı gelen işçilerin de yavaş yavaş bölgeye yerleştiği söylenebilir. 1990'lara kadar pamuk ekilmeye devam etmiştir, ancak bölge 1980 sonrasında yavaş yavaş turizme açılmaya başlamış, verimli tarım arazileri de turizm mekanlarına dönüşmüştür. Bugün bölge de yine endüstriyel değeri olan narenciye ürünleri ve sebze yetiştirilmektedir.

Yerleşik halkın bölgeye İç Anadolu'dan, Akdeniz, Karadeniz Bölgesinden ve Marmara Bölgesinden göç edenlerin oluşturduğu çeşitli kültürel/etnik farklılıkları bir arada bulunduran bir yapısı vardır. Çerkezlerin, Romanların (Çingene), Sünnilerin (Türk), Alevilerin ve Yörüklerin yerleştiği bir bölgedir. Aleviler “Toros bölgesinden kademe kademe Antalya bölgesine oradan Ortaca' ya kadar gelip yerleşilmiş” **(K16)**. Bölgenin iş imkanlarının da çevreden daha iyi bir durumda olması bölgeye çevreden göçüde tetikleyen bir etkidir. “Fethiye'den yoksulluktan dolayı geldik biz, en iyi iş imkanı buradaydı” **(K1)**. 1957 yılında Fethiye' de meydana gelen deprem sonucu ve sonrasında Fethiye'nin dışarıya göç vermesi de Ortaca bölgesine göçün yoğunlaşmasına sebep olmuştur.

Bu etnik çeşitlilik yoksulluğunda etkisiyle bir çatışma ortamından ziyade karşılıklı alışverişin ve iletişimin sürdürüldüğü bir toplumsal/kırsal yaşamla örtüşmektedir. Karşılıklı yardımlaşmanın, kamusal katılımın olduğu, herkesin “geçimlik” (K12) bir hayat sürdüğü bir yapıya sahiptir. Tarım alanlarının genişlemesi ve bölgeye göçle gelen yerleşmeler sonucu toplumsal yapı çeşitlenmeye başlamıştır. Bölgedeki Alevi Sünni olarak birbirlerinin farkında olan halkın, birlikte toplumsal bir hayat inşa etme çabasında oldukları söylenebilir. Yine de, Alevilerin “öteki” ile ilişkili yeni toplumsal yaşamlarına geçişte de kabul görme isteği dayanışmayı kuran bir etkinliktir. Yine de karşılıklı ilişkilerin masumane şakalaşmalar ile devam ettiği söylenebilir; “Türk derdi bana, bende Alevisin derdim” (K15). Bölgedeki bu farkındalık çatışmanın her zaman uyumlu görünen ilişkilerden ortaya çıkabileceğini göstermektedir. Uyum ve kabul içerisinde gizil bulunan çatışma unsuru olarak farklılığın farkındalığı hem kimliği kabul etmekte hem de “ötekini” konumlandırmaktadır. Bu nedenle ortak toplumsal yaşam koşullarında ötekinin değerlerini benimsemeden ziyade kendi değerlerinin kabul edilmesi talep edilmektedir.

“Bunun bizim için açık anlamı, çeşitli biçimlerde kendini gösteren topluluk bağlarını koruma refleksi uğruna yapılanların, öncelikle topluluğu topluluk olarak korumaya dönük amaçlarla birlikte düşünmesi gerektiğidir” (Yalçinkaya, 2014: 444). Bu durumun Ortaca özelinde görünümü ise Alevilerin Ortaca’ da cami yapımında yer alması, bunun için para toplaması, emek güçlerini kullanmaları gibi yardımlaşma istekleri aynı zamanda kendi görünürlüklerinin onaylanması isteğinden ayrı düşünülmemelidir. Bunun yanında Alevilerin kabul görme isteği,

deneyimlemekte oldukları toplumsal değişimlere sağladıkları uyumu da göstermektedir. Kırsal çözümlenin getirdiğı göç dalgası ve yerel düzlemdeki kırsal çözümme de etnik gruplar arasında ilişkinin de yoğunlaşmasına sebep olmaktadır.

Toplumsal uyum ve kabul “öteki” ile kurduğumuz ilişkinin olumlanması demek değildir. Farklı etnik grupların aidiyet ilişkisini olumlar, fakat bu etnik grupların birbiri ile ilişki içerisine girdiğı sosyo-ekonomik alan da “öteki” olarak bir çatışmayı besler. Bu durumu şu şekilde de ifade edebilir: “öncesinde ilişkilerimiz çok iyiydi. Hiçbir problemimiz yoktu, düşünlerimize gelir giderdik. Kız alıp verme elbette yoktu, ama problem de yoktu” **(K19)**. Olayları ortaya çıkaran bir anlaşmazlık halinde, etnik toplulukların birbirlerine bakışı uyum ve kabul üzerinden kurulan bir konsensüsü gösterse de ilişkilerin derinliğindeki çatışmanın her zaman orada olduğu görülmektedir. Aleviler yeni toplumsal yaşamlarına adapte olmanın verdiği hoşnutlukla; Sünniler ise, yeni toplumsal hayatın yaratacağı farklılaşmanın tedirginliğiyle sosyo-ekonomik bir süreç yaşamaktadır.

Bir başka şekilde söylemek gerekirse, toplumsal değişime tepkisel olan Sünnilik, özellikle kırsal alanda, çağın koşullarına daha geç adapte olmuştur. Sünniliğın kültürel pratiklerinin öneminin azalacağı ya da “günah” üzerinden yaklaşımı birçok örnekte karşımıza çıkar. Oysa Alevilik farklılıkları bünyesine aldığıında hem kendi değerlerini yaşatabilmekte hem de o değerleri anlamlandırıp onu içselleştirebilmektedir. Sünni bir katılımcının da ifade ettiğı gibi “Aleviler daha çabuk alışıyor, biz de ise elalem ne der diye düşünüyörüz” **(K19)**.

Aleviliğin senkretik yapısının başlangıç noktası olarak böyle bir okuma mümkündür. Neticede “yol bir sürekin binbir” dir. Oysa Sünnilik, çatışmacı ve baskın bir koruma içgüdüsüne sahip homojenleştirilen bir tahayyüldür. Değişime daha çok kapalı oluşu, kendi değerlerinin kaybı korkusuyla tepkiseldir. Toplumsal değişimin yol açtığı yarıklarda kaybolmayı direnç göstererek yok sayar ve geçmişe saplandıkça şimdi de radikalleşir. Bu radikalleşme, yerel düzlemde, bu bir mahalle, köy, ilçe olabilir, çatışmanın ortaya çıkmasında önemli bir unsurdur.

Toplumsal değişim ve farklılaşmanın etnik gruplar arasında farklı şekillerde benimsenip, kabul görmesini Sünni bir katılımcı şu şekilde ifade etmiştir: “Mesela Almanya’ya ilk buradan Aleviler gitti, çocuklarını okuttu, biz de bunu görüp demek ki yapılabiliyormuş dedik. Mesela ilk sigortaya onlar katıldı, önemini fark etmeleri açısından öncü olmuşlardır. Kadının topluma katılımı da bizde çok sonradır **(K13)**”. Burada hareketle denilebilir ki, toplumsal yaşama katılıma yerel düzlemde öncülük eden Alevilerdir. Aynı şekilde Ortaca’ da sinemacılık sektörünü başlatan da Cumhuriyet mahallesinde ikamet etmekte olan Alevi bir vatandaşdır. Değişimi deneyimleme ve değişime katılımın farklı olduğunu, iki farklı grubun tepkilerinin ve değerlendirmelerinin, kiminin daha yavaş kiminin daha çabuk entegre olduğu toplumsal koşullar vardır. “Biz onlardan bakarak, ama öyle birebir değil yani, yaptığımız şeyler vardır. Onlar (Aleviler) birçok şeyi getirdi yani” **(K13)**. Alevilere bakılarak ancak onlara benzeşmeden yapılan, değişime uyum sağlamaya yönelik pratiklerin bir “biz” içerisinde yeniden ve onlardan farklı olarak üretildiği dile getirilmektedir.

Alevilerin kendi kimliklerine olan Sünni önyargıları yıkmak adına, Ortaca Camii yapımında yer aldıkları söylenebilir. Bu davranışında Alevi Sünni ilişkilerini pekiştirdiği, Olaylar öncesi toplumsal ilişkilerin ya da gruplar arası iletişimin ortaklıklar üzerinden sürdüğünü gösterdiği söylenebilir. Nitekim 1963-1966 yılları arasında Sünnilerin de büyük desteğiyle Alevi bir belediye başkanı seçilmiştir. “O dönem arada sorun olsa, Aleviler azınlık ya, belediye başkanına destek verilmezdi” (K11). Alevilerin Sünnilerle ilişkisi buradan yola çıkılarak değerlendirildiğinde olumlu gözükmektedir. Ancak 1950’lerde başlayan toprak sahibi olma sürecinin etkileri 1960’ların ortalarından itibaren toplumsal örgütlenme biçimine yansıyacaktır. Yani geçimlik ekonomiden bir birikim rejimine geçiş ancak daha sonra etkisini gösterecektir. Bu nedenle toplumsal örgütlenmenin biçiminin değişmesi, yani üretim ve bölüşüm pratiklerindeki değişim bir çatışma ortamını doğurmaktadır. Nitekim 1966 yılında ortaya çıkan etnik çatışma, ranta sahip olmak isteyenler arasındaki sınıfsal çatışmanın bir başka görünür biçimidir.

Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz husus, kültürel/inanç pratiklerinin ortak kabul üzerinden kurduğu toplumsal ilişkiler ya da barışçıl biçimde kurulduğu düşünülen toplumsal yapının çelişkili dinamiğidir. Sınıfsal çıkarların çakıştığı noktalarda bozulan barışçıl ortam etnik çatışmaya kanalize olur. Buradan hareketle toplumsal çatışmanın sınıfsal dinamikleri ikincil plan da kalır. “İşte bu toprak sorunu topluma yansıdı. Alevi Sünni meselesine döndürüldü” (K5).

“Aslında, ötekinde daima bir başka kendimizi ararız, yani onaylar, gizli anlaşmalar ararız: Onun bizi tamamlamasını, bize başka ufuklar açmasını, kısacası

bizi bize göstermesini bekleriz” (Bourse, 2009: 165). Ancak öteki bize kendimizi değil başka bir durumu gösterdiğinde “biz” duygusuyla kurduğumuz ortaklık bozulur. Öteki bir tehdit unsuru olarak orada toplumsal varlığımızı olmasa da gerçeklikle kurduğumuz ilişkinin varlığını zedeler.

2.3.1966 Ortaca Olaylarının Başlangıcı

Çatışmayı ortaya çıkara sürecin başlangıcı, Kızılyurt (Güzelyurt) köyünden bir Sünni toprak sahibinin Fevziye (Alevi) köyü sınırları içerisindeki bir kısmı bataklık olan araziye devletten kiralamasıyla başlar. “Aslında bu mıntıka sınırlar çizildikten sonra Fevziye sınırında kalan bir mıntıka, işte bu mıntıkalar tespit edildikten sonra bu vatandaş zamanla sürdü, ekti, biçti” (K5). Öncesinde tarım alanına dönüştürülmek suretiyle kiralanacak toprağın bir kısmı su ile kaplı bataklık bir alandır. Devlet ilk etapta topraksız Alevilere kiralamak istese de, arazinin bataklık olması nedeniyle topraksız Alevi köylüler duruma pek sıcak bakmamıştır. Bu sebeple Sünni bir vatandaşın kurutup tarım alanına çevirmek için kiraladığı toprak 1957 senesine kadar gitmektedir.⁹ Ancak kiraladığı topraktan daha fazla alanı eken kişi ve zaman zaman muhtelif tartışmaların yaşandığı 1966 senesine kadar ortada toplumsal bir etnik çatışma ortamından çok bireysel çıkar anlaşmazlıkları vardır. İki Sünni arazi sahibi arasında zaman zaman çıkan tartışmalar, arada topraksız Alevilerin de olaya dahil olması ve en sonunda kadına yönelik şiddetin varlığıyla 1966 senesinde Sünni köylerin Alevileri tecrit altına almasıyla patlak verir.

⁹ Akis, Sayı:627, 25 Haziran 1966

Bir başka Sünni'nin toprağının da kiralanan arazinin sınırları içinde kalması sonucu “Sünni-Sünni arasında gelişen küçük sürtüşmeler” **(K11)** ortaya çıkar. Bunun üzerine kiralanan tarlanın Fevziye (Alevi) Köyü sınırları içerisinde kalması sonucu, Sünni-Alevi birlikteliğinden bir çıkar hesabı yapılarak diğer Sünni vatandaşla karşılıklı tahrikler başlamıştır. Devletten kiralanan arazinin ektiği alandan daha az olduğu da bölge de göze çarpmaya başlamıştır. Bataklık alanların bir kısmının kurutulmuş olması da bölgede böyle bir yanılsamaya sebep olmuş olabilir.

Devletten 1957 yılında on seneliğine kiralanan arazinin bataklık kısımları kurutulup ıslah edilecek, sözleşmenin bitiminde %61'i Sünni vatandaşın %39'u devletin/hazinenin olacaktır. Ancak belirlenen süre içerisinde kiraladığı alanın tümünün kurutulmadığı söylenmektedir. “Orayı devletten kiraladı, belli bir sene içinde kurutmak için. Ama kurutamadı, hala mahkemelik oralar.” **(K3)**. 1966 Haziran ayında başlayan olayların arka planına baktığımızda sınıfsal dinamiklerin yönlendirdiği bir çıkar çatışması görülmektedir. Toprak üzerinden başlayan çatışmaların Alevi Sünni Çatışması olarak genişlemesi sınıfsal dinamiklerin de gizlenmesine sebep olmuştur. “Artık tarla veya oradaki olaylar hiç konuşulmaz oldu, Aleviler şöyle yaptı, böyle yaptı oldu. Ortaca’ da sinema vardı. Sinemayı dağıttılar.” **(K2)**. Ortaca’ da olayların ortaya çıktığı 1966 senesi de önemlidir. Çünkü devletten 10 seneliğine kiralanan bir kısmı bataklık olan arazinin kurutma süresinin bitimine de bir sene kalmıştır.

2.4.Toprak Mücadelesi ve Kadın

Kadın bedeni her iki grubun karşılıklı olarak birbirini sindirmek için kullandığı bir saldırı nesnesidir. Arazi ihtilafı içerisinde konumlanan ve olayların içerisinde yer alan kadın bedeni, erk mücadelesinde görünür bir durumdadır. Toplumsal çatışmanın sınıfsal dinamiklerden etnik bir görünüme dönüşmesinde de kadına yönelik saldırıların tetikleyici olduğu görülmektedir. Ancak toplumsal grupların hatırlamaya yönelik durumlarda bir olayın öncelliği ya da tekliği sıklıkla karşılaşılan anlatıdır. Sünniler ve Aleviler ekseninde de, katılımcıların çoğu kendinde olanı anlatmakta, diğer olayı unutmaya ya da politik bir manevra olarak haklılık üzerinden dile getirmektedir.

Bu durumun aksine bastırılan ve utanç durumu olarak kadına yönelik şiddet, üstü kapalı bir dil kullanılarak hatırlanmak istenmemekte, tekrardan baş gösterebilecek hassas bir konu olarak irdelenmemesi gereken, dillendirilmeyerek yok sayılan bir davranış tutumu sergilenmektedir. “Orada uygunsuz bir hareket olmuş Alevi bir kadına, ama anlatmak istemem” (K1).

Bir başka dile getirme şekli de, kadın bedenine yönelik şiddetin derecelendirilerek aktarılmasıdır. Böylece kadın bedenine yönelik şiddetin anlatılmasında kullanılan söylemde farklılıklar içermektedir. Bu nedenle ters orantılı bir ilişki kurulmakta, örneğin tecavüz, olaylar dışında birkaç ipsiz sapsızın davranışı olarak değerlendirilmektedir. Dönemin Muğla Valisi Hasan Basa’ da benzer bir şekilde tecavüz olayını bu minvalde değerlendirmektedir. “Ortaca bucağında muhasara

edilmiş hiçbir köyün de bulunmadığını, ırza geçme iddiasının ise, bu olayla ilişkisi olmayan münferit bir hadise olduğunu” söylemekte, sonrasında ise bu olayı “tutuklananların serbest bırakılmasından” yola çıkarak yalanlamaktadır.¹⁰ Aynı zamanda, toprağı kiralayan kişinin küçük kızının saçlarının kesilmesi ise doğru orantılı olarak değerlendirilmektedir. “Mesela orada kız çocuğunun saçını kesiyorlar, bir de bir Alevi kadına yanlış var” **(K13)**.

İki farklı toplumsal grubun kadına yüklediğı anlam bir tarafı yobaz, kadına değer vermeyen verse de ikincil olarak gören bir anlayışın ortaya çıkmasını sağlarken, bir diğer tarafı erkek kadın ilişkileri kapsamında daha modern olan, dolayısıyla iyi olan bir anlayışın ortaya çıkmasını sağlıyor. Bu ilerici gerici soyutlaması üzerinden karşılıklı bir olumsuzlama ortaya çıkıyor. “ Alevi kadınları gelene gidene hoş geldin der, içeri buyur eder, alacağım kişiyi bilirim eve buyur ederim. Ama onlar öyle etmezler, çekingencilik vardır. Affedersin bir terbiyesiz kadın çıktığında hemen Alevidir diyorlar” **(K10)**.

Toplumsal hayata katılımı kadının yeri, çoğunlukla erkek egemenliği üzerinden kuruluyor ve kadının statüsüne verdiğimiz anlamda yine bu erkek egemenliği üzerinden şekilleniyor. Buradan hareketle kadın vatanla özdeşleşiyor ve vatan sınırları üzerindeki hakimiyetini kuran devlet erkek üzerinden kendisini kuruyor. Bir başka deyişle “vatan ana devlet baba” anlayışının şekillendiğı bir toplumsal yapı da, erkekler kadınların bedenleri üzerinde hak iddia ediyor. Dolayısıyla “Kadınlar hakları ve duyguları olan insanlar değil, birer şaka, hedef, cinsel meta,

¹⁰¹⁰ Bkz. 16.06.1966, Milliyet Gazetesi, Sayfa 7.

kullanılması ve ele geçirilmesi gereken mallardır” (Scully, 1994: 194). Her iki olayında, Sünni kızın saçlarının kesilmesi ve Alevi kadına tecavüz, tarla üzerinde gerçekleşmesi sembolik bir tamamlamayı gösterir.

Kadın bedeninin vatan toprağı, devletin erkek bedeni üzerinden sembolleştirilmesi çatışmaların dayanağı olarak görülebilmektedir. Arazi ihtilafı ile ortaya çıkan bir çıkar çatışmasının etnik bir çatışmaya evrilmesinde ana etken olarak kadın ve kadın bedenine yönelik bulgular elde edilmiştir. “Tecavüz olmasaydı bu kadar büyümezdi, bu çatışma ortamı bundan oluyor” (K3) ve “Tarlada Sünni kızın saçlarının kesilmesi, kollarına çizik atılması oluyor” (K9) şeklinde Alevi Sünni çatışmasına döndüğü söylenmektedir.

“Tersine, hatırlama isteksizlik durumunda engellenebilir. Bu, ya bilinçli olarak sevimsiz gerçeklerden kaçınma ya da bilinçsiz bastırmadan kaynaklanabilir” (Thompson, 1999: 101). Bu nedenle tecavüz çoğunlukla üstü kapalı olarak ifade edilmiş, sorulduğunda söylenmiştir. Çoğunlukla da, olayın nasıl olduğunun anlatılması isteksizlikle, bir cümleyle geçirilmiştir. Ancak daha naif bulunan kadına yönelik şiddet daha rahat bir biçimde dile getirilmektedir.

“Ortak sorumluluk kavramı, belli bir kategoriye giren bütün insanların benzerlerinin davranışlarından sorumlu tutulmaları anlamına gelir. Örneğin, bir adamın niyeti doğrudan tecavüz ettiği kadını cezalandırmak olmayabilir; fakat belli bir kategoriye temsil ettiği için o kadını seçmiştir” (Scully, 1994: 160). Bu nedenle olaylarla ilgisi olmayan Alevi bir kadın, toplumsal bir grubu temsil etmektedir. Toplu tecavüzlerle ilgili olarak Scully’in (1994: 208) vurgusu

önemlidir: “bu tip tecavüzlerin itici gücünü oluşturan ‘maço’luk ya da kabadayılık, erkeklerarası arkadaşlık, macera ve kendini başkalarına ‘kanıtlama’ gibi nedenlerle her saldırganın tecavüz sırasında ayrı bir çıkar peşinde koşması türünden ek bir zorlukla da baş etmek zorunda kalır.” “İşte galeyana gelmişler ya, nasıl empoze edildiyse artık, kadına tecavüz etmişler” (K2).

Tarlada tecavüze uğrayan Alevi kadını ile ilgili olarak, katılımcılar üstü kapalı bir anlatım benimsemişlerdir. Doğrudan eyleme verilen adlandırma yerine, uygunsuz bir hareket üzerinden yumuşatılarak anlatılmaktadır. Katılımcılar Alevi-Sünni çatışmasının dışında değerlendirmeye çalışmış olsa da, çatışmayı büyüten etken olarak kadını konumlandırımları ve yanlış zamanda orada olması ya da öncesinde uyarılmasına rağmen tarlasına gitmesi gibi değerlendirmelerde yapılmıştır.

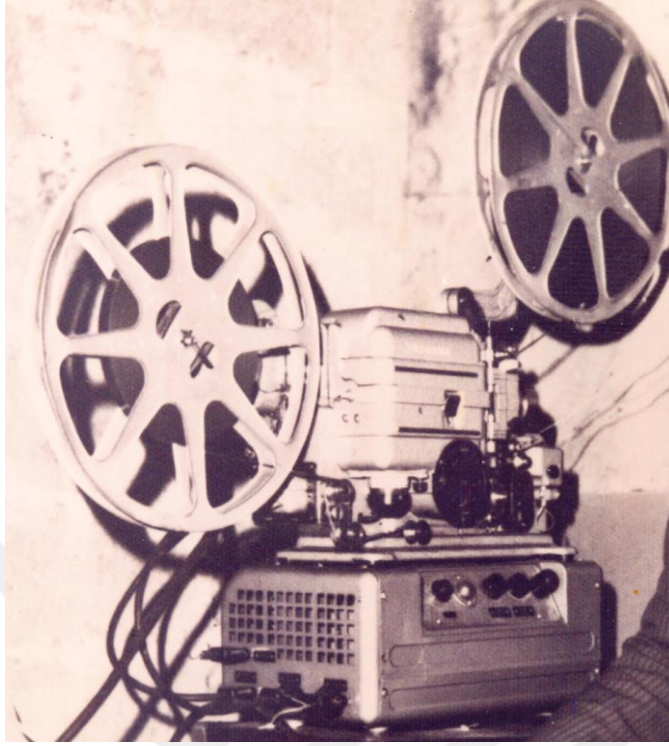
2.5.1966 Ortaca Olaylarının Etnik Çatışmaya Evrilmesi

Türkiye’de yaşanan toplumsal dönüşüm ve siyasal konjonktür yerel düzlemde de hissedilmektedir ve ekonomik çıkar gruplarının çatışmasının kanalize olduğu bir etnik çatışmayı gösterir: “aynı sağ sol kavgası gibi Alevi Sünni kavgası oldu” (K9). Bunun bir başka yansıması da “sen diyorsun ki adama faşistsin yobazsın, o da sana komünistsin dinsizsin diyor” (K10) şeklindedir. Toplumsal çatışmaların yaşandığı geçiş dönemlerinde “biz” ve “öteki” arasındaki sınırlar çok daha fazla görünürlük kazanır. Bu nedenle “öteki” ne yönelik algılarımız keskinleşir. Kişisel çıkar ve hırs sahiplerinin perspektifi bir “biz” e dönüşerek genelleşir ve “öteki” ne yönelir.

Ortaca Olayların başlangıcında Alevi köyü sınırları içinde olan arazinin tarıma elverişli hale getirilmesi için devlet tarafından kiralanması söz konusudur. İlk olarak Fevziye köyünden topraksız Alevilere verilmek istenen bataklık alanın 1957 yılında Sünni bir toprak sahibine kiralanmasıyla başlayan bir süreçtir. 1966 yılına kadar süren tartışmaların başında 550 dönümlük arazinin kurutulması için kiralanması ve bu süre zarfında yaşanan küçük sürtüşmeler vardır.

Alevi kadına yönelik tecavüz 1966 senesinde Kızılyurt ve Fevziye köyü arasındaki gerginliği fiziksel bir noktaya getirir. “Bizim köyde olay duyulduğunda çok büyük bir kalabalık, kiralanın tarlayı bastılar, kim var kim yoksa saldırdılar” **(K2)**. Tarlayı işleyen Sünni ve çalışanları darp ediliyor ve Sünni kız çocuğunun saçları kesiliyor ve başına bir darbe alarak yaralanıyor. Makineler tahrip edilip çalışmaz hale getirildikten sonra, olayların sakinleşmesi için her iki köyden de “12-13 kişi gözaltına”**(K2)** alınıyor.

Bu olaylar duyulduktan sonra Akıncı köyünde film gösterimi sırasında Sünniler film makinesini darp ediyor (Bkz. Fotoğraf 1). “O olaylar olunca, makinalara zarar verildi. Sinema sahibine bir şey yapılmadı. Onu severlerdi burada. Çünkü hasta olsa cenaze olsa sinema oynatmazdı” **(K9)**. Bu esnada motosiklet ile diğer Sünni köyleri kışkırtan kişiler ortaya çıkmaktadır. “anayoldan silah ataraktan gelir, Ortaca’ yı tahtacılar basmış, camiye yakacaklarmış. Eli silah tutan Ortaca’ ya” **(K1)** şeklinde kışkırtmalar ortaya çıkar.



Fotoğraf 1. Zarar Gören 16'lık Film Makinası (Şahin, Nadir 2012, 66 Sıcağı 7. Bölüm, Ege Yolcu Dergisi içinde, Muğla, Sayı: 13, S: 18.)

Fevziye köyünü merkeze bağlayan tek köprü tahrip edilerek yıkılıyor. “Ben köprüden geçtim, sonra bir gürültü koptu, Fevziye köyüne adam katmadılar. Fevziyeliler köprü yıkıldığından dolayı değirmene gidemediler” **(K3)**. “Dalaman’ı, Akıncı’sı, Güzelyurt’u hepsi bir bastırdı bunları. Hiçbir yere gidemediler, aç kaldılar.”**(K3)**. Bir başka katılımcı da “Türkler ayaklandı, Yörükler bir taraftan akın etti” **(K9)** şeklinde anlatmakta köprünün de Türkler tarafından yıkıldığını söylemektedir.

Sonrasında 500-600 kişilik Ortaca’ ya gelen kalabalık bir grup Alevi esnafların dükkanlarını taşıyor; “kahvenin içi taşla dolmuş, dükkan belediyenin ama ben

Çalışıyorum. Benim diye taşlıyorlar” ve ekliyor “ Belediyeinin önünde fırın vardı o zaman, fırının motorunun çalıştığını duydum. Gittim beni odunların arasına sakladılar” (K14). 1970 sonrasında sinemacılık yapacak olan bir başka katılımcı olayı şu şekilde anlatıyor: “ Gece ben fırına gittim, sokaklar insan dolu. Bir sürü hadiseler oluyor, jandarma gözaltına alıyor sokaktakileri. Cumhuriyet mahallesinden biri geldi Alevi, onu odunluğa sakladım. Ortalık sakinleşene kadar.” K(15).

Kışkırtmalar sonucunda gelişen olaylar Ortaca’ da sinemanın ve Alevi esnafların dükkanlarının taşlanması ve iki etnik grubun çatışmasına dönüşmektedir. Sinemada olayların gelişimini anlatan bir Alevi katılımcı olayları yaşanan olayı şu şekilde anlatmaktadır: “Akşam olmak üzereydi, insanlar daha sinemaya gelmemişti. Aleviler camiye saldırarak diye organize edilmişler civarda, dağ köylerinden. 11 yaşında çocuğum o zaman. Küçük olduğumuzdan kaamadık. Gittik bir evin çatısına çıktık, mahsur kaldık” (K16). Sünni bir katılımcı olayların Alevi Sünni çatışmasına döndürülmesini kendi deneyimleri ile şöyle anlatmaktadır: “Bende o zaman benzin istasyonunda çalışıyorum. Tahtacılar basıldı, yıkıp kırıyorlar dükkanları. Her yerden silah sesleri geliyor. Jandarmanın açtığı bir kurşunla Sünni bir genç ölüyor (Bkz. Fotoğraf 2). Benzinlik Cumhuriyet mahallesi ile tam sınırda, orada nöbet tutuldu bir süre. Ben de hep beraberim Alevilerle. şimdi gece bir sularında motora benzin alacağız diye geldi iki kişi. Benzini doldurmak için yöneldim. Aralarında konuşmaya başladılar ver silahı bana diye, silahı aldı arkasındaki eleman bana doğrulttu. Ben fırladım benzin saatine çarptı kurşun. O sırada Aleviler koştu bunların üzerine doğru, motora atlayıp kaçtılar”(K1). Alevi ve Sünnileri kışkırtarak bir toplumsal çatışma ortamı

yaratmak isteyen çıkar grupları, “kumarcı, eşkıya kişileri para ile tutmuşlar ortalığı karıştırmak için. Bana bir şey olsa Aleviler yaptı olacak” (K1).



Fotoğraf 2. Ölen Sünni Gencin İlkokul Fotoğrafı (Nadir Şahin’in kişisel arşivinden)

Ortaca mevkiinde imkanların görece iyi olması da çatışmaların ortaya çıkmasında etkilidir. Alevilerin ekonomik durumunun iyi olması ve çevredeki yerleşim bölgelerindeki işsizlikte toplumsal reaksiyonun başını çekmektedir. “O dönemde Fethiye’de işsiz, Yörükler yerleşecek yer arıyor” (K7). Mevsimlik işçi olarak gelenlerin bölgedeki paylaşım ilişkilerine dahil olmak istemesi de kışkırtmaları ortaya çıkan etkindir. “Yörükler ayağa kalktı. Yani bizim Türklerden bir sorunumuz yok.” (K15).



Fotoğraf 3. Ortaca' da Alevilerin ekonomik düzeni Sünnilerden çok iyi

Ortaca' da Alevilerin ekonomik durumunun iyi olması (Bkz. Fotoğraf 3), sosyal hayata katılımı aktif olmaları da çatışmayı arttıran, toprak rantının unutulmuş Alevilere kanalları olan bir “öfke” den bahsedilebilir. Fevziye köyünden bir katılımcı “kızların bisiklete binmesi ilk defa bu köyde başladı. Yani sosyal baskı olurdu, buranın (Fevziye) gençlerinin kültürel baskısı vardı diğer yerleşimler üzerinde” (K18). Ekonomik sürecin devamında ortaya “Sünniler üzerinde kültürel bir baskı patlaması” (K18) çatışmanın Alevi Sünni olarak toplumsal alana yayıldığı söylenebilir.

Bir yandan çatışmalar sürerken, Fevziye köyünün tek ulaşım noktası köprüünün ikinci kez yıkılmasından dolayı “değirmene gidemeyen” (K9) köylülere Akıncı ve Güzelyurt köyünden yardım da götürülmektedir. “o şartlarda gece aralardan un çuvalı götürdük” (K9); “Bizim kesimden (Sünnilerden) adamlara un götüren bile var, un un. Anlatabiliyor muyum?” (K7). Fevziye köyünün değirmene tek ulaşım

yolu olan köprünün yıkılması ve geçiş güzergahının Güzelyurt köyünden olması da Alevilerin hareket alanını sınırlamış ve çevreden yardımların gelmesinde etkili olmuştur. “O olaylar esnasında kimse buğday öğütmeye değirmene gidemiyor. Buradaki Sünniler alıp bizim buğdayı öğütüp getiriyorlar. Yardımlaşıyorlar yani, hatta yardım ettikleri için onlara da cephe alınıyor”(K18).

Olaylar iki etnik grup arasında ilk defa görüldüğü için her iki grupta önlem amaçlı nöbet tutulduğunu ifade etmiştir. Bunun yanında silahlı bir çatışmanın olmadığı, ancak korkutmak ve sindirmek için havaya silah sıkıldığını dile getirmişlerdir. “İlk defa olmuş, ne olacağını kimse bilmiyor, olayın neden çıktığı bir ay sonra anlaşılmış. Ortaca’ ya birkaç gün sonra yansıyor” (K13).

Olayların ulusal basında yer alması sonucu da İstanbul’dan Üniversiteli öğrenciler Ortaca’ya gelmiş yaşananları kişilerden dinlemiştir. Ortak kültürel belleğe vurgu yapan öğrenciler arabuluculuk rolünde iki grubu bir araya getirerek barış toplantıları düzenlemiştir. “Sonra üniversite öğrencileri geldi, bu arazi kavgasıdır Alevi Sünni arasında çok bir ayrım yoktur dediler” (K17). Toplumsal çatışma ortamını sakinleştirmek için “üniversite öğrencileri geldiğinde ilkokulda toplantı yapıldı (Bkz. Fotoğraf 4), sonra kendiliğinden sakinleşti” (K18).



Fotoğraf 4. İlkokulda yapılan barış toplantısı (Nadir Şahin’in kişisel arşivinden)

Ortaca’ da yaşanan olayların sonucunda Alevilerin toplumsal, ekonomik olarak gerilediği, kendi içlerine çekildikleri gözükmemektedir. Sınıfsal dinamiklerden hareketle ortaya çıkan olayların “biz” duygusu ile “öteki” ne yönelmesi ve sonucunda Alevilerin kamusal alanda görünürlüklerinin azaldığı bir toplumsal örgütlenme içerisine girildiği söylenebilir.

2.6.Olaylar Sonrası Toplumsal İlişkiler

1967’den sonra Sünni bir belediye başkanı seçilmiş ve olaylardan sonra bir daha Alevi belediye başkanı seçilmemiştir¹¹. Sadece ekonomik alandan değil siyasal alanda da Alevilerin geri çekildiği veyahut gerilediği gözlenmektedir. “Alevi toplumuna çok şey kaybettirdi, ekonomik olarak” (K16).

¹¹ <http://www.ortaca.bel.tr/?Fid=5>

Aynı şekilde sinema sektörünün öncüsü olan Aleviler, çıkan olaylar esnasında sinemanın basılması, Akıncı köyünde film gösterimi esnasında makinalara zarar verilmesi, Olaylar sonrasında sinemanın Ortaca merkezden, Alevi mahallesinin içine taşınması da, Alevilerin kamusal alanda etkinliklerinin sınırlandığını gösterir. Birkaç sene sonrasında sinemacılık tekrar önemli bir hale gelmiştir, ancak sinema işletmecilerinin Sünni olması, Ortaca ekonomisi içerisinde Alevilerin gerilediğini göstermektedir ve toplumsal bölüşüm, paylaşım ilişkileri Sünnileşmiştir. “O olaylardan sonra sinemayı evinin bahçesine aldı. Ortaca çarşıda 2-3 sene sonra başka birisi sinema açtı. Alevilerden belediye başkanı seçilmedi, sonraki senelerde, esnaflar da Sünnileşti.” (K16).

Birçok katılımcının ifade ettiğine göre, 1966 Ortaca Olayları öncesine kadar Alevi ve Sünni halkın bir arada yaşadığı barışçıl bir toplumsal hayat vardır. “Fevziye köyünde önceden okul yoktu, oradaki kişiler hep buraya gelirdi. İçli dışlıydık yani. Olaylardan sonra eskisi gibi olmadı” (K9). Yerel nüfusun çoğunluğu Sünnilerden oluşmakta Aleviler nüfusun küçük bir kısmını oluşturmaktadır. Buna rağmen sinema sektörü, esnaflık, ebelik, kadın erkek ilişkileri, sosyal hayata katılım gibi ekonomik ve toplumsal hayata hakimiyet Alevilerin elindedir. Olaylar sonrasında Alevilerin sosyo-ekonomik olarak gerilediği görüşmelerden elde edilen bilgiler ışığında saptanmıştır.

“O dönemden sonra (1966), bir soğukluk girdi aramıza, hala da vardır” (K10). Toplumsal baskılardan ötürü Alevi Sünni arasındaki gerilimler sürmüştür. Sosyal ilişkilerden ekonomik ilişkilere kadar toplumsal düzen bozulmuştur. “Olayların

etkisiyle değirmene gidemez olduk, eskiden birbirimize gelir giderdik, baskılardan dolayı saklı saklı gidip geldik yine de” (K12).

Ekonomik olarak da Aleviler ve Sünniler birbiriyle olan ilişkiyi kesmişlerdir. Kendi içlerinde “Gidiyor Sünni esnaftan şeker alıyorsun. Sen neden buna şeker satıyorsun diye baskı yapıyor, Sünni Sünni’ye” (K1). Ticari ilişkilerdeki zayıflama sosyal ilişkilerle paralel olarak sürmüştür. “Bir süre alışveriş yapılmadı, yapana da baskı yapıldı” (K5). Toplumsal baskının sirayet ettiği ekonomik ilişkiler de Alevilerden alışveriş yapılmaması yeni bir rant kapısının da açılmasına sebep olmaktadır. “Alevilerin kestigi yenmez dendi, Alevilerden alışveriş yapmayın” (K14). Buradan hareketle bu yaşanan çatışma ortamının ekonomik-sosyal ve tekrardan ekonomik bir görünüme dönüştüğü görülmektedir. “Kişisel çıkarlar için karıştırdılar ortalığı hep” (K19).

Sosyal ilişkilerdeki kırılmanın bir başka görünümü düğün gibi etkinliklere de yansımıştır. “Eskiden Güzelyurt’a düğün davetiyesinde herkese bardak dağıtılırdı, bütün köye. Bu olaydan sonra, işte, çok yakın kişiler davet edilmeye başlandı. Hem oradan hem de buradan. İletişim koptu, bunun bugünlere de etkisi var” (K2).

Bir zaman sonra ilişkilerin normale dönmesine rağmen, geçmiş hakkında konuşulmadığı saptanmıştır. Bunun nedeni geçmişte yaşanan olayın bir süre geçtikten sonra değerlendirildiğinde utanma/unutma ile ilişkilendirilmesidir. Ancak tekrardan ortaya çıkacak bir gerilimin önlenmeye çalışılması da olaylara ilişkin sessizliğin bir sebebidir. “Şimdi dini konuları artık konuşmamaya

başlıyorsun, çünkü arkadaşlık bozulacak. Yarayı kaşydın mı mikrop kapar. Onun için bunlar nazik konular” (K2).

2.7.Ulusal Yayınların Gösterdikleri

Ortaca Olaylarının medya tarafından kamusal algı oluşturma da kullanıldığı ve medyanın manipülatif haberler yaptığı görülmüştür. Genel olarak ulusal yayınlar Alevilerin sözcüsü olarak kamusal bir gerginlik yaratmıştır. Olayları bireyler arası bir arazi ihtilafı olarak sunan yayın organları da vardır. Sözlü tarih araştırmalarında değerlendirilmesi gereken bir konu olarak ikincil kaynakların yaklaşımı ve olaylara bakışı da önemlidir. Bu nedenle 1966 yılında konuyla ilgili yayınların eleştirel ve ilişkisel bir değerlendirmesi yapılacaktır. Çünkü “Kitle iletişim araçlarının yaygınlaştırdığı ve inandırıcılığının altını kuvvetle çizdiği sözün gücü, kitleler üzerinde kanıksanmış bir değer olarak kabul görmekte. Bu nedenle yüksek teknolojinin olanaklarıyla her şeyin kayıt altına alınabildiği bir çağda, neyin nasıl iletildiği, okunduğu, anlamlandırıldığı kaydetmekten daha önemli bir mesele olarak sözlü tarih çalışmaları ile ilgilenen herkesin önünde ciddi bir konu olarak durmakta” (Susam, 2015: 66).

Sontag, görüntülerin bir süre sonra olayın kendisiyle özdeşleşerek olayın yerine geçtiği, belleğin olayı o görüntülerle hatırladığını, bu nedenle olayla ilgili yargı ve kanaat oluşturmak için toplumsal belleğin şekillendirilmesinde kullanılabileceğini söyler. (akt. Susam, 2015: 19). Söylem oluşturma ve manipülatif bilgi üretmek için de kullanılabilecek, görüntü, resim gibi materyaller yazı ile tamamlanarak

sunulduğunda olayın gerçekliğinin çarpık bir gerçeklikle yerine geçebilmektedir.

Ancak bu durum, yerine geçiş, yaşanan olayın kendisinden dolaysız değildir.



Fotoğraf 5. Ortaca'daki Alevi Kadınlar Silahlandı (25.06.1966, Milliyet Gazetesi, Sayfa 1).

Dönemin gazete ve dergilerinin manipülatif dili, Türkiye genelinde oldukça ses getirmiştir. “hiçbir şey yoktu, gazeteler şişirdi. Neden yaptı bilemiyorum” (K12) şeklinde olayların abartılarak anlatıldığını dile getiren bu ifadelerden kasıt, Katliam gibi bir toplumsal olgunun olmadığını dile getirmektir.

Buna ek olarak bir katılımcı, gazetelerin “seni senden beni benden” yazdı şeklindeki ifadelerine ek olarak; “hatta ben o zaman gördüm, bu görsel basın, yazılı basının güvenilir olmadığını. Köyden bazı kadınların eline balta verdiler,

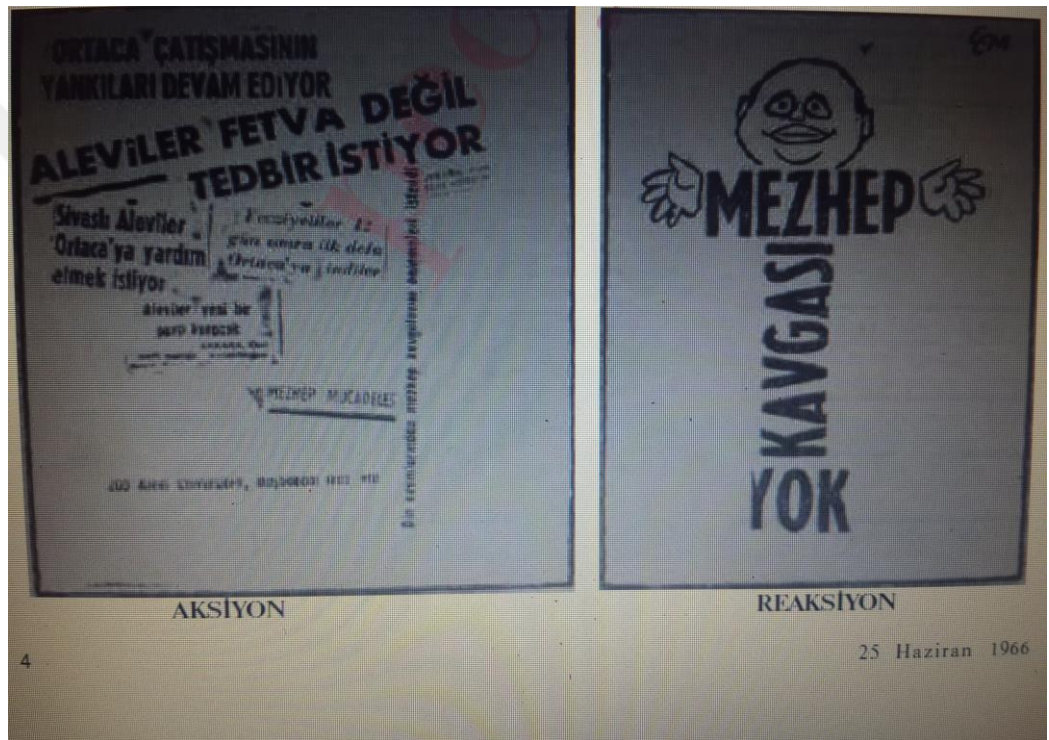
silah verdiler fotoğraf çekmek için” **(K2)** demekte, kitle iletişim araçlarının manipülatif tarafına vurgu yapmaktadır (Bkz. Fotoğraf 5).

O zamanın haberleri ve görsel basını bir güvensizlik duygusu yarattığını bir çok katılımcı dile getirmiştir. Ancak bugünkü teknolojik gelişmeler ışığında televizyonun güvenilirliğini de dile getirmişlerdir. Bir katılımcı “O zamanlar Alevi demek çok ayrı bir şeydi, şimdi televizyonlar var” **(K1)** demekte “şimdi olmaz tekrar, televizyonda Aleviliğin ne olduğu anlatılıyor. Eskiden çok başka anlatılırdı, kulaktan dolma bilgiler vardı” **(K14)** demektedir.

O dönemi yaşamış kişilerin teknolojik ilerleme ile bilginin yayılmasına olan güveni yukarıdaki örneklerde görülebilmektedir. Televizyona olan bu inanç, görsel ve yazılı olanı hareketli bir biçimde yansıtmamasından kaynaklanıyor olabilir. İletişimin daha sınırlı olduğu bir dönemde bilginin çarpıtılmasının daha kolay olacağının düşünülmesi de teknolojik gelişmelerin olumlu yönlerine olan güveni arttırmıştır.

Bir başka nokta ise, dönemin Muğla Valisi Hasan Basa’ nın olaylara ilişkin açıklamalarıdır. Cengiz Topel Okulunda yaptığı bir toplantıda olayı öğrenmek istemiş ve Alevi vatandaşla konuşması şu şekilde gerçekleşmiştir: “Vali o zaman meseleyi öğrenmek için geldi, anlattım olduğu gibi “ sen ortalığı mı karıştırmak istiyorsun” dedi bana”**(K18)**. Bir başka katılımcı ise kendi deneyimini şu şekilde anlatmaktadır: “Fevziye köyüne geldi, kahvede topladı bizi. Siz kendinizi ne zannediyorsunuz dedi” **(K2)**.

Dönemin Başbakanı Süleyman Demirel'in "Türkiye’de mezhep kavgası yoktur, bunlar münferit olaylardır” açıklaması farklı okumalara tabi olabilir. Her iki grubun sınıfsal çıkarının farkındalığı ekseninde gelişen olaylar, Alevi Sünni grupları karşı karşıya getirmiştir. Devlet burada mezhep kavgası yoktur demekle, bunun akabinde Güzelyurt Köyü’ne karakol kurmaktadır. Türkiye’de sınıf mücadelesi de yoktur, çünkü sınıflar yoktur. Buradan hareketle düşünüldüğünde mezhep kavgası da yoktur, çünkü mezhep yoktur.



Fotoğraf 6. Mezhep Kavgası Yok (25.06.1966, Akis Dergisi, Sayfa 4)

Fotoğraf 6’daki karikatürize edilmiş 25 Haziran tarihli Akis dergisinden de görüleceği gibi, devletin yaklaşımı mezhep kavgası olmadığı üzerinden siyasi yetkililer tarafından değerlendirilmektedir. Çünkü yine aynı konuda otorite olan din adamlarından konuyla ilgili açıklama da gelmektedir: “Müslümanlar kardeşirler. Dinimiz sulh ve müsamaha dinidir. Yurdumuzda yaşayan insanları

çeşitli isimler altında bölüp parçalamak isteyenler, yıkıcı faaliyetlerini müsamaha ettiğimiz anarşistlerdir. Atatürk ilkelerini dillerinden düşürmeyenler, Atatürk'ün en hassas olduğu konuda Atatürk'e karşı çıkmakta, Atatürk'e ihanet etmektedirler. Doğruyu ve yanlışını Allahın emri gereğince birbirimize güzel sözlerle anlatmalıyız. Kardeşler arasında ihtilafa düşüp güç kaybetmekten komünistlerden kaçır gibi kaçmalıyız.”¹²



Fotoğraf 7. Din Adamlarının Bildirisi.

“Geçmişin öğrenmek için gazeteler, televizyon, videolar, fotoğraflar da yaşanmış anılar kadar güçlü ve inandırıcı araçlardır ve çoğu kez bu kanallardan gelen bilgiler anılarla karıştırılır” (Sarlo, 2012: 82). Ortaca olayları, özellikle, günümüzde Alevi katliamı olarak değerlendirilmekte, geçmişe ait gazete

¹² 19.06.1966, Milliyet, S:3

haberlerinden ve fotoğraflardan yola çıkılarak kimlik üzerinden değerlendirilmektedir. Özellikle 1966 yılındaki gazetelerin manipülatif dili ve sosyal medyadan edinilen bilgilerden hareketle kaleme alınan yazılar bilgi kirliliğine sebep olmaktadır. Haziran 2016’ da yayınlanan üç yazıda da 1966 yılında yayınlanan haberler ve kitle iletişim araçlarının manipülatif gücünü göstermesi bakımından önemlidir.¹³

2.8.Olayların Hatırlanma Biçimleri

“Koselleck’e göre, “negatif hafıza” kavramı iki anlamda kullanılabilir. Bu anlamlardan birinde, “negatif hafıza”yla hafızanın içeriği kastedilir. Burada hafızanın kaydettiği olayların yaralayıcı, itici, dehşet verici, tiksinti ve nefret uyandırıcı nitelikler taşıması söz konusudur. Diğer anlamda negatif hafızada ise, hafızanın bu olumsuz içeriğinin aktifleşmesine karşı bir direnç, bir engelleme, bir reddediş dile getirilir” (akt. Sancar, 2014: 50). Her iki durumla karşılaşmak mümkündür, bir olaya dair hatırlanan yaralayıcı durum dile getirilmeyerek unutulmak ya da tekrardan hatırlanmak istenmemektedir. Yaşanan bir olaya dair bir katılımcının yaklaşımı negatif hafızaya örnek olarak verilebilir. “Orada uygunsuz bir hareket olmuş birde, ama anlatmak istemem” (K1). Bu dile

¹³ Bkz. <https://bianet.org/bianet/siyaset/175754-ortaca-alevi-katliami-nin-50-yildonumu>; <https://www.evrensel.net/yazi/76822/ortaca-katliami-ve-terolar>; <http://www.haberhurriyeti.com/unutulmus-bir-katliamin-50-yillik-gozyaslari-173394.html>. Bu üç yazıda da maddi gerçekliğe tekabül etmeyen bilgiler içermesi bakımından aynı manipülatif dilin devamlılığını göstermektedir.

getirmeme durumu, olayı yok saymaktan ziyade, yeniden ortaya çıkabilecek bir çatışma ortamını önlenme istediği olarak okunabilir. Etnik çatışmanın hatırlama biçimlerindeki farklılık çeşitli tekabülleri de ortaya çıkarır. Kişiler olayları hatırlarken yaşananları çeşitli şekilde değerlendirir. Kişiler arası çıkarlar, ekonomik farklılıklar, sosyal hayata katılımındaki farklılık, ulusal haberlerin manipölasyonu, yerel kışkırtmalar gibi değerlendirmelerde bu çeşitliliği görmek mümkündür:

K12: Gazeteciler geldi, yazdılar. Sen kötü ben kötü oldu sonra. Gazeteciler gelir, yabancılar gelir. Seni senden yazıyor, onu ondan yazıyor onlar da şımarttı ortalığı.

K11: O zaman da, işin gerçeği burada Alevi vatandaşlar etkin konumda.

K2: Kesinlikle Alevi-Sünni çatışması değil, toprak rantından dolayı ortaya çıkan çıkar hesaplaşması.

K3: Tarlayla başladı, Alevi-Sünni olayına döndü. Bu esnada tarla olayı unutuldu tabii.

K5: İşte bu toprak sorunu oldu. Türkiye'ye yansıdı. Hele Aleviler dışarıdan buraya gelmek istedi. Aslında hiçbir şey yok.

K18: Olay ne arazi ne de Alevi Sünni meselesidir. Orta yaş bir kısım kişinin kendini gösterme çabasıydı.

Yukarıdaki katılımcıların olayı değerlendirirken farklı hatırlamaları, olayın çok yönlülüğünü ve kişilerin aidiyetlerinden hareketle olayları açıklama çabası olarak görülebilir. Ortaca 'da yaşanan olayların tek bir biçimde bir değerlendirmesinden ziyade, sınıfsal olarak ortaya çıkan bir çatışmanın toplumsal görünümüne ve

farklı alanlara kanalize olma biçimlerine odaklanılmaya çalışılmıştır. Katılımcıların çoğu Ortaca'nın etnik çatışma ile anılmasını istememektedir. Bu nedenle olayı Alevi Sünni çatışması dışında kişisel çıkarların çatışması olarak değerlendirmektedir. Bu süreçte yaşanan Alevi ve Sünni kadınına yönelik olaylar, bu olaylar tek sefer ve bir defa olmuştur, her grubun çatışmanın büyümesinde kullandığı nedensel argümanlardır. Bir katılımcının değerlendirmesi, “Toprağı kiralayanın kızının, tarlada çalışırken saçını kesmişler, kolunu kanatmışlar. Böyle olunca Sünniler ayaklandı, normal olarak” (K13) derken; bir başka katılımcı, “Alevi bir kadına kocasının önünde uygunsuz bir hareket olmuş, bunu duyunca Aleviler değirmeni bastı” (K2) şeklinde anlatmaktadır.

Her iki grubun kendiliği konumlandığı yerden hareketle olayları hatırladığı ve çok az görüşmede her iki olayı anlatanla karşılaşılmıştır.

2.9.Mekan ve Kimlik İlişkisi

Hatırlama, bir mekana bir olaya dair gerçekliğin yeniden kurulması da demektir. Hatırlayan kişi geçmişi şimdiye taşır ancak şimdiyi deneyimleme biçiminden bağımsız bir hatırlama saf haliyle bulunmaz. “Filozof H. Blumenberg’in sözleri ile ifade edersek ‘hatırlamanın saf gerçekliği’ yoktur (Assmann, 2015: 49). Dolayısıyla hatırlanan olay, önceki ilişkilerle bağı kurularak fakat çoğu zaman sonrasında yaşananlarla bağlantılı olarak anlamlandırılır. Bugün altın değerinde, oysa o zamanda pamuk çok para ediyordu, bataklık arazi şeklindeki ifadeler, mekana ve zamana göre hatırlamanın değiştiğini göstermektedir.

Öteki üzerinden kurulan kimlik örüntüleri farklı olandan hareketle kendisi tanımlamaya meyillidir. “Bizimde içimizde var ama onlarda daha çok” olan idealize edilmiş biz/öteki ilişkisi toplumsal düzlemdeki karşılaşmalarda şaşırmaya ya da alışılmış olanın dışına çıkan ilişkisel gerçeklikte “biz” olan “öteki” kurulmasına yol açar. Çoğunlukla, toplumsal ilişkilerin içerisinde bu şaşıрма idealize edilmiş “biz/öteki” düşüncesini dönüştürmez. “Sen bizim gibisin, hiç onlara benzemiyorsun” gibi ötekileştirme biçimlerini yıkmaz. Dolayısıyla sınırlar muğlak olduğu kadar keskindir de. Aleviliğin kendinde bulunan bir değer olarak ona atfedilen eksiklikleri Sünni bir dışsal kabulün sonucu olarak “öteki”ni belirler. Aynı şekilde Sünnilik her an ona içkin olan yezitliği ortaya çıkaracak bir “öteki” olarak konumlanır. Yezit, o ilk günahkar, artık tarihsel bir kişilik olmaktan öte, şimdi de bulunan bir davranış biçimi olarak yezitlik üzerinden vücut bulur. Araştırılan olay kapsamında olayların nasıl Alevi Sünni Olaylarına dönüştüğünü sorduğumda Sünni bir katılımcı “Sen yezit nedir bilir misin?” (K8) şeklinde cevap vermiştir. Bu örnekten de görüleceği üzere Muaviye’nin oğlu Yezit, İslam tarihinde yaşanan bir olaydan hareketle kavramsallaştırılan ve toplumsal bellekte, çoğunlukla, olumsuz bir anlamlandırmaya tekabül eden bir dizi davranış şeklini açıklamak için kullanılır.

İki farklı grubun kültürel bellekte ortak bir değer olarak hatırladığı Yezit kavramsallaştırması “İslam tarihindeki “kişisel” anlamıyla değil de, sahip olunmasından utanılacak olan birtakım nitelikleri yüklenmiş toplumsal bir anlamı simgeler: Baskı, şiddet gibi doğru olmayan her türlü davranış” (Okan, 2004: 33).

“Geçmişte olan her şey, zorunlu olarak şimdi içinde yeniden kurulur, geçmişin her anı yeniden yaratılır” (Urry, 1999: 18). Mekana ait bilgilerimizde hep şimdi olmayan üzerinden ya da şimdi de daha değerli olan üzerinden aktarılır. Birçok görüşmede karşılaştığım bu durum, şimdi olmayan ancak o zaman gündelik hayatın içerisinde gereksinimlerin karşılandığı değirmen örneğinden ve yine şu an olmayan eski yol üzerindeki köprü üzerinden veyahut şimdi altın değerinde olan fakat o dönem bir bataklık olarak ifade edilen yer aracılığıyla anlatıldı. Değirmen örneğinden hareketle, gündelik yaşamın devamı için öğütülmesi gereken tarım ürünleri, köprünün yıkılması sonucu değirmene gidemeyen Alevilerin günlük gereksinimlerini sağlayamamakla sonuçlanmıştır.

Araştırmamız kapsamındaki bölgede yaşayan halk, birbirlerinin hakkında oldukça kapsamlı bilgilere sahiptir. Birbirlerini tanımlama da Alevi ya da Sünni olarak kültürel farklılıklarına vurgu yaptıkları gibi, kişilik özelliklerine göre de, gündelik hayatta karşılaşmalarından hareketle de birbirlerini tanımlayabilmektedirler. Akrabalık ilişkilerinden mülkiyet temelli ilişkilerine kadar birbirleri hakkında geniş bilgiye sahiptirler. Aleviler ve Sünnilerin ayırt edici bölgesel bir özelliği de farklı şive kullanmalarıdır ve iki farklı grup bu şekilde de fark edilebilmektedir.

Etnik farklılıklar gündelik hayatın içerisinde yeniden üretilir. Giyim, kıyafet, hatta şaka dahi farklılığı yeniden üreten, sınırları belirleyen etkenlerdendir. Sürekli etkileşim halinde olan farklı gruplara ait bireylerin iletişim dili, “öteki”ne yaklaşımı, genellikle gizli veya örtük bir yerme ifadesi ile kullanılır. Sünni için Türk farklı bir anlamlandırmaya, Alevi için Türk farklı bir anlamlandırmaya sahiptir. Kamusal alandaki kullanımına da bu şekilde sirayet eder. Çoğu zaman

masum olan bu söylemsel dil, örtük bir çatışmanın sürekli akımını mümkün kılar, böylece toplumsal farklılıklar dile yerleşir, dilde yeniden üretilir.

“Alevilerden gelip namaz kılan olurdu, biz vakit namazına gitmezdik, Fevziye köyünden vatandaş gelirdi, camide ezan okurdu, namazını kılardı” **(K5)**. Hatırlamanın seçici olduğu ve Fevziye Köyünün genel olarak Alevilerden oluştuğu ve Alevi Köyü olarak görülmesinden ötürü böyle bir hatırlama biçimi, Alevilerin Sünni pratikler içinde düşünölmek istendiğini de göstermektedir. Fevziye köyünün yapısı sadece Alevilerden oluşmamakta, aksine Sünni ve Çerkezlerinde bulunduğu etnik farklılıklara sahiptir. “Cumhuriyet ilan edildikten sonra burada uzun süre Çerkezler, Yörökler ve Aleviler bir arada durmuş. Alevilerin bir kısmı buraya bir kısmı da Çiftliğin karşısına yerleşmiş. Bu köy mozaiktir yani.” **(K18)**. Bu nedenle oradan gelen herkesin Alevi olarak görülmesi bir mekanla özdeşleşen kimliğin o mekana sahip olduğunu gösterir. Ancak bu durum bize, Alevi birinin Sünni inanç pratiğı olarak namazın ve ibadet yeri olarak camide görme tahayyölünü de gösterir. Bu nedenle siyasal düzlemle kurulan söylemin gündelik yaşamdaki etkileri de ortaya çıkar. Böylece Alevilerin inanç pratiğinden bahsederken Cem ya da 12 gün süren Muharrem Oruçlarından değil, Sünni pratikleri uygulayan “iyi” hatta “bizden daha iyi” Aleviler ön plana çıkar. “Alevi demek değışen bir şey değil, Müslöman, Sünni Müslöman” **(K5)**.

Bunun bir başka yansıması sıklıkla Alevilere söylenen “hiç Alevilere benzemiyorsun” tepkisidir. Kültörel belleğin kodladığı Alevilik, Sünni Alevi iletişiminde yıkılmasına rağmen kodlama aktarılmaya devam etmektedir. “Şimdi benim çocukluğumdan beri Sünni arkadaşlarım vardır beni çok severler, hiç

Alevi'ye benzemiyorum diye severler” (K10). Bu düzlemde düşünüldüğünde Alevi'ye benzememek sevilmenin bir göstergesidir. Bir başka örnekten de görüleceği gibi Alevilik maddi gerçeklikten soyutlanarak idealize edilen “kötülüktür”: “düşüncede yaratılan bir Alevilik var, halbuki seni tanıyor Alevi olduğunu biliyor. Ama Aleviliği seninle değil, o şekilde düşünüyor” (K20).

Alevilere yönelik mekânsal aidiyet ilişkisi Fevziye köyü için devam etmektedir. Ancak Ortaca Cumhuriyet Mahallesi kentsel dönüşümle beraber bu algı devam etmemektedir. Alevi mahallesi olarak müstakil evlerin toplu konutlara dönüşmesi sonucu Sünnileşen bir dokuya sahiptir. “Aleviler şimdi azınlık gibi. Nüfus çeşitlendi tabii” (K14).

Cumhuriyet mahallesine Aleviler yerleşirken yapmış oldukları toprak paylaşımı sonunda, yerleşim planı doğrultusunda her yol birbirine bağlanacak şekilde yapılır. “Yollar hep birbiri ile kesişecek şekilde, bir yol vardır her yere çıkar” (K6). Cumhuriyet mahallesinde yapmış olduğum görüşmelerde mahallenin yapısı “zamanın ötesinde” (K6) veya “dikkat edersen yollar hep birbirine bağlanır” (K14) şeklinde ortak yaşama yapılan vurgularla ve “yol” üzerinden bir bağ kurulması ile karşılaştım.

Mekan ve kimlik ilişkisinin geçmişe göre daha esnek kurulduğu görülmektedir. “Burası iç içe girdi artık, eskiden burası Alevi mahallesi idi, şimdi karışık” (K16). Değişen bu algı kentleşme ile beraber şu şekilde de ifade edilebilir: “Eskiden Alevi mıntıkası olurdu, ama şimdi aynı apartmanda oturuluyor. O zaman sınırlar daha keskin tabii” (K5). Sınırların keskinliğini belirleyen mekânsal uzaklığın

aradan kalkması ile iç içe geçildiği düşünülmektedir, ancak bu keskinlik mekânsal yakınlıkla daha gizil bir şekle bürünür ve “öteki” ni terbiye ederek sürer. Bu nedenle kültürel anlamda bir Sünnileşme de dikkat çekmektedir: “Eskiden birbirlerine tutkundular, hepsi Sünnileşti artık” (K3).

Etnik politikalarda Cumhuriyet Mahallesi üzerinden farklı okumalara sebep olabilir. “Bazı yerleri ayırmışlar ortak kullanım alanı olarak. Müşterek yerler var mesela, Milli Eğitim okul yapmış. Yarın bir gün sahiplenecek orayı” (K14). Müşterek alanlara kamusal fayda için kurulan eğitim merkezleri ya da ibadet mekanları aynı zamanda bölgenin resmi ideoloji ekseninde biçimlendirilmesini de ortaya çıkarır. Bugün Aleviler tarafından artık Alevi Mahallesi olmayan mekan, Sünniler için hala Alevi mahallesi olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla devlet, bugün o bölge sınırında Ortaca Devlet Hastanesi yapımına başlamış kentsel dönüşümle gelen değişimin bir sonraki aşamasında Sünni ibadet mekanlarının yapımı ile mahallenin Sünnileşmesi, inşa edilen eğitim mekanları aracılığıyla da toprağın devletleşeceği söylenebilir.

3.Bölüm: SONUÇ ve ÖNERİLER

Toplumsal hafızada Ortaca Alevi Katliamı olarak yer eden 1966 Ortaca Olaylarının etnik bir nefretten çok sınıfsal paylaşım ilişkilerinin yol açtığı bir Alevi Sünni çatışması olmasına rağmen, olayların ardındaki sınıfsal dinamiklerin taraflarca gizlendiği ya da üzerinin perdelendiği problemi üzerinde odaklanan çalışmada toplumsal uyumun ekonomik çıkar ve paylaşım ilişkilerinin karşı karşıya geldiği durumda kolayca bozulabileceği, bu uyumun içerisine gizlenmiş ve her zaman orada bir tehlike olarak bulunan ve çatışmaya yol açabilecek “öteki” nin bizzat toplumsal örgütlenme dinamiği olarak antagonist olduğu ilişkisel bağlamda süreçsel olarak gösterilmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın problemi ve amaçları doğrultusunda sözlü tarih yöntemi kullanılmıştır. 1966 Ortaca Olaylarının ortaya çıkmasının nedenleri tanıklıklar aracılığıyla, dönemin gazete ve dergilerinin, siyasi yetkililerin de söylemeleri göz ardı edilmeden, çatışma öncesi ve sonrasındaki pratikler de göz önünde bulundurularak ilişkisel olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Çatışmayı ortaya çıkaran sürecin tarihsel dinamikleri Türkiye’de yaşanan toplumsal, politik, ekonomik ilişkilerinde beslediği yerel toplumsal ilişkilerdeki paylaşım ilişkilerinde ortaya çıkmış ve etnik çatışmaya kanalize olmuştur. Bu nedenle çalışmada mülkiyet ve çatışma arasında bir bağlantı kurulduğu gibi ve toplumsal cinsiyet ilişkileri de araştırma kapsamında değerlendirilmiştir.

Araştırma bulgularına göre 1966 Ortaca Olaylarının öncesinde taraflar arasındaki toplumsal ilişkiler uyum içindedir. Toplumsal dile yerleşmiş ve yerel halkın kimlik ve aidiyet farkındalığı bu uyum içerisinde “öteki” nin farkındalığını göstermektedir. Ortaca’ da görünen toplumsal uyum aslında “biz” ve “öteki” arasındaki gerilimi besleyen ve toplumsal ilişkileri düzenleyen bir dost/düşman ilişkisi olarak antagonist kurulmuştur. Nitekim “öteki” mekanla özdeşleşmiş bir varlığa sahiptir.

Araştırmaya temel oluşturan çatışmacı yaklaşımdan hareketle toplumsal uyumun kimi çıkar çevrelerinin örgütlenmesi ile, siyasal ve ekonomik çıkarlarının farkında olanlar, “ötekinin mülkü”, “ötekinin bedeni”, “ötekinin mekanı” ve en sonunda “ötekinin ekonomik ve siyasal varlığına” yönelmesi sonucu toplumsal çatışma sürecinde yaşananlar gösterilmeye çalışılmıştır.

Araştırmada, çatışma sürecinde toplumsal ilişkilerin bozulduğu gösterilmiştir. Ancak çatışma sürecinde yaşanan yardımlaşma ve dayanışma ilişkilerinin var olduğundan hareketle yerel halkın Alevi ve Sünni olarak “tam anlamıyla” karşı karşıya gelmediği de ortaya konmuş bulunmaktadır.

Her iki grubun da çatışma sürecinde ve sonrasında karşılıklı olarak ekonomik boykota gittiği, konuşulması istenmese de toplumsal ilişkilerin yansımalarının halen sürdüğü ve dolayısıyla günümüzde de kimlik ve mekan arasında kurulan ilişkinin devam ettiği sonucuna varılmıştır. Ayrıca kentsel dönüşümün yol açtığı iç içe giren mekanların varlığı kadar, iç içe geçen iki etnik grubun mekânsal aidiyete yaklaşımdaki farklılıklar da araştırmada altı çizilen önemli noktalardır.

Ortaca Olaylarının hatırlanma biçimlerindeki farklılıklar, günümüzden hareketle mekana ilişkin bilginin değişmesi, örneğin bataklık alanın günümüzde değerli bir hale gelmesi şeklinde hatırlama ve unutma arasındaki ilişkinin biçimini göstermektedir. Ayrıca hatırlama ve unutmanın politik olduğu, hatırlanan olayın aktarılmasında öne çıkarılan ve gizlenen unsurların bulunduğu, yani nasıl ve ne şekilde hatırlanmasının istendiği de gösterilmiş bulunmaktadır.

Ortaca olaylarının toplumsal hafızada yer ettiği biçim ikincil kaynaklar olarak, gazete ve dergilerde, manipülatif bir dile sahiptir ve dolayısıyla günümüze toplumsal ve tarihsel gerçeklikten çok farklı bir biçimde “katliam” olarak yansımıştır. Bu nedenle Alevi tarih yazımı içerisinde 2016 Haziranda ayında çıkan yazıların yol açtığı bir bilgi kirliliğinin varlığı da gösterilmeye çalışılmıştır. Bunun dışında bir Alevi Sünni çatışması yaşanmadığı için, söz konusu tarih yazımı da araştırmada eleştirel olarak değerlendirilmiştir.

Sözlü tarih araştırmalarının beslendiği kişiler ve tanıklıklar aracılığıyla kurduğu ilişkisel gerçeklik tarihsel bir gerçekliğin aynı zamanda toplumsal bir gerçeklik olduğundan hareket eder. Geçmişte yaşanan bir olayın tanıklıklar ve anlatılar üzerinden ortak bir çizgide birleşmesi yeni bir tarih anlayışını da ortaya çıkarır. Dolayısıyla “tarihsel gerçeklik, toplumsal gerçekliğin dışında, ondan yalıtık bir gerçeklik olarak değil, kendisi de bir toplumsal gerçeklik olarak, topyekün toplumsal gerçekliğin bir kesimi olarak varlık kazanır” (Cangızbay, 2002: 150).

Tarih yazımı, bugünü kurarken hatırlama ve unutma politikalarını kullanır. Geçmiş başarıların ayyuka çıkarıldığı “muhafazakar” zamanlarda toplumsal çatışma biçimleri çoğunlukla yok sayılır. Bu nedenle unutma ve hatırlama, her ikisi de politik bir bellek sürecidir. Bu nedenle toplumsal bellek inşa edilebilir, istenmeyen pratikler unutulurak başka bir kanala yönlendirilebilir. Böylece geçmiş saf haliyle bellekte bulunmamaktadır ve temsil edilmesi gerekir. (Huyssen, 1999: 13).

Toplumsal belleğin inşa sürecinde bir takım ortak değer çağrışımı ile kurulan politik seçimler bulunur. Hatırlamak ve unutmak bu nedenle politik bir bellek stratejisidir. Üst aklın biçimlendirdiği, geçmişten şimdiye anlamlı bir bütün olarak sunulan kolektif ulus kimliği ve toplumsal grupları homojen bir yapı içerisine sokan kültürel bellek söz konusudur.

Ulus devletlerin bir üst kimlik kabulü ile kurduğu bu kültüralist yaklaşım, sermayenin sınır ötesi hareketliliği ile çözülmeye başlamıştır. Sermaye hareketliliğindeki bu değişimin çıktıları yerel olana, farklı etnik kimliklere, geçmişteki kırılmalara olan ilgileri arttırmaktadır. Yurttaşlık ekseninde kurulan ortak dil, din ve kültür “ulusal kimlik” içeriğinde tekleşiyor ve ulus-devlet sınırları içerisinde ortak değerlerin birleştirildiği toplumsal bellek üst kimliğin “hakikati” olarak toplumsal tabana yayılıyordu. Bu nedenle ulus-devlet sınırları içerisinde “yerel, etnik ya da dinsel kimlikler gizil birer gerilim odağı olarak varlığını sürdürmekle birlikte, yakın zaman öncesine dek ikinci plana itilmiştir” (Özbudun, 2003: 239).

Cumhuriyetin belirleyici ögesi olarak Türk-Sünni kimliğinin kurumsallaşması yeniden üretilen kültürel sistemin mihenk taşları olarak görülmektedir. Bu nedenle hiyerarşik kurulan toplumsal siyasal örgütlenmenin devlet eliyle farklı kültürel kimlikler üzerinde bir baskı biçimine dönüştüğü söylenebilir. Türk-Sünni tahayyülünün kurumsallaşmış baskısı “milli” sıfatı ile yeniden üretilmekte ve ulus devlet gücünü sahip olduğu “milli” tarihinden/ekonomisinden/geçmiş başarılarından almaktadır.

Kolektif kimliği üreten ortak değerler “öteki” üzerinde “denetimi” ve mutlak iyi olarak belirlediği sınırlar içerisinde bir “özgürleştirmeyi” ortaya çıkarır. Bu nedenle kültürel farklılıklar pozitif değerler olarak değil, Clastres’in (1992: 54) deyimiyle “her zaman hiyerarşik bir eksen üzerinden daha alt bir düzeyde bulunmak olarak değerlendirir.” Ulus-devletin kolektif kimlik görünümü buradan hareketle aşağıda bulunanın sınırlarını çizer ve sürekli “denetimli özgürleştirmeye” maruz bırakır. Yasalar önünde eşit yurttaşların toplumsal/siyasal/ekonomik hayata katılım pratiklerinde sürekli karşılaştıkları dışlama “eşitlik” savunusunun maddi pratiklere yansıyan çelişkisini göstermektedir. İdealize edilen yurttaşlık ve çoğu zaman maddi pratiklerin içerisine gizlenen ötekileştirme, “öteki” nin kültürel pratiklerine yönelerek “mutlak iyi” olana dönüştürmeyi amaçlar. Bu nedenle “etnik politika kültüre dönüktür: Her koşulda, kişilerin toplumsal ve somut kimliğini ele geçirmek söz konusudur” (Bourse, 2009: 59). Yani etnik politika yöneldiği kültürel farklılıkları sistemli bir şekilde yok etmeyi amaçlar. Bu kültürel kırımın kavramsallaştırılması da “kavimkırım” kavramıyla anlatılmıştır.

Yakın geçmişimizden bir örnek vermek gerekirse Recep Tayyip Erdoğan'ın 2012 yılında katıldığı bir televizyon programında yaptığı konuşma Türk-Sünni perspektifinin merkezi önemini göstermektedir: “Cem evi kültürel etkinliklerin yapıldığı bir merkezdir. Çünkü ibadethanemiz tektir, camidir mescittir. Burada ibadetimizi yaparız ama cem evinde de Aleviler olarak gideriz kültürel etkinliklerimizi yaparız, ne gerekiyorsa yaparız ve bu konuda da bizim en ufak olumsuz bir yaklaşımımız yoktur. Hz Ali'yi sevmek noktasında hareketse ben çok güçlü bir Aleviyim”.¹⁴ Erdoğan'ın bu konuşması antagonizma ile kast ettiğimiz başlangıçtan beri çatışmadan beslenen “mutlak iyi” kabulünü göstermektedir.

Alevilik üzerinde Türk-Sünni kültüralist perspektifin hakimiyeti kavimkırımcı politikalar ile devam etmektedir. Etnik politikaların bu söylem üzerinden kurulması, bu söylem içerisinde eritilmesi kendi kültürel pratiklerini biricik ilan ederken, kültürel etkinlik olarak inanç pratiklerini yok saymakta, tek ibadet biçimini namaz üzerinde endekslemekte ve bu ibadet türünün mekanını da camii olarak belirlemektedir. Böylece Cemevi bir ibadet mekanı olmaktan çıkar. Kendi inanç pratiklerinin meşruiyet zemini de ortadan kalkar. Kavimkırım tam olarak bu duruma denk düşmektedir. Hz Ali'yi sevmek yeterlidir artık Alevi olmak için, kültürel pratiklerin folklorik bir etkinliğe dönüşmesi, dolayısıyla kendi kültürel pratiklerinin sünnileştiği bir ortamda herkes Alevi olabilir, Sünni olduğu sürece. Toplumsal örgütlenmenin “özel” kabulü olarak Türk-Sünni kimliği Sünnileştirme politikalarının meşru zemine oturtulmasını ve Aleviliğin en baştan sahip olduğu sapkınlıktan doğru olana yönlendirildiği iyimserliğinden hareket eder. Böylece Türkiye’de siyasal olarak Alevilik, Sünni perspektifin kurduğu

¹⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=ZlhTWIo5lh0>

dost/düşman ilişkisini besleyen “öteki” olarak konumlandırılır. Kolektif kimliğin içerisindeki antagonistik ilişki de kurulmuş olur. Buradan hareketle de, kültürel pratiklerdeki farklılıklar kolektif sınırın dışına itilir ve pratiklerdeki sürekliliğin önüne geçilmeye çalışılır.

Alevi ve Sünni kimliğinin kültürel olarak sürdürülebilirliği bayram ve ritüeller aracılığıyla benzerlikler ve farklılıklar içerir. Kültürel kimliğin aktarılabilir olmasından mütevellit, araştırmanın yapıldığı bölgede de her iki kimliğin farklılıkları ve benzerlikleri bulunmaktadır. Hz Ali ortak bir değeri ifade ederken inanç pratikleri her iki etnik grubun farklılığını gösterir. Bu minvalde “Şeker” ya da “Ramazan” Bayramı tartışması benzerliği Türkiye’de yeni bir tartışma konusu değildir. İkinci Dünya savaşının ardından sosyalizmin güçlenmesi, 1945’den sonra Türkiye’de yeni bir İslam örgütlenmesini ortaya çıkarmıştır. Dinin toplumsal hayatı Sünnilik üzerinden sistematize edişi Diyanet İşleri’nin yetkilerinin arttırılması ve “her köye bir camii” sloganı ile toplumsal alanda daha etkin bir konuma gelmiştir. (Köksal, 2006: 260-380). Din ideolojik olarak siyasal alana taşınmıştır. 1960’lar da ortaya çıkan Ramazan Bayramı kutlama mesajlarının arka planında Sosyalizme karşı politik bir manevra olarak İslami duyarlılığın arttırılması yatmaktadır. Dolayısıyla ulus-devletin başından beri sahip olduğu Sünni kimliği daha fazla ön plana çıkarılmış, DP ile toplumsal hayatın içerisine girmiştir. 1960’larda Süleyman Demirel’in Ramazan mesajları ile gündeme gelen Cemal Özbey’in “mevzuatımızda Ramazan Bayramı yoktur” tartışması Sünni eğilimlerin ön plana çıktığı bir dönemi göstermektedir. (Saraç, 2013: 411-414).

Türkiye'nin 1950'lerde yaşadığı siyasal ve ekonomik dönüşüm araştırmamızın konusu olan 1966 Ortaca Olaylarını ortaya çıkaran arka planı göstermektedir. İslam'ın siyasallaşması Türkiye'nin ilk sivil Alevi Sünni çatışmasını ortaya çıkarmıştır. Bu toplumsal çatışmanın ortaya çıkmasında siyasal ortam kadar yaşanan ekonomik değişim de etkilidir. Bu nedenle ahlaki ekonomiden piyasaya ekonomisine geçiş sürecinde toplumsal bölüşümün ulus kimliği ile paralel bir gelişim geçirdiği söylenebilir. Yani kültürel pratiklere yönelik “kavimkırım” sadece kimlik üzerinden değil, özellikle, ekonomik bölüşüm üzerinden toplumsal tabana tekabül etmektedir.

Ortaca olaylarının devletin izlediği tarım politikası ile yerel düzlemdeki siyasal politikaları göz ardı edilmemelidir. Sınıfsal çıkarların siyasal ve ekonomik bütünlüğü bölge de bir Sünnileşmeyi ve Alevilerin hem siyasal hem de ekonomik alanda gerilemesine sebep olmuştur. Ekonomik alandan beslenen çatışmanın toplumsal hayata yayılarak Alevi Sünni çatışmasına döndüğü ve olaylar sonrası ilişkilerin yine ekonomik anlamda devam ettiği söylenebilir. Dolayısıyla toplumsal çatışmayı ortaya çıkaran sürecin sınıfsal karakteri göz ardı edilmemelidir. Sadece etnik kimlik üzerinden Ortaca olaylarının analiz edilmesi eksik bir bakış açısına yol açmaktadır. 1966 yılında ulusal yayınların olayı değerlendirirken kullandığı dil Aleviliği ön plana çıkararak sınıfsal karakterin geri plana itilmesine sebep olmuştur. Nitekim yaşanan çatışmasının merkezinde “toprak” merkezi bir noktadadır. Bu “toprak” merkezli görünürlük kazanan toplumsal/ekonomik bölüşüm bu nedenle önemlidir. Bu gün AKP politikalarında da görülebilecek olan ekonomik bölüşümün sirayet ettiği üst kimlik, toplumsal alana yayılırken çevresini kültürel bir birliktelikte örgütlemektedir.

3.1.Öneriler

Araştırmamızda kullanılan sözlü tarih yönteminin birincil kaynağı tanıklıklardır. Ancak birincil kaynakların yanında destekleyici ikincil kaynakların da kullanılması, toplumsal gerçekliğin ortaya çıkarılması bakımından önemlidir. Ayrıca sözlü tarih, tabandan bir tarih yazımı olduğundan, geçmişte yaşanan bir olayın farklı yönlerini ortaya çıkarabilmemize olanak tanır. Bu nedenle diğer sosyal bilimlerde yapılan yakın geçmişe dair araştırmalarda kullanılmalıdır.

Türkiye’de yaygın olarak belgesellerde kullanılmakta olan sözlü tarih sosyal bilimlerde de daha sık kullanılmalıdır. Araştırmamızın geliştirilebilmesi için de Ortaca olaylarına ilişkin belgesel yapılabilir.

İkincil kaynaklar olarak dergi ve gazetelerin yol açtığı manipülatif dilin bilgi kirliliği de tanıklıklar aracılığıyla önlenabilir.

Farklı bölgelerde yaşanan yerel çatışmalara akademik ilginin yönelmesi bu çatışmalar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları karşılaştırmalı olarak analiz etmeye imkan sağlayabilir.

Son olarak, bu tarz toplumsal çatışmaya yönelik araştırmalarda kimlik eksenli görünümün arkasında yatan sınıfsal sebepleri göz ardı etmemek gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Akis Dergisi, 25 Haziran 1966, Sayı: 627.

Aydın, Erdoğan (2005) Aleviliği Ne Yapmalı?, İstanbul: Nokta Kitap.

Aktay, Yasin (1999) Türk Dininin Sosyolojik İmkânı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Algül, Rıza (1996) Aleviliğin Sosyal Mücadeledeki Yeri, İstanbul: Pencere Yayınları.

Altuntek, Serpil N., (2009) ‘Yerli’nin Bakışı: Etnografya: Kuram ve Yöntem, Ankara: Ütopya Yayınevi.

Assmann, John (2015) Kültürel Bellek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bourse, Michel (2009) Melezliğe Övgü, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bilmez, Bülent (2015) Belleklerdeki Dersim ’38, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Bozkurt, Fuat (2005) Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik, İstanbul: Kapı Yayınları.

Bozkurt, Fuat (2006) Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik, İstanbul: Kapı Yayınları.

Caunce, Stephen (2011) Sözlü Tarih ve Yerel Tarihçi, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Clastres, Pierre (1992) Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Danık, Ertuğrul (2006) Öteki Tanrılar: Alevi ve Bektaşî Mitolojisi, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Ecevitoglu, Pınar; Yalçinkaya, Ayhan (2013) Aleviler Artık Burada Oturmuyor, Ankara: Dipnot Yayınları.

E.P. Thompson (2006) Avam ve Görenek, İstanbul: Birikim Yayınları.

Gülalp, Haldun (2015) Vatandaşlık ve Etnik Çatışma: Ulus-Devletin Sorgulanması, İstanbul: Metis Yayınları.

Huyssen, Andreas (1999) Alacakaranlık Anıları: Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek, İstanbul: Metis Yayınları.

Köksal, Serpil (2006) Ortakçı Toplumdan bugüne Kızılbaşlık, Ankara: Ütopya Yayınları.

Kümbetoğlu, Belkis (2005) Sosyoloji ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Levi-Strauss, Claude (1985) Irk ve Tarih, İstanbul: Metis Yayınları.

Marshall, Gordon (2005) Sosyoloji Sözlüğü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Mouffe, Chantal (2015) Siyasal zerine, İstanbul: İletişim Yayınları.

Neyzi, Leyla (2014) Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiyede Bellek Çalışmaları, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Okan, Murat (2004) Türkiye’de Alevilik, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Ong, J. Walter (2012) Sözlü ve Yazılı Kültür, İstanbul: Metis Yayınları.

Özben, Mevlt (2011) Kirlilik Kavramı ve Aleviliğin Asimilasyonu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

zbudun, Sibel (2010) Antropoloji Gözüyle: Sınıf, Kültür, Kimlik Yazıları, Ankara: Ütopya Yayınevi.

zbudun Sibel (2003) Kültür Halleri, Ankara: Ütopya Yayınevi.

Özdalga, Elisabeth (2014) Kimlik Denklemleri, İstanbul: İletişim Yayınları.

Poyraz, Bedriye (2007) Direniş ve Piyasa Arasında: Alevilik ve Alevi Müziği, Ankara: Ütopya Yayınları.

Ricour, Paul (2012) Hafıza, Tarih, Unutuş, İstanbul: Metis Yayınları.

Sancar, Mithat (2014) Geçmişle Hesaplaşma, İstanbul: İletişim Yayınları.

Saraç, Necdet (2013) Alevilerin Siyasal Tarihi (1300-1971), İstanbul: Cem Yayınevi.

Sarlo, Beatriz (2012) Geçmiş Zaman: Bellek Kültürü ve Özneye Dönüş Üzerine Bir Tartışma, İstanbul: Metis Yayınları.

Scully, Diana (1994) Tecavüz: Cinsel Şiddeti Anlamak, İstanbul: Metis Yayınları.

Smith, D. Anthony (1994) Milli Kimlik, İstanbul: İletişim Yayınları.

Subaşı, Necdet (2010) Alevi Modernleşmesi, İstanbul: Timaş Yayınları.

Susam, Asuman (2015) Toplumsal Bellek ve Belgesel Sinema, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Stanford, Michael (2013) Tarihin İncelenmesi İçin Bir Kılavuz, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Tanıtıran, Hakan; İşeri, Gülşen (2006) Aleviler Aleviliği Tartışıyor, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.

Thompson, E.P. (2006) Avam ve Görenek, İstanbul: Birikim Yayınları.

Thompson, Paul (1999) Geçmişin Sesi, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Türkdoğan, Orhan (1995) Alevi-Bektaşî Kimliği, İstanbul: Timaş Yayınları.

Tosh, John (2013) Tarihin Peşinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Urry, John (1999) Mekanlar Tüketmek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Yalçınkaya, Ayhan (2005) Siyasal ve Bellek, Ankara: Phoenix Yayınevi.

Yalçınkaya, Ayhan (2014) Kavimkırım İkliminde Aleviler, Ankara: Dipnot Yayınları.

İnternet kaynakları

<http://www.timeturk.com/tr/2008/09/24/erdogan-seker-degil-ramazan-bayrami.html>.

http://www.hacibektas.com/hacibektas_veli_muze.0.html.

<http://www.ortaca.bel.tr/?Fid=5>.

<http://www.haberhurriyeti.com/unutulmus-bir-katliamin-50-yillik-gozyaslari-173394.html>.

<https://bianet.org/bianet/siyaset/175754-ortaca-alevi-katliami-nin-50-yildonumu>.

<https://www.evrensel.net/yazi/76822/ortaca-katliami-ve-terolar>.

<https://www.youtube.com/watch?v=ZlhTWIo5lh0>.



ÖZET

İzmir, Hüseyin, Türkiye’de Etnik Çatışma ve Toplumsal Hafıza: 1966 Ortaca Olayları, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Aytül Kasapoğlu.

Araştırmamız Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk sivil Alevi Sünni çatışması olarak bilinen 1966 Ortaca Olaylarının, toplumsal hafızada nasıl yer ettiğine ve nasıl hatırlandığına odaklanmaktadır. Bu doğrultuda yaşanan olayların ortaya çıkmasında Türkiye’deki toplumsal, kültürel, siyasal değişimin etkileri yerel dinamiklerle ilişkisel olarak düşünülmüştür.

Ulus devletin üst kimlik tahayyülü ile birlikte düşünüldüğünde farklı etnik toplulukları homojenleştiren, alt kültürleri “iyileştirme” sürecine tabi tutarak kültürleri ve kendilerine ait pratikleri kavimkırına uğrattığı, benzeştirdiği bir siyasal örgütlenme eleştirisi yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sözlü Tarih, Alevilik, Sünnilik, Çatışma, Kavimkırım, Toplumsal Hafıza.

ABSTRACT

İzmir, Hüseyin, Ethnicity Conflicts in Turkey and Collective Memory: 1966 Ortaca Incidents Master's Degree Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Aytül Kasapoğlu.

Our research focuses on Ortaca Events, which are known as the first Alewi-Sunni conflict in the history of Republic of Turkey, in terms of its appearance in collective memory and how it is memorised. Effects of social, cultural and political changes in Turkey, which paved the way for the incidents, are considered relational to local dynamics.

This is a criticism of political organization by which different ethnic groups are homogenized and sub-cultures are subjected to an “improvement” process that assimilates them and causes a tribe genocide in terms of culture and its practices, when thought within the scope of nation-state's envisagement of upper identity.

Keywords: Oral History, Alawism, Sunnism, Conflict, Tribe Genocide, Collective Memory.