



**MANİSA YUNUSEMRE İLÇESİ YUNANİSTAN GÖÇMENLERİNİN
FOLKLORU**

Demet ŞAFAK

**DOKTORA TEZİ
TÜRK HALK BİLİMİ ANABİLİM DALI
TÜRK HALK BİLİMİ BİLİM DALI**

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

AĞUSTOS 2022

ETİK BEYAN

Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Demet ŞAFAK

31.08.2022

MANİSA YUNUSEMRE İLÇESİ YUNANİSTAN GÖÇMENLERİNİN FOLKLORU
(Doktora Tezi)

Demet ŞAFAK

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Ağustos 2022

ÖZET

İnsanlığın var oluşundan itibaren ihtiyaçlar doğrultusunda yer değiştirmenin gerekliliği ile ortaya çıkan göç, zaman içerisinde siyasi nedenlerle bireylerin isteği dışında da gerçekleştirilmiştir. 1923'te imzalanan Lozan Antlaşması ile Türk ve Rum Ahâlinin Mübadelesi, bu göçlerden biridir. Mübadele, ilk bakışta yaşanılan yerin değiştirilmesi gibi görünse de, kültürel anlamda da bir mübadele söz konusudur. Bu nedenle bu çalışmada mübadil bir grubun “öteki” ile karşılaşması ve kültürel kimliği üzerinden kendini konumlandırması Toplumsal Kimlik Kuramı bağlamında incelenmiştir. Grup ve gruplararası ilişkileri kültürleşme bağlamında inceleyen Toplumsal Kimlik Kuramı'na göre bireyler yaşadıkları sürece olumlu bir toplumsal kimliğe ulaşmak ya da bunu sürdürmek için çabalar. Olumlu toplumsal kimlik, karşılaştıkları diğer gruplarla kendi gruplarını yüceltici bir karşılaştırmaya dayanır. Bu bağlamda çalışmanın alan araştırması Manisa'nın Yunusemre ilçesinin Muradiye Mahallesi'nde gerçekleştirilmiştir. Farklı yerlerden gelen göçmen grupların yerleşim yeri olması yönüyle Muradiye, özel bir yerleşim yeridir. Muradiye, mübadeleden önce sadece Rumların yaşadığı bir köy olduğu için mübadiller 1939 yılında göçmenler gelene kadar yerli halktan izole bir şekilde yaşamıştır. Çalışmada, mübadele ile aynı zamanda gelmiş olsalar bile Yunanistan'ın farklı köylerinden gelenlerin ilk zamanlarda kendi içlerinde ayrı gruplar oluşturdukları tespit edilmiştir. Göçmenlerin gelmesiyle “öteki” olarak diğer gruplarla karşılaşma, mübadillerin “biz” olarak bir grup oluşturmada etkili olmuştur. Bu bağlamda çalışmada öncelikle mübadillerin kültürel kimliğini oluşturan göç anlatıları ve halk kültürü unsurlarına yer verilmiştir. Daha sonra mübadillerin kültür üzerinden kendilerini tanımlamaları ve mübadil kimliği irdelenmiştir. Mübadele ile farklı köylerden gelenlerin “öteki” olarak değerlendirilmesi, “yerli” olarak nitelendirilen Yunt Dağı köylüleri ve son olarak mübadeleden sonra gelen göçmenler ile mübadillerin ilişkileri halk bilimsel yaklaşım ekseninde Toplumsal Kimlik Kuramı bağlamında incelenmiştir. Çalışmada, mübadillerin kültürel sınırlar üzerinden göçmen gruplar arasında kendilerini konumlandıkları sonucuna varılmıştır. Ayrıca ilk zamanlar anlaşmazlıklar yaşasalar da zamanla gruplar arası evliliklerin de artmasıyla ortak paydaları olan göç ekseninde uyum içerisinde bir arada yaşadıkları tespit edilmiştir.

Bilim Kodu : 31003

Anahtar Kelimeler : Göç, Kültür, Kimlik, Kültürel Bellek, Toplumsal Kimlik Kuramı

Sayfa Adedi : 205

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Pervin ERGUN

THE FOLKLORE OF GREEK IMMIGRANTS IN MANISA YUNUSEMRE DISTRICT

(Ph. D. Thesis)

Demet ŞAF AK

GAZİ UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES

August 2022

ABSTRACT

Emigration, which has emerged with the necessity of relocating in line with the needs since the existence of humanity, has also been carried out against the will of individuals for political reasons over time. The Treaty of Lausanne signed in 1923 and the Exchange of Turkish and Greek Populations is one of these migrations. Although the exchange may seem like a change of living place at first glance, there is also a cultural exchange. So, the encounter of an exchange group with the "other" and its positioning through its cultural identity are examined in the context of Social Identity Theory in this study. According to Social Identity Theory, which examines group and intergroup relations in the context of acculturation, individuals strive to achieve or maintain a positive social identity as long as they live. Positive social identity is based on a glorifying comparison of their own group with other groups they encounter. In this context, the field research of the study was carried out in the Muradiye District of Yunusemre district of Manisa. Muradiye is a special settlement in terms of being a settlement for immigrant groups coming from different places. Since Muradiye was a village where only Greeks lived before the population exchange, the refugees lived in isolation from the local people until the immigrants arrived in 1939. It was determined that even if they came at the same time with the exchange, those who came from different villages in Greece formed separate groups within themselves at first in the study. The encounter with other groups as the "other" with the arrival of the immigrants was effective in forming a group as "us". In this context, firstly, the migration narratives and folk culture elements that constitute the cultural identity of the refugees are included in the study. Then, the self-identification of the exchanged people through culture and their identity were examined. The evaluation of the people coming from different villages with the exchange as the "other", the villagers of Yunt Mountain who are described as "native", and finally the relations between the immigrants and the exchangers who came after the exchange were examined in the context of the Social Identity Theory on the axis of the folkloric approach. In the study, it was concluded that the exchanges positioned themselves among the immigrant groups over the cultural borders. In addition, although they had disagreements at first, it was determined that they lived together in harmony on the axis of migration, which is their common denominator, with the increase in intergroup marriages over time.

Science Code : 31003

Key Words : Migration, Culture, Identity, Cultural Memory, Social IdentityTheory

Page Number : 205

Supervisor : Prof. Dr. Pervin ERGUN

TEŞEKKÜR

Tezimin olgunlaşmasında önerileri ile yol gösteren, akademik hayatımda manevi desteğini her zaman hissettiğim danışman hocam Prof. Dr. Pervin ERGUN'a teşekkür ederim. Tez İzleme Komitemde yer alan ve öğrencisi olmaktan onur duyduğum hocalarım Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ ile Prof. Dr. Muhtar KUTLU'ya akademik hayatıma ve tezime katkıları için müteşekkirim. Tezimle ilgili süreçte, akademik katkı ve manevi desteğini her zaman hissettiğim hocam Prof. Dr. Abide DOĞAN ile arkadaşlarım Dr. Öğretim Üyesi Erkan ASLAN, Arş. Gör. Ergin ALTUNSABAK ve Dr. Nuray KOMSER'e teşekkür ederim. Ankara'ya her gelişimde evlerini açan, maddi ve manevi her daim yanımda olan kardeşim Buket ŞAFAK CİĞEROĞLU ile eşi Hüseyin CİĞEROĞLU'na teşekkür ederim. Manisa'dan Ankara'ya doktora eğitimim için gitmemi destekleyerek izin veren Manisa İl Kültür ve Turizm Müdürü İbrahim SUDAK'a teşekkür ederim. Muradiye'de kaynak kişilerimle görüşmemde yardımcı olan kuzenim Filiz YAKIN ve eşi Sadık YAKIN'a müteşekkirim. Ayrıca alan araştırmamda bilgilerini paylaşan kaynak kişilere teşekkür ederim. Eğitim hayatım boyunca yanımda olan aileme, ama en çok da mübadil bir ailenin çocuğu olan ve benim bu çalışmayı yapmama vesile olan, kızı olmaktan onur duyduğum babam Naci ŞAFAK'a teşekkür ederim. Son olarak varlığı bana güç veren oğullarım Deniz ve Çınar'a teşekkür borçlu olduğumu belirtmek isterim.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
FOTOĞRAFLARIN LİSTESİ.....	ix
KISALTMALAR.....	xi
1. GİRİŞ.....	1
2. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE	11
2.1. Göç Olgusu ve Mübadele.....	11
2.2. Kimliğin Kurucu Bileşeni Bellek: Kolektif mi, Toplumsal mı, Kültürel mi?	17
2.3. Kimliğin Kurucu Bileşeni Kültür ve Kültürel Kimlik	34
2.4. Toplumsal Kimlik Kuramı	45
2.4.1. Toplumsal Kimlik.....	51
2.4.2. Toplumsal Sınıflandırma	54
2.4.3. Toplumsal Karşılaştırma.....	59
3. KÜLTÜREL BİR KİMLİK OLARAK MÜBADİL KİMLİĞİNİ OLUŞTURAN HALK BİLİMSEL UNSURLAR	63
3.1. Kültürel Kimlik Unsuru Olarak Göç Anlatıları	63
3.1.1. Göç Öncesi: “Rahatımız Kaçtı”	63
3.1.2. Göç Süreci: “Zebil Gelmişler”	73
3.1.3. Göç Sonrası: “Bak Nereye Geldik, Dünya!”	77
3.2. Kültürel Kimlik Unsuru Olarak Halk Kültürü	89
3.2.1. Geçiş Dönemleri	89
3.2.1.1. Doğum.....	90
3.2.1.2. Evlenme.....	96

	Sayfa
3.2.1.3. Ölüm.....	104
3.2.1.4. Sünnet törenleri	109
3.2.1.5. Asker uğurlama ve karşılama	111
3.2.2. Bereket Törenleri	112
3.2.2.1. Hıdrellez	112
3.2.2.2. Yağmur yağdırma törenleri	113
3.2.3. Bayramlar	114
3.2.4. Halk İnanışları	114
3.2.5. Halk Mutfağı.....	118
3.2.6. Giyim Kuşam.....	125
3.2.7. Halk Edebiyatı ve Dil	128
4. FARKLILIĞIN AYRILIĞINDAN ÇEŞİTLİLİĞİN BİRLİĞİNE: TOPLUMSAL KİMLİK KURAMI BAĞLAMINDA MURADIYE MÜBADİLLERİ.....	136
4.1. Macır mı, Göçmen mi? : Toplumsal Kimliğin Kimlik Tanımındaki Rolü	137
4.2. Toplumsal Kimliğin İnşasında “Öteki”	157
4.2.1. “Öteki” Olarak “Muhacirler”	158
4.2.2. “Öteki” Olarak “Yerliler”	166
4.2.3. “Öteki” Olarak “Göçmenler”	168
4.3. Farklılığın Ayrılığından Çeşitliliğin Birliğine: “Şimdi Yok Artık, Şimdi Karışık Artık”	175
5. SONUÇ	183
KAYNAKLAR	189
EKLER.....	201
EK-1. Kaynak Kişi Listesi	202
ÖZGEÇMİŞ	204

FOTOĞRAFLARIN LİSTESİ

Fotoğraf	Sayfa
Fotoğraf 3.1. Mübadil evi dış mekan	79
Fotoğraf 3.2. Mübadil evi dış mekan	79
Fotoğraf 3.3. Dört erkek çocuğa aynı bahçede ev yapılan mübadil evlerine yukarıdan bakış	80
Fotoğraf 3.4. K.K. 17'nin farklı yerlere yerleştirilip Muradiye'de bir araya gelen akrabaları	81
Fotoğraf 3.5. Muradiye'de Rum evi	82
Fotoğraf 3.6. Muradiye'de Rum evi	82
Fotoğraf 3.7. Üzüm seren mübadiller	84
Fotoğraf 3.8. Üzüm kesen mübadiller.....	84
Fotoğraf 3.9. Üzüm bandırma işlemini yapan K.K.8.....	84
Fotoğraf 3.10. Rum evleri.....	85
Fotoğraf 3.11. Rum evleri.....	85
Fotoğraf 3.12. Nişan fotoğrafı	98
Fotoğraf 3.13. Nişan fotoğrafı	98
Fotoğraf 3.14. Düğün fotoğrafı.....	99
Fotoğraf 3.15. Gelin alayında çocuklar.....	99
Fotoğraf 3.16. Sünnet çocukları.....	110
Fotoğraf 3.17. Sünnet düğünü.....	110
Fotoğraf 3.18. Sünnet düğünü.....	110
Fotoğraf 3.19. Sünnet yatağında çocuklar	110
Fotoğraf 3.20. Sünnet çocuğu ve arkadaşları.....	110
Fotoğraf 3.21. Kore Gazisi ikinci kuşak mübadil askerdeyken	111
Fotoğraf 3.22. Yeni alınan traktör için kurban kesen mübadiller	116
Fotoğraf 3.23. Fırın	118
Fotoğraf 3.24. Ocak	118

Fotoğraf	Sayfa
Fotoğraf 3.25. Börek yapan kadınlar	119
Fotoğraf 3.26. Mübadil ilk kuşak erkek kıyafetleri	126
Fotoğraf 3.27. Mübadil ilk kuşak.....	126
Fotoğraf 3.28. Mübadil kadın ve çocuklar.....	126
Fotoğraf 3.29. Mübadil kadınlar	126
Fotoğraf 3.30. Mübadil erkek kıyafeti	127
Fotoğraf 3.31. Mübadil erkek ve çocuk kıyafetleri.....	127
Fotoğraf 4.1. Mübadil evi ve Atatürk	141
Fotoğraf 4.2. Mübadil mahallesinden görünüm.....	164
Fotoğraf 4.3. Mübadil mahallesi.....	164

KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar	Açıklamalar
-------------	-------------

bk.	Bakınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
ed.	Editör
hızl.	Hazırlayan
No.	Number (Numara)
p.	Page (Sayfa)
s.	Sayı
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve diğerleri
Vol.	Volum

1. GİRİŞ

Kısaca “yer değiştirme” olarak açıklanabilecek olan göç, etkileri sadece göç esnasını kapsayan bir olgu değildir. Göç, öncesi ve sonrasıyla bir bütün oluşturur. Bu bağlamda iki yönlü göç olan mübadele, incelenmesi gereken bir olgudur. 30 Ocak 1923’te imzalanan Lozan Barış Andlaşması ile yürürlüğe giren “Türk ve Rum Ahâlinin Mübâdelesini” sözleşmesi, Türk topraklarında yaşayan Rum Ortodoks dinine mensup kişilerle, Yunan topraklarında yaşayan Müslüman dinine mensup kişilerin zorunlu yer değiştirmesini ifade eder. 1 Mayıs 1923 tarihinden başlayarak gerçekleştirilen Mübadele, bir daha ziyaret için dahi geri dönülemeyecek zorunlu bir göç olması nedeniyle her iki grup için de yıkıcı olmuştur. Nitekim aradan yüz yıla yakın bir zaman geçse de Clark, Türk-Yunan nüfus mübadelesinin bir diplomatik çare, bir gaddar kültürel ve jeopolitik yol ayracı ve milyonlarca insanı etkileyen bir insanlık dramı olarak hâlâ incelemeye değer bir olay olduğunu belirtir (2008: 22). Bu bağlamda her iki ülkede mübadele ile ilgili yapılan çalışmalar değerlendirildiğinde, Türkiye’de mübadeleye dair yapılan çalışmaların azlığı dikkat çeker. Arı, Yunanistan’da devlet tarafından mübadele ile gelenlere anket çalışması yapılarak mübadeleye dair gözlemleri, yerleşim yerleri ve kültürleri ile ilgili çalışmalar yapılmışken Türkiye’de böyle bir çalışma gerçekleştirilmediğini belirtir (2005: 398). Türkiye’de devlet tarafından mübadeleye dair bir çalışma yapılmaması, resmi belgelerden mübadeleye ve mübadillerin göç ve uyum süreçleriyle ilgili bilgi edinilememesine neden olmaktadır. Tekeli, bu zorunlu yer değiştirme olayından sonra bu grupların çevrelerine uyumları konusunda sosyolojik saha araştırmalarının hemen hemen hiç yapılmamasının iki nedeninin olabileceğini söyler: “Birincisi gelen grupların büyük siyasal sorunlar çıkarmadan uyum sağlayabilmeleri, diğeri ise devletin bu konuda yeni harcamalar yapmaya hazır olmayışıdır.” (1990: 69). Başka bir ifadeyle Cumhuriyetin ilk yıllarında ulusal bir kimlik yaratılmaya çalışıldığı için dili, dini, kültürü farklı gruplar Türk kimliği çatısı altında birleştirilerek homojen bir nüfus yaratılmaya çalışılmıştır. Ayrıca homojen bir nüfus yaratma sürecinin sorun çıkmadan gerçekleşmesi hedeflenen savaştan yeni çıkmış Türkiye’de kaynaklar kısıtlıdır. Dolayısıyla Özbudun’un ifade ettiği gibi erken Cumhuriyet’in kültürel projesi, dağılmış İmparatorluktan artakalan ve Anadolu’da toplanan etnik ve kısmen dinsel açıdan heterojen nüfustan ‘kaderde, tasada, kıvançta ortak’ bir ‘ulus’ imal etmektir (2010: 36). Bu bağlamda Renan’ın ifade ettiği gibi unutmak, bir ulusun yaratılmasında çok önemli bir etkidir (2016: 37). Bu nedenle kültürel farklılıkların yok sayıldığı böyle bir ortamda devlet eliyle mübadeleye dair bir araştırma yapılmamıştır.

Bu noktada mübadeleye dair belgelerin az olmasında anı, günlük defteri gibi birinci kuşak mübadillere ait materyallerin yok denecek kadar az olmasının da etken olduğunu belirtmek gerekir. Emgili, bu durumun nedeninin mübadillerin büyük çoğunluğunun kırsal kesimden gelmesi olduğunu vurgular (2017: 41). Yunanistan'ın kırsal kesimlerinden gelen mübadiller arasında okuma yazma oranı çok düşüktür. Arı, gelenlerin okuma yazma oranının düşük olmasının yanında Türk kültüründe anı ya da günlük tutma gibi bir gelenek olmayışının da anı ve hatıra defteri gibi belgelerin olmayışında etkili olduğunu belirtir. Ayrıca yaşananları unutmak, hatırlamamak gibi ilginç bir toplum psikolojisi söz konusudur (2005: 397). Tüm bu koşullar altında unutmak, ulus çatısı altında birleşmek için gerekli ön koşul gibidir. Bu bağlamda Bilgin, ulus çatısı altında birleşmenin ortak bir geçmiş aidiyetini varsaydığını belirtir. Dolayısıyla ulusal anlatı, bastırılmış bellekleri içinde barındırır (2008b: 38). Nitekim din¹ esasına göre gerçekleştirilen mübadelenin Türkiye'deki kültürel anlamda çeşitliliği gizlediğini Neyzi şu şekilde ifade eder:

Genellikle “Müslüman”la eş anlamlı olarak kullanılan “Türk” kategorisi, Türkiye'deki çoğunluğun dil, etnik köken ve din bakımından aslında ne kadar çeşitli olduğunu gizlemektedir. Kamusal alanda tek bir kimlik sergilendiğinden bu alternatif tarihler gün ışığına çıkamamakta, hatta bireylerin kendileri tarafından da bastırılmaktadır (2013: 23-24).

Bu bağlamda Clark, mübadillerin sınır dışı edilmelerinin yasını tutmaları ve sorgulamalarının Cumhuriyet'in kuruluş felsefesini sorgulamak anlamına geldiğini belirtir (2008: 195). Bu nedenle mübadiller ulus olarak bütünleşmenin sağlanmaya çalışıldığı Cumhuriyetin ilk yılları ve sonrasında kuruluş felsefesine uygun davranmayı tercih ederler. Oysaki Yaşar Kemal'in belirttiği gibi coğrafyası ve çok kültürlü bir toprak olması nedeniyle çağlar boyu dünya kültürüne kaynaklık etmiş Anadolu, binlerce çiçekli bir kültür bahçesidir (2012: 9). Bu kültür bahçesinin bir çiçeği de mübadiller ve mübadil kültürüdür. Neyzi'nin ifade ettiği gibi ulusal kimliğin tekil bir vatandaşlık ve kültürel kimlik hayali üzerine inşa edilmeye çalışılmış olması (2016: 3), diğer farklı gruplarda olduğu gibi

¹ Kimlik, en basit haliyle, bireyin kendisini tanımlamasıdır. Mübadele, mübadiller için kimlik sorunsalını da beraberinde getirir. McCarthy, Osmanlı İmparatorluğu'nda, halk arasındaki etnik farklılıklar resmîyette dikkate alınmadığı için günlük yaşamdaki kimlik tanımlamasının da, dinî esaslara göre yapıldığını belirtir. Bu nedenle Türkler, Arnavutlar, Boşnaklar ile diğer Müslüman gruplar, yakın zamana kadar kendilerine sadece “Müslüman” derlerdi (2018: 3-4). Cumhuriyet'in ilanı ile İmparatorluk bakiyesi çokuluslu devlet modelinden, ulus devlet modeline bir geçiş süreci yaşanmıştır (Ağanoğlu 2012: 411). Bu sürecin sonucu olarak dindaştan soydaşa, İslâm Ümmetinden Türk Milletine dönüşüm gerçekleşmiştir (Ağanoğlu 2012: 291). Bu bağlamda Mübadeleden önce kendilerini Müslüman olarak tanımlayan mübadillerin, mübadeleden sonra Müslüman kimliğinin yanına Türk ve mübadil kimliği eklenmiştir. Çandar, etnik anlamda Türk'ü, Boşnak'ı, Arnavut'u, Tatar'ı ve Pomak'ı buluşturan birbirlerine yapıştırarak Türkiye Cumhuriyeti'nde “Türk” kimliğinde “homojenleştiren” ortak paydanın Müslümanlık olduğunu söyler (1997: 1740).

mübadele ile gelen grubun kültürünün de kamusal alanda yok sayılmasına neden olmuştur. Bu nedenle bu çalışmada mübadillerin kültürel kimliğinin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda mübadil bir grup üzerinden mübadil kimliği incelenirken halk bilimsel bir yaklaşımın gerekliliği açıktır. Bu noktada halk biliminin birçok bilim dalı ile ilişki içerisinde olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Boratav, halk biliminin; tarih ile olduğu gibi etnoloji, dilbilimi, sosyoloji ve diğer birçok bilim dalı ile de ilişkisi olduğunu vurgular (2013: 13-16). Bu bağlamda çalışmada sosyoloji bilim dalına ait Toplumsal Kimlik Kuramından yararlanılmıştır.² Başka bir ifadeyle bu çalışmada mübadele, bir süreçler bütünü olarak değerlendirilerek iki kuramsal çerçeveye ilişkilendirilerek irdelenmiştir. Bu doğrultuda mübadil kimliğini oluşturan mübadil belleğini ortaya koyma aşamasında, Jann Assmann'ın Kültürel Bellek kuramı yol gösterici olmuştur. Mübadillerin yeni vatanlarında uyum süreci ve aidiyet üzerinden kimlik oluşumu ise Toplumsal Kimlik Kuramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Kültürel belleğin grup kimliğinin oluşumunda ve gruplar arası ilişkilerde etkilerinin incelenmesi amaçlanan bu çalışmada, grup üyelerinin kültürel belleğini oluşturan unsurlar ile bu unsurların kuşaklar arası aktarımı, kültürel kimlik üzerinden öteki olarak nitelendirilen gruplarla çizilen kültürel sınırlar, gruplar arası ilişkiler üzerinden irdelenmiştir.

Toplumsallaşma bir kültürel aktarım biçimidir (Berry, Poortinga, Breugelmans, Chasiotis ve Sam, 2021: 472). Kültürel bellekte yer alan unsurlar kuşaklar arasında aktararak toplum içindeki grupların kültürel kimliğinin devamlılığı sağlanır. Kümbetoğlu, kültürel kimliğe dair unsurların toplum içindeki gruplar arasında sınırları belirlediğini şu sözlerle ifade eder:

Gruplar ve insanlar arası farklılıklarda ayrımın bilinen, yaygın biçimi kültürel kimliklerdir. Biz-onlar ayrımının çizgilerini (sınırlarını) oluşturan öğeler (ırk dışarıda tutulursa) algılanan kültürel kimlikler, grup sembolleri ve gruplar arası ilişkilerdir. Kültürel özellikler, kültürel pratikler, kurumlar, ritüeller vs. (nasıl konuşulduğu, nasıl

² Sydow'un öne sürdüğü "ekotip" kavramı, alan çalışmasında elde edilen verileri farklı bilim dalları ile ilişkilendirilerek değerlendirmede yol gösterici olmuştur. C. von Sydow, Fin okulunun temel kavramı olan ur-formu eleştirmiş ve bu terim yerine "oicotypes" (ekotip) kavramını ilk kez 1927'de öne sürmüştür. Bu terim, botanikte bir bitkinin yerli veya bölgesel tipine verilen isimden alınmıştır. Sözcük Yunanca'da ev anlamına gelen "oikos" kökünden türemiştir ve aynı kök "ekonomi" (ekonomi) ve "ecology" (ekoloji) gibi İngilizce sözcüklerde de bulunur. Sydow, nasıl bir bitki farklı bölgelerdeki farklı iklim ve toprak koşullarına uyum sağlıyorsa halk masallarının da aynı şekilde bir bölgeden, ülkeden diğerine hareket ettikçe o bölgenin yerel özelliklerini alacağını söylemiştir. Sydow'a göre "ekotip" karşılaştırmalı yöntemin mantıksal bir uzantısıdır. Bir halk masalının yerli versiyonunun veya baladın nasıl yegâne olduğunu, onu başka yerlerdeki versiyonlarıyla karşılaştırmadan kimsenin bilemeyeceğini belirtmiştir (2010: 62).

yenilip içildiği, nasıl giyinildiği vs.) grupları farklı kılan tanımlayıcı işaretler olarak algılanır (2001: 5).

Bu nedenle bu çalışmada, Yunanistan'dan gelen mübadil bir grubun, “öteki” ile yeni bir vatanda var olma süreci, bu grubun kültürel kimliğini oluşturan unsurlar baz alınarak Toplumsal Kimlik Kuramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Cable ve Welbourne’ün ifade ettiği gibi Toplumsal Kimlik Kuramına göre olumlu kimliğe ihtiyaç duyan gruplar, gruplar arası karşılaştırma yoluyla kendi lehlerine farklılığı artırarak olumlu kimlikler oluşturur ve bu süreç grup içi yanlılıklara ve gruplar arası farklılaşmaya yol açar (1994: 7). Mübadiller, kimliklerini olumlamak için diğer göçmen grupları kültürel değerleri, gelenek-görenekleri açısından ötekileştirmiştir. Dolayısıyla ötekileştirme, kültürel özellikler üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda kültürel bellekle oluşturulan kültürel kimlik, öteki ile olan benzerlik ve farklılıkları belirlemede önemli bir araçtır.

Ruskin, Belleğin Lambası Seçme Yazılar adlı eserinde nesnelerin uzaklaştıkça karışık ve belirsiz hale geldiğini söyler. Nesne uzaklaştıkça detaylar belirgin biçimini kaybeder. Dikkatli bir şekilde bakıldığında tamamen gözden kaybolmadıkları, ancak ne olduklarının anlaşılamayacak şekilde görüldükleri fark edilir. Nitekim hiçbir biçim seçilebilir değildir, ancak hiçbir biçim tanınmaz da değildir (2016: 39-42). Mübadele, yaklaşık yüz yıl önce gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Ruskin’ın ifade ettiği gibi uzaklık arttıkça nesnenin özelliklerinin anlaşılamaması gibi mübadillerin yaşadıklarının da zamansal olarak uzaklık arttıkça karmaşık hale geleceği açıktır. Ancak ikinci ve üçüncü kuşak mübadillerin mübadeleye dair anlattıklarının seçilebilir değil ama tanınmaz da olmadığı açıktır. Bu nedenle zamansal olarak mesafe daha da artmadan ve mübadele ile gelen ilk kuşak olan büyüklerinin anlattıkları ile büyüyen nesil çok az da olsa hayattayken bu çalışmayı gerçekleştirmiş olmak önemlidir. Ayrıca mübadillerin halk kültürüne dair unsurların derlenmesinin geçmişin unutulmaması için gerekliliğini Fuad Köprülü şu şekilde anlatır:

Eskiden güzel ve Dilruba Türk şehirleriyle dolu olan Tuna yalılarının hatıratına, oraların şarkılarını, destanlarını saklasaydık bugün eski hâkimiyetimizi yalnız cansız kitap sayfalarında görmezdik. Rumelinin son felaketinde düşman eline geçen yerler ahalisi tabii yavaş yavaş yok edileceklerdir ve biz ileride oraların eski Türk memleketi olduğunu isbat için “Halkiyat”ın canlı vesikalarına muhtaç olacağız. Eğer bugün o vesikaları zapt ve kayıt edebilirsek, hiç olmazsa felâketlerimizin hatırasını saklayabileceğiz. Bir millet için bu büyük bir tazyanei intibahtır (2004: 367).

Görüldüğü gibi bağlamını kaybeden halk kültürü unsurlarının unutulması kaçınılmazdır. Ancak özellikle son yirmi yılda yaşanan teknolojik gelişmeler de mübadele ile yaşanan “göç” deneyiminin kuşaklar arasında aktarılamaz hale gelmesine neden olmuştur. Dolayısıyla mübadil olma, mübadil kimliği yeni kuşaklar için önemini yitirmeye başlamıştır. Bu bağlamda mübadil kültürüne dair unsurların derlenerek korunması gerekmektedir. Nitekim Halbwachs, bir olaylar dizisinin belleğinin belirli bir gruptan destek almadığında ve anlatılan olaylar artık ilgi çekmeyince aktarımın bittiğini söyler. Bu gibi hatıraları kurtarmanın tek yolu onları sürekli bir anlatıda yazı ile sabitlemektir. Sözler ve düşünceler ölürken, yazı kalır (2018: 97). Mübadele ile gelen birinci ve ikinci kuşak mübadiller için göç ve sonrasında yaşananlar önemlidir. Ancak günümüzde giderek unutulmaya başlamıştır. Bu nedenle mübadil kültürüne dair özelliklerin yazıya geçirilerek korunması çalışmanın bir diğer amacıdır. Bu bağlamda bu çalışma, artık anlatılmayan mübadil anıları ve uygulanmayan geleneklerin yazıya geçirilmesi ile bir “yorum ve hatırlama”dır. Bir nevi mübadil kültürünün ritüel bağdaşıklıkla metinsel bağdaşıklıkla³ aktarılma denemesidir. Mübadil bir grubun kimlik ve aidiyet unsurlarını halk bilim yaklaşımlarıyla değerlendiren bu tezin özelde mübadele ile ilgili araştırma ve çalışmalara, genelde ise halk bilimi bakış açısıyla Toplumsal Kimlik Kuramı bağlamında yapılabilecek yeni çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Mübadele ile Türkiye’ye gelen ve farklı yerleşim yerlerine yerleştirilen tüm mübadillerin kültürel özelliklerine ve kimliklerine dair araştırma yapmak imkânsızdır. Ancak söz konusu kitleyi örnekleyebilecek bir grubun incelenmesi mümkündür. Nitekim Güvenç, sadece grupları incelemekle toplumun tümünün incelenmiş olmayacağını; ancak grupları incelemekle tüm boyutlarıyla incelenemeyen toplumla ilgili güvenilir bilgi elde edilebileceğini şu şekilde ifade eder:

Toplum, birey ve gruplardan oluşan fakat onların toplamını aşan, aşkın bir varlık alanıdır. Onun için toplam değil “toplum” adını almıştır. Sadece grupları incelemekle toplumu incelemiş, açıklamış olmayız. Ancak, grupları incelemekle, bütün boyutlarıyla inceleyemediğimiz toplumun işlevleri, yapıları, kurumları, süreçleri ve değişme dinamikleri konusunda geçerli ve güvenilir ipuçlarını yakalamış oluruz (2015: 39).

³ Kültür, içerdiği unsurlarla ait olduğu grubun üyelerini bağlayıcı bir yapı oluşturur. Assmann, sözlü kültürde tekrarlamayla gerçekleşen bağlayıcılığın, yazıya geçişle birlikte canlandırmayla gerçekleştiğini belirtir. Dolayısıyla tekrarlamanın üstünlüğünden canlandırmanın üstünlüğüne geçilir, “ritüel bağdaşıklık” yerini “metinsel bağdaşıklık”, ayının yerini ise yorumlama ve okuma alır (2018: 24).

Yukarıda belirtildiği gibi, söz konusu toplumu örnekleyen bir grubu inceleyerek, mübadele ile gelen mübadillerin göç esnası ve sonrasında yaşadıklarına dair bilgi sahibi olmak mümkündür. Bu bağlamda tezin alan çalışmasının Manisa'nın Yunusemre ilçesinin Muradiye Mahallesi'nde gerçekleştirilmesinin önemli bir nedeni, Muradiye'de yaşayan mübadillerin bir grup olarak mübadil kimliğini temsil edebilecek niteliklere sahip olmasıdır. Ayrıca Muradiye, Berber'in belirttiği gibi en çok göçmenin bulunduğu yer olarak dikkat çekmektedir. Bunun en önemli sebebi cumhuriyet öncesinde önemli miktarda Rum nüfusun barınıyor olmasıdır (2010:186). Muradiye, mübadeleden önceki ismi "Hamidiye" olan, sadece Rumların yaşadığı bir Rum köyüdür. Mübadele ile Rumların boşalttığı evlere mübadiller yerleştirilmiştir. Bu nedenle Muradiye'de mübadiller ve onlarla aynı dönemde Muradiye'ye yerleşen Arnavutlar yaşamaktadır. 1939 yılından sonra Yunanistan ve Bulgaristan'dan göçmenler gelene kadar mübadiller yerli halktan ve göçmenlerden izole bir şekilde yaşamıştır. Bu nedenle kendi kültürlerini uzun bir süre koruyabilmişlerdir. Farklı yerlerden gelen göçmen grupların yerleşim yeri olması nedeniyle Muradiye özel bir yerleşim yeridir. Bu bağlamda mübadillerin iskân edildikleri yerlerin de toplumsal olarak uyum sürecinin gerçekleşme süresinde etkili olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Bayındır Goularas'ın da belirttiği gibi iskân edildikleri yerler kültürlerini ve kimliklerini Türkiye'de yaşatmaları açısından önem taşır (2012: 134). Bu bağlamda Muradiye'ye iskân edilen mübadiller değerlendirildiğinde, Muradiye sadece mübadillerin yaşadığı bir yerleşim yeri olması nedeniyle gelenekleri, giyim- kuşam, yemek kültürü gibi kültürel unsurlarını doksanlı yıllara kadar uzun bir süre yaşattıkları tespit edilmiştir.

Lozan Antlaşması ile Türkiye'ye gelen mübadilleri esas alan bu çalışmada gerçekleştirilen alan araştırmasında nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Belkıs Kümbetoğlu, "Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma" adlı eserinde niteliksel araştırmayı "insanların ve kültürlerin ayrıntılı, derinlemesine bir tanımını yapmak, insanların gerçekliğe yükledikleri anlamı, olayları, süreçleri, kavrayış ve anlayışlarını ortaya koymak için yapılan bir eylem" olarak açıklar (2017: 47). Bu bağlamda çalışmada yarı yapılandırılmış görüşme soruları ile derinlemesine görüşme yapılmış, daha sonra bu bilgiler analiz edilmiştir. Ersoy, sözlü kaynakların tarih için güvenilir kaynak olmaları noktasında ilk şartın, bunların doğru ve usulüne uygun bir şekilde ve zamanında derlenmesi olduğunu belirtir (2009: 32). Bu bağlamda derleme çalışması için kaynak kişilere uygun bir zaman belirlenmiş, mekân olarak kaynak kişilerin kendi doğal ortamları

olan evleri tercih edilmiştir. Kaynak kişilere kartopu örnekleme yöntemiyle ulaşılmıştır. Mübadele yaklaşık yüz yıl önce gerçekleştiği için mübadele ile gelen kuşak şu anda hayatta değildir. Bu nedenle ikinci ve üçüncü kuşak mübadillerle görüşülmüştür. Ancak mübadele ile bir yaşındayken gelen üç kişi bulunmaktadır. Dolayısıyla kaynak kişilerden üç kişi hariç hepsi Muradiye’de doğmuş ve büyümüşlerdir. Kaynak kişiler anne ve babaları, dede ve nineleri olmak üzere büyüklerinden mübadeleye dair dinlediklerini aktarmışlardır. Bu bağlamda kaynak kişilere öncelikle mübadele olmadan önce Yunanistan’daki yaşamlarının nasıl olduğu, orada geçimlerini nasıl sağladıkları, Yunanlılarla karışık bir yerleşim yerinde oturuyorlarsa onlarla ilişkilerin nasıl olduğu soruları yöneltilmiştir. Daha sonra orada yaşanan sorunlar, mübadele haberinin alınışı ve yola çıkış ile göç esnasında yaşananlar, Türkiye’ye geldikten sonra Muradiye’ye yerleşmeleri ile üretime dâhil olma ve uyum süreçlerine odaklanılmıştır. Mübadillerin kültürlerini ne oranda yaşatabildikleri, hangi kültürel unsurları devam ettirebildikleri yöneltilen diğer sorulardır. Daha sonra Muradiye’de kendilerinden başka hangi göçmen grupların bulunduğu ve bu gruplarla aralarındaki ilişkilere dair sorular yöneltilmiştir. Araştırmacının ailesinin Muradiye’de yaşayan mübadil bir aile olması nedeniyle, çalışmanın objektifliğini sağlamak adına, her kaynak kişiye aynı mesafede durulmasına ve bazı soruların cevabı bilinse de farklı bir bilgi elde edilebileceği düşüncesiyle tüm soruların kaynak kişilere yöneltilmesine dikkat edilmiştir. Alan çalışması 2018-2020 yılları arasında gerçekleştirilmiştir. Alan çalışmalarında kaynak kişiler ile görüşme esnasında süre, alandan elde edilebilecek verilerin yoğunluğuna göre değişmiştir. Tez boyunca bazı kaynak kişilerin diğer kaynak kişilere nazaran daha fazla yer alması, söz konusu kaynak kişilerden daha yoğun veri elde edilmesiyle ilgilidir. Yaşı 75 ve üzeri olan kaynak kişilerin daha çok bilgi aktardığı tespit edilmiştir. Görüşülen kaynak kişilerin bilgilerine EK-1’de yer verilmiştir. Kaynak kişinin verdiği bilgiler metin içinde verildikten sonra parantez içinde kaynak kişinin bilgisine yer verilmiştir. Alan araştırması ile elde edilen veriler Toplumsal Kimlik Kuramı bağlamında halk bilimi yaklaşımlarıyla çözümlenmiştir.

Göçmen ve muhacir/mübadil kelimeleri bir yerden bir yere göç eden kişileri ifade etmesi yönüyle eş anlamlıdır, ancak mübadele ile gelenlerin kendilerini tanımlarken göçmen kelimesini değil, “muhacir/mübadil” kelimelerini tercih ettikleri tespit edilmiştir. Bu nedenle çalışmada Yunanistan’dan mübadele ile gelerek Muradiye’ye yerleşen grubu tanımlamak için “göçmen” kelimesi yerine “mübadil” kelimesinin kullanılması tercih edilmiştir. Mübadele ile Türkiye’ye gelen mübadil bir grubun Toplumsal Kimlik Kuramı

bağlamında kültürel kimliğinin incelendiği bu tez, “Giriş”, “Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve”, “Kültürel Bir Kimlik Olarak Mübadil Kimliğini Oluşturan Halk Bilimsel Unsurlar”, “Farklılığın Ayrılığından Çeşitliliğin Birliğine: Toplumsal Kimlik Kuramı Bağlamında Muradiye Mübadilleri” olmak üzere üç ana bölümden ve “Sonuç” kısmından oluşmaktadır.

Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve başlığını taşıyan birinci bölüm, dört ana bölümden oluşmaktadır. “Göç Olgusu ve Mübadele” başlığı altında kavramsal olarak göç olgusu ile mübadelenin gerçekleşme süreci irdelenmiştir. İkinci alt başlık olan “Kimliğin Kurucu Bileşeni Bellek: Kolektif mi, Toplumsal mı, Kültürel mi?” adlı bölümde, bellek kavramı ele alınarak “kolektif bellek”, “kültürel bellek” ve “toplumsal bellek” kavramları tartışılmıştır. Üçüncü alt başlık olan “Kimliğin Kurucu Bileşeni Kültür ve Kültürel Kimlik” adlı bölümde ise kültür ve kimlik kavramları ele alınarak kültürel kimlik kavramı üzerinde durulmuştur. Birinci bölümün son alt başlığı olan “Toplumsal Kimlik Kuramı” ise Toplumsal Kimlik, Toplumsal Sınıflandırma ve Toplumsal Karşılaştırma olmak üzere üç alt başlıktan oluşmaktadır.

Tezin “Kültürel Bir Kimlik Olarak Mübadil Kimliğini Oluşturan Halk Bilimsel Unsurlar” adlı ikinci bölümü, genel olarak mübadillerin kültürel kimliğini oluşturan halk bilimsel unsurların ortaya konulmasını amaçlamaktadır. Bu bağlamda öncelikle mübadil kimliğinin temel taşı olarak nitelendirilebilecek olan göç anlatıları “Kültürel Kimlik unsuru Olarak Göç Anlatıları” başlığı altında üç alt başlık olarak incelenmiştir. Göç Öncesi: “Rahatımız Kaçtı” adlı bölümde mübadeleden önceki yaşam ile ilgili anlatılar yer almıştır. Göç Süreci: “Zebil Gelmişler” adlı bölümde ise mübadele sürecinin başlamasıyla göç esnasında yaşananlar ile ilgili anlatılar, Göç Sonrası: “Bak Nereye Geldik, Dünya!” adlı bölümde ise yeni vatanlarında yerleşme ve uyum sürecine dair anlatılara yer verilmiştir. İkinci bölümün ikinci alt başlığı “Kültürel Kimlik unsuru Olarak Halk Kültürü”dür. Bu bölümde mübadele ile gelen mübadillerin kültürel kimliğini oluşturan halk kültürü unsurlarından geçiş dönemleri, bereket törenleri, bayramlar, halk inanışları, halk mutfağı, giyim-kuşam, halk edebiyatı ve dil ile ilgili uygulamalara yer verilmiştir.

Tezin üçüncü bölümü, “Farklılığın Ayrılığından Çeşitliliğin Birliğine: Toplumsal Kimlik Kuramı Bağlamında Muradiye Mübadilleri” başlığı altında üç alt bölümden oluşmaktadır. Bu bölümde mübadillerin kültürel kimliği Toplumsal Kimlik Kuramı bağlamında

irdelenmiştir. “Macır mı, Göçmen mi? : Mübadil Kimliğinin Oluşumu ve Aktarılması Üzerine” adlı alt başlıkta öncelikle mübadil/macır ve göçmen kelimeleri ile mübadillerin kendilerini tanımlamalarına değinilmiştir. Daha sonra mübadil kimliğini oluşturan unsurlar, Atatürk’ün doğduğu şehir Selanik’ten gelmiş olmaları ve Atatürk kültüne değinilmiş, mübadil kimliğinin oluşum ve aktarım ortamları irdelenmiştir. İkinci alt başlık olan Toplumsal Kimliğin İnşasında Kültürel Farklılıklar Bağlamında “Öteki” başlığı altında mübadillerin grup olarak kendileri ve karşılaştıkları grup olarak “öteki” incelenmiştir. “Öteki” Olarak “Mübadiller” alt başlığı, mübadele ile aynı tarihlerde fakat Yunanistan’da farklı yerleşim yerlerinden gelen mübadillerin kendi içlerinde gruplaşmaları ve kültürel kimlikleri üzerinden grup sınırlarını belirlemelerine yer verilmiştir. “Öteki” Olarak “Yerliler” adlı alt başlıkta Muradiye’nin çevre köylerinde yaşayan yerli insanların kültürel kimlik üzerinden ötekileştirilmesine yer verilmiştir. “Öteki” Olarak “Göçmenler” başlığı altında ise mübadeleden çok sonra gelen göçmen grupların varlığı ile kendilerini “yerli” olarak görmeye başlayan mübadillerin kendi aralarında birlik oluşturarak göçmen gruplarla ilişkisine değinilmiştir. Üçüncü alt başlık olan “Farklılığın Ayrılığından Çeşitliliğin Birliğine: ‘Şimdi Yok Artık, Şimdi Karışık Artık’ ” adlı bölümde ise aradan geçen zaman ile gruplar arası evliliklerin artması ve teknolojik gelişmelerin de etkisiyle gruplar arasındaki kültürel sınırların zayıflaması ile toplumsal yapının değişimi ele alınmıştır.

Netice itibarıyla, mübadele ile Manisa’nın Yunusemre ilçesinin Muradiye Mahallesi’ne yerleşen mübadillerin halk kültürü ürünlerinin halk bilimsel bakış açısıyla irdelendiği bu tez, kültürel unsurlar üzerinden grup ve gruplar arası ilişkileri inceleme girişimi olarak görülebilir. Mübadil kimliğini oluşturan unsurlar olan göç anlatıları ve halk kültürü unsurlarından yola çıkılarak mübadil kimliğinin kültürel bellek temelinde halk bilimsel bir bakış açısıyla değerlendirildiği bu çalışma, Toplumsal Kimlik Kuramı’nın deney ortamı dışında kendi ortamında bir grupla değerlendirilmesi yönüyle önem taşımaktadır. Tezin, mübadele ve göç kavramı ile ilgili çalışmalar için yeni bakış açılarının oluşturulmasına katkı sağlayacağı, mübadele konusunda yapılabilecek başka çalışmalara ilham kaynağı olacağı düşünülmektedir.



2. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Göç Olgusu ve Mübadele

*“Göç, tek yönlü bir yolculuktur. Geri dönecek bir “ev” yoktur. Hiç olmadı.”
(Hall 1987: 44).*

İnsanlık tarihi ile başlayan göç, Stuart Hall’un da ifade ettiği gibi tek yönlü bir yolculuktur (1987: 44). Göç eden birey, geri dönebilse bile artık aynı kişi değildir, göç süreci ve sonrasında yaşadığı kültürel etkileşimlerin etkisiyle başka birine dönüşmüştür. Dolayısıyla göç ederek ayrıldığı topraklar ona yabancıdır. Geri dönecek bir “ev”in olmadığı bu tek yönlü yolculuk, geçmişten günümüze farklı nedenlerle devam etmektedir. Yücel Yönlü, insanın varoluşundan itibaren birçok nedenden ötürü yaşadığı yerden, gönüllü ya da zorunlu, kısa ya da uzun süreli olarak ayrıldığını, başka bir yere gittiğini yani yer değiştirdiğini ifade eder (2018: 7). Dolayısıyla göç; toplumun sosyal, kültürel, ekonomik, siyasi vb. alanlarıyla yakından ilişkili ve etken bir olaydır. Çeşitli bilim dallarının kapsamına girmesinden ve her bilim dalının farklı bakış açıları nedeniyle göçün tanımlanması zorlaşmaktadır (Şen 2014: 232-233). Ancak göç tanımlarına bakıldığında hepsinde ortak olan özelliğin “yer değiştirmek” olduğu görülmektedir. Dolayısıyla yer değiştirme, göçün temel özelliğidir denilebilir (Erdoğan 2017: 13, Taşçı 2009: 180). Yer değiştirme ana teması etrafında en geniş anlamıyla göç, Sabri Çakır’ın ifade ettiği gibi insan ve grubun çeşitli faktörler nedeniyle zaman ve mekânda yer değiştirmesi ile eyleme dönüşen, eylemin bitmesinden sonra da etkileri devam eden bir süreçler bütünü olarak tanımlanabilir (2011: 131). Yer değiştirme ve bu yer değiştirme ile başlayan göç sürecini etkileyen faktörler bulunmaktadır. Yusuf Adıgüzel, göçü etkileyen temel faktörlerin itme ve çekme faktörleri olarak ikiye ayrıldığını ifade eder. İtme faktörleri göçün kaynak noktası, çekme faktörü ise göçün hedef noktası olan coğrafi kesim ile ilişkilidir (2018: 18). Bir başka ifadeyle itme faktörleri bireyin göç etmeden önce yaşadığı çevre, çekme faktörü ise bireyin göç etmeyi düşündüğü çevre ile ilgilidir. Çakır, bireyin yaşadığı doğal ve toplumsal çevrenin birey ya da grubun beklentilerini, özellikle de ekonomik-kültürel gereksinmelerini karşılayamadığı sürece reddedileceğini ve böylece göç sürecinin başlayacağını ifade eder (2011: 131). Dolayısıyla itme ve çekme faktörleri göçe neden olan unsurlardır denilebilir. Adıgüzel’in de ifade ettiği gibi itme faktörleri insanların yaşadıkları yerlerdeki koşulların katlanılamayacak boyutlara varması; çekme faktörleri ise

yüksek ücretler, ucuz ve verimli topraklar, kariyer olanakları, daha iyi bir sağlık ve eğitim imkânı, bireysel ve toplumsal huzur, can güvenliği olarak özetlenebilir (2018: 18). Başka bir ifadeyle bireyin göç etmek istediği yerin birey için olumlu yönlerinin, bireyin yaşadığı çevrenin olumsuz yönlerinden daha fazla olması bireyi göçe iten temel faktördür denilebilir. Bu noktada bireyi göçe iten nedenlerin yanında, göç olayının kendisinin de sosyal ve kültürel değişme açısından hem neden hem de sonuç olduğuna da değinmek gerekir. Erdoğan, bir duruma/sonuca işaret ettiği kadar bir hareket ya da süreci ifade etmesiyle göç olayının başlı başına sosyal değişimin bir işareti olduğunu belirtir (2017: 16). Bu bağlamda toplumsal ve ekonomik değişimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkması nedeniyle göç bir sonuçtur. Ancak göçün kendisinin de toplumsal ve ekonomik değişimlere katkıda bulunan bir etken olması yönüyle göç aynı zamanda bir nedendir (İçduygu ve Sirkeci, 1999: 250).

Göçün türlere ayrılması çeşitli yaklaşımlara dayanır. Sepetçioğlu, göçün niteliği ve gerçekleşme şekli üzerine, alınan mesafe ve yönetsel değişimler açısından göçler (iç göç ve dış göç); süreye bağlı göçler (geçici ve sürekli göçler) ve göç kararının alınışına göre (gönüllü göçler ve zorunlu/istemsiz) olmak üzere üç farklı yaklaşım olduğunu ifade eder (2011: 50). Bu yaklaşımlara göre iç göç, ülke sınırları içerisinde gerçekleşen göçlerdir. İç göçe örnek olarak kırsaldan kente göç verilebilir. Dış göç ise İpek'in ifadesiyle farklı sebeplerle bir ülke sınırlarını her iki yönde aşarak yapılan nüfus hareketleridir (2014: 14). Dolayısıyla dış göçte temel olan unsur ülke sınırlarının dışında bir yere göç etmektir. Ancak bir göç olayının dış göç olarak değerlendirilebilmesi için süre de önemli bir unsurdur. Erdoğan, dış göçün süresi ile ilgili Birleşmiş Milletlerin, bireyin göç ettiği yerde en az bir yıl kalması/yaşaması gerektiği görüşünde olduğunu belirtir (2017: 16).

İnsanlığın var oluşundan itibaren ihtiyaçlar doğrultusunda yer değiştirmenin gerekliliği ile ortaya çıkan göç, zaman içerisinde siyasi nedenlerle bireylerin isteği dışında da gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda Cumhuriyet'ten önce Osmanlı İmparatorluğu döneminde zorunlu yer değiştirme yönteminin uygulandığını belirtmek gerekir. Tekeli, Osmanlı İmparatorluğu'nda insanların zorunlu yer değiştirmesinin "sürgün" sistemiyle kurumsallaştırıldığını, nüfusun büyük kitleler halinde devlet kararıyla yer değiştirmesinin ise temelde üç nedene dayandığını belirtir. İmparatorluğun gaza ilkesi sonucu sürekli büyüme halinde olması halkın kaynaştırılmasını gerektirdiği için Anadolu'dan Müslüman nüfus yeni alınan topraklara, yeni alınan topraklardaki gayrimüslim nüfus ise Anadolu'ya

ve Müslüman nüfusun bulunduğu alanlara yerleştiriliyordu. İkincisi, üretimin temel faktörünün emek olması nedeniyle nüfus artışının süreklilik kazandığı dönemlerde merkezin denetlediği artı ürünün en çoğa çıkarılması nüfusun sürekli olarak mekânda yeniden dağılımını gerektiriyordu. Üçüncü neden ise imparatorluk içinde güvenliğin ve düzenin sağlanmasıdır (1990: 50-51).

Osmanlı İmparatorluğu’nun büyüme döneminde devlet eliyle “sürgün” sistemiyle gerçekleştirilen halkın zorunlu yer değiştirmesi ülke sınırları içerisinde gerçekleştiği için tek yönlü yapılan iç göç niteliğindedir. Ancak imparatorluğun büyümesinin durması ve küçülme dönemine girmesiyle içte olan dışta kalmış ve göç farklı bir nitelik kazanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu’nda göçün farklı bir nitelik göstermesinde, Tekeli’nin de ifade ettiği gibi, Fransız Devrimi sonrasında ulusçuluk düşüncesinin yayılması ve ulusçuluk bilincinin oluşması etkili olmuştur (2008: 45). Ulusçuluk bilincinin oluşmasının da etkisiyle, 19. yüzyılın başından itibaren Balkanlar, Avrupa’nın büyük devletleri arasındaki çıkar çatışmalarına sahne olarak Avrupa’nın “barut fıçısı” haline gelmiş (Sander, 2018: 14), Balkanlaşma süreciyle birçok küçük ulusal devlet kurulmuştur. Bu yeni ulusal devletler Türk Müslüman kitleler üzerinde baskılar yaratmıştır (Tekeli, 1990: 54). Balkan Savaşlarından önce Osmanlı yönetimi altındaki Balkan topraklarında nüfus etnik ve dinî açıdan çeşitlilik göstermesine rağmen Müslümanlar çoğunluk nüfusa sahip yegâne din grubuydular (McCarthy 2018: 141). Başka bir ifadeyle, her ne kadar farklı din ve etnik gruplar bir arada yaşasa da Osmanlı tebaası olarak çoğunluk nüfusa sahip olan Müslümanlar, Balkanların gerçek sahibi konumundaydılar. Ancak İbrahim Erdal’ın ifade ettiği gibi, uluslaşma süreci sonrasında Balkanlar’da yüzyıllardır yaşamakta olan Müslüman Türkler 19. yüzyıldan itibaren Anadolu’ya göçe zorlanmış ve kurulan her devlet tarafından “öteki” kabul edilmiştir (2006: 364-365). Bu baskılar sonrasında Balkanlardan Anadolu’ya zorunlu olarak nitelendirilebilecek olan kitlesel göçler başlamıştır. Tekeli, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında Balkanlar’daki Osmanlı topraklarında Romanya ve Bulgaristan devletlerinin kurulması üzerine Büyük Balkan Göçü denilen olayların yaşandığını belirtir. Balkanlardan olan diğer büyük göç ise 1912-1913 Balkan Savaşları sırasında ve hemen sonrasında yaşanmıştır (1990: 56). Bu göçler, Balkanlarda yeni ulusların kurulmasının neden olduğu zorunlu yer değiştirme olarak nitelendirilebilir. Ağanoğlu, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Balkanların Makûs Talihi Göç” adlı eserinde Osmanlı’nın Balkanlardan tasfiyesi olarak da nitelendirilebilecek olan bu göçlerin uzun yıllar boyu bitmediğini ve cumhuriyet yıllarında da devam ettiğini belirtir (2012: 291). Bu

noktada Osmanlı'nın Balkanlardan tasfiyesi olarak gerçekleşen göçlerin cumhuriyet ilan edilene kadar devlet eliyle gerçekleştirilmediğini belirtmek gerekir. Uluslaşma sürecinin etkisiyle aynı ulustan olmayanların öteki konumunda kalması ile yaşanan olumsuzluklar, bireysel olarak bölge halkının göç etmesine neden olmuştur. Cumhuriyet'in ilanından sonra Balkanlardan gerçekleştirilen göç ise homojen bir nüfusa sahip olabilmek için devletler arasında antlaşmayla gerçekleştirilmiştir.

Türk Dil Kurumu Güncel Sözlükte “değişim” olarak yer alan (<https://sozluk.gov.tr/>) “mübadele” terimi, Mutlu'nun ifade ettiği gibi halk arasında daha çok “değiş-tokuş” anlamında ve ekonomik işlemlerde kullanılan bir kavramdır. Bin dokuz yüzlü yılların siyasi olaylarının sonucunda halk kitlelerinin karşılıklı olarak yer değiştirmeleri konusu ortaya çıkınca, bu kavram siyasi metinlerde de yer almıştır (2005: 15). Bu bağlamda Tekeli, ilk nüfus mübadelesi anlaşmalarının Balkan Savaşı sonrasında yapıldığını belirtir. Bu anlaşmalara göre göç edenlerin mallarının saptanarak, değişiminin mülkiyete ilişkin sorunları çözülmeden Birinci Dünya Savaşı başlamıştır (1990: 60-61). Birinci Dünya Savaşı'nın bitmesiyle 30 Ocak 1923'te imzalanan Lozan Barış Andlaşması ile “Türk ve Rum Ahâlinin Mübâdelesı” konusu karara bağlandı. Kemal Arı, “Mübadillerin Taşınması İşinin Türk Vapur Kumpanyalarına Verilmesi Mübadele ve Ulusal Ekonomi Yaratma Çabaları” adlı çalışmasında mübadeleyi gerekli kılan koşulları birbirine bağlı iki noktada toplamak gerektiğini ifade eder: “Dünyada ve geç de olsa Türkiye’de esen uluslaşma rüzgârı ile Kurtuluş Savaşı’nın sonunda Rum nüfusun, Türklerin kendilerinden işgal yıllarının öcünü alacağı korkusuyla Türkiye’yi terk etmeleri... Bu iki olgudan özellikle birincisi, ikincisini de besleyen nedenlerin başında gelmiştir.” (1999: 12). Nitekim tüm dünyada baş gösteren uluslaşma akımı, Rumeli’de olduğu gibi Anadolu’da da farklı milletlerden insanların bir arada yaşamasını imkânsız kılmış, tüm bu gelişmeler nedeniyle her iki ülke için de mübadele bir zorunluluk halini almıştır. Dolayısıyla mübadele ile ilgili rapor hazırlayan Norveçli Dr. Friedtjof Nansen’in ifade ettiği gibi; “Mübadele işlemi ne kadar iyi yürütülürse yürütülsün, bu işlemin ortaya çıkaracağı acılar ve yoksulluklar olacaktır. Ancak bunlar ve katlanılacak fedakârlıklar, Mübadelenin yapılmadığı zaman aynı ahalinin katlanacağı fedakârlıklardan daha az olacaktır.” (akt. Mutlu, 2005:122).

Türk ve Rum Ahâlinin Mübâdelesı Sözleşmesi hükümleri 1 Mayıs 1923 tarihinden itibaren uygulanmaya başlanacaktır. Ağanoğlu, mübadele hükümlerine göre Türk topraklarında yerleşmiş Rum-Ortodoks dininden Türk uyrukları ile Yunan topraklarında yerleşmiş

Müslüman dininden Yunan uyrukların mübadele kapsamında olacağını belirtir. Ancak İstanbul Rumları ile Batı Trakya Müslümanları mübadeleden muaf tutulmuştur (2012: 311). Bu noktada her ne kadar Anadolu’da yaşayan Rum halkı ile Yunanistan’da yaşayan Türk halkının yer değiştirmesi gibi görünse de, mübadelenin din esas alınarak gerçekleştirildiğini belirtmek gerekir. Din esasında zorunlu olarak gerçekleştirilen mübadelenin mübadiller açısından en acı tarafı ise ayrıldıkları topraklara seyahat etme şeklinde dahi bir daha gidemeyecek olmalarıdır. Bu doğrultuda Tevfik, Mübadele Sözleşmesi’nin birinci maddesine göre, mübadillerin hiçbirinin, hükümetlerin izni olmadıkça terk ettikleri memleketlerine dönüp yerleşemeyeceklerini belirtir (2014: 31). Adıgüzel ise anlaşma dâhilinde 1923 yılında Yunanistan’dan Türkiye’ye doğru başlayan Türklerin göçlerinin 1927 yılına kadar dalgalar halinde devam ettiğini belirtir (2018: 81). Dalgalar halinde devam eden göç sürecinin sonunda yaklaşık 400.000 Müslüman Yunanistan’dan Türkiye’ye, 1.200.000 Ortodoks Hristiyan Rum ise Türkiye’den Yunanistan’a göç etmiştir.⁴ Bu doğrultuda Ağanoğlu, mübadele ile İmparatorluk bakiyesi çokuluslu devlet modelinden, ulus devlet modeline bir geçiş süreci yaşandığını belirtir (2012: 411).

Göç, en genel anlamıyla mekânsal olarak “yer değiştirmedir”. Ancak Adıgüzel’in de ifade ettiği gibi göç sadece yaşanan fiziksel mekânın değiştirilmesi değil, sosyal yapının bütün unsurlarını da dönüştüren önemli bir sosyal olgudur (2018:1-2). Bu doğrultuda mübadele edilen nüfusun yerleşim yeri dağılımındaki farklılığa da değinmek gerekir. Arı, Türkiye’yi terk eden Ortodoks Rumların yüzde sekseninin kent kökenli, yüzde yirmisinin ise kırsal kökenli göçmenlerden oluştuğunu belirtir. Yunanistan’dan ayrılıp Türkiye’ye gelen göçmenlerin ise yüzde yetmişi kırsal kökenli olup ancak yüzde otuzu kent kökenlidir (1999: 12). Nitekim mübadele ile Türkiye’den ayrılan Rumlarla birlikte 1913-1923 yılları arasında Anadolu’daki gayrimüslimlerin oranı yüzde 20’den yüzde 2’ye düşmüştür (Clark, 2008: 226). Başka bir ifadeyle iki taraflı gerçekleştirilen mübadele, her iki ülkenin de ekonomik ve demografik yapısının değişmesine neden olmuştur. Bu noktada Aktar, mübadele edilen nüfusun yerleşim yeri açısından dağılım farklılığının, yeni kurulan bir ülke olan Türkiye için sağlıklı bir iskân politikası oluşturulmasında da önemli bir yapısal sorun olarak ortaya çıktığını belirtir. Bunların haricinde merkezi otoritenin elindeki

⁴ Mübadele kapsamında göç eden Rum ve Türklerin sayısı kaynaklarda farklı olarak verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Arı 1999: 12, Arı 1991: 15, Adıgüzel, 2018: 81, Erdal 2006: 24-25, Clark 2008: XIV, Ağanoğlu 2012: 305, Aktar 2018: 17.

bilgilerin eksikliği Yunanistan'dan gelen mübadillerin yerleştirilmesinde önemli bir sorundur. Ankara hükümetinin elinde idare etmeye çalıştığı toplum hakkında sağlıklı verilere dayanan hiçbir istatistik olmadığı için yaklaşık 400.000 göçmenin iskânı “el yordamıyla” yapılmıştır (2018: 46-48). Bu durum, deniz kenarından gelen mübadillerin dağlık kesime, dağlık bölgelerden gelen mübadillerin de deniz kenarı ya da ova olan yerlere yerleştirilmesi gibi bir sonucun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla mübadillerin üretime katılarak ekonomiye katkıları gecikmiş, ayrıca geldikleri yerdeki yaşam alanlarına benzeyen yerlere gidebilmek için yer değiştirmeleri de bu kaosun uzun bir süre devam etmesine neden olmuştur.

Hareketin sosyal boyutu olan göç olgusunun iki temel belirleyeni göçmen (yani birey) ve yapı (yani bireyi göçe yönlendiren etkenler) dır (Çağlayan, 2013: 86). Bireyi göçe iten nedenler ekonomik, sosyal, siyasal vb. olabilir. Ayrıca birey kendi isteğiyle göç etmeye karar vermiş ya da göç etmeye zorlanmış olabilir. Bu açıdan bakıldığında mübadele ile bireyler kendi istekleri dışında yaşadıkları yerden ayrılarak, anavatanları da olsa, başka bir yerde yaşamak zorunda bırakılmıştır. Dolayısıyla mübadele sadece göç değildir, göç ve zor kelimelerinin birlikte kullanılması gereken bir olgudur. Keser, belirli bir insan grubunun zor kullanılarak yaşam alanından göç ettirilmesine ilişkin bilinen en iyi örneğin, İbranilerin Babilliler tarafından sürgün edilmesi olduğunu söyler. Bu olay, göç ve zor arasındaki ilişkinin tarihsel derinliğini gösterdiği gibi, zorla göç ettirme ve anayurda dönüş anlatıları/ideolojisi, İbrani kimliğinin neredeyse temel inşa unsuru haline gelir. Dolayısıyla göçün, özellikle de zorla göç ettirmenin sosyal bellekteki karşılığının nesilleri aşan yönünü ortaya koyar (2010: 9). Neredeyse bir asır önce gerçekleşen mübadelenin, mübadeleyi yaşamamış, ancak büyüklerinden dinledikleriyle büyüyen ikinci ve üçüncü kuşak mübadillerin belleğinde hâlen var olması ve mübadil kimliğinin oluşumundaki etkisi Keser'in ifadesini destekler niteliktedir. Bu noktada belleğin kimlik oluşumunda önemli unsurlardan biri olduğunu belirtmek gerekir. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde kimliğin kurucu bileşeni olarak değerlendirilebilecek olan belleğe değinmek yerinde olacaktır.

2.2. Kimliğin Kurucu Bileşeni Bellek: Kolektif mi, Toplumsal mı, Kültürel mi?⁵

“Geçmişin gerçek imgesi *uçucudur*. Geçmiş ancak, bir daha görünmemek üzere kendini gösterdiği an, birden parlayıp aydınlanıveren bir resim olarak yakalanabilir” (Benjamin, 2001: 41). Bu yakalama ise bellek aracılığıyla gerçekleşir. Bellek aracılığıyla geçmişe dair unsurlar bugüne hatırlama ile taşınır. Dolayısıyla bellek, bilgilerin ve geçmişte yaşanmış deneyimlerin bulunduğu ve ihtiyaç halinde ya da hatırlama ile çağrıldığı yer olarak tanımlanabilir. Doyuran, hatırlamanın, dışarıdan gelen bir etkiyle harekete geçen bir mekanizma iken belleğin kaydedilmiş bilgiler veya depolanmış anılar olarak değerlendirilebileceğini ifade eder (2018: 22). Ancak belleğin bilgi ve anıların depolandığı bir yer olduğu düşüncesi, belleği işlevsiz kılar ve pasif bir konuma sürükler. Oysaki bellek Rateau ve Rouquette’in ifade ettiği gibi, anahtarına sahip olmakla içindekini aynen bulacağımız bir emanet kutusu değildir. Bu içerik sürekli olarak dönüştürülür, işlenir ve düzenlenir (akt. Bilgin 2008a: 22). Başka bir ifadeyle, belleğin içindeki bilgilerin yeniden düzenlenmesi ile belleğin içeriği de sürekli değişir. Bu değişim, hatırlama ve unutma unsurları ile gerçekleşir ve belleği pasif konumdan çıkarır. Bu bağlamda Traverso’nun ifade ettiği gibi bellek, ister bireysel olsun ister toplumsal, daima şimdiki zamanın filtre ettiği bir geçmişin görüntüsüdür (2019: 21). Dolayısıyla bellek, kurgusaldır. Assmann’ın belirttiği gibi ancak kendisiyle ilişki içinde olduğunda var olabilen geçmiş, hatırlanarak yeniden kurulur. Başka bir ifadeyle geçmiş, bellekte olduğu gibi kalmaz. İlerleyen şimdiki zamanın değişken ilişkileri çerçevesinde sürekli olarak yeniden örgütlenir (2018: 40-50). Bu bağlamda birey, içinde bulunduğu şartlara bağlı olarak kendisi için önemli olanı vurgulayarak ya da unutmak istediğini uzaklaştırarak bir olayı her hatırladığında farklı şekilde kurgulayarak anlatabilir.

Bellekte yer alan hatıralar herhangi bir etkiyle hatırlamanın gerçekleşmesi sonucu bugüne taşınır. Halbwachs’ın ifadesiyle hatıra, “geçmişin çok büyük bir ölçüde şimdiki zamandan ödünç alınan veriler yardımıyla ve üstelik önceki dönemlerde yapılmış ve eskiye ait imgenin hâlihazırda oldukça değişmiş bir şekilde ortaya çıktığı diğer yeniden inşalarla hazırlanmış bir yeniden inşasıdır” (2018: 85-86). Başka bir ifadeyle geçmiş, şimdinin çıkarlarıyla uyumlu olarak sürekli bir yeniden yapılanma içindedir. Bu yapılanma, bireyin nesnellikten çok uzak olan kişisel tarihini kurarken, geleceğe ve içinde yaşadığı topluma da

⁵ Bu bölümün başlığı Hasan Münüsoğlu tarafından kaleme alınan “Kültürel Bellek Bağlamında İmrozlu Kimliği Üzerine Etnografik Bir İnceleme” adlı doktora tezinin bölüm başlıklarından esinlenilerek konulmuştur.

mal olacak bir kurgu yaratmasına neden olur (Göle, 2007: 28). Bu doğrultuda hatıra, geçmişin bugünün süzgecinden geçerek yeniden kurgulanmasıdır denilebilir. Belleğin kurgusal bir niteliğe sahip olması ise geçmişe dair bilginin bugüne uyarlanarak değiştirilmesini ifade eder. Bellekteki bilgi hatırlama yoluyla geri çağrıldığında saklandığı şekliyle değil, bireyin içinde bulunduğu anın yansımalarını da taşıyarak bilince gelir. Michael Schudson, “Kolektif Bellekte Çarpıtma Dinamikleri” adlı makalesinde, bellekteki bilginin çağrılması esnasında uğradığı değişimi belleğin çarpıtılması olarak açıklar. Toplumsal olan bellek, anıların geri çağrılmasında toplumun içinde bulunduğu kültürel, psikolojik, tarihi etkenlerle etkileşim içindedir. Bu nedenle çarpıtmayı engellemek mümkün değildir:

Çarpıtmanın önüne geçilemez. Bellek her zaman ve her surette seçici olduğu için çarpıtmaktadır. Bir görme biçimi aynı zamanda bir görmeme biçimidir; bir hatırlama biçimi de aynı zamanda bir unutma biçimidir. Bellek yalnızca bir kaydetme yöntemi olsaydı, "gerçek" bir anı da mümkün olabilirdi. Fakat bellek yalnızca bir bilgi kodlama, bilgi depolama ve bilgiyi stratejik biçimde bulup getirme sürecidir ve bu sürecin her aşamasında toplumsal, psikolojik ve tarihi etkiler söz konusudur (2007: 181).

Schudson, kolektif bellekte uzaklaştırma, araçsallaştırma, öyküleştirme ve uzlaşım-sallaştırma olmak üzere dört tane çarpıtma süreci olduğunu belirtir. Uzaklaştırma, geçmişin geri çekilmesidir. Zamanın akışıyla öncelikle detaylar kaybolur ve bellekteki anı belirsizleşir. Bu belirsizleşmenin de etkisiyle bellekteki anıya dair duygu yoğunluğunda azalma yaşanır. Örneğin Holokost, başlangıçta Yahudi cemaatinin iç meselesiyken zaman içinde daha geniş bir kamuoyunun ilgisini çekmeye başlamıştır. Bu durumun temel nedeni zamanın geçişiyle, ahlaki derslerin evrensel öneminin daha da artmasıdır (2007: 181-183). Başka bir ifadeyle toplumlar için önemli olan, toplumlara yön veren olayların içinde yer alan birey için anlamlı olan geçmiş, zamanın geçişiyle bir sis perdesinin arkasındaymışçasına farklı bir görünüm alır. Giderek silikleşmeye başlayan geçmişin görüntüsüyle birlikte anılara dair duygusal yoğunluğun da azalması, hatırlamayı gerçekleştirecek unsurların varlığını gerekli kılar. Bu noktada artık duygusal olarak etkisi azalan ama toplum için önemli olan olayların unutulmasını önlemek için yıldönümleri ve anma törenleri hatırlamayı gerçekleştiren unsurlar olarak ortaya çıkar. Schudson'un ifade ettiği gibi kırk ya da elli yıl öncesinde kalan olayların yıldönümlerinin ve anma törenlerinin önem kazanmasının nedeni, yaşanan olayın hatırasının giderek sönükleşmesi ve geriye yalnızca kültürel olarak kurumsallaştırılmış anılar kalmasıdır (2007: 183).

İkinci çarpıtma olarak geçmişin kullanılmasında bellek, güncel çıkarlara hizmet edecek şekilde kullanılır. Bu bağlamda bellekteki anılar güncel bir stratejik amacı desteklemeye yardımcı olmaları için hatırlanıp biçimlendirilebilir. Amerika Birleşik Devletleri'nin Vietnam savaşında ordusunun başarısızlığını gizlemek için medyayı ve medyanın savaşı işleyiş biçimini suçlaması araçsallaştırmada geçmişin kullanılmasının bir örneğidir. Bununla birlikte on dokuzuncu yüz yılın başında romantik milliyetçiliğin folkloru kullanarak geçmişi araçsallaştırmasına da değinmek gerekir. Aslında birbirinden tamamen alakasız halk şiirlerinin bir araya getirilmesiyle yaratılan Kalevala, tarihi ve epik bir Fin destanı olduğu iddia edilerek Finlandiya'nın siyasi bağımsızlık savaşının bir parçası haline getirilmiştir (Schudson, 2007: 184-186). Bu bağlamda millî duyguları uyandırmak amacıyla geçmişin kullanılması yoluyla gerçekleştirilen araçsallaştırmada, halk kültüründen yararlanılmıştır.

Üçüncü çarpıtma olan öyküleme, geçmişin ilginçleştirilmesi olarak özetlenen araçsallaştırmadır. Geçmişe dair bir anlatı için bir başlangıç noktası seçilerek giriş, gelişme ve sonuç bölümü olacak şekilde öykülenerek anlatı yeniden kurgulanır. Bu noktada öykülemenin sadece geçmişte olan olayları kurgulayarak aktarma değil, bunları süsleme ve ilginç hale getirme çabası olduğunu da belirtmek gerekir. Öyküleme ile süslenerek ilginç hale getirilen ve yeniden kurgulanan geçmiş, anlatılan olayı basitleştirerek bellekte yer almasını kolaylaştırır (Schudson, 2007: 189-190).

Dördüncü araçsallaştırma olan bilişselleştirme ve uzlaşısallaştırma, geçmişin bilinebilir hâle getirilmesidir. Geçmişin bilinebilir hale gelmesi için öyküleştirmiş olmasının yanı sıra düzenlenmiş, *yapılmış* olması gerekir. Kültürel açıdan değer verilen ve düzenli olarak kutlanan eylemleri anımsamak, eleştirilen, bastırılan ya da kınanan eylemleri anımsamaktan çok daha kolaydır. Bu bağlamda uzlaşısallaştırmanın özel bir yönteminin anıtlştırma olduğunu belirtmek gerekir. Anıtlştırma ile bir şey bir abide ya da anıta dönüştürülürken geçmiş de dönüştürülür. Bu dönüşme ile törelleştirilen geçmiş, kronolojiden bir gelenek yaratılmasına hizmet eder (Schudson, 2007: 193-195). Başka bir ifadeyle öykülenerek aktarılan ve bilinebilir hale gelen geçmiş, anıtlar aracılığıyla görünür

kılınarak kronolojik olarak törenselleştirilir ve geleneksel bir hal alır. Kronolojiden yaratılan bu gelenek, icat edilmiş gelenek⁶ olarak değerlendirilebilir.

Bellek, geçmişe dair bilginin depolandığı yer olarak geçmişin bilgisiyle, dolayısıyla geçmişle özdeşleştirilse de anlatım zamanı şimdiki zamanda gerçekleşir. Beatriz Sarlo, “Geçmiş Zaman” adlı eserinde anının bugüne muhtaç olduğunu söyler, çünkü Deleuze’ün Bergson’a dayanarak söylediği gibi, anının *kendine özgü* zamanı şimdiki zamandır (2012: 9-10). Başka bir ifadeyle anı, geçmişle şimdi arasındaki noktada dönüşerek varlığını sürdürür. Huyssen, belleği oluşturanın geçmiş ile şimdi arasındaki bu çok ince yarık olduğunu belirtir. Bu yarık, belleği canlı kılar, arşivden ya da başka herhangi bir depolama sisteminden farklı olmasını sağlar (1999: 13). Dolayısıyla bellekte yer alan bilgi, geçmiş zamanın değişmez bilgisi değildir. Geçmişe dair bir anının şimdiki zamanda ifadesidir. Sarlo’nun ifadesiyle “Geçmiş anlatma ediminde bugünün damgası kaçınılmazdır, çünkü söylemin üzerinde şimdiki zamanın bilinen hegemonyasının olması kaçınılmazdır ve sözlü geçmiş zaman kipleri sözcelemenin şimdiki zamanının ‘fenomenolojik deneyiminden’ azade değildirler. ‘Bugün, geçmiş, orkestra şefinin müzisyenleri yönettiği gibi yönetir,’ diyordu Italo Svevo.” (2012: 43). Nitekim Assmann’ın belirttiği gibi bugünün yönettiği geçmiş kendiliğinden oluşmaz, kültürel yapının ve temsilin sonucudur; her zaman özel motifler, beklentiler, umutlar ve hedeflerle desteklenir ve şimdiki zamanın çerçevesi ile biçimlendirilir (2018: 98). Bu noktada, geçmiş ile şimdi arasında tek taraflı etkileşim olmadığını belirtmek gerekir. Bellekteki bir anı, anlatım zamanının etkisiyle değişime uğradığı gibi, şimdi ve gelecek de bellekteki anılar aracılığıyla değişime uğrar. Schacter’in ifade ettiği gibi bellekteki anının herhangi bir unsurla çağrılması ile gerçekleşen hatırlama eylemi, şimdiye ve geçmişe ait bilgileri birleştirmeye dayanır (2017: 52). Bu birleştirme sonucunda Bergson, geçmişteki imgelerin şimdiki zamandaki imgelerle karıştığını, hatta bunun yerine bile geçebildiğini söyler. Bir işlevi olduğu için varolan geçmişteki imgeler şimdiki zamandaki deneyimi geçmişte edinilmiş deneyimle sürekli tamamlayarak zenginleştirirler (2015: 49-50). Başka bir ifadeyle hem geriye hem ileriye doğru iki yönde işleyen bellek sadece geçmiş kurgulamakla kalmaz, aynı zamanda şimdi ve geleceğin deneyimlerini de organize eder (Assmann, 2018: 50).

⁶ Hobsbawm, *Geleneğin İcadı* adlı eserinde icat edilmiş geleneği şöyle açıklar: Alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarla yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik segileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşılamaya çalışan bir pratikler kümesi (2006: 2).

Belleğin bir diğer özelliği, iletişimsel olmasıdır. Santos, belleğin iletişimsel olduğunu şu sözlerle açıklar: “Varlık eylemi olarak hafıza, izlerde ya da geçmiş yaşantılarda kaydolur ve belleğin kendi içinde somut bir varlığı yoktur, her zaman anlatıyla bitişiktir. Dolayısıyla bellek süreksizdir ve daima anlatılma eylemine bağlıdır.” (2001: 175). Başka bir ifadeyle bellekte depolanan bilgilerin varlığı iletişimle, anlatma eylemiyle anlam kazanır. Bellekteki geçmişe ait bilginin anı haline gelmesi için dile getirilmesi gerekir (Huysen, 1999: 13). Bellekteki bilginin dile getirilmesi içinse anımsatıcı unsurların varlığına gerek duyulur. Bu anımsatıcı unsur bazen bir ses, bir koku ya da bir görüntü olabilir. Marcel Proust’un *Kayıp Zamanın İzinde* adlı eserinde anlatıcı için anımsatıcı unsur, anlatıcının yediği kurabiyedir. Anlatıcı, yediği kurabiyeyi çocukluk dönemine gider. Huysen’in ifade ettiği gibi o ünlü kurabiyesiyle Proust deneyiminin öteki ucunda çocukluğun kendisi değil, çocukluğun anımsanması yer alır (1999: 13). Bu noktada bellekteki bilginin “hatırlama” ile anı haline gelmesinde bağlamsal olarak etkisi olan zaman ve mekândan da söz etmek gerekir. Zamanın mekânı olan bellek (Polat, 2007: 78), işlevsel hale gelebilmek için belli bir zaman ve mekâna ihtiyaç duyar. Dolayısıyla Assmann’ın belirttiği gibi bellek mekânsallaştırma eğilimi içindedir. Bu mekânsallaştırmaya örnek olarak bayramlar verilebilir. Tekrar edilme suretiyle süreklilik algısı yaratan bayramlar, geçmişte ortak yaşanan bir zamanı yansıtır. Hatıralar ise yaşanan bir mekâna dayanırlar (2018: 47). Dolayısıyla hatıranın gerçekleştiği sınırlı zaman ve mekân, belleği bağlamsal olarak işlevsel hale getiren unsurlardır denilebilir.

Bellek, unutmaya karşı bir direniş biçimidir. Unutulmak istenmeyenler hatırlanarak bellekte korunur. Özellikle baskı altındaki toplumlar kültürlerini, kimliklerini koruyabilmek için “hatırlar”. Assmann’ın belirttiği gibi baskı koşullarında hatırlama bir direniş biçimi olabilir (2018: 81). Bellekte yer alan bilginin çeşitli unsurlarla bugüne getirilmesinde araç olan hatırlama, karşıtı olarak unutma eylemini de beraberinde getirir. Hatırlanmayanlar unutulurlar, ancak bu unutma kendiliğinden gerçekleşebileceği gibi “unutturulma” eyleminin sonucu da olabilir. Connerton, belleğin totaliterliğin düşmanları arasında yüksek prestije sahip olduğunu belirterek her hatırlama eyleminin, geçmişe eşelemeye ve parçaları yeniden bir araya getirmeye yönelik her girişimin, devlet erkine karşı bir muhalefet eylemi olarak algılandığını belirtir (2014: 235). Nitekim toplumda egemen durumdaki grupların dışında kalan azınlık grupların belleği, ulusal bellek ve ulusal anlatı için bir tehlike gibi algılanır ve baskılanır. Bu noktada bellek çalışmalarının önemli bir kısmının toplumda azınlık durumundaki gruplar üzerinde yapıldığını belirtmek gerekir.

Türkiye’de yapılan bellek çalışmalarına bakıldığında Cumhuriyet’in ilanıyla yaratılmaya çalışılan ulusal kimlik oluşturma çabasında, ulusal bellek yaratılması aşamasında tehdit olarak algılanarak uzun yıllar yok sayılan ve üzerinde konuşulmayan Dersim olayı, Ermeni tehciri, mübadele üzerine yapılan çalışmalar göze çarpmaktadır. Sancar, çeşitli toplumlarda belli dönemlerde “unutma politikası” öne çıksa da, hatırlama evrensel bir olgudur, (2016: 52) sözleriyle hatırlamanın evrensel yönüne dikkat çeker. Nitekim unutulmak istenmeyen hatırlanarak bellekte korunur.

Bellek, bireyin hatırlama unsurları aracılığıyla “anlatma” edimi ile somutlaşır ve görünür hâle gelir. Nitekim Sancar’ın belirttiği gibi bellek, iletişimsel süreçlerde, yani hatıraların anlatılması, alımlanması ve sahiplenilmesi yoluyla oluşur. Bu nedenle bellek, her zaman diğer bireylerle, siyasal düzlemle ve başka gruplarla ilişki içindedir (2016: 41-42). Bu ilişki içerisinde bireysel olarak varolan belleğin içeriği dönüşerek değişir ve oluşum süreci devam eder. Assmann, belleğin her zaman bir bireye “ait” olduğunu ama toplumsal olarak belirlendiğini ifade eder. Bu nedenle en kişisel anılar bile sadece sosyal grupların iletişimi ve etkileşimi üzerinden oluşur (2018: 44). Bu noktada bellek ve belleğin ait olduğu topluluk arasında karşılıklı bir ilişki olduğunu belirtmek gerekir. Assmann, “bellek, gruplar ve topluluklar halinde yaşamamızı sağlar; gruplar ve topluluklar halinde yaşamak da bir bellek oluşturmamızı.” sözleriyle bu ilişkiye vurgu yapar (2008: 109). Dolayısıyla bellek, Kolukırık’ın belirttiği gibi “hem birey ve kimliğin tanımlayıcısı hem de grup kimliğimiz ve diğerleriyle olan ilişkilerimizin anlatıcısıdır” (2011: 170).

Toplumsal bir varlık olan insan, bugününü ve geleceğini geçmişten gelen deneyimlerle kurgular. Dolayısıyla geçmiş, hatırlama yoluyla bellekte varlığını sürdürür. İnsan unutmayı bir türlü öğrenemeyip de hep geçmişe bağlı kaldığı için (Nietzsche, 2000: 61), bellek çalışmaları bir gereklilik hâlini alır. Pultar, “Antik Bellek Tekniğinden Bellek Çubuğuna Doğru Kültürel Belleğin Kavramsal Temelleri” adlı çalışmasında, bir inceleme ögesi olarak belleğin eski zamanlardan beri var olduğunu, ancak modern zamanlarda bellek konusuna ilginin yirminci yüzyılda başladığını belirtir. Yirminci yüzyılın ilk yıllarında psikolojide bilinçaltı kuramı ile Freud, edebiyatta madeleine motifi ile Proust, bellek konusuna yeni bir bakış getirmiştir. Freud, insanın anılarını nasıl baskı altında tuttuğunu göstererek, kişilik oluşumunda belleğin önemini ortaya koydu. Modernist edebiyatta bilinç akışı adı verilen anlatı tekniğinin önde gelen uygulayıcılarından Fransız Marcel Proust ise 1913 yılında yayımlamaya başladığı “À la Recherche du Temps Perdu” roman dizisi

yoluyla, “istenç dışı bellek” kavramını geliştirmiştir. İstenç dışı bellek kavramı, insanın bilinçli olarak anıları hatırlamasının yanı sıra, zihnindeki istenç dışı süreçler aracılığıyla dolambaçlı olarak anılara vardığını göstererek, bellek konusuna yeni bir bakış getirdi (2019: 350-351). Başka bir ifadeyle birey sadece kendisi hatırlamak istediği için değil, bireysel etkisi olmadan anılarını hatırlatan unsurlar nedeniyle de geçmişi bugüne getirir.

Pultar, Fransa’da 1920’lerin sonunda ortaya çıkan Annales ekolünün, tarih ve tarih yazımı anlayışında bir devrim gerçekleştirdiğini, dolayısıyla bellek konusuna daha da yeni bir bakış açısı getirdiğini belirtir. 1929’da Lucien Febvre ve Marc Bloch tarafından yayımlanan “Annales d’Histoire Économique et Sociale’de” adlı dergide yazan tarihçiler geleneksel tarihçilikte olduğu gibi somut olaylara değil de toplumsal olgulara ve değişimlere, zihniyetlere ağırlık veren bir tutumla ürün ortaya koymaya başladılar. Annales ekolü ile tarih yazımında toplumsal olana dikkat çekilmesi, sosyal bilimlerin de çalışmaların içinde yer alması sonucunu beraberinde getirdi. Dolayısıyla tarih disiplinlerarası bir nitelik kazanırken, bellek olgusunun da toplumsal gelişmeler ve evrilen düşünce tarzlarıyla ilişkilendirilmesi ön plana çıktı. Tüm bu gelişmelerin sonucu olarak, Annales ekolü yirminci yüzyıl boyunca tarih yazımcılığı konusunda bütün dünyada çok etkili olmuştur. (2019: 351-352).

Bellek, bir topluluğa mensup kişilerin ortak paylaşımı, geçmişi ve bugünlerini de etkileyen, şekillendiren, devingen bir olgudur (Sönmez, 2012: 14). Dolayısıyla belleği şekillendiren ve oluşumunu sağlayan bu ortak paylaşım, bellek çalışmalarında farklı terimler kullanılmasına neden olmuştur. Pultar, bugünkü anlayışla ele alınan kültür ve bellek olgularının, akademik çevrelerde 1980’lerde, özellikle 1990’larda incelenmeye başlandığını, genelde bellek ve özellikle kültürel bellek çalışmalarının göreceli olarak yeni bir alan olduğunu belirtir. Ayrıca, hâlen oluşma sürecinde olduğu için, kültürel bellekle ilgili literatürde değişik görüşlerin ve terimlerin, henüz tam olarak “oturmamış” olduğunu belirtir (2019: 349). Bu çerçevede bellek çalışmalarına bakıldığında kolektif, kültürel ve toplumsal bellek terimlerinin kullanıldığı görülür. Bu terimler, ilk bakışta birbirine çok yakın görünse de içerdikleri anlam açısından farklılıklar bulunmaktadır. Bellek çalışmalarında öncü isimlerden Maurice Halbwachs, “kolektif bellek”, Paul Connerton “toplumsal bellek”, Jan Assmann ise “kültürel bellek” terimlerini kullanmayı tercih etmiştir. Halbwachs, bireysel bellek dâhil olmak üzere tüm bellek türlerinin kolektif bir yapı içerisinde oluştuğunu öne sürerek kolektif bellek terimini kullanır. Assmann ise

Halbwachs'ın belleğin toplumsal boyutunu ele alan kolektif bellek ile ilgili çalışmaları üzerine, “kültürel” kelimesini yazı ve yerleşik hayatla ilişkili olarak kullanarak kültürel bellek kavramını ortaya atar. Ancak kültürün sadece yazı ve yerleşik hayatla ilişkilendirilmesi, kültürel bellek kavramının kısıtlı bir alanda incelenmesi zorunluluğunu getirir. Paul Connerton ise ritüeller ve törenler gibi toplumsal uygulamalar temelinde belleği ele alarak “toplumsal bellek” kavramını tercih etmiştir. Ancak Barth'ın ifade ettiği gibi toplum, birbirinden farklı küçük toplumsal grupları da içeren soyut bir kavramdır. Dolayısıyla toplum içinde yer alan küçük toplumsal grupları görmezden gelmek indirgemeci bir yaklaşım olacaktır (2001: 11). Bu noktada Connerton'un “toplumsal bellek” kavramında, toplum ile topluluk arasındaki fark görmezden gelindiği için toplumsal kelimesinin tartışmaya açık olduğunu belirtmek gerekir.

Schudson'un ifadesiyle kolektif bellek terimi, bireysel belleğin toplumsal olarak organize edilmesiyle oluşur, bellek depoları olarak nitelendirilebilecek olan kütüphaneler, müzeler, anıtlar gibi yapıları da içerir. Ayrıca geçmiş kültürel eserler yoluyla öğrenen bireylerde geçmişin görüntüsüdür denilebilir. Dolayısıyla kolektif bellek, kültürel belleğin üç alanıyla - toplumsal olarak oluşturulan bireysel anılar, kültürel formlar ve kültürel formlardan oluşturulan bireysel anıları kapsar. Toplumsal bellek ise bireylerin kendilerinin deneyimlemedikleri, ancak kültürel yapıtlar (artefact) aracılığıyla öğrendikleri geçmişin görüntüsüdür (2007: 181-182). Bu bağlamda, kültürel bellek teriminin kolektif bellek ve toplumsal bellek terimlerinin içerdiği unsurları da kapsayan daha geniş bir perspektife sahip olduğu görülmektedir. Bu noktada yukarıda isimleri verilen sosyal bilimcilerin bellek konusunda kavram tercihleri farklı olsa da bellek çalışmalarına sağladıkları katkının altını çizmek gerekir. Birbirine yakın veya birbirini içine alan kavram açıklamalarında, bu kavramsal tartışmalardan hareketle, bu çalışmada öncelikle “kültürel bellek” kavramı esas alınarak “kültürel kimlik” kavramı açıklanacak, daha sonra toplumsal kimlik kuramının temel kavramlarından biri olan toplumsal kimlik yerine, “kültürel kimlik” kavramı temelinde tezin araştırma örnekleme irdelenecektir. Ancak kültürel kimliği oluşturan temel unsurlardan kültürel bellek kavramını açıklamadan önce kolektif bellek ve toplumsal bellek kavramlarına değinmek yerinde olacaktır.

Fransız sosyolog Maurice Halbwachs, 1925 yılında yayımladığı “Les Cadres Sociaux de la Mémoire (Belleğin Toplumsal Kadroları / Belirleyicileri / Çerçeveleri)” adlı eserinde kolektif bellek kavramını ilk defa ortaya atmıştır (Pultar, 2019: 352). Lisede Bergson'un

öğrencisi olan Halbwaches, ardından Durkheim ile çalışmış ve belleği sosyal bir olgu olarak yorumlamaya dayanan çalışmaların temellerini oluşturmuştur (Assmann 2018: 43). Durkheim ile öğrencileri, kayımları ve çatışmayı göz ardı eden bir organizmacılığa düşmeleri konusunda eleştirilmiştir. Ancak Halbwachs, Durkheim'in "toplum" kavramı yerine "grup" kavramını kullanmış, sosyal farklılıklara işaret eder biçimde kolektif belleğin çoğulluğunu ortaya koymuştur (akt. Olick 2014: 178). Başka bir ifadeyle Halbwaches'ın kolektif bellek kuramına göre toplum içinde birden çok kolektif bellek bulunur. Benzer bir şekilde tek bir kolektif bellek olmadığını ifade eden Olick ise, bir grup ya da toplumun kolektif belleğini tanımlamada, grubun içinde kültürel üretim araçlarına erişimi olanlar ya da görüşleri daha çok değer görenlerin ön plana çıktığını belirtir:

Bir grup ya da toplumun kolektif belleğini tanımlama çabaları, genellikle o grubun içinde bir alt grubun, özellikle de kültürel üretim araçlarına erişimi olanlar ya da görüşleri daha çok değer görenlerin belleğini tanımlama çabalarıdır. Bunun önüne geçmenin yollarından biri, toplumda birbirinden farklı yerlerde üretilen farklı türde kolektif bellekleri öne çıkararak tek bir kolektif bellekten bahsetme eğilimine direnmekten geçer (2014: 186-187).

Belleği bireysel ve kolektif olmak üzere ikiye ayıran Halbwaches'ın Pultar'a göre önemli bir saptaması, bireysel belleğin tek başına, bağımsız olarak var olamayacağını öngörmesidir. Bireysel bellek, ait olunan grubun belleği ile etkileşim içinde oluşur:

Eğer bir kişi, anılarını aktarırken, "evimizin önünden bir dere geçirdi" derse, "ev"nin, "dere"nin ne olduğu kendisine önceden öğretilmiş olması gerekir. Dolayısıyla bireysel belleğin grubun verdiği bilgiye ihtiyacı vardır. Bireysel bellek bir grup tarafından şekillendirilir; grupta öğrenilenlerden oluşur, grubun belleğinden, yani ortak, kolektif bellekten beslenir (2019: 349).

Yukarıdaki açıklama göz önünde bulundurularak bireysel belleğin grup belleği ile var olabileceği söylenebilir. Halbwachs, her kolektif belleğin zaman ve mekân içinde sınırlı bir gruptan destek aldığını belirterek kolektif belleğin toplumsal yönüne dikkat çeker. Bu noktada kolektif, yani grup belleğinden beslenerek gelişen bireysel belleğin hatırlama eyleminde de kolektife ihtiyaç duyduğunu belirtmek gerekir. Halbwachs'ın ifade ettiği gibi anılarımız tek başımıza katıldığımız olaylar ve gördüğümüz şeyler hakkında olsalar dahi başkaları tarafından bize hatırlatılır (2018: 30). Başka bir ifadeyle, Halbwachs'a göre hatırlama eyleminin gerçekleşmesi için, bireysel belleğin tek başına varlığı yeterli değildir. Bireysel bellek, etkileşim içinde olduğu diğer belleklerin yardımıyla hatırlama eylemini

gerçekleştirir. Birey, ait olduğu grupların değerlerini ve düşünce biçimlerini benimsediği sürece, onlar aracılığıyla anılarını yeniden inşa etmeye devam eder:

Bir şeyi hatırlamamın sebebi, çoğu zaman başkalarının beni bunu hatırlamaya teşvik etmesi, onların hafızalarının benimkinin yardımına gelmesi, benim hafızamın ise onlarınkine dayanmasıdır. En azından bu durumlarda, anıları çağırmanın esrarengiz denecek bir yanı yoktur. Nerede olduklarını, nerede saklandıklarını, beynimde mi yoksa ruhumun birkaç küçük odasında mı olduklarını aramaya gerek yoktur çünkü bu anılar bana dışarıdan gelirler ve ait olduğum gruplar, onlarla ilgilendiğim ve en azından geçici olarak düşünce biçimlerini benimsediğim takdirde bana bu anıları yeniden inşa etmenin araçlarını her an sağlarlar (2016: 17).

Halbwachs, hatırlama ve unutma eyleminin gerçekleşmesini çerçeve kavramı ile açıklar. Halbwachs'a göre olaylar anıdır, ama çerçeve de anılardan yapılmıştır. Çerçeveler daha kalıcıdır, onları her an algılamak bize bağlıdır ve anıları yeniden bulup yeniden oluşturmak için çerçeveleri kullanırız (2016: 135). Başka bir ifadeyle bireyler anılardan oluşan çerçeveler aracılığıyla hatırlama eylemini gerçekleştirir. Halbwachs'a göre toplum içinde yaşayan insanların, anılarını yerleştirip yeniden bulmak için kullandıkları çerçevelerin dışında bir hafıza mümkün değildir (2016: 113). Bu noktada Halbwachs'ın çerçeveleri de kolektif olarak değerlendirdiğini belirtmek gerekir. Bu çerçeveler, aynı gruptan bireyler için ortaktırlar. Dolayısıyla çerçeveler grubun tümü tarafından akılda tutulur, çerçeveyi oluşturan anılar grup için aşağı yukarı eşdeğer bir önem sergiler (2016: 171).

Halbwachs'a göre gruplardan bağımsız bir belleğin varlığı imkânsızdır. Bu noktada öğrencisi olduğu Bergson ile fikir ayrılığında olduğunu belirtmek gerekir. Bergson'a göre bellek üzerine çalışmak, öznel aklın nitelikleri üzerine düşünmekle ilgilidir ve bireysel bir eylemdir. Freud, Halbwachs'ın fikir ayrılığında olduğu bir diğer kişidir. Freud, bireyin bilinçaltının tüm geçmiş deneyimlerin depolandığı yer olduğunu ileri sürerek hatırlamadan ziyade, unutmayı merkeze alır. Halbwachs ise Freud'un aksine, belleğin hiçbir şekilde tüm geçmiş deneyimlerin depolandığı yer olamayacağını ileri sürer. Halbwachs'a göre geçmiş yalnızca dışsal olarak grup aracılığıyla hatırlanabilir (Olick 2014: 178-180). Halbwachs, bireysel olarak değerlendirilen belleğin toplumsal yönüne dikkat çekmiş olsa da eleştirilen yönleri de vardır.⁷ Ancak Pultar'ın ifade ettiği gibi Halbwachs, o inceleyene kadar sadece

⁷ Olick, Halbwachs'ın "kolektif bellek" kuramını toplumsal olarak çerçevelenmiş bireysel bellek ile anmaya yönelik kolektif temsiller ve bellek izlerinin açık seçik birbirini tamamlamayan ve birbirinden farklı iki olgu olması yönüyle eleştirir. Ona göre Halbwachs, bu olguların içerdiği kendine özgü yapıları ve bunlar arasındaki ilişkileri tanımlayan bütünlüklü bir paradigma sunmadığı için hâlâ bireysel ve toplumsal

felsefî ve/veya psikolojik açıdan ele alınan bellek konusuna sosyolojik bir perspektif getirmiştir (2019: 359). Bu perspektifte Bilgin'in ifade ettiği gibi kolektif belleğin grubun olumlu özelliklerini ön plana çıkarma ve toplumsal kimliği savunma işlevi, yarım yüz yıl sonra sosyal kimlik teorisi çerçevesinde iç grubun yüceltilmesi olarak yeniden vurgulanacaktır (2008: 21).

Bellek çalışmalarında toplumsal bellek terimini kullanan Connerton, belleği kültürün taşınma pratikleri olan ritüeller ve törenler kapsamında ele alır. Ritüeller ve törenler bireyin tek başına değil ait olduğu grubun diğer üyelerinin de katılımıyla gerçekleştirebilecekleri toplumsal uygulamalardır. Bireyin diğer grup üyeleriyle etkileşimiyle gerçekleştirilen bu toplumsal uygulamalar grubun ortak belleğini ifade eden toplumsal belleği oluşturur. Dolayısıyla Çeviker'in ifade ettiği gibi toplumsal bellek varlığını birey üzerinden değil, hafıza mekânları ve anma pratikleri aracılığıyla toplum ve grup üzerinden sürdürür (2009: 19).

Toplumsal bellekte yer alan törenler, gelişigüzel tekrarlanan eylemler değildir. Bireyler için ait oldukları gruba dair anlatısı olan anlamlı performanslardır. Connerton'un ifade ettiği gibi toplumsal belleği oluşturan törenlerin baş anlatısı, söylenen ve daha sonra üzerinde düşünülen bir öykü değildir; o, canlandırılan, oynanan bir kültür. Geçmişin bir imgesi, yapılan törenlerle taşınarak sürdürülür. (2014a: 121). Dolayısıyla törenler, uygulayan grup için anlamı olan, önemli eylemlerdir. Connerton, bu yönüyle törenlerin onları uygulayanlarca uyulması yükümlülüğü bulunan şeyler olarak algılandığını belirtir (2014a: 77). Başka bir ifadeyle grup için anlamı olan törenler, uyulması gereken kurallar zincirini oluşturur. Törenlerin gerçekleştirilemediği durumlar grup üyelerinde bir eksiklik duygusu yaratır. Törenlerin gerçekleştirilemediğinde duyulan eksiklik duygusu gibi, kendilerine ait olmayan törenleri uygulamaya zorlanma da bireylerde olumsuz bir etki yaratır. Connerton, törenlerin zorla uygulanması hususundaki düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir:

İnsanlar, yabancı bir törenler kümesine, içten değil sözde bile olsa, uymaya zorlanmalarına boyun eğmezler; tören yapma, bir anlamda onun anlamını onaylamak olduğundan, bunu kendi “sahici” görüşleriyle uzlaşmaz bulacaklarından, buna direnirler. Yurtseverlerin bayrağına yönelik bir aşağılama ya da paganları vaftize zorlama, onların benliğini çiğnemek demektir. (2014a: 77-78).

Yukarıdaki açıklama göz önünde bulundurularak grup üyeleri için tören yapma eyleminin bir anlamda törenin anlamını onaylamak olduğu söylenebilir. Bu bağlamda bireylerin kendileri için anlamı olmayan bir töreni gerçekleştirmeleri, kendi benlikleriyle çatışmalarına neden olur. Bu nedenle grup üyeleri kendileri için anlamı olmayan bir tören eyleminin içinde bulunmaya direnirler. Törenler, belli zamanlarda uygulanarak toplumun hayatına anlam kazandırır. Ancak Connerton'un ifade ettiği gibi törenlerin etkileri sadece uygulandıkları zamanla sınırlı değildir (2014a: 78). Başka bir ifadeyle törenler gerçekleştirildikten sonra dahi, grup üyeleri üzerinde etkisi devam eder. Törene dair uyulması gereken davranış şekilleri ve hayat görüşü grup üyelerinde hayat bulur. Connerton, resmi biçimler alan törenlerin belirli bir biçime bağlanma, basmakalıp biçimlere girme ve belli aralarla yinelenme eğilimi taşıdığını belirtir (2014a: 77). Bu nedenle törenler çok fazla değişikliğe uğramaz, geçmişten bugüne aynı biçimde, süreklilik içinde devam eder. Connerton'un ifadesiyle değişmez biçimleri ve yinelenme özelliği ile bireylerde süreklilik duygusu yaratan törenler geçmişin kesintisiz sürdüğünü düşündürür (2014a: 78).

Connerton, toplumsal belleği oluşturan unsurları belirlerken, Halbwaches'ın aksine, aktarım unsuruna da değinmiştir. Varlık süresi herhangi bir bireyin yaşam süresini aşan bir toplumsal grup, topluca "anımsama" gücüne sahiptir. Ancak sadece grubun geçmişi ile ilgili şeylerin izlerini anımsadıklarını söylemek yeterli değildir, aynı zamanda grubun yaşlı üyelerinin, bu izleri grubun genç üyelerine aktarmaları da gerekir (2014a: 68). Başka bir ifadeyle törenlerin sürekliliği için sadece hatırlamak değil, aktarım da gereklidir. Grubu oluşturan özellikle yaşlı bireyler, grubun birliğini ve sürekliliğini sağlayan törenleri gelecek kuşaklara aktarma görevini üstlenirler. Bu aktarımla, ortak geçmiş tüm grup üyelerince özümseir. Dolayısıyla Bilginer Erdoğan'ın ifade ettiği gibi toplumsal bellek insanların birlikte aynı anda yaşadıkları geçmiş üzerine değil, geçmişin bilgisinin ortak olmasına vurgu yapar (2013: 7). Ortak olan geçmiş bilgisi, bugüne ilişkin deneyimlerin de belirleyicisidir. Birey, kendisi yaşamasa da grubu oluşturan diğer bireylerin aktarımıyla sahip olduğu geçmişin deneyimi ile bugününü şekillendirir. Connerton, bu konudaki düşüncelerini şu şekilde dile getirir:

Belleğin kendisiyle ilgili olarak bugüne ilişkin deneyimimizin, büyük ölçüde geçmiş hakkındaki bilgimize dayandığını belirtebiliriz. Günümüzün dünyasını, geçmişin olaylarıyla ve nesneleriyle nedensellik bağlantıları içindeki bir bağlamda, yani geçmişin, o anda yaşamadığımız olayları ve o anda algılamadığımız nesneleri

bağlamında yaşarız. Bu da şimdiki zamanı, çeşitli geçmiş yaşantılarımızdan hangisiyle bağlantısını kurabilirsek ona göre yaşayacağımızı gösterir (2014a: 9).

Bu bağlamda geçmişe dair bilgi, toplumsal bellek aracılığıyla bugünü şekillendiren unsurlardan biridir. Bu yönüyle toplumsal bellek, Atik ve Erdoğan'ın ifade ettiği gibi geçmiş, şimdi ve gelecek arasında bir köprü kurar, insanın zamanda kök salmasını sağlar (2014: 3). Temur, bir hatırlama, var olma alanı olarak değerlendirdiği toplumsal belleğin birçok katmandan oluştuğunu belirtir. Bu katmanların en etkin olanı ise kültürel bellektir (2011: 157). Kültürel bellek, ritüelleri ve törenleri de içermesi yönüyle toplumsal belleğin ana temalarını içinde barındırır. Connerton, Bergson'la felsefi bir düşüncede, Freud'la psikanalitik düşüncede, Proust'la otobiyografik edebiyatta merkezi meselelerden biri olmaya başlayan belleğin, bireysel kimlik için de önemli bir kavram olarak belirmeye başladığını; böylece belleğin yirminci yüzyılın başında psikolojide bir araştırma alanı iken; yüzyılın sonunda ilginin kültürel belleğe kaydığını ifade eder (2018: 11).

Bellek çalışmalarında öncü isimlerden biri olan Jan Assmann, eşi Aleida Assmann ile birlikte "kültürel bellek" kavramını geliştirir. Assmann'ın ifadesiyle kültürel bellek, birden çok kişi tarafından paylaşılması ve bu insanlara kolektif, yani kültürel bir kimlik aktarması anlamında bir kolektif bellek biçimidir. Ancak kültürel bellek paylaşım ve aktarım yönüyle bir kolektif bellek olarak değerlendirilse de bu değerlendirme Halbwachs'ın kolektif bellek teriminden farklıdır. Halbwachs, kolektif belleği, Assmann'ın "kültürel bellek" terimi altında ele almayı önerdiği gelenekler ve aktarımlardan ayrı değerlendirir. Assmann ise kültürel alanı bellek çalışmasına dâhil ederek Halbwachs'ın kolektif bellek kavramını "iletişimsel" ve "kültürel bellek" olarak ikiye ayırarak korur (2008: 110). Başka bir ifadeyle Assmann, iletişimsel bellek terimini ortaya atarak Halbwachs'ın "kolektif bellek" kavramı ile "kültürel bellek" arasındaki farkı tanımlamayı amaçlar.

Assmann, 1995 yılında yayımlanan "Collective Memory and Cultural Identity" adlı makalesinde kültürel belleğin niteliklerini kimliği somutlaştırması, yeniden inşa kapasitesi, oluşum, düzenleme, eğitici oluşu ve dönüşlülük olmak üzere altı maddede açıklar: *Kimliğin somutlaşması*; kültürel bellek, grubun bir bütün olarak birlik içinde olmasının yanında özel olduğunun da farkında olmasını sağlayan bilgi ambarıdır. Bu yönüyle kültürel bellek, pozitif "Biz şuyuz" veya negatif "Bu bizim zıttımız" şeklinde bir tür kimlik belirleme yoluyla tanımlanır ve kimliğin somutlaşmasını sağlar. Başka bir ifadeyle kültürel bellek bireyin hem dâhil olduğu grup hem de diğer gruplar bazında kendini tanımasını ve

tanımlamasını sağlar. *Yeniden inşa etme kapasitesi*; hiçbir bellek geçmişi olduğu gibi koruyamaz. Kültürel bellek de, ait olduğu toplumun bulunduğu zamanın çerçevesi içinde yeniden inşa edilir. Bu yönüyle bellekte yer alan kültürel unsurlar sabit değildir, değişkendir. *Oluşum*; kültürel bellek aracılığıyla grup içerisinde dilbilimsel, görsel veya ritüel oluşum sağlanır. Başka bir ifadeyle kültürel bellekte yer alan unsurlar hatırlama ile bugüne getirilerek ritüellerin devamlılığı sağlanır. *Düzenleme*; iletişimi kurumsallaştırır ve kültürel bellek taşıyıcılarının uzmanlaşması yoluyla formüle eder. *Eğitici oluşu*; kültürel bellekte korunan bilginin bağlayıcı niteliği olan iki işlevi vardır. Biri eğitici, uygarlaştırıcı ve insanileştirici; ikincisi davranış kurallarını sağlamada kural değeri taşımasıdır. Dolayısıyla kültürel bellek grup içindeki bireyleri davranış kurallarını uygun yer ve zamanda kullanma yönünde eğitir. *Dönüşlülük (reflexivity)*; kültürel bellek bir grubun ritüelleri, atasözleri aracılığıyla kendini yeniden yorumlaması ve grubun imgesini yansıttığı ölçüde kendi imgesini de yansıtmayı sağlar (1995:130-132). Kültürel belleğin niteliklerine bakıldığında, kimlik oluşumunda etkisinin çok açık bir şekilde görüldüğünü belirtmek gerekir. Kültürel bellek, içerdiği unsurlar vasıtasıyla, ne olduğu ya da olmadığı yönüyle bireyin kendini ve içinde bulunduğu grubu tanımlamasını, dolayısıyla kimlik oluşumunu sağlar. Bellekte yer alan unsurların, uygulamaların her anlatışta ya da uygulamada yeniden inşa edilerek gelecek kuşaklara aktarımına hizmet eder. Dolayısıyla eğitici işlevi de vardır. Assmann'ın ifadesiyle kültürel bellek kavramı, bir toplumun kendisi ile ilgili düşüncelerini dengeleyen ve kuşaklar arasında aktarılacak korunan, her çağda her topluma özgü, yeniden kullanılabilir metinler, imgeler ve ritüeller bütünüdür (1995:130-132).

Assmann, kültürel bellek ile ilgili çalışmalarında belleğe dair farklı sınıflandırmalar geliştirmiştir. Assmann 1997 yılında yayımlanan, “Kültürel Bellek” adlı çalışmada belleği mimetik bellek, nesneler belleği, iletişimsel bellek ve kültürel bellek olmak üzere dört grupta inceler. Mimetik bellek, taklit yoluyla edinilen davranışları temel alan bellektir. Nesneler belleği ise bireyin yaşamı süresince etrafındaki eşyalar ile de hatırlamasını sağlayan bellek türüdür. İletişimsel bellek, dil aracılığıyla geçmişin ve anıların paylaşılması esasına dayanır. Ancak iletişimsel bellek, taşıyıcılarının yaşam süreleri ile sınırlıdır. Aktaran kişinin hayattan ayrılmasıyla aktarım, dolayısıyla iletişimsel bellek sona erer. Kültürel bellek ise Assmann’a göre en basit haliyle anlam aktarımıdır:

1. *Mimetik Bellek*: Davranış alanında edinilen bellektir ve taklit yoluyla edinilir. Kullanma kılavuzları, yemek kitapları gibi yazılı davranış kılavuzları kaynağı olarak gösterilebilir. Günlük yaşamın birçok alanında davranışlar taklit etme geleneğine bağlı alışkanlık ve kurallara dayanır.
2. *Nesneler Belleği*: İnsanı çevreleyen eşyaları hatırlamayı sağlayan bellek türüdür. Eşyalar sadece şimdiki zamana ait değildir; geçmiş, ataları hatırlatması yönüyle aynı zamanda geçmişe de aittir.
3. *İletişimsel Bellek*: İletişim aracılığıyla aktarılan bellektir. İnsan dil aracılığıyla yakın geçmişe ilişkin anılarını paylaşır. Ancak taşıyıcıları ile sınırlı bir bellek türüdür.
4. *Kültürel Bellek*: Anlam aktarımıdır. Kültürel bellek, diğer üç bellek türünün az çok bütünlük içinde bulunduğu alanı oluşturur. Rutin taklitler “gelenek” statüsünü kazandığı, yani amaca yönelik anlamının ötesinde bir anlama sahip olduğu zaman mimetik belleğin sınırları aşılar ve kültürel belleğe dönüşür (2018: 27-28).

J. Assmann, 2008 yılında yayımladığı “Communicative and Cultural Memory” adlı makalede ise belleği düzey ölçütüne göre sınıflandırır. Bellek, hem kişisel hem de kolektif düzeyde bir benlik (kimlik) bilinci oluşturmamızı sağlayan yetidir. Bu nedenle belleği bireysel, iletişimsel ve kültürel olmak üzere üç grupta sınıflandırır. Bu sınıflandırmada dikkat çeken nokta, 1997 yılında yaptığı sınıflandırmada mimetik bellek ve nesneler belleği olarak ele aldığı kavramlar yerine bireysel bellek kavramını tercih etmesidir: *Bireysel Bellek*, içsel (nöromental) düzeyde ve öznel zaman içinde oluşur. Dolayısıyla bireysel bellek, içsel kimliği oluşturan yapıdır. *İletişimsel Bellek*: Toplumsal düzeyde ve toplumsal zaman içinde oluşur. Toplumsal benlik ve toplumsal rollerin taşıyıcısı olan kimliği oluşturan bellek türüdür. *Kültürel Bellek*: Kültürel düzeyde; tarihsel, efsanevî ve kültürel zaman içinde oluşur. Kültürel bellek, kültürel kimliği oluşturur (2008: 109). Bu sınıflandırmada içsel düzeyde hafıza, bireysel belleği, iletişimsel bellek ise bireylerin gün içinde iletişimlerini sağladıkları bellek türünü ifade eder. Pultar’ın ifadesiyle iletişimsel bellek, kolektif bellek türünün sadece gündelik iletişimlere (şakalaşmalara, dedikodu yapmalara, vs.) dayanan çeşitlerini içerir (2019: 369). Dolayısıyla iletişimsel belleğe konu olan unsurların yaşam süresi sınırlıdır. Assmann, iletişimsel belleğin en önemli özelliğinin sınırlı zamansal ufku olduğunu belirtir. Sözlü tarih çalışmaları sayesinde, bu ufkun üç veya dört nesle tekabül edecek olan seksen veya en fazla yüz yıla kadar uzanabileceği ortaya konmuştur (1995: 127). Başka bir ifadeyle iletişimsel bellekle aktarılan unsurlar yakın zamana dair anılardır. Assmann, bunun en tipik örneğinin kuşağa özgü bellek olduğunu söyler. Bu bellek tarihi olarak grupla bağlantılıdır, zamanla oluşur ve zamanla yok olur; dolayısıyla taşıyıcıları ile sınırlıdır (2018: 58). Başka bir ifadeyle bireyin veya ait olduğu grubun anısı, o anıyı anlatacak kişinin varlığı ile hayat bulur ve aktarılır. Bir grup söz

konusu olsa dahi, grup üyeleri ölüm nedeniyle gruptan ayrılıp anıya ait kuşak yok olunca iletişimsel bellek unsurları da yok olur. Grubun üyeleri iletişimsel bellek aracılığıyla gündelik yaşama dair bilgiyi, ait olduğu kuşağın anılarını edinir. Ancak bu noktada grubun tüm üyelerinin iletişimsel belleğe katılımının söz konusu olmadığını belirtmek gerekir. Ayrıca Assmann'ın ifade ettiği gibi iletişimsel belleğin aktarımında uzmanlaşmış kişiler olmadığını da belirtmek gerekir:

Grubun iletişimsel belleğe katılımı belirsizdir. Bazıları daha az diğerleri daha fazla bilgiye sahiptir, yaşlıların belleği, gençlere göre daha geriye gider. Ama bu tür gayriresmi anlatılarda, bireylerden bazıları ötekilere göre daha fazla bilgiye sahip olsa da, işin uzmanları yoktur. Burada söz konusu olan bilgi, bir taraftan dil öğrenilirken ve gündelik iletişim sayesinde edinilir. Burada herkes aynı ölçüde uzmandır (2018: 61-62).

Dolayısıyla bireylerin iletişimsel belleğe katılımı belirsiz olsa da grup üyesi olan herkes iletişime katılması yönüyle aynı ölçüde uzmandır. Assmann, grubun iletişimsel belleğinde katılımın belirsizliğine karşın, kültürel bellekteki katılımın çok daha belirgin olduğunu söyler (2018: 62). Kültürel bellek, unsurlarının iletişim yoluyla aktarılması nedeniyle iletişimsel belleğe benzer görünse de her ikisi de farklı bellek türleridir. Assmann'a göre "kültürel bellek, en basit tanımla gündelik olmayan olayları hatırlama organıdır. İletişimsel bellekten ayrıldığı en önemli nokta ise biçimlendirilmiş olması ve törenselliğidir" (2018: 67). Kültürel bellekte yer alan ritüeller belli bir düzene göre ve her seferinde aynı şekilde gerçekleştirilmeye çalışılır. Böylece ait olunan grubun sürekliliği geçmişin aynen tekrar edilme duygusuyla sağlanır. Dolayısıyla Assmann'ın ifade ettiği gibi iletişimsel bellek gündelik olana yakınlığı ile karakterize edilirken, kültürel bellek de gündelik olandan uzaklığı ile karakterize edilir: "Gündelik olandan uzaklık (aşkınlık) onun zamansal ufku belirler. Kültürel belleğin sabit bir noktası vardır; zamanın geçmesiyle ufku değişmez. Bu sabit noktalar, metinler, ritüeller, anıtlar gibi kültürel oluşumlar ve dua okuma, ibadet etme gibi kurumsal iletişim yoluyla korunan geçmişin kader belirleyen olaylarıdır" (1995: 128-129).

Assmann'ın belirttiği gibi kültürün kuralcı ve anlatısal, yönlendirici ve nakledici olmak üzere iki yönü vardır. Bu yönler bireylere "biz" deme imkânı veren kimlik ve aidiyet temellerini yaratır. Tek tek bireyleri böyle bir "biz"de birleştiren, bir yandan ortak kurallar ve değerlere bağlılık, öte yandan ortak yaşanmış geçmişin anılarına dayanan, ortak bilgi ve kendi algılayış biçiminin oluşturduğu *bağlayıcı* yapıdır:

Her kültür *bağlayıcı yapı* olarak adlandırdığımız bir şey oluşturur. Bu yapı, hem sosyal boyutta hem de zaman boyutunda birleştirici ve bağlayıcıdır. Ortak deneyim, beklenti ve eylem mekânlarından bir “sembolik anlam dünyası” yaratarak, birleştirici ve bağlayıcı gücüyle güven ve dayanak imkânı sağlayarak insanları birbirine bağlar. (...) Bu yapı aynı zamanda, önemli deneyim ve anıları biçimlendirip canlı tutarak, ilerleme halindeki şimdiki zamanın ufkuna, bir başka zamanın görüntülerini ve öykülerini katarak ve böylece ümit verip anıları canlandırarak, dünle bugünü birleştirir. Her bağlayıcı yapının temel ilkesi tekrarlama’dır. Böylece olaylar dizisinin sonsuzda kaybolması önlenir ve bir ortak “kültürün” unsurları olarak, tanınabilir ve hatırlanabilir örneklerle dönüşmesi sağlanır (2018: 23).

Görüldüğü gibi tekrarlama ile oluşturulan bağlayıcı yapı ortak kültürü yaratır. Assmann, her kutlamanın aynı düzeni izleyerek sonsuz bir bilgi aktarımı biçiminde bir duvar kâğıdı motifi gibi tekrarlandığını söyleyerek bu ilkeyi “ritüel bağdaşıklık” (içsel bütünlük) olarak adlandırır. Yazıya geçişle birlikte tekrarlamanın üstünlüğünden canlandırmanın üstünlüğüne geçilir, bir başka ifadeyle “ritüel bağdaşıklık” yerini “metinsel bağdaşıklık” alır. Böylece yeni bir bağlayıcı yapı ortaya çıkar (2018: 23-24).

Kültürel bellek biyolojik olarak devredilemez, bu nedenle devamlılığının sağlanması için kuşaklar boyunca kültürel olarak canlı tutulması gerekir. Bu, anlamın kaydedilmesi, canlandırılması ve ifade edilmesi, yani kültürel bellek ile yapılır. Bu tür kültürel bellek tekniğinin işlevi, sürekliliği ve kimliğin devamını sağlar (Assmann, 2018: 98). Başka bir ifadeyle kültürel belleğin aktarımıyla kültürün sürekliliği, dolayısıyla da bireyler ve dâhil oldukları grupların kimliğinin sürekliliği sağlanmış olur. Kültürel bellek aracılığıyla geçmişin günümüz ve gelecekle bağlantısı kurulur. Ancak bu bağlantının gerçekleşmesi için aktarılan unsurların bireyler ve grup için bir anlam ifade etmesi gerekir. Başka bir ifadeyle değerli görülen ve unutulmaması istenen unsurların aktarılacak korunması söz konusudur. Nitekim Assmann’ın ifade ettiği gibi kültürel bellek, büyük ölçüde grup içinde anlamlı olarak kabul edilen şeylerle özdeşir (2018: 29). Grup içinde anlamlı olarak kabul edilen unsurlar destanlar, efsaneler gibi sözlü kültür ürünleri olabileceği gibi, bayramlar ve ritüelleri kapsayan gelenekler de olabilir:

Ritüeller grubun kimliğini koruyucu bilginin sürekliliğini garanti ettiği sürece, kültürün yeni kuşaklara aktarılma süreci, tekrarlama biçiminde yaşanır. Ritüelin yapısı, belli bir düzenin mümkün olduğu kadar değişmeden yeniden üretimini gerektirir. Bu nedenle her ritüel uygulaması, bir önceki uygulamaya benzer ve yazısız kültürler için tipik olan “zamanın döngüselligi” olgusu ortaya çıkar. Bu yüzden kültürel anlamın ritüele dayanan döngüselligi bağlamında bir “tekrarlama zorunluluğundan” söz edilebilir (Assmann, 2018: 98-99).

İnsanoğlu toplumsal bir varlık olması nedeniyle diğer bireylerle birlikte yaşama eğilimindedir. Bir araya gelen ve belli bir grup üyesi olan bireyler, kendilerine ait bir kültür üretir ve kültürel bellek vasıtasıyla bu kültürü aktarırlar. Assmann'a göre kültürel bellek yereldir, benmerkezcidir, bir gruba ve onun değerlerine özgüdür (2008: 113). Bu bağlamda kültürel bellek özneliği ifade eder. Bu nedenle bir grup için anlamlı olan bir unsur, bir diğer grup için anlamlı olmayabilir. Bu noktada her bireysel belleğin, başkalarıyla iletişim içinde kendini oluşturduğunu belirtmek gerekir. Ancak bu "ötekiler" herhangi bir insan topluluğu değil, daha çok birliklerini ve özgünlüklerini geçmişlerinin ortak bir imgesi aracılığıyla kavrayan gruplardır (Assmann, 1995: 127). Dolayısıyla buradaki "öteki" kavramı, grup içinde bireyin dışında kalan kişileri anlatmak için kullanılır. Grup içindeki öteki bireylerle ortak geçmiş ve oluşturulan kültürle kurulan bağ, grubun sürekliliğini sağlar. Bu sürekliliği sağlamada en önemli unsur denilebilecek olan kültürel mirası sayesinde bir toplum hem kendisine hem de başkalarına görünür hale gelir. Bu mirasta hangi geçmişin belirginleştiği ve onun tanımlayıcı kimliğinde hangi değerlerin ortaya çıktığı, bir toplumun yapısı ve eğilimleri hakkında çok şey anlatır (Assmann, 1995: 133). Başka bir ifadeyle bellek, bir toplumsal grubun kimlik inşasında kültür ile birlikte önemli unsurlardan biridir.

2.3. Kimliğin Kurucu Bileşeni Kültür ve Kültürel Kimlik

Bellek, kimliği oluşturan unsurlardan biridir. Bireyler hatırlama ile belleğe gelen bilgi aracılığıyla kimliğini kurar. Bu noktada kimliğin kurulmasının tek başına yeterli olmadığını, sürekliliğinin de sağlanması gerektiğini belirtmek gerekir. Bu süreklilik ise bireysel bellek ve grup belleğinde farklı temellere dayanır. Assmann bu temelleri şu şekilde açıklar:

Bir bireyin kendi kimliğini sadece belleği sayesinde oluşturabilmesi gibi, bir grup da grupsal kimliğini ancak bellek sayesinde yeniden kurabilir. Aradaki fark grup belleğinin nörolojik bir temeli olmamasındadır. Onun yerine mitler, şarkılar, danslar, atasözleri, yasalar, kutsal metinler, süslemeler, resimler, yollar ve hatta tüm bir coğrafya gibi kimliği garanti edici bilgilerin bütünü olan kültür geçer (2018: 98).

Görüldüğü gibi grup kimliğini oluşturan unsurlardan biri olan grup belleğinin temeli kültürdür. Kültürel unsurlara dayanan grup belleği, grup kimliğinin oluşumunda etkilidir. Osborne ve Sablonniere'in ifade ettiği gibi kültür, bireyin kimliğinin inşasında kritik bir unsurdur (2014: 436). Kültürü oluşturan unsurlar, her grup, toplulukta kendine özgüdür.

Bu nedenle Aşkın'ın ifade ettiği gibi kültür, insan toplulukları arasındaki farkları derinleştiren ve toplumlara kimlik kazandıran önemli bir faktördür (2007: 217). Dolayısıyla kültür, kimliğin alt yapısını oluşturur ve ikisi birbirinden soyutlanamaz (Cinman Şimşek 1997: 409). Bu noktada kültür kavramı ve tanımlarına değinmek yerinde olacaktır. Giddens ve Sutton'un ifadesiyle kültür, İngilizcedeki en karmaşık ve tanımlanması en zor olan sözcüklerden biridir. Kelime olarak anlam gelişimine bakıldığında, kültürün 15. yüzyıldaki anlamlarından biri, ekip biçmek ve hayvanları otlatmak, dolayısıyla da doğa ile ilgilidir. Bu anlam daha sonraları insanları da kapsayacak şekilde genişlemiş, kültür insan zekâsının 'gelişimi' anlamında kullanılmıştır. 18. yüzyılda Almanya'da 'medeniyet' kavramının karşılığı olarak kullanılan kültür kelimesi, 19. yüzyılda 'kültürler' ya da kültürel varlıklara ilişkin tanımların ortaya çıkmasıyla sosyal bilimlerde de kullanılmaya başlanmıştır (2018: 259). Bu noktada kültür kavramının birçok farklı disiplin tarafından tanımlandığını belirtmek gerekir. Kavramın farklı disiplinlerce tanımlanması, kültür tanımında farklı ölçütlerin kullanılmasını da beraberinde getirmiştir. Bozkurt Güvenç, "İnsan ve Kültür" adlı eserinde kültür kavramı tanımlanırken ele alınan belirleyici ölçütleri sosyal miras, töre ve gelenek birliği; hayat yolu ya da biçimi; idealler, değerler ve davranışlar; çevreye uyum; geniş anlamda eğitim; bireysel psikoloji; oluşumu ve kökeni yönünden; düşünüş ve simge (sembol) olarak sıralar (2018: 128-129). Tüm bu ölçütleri içine alan geniş bir kültür tanımı yapmanın zorluğu açıktır. Dursun Yıldırım ise "Türk Bitiği" adlı eserinde kültür kavramıyla ilgili tanımlama zorluğunun kültürün yapısından kaynaklandığını belirtir:

Kültür, tabiatı gereği, olduğu her toplulukta farklı unsurlardan oluşur, dolayısıyla farklı yapılardadır. Bir kültür için vazgeçilemez olan bir unsur, başka bir kültür için önem taşımayabilir. Bu nedenle dünyadaki insan topluluğu kadar kültür ve kültür tanımı mevcuttur. Bu açıdan değerlendirildiğinde kültür, kimliğini temsil ettiği bir topluluğun yaşadığı şartlar içerisinde yapısını ve muhtevasını oluşturur (1998: 37).

20. yüzyılın en önemli antropologlarından biri olarak bilinen Malinowski'ye göre kültür, bir topluluğun maddi ve manevi değerlerinin toplamıdır: "aletlerden ve tüketim mallarından, çeşitli toplumsal gruplaşmalar için yapılan anayasal belgelerden, insana özgü düşün ve becerilerden, inanç ve törelerden oluşan bütünsel bir toplamdır" (1990: 39). Giddens ve Sutton ise kültür kavramını toplumların yaşam biçimi olarak ele alarak "belirli bir toplumu ya da bir sosyal grubu karakterize eden ve içeriğini, bilgi, gelenekler, normlar, hukuk ve inançların oluşturduğu yaşam biçimi" olarak tanımlar (2018: 259). Bilginer Erdoğan ise kültürün toplumsal bir arşiv olduğunu belirtir: "Kültürün toplumun asırlarca

biriktirdiği değerleri, beklenti, amaç, inanç, davranış vb. davranış şekillerini sakladığı toplumsal bir arşivdir (2013: 51). Güvenç'in kültür tanımı ise şöyledir: "Bilimsel anlamda kültür, toplumun üyesi olarak insanın yaşayarak, yaparak öğrendiği ve aktarıp öğrettiği maddi manevi her şeyden oluşan karmaşık bir bütündür." (2015: 14-15). Tüm bu tanımlara bakıldığında kültür kavramı ile ilgili tek ve genel geçer bir tanımın yapılmasının zorluğu açıktır. Ancak Güvenç'in de belirttiği gibi Taylor'ın kültür tanımı görece geniş bir tanım olarak kabul edilebilir: "Kültür, ya da uygarlık, bir toplumun üyesi olarak, insanoğlunun öğrendiği (kazandığı) bilgi, sanat, gelenek-görenek ve benzeri yetenek, beceri ve alışkanlıkları içine alan *karmaşık bir bütündür*" (2018: 128-129).

Yukarıdaki tanımlarda görüldüğü gibi kültür toplum içinde yaşayan insanların oluşturduğu maddi ve manevi unsurları içinde barındırır. Dolayısıyla kültür tek bir unsurdan oluşmaz, birden çok unsurun bir araya gelerek oluşturduğu bir bütündür. Malinowski, bu yönüyle kültürü bir aygıtla benzetir. Söz konusu kültür çok yalın veya ilkel, ya da son derece karmaşık ve gelişmiş olsun; kısmen maddi, kısmen insana özgü, kısmen de manevi olan kocaman bir aygıt'tır. İnsan karşılaştığı somut ve özel sorunların üstesinden gelmeyi bu aygıtla başarır (1990: 39). Başka bir ifadeyle bireyin gündelik hayat içinde karşısına çıkabilecek durumlarda nasıl davranacağını anahtarı kültürün içinde gizlidir. Dolayısıyla kültür aynı zamanda işlevseldir.⁸ Toplamların hayatında bir işlevi olduğu için kuşaktan kuşağa aktarılan kültür, zamanın getirdiği koşullara bağlı olarak değişse de bireylerde süreklilik algısı oluşturur. Bu bağlamda Güvenç, antropolog Murdock'tan esinlenerek kültürün özelliklerini öğrenilebilir olması, tarihi ve sürekli olması, toplumsal olması, idealleştirilmiş kurallar bütünü olması, ihtiyaçları karşılayıcılığı, değişmesi, bütünleştirilmesi ve soyutlama olmak üzere sekiz maddede açıklar (2018: 129-135).⁹ Kültürün içinde barındırdığı unsurlar, o kültürü oluşturan toplumsal gruplarca tartışmasız doğru olarak kabul edilir. Kültüre dair doğru olarak kabul edilen kurallar bütünü, tüm grup üyelerince sorgulanmadan uygulanarak yaşama dair bir düzen oluşturulur. Assmann'ın ifade ettiği gibi kültür tüm normları, değerleri, kurumları, dünyaya ve yaşama ilişkin anlamlandırmaları ile birlikte bir normalliktir, herkes tarafından kabul edilen, alternatifsiz

⁸ Malinowski, kültürün işlevselliğinin genel belitlerini beş madde ile inceler. Bu bağlamda kültür, insanların ihtiyaçlarını karşılayan ve karşılaştıkları sorunlara çözüm yollarını sunan bir araçtır. Bu yönüyle kültür birden çok unsurun bir araya gelerek oluşturduğu bir bütündür. Kültüre dair her unsurun bir amacı vardır ve bu unsurlar birbirlerine bağlı bir bütün olan kültürü oluşturur. Bireyler, kültüre dair etkinlikler ve amaçlar dâhilinde aile, grup, yerel topluluk gibi kurumlar halinde örgütlenirler. Bu örgütlenmeler dinamik olarak etkinliğin türü bakımından farklı yönleri ele alınarak çözümlenebilir (1990: 136).

⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. (Güvenç, 2018: 129-135).

bir dünya düzeni olarak doğallaştırılır, kendine özgülüğü ve gelenekselliği bireyler tarafından görünmez hale gelir (2018: 145). Başka bir ifadeyle görünmez hale gelen kültür bireylerce içselleştirilir ve kişilik yapılarının bir parçası haline gelir. Subaşı, bir toplumu anlamının ön koşulunun, o toplumun gizli yapılarına ve kültürel hücrelerine nüfuz etmek olduğunu belirtir. Bu bağlamda kültür, toplumun şifrelerini içinde barındırır. Bu nedenle kültürleri, bireysel alanlar değil; etkileşimli etkinlik alanları olarak düşünmek daha uygundur (2010: 48).

İnsan, toplumsal bir varlıktır. Aydın'ın ifade ettiği gibi insanı toplumsallaştıran, içine doğduğu kültürün onu doğuşundan itibaren biçimlendirmesidir. Toplumsallaşan insanın diğer insanlarla bağına kuran ise onlarla paylaştığı kültürdür. Aynı kültürü paylaşan insanlar arasında “uyum”u sağlayan ise “kimlik”tir. Kimlik bu bakımdan kültüre bitişiktir, ondan ayrı değildir (1999: 15). Nitekim toplum içinde insanları bir arada tutan, birliği ve devamlılığı sağlayan kültürden beslenen kimliktir. Oğuz'un ifade ettiği gibi içine doğduğu kültür, insanın kimlik ve aidiyetini tanımlar, gösterir ve inşa eder (2019: 50). Dolayısıyla kültür ve kimlik, toplumsal yapının temel unsurlarıdır. Assmann, kültür ve toplumun insan varlığının temel yapısını oluşturduğunu belirtir. Bu yapı, ortak olmayan ama her zaman bireysel olan bir kimlik iletir ya da “üretirler” (2018: 143). Başka bir ifadeyle her toplum kendi kültürünü kişilik biçimi içerisinde bireyde yeniden üretir (Lasch'tan akt. İlhan 2013: 239-240). Dolayısıyla her toplumun kendine has bir kültürü vardır ve bu kültür o toplumun kimliğini oluşturur. Assmann, “kimlik, ben kimliği de buna dâhil, hep bir toplumsal yapıdır ve bu haliyle hep kültürel kimliktir” (2018: 141), sözleriyle kimliğin kültürel yanına vurgu yapar.

Toplumsal bir varlık olan insan, hayatını bireysel olarak seçtiği veya doğduğu anda kendisine verilen kimlikleri ile sürdürür. Connolly'nin de ifade ettiği gibi kimlik, bireyin ne olduğu ve nasıl tanımlandığı ile ilgilidir (1995: 92). Dolayısıyla kendini tanımlama çabası, bireyi kimliğine götürür. Tanıma ve tanımlamada bireysel olarak sorulan “Ben kimim?” sorusu, bireyin içinde bulunduğu toplumu işaret edercesine, “Biz kimiz?” sorusunu da beraberinde getirir. Dolayısıyla Bilgin'in ifade ettiği gibi kimlik kavramı, bir kişi veya grubun kendini tanımlama ve diğer kişi veya gruplara göre konumlama konusunda verdiği cevapların bütününe ifade etmektedir. Bu anlamda kimlik bir yandan bir resim, öte yandan bir adrestir (2006: 97). Bu noktada bireyi tanımlama ve konumlama adına sorulan “Kimsin?” sorusuna verilen yanıtın bireysel ya da toplumsal kimliğe işaret

edebileceğini ve her birinin farklı bir alanın araştırma konusu olduğunu belirtmek gerekir. Psikolojide kimlik tanımlamasında bireyin içsel dünyası temel alınır ve kimliğe bireysel olarak yaklaşılr, sosyolojide ise bireyin toplumsal durumu göz önünde bulundurulur. Muhittin Aşkın “Kimlik ve Giydirilmiş Kimlikler” adlı çalışmasında bu konudaki düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir:

Psikologlar, benliği ve kişiliği kimliğin merkezine koyarak bu bağlamda kimliği çözümlemeye ve tanımlamaya çalışırlar. Buna göre kimliği, bireyi, diğer bireylerden ayırt eden tutarlı ve yapılanmış göstergeler olarak tanımlamak mümkündür. Sosyolojik kimlik, toplumsal cinsiyet ve sınıf belirlemelerinde kullanılan bir kavram olup, bireyin sosyal durumunu ifade eder. Felsefede ise kimlik, öznenin varoluşunun ontik, epistemik, etik ve estetik gibi belirlemeleri sonucu oluşmuş olan gerçekliklerdir (2007: 214).

Yukarıda ifade edildiği gibi farklı alanların inceleme konusu olan kimlik, temelde bireysel ve toplumsal kimlik olarak ikiye ayrılabilir. Bireysel kimlik, bireyin kişiliğini, karakterini oluşturan özellikleri, toplumsal kimlik ise bireyin ait olduğu gruplar aracılığıyla edindiği başta kültürel kimliği olmak üzere, ulusal, etnik kimlikleri ifade eder.

Kimlik duygusu kişinin kendisini çevresiyle anlamlı bağlantılar kurabilen bir kimse olarak görmesidir (Güleç, 2002: 64). Bu bağlamda kimliğin özelliklerinden biri bir gruba aidiyettir. Bilgin’in ifadesiyle bir kişi veya grubun kendini tanımlaması ve diğer kişi veya gruplar arasında kendini konumlaması (2013: 74) olarak tanımlanan kimliği belirleyici nosyon, “aidiyet duygusu”dur, (Cinman Şimşek, 1997: 409) denilebilir. Birey, aidiyet duygusuyla bağlı olduğu grup aracılığıyla toplumsal yaşamda varlığını güven içinde sürdürür. Benzerlikler üzerinden oluşturulan aidiyet duygusu, Altuntaş’ın ifade ettiği gibi ‘biz’ kategorisini oluşturur ve homojen bir bütünü ima eder (2004: 68). Biz kategorisini oluşturan bu homojen bütün, ait olunan bir grubu ifade eder. Assmann’ın belirttiği gibi benzerliklerden oluşan *ortak kimlik* ya da *biz kimliği*, bir grubun yarattığı ve üyelerinin özdeşleştiği imgedir. Biz kimliği, söz konusu bireylerin *özdeşleşmeleriyle* ilgili bir konudur (2018: 142). Nitekim grup olarak biz kimliğini oluşturan özellikler, özdeşleşme aracılığıyla bireyin kimliğinde hayat bulur. Birey aidiyet duygusuyla dâhil olduğu grubun özelliklerini kimlik olarak ortaya koyar. Göker’in “Göç, Kimlik, Aidiyet: Kültürlerarası İletişim Açısından İsveçli Türkler” adlı doktora tezinde yaptığı açıklama yukarıdaki düşünceleri destekler niteliktedir:

Kimlik ve aidiyet iç içe geçmiş, birbirini bütünleyen kavramlardır. Bireysel bir kimliğin ortaya çıkmasında; bireyin kendini ait hissettiği milliyet bağı, içerisinde bulunduğu toplumsal gruplar, yaşamını ve algılarını şekillendiren kültürel çevresi, değerler sistemi olarak dinî inançları ve sahip olduğu vatan algısı etkili olmaktadır. Özetle kişinin aidiyet bağına ifade eden bu unsurlar; bir taraftan kişinin neye, nereye ve nasıl ait olduğunu ifade ederken, bir diğer taraftan kim olduğunun da cevabını vermektedir. Bu sebeple aidiyet bağları çoğu zaman kimliğin oluşumunda önemli bir yer tutmaktadır (2013: 43).

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle, aidiyet bağları bireyin kimlik oluşumunda önemli unsurlardan biridir denilebilir. Nitekim Demez'in ifade ettiği gibi kimlik, bireyin aidiyetleri ve bu aidiyetler içinde kendini ifade etme biçimi olarak kabul edilebilir (2009: 324).

Kimlik bir tanımlamadır. Bu tanımlamada birey, “ne” olduğundan çok “ne olmadığına” odaklanarak kimliğini oluşturur. Ne olmadığı noktasında ise kendisinden olmayan, ait olmadığı “öteki”ne ihtiyaç duyar. Salmış’ın da ifade ettiği gibi kimlik inşası bir karşıtın, ötekinin parametreleri dikkate alınarak gerçekleşir (2014: 65). Grup üyeleri, ötekinin özellikleri üzerinden kimliğini tanımlar. Dolayısıyla Hall’un ifade ettiği gibi kimlik, bireyin kendini inşa etmeden önce ötekinin iğne deliğinden geçmek zorunda olduğu yapılandırılmış bir temsildir (1997: 21). Bu temsilde kendini anlamanın yolu ötekinden geçer (Hentsch, 1996: 269). Başka bir ifadeyle öteki olarak nitelendirilene has özellikleri, nitelikleri bilmeden kendi kimliğini oluşturmak, tanımlamak mümkün değildir. Dolayısıyla kimlik İnaç’ın da belirttiği gibi “öteki” ile ve “öteki”ne karşı etkileşim yoluyla şekillenen sosyal bir olgu ve dinamik bir süreçtir (2006: 15). Bu dinamik süreçte değişimin kaçınılmaz olduğunu belirtmek gerekir. Altuntaş, karşılıklı etkileşim içinde olunan ötekinin değişmesi nedeniyle varolan kimliklerin de değişim ya da dönüşüm geçirdiğini belirtir (2004: 68). Bu noktada bireysel veya grupsal düzeyde farklılık açısından kendinden olmayana öteki olarak nitelendirmenin bir varolma sorunu olduğuna değinmek gerekir. Connolly’nin ifade ettiği gibi var olmak için farklılığa gereksinim duyan kimlik, kendi kesinliğini ve doğru kimlik görüntüsünü güvenceye almak için farklılığı ötekiliğe, ötekiliği de yaratılan günah keçilerine çevirme dürtüsündedir (1995: 93-96). Başka bir ifadeyle farklılıklar üzerinden günah keçisine çevrilen öteki üzerinden sahip olunan kimliklerin olumlanması gerçekleştirilir. Salmış, ötekileştirmenin negatif anlamıyla bir dışlama olduğunu belirtir. İnsanın dışladıklarıyla iletişim kurması sorundur; hatta bir süre sonra ötekileştirme kavramı düşmanlaştırma kavramı ile yer değiştirebilir (2014: 66). Bu noktada sahip olunan özellikler üzerinden ötekini dışlama ve düşmanlaştırma eğiliminin, öteki ile

kurulabilecek iletişimin engellenerek ait olunan grubun bütünlüğü ve devamlılığını sağlama amacını taşıdığını belirtmek gerekir.

Toplumsal bir varlık olan insan için kendini tanımlama, varlığını sürdürebilmesi için doğal bir ihtiyaç olduğu kadar bir zorunluluktur. Bu bağlamda Hentsch, hiçbir kültür ya da topluluğun mitolojik olarak ya da başka bir biçimde kendini tanımlama zorunluluğundan kaçamayacağını belirtir. Günümüzde kimlik bilincine ötekinin bakışını ve mevcudiyetini hesaba katmadan varılması, her zamankinden çok zorlaşmıştır (1996: 270). Özellikle 20. yüzyılda devletler eliyle gerçekleştirilen mübadele dâhil olmak üzere göç hareketleri, son yirmi yılda yaşanan teknolojik gelişmelerin sonucunda mekânsal olarak uzak ama bir o kadar da birbirine yakın olma hali kimlik tanımlamasının yapılmasında ‘öteki’ unsurunu çok daha önemli kılmaktadır.

Kimliğin bir diğer özelliği, bir anlatı olmasıdır. Bir anlatı olarak kimliğin inşası bellek ve hatırlamayı gerekli kılar. Kendini tanımak ve tanımlamak için bellekte varolan bilgi anlatı ile aktarılarak zamanın sınırlarını aşar. Traverso’nun belirttiği gibi “aktarılan deneyim” doğal olarak bir kuşaktan diğerine sürer, uzun vadede grupların ve toplumların kimliklerini oluşturur (2019: 11). Aktarılan deneyim, bireylerin anılarından oluşur. Kimlik oluşumunu sağlayan anılar arasından kimliği olumlayanlar ön plana çıkarılarak kimlik her anlatıyla yeniden kurgulanır. Başaran İnce’nin de ifade ettiği gibi aynı zamanda bir anlatı olan kimliğin inşası, geçmiş-şimdi-gelecek arasındaki kurgunun tutarlılığına bağlıdır. Kimliği bir “anlatı” olarak kurmak ise bu tutarlılığı oluşturmayı amaçlayan bir seçme, ayıklama ve ekleme sürecini gerektirir (2010: 25). Bu bağlamda anılar arasından olumlu olanlar seçilir, olumsuz olanlar ayıklanır. Ayıklanan olumsuz anıların yerine kimliği olumlayacak anılar eklenir ve anlatı olarak kurgulanan kimliklenme süreci birey yaşadığı sürece devam eder. Chambers’ın belirttiği gibi bireysel hikâyelerimiz, bilinçdışı güdü ve arzularımız daima olumsal olan, geçiş halinde, bir hedefi ve sonu olmayan bir biçim alır (2014: 45). Bu bağlamda bir anlatı olarak kimlik, anlatıcının deneyimini anlamlandırma sürecinde ortaya koyduğu düşünce, inanç, tavır; kişi ve eylemleri bağlantılandırma ve konumlandırma biçimi ve de anlatı olayı sürecinde verdiği her türlü sözlü ve sözsüz tepkinin ortaya çıkardığı etkileşimsel sonuçtur (Kaderli Yapıcı, 2012: 214).

Kimliğin bir diğer özelliği, bağlamsal olmasıdır. Güvenç değişen kültürler içinde, kişilik değişmediği halde kimliğin durumlara ve koşullara bağlı olarak değiştiğini ve değişen

dünyaya uyumu sağladığını belirtir (2009: 33). Bu uyum sağlama esnasında içinde bulunulan toplum ve zaman, kimliğin oluşumu ve değişiminde etkili olan faktörlerin başında gelir. İlhan'ın ifade ettiği gibi kimlik, içinde olduğu zaman periyodunun toplumsal içerimleriyle yakından ilişkilidir. Toplumsal dünyaya dair yapısal özellikler, yaşam anlayışları/tarzları, kültürel olgular kimliğin oluşumunda ve biçimlenişinde doğrudan etki sahibidir (2013: 234). Başka bir ifadeyle kimlik dinamiktir, geçen zamanla birlikte sürekli bir değişim hali içindedir. Bu noktada kimliğin yaşam boyunca oluşup değiştiği gibi, sahip olunan kimliklerin önem sırasının da değişebileceğini belirtmek gerekir. Amin Maalouf, “Ölümcül Kimlikler” adlı eserinde kimliğin bağlamsallığını hayali bir anketle açıklar. Söz konusu ankette Saraybosna’da sokakta rastlayabileceği elli yaşlarında bir adama farklı yıllarda kim olduğunu sorduğunda adamın verebileceği cevapların sorunun sorulduğu yıla göre değişebileceğini belirtir:

1980’e gelirken, bu adam şöyle derdi: “Ben Yugoslavım!”, gururla ve gönül koymadan; daha yakından sorular sorulduğundaysa Bosna-Hersek Özerk Cumhuriyeti’nde yaşadığını ve bu arada Müslüman geleneği olan bir aileden geldiğini belirtirdi. On iki yıl sonra, savaşın en şiddetli günlerinde aynı adam, hiç duraksamadan ve bastırarak şöyle cevap verirdi: “Ben Müslümanım!” Hatta belki de şeriat kurallarına uygun bir sakal bırakmış bile olurdu. Hemen arkasından Boşnak olduğunu ve bir zamanlar gururla Yugoslav olduğunu vurguladığının kendisine hatırlatılmasından hiç hoşlanmadığını eklerdi. Bugünse adamımızı sokakta çevirsek önce Boşnak, sonra Müslüman olduğunu söyleyecektir; düzenli olarak camiye gittiğini de belirtecektir; ama ülkesinin Avrupa’nın bir parçası olduğunu ve bir gün Avrupa Birliği’ne katılmasını umut ettiğini söylemeden geçemeyecektir. Aynı insana yirmi yıl sonra aynı yerde rastlasak, acaba kendini nasıl tanımlardı? Aidiyetlerinden hangisini en başa koyardı? Avrupalı mı? Müslüman mı? Boşnak mı? Başka bir şey mi? Belki de Balkan mı? (2017: 17).

Yukarıdaki açıklamada görüldüğü gibi bireyler farklı zamanlarda, içinde bulunulan zamanın getirdiği sosyal, kültürel değişimlerden etkilenecek kimlik tanımlamalarını değiştirebilir. Bu değişime bağlı olarak kimlik yeniden yapılanır ve farklı bir biçim alır. Bu biçimlenmenin sonucu olarak bazı kimlikler önem sırasında öne çıkarken, diğerleri önemini kaybederek geri planda kalabilir. Işık’ın ifade ettiği gibi “kimlik kaygandır ve her an yeniden kurulur; sabit bir konum değil, tersine dünyayı ve kendimizi tanımladığımız geçici bir platformdur” (1994: 27).

Larrain, İdeoloji ve Kültürel Kimlik adlı eserinde birey olarak kişisel kimliklerin oluşturulmasında birçok bireyin din, ırk, sınıf, etnik köken, cinsiyet ve milliyet gibi belirli grup bağlarını ve özelliklerini paylaştıklarını belirtir. Bu özellikler bireylerin özne ve

öznenin kimlik anlayışını nitelemesine yardımcı olarak kültürel kimlik kavramının ortaya çıkmasına neden olmuştur (1995: 212). Kültürel kimlikler, öncelikle ait olmadıkları vurguları ve kimlikleri öne çıkartırlar, sonra kendileri olurlar. Bu vurgu, tanımlamanın esasını oluşturur (Salmış 2014: 73). Özmen, etnik ve kültürel kimliklerin farklı siyasal, dinsel ve kültürel grupların “karşılaşma”larıyla oluşan sosyo-kültürel ilişkiler sonucu, karşılıklı olarak “kurulan” ve “kurgulanan” etiketler olduğunu belirterek kimlik oluşumunda önemli etkenlerden biri olan “öteki” unsuruna değinir (2009: 196). Chabel, kişinin kendini sunuş biçimi olarak kültürel kimliğin, ötekiyle sıkı bir ilişki içinde, çoğu zaman da ona karşı oluştuğunu belirtir (Malek Chabel 1986: 35’ten akt. Hentsch 1996: 257).

Kimlik sabit değildir, içinde bulunulan zamanın özelliklerine göre değişerek yeniden şekillenir. Bu değişimin nedenlerinden biri de kültürün değişimidir. Larrain, değişim üzerinden ele alarak kültürel kimliği kavramının en az iki yolu olduğunu belirtir: Biri özcü, dar ve kapalı; diğeri ise tarihsel, kapsayıcı ve açıktır. Birinci görüşe göre kültürel kimlik tamamlanmış bir olgu, oluşmuş bir öz olarak değerlendirilir, dolayısıyla değişmesi mümkün değildir. İkincisinde ise, kültürel kimlik üretilen, sürekli bu üretim süreci içinde olan, hiçbir zaman tümüyle tamamlanmayacak bir şey olarak görülür, dolayısıyla sürekli gelişerek değişir (1995: 217). Kültürel kimlik gelenekleri, tarihi ve tinsel değerleri içermesi yönüyle gelenekçi ve eskiye dönük bir duruş sergiler. Ancak kültürel değerlerin kökünün eskiye dayanmasıyla birlikte günün yaşam koşulları içinde bir dinamizmi ve yaratıcılığı vardır (Bilgin ve Oksal, 2018: 85). Başka bir ifadeyle kültürel kimlik kökleri eskiye dayanan geleneklerden beslense de değişerek ait olduğu zamana uyum sağlar. Hall, farklı yönleri olsa da Larrain’e benzer bir biçimde “kültürel kimlik” konusunda iki farklı düşünce şekli olduğunu ifade eder: Bunlardan ilki kültürel kimliği tek ve paylaşılan kültür açısından ortak tarihe ve atalara sahip insanların ortak kabul ettiği, daha yüzeysel veya yapay, bir tür kolektif “tek gerçek öz” olarak tanımlamaktır. Bu tanım açısından kültürel kimlik sabit, değişmeyen ve sürekli olan referans ve anlam çerçevelerinde “tek bir halk” olarak ortak tarihsel deneyimleri ve paylaşılan kültürel kodları yansıtır. İkinci görüş ise pek çok benzerliğe rağmen ne olduğumuzdan ziyade tarihin de etkisiyle “neye dönüştüğümüzü” önemli görür. Kültürel kimliğin mekân, zaman, tarih ve kültürü aşan bir yapısı vardır. Bu yönüyle kültürel kimlik, hem var olma hem de dönüşme meselesidir, geçmişe ait olduğu kadar geleceğe de aittir. Başka bir ifadeyle kültürel kimliklerin bir tarihi vardır, tarihi olan her şey gibi dönüşüme uğrar (Hall, 2015: 134-137). Dolayısıyla kültürel kimlikler durağan

değildir, sürekli bir değişim içerisindedir. Başka bir ifadeyle sabit, değişmeyen bir kültürel kimlikten söz etmek imkânsızdır. Kültürel kimliğin içeriğini bir kez ve daima geçerli olacak tarzda sabitleme girişimleri ve bir halkın “doğru” kimliğini keşfetmiş olma iddiaları, mutlaka belirli gruplar veya sınıflar tarafından kendi çıkarları için kullanılacak ideolojik biçimlere dönüşürler (Larrain 1995: 225-226). Dolayısıyla Hall’un ifade ettiği gibi geçmişteki sabit bir nokta olmayan kültürel kimlik, tarih, kültür ve güç oyunlarının devamlı öznesi konumundadır (2015: 137).

Kültürel kimlik, bireyin hem kişiliğinde hem de toplumsallığındadır (Bilgin ve Oksal, 2018: 85-86). Birey, kültürel kimliğin gerektirdiği değerler sistemini kişilik özelliklerinde yansıtarak toplumsal bir grubun üyesi olur. Dolayısıyla kültürel kimlik, bireyin kişisel kimliğini tanımlamasını da sağlar. Osborne ve Sablonniere, bireyin kültürel kimliğini net bir şekilde anlamasının, kişisel kimlik anlayışını netleştirdiğini ve kendini iyi hissetmesine yardımcı olduğunu belirtir. Net/açık ve anlaşılır bir kültürel kimlik, net bir normatif (örneğe ait) şablon sağlayarak kişisel belirsizliği azaltır, bireye süreklilik duygusu sağlar (2014: 436). Süreklilik duygusunun getirdiği güven hissi, bireyin psikolojik olarak kendini iyi hissetmesine yardımcı olur ve sağlıklı bir ben bilincini oluşturmasını sağlar. Assmann, bireylerin ben bilincinin kültür ve toplumdan etkilendiğini belirtir, ancak bu her zaman bir biz kimliğini beraberinde getirmez, çünkü biz kimliği bireyin bir topluma ve o toplumun kültürüne ait olduğunun dile getirilmesini gerektirir. Bu aidiyet ancak farklı toplumlar ve yaşam biçimleri ile karşılaşma sonucunda bilince çıkarılarak ya da farkına varılarak bir biz kimliğine doğru güçlenebilir. Bu bağlamda kültürel kimlik, bir kültüre katılımın bilince çıkarılması ya da o kültüre ait olduğunun ilan edilmesidir (2018: 143).

Kimlik ve kültür birbiriyle bağıntılı iki kavramdır. Kültür, kimliği oluşturan unsurlardan biri olarak halk kültürü unsurları aracılığıyla bireyin veya grubun kendisini tanımlamasını sağlar. Bu tanımlama ile kültürel kimlik ortaya çıkar. Toplumun kültürel kimlik üzerinden tanımlanması, diğer gruplarla aralarında kültürel bir sınır yaratır. Toplumsal olaylar nedeniyle farklı kültürlerin karşılaşması, kültürel sınırların ortadan kalkmasına ve kimliklerin iç içe geçmesine neden olmaktadır. Subaşı’nın belirttiği gibi kimliklerin iç içe geçmesi, kültürel kimliklerin melezleşmesine yol açar (2010: 52). Kültürel kimliğin melezleşmesi ile kültürel yapıyı oluşturan unsurlar dönüşerek yeni bir kültürel yapı oluşturur.

Keyman, bugün yaşadığımız dünyada, *kültürel kimlik* olgusunu, “*sistem kurucu ve sistem dönüştürücü* terimleriyle nitelendirilebilecek bir toplumsal gerçeklik” olarak tanımlar ve kültürel kimliğe nasıl yaklaşılması gerektiğine dair sekiz maddelik saptamada bulunur: Kültürel kimlikler tarihsel ve söylemsel olarak kurulmuş toplumsal bir gerçeklik olmakla birlikte aynı zamanda siyasal bir gerçekliktir. Bu nedenle kültürel kimlik temelli sorunlar ve talepler, reddedilerek, bastırılarak ya da görmezden gelinerek çözülmesi mümkün değildir. Kültürel kimlikleri siyasal ve ekonomik ögelere ve ilişkilere indirgeyerek anlamaya çalışmak hem kuramsal ve yöntemsel açıdan sınırlı kalmakla birlikte kimlik taleplerine ve çatışmalarına da çözüm getirmeyecektir. Kültürel kimlik üzerinden gelişen tanınma siyaset(ler)i, farklılık temelinde ve benlik-ötekilik ekseninde geliştiği için kimliklerin siyasallaşma süreci hem çoğulculuk/demokratikleşme ekseninde hem de köktencilik/milliyetçilik ekseninde gerçekleşir ve kültürel kimlikleri bir bütünsellik içinde tanımlar. Bu da tanınma siyasetlerinin milliyetçilik ve köktenci bir nitelik kazanmaları olasılığını yükseltirken, kültürel kimlik taleplerine ve çatışmalarına demokratik çözüm üretme olasılıklarını azaltmaktadır. Bu nedenle kültürel kimlik olgusuna bütünlük ve genelleme içinde değil, farklılaşmaların bilinci içinde çok boyutlu bir kimlik tartışması ve çözümlemesi temelinde yaklaşılmalıdır. Kimlik sorunları ve taleplerinin kaynağında sömürü ve dışlanma süreçleri yatmaktadır. Kültürel kimlik ile toplumsal adalet alanları birbirleriyle bağlantılı ve ilişkili niteliktedir (2009: 51-55).

Kültür sadece genetik varolma stratejilerine dayanan tek bir canlı varlığın yaratabileceği ve tüketebileceği bir fenomen değildir (Aydın, 2009: 18). Dolayısıyla kültür ve kültüre dair unsurların oluşabilmesi için birden çok bireyin varlığına ihtiyaç vardır. Birbirlerine ortak bağlarla bağlanan bireyler, kültürel bir gruba oluşturur. Gruba dair kültürel özellikler kuşaktan kuşağa aktararak grubun kültürel kimliği varlığını sürdürür. Berry ve diğerleri “Kültürlerarası Psikoloji” adlı çalışmada başka gruplarla karşılaşarak kültürleşme¹⁰ sürecine giren bireylerin kimlikleri üzerinden kendilerini sorgulamaya başladıklarını belirtir: “Ne zaman ki bireyler ve gruplar kültürleşme sürecinden geçmeye başlarlar o zaman, “Ben kimim?” ve “Hangi gruba aitim?” sorularıyla karşı karşıya gelirler. Bu iki soru bilişsel yaklaşımlar içindeki en etkileyici kuramsal yaklaşım olan Sosyal Kimlik Kuramı’nı şekillendirir” (2021: 316). Görüldüğü gibi kendisinden olmayan öteki ile

¹⁰ Kültürleşme: Başka bir kültürel grup ile temas sonucunda bireyde ya da grupta ortaya çıkan değişiklikler (Berry ve diğerleri, 2021: 470).

karşılaşma sonucunda kültürleşme sürecine giren bireyin kim olduğunu sorgulaması, kendisini ait olduğu grup üzerinden konumlandırması söz konusudur.

Bütün bu bilgilerden yola çıkılarak kültür üzerinden kendini tanımlayan bireyin, kültürel kimlik üzerinden toplum içinde diğer gruplar arasındaki konumunu belirlediğini söylemek mümkündür. Yukarıda belirtildiği gibi kültürel kimlik üzerinden yapılan bu kıyaslama, toplumsal kimlik kuramının temel varsayımlarının oluşturulmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda bu çalışmada mübadil bir grubun “öteki” ile karşılaşması ve kültürel kimliği üzerinden kendini konumlandırması inceleneceği için çalışmanın bu bölümünde Toplumsal Kimlik Kuramı ve temel varsayımlarına değinmek yerinde olacaktır.

2.4. Toplumsal Kimlik Kuramı

Toplumsal Kimlik Kuramı¹¹ Henri Tajfel ve John Turner tarafından kurulmuştur. Abrams ve Hogg, “Social identity and self-categorization” adlı çalışmalarında 1970’lerde geliştirilen Toplumsal Kimlik Kuramının gruplar arası ilişkiler ve grup süreçlerini inceleyen en etkili ve geniş kapsamlı teorilerden biri olduğunu belirtir (2010: 179). Toplumsal Kimlik Kuramı grup içi ve gruplararası ilişkileri incelerken grup üyeliği kavramından yola çıkarak bireyi grup üyesi olarak ele alır. Demirtaş, kuramın grup üyeliğini biçimsel bir kavram olarak değil, birlikteliği, bizliği, ait olmayı içeren psikolojik bir kavram olarak ele aldığını belirtir. Bu bağlamda grup üyeliğinin algısal, bilişsel temelleri üzerinde durulur (2003: 123). Ellemers ve Haslam’ın “Social Identity Theory” adlı eserinde kuramın temel dayanağı, birçok toplumsal durumda insanların kendilerini ve başkalarını benzersiz bireyler yerine grup üyeleri olarak düşünmeleridir. Dolayısıyla kuram, toplumsal kimliğin gruplararası davranışın temelini oluşturduğunu ve bunu kişilerarası davranıştan niteliksel olarak farklı gördüğünü savunmaktadır (2012: 379). Bu bağlamda grup ve gruplararası ilişkiler üzerine araştırmalar ışığında oluşturulan Toplumsal Kimlik Kuramını anlayabilmek için grup kavramı ve grup üzerine yapılan çalışmalar üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Toplum, bireylerden oluşur. Simmel’e göre toplum, bireylerin ilişkileriyle oluşan, ancak bu ilişki biçimlerinin toplamı olarak bireylerin üstünde bir olgudur (akt. Wolff, 1950: s.xxx).

¹¹ “Social Identity Theory” olarak literatürde yer alan kuram, Türkçeye çevrilen birçok metinde “Sosyal Kimlik Kuramı” olarak yer almaktadır. Ancak bu çalışmada yabancı bir kelime olan “sosyal” yerine Türkçe olan “toplumsal” kelimesi kullanılacaktır.

Nitekim bireylerden oluşan toplum, kendisini oluşturan bireylerin özelliklerinden farklı bir yapıya dönüşür. Bu yapı grup davranışlarını ortaya çıkarır. Bu noktada grup ve grup davranışları üzerine yapılan çeşitli çalışmalara değinmek gerekir. Vanbeselaere, “Gruplar Arası Davranışın Sosyal Psikolojik Analizi: Bireyci Bir Yaklaşımdan Sosyal Kimlik Yaklaşımına” adlı çalışmasında grup fenomeninin ilk analizlerini gerçekleştiren LeBon (1896), McDougall (1921) ve Freud (1922)’un grup davranışının kişiler arası davranıştan farklı olduğunu vurguladıklarını belirtir (1999a: 3). Grup ve grup davranışlarıyla ilgili ilk olarak Gustav Le Bon, Fransız Devrimi sırasındaki kalabalıktan yola çıkarak "grup" konusuna ilişkin çalışmalar gerçekleştirmiştir (Hortaçsu, 2014: 17). Le Bon, grubu oluşturan bireylerin yaşayışları, işleri, karakterleri birbirine ne kadar benzerse benzesin ya da birbirinden ne kadar ayrılırsa ayrılсын, kitleleşme sonucu kolektif bir ruh kazandığını belirtir (akt. Karahan, 2011: 1). Dolayısıyla kolektif bir grup ruhu için bireylerin benzer ya da farklı olması önemli değildir. Bireyler grup içerisinde bireysel özelliklerinden çok farklı bir yönde grup ruhuna uygun davranışlar sergileyebilir. Freud, 1922 yılında yayımlanan “Grup Psikolojisi ve Ego’nun Analizi” adlı kitabında Le Bon’un kitledeki bireyin hipnotik durumuna dikkati çekerek, “hipnoz sürecini gruba uyarladığınızda, hipnotizmacının yerine kim geçecek?” sorusunu sormuş (Karahan, 2011: 1); kalabalıkta idin uyanışından söz etmiş ve ardından psikodinamik çözümlemelerini sosyal gruba, kalabalığa, önyargıya ve ayrımcılığa uyarlamıştır (akt. Demirtaş 2003: 126). McDougall ise grup zihni kavramını ortaya atmıştır. Vanbeselaere’in ifade ettiği gibi McDougall, grup üyeleri arasındaki etkileşimlerin bireysel üyelerin niteliklerinden farklı ve bağımsız bir psikolojik nitelikler takımı oluşturduğu, bu niteliklerin de bir grup zihni yarattığını belirtir (1999a: 3). Bu grup zihni, tek tek grubu oluşturan bireylerin zihinlerinin bir araya gelmesiyle oluşur ve tek tek bireylerin zihinlerinden farklı bir yapıya sahiptir. Bu yazarlar arasında görüş farklılıkları olmasına rağmen, üçü de bireysel davranış ile grup üyesi olarak davranış arasında yapısal fark olduğuna değinmiştir. Bu fark ise grubun, grubu oluşturan bireylerden farklı bir yapıya sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

Bireyin gruplar halinde ve dâhil olduğu grupların özellikleriyle kendisini özdeşleştirerek toplum içinde var olmasının amacı, olumlu bir toplumsal kimlik edinmektir. Bernard, Hett ve Mechtel, “Social Identity and Social Free-Riding” adlı çalışmalarında Festinger’in Sosyal Karşılaştırma Teorisini takip eden Toplumsal Kimlik Kuramının bireylerin olumlu bir benlik imajı arzusu içinde olduğunu varsaydığını belirtir (2015: 7). Olumlu bir benlik imajı elde etme arzusunda olan birey, bu imajı elde edebilmek için kendini diğer bireylerle

kıyaslayarak değerlendirme ihtiyacı duyar. Festinger'e göre, kişi düzeyinde kıyaslamanın nedeni belli bir boyut üzerinde kişinin kendi konumunu belirleme isteğidir (akt. Hortaçsu, 2008: 34). Başka bir ifadeyle, birey diğer bireyler ile yaptığı kıyaslama ile kendi konumunu belirler, kendisi hakkında olumlu bir yargıya ulaşmaya çalışır. Toplumsal Kimlik Kuramı'nın oluşumunda Festinger'in Sosyal Karşılaştırma Kuramı etkili olmakla birlikte, Festinger'in kuramından farklılaşan yönleri de bulunmaktadır. Hornsey, Toplumsal Kimlik Kuramı kurucularının Festinger'in sosyal karşılaştırma varsayımlarından yola çıkarak, insanların gruplarını ilgili dış gruplarla karşılaştırarak değerlendirdiklerini ifade eder (2008: 207). Başka bir ifadeyle Festinger'in kuramı "ben" olarak birey ve bireyin diğer bireylerle kıyaslanmasını, yani bireylerarası bir yaklaşımı temel alırken, Toplumsal Kimlik Kuramı "biz" olarak grup düzeyinde gruplararası bir kıyaslama içerisindedir.

Toplumsal Kimlik Kuramı'nın oluşumunda etkili olan bir diğer isim, gruplar arası ilişkiler üzerinde araştırmalar yapan Muzaffer Şerif'tir. Şerif ve arkadaşları, 1940'ların sonlarında ve 1950'lerin başlarında, sosyal çatışmanın nedenleri üzerine araştırmalar yürütmüşlerdir (akt. Demirtaş 2003: 126-127). Toplumsal çatışmaların nedenlerini araştırırken Şerif'in odağı bireyin kendisini değerlendirerek olumlu kimlik oluşturma çabası değildir. Turner'ın ifade ettiği gibi Şerif'in teorisinin temeli, kendini değerlendirme değil kişisel çıkar varsayımına sahiptir (1975: 11). Bu kişisel çıkar varsayımı, bireyin içinde bulunduğu grubun çıkarlarıyla aynı doğrultuda bir gelişim göstermektedir. Her grup kendi menfaatine uygun davranış örüntüleri kurar. Bu davranış örüntüleri gruplar arasında rekabete, hatta düşmanca tutum ve davranışlara neden olabilir. Nitekim Vanbeselaere'nin ifadesi bu düşüncüyü destekler niteliktedir:

Grup üyelerinin gruplar arası davranış ve tutumları bu grupların hedefleriyle arasındaki ilişkisi ile belirlenir. İki grubun hedefleri uyuşmadığında, her grubun çabaladığı şey ancak diğer grubun menfaati pahasına gerçekleşebilir, sonucu da gruplar arasında rekabettir. Bu gruplar arası rekabet, sonra bir diğer gruba karşı düşmanca tutum ve davranışlara ve her grubun kendi içerisinde dayanışma ve ahengin artmasına yol açacaktır (1999a: 12).

Muzaffer Şerif görüşlerini açıklamak için deneyler gerçekleştirmiştir. Hortaçsu, Şerif'in 'hırsızlar mağarası' çalışmasında bir yaz kampındaki iki grup çocuk arasında deneysel olarak yaratılan düşmanlık ve yarışmanın, grupların ortak bir amaç için birleştirildiğinde iki grubun dostluğu ile sonuçlandığını belirtir (2014: 22). Bu deneylerde Şerif'in esas

hedefi gruplar arası çatışmaların sebeplerini tanımlamak ve bu gibi çatışmaları engelleyecek veya çözecek etkin stratejiler bulmaktır (Vanbeselaere, 1999a: 12). Gagnon ve Bourhis, Şerif'in klasik saha deneylerinin, kıt kaynaklar üzerindeki rekabetin ayrımcılığa yol açabileceğini ve işbirlikçi bağımlılığın gruplar arası daha olumlu davranışları ortaya çıkaracağını göstermesi açısından önemli olduğunu belirtir (1996: 1289). Dolayısıyla Şerif, Vanbeselaere'in ifadesiyle grup fenomeninde gruplar arası yaklaşımın kurucu babası olarak düşünülebilir (1999a: 12).

Toplumsal Kimlik Kuramı'nın varsayımlarını oluştururken Festinger ve Şerif'in görüşlerinden etkilenen Henri Tajfel'in gruplar üzerinde araştırma yapmasındaki etken, İkinci Dünya Savaşı'nda Fransa ve Almanya'da esir kamplarında yaşamasıdır. Abraham ve Hogg'un da ifade ettiği gibi Tajfel'in, İkinci Dünya Savaşı sırasında ve hemen sonrasında Fransa'da Polonyalı bir Yahudi olarak yaşadığı deneyimler önyargı, ayrımcılık ve gruplar arası çatışmayı anlama isteğini açığa çıkarmıştır (2010: 179). Tajfel, azınlık etkisi üzerine yaptığı çalışmalarla bilim tarihine geçmiş olan Moscovici'den büyük destek almış, ardından John Turner'la ortak araştırmalar yapmaya başlamıştır (Demirtaş Madran, 2012: 3). Teorinin en temel kavramsal bileşenleri, 1970'lerde ve 1980'lerin başında Henri Tajfel ve John Turner tarafından öğrencileri ile 'Bristol Okulu'nda ortaya konmuştur (Abrams ve Hogg, 2010: 179). Kuramın söz konusu temel kavramları, Tajfel'in sosyal gruplar arasındaki çatışmanın ortaya çıkmasına ve kurulan sosyal hiyerarşilere yönelik desteği etkileyen ya da değişmeye çalışan faktörlere odaklanan gruplar arası süreçler üzerine yaptığı çalışmadan geliştirilmiştir (Sindic ve Condor, 2014: 39). 1971'de yeni Avrupa Sosyal Psikoloji Dergisi'nin ilk cildinde Tajfel ve arkadaşları sosyal kategorizasyonun gruplar arası ayrımcılık üzerindeki etkileri üzerine seminal çalışmalar yayınladılar. Toplumsal kimlikten söz etmedikleri bu çalışmaları, iç grup kayırmacılığının veya yabancı düşmanlığının “genelleyici modeli”ne nispeten dolambaçlı bir itirazdır ve yöntemleri minimal grup paradigması olarak tanındı (Turner ve Reynolds, 2010: 14). Daha sonra Tajfel ve Turner'in “*toplumsal kimlik kuramı*” olarak geliştirdikleri kuram, kendiliğinden doğal ortamda oluşan gruplarda olduğu gibi insanların deneysel ortamda gruplara ayrıldığı durumlarda bile diğer grup üyelerine kendi çıkarları üzerinden ayrımcılık yapabileceğini ortaya koymuştur. Ayrıca bu kuramcılara göre bireyler bir grubun üyesi olduklarında, kendilerini ve grup üyesi olan ya da olmayan diğer insanları algılamaları değişecektir.

Tajfel'in 1982'de ölümünden sonra, Turner ve meslektaşlarının teorisinin bilişsel ögesini geliştirme çalışmaları Kendini Sınıflandırma Kuramı'nın ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır (Hornsey, 2008: 207). Turner'a göre insanlar grup içi süreçler bazında kendilerini de, diğerlerini olduğu gibi birçok boyutta sınıflandırabilirler. Ancak, bu sınıflandırma boyutlarından üçü diğerlerinden daha önemlidir:

1. En genel boyut olan "insanlık boyutu"(bireyin insan oluşuna yönelik kimliği),
2. İç-grup/dış-grup boyutu (bireyin sosyal kimliği),
3. En özgül boyut olan, bireyi diğer grup üyelerinden ayıran benliği (bireyin kişisel kimliği) (akt. Demirtaş 2003: 131).

Bu bilgiler ışığında kişisel kimlik, toplumsal kimlik ve insan kimliği Turner'a göre bir bireyin en temel kimlikleridir. Hunter, Reid, Stokell ve Platow, "Social Attribution, Self-Esteem, and Social Identity" adlı çalışmalarında bireysel düzeyde tanımlanmış ve değerlendirilmiş olan benliğin (örneğin, 'genellikle başarılıyım') kişisel kimlik ile ilgili olduğunu belirtir. Grup düzeyinde tanımlanan ve değerlendirilen benlik ise (örneğin, "kadınlar genellikle başarılı") toplumsal kimlikle ilgilidir (2000: 100). Toplumsal kimlik, bireyin benlik saygısını grubun toplum içindeki değerine göre olumlu ya da olumsuz olarak etkileyen temel unsurdur. Masaki Yuki'nin yorumu bahsedilen konuyu özetler niteliktedir:

Toplumsal Kimlik Teorisi, Kendini Sınıflandırma Teorisi ile bağlantılı olarak grup davranışı ve bu davranışların altında yatan bilişsel süreçleri, grup içi ve gruplar arası ilişkiler bağlamında inceler. Bu teorilerin temel ilkesi, grup davranışlarının paylaşılan ortak bir sosyal gruba üyelik açısından benliğin bilişsel temsilinden kaynaklanır, aslında kişi ve bir bütün olarak grup arasında psikolojik ayrım yoktur. Bu olgu, kişisel temsilin duyarsızlaşması olarak bilinir (2003: 166).

Turner ve Reynold, grup ve gruplar arası ilişkileri inceleyen Toplumsal Kimlik Kuramının, kurucularının etkilendiği yaklaşım ve kuramların ötesine geçerek ayırt edici ve yeni görüşler ortaya attığını belirtir. Bu görüşler şu şekildedir:

1. Irkçılığı, önyargıyı ve çatışmayı açıklamak için bireysel psikolojiye değil grup psikolojisine odaklanmıştır.
2. Şerif ve meslektaşları ile takip edilen gruplar arası tutumların gruplar arası ilişkilere neden olmadığı konusunda hemfikir olmakla birlikte gruplar arası ilişkilerin etkilerini açıklamak için gerçekçi hedef ilişkilerine toplumsal kimlik süreçlerini eklemiştir.
3. Gruplararası ilişkileri, gruplararası ilişkilerin karakterini belirleyen sosyal bir yapı olan toplum içinde değerlendirmiştir.

4. Gruplararası ve bireysel davranışı şekillendiren unsurun, gruplararası ilişkilerin bilişsel yorumu olduğunu ve bu yorumun, izole bir birey değil kolektif, ideolojik ve bilişsel bir faaliyet olduğunu öne sürmüştür.
5. Toplumsal olarak paylaşılan bir grup benliğini etkileyen süreçlerin davranışı nasıl etkileyebileceğini göstermektedir. Kolektif bir benliği genel olarak benlik kavramından ayıran bu son nokta, bir sonraki adım için güçlü bir kaldıraç içerir (2010: 18-19).

Toplumsal Kimlik Kuramı, grup çalışmalarına farklı bir bakış açısı getirmiş olsa da kuramın eleştirilen yönleri de vardır. Grup içi ve gruplar arası ilişkiler toplumsal bir bağlam içerisinde gerçekleşir ve kuram da bu bağlam içerisinde söz konusu ilişkileri anlama ve açıklama amacındadır. Ancak Hornsey'in ifade ettiği gibi kuramı açıklama çalışmalarının deneysel ortamda gerçekleştirilmesi, kuramın önemli bir eksiklidir (2008: 205). Ayrıca kuramı açıklamak için oluşturulan gruplar kıyaslama grubu niteliğindedir. Bu bağlamda Hortaçsu, kurama bir diğer eleştirinin, genel bir grup kuramı olmayıp bir kıyaslama grubu ile kısıtlı kalması olduğunu belirtir (2014: 55).

Toplumsal Kimlik Kuramı dört temel kavram üzerinde kurulmuştur. Demirtaş'ın belirttiği gibi kuramı açıklama girişimlerinde ya bu kavramlara kısaca değinilmiş; ya da tek kavram üzerinde odaklanan çalışmalar yapılmıştır. Çünkü kuram 1970-1985 yılları arasında bu kavramların aşama aşama açıklanması ve kuramın temel yapı taşlarının ilan edilmesinden oluşmaktadır (2003: 128). Dolayısıyla kuramı temel alan çalışmaların çoğu, kuramı açıklayan kavramlardan biri üzerinde temellendirilerek gerçekleştirilmiştir. Tek bir kavram üzerine oturtulan çalışmalar ise kuramı ve kuramın merkezinde yer alan gruplar ve gruplararası ilişkileri açıklama çalışmaları bağlamında eksiklikler olmasına neden olmuştur. Toplumsal Kimlik Kuramı'nın temel varsayımlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Birey kendisini ve diğerlerini bir sosyal kategori sistemi içindeki konumu açısından, özellikle sosyal grup üyeleri olarak tanımlar (Turner, 1975: 7). Bu kendini tanımlama ve tanımlamanın sonucunda gerçekleşen sınıflandırma ile birey, kendini içinde bulunduğu grupla özdeşleştirir. Bu özdeşleştirme, bireyin toplumsal kimliğinin oluşması ile sonuçlanır. Turner'ın ifadesiyle *toplumsal kimlik*, bireyin bir sistem içinde kendi konumunu tanımlamasıdır (1975: 7).
2. Toplumsal kimliğin olumlu yönleri, yalnızca diğer gruplarla ilişkilidir veya bu gruplarla karşılaştırıldığında anlam kazanırlar. Gruplar arasındaki toplumsal karşılaştırmalar, kendi grupları ile diğer gruplar arasında bir ayrımın oluşmasına odaklanmaktadır. Tajfel, bir grubun bir bütün olarak özelliklerinin diğer gruplardan algılanan farklılıklarla ve bu farklılıkların çağrışımlarıyla değer kazandığını ifade eder (akt. Turner, 1975: 7-8).

3. Birey, olumlu bir sosyal kimlik edinmek ve benlik saygısını yükseltmek için kendi grubunu kayırıp diğer grubu küçümseyerek yanlı bir algılama içine girer. Bu sürece *iç grup kayırmacılığı* adı verilmektedir (Demirtaş Madran, 2012: 4). Kuramın temel hipotezi, insanların kişisel ve toplumsal kimlik arasında bir ayrım olmadığı için değil, olumlu bir toplumsal kimlik kazanabilmeleri için pozitif iç grup ayırt ediciliği yapmaları gerektiğidir (Turner ve Reynolds, 2010: 15).
4. Belirli bir grubun toplumsal kimlik işlevi açısından üyeliği, diğer gruplara kıyasla özelliklerinin olumlu bir değerlendirmesi ile ilgilidir (Turner, 1975: 9-10). Bu bağlamda bireyin sosyal kimliğinin olumlu olup olmaması ise büyük oranda üyesi olduğu grubun öznel konumuna, *yapısına* bağlıdır (Demirtaş Madran, 2012: 4). Bir sosyal grup, bireyin sosyal kimliğinin, yalnızca olumlu olarak diğer gruplardan pozitif olarak ayıricılığını korumayı başarır, kendisi tarafından olumlu olarak değerlendirilen yönlerine olan katkısını koruyabilecektir. Olumlu sosyal kimliğe ulaşmak ya da bunu sürdürmek için çabalayan bireyler, sosyal kimlik tatmin edici olmadığında mevcut gruplarından ayrılmaya ve daha olumlu bir gruba katılmaya ve/veya mevcut gruplarını daha olumlu hale getirmeye çalışacaktır (Tajfel ve Turner, 2004: 284).

Toplumsal Kimlik Kuramı, bu temel varsayımlar etrafında şekillendirilmiş ve kuramın temel kavramları oluşturulmuştur. Bu varsayımlar etrafında kuramın, birbiriyle kesin sınırlarla ayrılamayacak şekilde iç içe geçmiş olan toplumsal kimlik, toplumsal sınıflandırma, toplumsal karşılaştırma olmak üzere üç temel kavram üzerinde kurulu olduğunu söylemek mümkündür. Çalışmanın bu bölümünde kuramın temel varsayımları üç alt başlık altında incelenecektir.

2.4.1. Toplumsal Kimlik

Doğduğu andan itibaren toplum içinde yaşayan bireyin benlik kavramını oluşturan, sahip olduğu kimliklerdir. Turner ve Tajfel'e göre benlik kavramının iki bileşeni vardır: kişisel kimlik ve toplumsal kimlik (akt. Brown ve Pehreson, 2019: 1). Kişisel kimlik, bireyin tamamen kendisine özgü olan ve onu diğer bireylerden ayıran kişisel özellikleriyle oluşur. Hogg ve Vaughan'ın ifadesiyle kişisel kimlik, benliği kendine özgü kişisel ilişkiler ve özellikler açısından tanımlar. Toplumsal kimlik ise kişiler arası ilişkiler ve iletişimden ziyade, bireyin grup üyesi olarak varlığı ve davranışlarıyla ilgilidir. Dolayısıyla toplumsal kimlik, benliği grup üyeliği açısından tanımlar (2014: 141) ve bireyin grup üyesi olarak toplum içindeki varlığıyla ilgilidir.

Birey, toplum içinde belirli gruplara dâhil olarak yaşar ve bu gruplara aidiyeti bağlamında grubun özellikleri sadece grup üyelerinin değil aynı zamanda bireyin de özellikleri haline gelir. Vanbeselaere, bireyin kendini belli bir gruba ait algıladığında o grubun tipik olduğu

düşünülen özelliklerine göre sadece grup içindeki diğer üyeleri değil, aynı zamanda kendini de tarif ettiğini söyler (1999: 19). Dolayısıyla grubun özellikleri bireyin de özellikleri haline gelerek bireyin toplumsal kimliğini oluşturur. Hornsey, grup kimliğinin sadece bir grup üyesi olmanın ne olduğunu açıklamadığını, aynı zamanda belirli bir bağlamda ne tür tutum, duygu ve davranışların uygun olduğunu da belirlediğini ifade eder (2008: 208). Dolayısıyla grup üyesi olarak birey, hangi bağlamda ne tür davranışlar sergilemesi gerektiğini bilir. Hogg ve Vaughan, bu durumu çingene örneği ile açıklar. ‘Çingene’ sosyal kategorisinin bir üyesi olmak, sadece kendinizi bir çingene olarak tanımlamak, değerlendirmek ve başkaları tarafından bir çingene olarak tanımlanmak ve değerlendirilmek demek değildir, aynı zamanda çingenelere has bir tarzda düşünmek ve hareket etmek demektir (2014: 415). Ancak bu noktada grup üyeliği ve gruba dair bilgi sahibi olmanın da tek başına toplumsal kimliğin ifadesi olmadığını belirtmek gerekir. Smith ve Hogg, toplumsal kimliğin sadece bir grubun üyesi olmak ve grup üyeliğinin belirleyici niteliklerinin bilgisi olmadığını, aynı zamanda gruba duygusal ve motivasyonel bir bağlılığı da içerdiğini (2008: 7) ifade ederek gruba bağlılığın önemine dikkat çeker. Bu bağlamda nüfus cüzdanında ‘Müslüman’ yazan bir birey, Müslüman olduğunu ve ait olduğu din grubuna dâhil bir kişinin namaz kılmak, oruç tutmak gibi yerine getirmesi gereken gruba has davranış şekillerini biliyor olabilir. Ancak Demirtaş Madran’ın da ifade ettiği gibi kendisini gerçekten Müslüman olarak değerlendiriyor ve bunu önemsiyor, bu kimliğe değer veriyorsa o gruba aittir ve ancak bu durumda bu yönde bir toplumsal kimliğe sahip olduğundan söz edilebilir (2012: 5). Gruba aidiyet bağlamında, tesadüfen karşılaşan ve kendilerini aynı gruba ait hisseden iki kişinin bile bir grup üyesi gibi hissederek davranabileceğini belirtmek gerekir. Hogg, Abrams, Otten ve Hinkle’in ifade ettiği gibi, çölde karşılaşan iki Kanadalı, bir nedenden dolayı Kanadalı hissedebilir ve Kanadalılar gibi davranabilir. Bu anlamda bir grupturlar, ancak çöldeki ikisi değil ait oldukları grup Kanadalıdır (2004: 252). Başka bir ifadeyle bireylerin ait olduklarını hissettikleri gruplar toplumsal kimliklerinde belirleyicidir. Bu bağlamda Hogg ve Abrams’ın ifade ettiği gibi toplumsal kimlik, bireyin belirli bir sosyal grubun üyesi olduğuna inancıdır (akt. Mangum ve Block, 2018: 3).

Bireyin ait olduğu grup üzerinden benlik kurgusu oluşturması toplumsal kimlik ile gerçekleşir. Dolayısıyla Gagnon ve Bourhis’in belirttiği gibi toplumsal kimlik, bireylerin kendi toplumsal gruplarından veya kategori üyeliklerinden kaynaklanan bu benlik kavramının ve üyeliklerin, duygusal ve değerlendirici önemleriyle ortaya çıkan yönleri

olarak algılanmaktadır (1996: 1290). Bu noktada benlik kavramı, benlik saygısı olarak da değerlendirilebilir. Bireyin ait olduğu toplumsal grupları olumlu değerlendirmesi ile benlik saygısı olumlanır ve gruba aidiyet birey için değerli olur. Kelly, “biz” ve “onlar” olarak ikiye ayrılan toplumsal dünyada, iç grubun daha olumlu algılanmasının olumlu bir toplumsal kimlik ve benlik saygısı oluşturmaya zemin hazırladığını belirtir (1993: 60). Toplum içinde her grubun bir araya gelme sebebi, bir amacı vardır. Turner, toplumsal kimlik açısından grupların amacının, bireylerin gruplarını diğer gruplara kıyasla daha olumlu bir değere taşımak olduğunu söyler (1975: 26). Grup üyeleri kendilerini ve ait oldukları grubu tanımlamak için karşıt bir gruba ihtiyaç duyarlar. Bu tanımlama ise kendilerini ve ilgili dış grubu kategorize ederek sınıflandırmaları ile gerçekleşir. Söz konusu kategorizasyon sürecinde Abrams, Hogg’un da ifade ettiği gibi kategori üyeleri aynı toplumsal kimliği ve ilişkili grup prototip özelliklerini paylaşırlar ve algısal olarak duyarsızlaşırlar. Grup dışı üyelerin algısal duyarsızlaştırılması/kişiliksizleştirilmesi genellikle stereotipleştirme olarak adlandırılır (2010: 182). Bu stereotipleştirme sonucunda grup dışı üyeler birey olarak değil, grup özelliklerini taşıyan ve yansıtan grup üyeleri olarak tanımlanarak duyarsızlaşma/kişiliksizleşme gerçekleşir. Vanbeselaere’nin ifade ettiği gibi, bireyleri grup üyeleri haline çeviren ve grup davranışının temelinde yatan bu kimliksizleştirme sürecidir (1999a: 30). Başka bir ifadeyle birey olarak bir toplumsal gruba üyeliğimiz, grup özelliklerinin kendimizde de var olduğunu kabul ettiğimiz oranda gruba bağlılığımız ile gerçekleşir. Turner, kişiliksizleşme sürecinin insanların kişisel algılarının kişisel kimlikten toplumsal kimliğe geçtikçe kendilerini paylaşılan bir sosyal kategorinin nispeten değiştirilebilir üyeleri olarak algılamalarıyla gerçekleştiğini varsayar (akt. Turner ve Reynolds, 2010: 21). Dolayısıyla kişiliksizleşme süreci, bireylerin kendilerini kişisel kimliklerinden ziyade toplumsal kimlikleriyle tanımladıkları durumlarda ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle toplumsal kimliğin baskın olduğu durumlarda, kişisel özellikler geri planda kalır ve bireyler kendilerini grup özellikleri bazında tanımlar. Bu durum da, bireysel özelliklerden kaynaklanan tepkilerin olmadığı, benzer davranış şekli gösteren grup üyelerinin kişiliksizleşmesini ortaya çıkarır. Ancak kurama göre ‘kişiliksizleşme’ kavramının olumsuz bir kavram olmadığını belirtmek gerekir. Kurama göre kişiliksizleşme, kendilerini grup üyeleri olarak sınıflandırdıklarında bireylerin grupla özdeşleşmelerini ve her grup üyesini benzer niteliklere sahip olarak algılamalarını ifade eder. Yukı’nın belirttiği gibi bireyler kendini kategorize ettiklerinde ve kendilerini gruptan ayırt edilemez olarak gördüklerinde, grup üyelerindeki diğer kişileri birbirleriyle değiştirilebilir olarak görürler. Başka bir deyişle, kişiliksizleşme kolektif düzeyde

gerçekleşir (2003: 167). Toplumsal kimlik üzerinden kolektif düzeyde gerçekleşen kişiliksizleşme, bireylerin grup üyesi olarak hareket etmeleri ve toplumsal değişimlere öncülük eden eylemlerde bulunmalarını da açıklar.

Toplumsal Kimlik Kuramı savunucuları, toplumsal kimlik olgusunu açıklamak için çeşitli kavramlardan yararlanırlar. Hogg, “Group Cohesiveness: A Critical Review and Some New Directions” adlı çalışmasında kuramın toplumsal kimlik olgusunu açıklamak için, sınıflandırma ve kendini geliştirme süreçlerini ön plana çıkardığını söyler. Sınıflandırma, grupların sınırlarını belirlemesini sağlar ve bireyleri grup üyeleri olarak kategorize eder. Kendini geliştirme ise, sınıflandırma sürecinin sonucu olarak, bireyin dış gruplarla bağlantılı olarak iç grup lehine olumlu toplumsal kimlik edinmesiyle gerçekleşir:

1. Sınıflandırma: Grup basmakalıp ve normatif algı ve eylemler üreterek gruplararası sınırları netleştirir ve benlik dâhil insanları bağlamsal olarak ilgili kategoriye atar. Sınıflandırma, deneyimin belirli bir bağlamda öznel olarak anlamlı olan yönlerini vurgulamak ve odaklamak için toplumsal ve toplumsal olmayan uyaranlar ile gerçekleşen temel bir bilişsel süreçtir.
2. Kendini geliştirme: Bu, sosyal sınıflandırma sürecine, iç grup normları ve stereotiplerin büyük ölçüde iç grup lehine olacak şekilde rehberlik eder. İnsanların kendilerini diğerlerine kıyasla nispeten olumlu görmeleri için çok temel bir ihtiyaç duydukları (yani değerlendirmede olumlu bir benlik kavramına sahip oldukları) ve grup bağlamlarında kendini geliştirmenin ilgili dış gruplarla ilişkili olarak değerlendirilen olumlu toplumsal kimlik yoluyla elde edilebileceği varsayılmaktadır (1993: 92).

Bireyin kendini tanımlama isteğinin bir sonucu olarak sınıflandırma, grup olarak tanımlama ile grup içi ve grup dışı özelliklerin belirlenmesini de beraberinde getirir. Meşe’nin ifade ettiği gibi, bireyin toplumdaki yerini oluşturma ve tanımlamasında yardımcı olan sosyal kategorizasyon süreci bu anlamda sosyal kimlik ile ilişkilidir (1991: 12). Bu noktada toplumsal kimlik kavramının, kuramın diğer temel kavramları ile yakın ilişki içinde olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla toplumsal kimlik, toplumsal kimlik kuramının diğer kavramlarını birbirine bağlayan temel ilkesidir.

2.4.2. Toplumsal Sınıflandırma

Toplumsal Kimlik Kuramı’nın temel kavramlarından biri de toplumsal sınıflandırmadır. Toplumsal sınıflandırma ile bireyler, Cable ve Welbourne’ün belirttiği gibi toplumsal çevrelerini düzenleyerek kendilerini ve başkalarını roller ve gruplara yerleştirirler (1994:

19). Bu rol ve gruplara yerleştirmenin sonucu olarak da insanları birey olarak değil grup üyesi olarak görmeye ve değerlendirmeye başlarlar. Bu değerlendirmeye göre bireyler insan olarak değil “erkekler”, “kadınlar”, “sarışınlar”, “Ermeniler”, “Müslümanlar”, “mübadiller”, “göçmenler” diye adlandırılarak sınıflandırılırlar. Hogg ve diğerleri; cinsiyet ve ırk olarak sınıflandırmanın genellikle yaygın ve durumsal olarak erişilebilir toplumsal sınıflandırmalar olduğunu belirtir (2004: 255). Bireyin yaşadığı toplumsal çevreyi sınıflandırarak düzenlemesini sağlayan toplumsal sınıflandırma kavramı ile ilgili Tajfel ve Turner’ın görüşleri şu şekildedir:

Toplumsal sınıflandırmalar burada toplumsal çevreyi bölümleyen, sınıflandıran ve düzenleyen ve böylece bireyin birçok toplumsal eylem biçimini gerçekleştirmesini sağlayan bilişsel araçlar olarak düşünölmektedir. Fakat sadece sosyal dünyayı sistemleştirmezler; aynı zamanda kendini karşılaştırması için bir yönlendirme sistemi sağlarlar: Bireyin toplumdaki yerini oluşturur ve tanımlarlar. Bu anlamda anlaşılan toplumsal gruplar, üyelerine kendilerini toplumsal anlamda tanımlamalarını sağlar. Bu tanımlamalar büyük ölçüde ilişkisel ve karşılaştırmalıdır: Bireyi diğer grupların üyelerine benzeyen veya onlardan farklı, "daha iyi" veya "daha kötü" olarak tanımlarlar (2004: 283).

Yukarıda toplumsal sınıflandırmanın bireyin toplumdaki yerini oluşturduğu ve kendisini tanımlamasına yardımcı olduğu belirtilmektedir. Bu tanımlamanın sonucu olarak, dâhil oldukları gruplara bağlılıkları ve grup üyesi olarak davranma güdöleri artar. Turner ve Reynolds’un ifade ettiği gibi grup üyesi olarak hareket etmek psikolojik olarak, şerif’in söylediği gibi, bireysel hareket etmekten farklıdır. Toplumsal sınıflandırma ifadesi, bunun işlevsel olarak ne anlama geldiğini belirlemek açısından önemlidir (2010: 17). Bu bağlamda bireyin bir grubun üyesi olarak herhangi bir olaya verdiği tepki, aynı olaya bireysel kimliğiyle vereceği tepkiden farklı olacaktır. Örneğin okul arkadaşları ile bireysel kimliğiyle kurduğu bir iletişimde birey için “arkadaşlık” ön plandadır ve davranışları da o yönde olur. Ancak herhangi bir grup üyeliğine dair tartışmada, taraftar olarak tuttuğu takıma dair olumsuz bir söylemde, bireysel kimlik yerini ait olunan grubun kimliğine, yani taraftar kimliğine bırakacak ve birey taraftar kimliğiyle hareket edecektir. Dolayısıyla toplumsal sınıflandırma ile bireyler, grup üyesi olarak, grup içi ve grup dışı üyeler olarak sınıflandırıldığında artık birey olarak değil gruba atfedilen özellikler üzerinden değerlendirilir. Bu değerlendirmede esas olan ise grubun kendine has özellikleri ve değerleri ile oluşan yargılardır. Dolayısıyla Smith ve Hogg’un belirttiği gibi sınıflandırmanın sonucu olarak kalıpyargılar ortaya çıkar:

İnsanları (iç grup üyeleri, dış grup üyeleri veya kendimiz) sınıflandırdığımızda, kendine özgü bireyler olarak değil, grup prototipinin objektifinden görürüz. Onlara prototip nitelikler atarız ve tutumları da dahil olmak üzere davranışın grup prototipimize uymasını yorumlar ve bekleriz. Bu şekilde, toplumsal sınıflandırma, insanların tutum ve davranışlarıyla ilgili kalıpyargılar veya normlarla tutarlı beklentiler üretir (2008: 8).

Kalıpyargılar, bir grup söz konusu olduğunda, grubun ilk akla gelen özelliğidir. Hortaçsu'nun ifadesiyle *kalıpyargı* (stereotype) grup özelliklerini özetleyen kalıplardır (2008: 30-31). Kalıpyargılar toplumsal sınıflandırmanın gerçekleşmesiyle ortaya çıkar ve sınıflandırılan gruba dair bir izlenim oluşturur. Demirtaş Madran'ın ifadesiyle *kalıpyargı*, bireylerin toplumsal gruplara ilişkin bilgi, inanç ve beklentilerini içeren bilişsel bir yapıdır (2012: 7). Bu bağlamda Hortaçsu, bir toplumsal gruba ilişkin inançlar olarak kalıpyargıların üç ögesi bulunduğunu belirtir. Bunlar kategori adı, kategoriye belirleyen birtakım özellikler ve o kategoriden örneklerdir:

Kalıpyargılar bir toplumsal gruba (cinsiyet grubu, etnik grup, yaşlı, çocuk, Mülkiyeli, Bilkentli) ilişkin inançlardır. Her kalıpyargının birkaç ögesi vardır. Bunlar kategori adı, kategoriye belirleyen birtakım özellikler ve o kategoriden bazı örnekler olarak üç tanedir. Örneğin 'çocuk' kategori adıdır, 'sevgi dolu, masum, konuşkan, çabuk etkilenen' kategoriye belirleyen özellikler, komşunun kızı Ayşe ise bir örnektir. Başka bir deyişle, kalıpyargılar bir toplumsal kategorinin (grubun) çağrıştırdığı özelliklerdir (2014: 229).

Görüldüğü gibi kalıpyargılar toplumsal bir grubu belirleyici özelliklerdir. Kalıpyargıların üç temel ögesinden biri olan kategoriye belirleyen özellikler, her grup için farklıdır. Ancak her grubun kendisini tanımlayan birden çok özelliği bulunduğu düşünüldüğünde hangi özelliğin kalıpyargının içeriğini oluşturacağı sorunu ortaya çıkar. Stanford ve Ford, herhangi bir grubun birçok özelliğinden hangisinin kalıpyargının içeriğini oluşturacağını, o özelliğin, o grubu diğer gruplardan ayırt etmekte ne denli işlevsel olduğuyla ilişkili olduğunu söyler (akt. Hortaçsu 2014: 234). Başka bir ifadeyle sınıflandırma sonucunda işlevsel olarak grubu diğer gruplardan ayırt eden özellikler kalıpyargılar haline gelir. Dolayısıyla kendini sınıflandırma, kendini kalıpyargılamayı beraberinde getiren bir süreçtir. Bu kalıpyargılamaların sonucunda, bireylerin üyesi oldukları grubun özelliklerini taşıdığı yargısına ulaşılır.

Toplumsal sınıflandırma, toplumsal karşılaştırmayı da beraberinde getiren bir süreçtir. Bu süreçte benzerlik ve farklılıklar gruplar arasında önyargıların oluşmasında temel etkidir. Bu bağlamda sınıflandırma, kalıpyargılarla birlikte önyargıyı da beraberinde getirir. Turner

ve Reynolds'un belirttiği gibi önyargı, insanların belirli bir gruplararası ilişkiyi grup üyeleri olarak algılamasının bir sonucudur (2010: 28). Bireyin grup üyesi olarak dış dünyayı algılamasının sonucu olarak da gruplararası yanlılık ortaya çıkar. Tajfel, gruplararası yanlılığın sınıflandırma sürecinin doğrudan bir sonucu olduğunu savunur ve sadece farklı grupların varlığının önyargılı davranış için yeterli olduğunu belirtir (akt. Wolsko, Park, Judd, Wittenbrink 2000: 636). Başka bir ifadeyle Tajfel'e göre, gruplar arası ön yargının oluşması için gruplar arasında çatışma olmasına gerek yoktur, bireyin kendi grubunun dışında bir grubun varlığı yeterlidir. Ayrıca birey, kimliğini olumlamak ve olumlu anlamda farklı olduğunu hissetmek için diğer gruplardan farklılıklarını ortaya koyma ihtiyacındadır. Bu noktada kalıpyargılarla ortaya çıkan önyargıların, bireyin olumlu bir toplumsal kimlik edinme araçlarından biri olduğunu belirtmek gerekir. Birey, olumlu kimlik edinme sürecinde önyargılardan grup içinin değerini artırmak için yararlanır. Gaertner ve diğerleri bu konudaki düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir:

Gruplar arası önyargı genellikle grup dışını değersiz görmekten ziyade grup içi değeri artırma biçimini alır. Bir grup oluşumu iç grup üyelerini birbirlerine daha yakın hale getirir, oysa bireyler ve grup dışı üyeler arasındaki mesafe nispeten eskisi gibi kalır. İç grubun oluşturulması veya kimlik düzeyinde bir grubun kabulü ile benliğin lehine olan benmerkezci önyargılar, diğer grup üyelerine aktarılır (2016: 11).

Bu bağlamda kültürel değerlerin süreklilik özelliği taşıdığı gibi, grup üyelerince aktarımı nedeniyle önyargıların da süreklilik özelliği taşıdığı söylenebilir. Tajfel'e göre kalıpyargılar her durumda önyargıya ve ayrımcılığa yol açmaz. Önyargı, grupların toplumsal değişiklikten duydukları tehdide karşı kendilerini koruma amacıyla geliştirdikleri bir tepkidir (akt. Hortaçsu 2014: 52). Nitekim sınıflandırma süreciyle oluşan kalıpyargıların önyargı haline gelme süreci, bireylerin grup üyesi olarak diğer gruplardan farklılıkları üzerinden toplum içinde varlığını sürdürme çabasının bir sonucudur.

Toplumsal sınıflandırma süreci, abartma ve iç grup kayırmacılığı ile devam eder. Birey, hem dâhil olduğu grup hem de diğer gruplarla ilgili bir abartma süreci yaşar, ancak bu abartma aynı yönde değildir. Birey, dâhil olduğu grupta benzer yönlerini abartarak grupta özdeşleşme sağlar, diğer gruplarla ise aralarındaki farklılıkları abartarak olduğundan çok daha fazla gösterme eğilimindedir. Bu eğilimin amacı bireyin kendi grubunun diğer gruplardan üstünlüğünü ve eşsizliğini ortaya koymaktır. Dolayısıyla Turner ve Oakes'in belirttiği gibi, bir düzeyde kendini sınıflandırmanın dikkat çeken sonucu, sırasıyla daha üst

ve alt düzeylerin algısal temelini sağlayan gruplar arası benzerlikleri ve grup içi farklılıkları en aza indirmektedir (1986: 241).

Toplumsal Kimlik Kuramı'nın temel hipotezi, bireylerin olumlu bir sosyal kimlik kazanabilmeleri için pozitif iç grup ayırt ediciliği yapmaları gerektiğidir (Turner ve Reynolds 2010: 15). Dolayısıyla toplumsal alanda bireylerin kendilerini ve diğerlerini sınıflandırmaları ile başlayan ve iç grup ayırt ediciliği ile devam eden süreçte, abartma etkisi olumlu kimlik edinme amacıyla gerçekleşir. Turner, Brown ve Tajfel, grup içi yanlılığı gerçekçi olmayan bir toplumsal rekabetin veya gruplar arasındaki karşıtlık ilişkisinin bir ifadesi olarak yorumlar (1979: 191). Dolayısıyla Toplumsal Kimlik Kuramı'na göre, diğer gruplarla ilgili herhangi bir karşılaştırmada, grup üyeleri kendi gruplarındaki bireyleri kayırarak hareket ederler. Bu doğrultuda Tajfel ve meslektaşlarının belirli koşullar altında, iki ayrı gruptan birine ait olma algısının, parasal ödüllerin dağıtımında iç grup yanlılığı için yeterli olduğunu bulduklarını belirtmek gerekir. Grup içi yanlılığın ortaya çıkması için çok uzun süredir var olan bir grubun üyesi olmaya gerek yoktur. Bireyler deneysel ortamda gerçekleştirilen gruplandırmada da herhangi bir şey paylaşmalarını istendiğinde kendi grupları lehine paylaşım yapmışlardır. Toplumsal Kimlik Kuramı'na göre, iç grup yanlılığının ifade edilmesi için gerekli olan dört ana koşul vardır:

- a) Bireyler benlik kavramlarını tanımlamak için öznel olarak kendilerini gruplarıyla tanımlamalıdır
- b) Gruplar arası karşılaştırmada ilgili ölçüt veya nitelikle ilgili belirli bir durumda; toplumsal karşılaştırma ve grup çıkarları önemli, konu ile ilgili veya dikkat çekici olmalıdır,
- c) İç grup ve dış grup arasında bazı karşılaştırılabilirlikler olmalıdır; dış grup ilgili bir karşılaştırma grubu olarak algılanmalıdır;
- d) Karşılaştırmalı ölçütlerle iç grup ve dış grubun mevcut konumları -ister uzlaşma yoluyla isterse toplumsal olmayan kriterlerle tanımlanmış olsun- bazı belirsizliklere bağlı olmalıdır (Turner, Brown, Tajfel 1979: 190-191).

Yukarıda da belirtildiği gibi Toplumsal Kimlik Kuramı'na göre gruplar arasındaki süreçlerde iç grup yanlılığından söz edilebilmesi için öncelikle grup içindeki bireylerin kendilerini gruplarıyla tanımlaması, bir nevi gruplarıyla özdeşleşmeleri gerekir. Karşılaştırma grubu olarak bir dış grubun varlığı gereklidir ve söz konusu karşılaştırmada grup çıkarları ön planda olmalıdır. Turner, Brown ve Tajfel, grup yanlılığının genellikle gruplararası antipati veya dış grubun reddi ile eşanlamlı olduğunu varsayar (1979: 188).

Dolayısıyla grup yanlılığı kendi grubunu kayırmanın yanı sıra karşıt gruba olumsuz duygular besleme, hatta düşmanca tavırlara da yol açabilir. Başka bir ifadeyle gruplar arası yanlılık, gruplar arasındaki çatışmaların nedenlerini oluşturur.

Toplumsal sınıflandırmalar toplumsal çevreyi bölümleyen, sınıflandıran, düzenleyen ve böylece bireyin birçok toplumsal eylem biçimini gerçekleştirmesini sağlayan bilişsel araçlardır (Tajfel ve Turner, 2004: 283). Başka bir ifadeyle insanlar, toplumsal sınıflandırma ile toplumsal dünyaları ve bu dünya içindeki yerleri hakkındaki öznel belirsizliği azaltmaya çalışırlar - kim olduklarını ve nasıl davranacaklarını ve başkalarının kim olduğunu ve nasıl davranacaklarını bilmek isterler (Hogg, Abrams, Otten ve Hinkle, 2004: 256). Dolayısıyla sınıflandırmanın önemli bir işlevi, bireyin toplumsal dünyayı anlayabilmesi için etkili ve az zaman harcamasını sağlamasıdır.

2.4.3. Toplumsal Karşılaştırma

Toplumsal bir varlık olan insan, toplum içindeki yerini konumlandırarak kendini tanımlamak için toplumsal sınıflandırma yoluna gider. Turner, insanların toplumsal sınıflandırma sonucunda, kendi gruplarını diğer gruplarla karşılaştırma yoluna gittiklerini, yani toplumsal karşılaştırma yaptıklarını belirtir (1975: 5). Birey, toplumsal karşılaştırma ile kendi değeri üzerinden toplumsal kimliğini oluşturur. Licata, Klein ve Gély'nin ifadesiyle Toplumsal Kimlik Kuramı'na göre, kimlik toplumsal karşılaştırma ile oluşur. Grup, diğer gruplarla karşılaştırılarak grubun değeri ölçülür ve bu değer benlik saygısına yansır (2007: 11). Bir başka ifadeyle, olumlu kimlik edinme eğilimi gruplar arasında karşılaştırmalar ile sağlanır. Bireyin kimliğini, dolayısıyla grubunu olumlu değerlendirebilmesi için başka gruplarla kendi grubunu karşılaştırması ve bu karşılaştırmaların kendi grubu lehine olumlu olması gerekir. Ancak bu karşılaştırma sürecinde Turner'a göre, nesnel bir karşılaştırma standardı yoktur, bireyler kendilerini diğerlerine göre değerlendirir ve genellikle karşılaştırma ölçütleri diğerlerinden üstün oldukları sonucuna dayalıdır (akt. Cable ve Welbourne, 1994: 4). Başka bir ifadeyle grup üyeleri tarafından tamamen öznel bir değerlendirme ile yapılan karşılaştırma ile ait olunan grubun dış gruplardan üstünlüğü ortaya konulmaya çalışılır. Dolayısıyla Hogg ve diğerlerinin ifade ettiği gibi gruplar arası toplumsal karşılaştırmalarda amaç tekdüzelik ve asimilasyon değildir; iç grup üyesi ve diğer grup üyesi olarak aralarındaki benlik düzeyindeki farklılıkları en üst seviyeye çıkarmaktır (2004: 257).

Tajfel ve Turner, Toplumsal Kimlik Kuramı'nı oluştururken Festinger'in Sosyal Karşılaştırma Kuramının etkisinde kalmıştır. Festinger'e göre, insan denen organizmada, görüşlerini ve yeteneklerini diğerlerinininkilerle karşılaştırarak değerlendirme yönünde bir güdü vardır (akt. Demirtaş, 2003: 137-138). Başka bir ifadeyle Festinger'in kuramı bireysel düzeyde karşılaştırma üzerine kuruludur ve bireyler arasında karşılaştırmaları esas alır. Toplumsal Kimlik Kuramı ise, grup içi karşılaştırmaları bireysel düzeyde gerçekleştirirken, gruplararası karşılaştırmalarda grubu esas alır. Dolayısıyla gruplararası değerlendirmeye dayanan bir yaklaşım söz konusudur. Grup düzeyinde karşılaştırma, karşıtlığı da beraberinde getirir. Karşıtlık üzerinden kıyaslamada her grubun değerlendirme ölçütü farklıdır. Karşılaştırmanın sonucu olarak ortaya çıkan rekabet ortamını Turner, "İki taraflı karşılaştırma her bir grubun kendi belirlediği standartlarda sürekli karşıtlığı zorunlu kılar. Bireyin ait olduğu grubun üstünlüğü ortaya konulana dek gruplar arasında giderek artan bir rekabet ortamı oluşur." (1975: 10) sözleri ile açıklar. Toplumsal karşılaştırma, bireyler ve gruplararası olmak üzere farklı düzeylerde gerçekleşebilir. Hogg, grup yaşamının yaygın ve temel bir özelliği olan toplumsal karşılaştırmanın üç düzeyde gerçekleştiğini belirtir:

Toplumsal karşılaştırma, grup yaşamının yaygın ve temel bir özelliğidir. İnsanlar kendilerini diğer grup üyeleriyle karşılaştırırlar, kendilerini diğer gruplardaki insanlarla karşılaştırırlar ve kendi gruplarını diğer gruplarla karşılaştırırlar. Bu karşılaştırmalardan grup normları, grup yapısı ve gruplar arası ilişkiler ortaya çıkmakta, bu da grup tabanlı toplumsal karşılaştırmalar için çerçeve oluşturmaktadır (2000: 401).

Bu çerçeve dâhilinde gruplararası ilişkilerin düzeyi belirlendiği gibi grup üyesi olarak bireylerin toplumsal kimlikleri de olumlu yönde değerlendirilir. Dolayısıyla Tajfel'in ifade ettiği gibi gruplar arasındaki toplumsal karşılaştırmaların amacı kişinin kendi grubu için pozitif ayrımcılık oluşturma çabasıdır (akt. Turner ve Reynolds, 2010: 15). Bu çabanın sonucu olarak bireyler, karşılaştırma aracılığıyla kendi grupları lehine pozitif ayrımcılık yaparlar. Ancak sadece diğer gruplardan farklarını pozitif ayrımcılıkla belirlemeleri yeterli değildir, aynı zamanda bu ayrımı sürdürmeleri de gerekir. Hornsey'in "Bireyler olumlu bir toplumsal kimlik elde etmek için, kendi grubu ve ilgili dış gruplar arasında olumlu bir ayrımcılığı sağlayacak ya da sürdürecektir şekilde düşünmeye ve harekete geçmeye motive olurlar." (2008: 207) sözleri yukarıdaki düşüncüyü destekler niteliktedir.

Toplumsal Kimlik Kuramı'na göre karşılaştırma, bireyin olumlu toplumsal kimlik edinme ihtiyacının bir sonucudur. Hunter, Reid, Stokell ve Platow, 'belirli' bir toplumsal kategori (örneğin kadınlar) üyelerinin, ilgili bir dış gruba (örneğin erkekler) karşı gruplararası ayrımcılık göstermesinin, 'belirli' toplumsal sınıflandırmalar ile ilişkilendirilen saygı ihtiyacından kaynaklandığını belirtir. Yani amaç onları değersiz göstermek değil, kendi değerlerini artırmaktır (2000: 101). Başka bir ifadeyle, grup düzeyinde gerçekleştirilen karşılaştırmalarda diğer grubun kendi gruplarına nazaran olumsuz yönlerini ortaya koymak ilk bakışta dış grubun kimlik düzeyinde olumsuzlanması gibi görünürken, aslında iç grubun kimlik düzeyinde olumlanmasını sağlar. Nitekim birey, ait olduğu grubun değerini artırır. Bu bağlamda bireyin kendi toplumsal konumunu artırmak için grubunu yüceltmeye çalışmasının yanında, toplum içinde konumu yüksek gruplara dâhil olma çabasında olduğunu belirtmek gerekir. Bu konuda Bernard, Hett ve Mechtel; bireyin toplumsal kimliğinin kendi imajının bir parçası olduğu için bireylerin özellikle statüsü yüksek olan gruplarla özdeşleşmeyi tercih ettiklerini belirtir (2015: 7). Statüsü yüksek grupların üyesi olmak, bireyin toplumsal kimlik olarak kendisini değerli hissetmesini sağlar. Bu bağlamda bireyler statüsü düşük olan gruplardan ayrılma eğiliminde olur. Ancak toplumsal hayat içerisinde bireyin üyesi olduğu ve ayrılmasının mümkün olmadığı gruplar da bulunmaktadır. Aile, cinsiyet grubu, etnik gruplar örnek olarak verilebilir. Bu durumda bireyler ait oldukları grubun olumlu yönlerine odaklanarak toplumsal kimliklerini olumlamaya çalışırlar. Tajfel ve Turner, toplumsal kimlik tatmin edici olmadığında, bireylerin mevcut gruplarından ayrılmaya ve daha olumlu bir gruba katılmaya ve / veya mevcut gruplarını daha olumlu hale getirmeye çalışacaklarını belirtir (2004: 283-284).

Toplumsal Kimlik Kuramı'nın temel kavramları olan toplumsal kimlik, toplumsal sınıflandırma ve toplumsal karşılaştırma birbirleriyle bağlantıları nedeniyle kesin olarak birbirlerinden ayrılamayacak kavramlardır. Sonuç olarak, bireyler yaşadıkları sürece olumlu bir toplumsal kimliğe ulaşmak ya da bunu sürdürmek için çabalarlar. Olumlu toplumsal kimlik, dâhil oldukları grup ve karşılaştıkları diğer gruplarla yaptıkları kendi gruplarını yüceltici bir karşılaştırmaya dayanır. Bu karşılaştırmada birey, grup içini diğer gruplardan pozitif yönde ayırıştırarak algılama eğilimindedir. Nitekim bu algılama ile dış gruplardan olumlu yönleriyle farklılaşan bireyler, olumlu bir toplumsal kimlik edinirler.



3. KÜLTÜREL BİR KİMLİK OLARAK MÜBADİL KİMLİĞİNİ OLUŞTURAN HALK BİLİMSEL UNSURLAR

3.1. Kültürel Kimlik Unsuru Olarak Göç Anlatıları

Kimlik olgusu, tarihsel bir nitelik taşır (Bilgin 2007: 45). Bir başka ifadeyle yaşanan tarihsel olaylar bireylerin ve grupların kimlik oluşumunda etkilidir. Bu bağlamda Selanik mübadillerinin göç ve iskân sırasında yaşadıkları olaylar mübadele ile edindikleri yeni kimliklerinin oluşumunda önemli bir yere sahiptir. Ayrıca MacIntyre'nin ifade ettiği gibi herhangi bir toplumu anlayabilmek için, bu toplumun ilk dramatik kaynaklarını oluşturan öyküler bütünü bilmemiz gerekir (2001: 319). Bu bağlamda Muradiye'de yaşayan Yunanistan mübadillerini bir grup olarak anlayabilmek için grup oluşumunun gerçekleştiği mübadeleye dair anlatılar bütünü bilmek gerekir. Kuşaktan kuşağa aktarılan bu anlatılar psikolojik olarak grup oluşumu ve devamlılığını sağlamıştır. Turner'a göre psikolojik grup oluşumu, grup uyumu yerine toplumsal kimlik meselesidir. İnsanlar, ortak bir toplumsal kategori üyeliği açısından kendilerini tanımladıkları sürece bir grup olurlar. Paylaşılan kader, paylaşılan durum veya paylaşılan özellikler gibi bilişsel ölçütler temelinde ortak bir toplumsal kimlik ortaya çıkar (Turner ve Reynolds 2010: 20). Nitekim mübadele ile yaşanan bu dramatik olaya dair anılar, kuşaklar arasında aktararak grup bağını sağlar. Bilgin, bireyler gibi grupların da geçmişinin onların kaderinin temel ve kurucu ögesi olduğunu belirtir. Ortak anılar grup bağının harcını oluşturur; kimliği temellendirir ve ona derinlik kazandırır (2013: 7). Muradiye'de yaşayan mübadillerin grup bağını oluşturan mübadeleye dair anlatılar, grup olarak kimlik oluşumunda da önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde göç öncesi, göç süreci ve göç sonrası yaşananlara dair anlatılara yer verilecektir.

3.1.1. Göç Öncesi: “Rahatımız Kaçtı”

Hikâyeler kısmen bize hatırlattıkları, kısmen de önemli bulduğumuz şeyleri yeniden düşünmemizi sağladıkları için varlıklarını sürdürür (Fulford 2014: 20). Bir başka ifadeyle önemli bulunan şey anlatılır, anlatılan ise yaşatılır. Bu bağlamda Yunanistan mübadillerinin mübadele öncesine dair en çok anlattıkları unsur evleridir. Gökten'in ifadesiyle bir yaşam alanı olarak ev, her birey için kendine özel olmasıyla eşsiz ve bireysel olmasının yanında bireylerin ve küçük gruplar olarak toplumla ve daha geniş anlamda parçası oldukları

kültürle olan bağlarını, sınırlarını ve sınırsızlıklarını yansıtır (1991: 28). Başka bir ifadeyle ev, içinde yaşayanlar için özel ve bireysel bir alan olmasının yanında aynı zamanda toplumsaldır. Bu yönüyle ev, toplumla bağın kurulduğu bir alan olarak vatan imgesinin yerini alır. Assmann bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Aile için ev, kırsal kesimde yaşayanlar için köy ve vadi, kentsoylular için kentler ve bir coğrafyada yaşayanlar için o coğrafi bölge mekânsal hatırlama çerçevesini oluşturur. Bu bağ, özellikle uzakta iken “vatan” duygusunu veren çerçevedir.” (2018: 47). Bu bağlamda mübadillerin geride bıraktıkları memleketlerine dair en çok anlattıkları unsur olan evlerinin artık uzakta olan vatanlarını simgelediğini söylemek mümkündür. Nitekim mübadillerin Yunanistan’da bıraktıkları evleri, en çok özlem duydukları mekândır. Bu nedenle memleketteki evlerini çocuklarına ve torunlarına ayrıntılı bir şekilde anlatmışlardır. Kaynak kişilerin aktardığına göre memleketteki evleri iki katlıdır ve ahşaptan yapılmıştır. Yaşadıkları bölge çok soğuk olduğu için sıcak olması amacıyla evlerin altında “yarımka, birbuçukka” diye tabir ettikleri hayvan damı bulunur. Evler tahtadan yapıldığı için hayvan damından koku geçmesini önlemek için evlerin tavanları topraktan yapılan sıvayla sıvanmakta, ayrıca hayvanların ahırının temiz tutulmasına özen gösterilmektedir (K.K. 6, K.K. 19, K.K. 23). Ahşaptan yapılan evlerin dışındaki çengellere geceleri aydınlatmak için yağ kandilleri asılmaktadır (K.K. 19). Evin kileri çok büyüktür ve ailenin kışlık yiyecekleri de dâhil olmak üzere tüm yiyecek ihtiyaçlarının karşılandığı yerdir. Yemek pişirmeden saklamaya kadar her türlü işlem burada gerçekleştirilir (K.K. 3). Florina’ya bağlı Vortolom köyünde oturanların evleri köyün içinde bahçesi olan, ancak duvarları birbirine bitişik nizam evlerdir. Bu evlerde diğer evlere geçilebilen küçük kapılar bulunmaktadır. Öyle ki, köyün bir ucundaki eve giren biri evin dışına hiç çıkmadan bu kapılardan geçerek köyün diğer ucundaki evden dışarı çıkabilmektedir (K.K. 3, K.K. 7). Bu kapıların yapılış amacını K.K. 6 şu şekilde aktarmaktadır:

Yunanistan’da adam saklamasını eşkıyalar için çok kolay şeyler varmış. Neden? Mesela köyün bi ucunda kapıya girdin mi öbür ucuna kapıdan kapıya, kapıdan kapıya geçiyomuşun. Gizli değil şey kapısı onlar komşular arasında. Kötü niyetle yapılmış değil. Ufak kapılar. Ama şimdik buraya geçiyosun, ordan öbürüne, ordan oraya. Adam saklaması kolay oluyomuş. Birisini bi teslim ettiler mi köyün birinci adamına, kişi kimse. O aldı mı yana atarmış. O ona, o ona derken ta öbür başa çıkarmış. Sokaklara çıkmadan yani.

Mekân, insanların zihinsel dünyalarında yaşar ve zihinsel coğrafyalarla bağlantılı olarak insanların tahayyüllerinde canlandırılır (Salvanou, 2022: 111). Zihinde canlandırılan

mekânın görüntüsü, geçmişin görüntüsüdür ve hatırlamayı sağlayan herhangi bir unsur ile gün yüzüne çıkar. Doyuran, geçmişini konu alan televizyon dizilerinin geçmişin kurgulanmış biçimi olmaları nedeniyle gerçeği birebir yansıtmadığını, ancak geçmişini hatırlatarak canlı tuttuğunu belirtir (2018: 15). Bu bağlamda yıllar sonra Osmanlı Devleti’nden Balkanların kopuşunu anlatan “Elveda Rumeli” adlı dizideki evlerin babaannesinin anlattığı memleketteki evlerini hatırlattığını K.K. 1 şu şekilde anlatır:

Oradaki evleri de babaannem hep anlatırdı. Sonra sonra ben televizyonda Elveda Rumeli diye bir dizi oynadı mesela. Benim hep babaannem gözümün önüne geldi. Aynı ordaki evleri anlatıyordu babaannem. Hani böyle bahçede çitler var diyordu. Çitlerin ipini bağlıyoruz ama derdi çıkmasın şeyler diye.

Mübadeleden önceki yaşama dair anlatılarda göze çarpan unsur, mübadillerin memleketteki yaşamlarına dair anlattıklarının benzerliğidir. Emgili, mübadillerin hikâyelerinin benzerliğini ve geride bırakılan memleketin idealize edildiğini şu şekilde anlatır:

Ancak, mübadeleden hemen önce ya da hemen sonra doğmuş kişilerle, onların kişisel deneyimlerini, anılarını ve muhacir olmanın anlamını sorgulayan sözlü görüşmelerin yer aldığı metinlerdeki mübadil ifadelerine bakıldığında, mübadillerin hikâyelerinin birbirine benzediği dikkat çeker. Mübadeleden önce sahip olunan mal varlığının efsaneleştirilmesi ve geride bırakılan memleketin, geçmişin yüceltilmesi bu hikâyelerin temel mevzuudur (2017: 43-44).

Kaynak kişilerin aktarımlarıyla memleketteki evleri çiftlik gibidir, bahçeleri, kilerleri, hayvan damı dâhil ihtiyaçları olan her şey evin sınırları içindedir (K.K. 21, K.K. 18, K.K. 10). Ayrıca K.K. 10’un ifadesine göre memlekette her şey çok güzeldir: “Memlekette mi? Orda iyimış. Tabi yaaa. Ordaki yer bizim çiftlik. Tabi ya öyle yer orda bıraktılar. Burda iyimış tabi ama beni bebek getirdiler. 97 yaşındayım şimdi nüfusa göre.” Anlatıcılar göç etmeden önce Yunanistan’daki geçim kaynaklarının çiftçilik/rençberlik ve hayvancılık olduğunu ifade etmiştir. Yaşadıkları yer soğuk bir bölgedir ve çok kar yağar. Bu nedenle yetiştirilen tarım ürünleri kısıtlıdır. En çok yetiştirildiği söylenen ürünler darı, patates ve “ekin” denilen buğdaydır (K.K. 1, 6, 3, 17, 26). Beyaz lahananın da en çok yetiştirilen ürünler arasında olduğunu K.K. 6 adlı anlatıcı şu şekilde aktarmaktadır: “Soğuk bölge olduğu için her şey kolay yetişmezmiş. Darı çok yetiştirmiş. Mesela lahana meşhur, lahana turşusu. Beyaz lahana. Hep çatlarmış lahanalar soğuktan pat pat.” Yetiştirilen diğer tarım ürünleri domates, fasulye, börülce, bakladır. Ancak domates yeşil olarak tüketilir, kırmızısı ise ekşi olduğu için tüketilmez. Fasulye ve börülce ise kurutularak tüketilir. Kaynak kişiler, Türkiye’ye geldikten sonra domatesin kırmızısını, fasulye ve börülcenin ise tazesinin

yendiğini öğrendiklerini ve o şekilde yemeye başladıklarını ifade ederler (K.K. 6, 23). Bakla ise hayvanlara yedirmek için ekilir: “Onlar taze bakla yemezlermiş. Taze bakla ekiyomuşlar hayvanlara yediriyomuşlar. Burda dedi her şey yemeye başladık. Ben de sevmem fazla baklayı. Sanki bana keçe gibi gelir o.” (K.K. 24). Çiftçiliğin yanı sıra hayvancılık da yapılmaktadır. Ancak anlatıcılar tarım ürünlerinde olduğu gibi kendi ihtiyaçlarını karşılayacak kadar hayvancılık yaptıklarını ifade etmiştir. Hayvancılık yapıldığı için genellikle hayvansal yağlar tüketilir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak Türkiye’ye geldikten sonra babasının zeytinyağ, çiçekyağ gibi bitkisel yağları tüketmediğini kaynak kişi 21 şu şekilde aktarmıştır:

Benim babam memleketten gelmiş hiç böyle zeytinyağ, çiçekyağ yemedi. Ya hayvan yağı yemiştir, et yemiştir ya da sadeyağ yemiştir. Benim babam zeytinyağ yemeden öldü. Yemek yapsak kuru fasül zeytinyağlı desek ayırın bana ben piyaz gibi yerim derdi. Orda alışmış sadeyağ, hayvanlar vardı ki sadeyağ yemiş, kendi ürettiklerini yemişler.

Ayrıca geçim kaynağı olarak tarım ve hayvancılığın dışında odunculuk da vardır. Ormanlık alandaki ağaçlardan keserek hazırladıkları odunları satmaktadırlar (K.K. 8, 25). Oradaki yaşamlarında herkes çiftçilik ile uğraştığı için köylerde başka bir iş sahası yoktur (K.K. 25). Kendi ihtiyaçlarını karşılayacak kadar üretim yapan mübadiller, ürettiklerinin dışında bir ihtiyaçları olduğunda parayla değil değiş tokuş esasına göre alışveriş yapmaktadır (K.K. 10, 21). İhtiyaçları olan her şeyi buğdayından ekmeğine kadar kendileri üretirler. Köylerinde değiş tokuş usulüne göre ihtiyaçlarını karşılayan mübadiller, mallarını satmak içinse katırlarla Selanik’e gitmektedir (K.K. 12, 25):

Selanik vilayet derdi babam. Yakın heralde ki Manastır’a giderdik. Manastır da Atatürk’ün okuduğu yer. Beygirlerle derdi giderdik tuz parası için kiraya derdi. Kira demek yani ordan bakkaliye gibi bir şey gidip gelecekler yani. Yoksa yiyecek hususunda başka bi ihtiyacımız yok derdi (K.K. 25).

Memleketlerinin havası, suyu her şeyi çok güzeldir ve ordayken maddi olarak durumları çok iyidir (K.K. 3, 10, 12, 24). İdealle edilen kaybedilen vatan olgusu, kaynak kişilerin aktarımında çok açık bir şekilde görülmektedir:

Bıraktıkları yere dair en çok yaşadıklarını, köylerini anlatırlardı çok temiz bi havası... Babaannem derdi mesela şeyden ebeğümeciden sarma yaparmışlar. Burdaki asma yaprağı kadmış ebeğümecinin yaprakları. Pırasalar bilek gibi kalınmış. Her şeyinin çok çok güzel olduğunu söylüyodu. Heer şeyin ama! Buraya gelmişler hatta

hava değişiminden hastalananlar ölenler olmuş ilk geldiklerinde. Sıcak bi de, orası daha iyimiş havası (K.K. 3).

Orda biz rahattık dedi. Ne zaman ortalık karışmaya başladı, tabi alıyomuşlar baskın yapıyomuşlar ama bizimkiler köyün ileri geleni olduğu için yapamamışlar bi şey. Çok diydular yaşantımız bambaşkaydı. İşçi gönderirdik bağlara, yemek yapardık kocaman börekler gönderirdik. Eşeklerin üstüne asardık heybelere. Ayran dolu küplerlen. İşçiler ayran içerdı bol bol. Çok güzel yaşantıları varmış (K.K. 24).

Güzel, yerimiz çok güzel. Havadar, bolluk, işlerdik her şeyimiz ama sonra onlarla karışınca rahatımız kaçtı (K.K. 12).

Yunanistan'da Yunanlılarla aynı yerleşim yerinde oturanlar olduğu gibi sadece Türklerin olduğu köylerde oturanlar da vardır. Aynı köylerde karışık yaşayanlar savaş başlamadan önce Yunanlı komşularıyla iyi geçindiklerini, komşuluk ilişkilerinin çok iyi olduğunu ifade etmişlerdir (K.K. 2, 8, 9, 16, 25). Öyle ki Yunan komşuları Türklerden bile iyidir. Misafirleri geldiğinde yemekleri yoksa Yunanlı komşuları tenceresiyle yemek getirecek kadar iyi geçinmektedirler (K.K. 12, 9, 8). Birbirlerinin düğünlerine de katılmaktadırlar. Bu denli iç içe bir yaşam, beraberinde karışık evlilikleri de getirmiştir. Ancak bu evlilikler toplum içinde kabul görmediği ve her iki tarafta da onaylanmadığı için kızlar kaçarak evlenmektedir. Bu noktada bu evliliklerin onaylanmama nedeninin Türk-Yunanlı kimliği üzerinden değil, Müslüman-Hristiyan kimliği üzerinden gerçekteştiğini belirtmek gerekir. K.K. 8 adlı anlatıcı, bu evliliklerin dinî unsurlar nedeniyle istenmeyiğini şu şekilde anlatmıştır:

Türk kızları kaçıyomuş gevurlara, gevr kızları kaçıyomuş Türklere. Kimisi kabul ediyomuş kimisi geri gönderirmiş. Hatta babamların bi akrabalara gevr kızı kaçmış. Gevurlar ayağa kalkmışlar. Kız gitmemiş kalmış. Sonra kız ölüyo. Bunlar kırk günde mezarı kazıyolar. Topluyo kemikleri. şarapla yıkıyolar gene koyuyolar. Bu kız ölünce orda bunlar gitmişler kız dipdiri. Ooo bu bizden değil bozulmuş bu. Müslüman olmuş. Değişmiş o demiş. İstememişler kızı. Babam söylüyor.

Mübadele antlaşmasından sonra Türklere yapılan baskı daha da artmıştır. Daha önce Balkanlarda hâkim unsur olan Türkler, azınlık durumuna düşmüş ve bu baskıları kabullenememişlerdir. Bu doğrultuda K.K. 8 adlı anlatıcı, artık görüşlerin değişmesi nedeniyle yıllarca komşuluk yaptıkları insanlardan baskı gördüklerini belirtir: “Değişim olunca böyle ortalık karışmış. Ne zaman bozgun oldu o zaman gevurlar şımaradı bizi aştılar kırdılar.” K.K. 6 adlı anlatıcı ise göç yolunda yolculuğun zorlu koşullarına dayanamayarak küçük çocuklarını yolda bırakanlara işaret ederek şu sözlerle ifade eder: “Dostluklar bitmiş. Çocuğunu atmış daha neyi söylersin?”

Göç, her koşulda zorlukları içinde barındırır, ancak mübadele bu zorlukların katlanarak büyüdüğü bir olgudur. Mübadele, karşılıklı olarak nüfus değişimini esas aldığı için iki yönlü bir göç söz konusudur. Bu durum, mübadele ile gelen nüfusun iskânında önemli bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Bu noktada öncelikle mübadeleden önce Anadolu'daki Rumların Yunanistan'a gelmeye başladıklarını belirtmek gerekir. Ağanoğlu, Yunan ordusunun Büyük Taarruz ile yenilmesinden sonra, 1922 yılının eylül ayından itibaren Türkiye Rumlarının büyük bir kısmının ülkeyi terk ettiğini belirtir. Yunanistan ile Türkiye arasındaki nüfus değişimine ise ancak 1923 yılı sonunda başlanabilmektedir (2012: 307). Başka bir ifadeyle Türkiye'de yaşayan Rum nüfus Yunanistan'a göç etmeye başladıktan bir yıl sonra Yunanistan'daki Müslüman nüfus Türkiye'ye gelmeye başlamıştır. Aktar, Anadolu'dan gelen Rumlarla Rumeli Müslümanlarının aynı köylerde, hatta aynı evlerde yaşamak zorunda kaldığını şu şekilde anlatır:

Geçen bir yıl içinde, Anadolu'dan gelen Rumlar Yunanistan'da iskân edilmeye başlanır. Bu süre içinde Anadolu'dan gelen Rumlarla Rumeli Müslümanları aynı köylerde yan yana yaşamaya zorlanır. Yani toprakları Yunan hükümeti tarafından istimlak edilen Müslüman ailelerin yanı başında Anadolu Rumları bir yıl bekler. İşin ilginç tarafı, yaklaşık bir yıl birlikte yaşayan Anadolu Rumları ve Rumeli Müslümanları arasında pek çatışma da çıkmaz. Hatta aynı evleri paylaşırlar (2018: 36).

Anadolu'dan göç eden Rum nüfus ile Yunanistan'da mübadele ile gideceği günü bekleyen Müslüman nüfusun kısa bir süre de olsa bir arada yaşaması, Muradiye'ye yerleşen mübadillerin de yaşadığı bir durumdur. K.K 4 adlı anlatıcı, Rumlarla aynı evde yaşamak zorunda kalan aile büyüklerinin iletişimi en aza indirmek amacıyla çözüm olarak pencereleri dolapla kapattıklarını şu şekilde anlatmaktadır:

Valla nenem anlattırır annemin annesi. Bir odada gevur oturmuş bir odada nenem oturmuş. Böyle şey varmış pencere varmış. Orayı diyo dolabı koydum pencereye. O bi odada, bi odada ben otururdum diyo. Yani bunu duydum nenem anlattırır. Öyle yaşanır mı? Uyuyon ediyon gevurla bir.

Aynı evde yaşamak, her alanda olduğu gibi ortak kullanım eşyalarında da önemli bir sorun olmuştur. Aynı evde yaşıyor olmanın getirdiği komşuluk, eşyaların paylaşımını da beraberinde getirmiştir. K.K. 21 adlı anlatıcı, et kavurdukları tavayla Rum ailenin böcek pişirdiğini anlayan anneannesinin tepkisini şu şekilde anlatmaktadır:

Karışık oturmuşlar bir ara. Annanem anlatıyordu. Biz diyodu oturuyoz gevurlan. Bi evde oturmuşlar bi ara. Gelip tavalarını arıyomuş gevur karısı. Onlar da veriyomuş tavayı. Komşuluk yapmak zorundasın. Etleri böyle küplere koyuyomuş kapaklı. O zamanın zamanında onlar vardı, orda da varmış. Annanem gitmiş hepsini yoklamış sen ne koyuyon buraya? Bakmış bakmış, o zaman göre ne koyuyosa. Bi tanesini açmak istememiş. Neden saklıyon bunu benden? Komşu ya, teklifsiz olmuş. A görme, görme. Meğer o şey böcekleri kavuruyomuş, o kara böcekler var ya onları kavurup oraya koyuyomuş onları yiyomuşlar. Sonra görmüş nenem, ha sen bizim tavayı alıyon getiriyon bilmeden yıkadık diyoz, sen de yıkadısan biz yemeğimizi yapıyoz. Sen bize bunları neden yediriyon? Nenem öyle anlatıyordu.

Zorunlu da olsa birlikte yaşam, Yunanlılar için bu zorunluluğa neden olduğu düşünülen Atatürk ve Türkler hakkında olumsuz söylemlerin aktarılmasını da beraberinde getirmiştir. K.K. 21, anneannesinin birlikte yaşadıkları evde Yunanlı kadının çocuğunu severken söylediklerini ve K.K. 12, ailesine Atatürk’le ilgili anlatılanları şu şekilde anlatmışlardır:

Bi de Türkler fes koymuş. Orda kalanlara fes koydurmuş Atatürk. Bi de annanemin bi çocuk varmış. O çocuğu alıyomuş gene genç gelin neyse o gevur. Alıyomuş onu seviyomuş böyle: “Dum çocuğuma dumlasın, dumlasın da dumlasın. Fesli Türklerden bir tane burda kalmasın.” Gevurca söylüyomuş. Tabi nenemler bilmiyor. Bi daa komşu gene gevur. Sen demiş biliyo musun bu çocuğu veriyon seviyo diye, nasıl seviyo bu. Onun düşmanıdı belki. Bu çocuğu demiş böyle konuşuyo. Dum dum dumlasın çocuğum, bu Fesli Türklerden bi tane kalmasın. Hem komşuluk yapıyo hem istemiyo. Yaşantı da yapmışlar bi evde ama onlar bilir anlattıkları bu (K.K. 21).

O zaman ufakmışım. Bir yaşındaymışım. Yunanlar dört sene bi yerde oturmuşuk. Bi odada Yunanlılar bi odada biz. Onlar burdan, Türkiye’den gelmişler orayı. Ama ne taraftan bilmem. Onu aklımda tutmam o kadar. Onlar hep Atatürk’ü kötülediler bize. Heee gidin Türkiye’ye bak o kör sizi napacak? Atatürk’e derdi. Atatürk’te yok bi şey, öyle derdi onlar. Ben kör olduğumu bilmezdim Atatürk’ün, değil Atatürk kör. Onlar gidin gidin bak Türkiye’de neler göreceksiniz! Öyle (K.K. 12).

Benzer bir şekilde Türkiye’ye geldiklerinde de henüz köyden ayrılmayan Rumlarla bir süre yaşamak zorunda kaldıklarını K.K. 24 şu şekilde anlatır: “İlk Türkiye’ye girince kimisini Manisa, kimisini İzmir bütün Türkiye’nin her yerine dağıtmış. Annemleri de burayı getirmişler. Burda Yunanlılar varmış, Rumlar oturuyomuş daha. Onlarla evin yarısında bi tarafta gevur evleri bi tarafta arsa.” Clark’ın belirttiği gibi birçok köyde gelen Hıristiyanlar ve giden Müslümanların bir dönem istemeden de olsa birlikte yaşamış olmaları, her iki yönden de mübadelenin gecikmiş olduğuna delalet eder (2008: 203). Ayrıca karışıklık ve savaş döneminin başlamasıyla bölge halkında huzur kalmaz. Yunanlılar ve Türkler arasında çetecilik oluşur ve her iki taraf da diğer tarafa baskınlar yapar. K.K. 13, büyüklerinden dinlediklerini şu şekilde aktarmıştır: “Sonra o zaman eşkıyalık dönemi.

Türkler bi eşkıya olmuş gevurlara karşı. Çıkmışlar dağa. Her köyden ya da iki üç köyden birleşmişler. Herkes kendi köyünü korumaya çalışmış orda dış güçlere karşı karışıklık zamanında. Tabi son zaman baya bi sıkıntı olmuş.” K.K. 8 adlı anlatıcı ise dedesinin memlekette çetelerin başı olduğunu ve yıllar sonra Muradiye’de bir askerin mevlidinde dedesinin resmini görmesini şu şekilde anlatmıştır:

Benim annemin babası çetemiş. Dermiş bugün filan köyü basalım cavuru. Basıyomuşlar kaçıyomuşlar geri. Çetelerin başıymış. Ramadan adı. Bizim burda bi yarbay vardı binbaşı. O mevlüt okuttu. Yemeğe gittik. Bi baktım orda kocaman bi dedemin resmini gördüm. Ben tanıyom bu adamı dedim. Sen nerden bilirsin be ya bu adamı dedi. Benim annemin babası Ramadan adı dedim. Tamam bildin dedi. Oo deme çocum dedi. Bizim başımızdı o dedi. Çok cesur dedi. O dedi Ramo. Bak buralarda kaymakam ona yetmiş dönüm yer vermiş, demiş istediğin yerden. Çocukum böyle oturuyorum yaşıım beş mi dört mü bana para verirdi derdi al bu beş kuruşu at havaya. Ben bilmem çocukum. Atardım, tak. Ah para uçu tu değrim. Ne adamdı. Tabancayla parayı vuruyodu.

Çetecilik adı altında yapılan baskınların dışında, Yunan askerleri de evleri basarak ihtiyaçları olan tüketim malzemelerini evlerden almaktadır. Müslümanlar Yunan askerlerine “gevrka” derken, Yunan askerleri de köpeklere “Kemalka” demekte ve öldürmektedir:

Ondan sonra orada yalnız savaş zamanında, babaannem hep onu anlatırdı. Gevrka diyorlardı Yunanistan’daki askerlere. O gevrkalar geldi mi anlıyoduk diyodu atlarının şeyinden. Hemen içeriye sokuyorlardı bizi diyordu babaannem, evlerin içine neyse artık. Saklanıyorduk onlar gidene kadar. Ondan sonra o gevrkalar diyordu babaannem, köpeklere “Kemalka, Kemalka” deyip çoğunu öldürüyorlarmış. Ama hep köpeklerin ismi Kemalka’ymış. Kemalka da işte Mustafa Kemal Atatürk. O yüzden onlara çok o zaman eziyet etmişler (K.K. 1).

Ancak Yunan askerlerinin içinde iyi insanlar da vardır. K.K. 12 adlı anlatıcı, dedesinin kara üzüm bağlarından yoldan geçen bir Yunan subayına üzüm verdiğini ve o subayın kendi evlerine yapılan baskına tepkisini şu şekilde aktarmıştır:

Yunanlılar bizim evi baskın yapınca o zaman onlar kapıdan çıkarken dedem ne üzüm vermiş o subay görmüş. Siz kime sordunuz da girdiniz burayı? Öyle emir ettiler onlar askerlerine. Tabi askerler öyle. Sonra biz artık ne uyurlarmış annemler gayleyle, korkuyla. Bi şey yapmasınlar, bi şey yapmasınlar.

Erkekleri kesmişler kuyulara atmışlar (K.K. 19, 20), Cuma namazına gidenlere de pusu kurup öldürmüşlerdir (K.K. 29). Ayrıca son zamanlarda Türk erkeklerini camilere toplayıp

dövmüşler, eziyet etmişler ve öldürmüşler, camiye yakmışlardır (K.K. 8). K.K. 7 adlı anlatıcı, dedesinin bu olaylar yaşanırken küçük bir çocuk olduğunu, ancak ölü taklidi yaparak kurtulabildiğini şöyle aktarmıştır:

Ama ona da vurmuşlar tabi. Onu sona anneleri deriler içine sarmış nasıl şeyler içine, iyileşsin. Çok vurmuşlar. Ölü taklidi yapmış o, sağ kalmış. Çoğu ölü çıkmış ordan. Ondan sona işte burdan bi haber gider. Onlar öyle kurtulur. Onları hep babaannem de anlattırırdı, annanem de anlattırırdı. Annem bi başlardı ağlasın sıralardı Arnavutça.

Yunanlılar yaptıkları baskınlarda köylerde bulunan herkesi öldürürler. Baskından önce yakınlardaki dağlara kaçabilenler kurtulur. Ancak gitmek istemeyenler de çıkar. Gitmek istemeyenler eşi askerde ya da çete olarak dağda olan gelinlerdir (K.K. 3, 18). Akrabalarının gelininin öldürülmesini K.K. 18 şu şekilde aktarmıştır:

Komşularıyla genelde iyilermiş ama son yıllarda çete baskınları oluyormuş. Bulgarlar olsun Yunanlar olsun çok baskın yapıyorlarmış. Hatta bazı akrabaları öldürülmüş mübadelede kaçarken. Köyde kalanları geri dönüp de almak istediklerinde öldürüldüğünü görmüşler. Baba tarafından akrabalar mübadeleyle göç edeceklermiş. Akrabalarının abisi Bulgar çeteleriyle savaşa gidiyor. Onların köylerine çok baskın yaptıkları için o da onlarla savaşa gidiyor. Gelin ailesiyle kalıyo. Diğer erkek kardeş de şehir dışına çıkıyo. Anne, baba, küçük gelin hepsi göç ediyor. Büyük gelin ben gitmem burda komşularımız var. Onlar kaç yıllık komşularımız. Bize zarar vermez, bize kötülük etmezler diye kalıyo çocuğuyla birlikte. Ben eşim olmadan gitmem diyo. Bunlar at arabasıyla giderken yolda küçük oğluyula karşılaşıyor. Baba yengem nerde, niye onu almadınız, diyor. Oğlum köyde kaldı gelmek istemedi, onlar bizim komşularımız dedi. Babalarına kızıp köye gidiyo atıyla, yengesini almaya. Bi bakıyo ki gittiğinde Yunanlılar köyü basmış. Yengesini öldürmüşler. İşkence yapılmış, göğüsleri kesilmiş yengesini görüyo. Yavaşça köyden kaçıyo. Hatta köyden kaçarken peşine düşmüşler onun. Böyle şeyler de olmuş. Baba tarafından bu, Horozköy'e göç eden akrabalar anlatırdı.

Yıllarca birlikte yaşayan iki halk arasında yaşanan tüm bu kötü olaylara rağmen, K.K. 3 adlı anlatıcı Yunanlı komşularından kendilerine yardım edenler de olduğunu ifade etmiştir:

Anneannem Florina'daki yaşantılarını çok güzel diye anlatırdı. Çok güzel anlaşıyomuşlar Yunanlılarla. Savaş zamanı bozulmuş ilişkiler. Hatta annemin babaannesini, dedesini de öldürüyolar. Kalıyo babası genç. Bir tane çocukmuş zaten gencecik öldürmüş Yunanlılar. O bi tane kalınca Yunan gevuru işte dedim ya demin kesmişler bi kadını neyi. Onun yakını oluyomuş. Saklamış gevur ambar içinde. Gevur saklıyo dip komşuları. Sona ortalık düzelince eğer demiş bak burda olduğunu, akrabalarına da onun, burda olduğunu söylersen bizi de keserler. Sakın söylemeyin Mevlüt'ü saklıcaz. Çocuklarının dahi yokmuş evdekinlerin haberi. Karıkocanın varmış sakladığından. Eğer duyarlarsa bizi de yok ederler, öldürürler. Sona ortalık gene düzelmiş çıkarıyo çocuğu. Hadi çocum demiş artık git ailene. Çıkariyolar

Mevlüt dedeyi ambardan. Sona bunu amca çocukları büyütmüş. Ailesi anne yok, baba yok. Mübadelede geliyor sona anneannemle küçük küçük evleniyolar Türkiye’de.

Her ne kadar aralarında kendilerine iyilik yapanlar olsa da yaşanan tüm bu olaylar, savaştan önce dostluk ilişkileri içinde komşu olarak yaşayan bölge halkının birbirlerine düşman olmalarına neden olmuştur. Bu bağlamda K.K. 3 adlı anlatıcı, dedesinin başından geçen bir olayı aktarmıştır. K.K. 3’ün ifadesiyle derin bir hoca olan dedesi, hastalığını iyileştirecek bir nuska yazması için getirilen Yunanlı çocuğa dua yazacağı yerde anlamsız şeyler yazmış göndermiş, sonra da bu şekilde davrandığı için pişman olmuş üzülmüştür:

Anne tarafı bizim hocalar diye söyleniyomuş. Yedi kuşak hoca annemin tarafı. O onu, o onu yetiştirmiş. Annemin babası da son yetiştiriyor daha bi hoca hem ölüyo. Burda üç kuşak, dört kuşak da orda. Gevurlar da işte çok inançları varmış. Böyle hasta bi şey olsun onlara gidiyomuşlar okunmaya, okutmaya. O zaman da savaş zamanı işte buraya gelecekler. Dede istememiş okumak. Böyle karalamış vermiş ona nuskayı. O çocuk da iyileşmiş. Ona yağdırmışlar gizli öteberi ne gerekirse. İnançları o kadar yani yüksek. Sona dede de üzülmüş. Ben bunları böyle yalan yanlış diye, savaş zamanı ya. Yalan yanlış yaptım bak onlar inandı. Ben neden bu günahı işledim diye.

Mübadele antlaşmasının imzalanmasıyla baskılar artar: “Eskiden iyiydik derdi, sonradan iş karıştı dedi. Anladılar kalkçağımızı dedi.” (K.K. 23), göç etmek zorunda kalırlar: “İşte son zamanlar olmuş ne oldusa. Mecbur olmuşlar göç etmeye.” (K.K. 3).

Sonra zaman geçti rahatımız kalkınca Atatürk geldi dedi ki sizin rahatınız kalktı ben sizi Selanik’e alacam. Zaten aramız bir iki saat yokmuş yakınmış. Yok yarım saat dedem derdi. Yarım saat. Aldı bizi. Bir ay Selanik’te baktı bizi. Bıraktık malımızı mülkümüzü bıraktık. Ama ilkten çok güzel anlaştık Yunanlılarla. İlkten bir şey yapmadılar son zamanlar bize yaptılar. İlkten böyle yerlerimizi şeyimizi işlerdik, hiçbir şey yapmazdılar. Dedem derdi hiçbir şey yapmazdılar. Son zaman rahatımız kaçınca o da mecbur oldu Atatürk geldi bizi Selanik’e aldı (K.K. 12).

Göç ederken sadece giyeceklerini ve yatak yorgan gibi eşyaları getirebilirler (K.K. 3, 8, 12, 16, 25). Evlerinde eşyalarını, ambarlarda buğdayları, evlerinin avlusunda koyunları, kuzuları bırakarak Türkiye’ye gelirler (K.K. 12, 16). Bir başka ifadeyle yanlarına sadece taşıyabilecekleri kadar eşya alabilmişler, arazilerini ise satamamışlardır. Ancak geri döneceklerini düşündükleri için arazilerini satmayanlar da bulunmaktadır (K.K.16). Yunanlılar bir daha geri gelemeyeceklerini, mallarını kendilerine satmalarını söylese de geri döneceklerine inandıkları için mallarını satmaya yanaşmazlar: “Çok büyük cahillik yapmışlar. Yunanlılar diyomuşlar iyi niyetinle. Gelin satış yapın bize, siz bi daha

gelmezsiniz. Yok bi manya¹² olacak geriye geleceyiz. Yerleri satıp gelseymişler bütün ovayı almışlar. Hazine yerleri hep ucuz ucuz.” (K.K. 6).

3.1.2. Göç Süreci: “Zebil Gelmişler”

Mübadele olayını öncesi ve sonrasıyla bir bütün olarak değerlendirmek gerekir. Mübadele haberinin alınması, mübadele esnasında yaşananlar da Muradiye’de yaşayan mübadil grubu anlayabilmek için önemlidir. Bu bağlamda mübadele haberini Atatürk’ten aldıklarını söylemeleri, kurtarıcıları olarak Atatürk’e duydukları sevgi ve saygıyı ifade etmesi açısından önemlidir. K.K. 12, mübadele haberini Atatürk’ten aldıklarını şu şekilde anlatmıştır:

Sonra Atatürk bir gün olur, pinmiş bi beyaz beygire. Arkasında askerleri. Ey hatunlar kalkın ben sizi Selanik’e alacam. Hiç bi şey almadan annem yalnızca çocuk eşyaları. Öküz arabalarıyla kiminin, bi de yağmur tutmuş. Yollar sıra insanlar var çok bebekler atmışlar dikenler üstüne. Böyle. Selanik’e gittiler. Bırakırlar arabayı orda, kim isterse alsın. Napacaklar, kim alır? Almıştır bi rençberin biri. Selanik’e kadar gittik öküz arabalarıyla. Ben küçüktüm tabi ufak,k bir yaşıdaydım. Ondan sonra Atatürk bizi camiye yerleştirdi. Askeriye bizi orda bir ay baktı. Yiyeceğimizi sabah, öğle, akşam her şeyimizi baktı. Sonra emir geldi. Burdan insanlar kalmamış, onları o tarafa getirdi Atatürk, bizim çıktığımız yere. Sonra vapur gene şirket vapuru. Pinmişler şirket vapuruymuş. O vapurlan bizi bizim köyümüz Giresun’a yerleştirdi. Orda bize Atatürk fındık bahçeleri verdi, evler verdi, çok mal verdi bize. Biz de orda yerleştik. Oturduk yerleştik. Zaten babamlar beş kardeşi evlendiler ettiler orda. Sade bi babam evli gelmiş ordan.

Mübadiller Türkiye’ye gemi ve tren ile gelmiştir. Ancak mübadillerin çoğunluğu gemiyle geldiklerini söylemiştir. Gemiyle yolculukları kadar gemiye gidene kadar yaptıkları yolculuk da çok zorlu koşullarda gerçekleşmiştir. Yolculuk esnasında hastalananlar, ölenler olmuştur. Kaynak kişiler gemiye binecekleri Selanik’e öküz arabalarıyla veya yürüyerek gidildiğini söylemiştir (K.K. 6, 7).

At arabalarıyla bir kısmı Selanik limanına gelmiş, ordan gemiyle. Bir kısmı Bulgaristan sınırına yakın yerden trenle. Anne, baba tarafı hangisi hatırlamıyorum ama akrabaların bir kısmı trenle bir kısmı gemiyle gelmiş (K.K. 18).

Gemiye kadar yapılan yolculuk şartları çok zordur. Zor şartlardaki bu yolculuğa dayanamayan aileler ölen çocukları olduğu gibi, hala yaşayan bebeklerini, çocuklarını da

¹² Kaynak kişi “manyas” kelimesini “anlaşma” anlamında kullandıklarını ifade etmiştir. Mübadiller yeniden bir anlaşma yapılacağını ve geri döneceklerini düşünmektedir.

yol kenarındaki çalılıklara bırakıp yola devam etmiştir. Bu nedenle yol boyunca çalılıklarda atılmış ölen çocuklar olduğu gibi hala yaşayan küçük çocuklar ve bebekler olduğunu kaynak kişiler şu şekilde aktarmıştır:

Yunanistan'dan kaçarlarken bir bozgunda Demirci Hikmet'in bi şeyi var dedesinin bi şeyi. Nenemin kız kardeşi oluyo. Yoruluyor ediyor taşıyamıyor çocuğunu atıyor. Kucaktaki çocuğunu. Başlıyolar kaçmaya. Hikmet'in dedesi görmüş. Çocuğu ne yaptın? Attıııııı demiş. E nasıl atarsın demiş çocuğu. Dönüyo tekrardan alıyo çocuğu. Bak tüylerim diken diken oldu (K.K. 6).

Eşimin anneleri Selanik'ten gelirken ikinci çocuğuna hamileyken doğuyo yolda yedi aylık. Ee nasıl biz kendimizi zor şey yapıyoz diye onu bırakmışlar dağın taşın kenarına. Kocası illa ki dönelim bakalım çocuğu. Bu ne yiyosa o da onu yesin diye, döndüklerinde çırpınıyomuş. Dönüyolar alıyolar. Ee yok neye sarcaklar? Çıkariyolar üstünden bi şey, sarıyolar kucağına alıyolar. Gemiye kadar geliyolar işte. Yunanlıların işkencelerinden kaçmışlar yani Selanik'ten (K.K. 19).

Ne zaman Atatürk başlamış onları toplamaya Türkiye'ye gelmek için. Yollarda sıkıntı çekmişler tabi. Annanemin ayakları ağrıyomuş dayım bir buçuk yaşıdaymış. Demiş bırakacam bu çocuğu yolda. Alamam kendimi tutamıyom. Katırın üstündeymiş büyük bi katırları varmış beyaz. Bi de gelirken yolda bi çamur varmış. Giren hayvan orda kakılır kalırmış. O kadar sert. Battığı gibi çıkamazmış. Böyle zorluk çekmişler gelirken. Sonra demişler ay atılır mı çocuk, atma. Atmamış zor mor çıkmışlar (K.K. 24).

Yolda aile üyelerinden birbirlerini kaybedenler de bulunmaktadır. K.K. 9 adlı anlatıcı, yolculuk esnasında kayınvalidesinin ailesini kaybettiğini ve başından geçen olayı şu şekilde aktarmıştır:

Gelirken yolda babalarıyla gelirken sülaleyi kaybetmiş kaynanam. Bi de kardeşi varmış yanında. Onu da almış yanına. Akşam olmuş. Biri görmüş a demiş bu yavrucukları nasıl bırakırım burda? Bu ağlarmış maksım¹³ ekmek istemiş su istemiş. E bu bilmez, aklı ermez. O zaman küçük, on üç on dört yaşlarındamış kaynanam. Onları almışlar bi eve yatırmışlar orda akşam. Dermiş aba, aba demez de dudu dermiş. Uy, uy su isterim dermiş. Maksım su aramış. Bu, elin evi yabancı nerden su alsın versin? Sok sok kafanı burayı demiş cocuya. Çocuk su istemiş ölmüş o akşam uykusunda. Sabahleyin ev sahibi kalkmış. Dur demiş bakayım bu evlatçıklar noldular bu akşam hiç sesleri çıkmadı. Ayyyy ne zaman yorganı açar ölmüş kardeşi. Bu ağla ağla. Neden demiş ki kardeşim öldü? Napsın şimdi nereye götürsün? Ararlar sorarlar çak sülalesini bulsun. Tabi harp, dağılmışlar herkes bi yere. Sonra dede bunları bulmuş ama bu karılar çocuğu orda bi yere gömmüşler. E kim bilir belki havasızlıktan öldü? Sokmuş kafasını burayı (koynunu gösterir) çocuk su aramasın diye. Ağla ağla ağla susturamamışlar. Kardeşim nasıl öldü ben bakamadım. İşte on iki on üç yaşlarındamış. Sonra artık sülalesini bulmuşlar vermişler ama iş işten

¹³ K.K. 9, maksım kelimesini "çocuk" anlamında kullandıklarını ifade etmiştir.

geçmiş. Yunanistan'dan gelirken yolda. O zaman harp olmuş ya dağıtmışlar böyle Atatürk herkesi yerli yerine yerleştirmiş.

K.K 12 adlı anlatıcı mübadele esnasında bir yaşındadır. Ailesinden mübadeleye dair dinlediklerini şu şekilde aktarmıştır:

Bak nasıl evler, hayvan, koyun, kuzu ne ararsan. Annem dedi sabaha kadar ağladık dedi nasıl gidecez? Kalktık dedi kimi öküz arabası koştu, kimi yayan çıktı. Selanik'e yayan gidilir mi? Yayan gitmişler. Yolda yorulmuşlar öldü ölmedi dikenler üstü çocuk doludu annem der. Atmışlar, vallayı.

Mübadiller, Selanik'te gemiye binecekleri yere gidene kadar tüm bu yaşamsal zorlukların yanında çete baskınlarına da maruz kalırlar (K.K. 18). Yanlarında götürdükleri altınlarını, paralarını saklamak zorunda kalırlar:

Çok zorlamış ge vur onları kaçarken. Altınlarını böyle sokmuş, hep edep yerlerine altınları sokmuş ki oralarda getirmişler altınları. Ordan altınları o nenemiz öyle getirmiş. Yasak yani. Her şeyi bırakmışlar. Hiçbir şey getirememişler buraya. Nenem anlatıyordu geldiler yoklamak istediler var mı bir şey. Ellemesinler diye altıma pisledim bıraktılar beni. O kadan bırakmamış ge vur onları rahata (K.K. 21).

Sonra gelmişler bir yere Yunanlılar yolu kesmiş. Dedem paraları bastonun içine doldurmuş altınları. Altmış tane sarı lira. Onla geçinmişler. İlk sıkıntı çeker insan di mi? Yoldan geçerken bereket ge vur anlamamış. Kadınların ayıptır söylemesi çamaşırlarını bile arıyomuş acaba bi şey sakladılar mı diye. Dip tırnak muayene ediyolarmış yolda, ondan sona salıyomuşlar (K.K. 24).

Selanik'e ulaşp gemiye bindikleri esnada da zorluklar peşlerini bırakmaz. K.K. 23, gemide Yunan askerlerinin mübadillerin üzerindeki altın ve paraları topladığını şu şekilde aktarmıştır:

Herkes hazır olsun ge vur inzibatları vapura bindirecek. Bi da muhafaza yanlarında. Türk yok, ge vur inzibatları. Biz hazır olduk dedi geyceklerimizi, yeyceklerimizi. Mallarımızı sattık parayı para yaptık vapura bindik dedi. İnzibatlar geziyo vapur içinde dedi. Kimin ne altını parası var topluyolar. Annem dedi benim kemerim vardı altın kemerim, onu kuşattım belime dedi. Ama parayı ellemesinler tek dedi. Paranın da bi gözü kesme şeker, üstünde kesme şeker altında para, bi gözü liman. Geldi o kontrolcü benim mantoyu açtı dedi. Çıkar kemeri! Demiş. Ben kemeri gönüllü verdim dedi. Orayı yokladı, burayı yokladı biz çıktık dedi.

Mübadillerin bir kısmı trenle gelmiştir (K.K. 2, 5, 9). Trenler çok kalabalıktır, bebeğini bu kalabalıkta emziremeyen anne, bebeğini susturamaz ve bebeği trenden atmamak için kendini zor tutar:

Tren çok kalabalık. Kalabalık olduğu için bunu kucağından pencereden atmak istiyom. Durmuyo, süt veremiyom. Sütler yok emziremiyom. Öyle bi an geldi ki diyodu bize, pencereden böyle fırlatıp atmak gelmiş içinden. Çok kalabalık, itiş kakış, oturcak yer yok (K.K. 11).

Trenle gelen mübadillerin yaşadıklarına benzer sıkıntıları gemiyle gelen mübadiller de yaşamıştır. Mübadilleri taşıyan gemilerde çok sayıda yolcu bulunmaktadır. Bu nedenle yolculuk çok zor geçmiş, yolculuk esnasında ölenler olduğu gibi doğum yapanlar da olmuştur. K.K. 3 adlı anlatıcının ifadesiyle zebil gelmişlerdir:

Ben gemiyle diye biliyom. Üst üste, üst üste geldiklerini konuşulanlardan biliyom. Öyle anlatırlardı üst üste neydi o çektiğimiz diye. Hatta ölenler olmuş o gemide, doğuranlar olmuş. Zebil gelmişler. Sona trenlerde yatmışlar. Vagonlarda bunları yerleştirene kadar Türkiye’de vagonlarda yatmışlar (K.K. 3).

Nenesi üç kardaşmış bunlar. Revda aba, Hüseyin amca, Aziz amcanın babası gemiden gelirken annesi istemiş o kadar zor gelmiş de çocuğu kırk günlük mü neymiş. İstemiş denize bile atsin, o kadar. Kim bilir ne zorluklarla geldiler. Denize bile istemiş atsin gelirken Aziz amcayı (K.K. 4).

Yok vapurda böyle çok çocuklar ölmüş, küçük çocuklar ölmüş denize atarlarmış. Beni vapur tutmuş küçük olduğuna, annemin annesi aman be kızım bunu da at bu iş mi? Ay anne atmam benim daha nefes alır bu ölmemiş, benim için. Atar mıyım ben demiş. Çoğu atmışlar çocukları, suya atmışlar ölmüş. Ama gelirken hiç zarar yapmamışlar. Tabi bizim kendi vapurumuz şeyimiz o. Şirket vapuru (K.K. 12).

Hatipler, yolculuğun en hazine yanının vapurda gerçekleşen ölümler olduğunu belirtir. Salgın hastalıkları önlemek için vapurda ölenlerin denize atılması, birçok ailenin bebekleri başta olmak üzere yakınlarının ölümünü gizlemelerine neden olmuştur (2003: 74). Bozkurt, bu dönemde vapurlarla Türkiye’ye gelenlerin şu hikâyeyi anlattığını belirtir:

Vapurun önüne toplanan kocaman balıklar vapurun ilerlemesine izin vermez. Vapurdaki görevliler vapurda ölen kimse varsa saklanılmaması ve kendilerine bildirilmesi için anonslar yaparlar. Sonunda bulunan ölü -yaşlı bir kadın ya da küçük bir çocuk- denize atılır ve böylelikle vapur yoluna devam edebilir. Aslında buradaki gerçek, kızgın balıkların istediği kurbanı vermek değil, denizcilerin geleneğinde var olan, tifo gibi salgın hastalıkların önlenmesi için alınan bir tedbirdir (2013: 209).

Yolculuk esnasında vapurda ölenlerin dinî ritüellere uygun olarak defnedilmesi mümkün değildir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi ölenleri karaya çıkana kadar bekletmek de salgın hastalıklara neden olacaktır. Bu noktada “ölen kişi denize atılmadan balıkların vapurun gitmesine izin vermediği” anlatısı mübadilleri ölen yakınlarını denize atmaları hususunda ikna edici yönüyle karşımıza çıkar. Boyraz, “Anlatmak, insanlar için hem

önemli bir ihtiyaç hem de kimi hayatî ihtiyaçlarımızın karşılanabilmesi için vazgeçilmez bir araçtır” (2008: 106) sözleriyle anlatma eyleminin işlevselliğine dikkat çeker. Bir ihtiyaçtan doğan bu anlatının nesilleri aşarak günümüze kadar gelmesi işlevsel olarak varlığını ve mübadiller üzerindeki etkisini ortaya koyar. Öyle ki, bu deneyimi yaşayan mübadillerin balıkların vapurun geçmesine gerçekten izin vermediklerini anlattığını K.K. 21 ve K.K. 8 adlı anlatıcılar şu şekilde aktarmıştır:

Yolculukları iyi geçmiş. Sadece o koca balıklar, balinalar var ya. Çok geçti dedi vapurun altına devirmek için dedi. Ölü oldu mu onlar devirmeye uğraşmışlar vapuru. Vapur içinde bu sefer ölüleri atıyoduk biz kurtuluyoduk dedi. Zar zor gelmişler işte. Hasta olanlar oluyo, ölenler oluyo. Atıyomuşlar denize. Napçaklar kızım toprak yok, nereye gömcekler? Mecbur denize atçaklar (K.K. 21).

Gemiyle gelmişler. Hatta gemide bi cenaze olmuş. Balıklar gemiyi durdurmuşlar. Eyy demişler içinizde ölü varsa gemi yürümüyor demiş balıklar önümüzü kestiler. Öyle büyük balıklar varmış geminin önünü kesmiş balıklar. Gemi kalmış yürüyemiyor gemi. Ölü varsa atın demiş bak. Hepimiz ölcez gidemicez. Atmışlar denize başlamışlar gitmeye. Öyle balık varmış denizde büyük balıklar. Gemiye durduruyolarmış. Kaptan demiş cemaat ölü var burda, geminin önünü kesti balıklar. Atmışlar sonra açılmış yol gemi yüzmüş. Geminin kesmiş balıklar önünü. Babam söylüyodu (K.K. 8).

Arı, Vekalet tarafından Türkiye’ye getirilecek göçmenlerin iâşe, sağlık ve iskan sorunlarını çözebilmek amacıyla on yerleştirme bölgesine ayrıldığını belirtir. Bu on bölge arasında Manisa; İzmir, Aydın, Menteşe ve Afyon ile birlikte dördüncü iskân mıntıkasında yer almıştır (1991: 27). Gemi ve trenle Türkiye’ye gelen mübadiller dördüncü iskân mıntıkasında yer alan Manisa’nın o zamanki adı Hamidiye olan Muradiye köyüne yerleştirilirler.

3.1.3. Göç Sonrası: “Bak Nereye Geldik, Dünya!”

Mübadele ile Muradiye’ye yerleştirilen mübadiller için yeni vatanlarında kök salma süreci zorlu olsa da uyum sağlamaya çalışmışlardır. Kendisi ile görüşme yapıldığı tarihte 97 yaşında olan K.K. 10, mübadele ile Türkiye’ye geldiğinde bir yaşındadır. Ailesinin mübadele esnasında yaşadıklarına şahit olmasa da onlardan dinledikleriyle doksan altı yıl sonra bile mübadeleyi bir ağıt gibi anlatması yaşanan insanlık dıramını ortaya koyar: “Vortolom bizim küyün adı, Selanik. Hepsi orda kaldı. Bak neler geldi? Vallayı bak neler geldi, aaah be çucum... Aah be evladım... Yaaa ah be çocum, ah be çocum.” Bu noktada mübadele edilen her iki halkın da benzer sıkıntılar yaşadığını belirtmek gerekir.

Dolayısıyla Yunanistan'dan gelen mübadillerin Muradiye'de karşılaştıkları manzara, bıraktıkları memleketlerinden çok farklı değildir. Yunanistan'dan gelen mübadiller gibi Muradiye'den giden Rumlar da evlerini, bağlarını, hatta sergide üzümlerini bırakıp giderler: “Sergilerde üzümleri kalmış böyle. Bırakmışlar. Can pazarı. Tam üzüm sergi zamanı.” (K.K. 8).

Gelen mübadillere devlet Yunanistan'da bıraktıkları mallarına karşılık olarak bir ev, tarla, bağ vermiştir. Anlatıcıların tamamı ev verildiğini belirtirken, verilen tarla ya da bağın miktarını farklı söyledikleri görülmektedir. K.K. 8, 25, 10, 11, 14, 15 numaralı anlatıcılar kişi başı iki dönüm tarla, iki dönüm de bağ verildiğini belirtir. K.K. 4, kişi başı üç dönüm tarla verildiğini söylerken, K.K. 7 kişi başına dört dönüm yer verildiğini söyler. K.K. 9 ise “Birer bağ mı birer tarla mı vermişler.” sözleriyle net olarak bilmediğini ifade eder. K.K. 14, mübadele anlaşmalı olarak yapıldığı için orda ne kadar mal varsa tapuya göre burda verildiğini anlatır. Ancak K.K. 25, “Dedemlerin anlattığına göre baya bi çiftlik varmış. O çiftliğe göre burda yirmi otuz dönüm yer almışlar.” sözleriyle oradakine nazaran çok daha az yer aldıklarını belirtirken, K.K. 26 hiç yerleri yokken burada devletin mal verdiğini söyler. K.K. 2 ise, devletin mübadillere tapulu olarak verdikleri yerler dışındaki arazileri de ekip biçtiklerini, ancak gelen diğer göçmenlere verilince bu arazileri kullanamadıklarını şu sözlerle ifade eder: “Ne kadar alırsan al, ne kadar alabilirsen. İşte tapu çıkardıkları elimizde kaldı. Tapu almadıkları sen geldin hükümet sana verdi, öbürü geldi öbürüne verdi öyle olmuş yani. Tapulu yerler bize kaldı.” Mübadillerin Muradiye'deki evlerini K.K. 18 şu şekilde anlatır:

Bahçeleri böyle bir avlu, saya altı muhakkak, ocakları muhakkak. Altta küçük bi saya altının yanında küçük bir mutfak gibi bir şey. Benim bildiğim bahçenin bir tarafında saya altı, küçük bir mutfak. Üstü kapalı, önü açık ama onun yanında tarlada ettikleri ürünleri koymak için depo gibi bir şey. Ama önü açık. Üstü kapalı, arkası kapalı, yanı kapalı ve aynı zamanda onun içinde ocak oluyor. Yiyecek, içecekleri orda pişiriyorlar. Çamaşırlarını orda kaynatıyorlar. Ekmeklerini orda yoğuruyorlar. Hani yan tarafında yine küçük bi mutfak gibi bir şey oluyor. Mutfak malzemelerini koyuyorlar. Sonra diğer odaları oluyor işte. Mesela babamların yaşadığı evde kayınvalide, kayınpeder, abi, kız kardeş, oğlan kardeş evli. Bi yerde iki elti birlikte yaşıyorlardı. Kız tabi evlenince gidiyor. Bi evde ataerkil bir yaşama şekli varmış. Genelde hayvan da oluyo inek, kuzular, tavuklar muhakkak oluyor. Bir de evlerde muhakkak çiçek oluyor. Doğayı çok seviyorlar. Macırların evinde ben hep çiçek görüyorum. Ağaç muhakkak oluyor ayrı bir öneme sahip onlar için.



Fotoğraf 3.1. Mübadil evi dış mekân



Fotoğraf 3.2. Mübadil evi dış mekân

Kaynak kişiler, Yunanistan'daki yaşamlarından farklı olarak iki üç aile aynı evde yaşamayı tercih ettiklerini ifade ederler (K.K. 6, 13, 18, 31). Evin bir odasında anne baba, diğer odalarda ise evin evli erkek çocukları eşleriyle kalırlar. K.K. 31'in ifadesiyle aynı bahçede, aynı evde senelerce birer odayla yaşamışlardır. Daha sonra büyük olan bahçenin içine her erkek çocuğa bir ev yapılarak birlikte aynı avlu içinde yaşamaya devam ederler (K.K. 1, 31). K.K. 13 adlı anlatıcı geniş ailenin aynı avlu içinde birlikte yaşamalarının nedenini şu şekilde açıklar:

Nasıl ki bi tarafa bi yabancı gurbete gitse çok sıkı bi kaynaşma olur birbirine, bi başka taraflara karşı böyle tedbir amaçlı. Şimdi bunlar da dışardan buraya geldiklerinden dolayı babamlar burda üç hane, dört hane bir eve yerleşmişler. Neden? Gurbete çıkmışlar. Hiçbir tarafını bilmiyorlar. Bi korku var bi endişe var. Dışa karşı güçlü olmak için bi yerde yaşamışlar hep yıllarca. Bizim çocukluğumuz üç, dört hane babamın amcasınla beraber yaşadık. Onun çocukları var, torunları var, anlatabildim mi? O şekil yaşamışız. Endişe, korku açılmamak gibi, güçlü olmak için. Memlekette ayrı evde yaşamlar tabi. Zaten oralar büyük yerlermiş. Diyelim ki otuz dönüm, iki üç dönümlük bi yerde bi ev orda, bi ev burda gibi yaşamışlar. Ama burda öyle değil. Diyelim ki burda bin metre kare yerde yirmi beş kişi yaşamışlar, yirmi kişi yaşamışlar. Burda oturduğumuz ev Yunan evi. Ne bulmuşsa onu yaşamışlar dağılmamışlar. Şimdi gelip de ordan her aile ayrı bir ev alabilirdi de yani boşken. Ama işte o korku, endişe bi eve kilitlemiş bunları.



Fotoğraf 3.3. Dört erkek çocuğa aynı bahçede ev yapılan mübadil evlerine yukarıdan bakış

Mübadil lerin bir kısmı Muradiye'ye yerleştirilmiş ve Muradiye'de yaşamaya devam etmiştir (K.K. 8, 24). Başka yerlere yerleştirilip sonradan Muradiye'ye gelenler de bulunmaktadır:

Alaşehir'de, Salihli'de her tarafta akrabalar var. İzmir'de var. Gidip gelirler. Yakın akrabalar ama. Dayımlar burda, amıcamlar Horozköy'de, biz Tire'ye. Gel babam görmüş burayı dayımlar, amıcamlar burda, beni bebek getirir buraya. Ondan sonra burda iskân olduk. Orda ev vermişler ama bırakmışlar orda, dünya (K.K. 10).

Mübadil lerin önemli sorunlarından bir tanesi de dağılmış olan ailelerin tekrar bir araya gelmesidir (Berber 2010:165). Yunanistan'da birbirine yakın köylerde oturan akrabalar, köylerin Türkiye'de farklı yerlere yerleştirilmesi nedeniyle birbirinden uzak yerlere iskân edilirler. K.K. 17, bu durumu şu şekilde anlatır:

Seferihisar'a iniyolar ilk. Gemiyle geliyolar. Seferihisar'dan babamlar Alaşehir'e gidiyolar. Babanlar buralara gelirler. Babanın amcası alır onları buraya getirir. Şevki deden, Cemal amcan bi de Şükrü amcan. Şükrü amca onları buluyo. Ordan getirir buraya. Nenenle benim nenem bi de İbrahim ustanın Hatice teyze üçü kız kardeş. Üçünü da Şükrü amca getiriyo buraya. (ağlar) Çok iyi adamdı. Köyler ayrı ya, ondan ayrı gelmişler. Nasıl Karaali Muradiye öyle, böyle yakınmış köyleri.



Fotoğraf 3.4. K.K. 17'nin farklı yerlere yerleştirilip Muradiye'de bir araya gelen akrabaları

Birbirine yakın köylerin uzak yerleşim yerlerine yerleştirilmesi, Yunanistan'da komşu köylere gelin giden evin kızlarının da uzak yerlere iskân edilmesine neden olur. Ailesi Yunanistan'da Çavlar köyünden olan K.K. 12 adlı anlatıcının halası Çavlar'a bir saat uzaklıktaki Eleviş köyüne gelin gitmiştir. Eleviş Muradiye'ye iskân edilirken Çavlar Köyü Giresun'a yerleştirilmiştir. Mübadeleden uzun yıllar sonra halası ziyaretlerine gelmiş, daha sonra babası Muradiye'ye gittiğinde burayı beğendiği için Muradiye'ye yerleşmiştir:

Bak şimdi Eleviş bizim Çavlar köyüne bi saat uzakmış. Dedem onu oraya kocaya vermiş. Sonra iskân olurken biz şirket vapurunla Giresun'a düşmüşük. Onlar Balkan mı ne bi vapur gene onlar gene düşmüşler burayı. Dağıldık sona. Ordan evli geldi halam. Tabi sonra anlaştık tabi anlaşıldı. Mektup yollardılar birbirine. Telefon mefeon yok ya. Halam on beş senelikti burda. Rahmetli şey vardı onun annesi gelecekmiş Giresun'a, akrabalar kalmış Giresun'da. Halama demiş ki gel seni de götürelim. O zaman halam ilk olarak o geldi bize. Babam sonra halamı burayı getirince görür burda kavun var, karpuz var, üzüm var bilmem pamuk ekilir. Bizim orda yalnız fındık başka yok. Fasüle şey vardı ama bilmez biz gene parasız verirdik fakirlere. Bilmezdik satalım. Ama hayvancılık vardı.

K.K. 21'in ailesi ise ilk olarak Bodrum'a yerleşir: "Annanem ilk Bodrum'a geldik diyodu. Orayı beğenmemişler çorak gelmiş orası. Sonra gelmişler benim annemin tarafı Çobanisa'da kalmış. Babamlar da direkt buraya Muradiye'ye gelmişler. Herkes barındığı yere. Ama gene Atatürk birer ev vermiş yani. İyi kötü, ama eski gevurdan kalma, kiminin güzel. Nasıl şimdi burda kiminin güzel kiminin şey. Evsiz bırakmamış. Böyle bi ev vermiş ama çok güzel bi şey vermemiş."



Fotoğraf 3.5. Muradiye’de Rum evi



Fotoğraf 3.6. Muradiye’de Rum evi

Ailesinin Girit’ten geldiğini anlatan K.K. 29 ise dedesinin önce Ayvalık’a yerleştiğini, ancak Muradiye’ye yerleştirilen dayısının yanına gelince Muradiye’de kaldığını belirtir. Dolayısıyla mübadillerin iskân edildikleri yerlerden ayrılarak yer değiştirmeleri geldikleri yerdeki iklim ve koşullara benzeyen yerlere gitme isteğinin yanı sıra yakın akrabaların farklı yerleşim yerlerine yerleştirilmesi ve bir araya gelebilmek için akrabalarının olduğu yere gitmeleri nedeniyle de gerçekleşmiştir. Farklı yerlere yerleştirilen ailelerden birbirini bir daha hiç göremeyenler de olmuştur (K.K. 2, 8) K.K. 8 babasının, dayısını bir daha göremediğini şu şekilde anlatır: “Babamın dayısı vardı Samsun’un Kızöldüren köyünde. Teeee Samsun’da. Dağılmışlar. Yok nerde, uzak. Kayıp birbirlerine. Biliyo orda ama gitmedi ki hiç. Hiç gitmedi ki dayısını aramaya. Kim kime hepsi dağılmışlar.” Seneler sonra karşılaşan akrabalar ise birbirlerini tanıyamazlar:

Babamın babası memleketten gelmişler. Senelerce görüşmemiş hiç, amcasının kızı Söğüt tarafına yerleşmişler. Ama belki de on sene, on beş sene sonra. İlle gidip görcem dünya gözüyle bi sefer demiş. Gidiyo köyünü buluyo. Köyün ortasında bi çeşme varmış. Çeşmede de bi kadın duruyomuş. Gitmiş o kadına demiş sorayım acaba tanıyo mu diye. Bi akrabam vardı diye anlatıyo ona, ismi Makbule’ydi. Meğer o kendisiymiş, amcasının kızı. Orda işte sarılıyolar. Alıyo onu evine götürüyo. Birkaç gün kalmış sonra orda (K.K. 30).

K.K. 8 adlı anlatıcının babası mübadele olduğunda Yemen’de askerdir. Memleketine döndüğünde kendi evlerinde Rumların oturduğunu gören babası uzun uğraşlardan sonra ailesini Türkiye’de bulabilmiştir:

Yemen’den geliyor. Esirmiş orda. Gitmiş evine bakmış kimse yok. Onlar buraya gelmişler daha evvel. Eve gitmiş bakmış Yunanlar. Gevurlar oraya gelmişler, onlar buraya gelmişler. Değiştirmişler. Burdan giden Rumlar Türkçe biliyolar. Demiş nerde bunlar demiş. Onlar İzmir İzmir. O zaman gidiyo babam tek başına İzmir’e.

İzmir yanık diyo. Soruyom soruyom burda mı yok. Nerde? Manisa demiş Alaşehir’e. Alaşehir’e gidiyo bakıyo yok. Turgutlu’ya Salihli’ye gidiyo yok. Yav burda başka köy var mı yer demiş. Var Hamidiye var demişler. Burası Hamidiye. Buraya geliyor buluyo oturuyorlar. Evleniyo işte böyle gelmiş geçmiş gitmiş.

Kaynak kişiler, maddi durumu iyi olan ve Yunanistan’dan gelirken para, altın gibi değerli eşyalarla gelenlerin, Türkiye’de maddi anlamda sıkıntı çekmediklerini belirtmişlerdir. Ancak K.K. 5, maddi durumları iyi olsa da yeni memleketlerine alışma ve uyum sağlama konusunda yaşadıkları sıkıntıyı şu şekilde anlatır:

Ordan geldikten sonra da buraya durumları müsaitmiş hiç sıkıntı çekmemişler. Sadece ilk geldiğimiz zaman iki üç gün dışarı çıkamadık diyodu. Neden, çok yabancı geldi bize burası diyodu annem. Evin içine girdik diyo, evden dışarı çıkamadık diyo. Çok yabancı geldi diyodular. Tuvalet giderdik gelirdik diyo işte öyle. Ondan sona alıştık artık, evimiz dedik sarıldık dört elle.

Memleketlerinde malı mülkü olmayan ya da olsa da yanlarında hiçbir şey getiremeyenler ise maddi anlamda çok sıkıntı çektiklerini söylemiştir (K.K. 9, 23). Devlet her aileye ev ve kişi başı olmak üzere işleyebilecekleri tarla ve bağ verse de üretime hemen geçilemediği için ve geçilse de para kazanılamadığı için çok fakirlik çektiklerini ifade etmişlerdir:

Burdaki yaşantıları ellerinde avuçlarında olmayınca fakirlik yaşamışlar yani. Elleri avuçlarında fazla bir şey yok ki. İki dönüm, iki buçuk dönüm yer almış kişi başı. Üç kişi gelen altı dönüm yer almış hadi yedi dönüm alsın. Fakirlik çekmişler. Burası küçük yer, herkes göçmen gelmiş. Değiş tokuş olmuş herkes, zengin değilmiş. Fakirlik çekmişler, anlattıkları bu yani (K.K.21).

Üretime hemen geçilememesinin bir nedeni de verilen arazilerin tarım yapılamayacak durumda olmasıdır. K.K. 24 ve 30’un aktarımlarına göre devletin ekip biçmek için verdiği araziler dikenliktir, tarımsal üretim yapılamayacak durumdadır. “Kındırva” dedikleri dikenli otlarla kaplı olan ormanlık gibi bu yerleri önce bu dikenlerden temizlemek zorunda kalmışlardır:

Oralarla burası arasında karlı dağ var diyodu dedeler, neneler. Öyle anlatıyorlardı. Bolluk, bereket, bolmuş orda. Burda da annelere vermişler bir yer mera gibi yani. Nasıl deyeyim sana eski Türkler gibi konuşuyom şimdi, kındırva doluymuş. Hani iğne gibi otlar. O otları hep, babam günde bi evlek temizliyomuş böyle. Bi dekar temizliyomuş. Öyle öyle, öyle öyle sekiz dönüm tarlayı temizlemiş. Ondan sona başlamışlar verim yapmaya (K.K. 24).



Fotoğraf 3.7. Üzüm seren mübadiller



Fotoğraf 3.8. Üzüm kesen mübadiller



Fotoğraf 3.9. Üzüm bandırma işlemini yapan K.K.8

Savaştan yeni çıkmış bir ortamda evler de yanmış ya da yıkılmış durumdadır. Mübadillerin yaşadıkları sıkıntılardan biri de kendilerine verilen evlerin yaşanılmayacak durumda olmasıdır. Ancak ellerindekiyle yetinmeye çalışırlar: “Yaşanmıcağ gibiymiş bize verilen ev. Dedim ya öksüz gelmişler. Orda bırakmışlar, burda da verilen düzgün bi şey değil. E garibanlık yaşıcaklar ne yaşıcaklar? İşte hep mücadele. Yetirmeye çalıştılar” (K.K. 21).



Fotoğraf 3.10. Rum evleri



Fotoğraf 3.11. Rum evleri

Yeni memleketlerinde tutunmaya çalıştıkları bu dönemde, tüm eşyalarını bırakıp geldikleri için en ufak şeyleri bile değerlendirerek kullanırlar. K.K. 24 adlı anlatıcı anneannesinin eski kumaşları atmadığını ve kilim dokuduğunu şu şekilde anlatmıştır:

Annanem kilim dokurmuş. Böyle çerga kilim diyolar. Yani parçelerden. Eskileri yırtarlar uzun uzun. Yumak yapar kilim dokur. Kilimciydi annanem benim. Bana diyodu sen de öğren. Merak etmedim öğrenmedim. Değerlendiriyor. Eski insanlar çok becerikli. Çorap yamardılar, elbise yamardılar. Yırtıkları atmak yok, çünkü burda fakirlik çektiler. Orda çekmemişler ama burda çekmişler. Altmış tane altın yeter mi anacım? Üç çocuk, anne baba hepsi beş tane.

K.K. 6, yaşadıkları en büyük sorunun yeni memleketlerine uyum sağlamak ve birlikte yaşamak zorunda kaldıkları diğer insanlarla anlaşabilmek olduğunu şu sözlerle ifade eder: “En büyük sorun işte anlaşabilmek yav. Isınmak insanların birbirine. Kolay değil. Bize kadar intikal etti bunlar.” Kendi istekleri dışında memleketlerini bırakıp gelmek zorunda kaldıkları için yeni yaşama alışmanın zor olduğunu K.K. 21 ise şu sözlerle ifade eder:

Bi alışkanlıkları var, ekerler biçerler. Buraya gelince nasıl etkilenmesin? Nereye geldiklerini bilmiyolar. Mecbur gideceksiniz denilmiş. Sen mesela evinde yaşarken bu evden çıkacaksın. Bi yere götürcez, gidecen. Ben öyle istiyom. Nasıl hissedersin kendini? Onlar da öyle hissetmişlerdir. Çünkü mecburen. Sonraki göçmenler sattı savdı geldi. Ama bizimkinlerin öyle bi imkânı olmamış. Hepsi gariban gelmişler.

Mübadele ile çok zor şartlarda Türkiye’ye gelen, geldikten sonra ise bir yere yerleşene kadar çok bakımsız kalan mübadiller hastalıklara yakalanmışlardır. Bu nedenle Türkiye’ye geldikten sonra genç yaşta ölen mübadiller olmuştur. Bebekken gelen K.K. 10, babasının aniden ölmesini ve kendilerine dayısının sahip çıkarak büyütmesini şu şekilde aktarır:

Ufak geldim ben. Ben babamı o kadar biliyom beni tuttu böyle git al bi paket. Onu bilirim babamı öldü sonra. Ya yedi ya sekiz yaşındaydım babam öldüğünde. Babamı o kadar hatırlarım başka bi şeyini bilmem. Git al bi paket dedi bana verdi 25 mecit. Yatmış arka üstü böyle. Gözümün önünde. Ufaktık tabi. Çak babam öldü biz kaldık, bak ne oldu? Kim bakacak? Baba yok başımızda. Anam mı, ver evlatlık, vermemiş. Dayım vardı Hüseyin. Onlar büyüttü bizi.

Muradiye bir göçmen köyüdür. Mübadeleden önce sadece Rumlar yaşadığı için Rumlardan kalan evlere Yunanistan'dan gelen mübadiller yerleştirilmiştir. Bu nedenle Muradiye'de yaşayan yerli halk bulunmamaktadır. Dolayısıyla mübadillerin yerli halkla uyum konusunda yaşadığı bir sorun bulunmamaktadır. Ancak Muradiye'ye yakın köylerden gelip Rumlardan boşalan evlere yerleşenlerle sorunlar yaşadıklarını belirtmek gerekir. K.K. 14 bu durumu şu sözlerle anlatır:

Bizim duyduklarımız Yunanlılar burasını terk ettikleri zaman yakındaki Karaali Köyü yerli halkı boş olan yerlere yerleşmiş. Sahiplenmek istemişler boş diye. Ondan sonra dışardan gelen mübadil göçmenleri buraya yerleştirilmiş devlet tarafından. Onlar da burayı sahiplenmek istediklerinden aralarında sürtüşme çıkıyor bizim yer, sizin yer diye. Tabi arkalarında devlet olduğu için mecbur artık bunlar yerleşmişler. Gitçek başka yerleri yok. Onların zaten kendi yerleri var orda Karaali'de. Bi o sorun olmuş. Onlar da yani yan komşu köyün insanları ama yerliymiş burda yani. Yunanlılar burda varken onlar da ordaymış.

Muradiye'ye çok yakın olan Karaali Köyü'ndeki insanlarla yaşanan bu sorun devlet eliyle çözülsede günümüzde birbirleriyle olan iletişimlerini K.K. 13 adlı anlatıcı "Hatta Karaali Köyüyle Muradiye yıllardan beri birbirine kaynaşık değillerdir. Evrenos-Muradiye daha kaynaşıktır. Evrenos ne bileyim Muradiye'nin mahallesi gibi." sözleriyle ifade eder. Yeni geldikleri bu yerde, ortam olduğu kadar yetiştirilen ürünler, hatta otlar dahi farklıdır. Daha önce zeytin görmeyen ve zeytinden yağ çıkarıldığını bilmeyen mübadiller, kendilerine verilen zeytinliklerdeki zeytin ağaçlarını kesip yakmışlardır:

Ayıptır söylemesi bizim burda gitmiş tuvaletini yapmış ovada. Puyan¹⁴ var puyan, puyan otu var. Sileyim bununla demiş bi yakmış. (gülür) Ah be ya aldım sileyim kırımı yaktı be demiş. Kopmuş gülmekten, dedem de orda. Bilmiyomuş. Zeytinleri kesmişler zeytin ağaçlarını bam güm, bam güm. Demişler bunlar yenmez ya, bu yapacak meyva gibi yenir mi bu ya? Nerde bundan yağ çıkar? Hadi be ya yenmez bu, biz tereyağ verdik diye zeytinleri kesmişler. Bilmezler ki. Sonra Manisa'dan gelmişler demişler zeytini kestiniz mi? Demiş ağaç ya bu, odun yağı. Biz bunu oraklara yaparız paslanmasın diye yağın (K.K. 8).

¹⁴ Piyan otu adında bir ot bulunmaktadır. Ancak K.K. 8, puyan otu olarak anlattığı otun ısırgan otu olduğunu söylemiştir.

Mübadiller için yurt değiştirmek, yeni bir düzen kurmak zor olmuştur. K.K. 17, yeni vatanlarına alışmada yaşadıkları zorluğu, ev değiştirildiğinde bile alışmanın zor olduğunu söyleyerek şu sözlerle ifade eder:

Zor kızım. Orda bırak sen üç beş yüz dönüm arazi. Babamların beş yüz dönüm yalnız yayla, merası varmış. Bırakmışlar arazileri, yaylaları, hayvanları. Orda bırakırlar çıplak gelirler buraya. İki tane yorgan bi şey. Tabi zor yurt değiştirmek. Kendi canlarını kurtarmışlar şükrederler. O devirde karışık, orası karışık, burası karışık. Yeni bi düzen çak kurasınlar seneler geçer. Öyle evi bi yerden taşırsın ancak bi senede yerleşebilirsin, konu komşu tanıyabilirsin. Zor, yabancılık zor.

Mübadillerin uyum sağlama sürecinde, memleketlerinde aynı köyde, aynı mahallede yaşadıkları komşuları ve akrabalarıyla birlikte Muradiye'ye yerleşmeleri olumlu bir etki yaratmıştır. K.K. 23, memleketteki komşularıyla Muradiye'de yine komşu olduklarını, birbirlerine destek olduklarını şu sözlerle ifade eder:

Uyum sağlamışlar tabi. Memleketteki komşularıyla buluşmuşlar, anlaşılmışlar. Bak o dedim ne aldı onları ordan, orda dip komşusuymuş annemin. Evlerine alan. Birbirlerine destek olmuşlar. Orda da komşuyduk dedi, burda da yanlarına aldılar. Gene ev aldık, gene komşuyduk. Ara kapı vardı böyle, geçerdik giderdik. Onlar işe giderdi ablam onların yemeklerini, ekmeklerini her işini yapardı evin. Biz işe gittik mi onlar bizim evin işini bütün yapardı. Kapı kitlemek yok.

Her ne kadar yeni memleketlerine uyum sağlamakta zorlansalar da bu durum çok uzun sürmemiştir. Yunanistan'da yaşadıkları sıkıntılar, baskınlar nedeniyle memleketlerinden ayrılmak zorunda kaldıkları için kurtulduklarına şükrederek yeni yaşamlarına dört elle sarıldıklarını K.K. 18 şu şekilde anlatır:

Geldiklerinde tabi ilk anda buraya uyum sağlamakta zorlanmışlar ama bu çok kısa bir dönem sürmüş. Çünkü ordan kurtulduklarına da şükretmişler. Orda eziyet görülüyor, kimisi öldürülüyor, malları gasp ediliyor. Ve mübadeleyle kendilerine toprak verildiği için hani hemen kendi topraklarını ekip biçmişler. Zaten hemen Türkçe konuşmuşlar uyum sağlamışlar. Tabi zor olduğunu söylüyorlardı büyükler.

Mübadele, Kurtuluş Savaşı'ndan sonra, savaşın tüm izlerini taşıyan bir ortamda gerçekleşmiştir. Uzun süren bir savaştan yeni çıkmıştır ve devletin imkânları sınırlıdır. K.K. 25 adlı anlatıcı yaşadıkları bir sorun olmadığını, o dönemde halkın olduğu gibi devletin de fakir olduğunu şu sözlerle anlatır:

Sorun falan yok. O zaman devlet fakir kızım, millet fakir. Ben nalınlen okula gittim. Bi beygir öldüğü zaman Mustafa vardı Romanlardan. Dedesi giderdi beygirin

derisini yüzerdi çarık yapardı. Millet ayakkabı bulamazdı. At arabasıyla Manisa'ya burdan on kuruş insan başına çekerdi. Kandillen, lamba da yok fener de doğru dürüst. Kandile pamuktan fitil, zeytinyağı; sofranın alt yanında kandil yanar öyle ekmek yerdik. Ara sıra muhtarlık mazot dağıtırdı. Mazot nasıl zifiri kara. Sokak başlarında birer fener asarlar. Ama şimdi Allah'a çok şükür. O zaman devlet fakir, millet fakirdi yaaa.

Yaşanılan tüm zorluklara, genelde memleketlerini özelde ise en yakınlarını kaybettikleri bu döneme rağmen mübadiller yeni yaşamlarına uyum sağlamaya çalışırlar. Zaman geçince mecburen burdaki hayatlarına da uyum sağlarlar (K.K. 15). Ancak mecburiyet nedeniyle de olsa mutlu olduklarını da ifade ederler (K.K. 5, 26). Türkiye'de kendilerini yeniden doğmuş gibi hissederler (K.K. 26). Ancak mübadele ile gelen yaşlı kesim için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. K.K. 10 adlı anlatıcı dedesinin Muradiye'deki yeni yaşam koşullarına uyum sağlayamamasını şu sözlerle anlatır: “Orası çok güzeldi derdi. Burda ne yaptık ne ettik, burda niye böyle yaptık diye söylerdi. Orda çok rahattık, çok zengindik. Köyün zengin insanlarından biriydik derdi.” Bu noktada yaşlı mübadillerin uyum sağlayamadığını, ölene dek geri dönme hayali ile yaşadıklarını belirtmek gerekir. K.K. 8, dedesinin geri döneceğine olan inancıyla Muradiye'de devletin verdiği malı almak bile istemediğini şu sözlerle anlatır: “Mallarının tapuları hepsi kalmış orda. Dedem öyle diyomuş. Burda mal vermişler. Ben gevur malı istemem! Kaçacam gene evime gitçem. Napacam burda dermiş.” K.K. 6 adlı anlatıcı ise, dedesinin geri gidecekleri düşüncesiyle Yunanistan'daki mallarının tapusunu yıllarca sakladığını şu şekilde anlatır:

Bi ufak sandık vardı içinde vardı yirmi otuz tane tapu. Beklerler daha gidecekler orda satacaklar. (güler) Kafasızlık. Duruyodu burda sandıkta geç zamana kadar. Ülke darma duman olmuş, daha bi manya olcak oraya gidecez. Ne dedim satmadınız ordan parala gelesiniz buraya. Yaparlar böyle (Ellerini kafasına vuruyor, ah kafa anlamında) Yırttık attık onları napacaz. Sandık bile yok.

Kaynak kişilerin aktarımlarında görüldüğü gibi kendi istekleri dışında doğup büyüdüğü ve orada öleceklerini düşündükleri topraklardan ayrılmak özellikle yaşlı mübadiller için çok zor olmuştur. Howell, bireyin kendi isteği dışında ayrılmasının zorluğunu şu sözlerle anlatır: ““Yuva”yı gönülsüzce kaybetmek, şüphesiz ki bir bireyin ya da grubun başına gelebilecek en travmatik kayıplar arasındadır. Bununla bağlantılı olan güvenlik, aşinalık ve tarihsel devamlılık duygularının kaybı, fiziksel tehdit ya da gerçek bir zarar söz konusu olmasa dahi bir hayli ağırdır.” (akt. Akhtar 2018: 4). Göç öncesi ve göç esnasında yaşanılanlar göz önüne alındığında göç süreci mübadiller için sonraki kuşaklara da

aktaracakları travmatik bir deneyimdir. Bu travmatik deneyim, belleklerinde yer alan kültürel unsurlarla birlikte kimliklerinin bir parçası olmuştur.

3.2. Kültürel Kimlik Unsuru Olarak Halk Kültürü

Bireyler bir gruba ait olduklarını hissettiklerinde kendilerini o grubun özellikleriyle tanımlar ve davranırlar. Turner ve Reynolds'ın ifade ettiği gibi belirli davranış kalıplarını paylaşırlar (2010: 25). Bu bağlamda toplumsal grup üyesi sadece dâhil olduğu toplumsal grubun değerleri çerçevesinden dünyayı algılayan ve anlamlandıran kişi değildir, aynı zamanda uygun yer ve zamanda grubun değerlerine uygun davranışları sergileyebilen bir grup üyesidir. Dolayısıyla Assmann'ın ifade ettiği gibi toplumsal kimlik, onu biçimlendiren, daha doğrusu yeniden üreten belli bir kültürel sisteme denk düşer. Kültürel sistem, ortak kimliğin dayandığı ve kuşaklar boyunca sürdürüldüğü araçtır (2018: 149). Bir başka ifadeyle aidiyet hissiyle kuşaktan kuşağa aktarılacak sürdürülen kültürel unsurlar, grubun kimliğini oluşturarak devamlılığını sağlar.

Toplumsal kimlik” olarak adlandırdığımız sosyal aidiyet bilinci, ortak bir dilin konuşulması ya da daha genel bir ifade ile ortak bir simgesel sisteminin kullanımı ile ulaşılan ortak bilgi ve belleğe katılıma dayanır. Burada önemli olan kelimeler, danslar, örnekler, işlemeler, giysiler ve dövmeler, yeme ve içme, anıtlar, resimler, coğrafyalar, yol ve sınır işaretleridir (Assmann, 2018: 148-149).

Yukarıda belirtildiği gibi aidiyet bilinciyle oluşan toplumsal kimlik, grup belleğinde yer alan kültürel unsurların aktarımına dayanır. Mübadil kimliğine bu bağlamda bakıldığında, belleklerinde yer alan kültürel unsurları geldikleri yerde de devam ettirerek grup kimliğinin sürekliliğini sağladıkları görülür. Kimliklerini oluşturan kültürel unsurları devam ettirerek mübadele ile yaşadıkları köksüzlük hissinin üstesinden gelirler. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde mübadil kimliğini oluşturan halk kültürü unsurlarına yer verilecektir.

3.2.1. Geçiş Dönemleri

Geçiş dönemleri doğum, evlenme ve ölüm olmak üzere insan hayatındaki üç önemli evreyi kapsar. Bu dönemlerde bireyi kutsamak ya da başına gelebilecek kötü olaylardan korumak amacıyla çeşitli uygulamalar yapılır. Geçiş dönemlerinde gerçekleştirilen bu uygulamalar, toplum içinde gruplar arasında farklılıkların da temelini oluşturur. Bu nedenle çalışmanın

bu bölümünde Muradiyeli mübadillerin doğum, evlenme ve ölüm olmak üzere geçiş dönemlerine dair inançlara ve gerçekleştirdikleri uygulamalara yer verilecektir.

3.2.1.1. Doğum

Geçiş dönemlerinden doğum; doğum öncesi, doğum esnası ve doğum sonrası olmak üzere üç aşamada gerçekleşen uygulama ve inançları kapsar. Doğum öncesi, evli çiftin çocuk sahibi olmaya karar vermesiyle başlayan, doğum olayının gerçekleşmesiyle sona eren dönemdir. Muradiye’de yapılan görüşmelerde yeni evlenen çiftlerin bebek sahibi olmak için bir karar vermediği, evlenen çiftten beklentinin hemen çocuk sahibi olmaları yönünde olduğu tespit edilmiştir. Bu doğrultuda evlendikten bir süre sonra çocuğu olmayan gelinler için yapılan uygulamalar bulunmaktadır. Geleneksel uygulamalar yapıldıktan sonra çocuk olmadıysa doktora gidilir. Bu noktada erkek için yapılan herhangi bir uygulama tespit edilmediğini belirtmek gerekir.

Muradiye’de yaşayan mübadiller arasında çocuğu olmayan kadınlar için yapılan uygulamalar şu şekildedir: Çocuğu olmayan kadınların beline kupa vurulur (K.K 4, 7, 9,19), kocakarılar gidilir kocakarı ilaçları yapılır, kasık kaldırılır (K.K 4, 7, 19, 21). Kocakarılar, rahmi ters döndüğü için hamile kalamayan kadının rahmini çevirir. Üşüttüğü için hamile kalamadığı düşüncesiyle kadın sıcak süte oturtulur (K.K. 4, 23): “Beş kilo sütü kaynatırmışlar, maydanoz bi demet. Onun buharına sarınmışın battaniyeyle oturmuşsun ama o gece kocasıyla yatacakmış ama. Ondan sona oluyomuş. Böyle ilaç, başka ilaç yoktu.” (K.K. 23). Hocaya götürülür nuska yazdırılır (K.K. 9). Köydeki ebenin ve “kocakarı” diye tabir ettikleri köydeki yaşlı kadınların hazırladığı ilaçlarla hamile kalacaklarına inanılır. K.K. 21 adlı anlatıcı doktora gittiği halde çocuğu olmadığını, ancak geleneksel yöntemlerle hamile kaldığını şu şekilde anlatmıştır:

Benim de olmadı üç yıl. Doktora gittim verdi bir şeyler olmadı. Sonra ebe karı vardı koca karı doğumları yaptıran. Ama tecrübeli. Annem demiş Aysel’in olmuyo. Bi kocakarı ilacı yapalım demişler. Sıcak suya yağlar atıldılar bir şeyler. Örttüler böyle. Aşağıda soğuklama varsa karın ağrısını. Sıcak suda oturursan içindeki soğuklama gider gibisinden. Sonra oldu. Kasık kaldırma falan. Onu da yaptılar.

K.K. 24, evlendikten sonra hamile kalamayınca beline ve karnına çömlek tutulduğunu, ondan sonra hamile kaldığını şu şekilde anlatmıştır:

Valla araştırırsın. Kadınlara baktırıyolar kimisi üşümekten olmuyo. Kimisi baktı olmadı doktora gider. Ben mesela beş ay boş gezdim. Hamile kalmadım. Sonra annanem dedi gel, ay hepsini alcak bu konuştuğumuzun yazma. Beline bi çömlek kapatırdı. Karnına bi çömlek. O gece yatırsın adamlı. Hamile kalırsın. Çömlek yok mu? Menemen çömleklerini bilmez misin? İçine bi para koyarsın beze. Onu kıvrırsın böyle. Boğarsın burasını iple. Burası kalıyo ya. Kesersin püskül gibi olur. Sonra onu yağya bandırırsın ucunu. Yaktın mı koyarsın beline. Para düz durur, çömleği de üstüne kapatırsın. O dumanından tutar çömlek. Kupa tutar gibi çömlek tutarsın onun yerine. Hem beline hem göbeğine. Ondan oldum ben. Hemen kaldım.

Muradiye’de yaşayan mübadiller arasında bebeğin cinsiyetini anlamak için yapılan uygulamalar da bulunmaktadır. Bu uygulamalarda öncelikli olarak hamile kadının karnının aldığı şekle göre bebeğin cinsiyetinin tahmin edildiği görülmüştür. Hamile kadının karnı sivriyse erkek, yuvarlaksa kız bebeği olur (K.K. 4, 9). Bir başka uygulamada ise minderin altına makas ve bıçak konulur. Hamile kadın haberi olmadan minderlerden birine oturtulur. Makas olan mindere oturursa kız, bıçak olan mindere oturursa erkek bebeği olacağına inanılır (K.K. 7, 9, 15).

Hamile kadının doğumu yaklaştığında ağırları başlayınca köyün ebesi çağrılır. Evin bir odasında doğum yaptırılır (K.K. 20, 24). Bebeğin sonu dereye atılır (K.K. 24). Ebe kadın bebeğin göbek bağıni keser, çocuğu yıkayıp kundaklar. Bebek doğduktan sonra yedi gün ebe kadın gelir bebeğin göbeği düştü mü düşmedi mi diye kontrol eder. Bu yedi gün boyunca ebe kadının verdiği sarı toz bebeğin göbeğine atılır. Düşen göbek bağı için yapılan farklı uygulamalar da bulunmaktadır: Ailenin inancına göre camiye veya okula gömülür (K.K. 19, 21, 28). Göbek bağı sandığa konularak saklanır (K.K. 7). Bebeğin büyüdüğünde Kur’an okumayı öğrenmesi için göbek bağı camiye gömülür (K.K. 21). Bebeğin uyumlu olması için göbek bağı caminin duvarlarındaki deliklerin içine konulur (K.K. 23). Göbek bağıının evin ocağına çakıldığını K.K. 24 şu şekilde anlatmıştır:

Göbek bağıni ocağa çakarlardı. Ocak açsın büyüdü mü. Erkek, kız ikisine de aynı. Eskiden bahçede, odada ocaklar vardı ya. Eskiden soba yoktu be anacım ocaklar vardı. Şimdi artık şehirleştik. Düşen göbek bağıni çakarlar. Ocak açmak aile oluşmak demek. Bu da öyle ocak açsın; o şekilde der hem çakar oraya. Eski adetler.

Doğum gerçekleşikten sonra lohusanın kemikleri açık olduğu için kırk gün lohusanın mezarının açık olduğuna inanılır (K.K. 5, 21, 28). Bu nedenle lohusanın kırk gün boyunca ayaklarını ve bedenini sıcak tutmasına dikkat edilir. Ayrıca lohusanın yediği yemekler de sıcak ve sulu olmalıdır. Lohusa doğumdan sonra üç gün boyunca yalnız bırakılmaz. Üçüncü gün banyosunu yaptıktan sonra yalnız kalabilir (K.K. 21, 28). Doğum

gerçekleştikten sonra lohusa yedi gün boyunca evin bahçesine dahi çıkartılmaz. Görüşülen kaynak kişiler o dönem tuvaletler bahçede olduğu için tuvalet ihtiyaçları için bile dışarıya çıkamadıklarını ifade etmiştir (K.K. 4, 15, 19, 23, 28). Doğumun gerçekleşmesinden sonra ilk yedi gün lohusanın bahçeye çıkartılmaması gibi kırk gün boyunca anne ve bebek evden dışarıya çıkartılmaz. Kırk basmasın diye akşam ezanından sonra bahçeye çıkılmaz (K.K. 1, 9, 12). K.K. 28 adlı anlatıcı, gece dışarı çıkmamalarının nedenini şu şekilde anlatmıştır: “Sütün kaçarmış. Başkasının ışığını görünce sütün kaçarmış. Eskiden böyle lambalar, ışıklar mı vardı abacım? Tuvaletimizi ezan okuduktan sonra çıkmak yok.” Bebeğin kırkı çıkana kadar akşam ezanı okunmadan annenin ve bebeğin bahçede yıkanmış çamaşırları varsa toplanır. Çamaşırların üzerine güneş batmaz. Gece çamaşır asılmaz (K.K. 1, 11, 15, 19, 21, 24). Ayrıca bebeğin yıkanan bezleri kırk gün boyunca öğlene kadar kurusa da kurumasa da toplanır. Öğlenden sonra toplanırsa bezlere kızgın güneş vuracağı için güneş çarpması olacağına, bebeğin ishal olacağına inanılır (K.K. 24). Dışarıdan ışık vurmaması diye akşam olunca perdeler çekilir (K.K. 20). Bebeğin odasında kapının arkasına muhakkak ot süpürgelerden konulur (K.K. 11). Kırk basmasın diye lohusanın ve bebeğin yastığının altına küçük Kuran koyulur. Ayrıca bir lokma ekmek, süpürge teli ve kömür bir bez içine bağlanarak bebeğin yastığının altına konulur (K.K. 1, 4, 11, 12, 20, 21, 23). Lohusanın odasına bıçak konulur (K.K. 5). K.K. 12 adlı anlatıcı, bebek odada yalnız kaldığında bir şey olmasın diye bu uygulamanın yapıldığını ifade etmiştir. Bebek üç günlükken yıkanır, yıkama suyuna kırk taş atılır. Yıkama işlemi bittikten sonra kırk taş bebeğin yatağının altına konulur (K.K. 7, 11, 21):

Zaten bi yıkanıyodu doğduğu zaman. Üç günlükkene bi yıkıyodular gene hem bebeği hem lohusayı. O gün yapıyodular o adeti gene. Kırklanmış gibi o taşları maşları üçünde yapıyodular. Göbeği düşmeden de yıkanıyodu. Kırk taş sayıyodular, o kırklanmış gibi oluyodu. Kırklar zarar vermesin. Kırk taş, süpürge teli, ekmek parçası yastık altına. O duruyor orda. Kırkı oldu mu o devam ediyodu gene. Tutçak olan tutardı (K.K. 21).

Kırk basmasın diye yapılan bir diğer uygulamada altın bir yüzük kırmızı bir kurdeleden geçirilir. Bebeğin odasının kapısına karşılıklı çakılan iki çiviye bağlanır. Odaya girenler kurdeleye bağlı yüzüğün altından geçerler:

Parmağından yüzüğünü koyardılar böyle kapıya. Bi kırmızı bi şey, kordele. Yüzüğünü ordan geçirirler. Altın bi yüzük kapıda. Çivide bağlardılar eşikten geçen yüzükten geçmez sözde. Öyle bi şey yapardılar kırk basmasın diye (K.K. 7).

Kaynak kişi 21 adlı anlatıcı, bebeği görmeye gelen ilk kişinin bebek gördüm parası olarak verdiği metal bir para ile yapılan uygulamayı şu şekilde aktarmıştır:

Bunları yaşadık ama şimdi yapmıyolar. Bi de ilk bebek doğdu, birisi gelir hemen bi para koyar bebeği gördüm parası. Günahmış yeni doğan bebeğin yüzünü görmek. Metal para. Kiyat para yoktu o zaman herkeste. Metal para, onu böyle kordele parçası gibi kırmızı parçanın içine. Kapının dış kısmına çivilerdiler. İlk gelen para, gelen onun altından geçecek gene bebeğe zarar gelmesin. Kırmızı şeyin içinde, bebeğe zarar gelmesin, hastalık gelmesin.

Kırkı çıkana kadar bebeğin yanında gece ateş yakılmaz, sigara içilmez. Bebeğin ateşleneceğine, hasta olacağına inanılır. Kırkı çıkmamış iki kadın ve bebekleri birbirini göremez (K.K. 21). Bebeğin kırkı çıktıktan sonra gece dışarı çıkılacaksa çocuğa bir şey olmasın diye bebeğin kundağına bir parça ekmek konulur. Eve gelindiğinde kapının önüne ekmek bırakılır, sokaktaki köpekler o ekmeği yer (K.K. 28). Lohusa ziyaretine gidilirken sütlaç ya da pelte gibi tatlı götürülür. Ayrıca yakınlık durumuna göre bebeğe kıyafet de götürülebilir (K.K. 1). Lohusa ziyaretine adet döneminde olan kadınlar gitmez (K.K. 4). Adet döneminde olan kadınlar lohusa ziyaretine giderse bebeğin hasta olacağına, vücudunda kızarıklıklar olacağına inanılır. Bu durumu engellemek için bebeğin ilk bezi kapının giriş yerinde kilim altına konulur (K.K. 21, 28). Ayrıca bebeğin kaka yaptığı ilk bezi sandığa konularak saklanır. Çocuğun yanaklarında kızarıklıklar olursa, bebeğin ilk bezi yıkanarak bebeğin yanaklarına sürülür. Böylece kızarıklıkların geçeceğine inanılır (K.K. 28). Bebek uğramasın diye hocaya sübyan nuskası yazdırılır (K.K. 24). Bebek çok ağlıyor durmuyorsa hocaya götürülür nuska yazdırılır. Nuska çocuğun başucuna konulur (K.K. 4).

Muradiye’de yaşayan mübadiller arasında nazara inanıldığı tespit edilmiştir. Yeni doğan bebeğe nazar değmemesi için yapılan uygulamalar bulunmaktadır. Nazar değdiği düşünülen bebeğe öncelikle dualar okunur (K.K. 1, 15, 21). Bebeğin omzuna, beşiğine mavi boncuk, nazarlık takılır (K.K. 5, 9, 19, 23, 21, 28).¹⁵ Ayrıca nazarlığın yanına “maaşallah” yazısı takılır (K.K. 5). Bebeği nazardan korumak için yapılan bir diğer uygulamada ise bir damla tuz, dört beş tane çörek otu, bir diş sarımsak, bir süpürge teli, bir lokma ekmek bir bezin içinde nohut büyüklüğünde çıkı yapılır, bebeğin omzuna asılır (K.K. 24). Bebeğin kırkı çıkmadan vücudu isilik olup kızardıysa “gelincik bastı” denir,

¹⁵ K.K. 21 bebeğe mavi boncuk takılmasının nedenini şöyle anlatmıştır: “Nazar için mavi boncuk takılır. Gözü mavi olandan nazar alınıyomuş. Mavi boncuğu koyunca onun dikkatini çeksın. Bazı insanın gözü çok şey oluyomuş. Onun için boncuğa baksın önce, ışığı gitsin, baktığı zaman daha az görsün onun içiniymiş yani.”

hocaya okutulur. Ayrıca bebeğin bezine yumurtanın beyazı konulur altı bağlanır. Bir süre sonra bebeğin bezini açtıklarında yumurta akı yoksa bebek yumurta akını poposundan vücuduna aldıysa bebekte gelincik olduğuna ve gelinciğin yumurta akını yediğine inanılır. Bu uygulama kırk gün yapılır (K.K. 11).

Bebek ve anneyi korumak amacıyla kırk gün boyunca yapılan yukarıda yer alan uygulamalar bebeğin kırklanması ile sona erer. Bebek, yedisinde ve kırkında olmak üzere iki kez kırklanır. Bebeği yıkaması için hoca çağırılır. Hoca yoksa evde Kuran okuyan kişi varsa o yıkar (K.K. 9). Bebek yıkanmadan önce koltuk altlarına, apış aralarına tuz sürülerek tuzlanır. Burada amaç, bebeğin kokmasını önlemektir. Bebeğin yıkanacağı su ölçülerek konulur. K.K. 4, 7 ve 9 suyun fincanla ölçüldüğünü söylerken, K.K. 28 yumurta kabuğunun içiyle ölçüldüğünü belirtmiştir: “Kırkını yaparken yumurtayla ölçerler suyunu. Bi de kırk tane taş. Besmeleyle konuluyo. Yumurta kabuğunun ölçüyolar. Tuzla yıkarlardı. Yumurtanın üstünden delip boşaltıyolar, öyle. Kabuğunun içiyle yani. Onunla kırk tane su döküyodular.” Bebeğin yıkanacağı suya kırk tane taş besmele çekilerek ve dua edilerek konulur. Altın yüzük, soğan kabuğu, bir dal yeşillik bir çiçek veya yeşillik konulur (K.K. 1, 4, 12, 15, 19, 20, 24, 28). Altın ne olursa olsun değerini kaybetmediği için, altın gibi parlak olsun diye konulur (K.K. 12, 24): “Hiç lekesi yok altının. Onun gibi temiz olsun derlerdi.” (K.K. 5). Taş, bebeğin taş gibi sağlam olması için atılır (K.K. 12). Bebek yıkandıktan sonra durulama suyu olarak bu su ile durulanır. Anne için de aynı şekilde su hazırlanır ve anne de kırklanır (K.K. 24). Anne yıkanırken en son durulanma aşamasında “kırkıyla kırklandım, kırk birincisiyle paklandım” diyerek taşlarla beraber suyu başından aşağıya döker (K.K. 23). Kırklama işlemi bittikten sonra taşlar gül dibine dökülür. Birkaç saat bekletildikten sonra taşlar alınır ve yıkanır (K.K. 24). Anne ve bebek kırlandıktan sonra gündüz olmak üzere üç kapıya gidilerek bebeğin kırkı çıkarılır. Buna “kırk uçurma” denilir. Gidilecek kişilerin bebeğin halası, anneannesi gibi yakın akrabalar olmasının yanı sıra (K.K. 1, 5, 7, 12, 21) bebeğin ömrünün uzun olması için en uzak neresiyse oraya gidilmesine de dikkat edilir (K.K. 11). Kırk gezmesi yapılmazsa kırk basacağına inanıldığını K.K. 23 şu şekilde anlatmıştır:

Kırk gezmesi yapardık. O gün muhakkak çıkacan evden. Üç yere gideriz aynı günde. Çünkü derler çıkmazsan kırk basar. Kırk basmasın, çıkarsın. Kırk basınca öbürleri zapt eder. Olmuştur da yaparlar. Anlatırdılar. Çıkarmadık da onun için böyle oldu derdiler. Sütleri kaçır, başka şeyler gözükür. Olur yani.

Kırk gezmesine gidilen evlerde lohusaya içmesi için su verilir. Lohusanın sütünün gelmesi için verilen suyu içmesi gerektiğine inanılır (K.K. 23). Yumurta, soğan, bi parça ekmek verilir (K.K. 7, 21, 23). Bebeğin kaşlarına, sakallarına yaşlı olsun diye un sürülür. Tatlı dilli olsun diye ağzına biraz şeker konulur (K.K. 21). Bebek için yapılan uygulamalardan biri de mevlid okutmaktır. Bebek mevlidi yedisinde yapılır. Mevlid bittikten sonra bebek misafirler arasında gezdirilir. Hoca bebeğin kulağına önce ezan okur, sonra adını üç kez söyler. K.K. 21, bebeğin adını büyüklerin belirlediğini şu şekilde anlatmıştır:

Bebeğin adını büyükler koyardı. Sen koyamazdın. Okumuş, bilen biri gelir. Kulağına ezanla söyler. Senin adın Halit, senin adın Halit söyler. Adınla doğdu deniyodu zaten, sen konuşamıyodun. Oğlan oldu ya, adınla doğdu. Kızsa babaannesi varsa gene adınla doğdu.

Bebeğin adı konulduktan sonra yemek verilir, ikram yapılır (K.K. 7, 12, 19, 21, 24). Bebeğe hediyelerin yanısıra para da verilir (K.K. 7). Bebeğe gelen hediyeler misafirlerin görmesi için duvarlara gerilen iplere asılır (K.K. 21).

Muradiye’de zamanı geldiği halde yürüyemeyen, konuşamayan çocuklar için yapılan uygulamalar da bulunmaktadır. Yürüyemeyen çocuklar için yapılan uygulama şöyledir: Cuma günü sela ile ezan arasında çocuğun ayaklarına ip bağlanır. Evin sokak kapısının eşiğinde, komşulardan bir anne ile kızı olmak üzere, kız sokak kapısının dışında anne ise içerde olur. “Ne kesersin?”, “Ayşe’nin korkuluğunu” diye üç kez söyleyip ipi keserler. Bu işlem üç Cuma tekrarlanır. Üçüncü hafta çocuğun yürüyeceğine inanılır (K.K. 7, 15, 21, 28). Kaynak kişiler aynı işlemin konuşamayan çocuklar için de gerçekleştirildiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca yürüyemeyen çocuk okuyan bir kadına götürülür okutulur (K.K. 9). K.K. 1 küçükken çok düştüğünü, annesinin camiye götürüp ayağına bağladıkları kırmızı kurdeleyi kestirdiklerini şu şekilde anlatmıştır:

Ben çok düştüğüm için küçükken Cuma günü beni camiye göturdüler. Caminin önünde bekliyoruz. Ayağıma kırmızı kurdele bağladılar Camiden ilk çıkana dediler keser misin çok düşüyor bu çocuk. Üç kuluallah bir elham okutup kurdeleyi kestirdiler.

Çocuğu yaşamayan, ölen ailelerin doğan çocukları ölmesin diye yapılan uygulamalar da bulunmaktadır. Bu uygulamalardan biri bebeğin adının değiştirilmesidir. K.K. 24, kendisinden önce ölen kardeşleri olduğu için ailesinin adını değiştirdiğini şu şekilde anlatmıştır:

Şimdi benim annem sübyanlıymış. Babam çobanmış, dağlarda koyun güdermiş. Orda yani uğrar gibisine. Üç harflilere uğramasın diye nuska yaparlar. Çocuğu rahat olsun diye. Çocuğu annemin olurdu ölürdü. Sonra demişler sübyan var ondan olmaz. Bana hatta nuska yaptırmışlar. Sübyan nuskası. Benim adım Demirhan ama mahalle adım da Dönüş. Bi kadına götürmüşler beni dört yol ağzında yıkamış, ismimi değiştirmiş. Ondan sona yaşamışım. Dört yol ağzında yıkamış adımı değiştirmiş. Ben Demirhan'ı aldım Dönüş'ü verdim size, üç kere demiş okumuş kadın. Ben iyileşmişim. Sebep yani. Dört beş aylık falanmışım. Ondan sona yaşamışım. Hoca değil de okumuş yani. Kuranı Kerim bilen biri. Mahalle adım Dönüş, ama kimliğimde Demirhan Baki.

Grip olan çocuğun iyileşmesi için yapılan uygulama ise şu şekildedir:

Böyle grip için yapıyolardı büyüklerimiz. O zaman sobalar vardı. Mangala közler koyuyolardı. Onun üzerine limonu kesip koyuyolardı limon biraz eriyodu. Yarım limon. Sonra soğuyunca o limonu bi tabakta sıkıyolardı. Bi tane aspirin, zeytinyağı da onları melhem gibi yapıp kim gripliye onun sırtına sürüyolardı. Çok iyi geliyodu. Hatta biz daha devam ediyoz buna (K.K. 15).

3.2.1.2. Evlenme

Geçiş dönemlerinden biri olan evlenme, gelin ve damadı hayatlarının bu evresine hazırlayacak, koruyacak ve kutsayacak ritüeller ile gerçekleştirilir. Evlenme, gelin adayının belirlenmesi, isteme, nişan, düğün ve düğünden sonra gerçekleştirilen uygulamaları içerir. Muradiye'de evlenme çağına gelen oğlu olan ailenin gelin adayında aradığı özelliklerin başında akraba olmaması gelir. Mübadele ile gelenlerde akraba evliliği olmadığı gibi komşularının kızlarını da kardeş gibi görürler. Bu nedenle çocuklar sokakta kızlı erkekli oynarlar, mahalledeki her eve girip çıkarlar:

Eskiden bi mahallede oturduğun zaman o mahalledeki genç kız, komşuların erkek çocukları için kız kardeş anlamına gelirdi. Yani kesinlikle o kız eve girdiği zaman, abi dedi mi o kopardı artık. O kıza ters gözle bakmazdı komşu çocukları. Ben kendi çocuğuma da aynısını söylüyom. Eve gelen, arkadaşın olan, akraba olan kişiye yan gözle bakılmaz. Bizde yok. Akraba evliliği de yok, komşunun kızını almak da yok. Bu eşimin tarafında da aynı, benim tarafımda da aynı. Akrabalara, komşu kızlarına bizde kardeş gözüyle bakılır. O yüzden girerdik biz mahallede her eve (K.K. 31).

Görücü usulü yapılan evliliklerde öncelikle gelinin “kendi tayfalarından” olmasına, yani kendileriyle aynı yerden gelmiş olmasına dikkat edilir. Ayrıca iki ailenin birbirleriyle uyumlu olmasına, gelin kızın dış görünümü ile huyunun iyi olmasına önem verilir. Öncelikle erkek tarafı kız evine kızını görmeye gelir (K.K. 2, 6, 7, 8, 9, 12, 15,21). Kız

beğenilirse giderken kızı istemeye gelecekleri söylenir. Kız istemeye gidildiğinde, kız verildikten sonra mendil verilir:

Gidiyosun önce görmeye. Bi kave içersin orda kaçarsın. Dersin kapıdan çıkarken biz sizin kızı beğendik. Allah nasip ederse gelcez istemeye. Buyrun gelin derseler gidersin. Demezse gitmezsin. Bu kadar. Şey tabi özellikle gece gidilir. Bi kutu şeker, çikolata, bi çiçek götürürsün. Kızı verdikleri zaman da bi çift çorap, bi mendil sardım havluya öyle verdim. Söz verilirken damat da gelir. Biz onu beğeniriz o bizi beğenir. Çıkarız dışarıya kararımızı veririz anne baba. Kız verecekse kız tarafı öyle yapar. Karar verir. Eh Allah nasip ederse, o da Allah'ın emrini koyar oğlan tarafı. Biz bi vesileyle geldik Allah'ın emri peygamberin kavliyle sizin kızınızı bizim oğlumuz isteriz. Allah nasip ederse ne dersiniz? Anne baba düşünür taşınır. Eskiden görücü usulüydü (K.K. 24).

Görücü usulü yapılan evliliklerde erkek, kızı görmek için kız evine gitmez. Kızın erkeği görmesi için erkek kız evinin kapısından geçirilir, kız uzaktan görür. Erkek de düğünde veya yolda kızı görür (K.K. 23, 28). K.K. 11, 15 ve 28 nişanda yüzük takılırken dahi damadın olmadığını ifade etmişlerdir.

Kapının önünden geçiriyodular oğlanı. Kız camdan bakardı görürdü. Oğlan da zaten bi düğünde veya yolda görürdü bi yere giderken. Ondan sona çat kapı gelirlerdi kızı istiyodular. Oğlan hiç gelmezdi ne bayram ne seyran hiç. Bi de evlenince. Ben iki sene durdum öyle. Gördüm dışarda (K.K. 28).

Malı var, evi de var çocuğun. Eskiden öyle sigorta migorta aranmıyordu. E bi köpek bi deriyi sürükler. Verelim geçinsinler. Verdiler beni yani hiç öyle görmeden. Yok öyle konuşmak (K.K. 2).

Kız verilip söz kesildikten sonra nişan hazırlıkları başlar. Nişan için yüzükler alınır. Kıza elbise, gecelik, terlik; erkeğe bir takım kıyafet alınır. Alınan kıyafetler tepsiler içinde getirilir (K.K. 1, 2, 6, 21, 23, 24). Kız tarafı düğün için altın dâhil neler istediklerini bir kâğıda yazar erkek tarafına verir. Burada dikkat edilen husus, tüm isteklerin yazılmış olmasıdır. Sonradan liste dışında istenen bir şey olduğunda erkek tarafının listede olmadığı için almadığını K.K. 7 şu şekilde anlatmıştır:

Verdiler bi mendil. Mendil vardı eskiden. Hayırlı olsun dediler tamam o kadar, nişan o. Sona birer yüsük, birer elbise. Bi elbise onlar getirdi. Biz de gömlek pantolon koymuştuk, atlet kilot o kadar. Nişan o. Sen yapçan ben yapçam yok. Şimdi bu kadar belenzik, beşli. Kâğıt yazılırdı eskiden. Pamuk bilmem ne kadar, on metre kapıt astarlık. Kapıt derdiler. Yatak, yorgan. Belenzik, beşlisi, yüsüğü, küpesi yazılırdı. Kabul ederseler olur, kabul etmezse olmazdı. Ama ondan sona ben bunu isteğrim de, yapmazdılar. Bu yazık değil diye yapılmazdı.

Nişanda hediye olarak koç götürülür. Koç süslenir, boynuzlarına elma takılır (K.K. 23). Kıza getirilen koçun satılarak kızın çeyizi için kullanıldığını K.K. 21 şöyle anlatmıştır: “Kız satıyordu o koçu. Kesçek mi, kesmez ekseri. Satıyordu çeyizine lazım olan bi şey alıyordu. O zaman durumlar yoktu şimdiki gibi.” Kız tarafı ile oğlan tarafı nişanda düğün tarihini belirler (K.K. 11).



Fotoğraf 3.12. Nişan fotoğrafı



Fotoğraf 3.13. Nişan fotoğrafı

Nişandan düğüne kadar olan sürede dinî bayramlarda kız evi oğlan evine, oğlan evi kız evine hediye olarak bayramlık elbise, terlik, ayakkabı götürür. Kız, evlenene kadar bu bayramlıkları kullanmaz, sandığına kaldırır. Evlenirken çeyiziyle birlikte bu alınan eşyalar da gider ve gelin yeni evinde kullanır (K.K. 21). Düğünden önce geline kıyafet almaya gidilmesine “elbise biçme” denilir. O dönemde hazır kıyafet olmadığı için kız tarafı “makastan” istediği elbise sayısını parça olarak nişanda söyler:

Nikâhlık deriz biz, nikâhlıklar ekseri siyah olurdu. Onu giyerdi kına gecesi. Ya siyah ya yeşil elbise, ya başka türlü bi şey. Kadifeler bunlar oluyodu. Dört kat keserdiler. Oğlan evi dört kat elbise çıkarırdı geline. Bi tane nikâhlık, bi tane manto, bi tane yüz görümlük, kınada giyeceği kıyafet, gelinin altı deriz biz. Gelinin altı, nikâhlık. Çantası, mantosu, şemsiyesi hepsi alınır. Bi elbise biçmeye giderler on beş, yirmi kişi. Makastan derler, makastan parça olarak geçer. Hazır elbise yok. Baştan onu konuşur kızın annesi, makastan eşyası olacak. Sonra terziye verilip dikiliyodu onlar (K.K. 23).

Düğünden iki hafta önce kız evinde çeyiz serilir. Duvarlara gerilen iplere kızın çeyizleri asılır. Çeyiz bakmaya gelenler, gelmeden önce kızın çeyizinde olmayan, eksik olan bir şey var mı diye sorarlar, varsa eksik olanı hediye olarak alırlar (K.K. 15). Bir hafta sonra çeyiz toplanır. Erkek tarafı davullar zurnalarla kız evine çeyiz almaya gelir (K.K. 11). Erkek

tarafı kızın gelinliği, çerezi, kinasını sandık içinde getirir. Sandığın içindekiler boşaltılır, sandığa kızın çeyizlerinden konulur. Misafirlere çay, lokum ikram edildikten sonra erkek tarafı çeyizleri alıp gider (K.K. 7). Çeyiz evden çıkarken gençlerden biri sandığın üstüne oturur, sandığı vermez. Damadın babası para verince sandıktan kalkar (K.K. 21). O dönemde gelin, damadın baba evine alınır, ayrı ev açılmaz. Bu nedenle kızın çeyizi oğlan evine götürülür. Oğlan evinde gelin için hazırlanan odaya kızın eşyaları serilir (K.K. 1). Çeyiz alındıktan bir hafta sonra Cuma gecesı kız evinde kına gecesı yapılır. Cumartesi erkek evinde düğün olur, pazar günü de gelin alma ile düğün sona erer (K.K. 4, 21). K.K. 7, düğün hafta içi yapılacaksa çarşamba kına gecesı yapıldığını perşembe gelin alındığını söylemiştir. Ancak günümüzde belli bir düğün günü olmadığını “Şimdi gün yok gerçekten” sözleriyle ifade etmiştir. Kına gecesı ve düğün yemekli olur. Kına gecesinde gelen misafirlere üzüm, leblebi, ceviz, badem dağıtılır, ellerine yakmaları için kına verilir. Kına gecesinde geline kına yakıldıktan ve eğlence bittikten sonra gece on ikiden sonra baskın gezilir. Baskın gezmede akrabalara, komşulara gidilerek çerez, tavuk, para alınır, her gidilen evde kızın kinasından biraz yıkanır. İsteyen en son camide yıkamaya gider (K.K. 9, 15, 23). K.K. 21 adlı anlatıcı, son yıllarda kına yıkamaya oğlan evine gidilmeye başlandığını belirtmiştir: “Kına yıkamaya oğlan evine gitmek zannedersem sonradan çıktı. Baştan oğlan evine gidilmiyodu benim bildiğim kadan. Sadece yakınlarına giderdiler.” Baskından gelen genç kızlara evdeki yaşlılar börekler yaparlar, ayrıca baskında toplanan yiyeceklerle börekler yenir, sabaha kadar genç kızlar eğlenir (K.K. 23).



Fotoğraf 3.14. Düğün fotoğrafı



Fotoğraf 3.15. Gelin alayında çocuklar

Düğünlerde akraba veya yakın komşulardan birinin evi “konak” olarak belirlenir. Gelen misafirlere bu konaklarda ağırlanır. Kız evinde kına gecesı sabaha kadar gelin ve arkadaşları

kız evinin konağında eğlenirler. Erkek evinin konağında ise damat ile damadın arkadaşları yer, içer, eğlenirler (K.K. 6, 8, 9, 15, 23).

Şimdi mesela bu evde düğün var. Nereyi? Sen dersin bana gelin benim evi konak yapın. Sonra toplanırlar kızlar hepsi oreyi. Oynarlar, çalarlar, baskın giderler, baskından gelince gene oreyi giderler sabaha kadar. Eğleniyolar sabaha kadar. Yok erkekler olmaz, kadınlar. Ama çok yakınları varsa böyle küçük, onlar katılırdılar kadınlara. Oynarlar tumbek çalarlar. Erkeklerin içki içtiği konak nasıl oluyodu. Erkekler de kendi kendilerine. Kocaa sofraya yerde, içkiler üstünde. Ama ayrı evde. Sofra orta yerde. Sen ben gelirsın yakın komşular. İçki içerler, söylerler. Yemek yerler sabaha kadar. Hiç uyunmaz o gece. Hep orda eğlenti yaparlar. Kına gecesinde olur. Kızlar ayrı yerde eğlenir, erkekler ayrı yerde (K.K. 9).

Kına gecesı kız evinde, gelin ve kız arkadaşlarının eğlencesine “kız sofrası” denilir. Gelinin babasının evinde son gecesı olduğu için gelinin arkadaşları çağrılır. Yakın akrabalar ile gelinin arkadaşları gelini sabaha kadar uyutmazlar (K.K. 21). Eskiden düğünlerde kadınlar ve erkeklerin ayrı yerlerde eğlendiklerini, daha sonra salonlarda düğün yapılmaya başlandığını K.K. 21 şu şekilde anlatmıştır:

Düğünlerde hep öyle ayrı oluyodu. Ben evlenesiye kadar düğünler kadın kadına, kadın çalgıcısı çalar. Erkekler de ayrı yerde eğlenir. Düğünler cumartesi pazar günü olurdu. Cuma günü kızın evinde kına gecesı oluyodu kızın ailesi yapıyodu kendi aralarında. Oğlan evinden gene geliyodu biraz takı takçak kına gecesı adet neyse. Az bi kişi gelirdi. Sonra gene cumartesi bir araya gelirdi kızın evine ama gene kadınlar arasında. Oğlan tarafı davul zurna isterse ayrı bir yerde davul zurnayla ağırlanır. O gece erkeklere ayrı bir ev olur. Diğildi şimdiki gibi. Şimdi erkek çalıyo, kadın oynuyo öyle diğil. Benim düğünüm olasıya kadar öyle düğünler oldu. Sonra kardeşlerimde değışti biraz, salonlar olunca mecburiyet oldu da.

Muradiye’de herkes kendi evinin bahçesinde düğününü yapar (K.K. 7, 12, 23). K.K. 1, eskiden Muradiye’de düğün salonu olmadığını, düğün evinin bahçesi küçükse düğünün sinema salonunda yapıldığını ifade etmiştir. Düğünlerde çalgıcılar ise Muradiye’de yaşayan çingenelerdir (K.K. 15). Gelin alayı oğlan evine geldiğinde bir süre davul zurna çalar, oynamaya devam edilir. Başında örtüsü olan kadınlardan oynayanlara bakmak isteyenler bakarlar (K.K. 21). Düğünden önce oğlan evi davul tutar, davullarla düğün evine gidecek hediyeler akrabaların, komşuların evlerinden toplanır. Hediyeler, sandık, yorgan gibi çeyiz eşyası olabileceği gibi düğün evine yardım amacıyla bir tepsi tatlı, bir tepsi börek de olabilir. Ayrıca düğün yemeğinde kullanılması için koyun, koç gibi hediyeler de davullarla toplanır (K.K. 4, 20). Bunun dışında düğüne gelen misafirler kına gecesinden başlayarak düğün boyunca bir tepsi tatlı, tatlının üzerine de iki veya daha çok somun

ekmek koyarak düğün evine getirir (K.K. 1, 2, 6, 7, 9, 11, 13, 15, 16, 20, 21, 23). Dayanışma amacıyla yapılan (K.K. 6) bu geleneğin şu anda uygulanmadığını K.K. 16, “Bu tür adetlerimiz vardı. Tabi şimdi bunların hepsi kalktı hiçbir kalmadı.” sözleriyle ifade etmiştir. Selanik’ten bir yaşındayken gelen K.K. 10, düğünlerin mübadeleden önce nasıl yapılıyorsa aynı şekilde yapıldığını şu sözlerle ifade etmiştir:

Düğünler davul zurnaylan. Burdaki gibi, aynı değişen yok. Nası burda, orda da. Onları duyduk. Bilmiyoz da duyduk. Beni ufak getirmişler. Düğünde hediye koçları götürürdün sırtında. (güler) Koçun boynuzlarında elmalar... Düğünlerde davullar çalar, zurnalar bi tarafta. Burda da bizim devam etti burda da. Biz ufaktık. Sonra o da kayboldu hepsi gitti. Şimdi hepsi moderin oldu. Ne dersin ya düğün oldu mu konaklar, şeyler... Üüüü kalabalık, hısım akraba toplanır. İçerdiler be. (güler) Ben de içtim yalan değil. İçerler, türküler çeşit çeşit. Arnavutça da söylerdiler. Bulgarca söylerdiler. Yaşlı adam onlar tabi memlekette öğrenmişler. Yaaa bak nere geldik şimdi... Şindi hiç bi şey bilmem, hiç! Her şey gitti.

Düğünlerde genelde Rumeli türküleri çalınır (K.K. 4, 6). “Dramalı Hasan”, “Deryalar” türküleri muhakkak söylenir, bu türküler çalınmadan düğün bitmez (K.K. 1, 4). K.K. 14, düğünlerde söylenen türkülerin Atatürk’ün sevdiği şarkılar olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: “Aynen onları işte. Eskiden şarkı yoktu, türkü. Hep türkü söylerlerdi. Rumeli türküleri.” K.K. 4, türkülerini hatırlayamadığını, ancak Deryalarda oynadıklarını ve bağlarını çekirdekli bağlarını türküsü olduğunu söylemiştir (K.K. 4). Sepetçioğlu, düz ovanın çamları türküleri de çalınan türküler arasındadır (K.K. 23). K.K. 15, gelin almada söylenen türkülerden “Dranaki” adlı türkide erkeklerin oynamasını şu şekilde anlatmıştır:

Gelin alma da çok güzel olurdu. Benim bi halamın oğlu vardı. Nüfus müdürüydü kendisi. Maşallah çok da güzeldi çok seviyoduk. Bizim Arnavutların Dranaki diye bi şarkısı vardı. O başı çekerdi, mendil elinde. Bi oynardı ondan sona ayak dururdu. Tekrar oynardı, tekrar ayak dururdu. İşte halay başı gibi, o halayı çekerdi. Daha genç, çoluk çocuk olan kendine göre bağırıp çağırıyordu arabaların önünde yol kesiyolardı. Önce damat traşı oluyodu. Sonra davullar başlıyodu. Dranaki bi Arnavut şeyi ama sormadım öyle diyolardı. Aaa dranaki oynuyo erkekler diye bakardık, çok güzel oynuyolardı. Ordan ismi kalmış aklımda Dranaki. Hep Rumeli şarkıları çalardı, kendi şarkılarını çaldırırlardı. Şimdi artık düğünleri salonlarda yapıyorlar. O günler gitti. Gençler değişti. Çoğu okuyo. Hep salonda oluyo.”

Gelin Muradiye’dense gelin almaya davullarla oynaya oynaya gidilir. Gelin köy dışındaysa köyün dışına kadar davullarla gidilir, ordan arabalarla gelinin köyüne gidilir. Gelini alıp köyün içine geldikleri zaman davullarla yürüyerek gelin eve getirilir (K.K. 11). Gelin almaya gidildiğinde kız tarafı gelini saklar, kapıyı açmazlar gelin çıkamaz. Oğlan tarafı bir hediye verir ve kapılar açılır gelin çıkar (K.K. 21). Babası gelin evden çıkmadan gelinin

kuşağını bağlar, gelin babasının ve akrabalarının elini öper. Kızın amcası, dayısı gibi yakın akrabaları kıza altın, para takarlar, gelin de onlara hediye olarak havlu verir. Daha sonra baba, kızını kapıya kadar götürüp teslim eder (K.K. 21). Eskiden önce at, sonra fayton, en son arabalarla gelin almaya gidilmektedir (K.K. 21, 23). Oğlan evi kız evinden gelini almaya geldiğinde, kız evinde gelin gittikten sonra çalgılar durur düğün biter. Gelin damadın evine gidene dek yolda davullar eşliğinde gençler oynar. Gelin oğlan evine girdiğinde çalgı biter (K.K. 5). Gelin oğlan evine girerken yapılan uygulamalar da bulunmaktadır. Gelinin besmeleyle, sağ ayağıyla içeri girmesine dikkat edilir (K.K. 2, 12, 21). Gelinin bir koltuğunun altına bütün bir somun ekmek, diğer koltuğunun altına Kuran konulur (1, 2, 11, 12, 15, 19, 21, 24), hayırlı ayaklar olsun, denilir (K.K. 12). Gelinin eve su gibi bereketiyle girmesi için eline bir ibrik su verilir, gelin elindeki ibrikteki suyu dökerek içeri girer (K.K. 24). Gelin bereketli olsun, güzel geçinsin diye başından şeker, pirinç atılır (K.K. 5). Gelin yumuşak huylu olsun diye yere “postaki” denilen kuzu postu serilir, gelin bu postakinin üzerine basarak eve girer (K.K. 15, 19). Gelinin oğlan evine girdiği kapının eşliğindeki üst pervaza bal sürülür (K.K. 19). Gelin eve girerken damadın geline altın taktığını K.K. 9 şu şekilde anlatmıştır: “Gelin girerke gene damadın elinde varsa o da bi altın takardı. Zati yeni göç yapmışlar fakirdiler. Çok fakirdiler.” Gelin arabadan inerken buğday, leblebi şekeri, küçük şekerler, paralar, küçük paralar atılır. Gelin eve girdikten sonra gelin ve damada şerbet içirilir. Gelin bahçede bir sandalyenin üstüne çıkarılır. Düğüne gelen misafirler gelini izlerler (K.K. 11, 15, 21). Gelin eve girerken yüzü örtülü olur. Ayrıca gelin baba evinden alınırken gelini görmesinler diye çarşaf tutulur, gelin arabaya bindirilir. Araba evin bahçesine girebiliyorsa çarşaf tutulmaz (K.K. 20, 28).

Nariye vardı, Zübide vardı. Daga daga daga daga (darbuka) çalardı. Onlar gelirdi. Bi gece kına gecesi yapıyoduk. Cenazeye de öyle çarşaf geriliyordu yıkarkana. Görmesin diye, çok günahmış akşam sofrası atılırdı sonra akşamdan sonra ezan okudu mu kapatırdılar damadı (K.K. 20).

Bilgin, bireylerin çeşitli mekânları özellikleri bakımından farklılaştırarak bir ‘yer kimliği’ne büründürme eğilimi gösterdiklerini belirtir. Bununla bağlantılı olarak birey ‘başka yer’e karşıt olarak bir ‘burası’ noktası inşa eder ve bu yeri bir ‘kimlik yeri’ne dönüştürür (2013: 99). Kimlik yerine dönüşen bu yer, kültürün sürdürülebilirliği açısından önemlidir. Oğuz, bu mekânların doğum, sünnet, evlenme, ölüm gibi geçiş ritüellerine bağlı olabileceği gibi halk inançları ve köy yaşantısı gibi halk hayatına yönelik olabileceğini belirtir (2007: 32). Bu bağlamda kaynak kişiler eskiden Muradiye’de düğünlerde keşkek

dövülen özel dibek taşları olduğunu ifade etmiştir (K.K. 1, 13, 15). Muradiye’de düğünlerde yapılan yemeklerin başında keşkek gelir. Köyde keşkek dövme işlemi davullar eşliğinde erkekler tarafından yapılır. Keşkek dövülürken sesi güzel olanlar maniler söyler (K.K. 6, 9, 11).

Mesela bir düğün oluyordu. Ben bunları çok iyi hatırlıyorum. Babaannemlerin arkada dere var biliyorsun ya dereye bir tane taş vardı, içi oyuk bir taş. Birinin düğünü mü olacak, o taşı temizler herkes. O taşın içinde keşkek yapıldı düğünlerde. Keşkeksiz düğün asla olmazdı. Yani o taş, Muradiye’nin bilinen bir yeri. Nerde olursan ol gelirsın o orda dövülür. O taş orda duruyordu (K.K. 1).

Düğün yemeği olarak kuru fasulye, nohut, pilav, etli patates yemeği, pirinç çorbası yapılır (K.K. 6, 7, 8, 9, 11, 12, 23). Kuru fasulye her düğünde muhakkak düğün yemeği olarak yapılır (K.K. 2). Düğün evinde yere beş, on kişilik büyük sofralar atılır, herkes aynı kaptan yemek yer (K.K. 20). O dönemde metal kaşıklar olmadığı için tahta kaşıklar kullanılır. Komşulardan düğün için ödünç alınan tahta kaşıklar karışmasın diye kaşıklara renkli ip bağlanır (K.K. 13). Yemekler kazanlarda pişirilir, kazandan tepsilere konulur. Sofraya da tepsi içinde getirilir (K.K. 21). Yemekler yenildikten sonra tatlı verilir. Hediye getirilen tatlılar yetmeyebilir düşüncesiyle düğün evinde helva karılır (K.K. 7).

Gelin, damat evine geldikten sonra gerdeğe girene dek yapılan uygulamalar bulunmaktadır. Gelin eve geldikten sonra öncelikle damat mevlidi okutulur. Yakın akraba olan erkeklere yemek verilir. Bu yemekte düğün yemeğinden ayrı olarak büryan da bulunur (K.K. 11, 21, 24). Gelinle damadın gerdeğe girmesine “güvey kapaması” denilir. Güvey kapamasında gelinin odasına giden yolun iki kenarında yol boyunca aralıklı olarak mum yakılır, ya da kül konularak külün ortasına gaz dökülür ve yakılır. Damat ışıklar içindeki bu yoldan geçerek gelinin odasına girer (K.K. 20, 21, 28).

Damat gerdeğe girerken arkasından vururlardı girerdi içeriye. Mum yakarlardı, kül yakarlardı böyle yollara. Bana yaptılar mı hatırlamıyom da abimlere yapmışlardı. Böyle yerlere kül, onu gazlıyodular. Onu yakıp ışıktan geçiyo. Yol gibi. Böyle top top koyuyolardı külleri. Ortasına gaz koyarlardı. İki sıra, yuvarlak yuvarlak ara ara yaparlardı. Damat ordan geçerdi ortasından (K.K. 28).

Arkadaşları gelinin odasına girerken damadın arkasından vururlar. Ayrıca damat odaya girmeden önce ses çıkaracak türde bir güğüm, leğene tekme atar (K.K. 20, 21). K.K. 21, damadın güğümü tekmelemesinin nedenini şöyle açıklamıştır: “Bi de güğüm gibi bi şey koyuyodular böyle. Adet ya gelin korksunmuş. Evvel çok vardı ya erkeklerden kadın

korksun. Güğüm gibi leğen gibi bi şey koyuyolar tekmeliyodu onu damat tangır tungur odaya girerken. Kork ben geliyom. (güler).” Damat gelinin odasına geldiğinde gelinin yanında bekleyen yenge dışarı çıkar. Düğün sabahı akrabalar toplanır. Köydeki Roman çalgıcılar gelinin uyanması için dümbelek çalar ama kimse oynamaz (K.K. 28). Gelin kalkınca yine gelinliğini giyer. Geline gelin poğaçası yaptırılır. Gelinliklerle gelinin yapması zor olacağı için evin hanımları sodalı poğaçayı yapar, poğaçaya gelinin elini değdirirler. Pişirilen poğaçaya erkek tarafının akrabası olan erkeklere yedirilir. Daha sonra gelin el öper ve elini öptüğü herkese havlu vb. bir hediye verir (K.K. 21). Düğünden bir hafta sonra kız tarafı gelini ve damadı damadın tüm sülalesiyle yemeğe alır. Bir hafta sonra damadın ailesi kız tarafını yemeğe alır. “Ziyafet” denilen bu yemekte çorba, kuru fasulye, büryan, börek, tatlı yapılır. Daha sonra gelinin ve damadın amcası, dayısı, teyzesi gibi yakın akrabaları gelini ve damadı yemeğe alır. Gelin, yemeğe gidilen her eve bohça içinde hediye götürür (K.K. 1, 7, 20, 21).

Evde kim varsa, hep beraber oturuluyodu. Bi evde kardeşler kocaman bahçe. İki elti bir arada kayınvalde, dedeler hep beraberlerdi. Hem ev halkını çağırırlar hem yakınlarını çağırırlardı. Sonra bi dahaki haftasına erkek tarafı kız tarafını çağırırdı. Kız annesine gitti mi kalıyodu. Onu bırakıyolar. Damat kalmazdı. Kız annesine giderken de hediyeyle gidiyodu. Giysi olarak anneye, babaya işte. Bohça oluyodu bohçaya sarıyolardı. Sonra damat almaya gidiyo. Ondan sonra sırayla herkes çağırıyordu ziyafete. Yine aynı şekil gideceği eve öyle bohçayla hediye götürüyodu. Ailede kaç kişi varsa. Yaşlı varsa yaşlıya ona göre bir şey götürüyodu, daha gençlere genç şeyi. Hepsine götürüyodu yani. Kıyafet, çorap, mendil daha küçük çocuksa (K.K. 15).

3.2.1.3. Ölüm

Geçiş dönemlerinden biri olan ölüm, ölümden önce, ölüm esnası ve ölümden sonra gerçekleştirilen kültürel uygulamaları içerir. Bu bağlamda Muradiye’de ölüm döşeginde olan hastalar için yapılan uygulamalar bulunmaktadır. Öncelikle hastanın başında Yasin okunur (K.K. 7, 15, 21, 23). Hastaya su vermenin çok sevap olduğuna inanılır ve bir kaşık da olsa su verilir (K.K. 21). Hastanın iyileşmemesi ve yaşamla ölüm arasında uzun süre kalmasına “zekerat” denir. Zekerata giren hastayı yakınları ziyarete gelir ve hastayla helalleşir. Hastanın görmek istediği akrabaları uzakta olduğu için ziyarete gelemese hastanın zekerat süresinin uzayacağına inanılır. Bu nedenle hastanın üzerine yeşil bir yaprak ya da gelemeyen kişiye ait bir fotoğraf veya eşya konulur (K.K. 4, 15, 19).

Diyelim ki çok hasta biri, ölüm döşeğinde yatıyor. Uzaktan bir kimsesi varsa onu çağırırdılar beklerdiler. Ya uzaktan var gelemez onun için bi yaprak konuyodu üstünemona niyet. Annem öyle işte benim yedi gün bitkisel hayata kaldı. Yok şeyedemiyo. Hepsi tabi bütün sülale geldi yengem gelmedi o yaşlıydı. Örtüsünü gönderdi, üstüne koyduk örtüsünü (K.K. 4).

Öldükten sonra meleklerin sorguya çekeceği inancıyla, hatırlatma amacıyla ölen kişiye “talkım” verilir. K.K. 24, eşinin ölümünü şu şekilde anlatmıştır:

Bi de ölürken talkım verdirdim adama. Dedim kızlara susun şimdi şamata yok. Bu gidiyo. Yaklaştım kulağına. Bismillahirrahmanirrahim. O duyar beni. Dinim dini İslam. Kitabım Kurani azimi şan. Kiblem Kabe-i şerif. İtikatta mezhebim ehli sünnet vel cemaat. Amelde mezhebim imamı azam Ebu Hanife. Kimin ümmetindesin? Muhammed ümmetindenim. Eşhedü enla ilahe illallah ve eşhedü enle Muhammedin abduhu veresulühu. Üç kere dedim. Beş dakika gitmedi adam canını verdi. Talkım bu. Sağlığında erkekler çoğunlukla namaz kılmıyor. Bırak şimdi kadınlarda kılan var kılmayan var. Onun için dedim bari kulağına girer inşallah. Sualini güzel versin, kafasına girsin diye öyle yaptım. Eskiden de yapan da vardı yapmayan da.

Oğuz, eski kentte ve köyde çocukların doğumda, düğünde veya ölümde hayatın içinde olduğunu ve buralarda kültürü görerek, duyarak ve yaşayarak öğrendiklerini söyler (2019: 73). Bir başka ifadeyle kültürün genç kuşaklara aktarımı çocukluktan başlayarak bireylerin hayatın her aşamasında bulunmasıyla gerçekleşir. Bu bağlamda Muradiye’de düğünde olduğu gibi ölümde de çocuklar yer alır. Hastanın ölüm aşamasında çocuklar evden çıkarılmaz. K.K. 15 çocukken şahit olduğu komşusunun vefatını şu şekilde anlatmıştır:

Ölme aşamasında olan akrabamız vardı. Eşi yatıyo. Beni de çağırdı. Biz de yeni okuldan çıkmıştık Kuran biliyoz okuyoz beraber. Hiç korkmuyoduk başında Yasin okuyoduk hep beraber. O zaman şey diyorlardı. Zekeratta şu an, vefat edecek hasta. Hatta dayı diyoduk, kendi bile hep salavat getiriyodu. Ölüm bile işte. Biz okurken daha, Yasinleri bitirmedik vefat etti. Korkmuyoduk görüyoduk yani.

Hasta öldükten sonra da Yasin okunur (K.K. 7). Hasta gece öldüyse sabaha kadar uyumaz ölü beklenir. Kadınlar bir odada, erkekler başka bir odada olmak üzere ayrı ayrı oturulur (K.K. 11, 20). Ölen kişinin kıyafetleri çıkartılır. Bir tek iç çamaşırı bırakılır ve ölü kiblesine doğru yatırılır, üzerine çarşaf serilir (K.K. 4, 20, 21, 23, 24). “Ölü kiblesi” ve ölen kişinin yatırılışını K.K. 23 şu şekilde anlatmıştır:

Canını verdi mi soyarız, doğrulturuz ölü kiblesine. Ölü kiblesi ayrı olur. Kibleye duruyon ya namaz kılmaya. Öyle değil o. Öldü mü hop! Çevirirler hemen, tersine. Yerde yatırırız. Altına yatak seriyoduk, sağlam çarşaf bi de battaniye, kaldıracaklar ya. Battaniyenin üstüne çarşaf sererdik. Battaniyeyle beraber çarşafı kaldırırdılar.

Ölen kişinin çenesi bağlanır, ayakları parmaklarından bağlanır. Karnına bıçak konulur. Üzerine bir yemeni atılır. Bir kat iç çamaşırı, kadınsa elbise veya kumaş, erkekse pantolonluk kumaş konulur. Bu kıyafetler ihtiyacı olan birine ölen kişinin hayrı olarak verilir. Yere serilecek battaniye ve çarşafların yeni ve temiz olmasına dikkat edilir. Yaşlı insanlar öldükleri zaman yere serilmesi için bu eşyaları hazırlayarak bir bohça olarak saklarlar (K.K. 4, 19, 21). K.K. 4, kendisinin de böyle bir bohçası olduğunu ama artık bu adetlerin kalmadığını şu şekilde anlatmıştır:

Benim şimdiye kadar hazır duruyodu. Bi hurcun içine iki tane battaniye, iki takım çarşaf, yemeniler koydum böyle hazırladım yere koysunlar diye. Ama şimdi öldüğün gibi doğru Manisa'ya morga gidiyosun. Şimdi hepsini dağıttılar, çıkardılar. Dediler bunlar gari kullanılmaz. Geçen gün bile gelin hiç açılmadık çarşafım var ya hurcun içinde, böyle yan tarafta gördü. Anne bu ne dedi hediye mi? Yok hediye değil kızım dedim. O dedim böyle ölümlük şeyim hazırlamıştım. (güler) Dedim bi tane battaniye hazırladım, iki kat çarşaf hazırladım. Hiç açılmamış onlar. Battaniyeyle kaldırıyolar ya giderken, ondan iki kat çarşaf. Akşamdan yıkanıncaya kadar, sonra kaldırırsın. Ordan bahçeye alınıyodu. Çamaşır verilir hayır olarak, battaniyeler verilmez. Onun yerine eskiden halı atılıyodu ya, halı alır atardılar tabutun üstüne. Şimdi o da yok. O da yok şimdi o da kalktı.

Ölen kişi yıkanılması için bahçeye götürüldüğünde yerdeki yatak kaldırılır, güneşlendirilir. Yumruk kadar bir taş ölünün yerde yattığı yatağın yerine konulur. Cenaze defnedildikten sonra mezarlıktan gelindiğinde taş kaldırılır (K.K. 20). Muradiye'de o dönemde evler bahçelidir. Bu nedenle ölen kişi evinin bahçesinde yıkanır. Ölen kişi kadınsa kadın, erkekse erkek hoca çağrılır. Hoca ölen kişiyi yıkar. Yıkama esnasında ölen kişiyi görmemeleri için etrafına çarşaf gerilir (K.K. 1, 7, 15, 20, 23, 24). Ölünün yıkanacağı su kedi üstünden atlamasın diye bir kişi tarafından beklenir (K.K. 20). Cenaze yıkandıktan sonra üstünden çıkan kıyafetler üç su yıkanır, kuruması için asılır. Üç kere yıkanmasının nedenini K.K. 20 şu şekilde anlatmıştır: “Cenaze çıktı mı o sula hoca üstünden ne çıkarsa onu orda üç su böyle afkaldırdılar atardılar şeye. Üç su, üçlerdiler atardılar. Kurusun diye değil, öldü ruhu üstünde gezmesin diye. Ruhu gezermiş derdiler. Kuruyunca verceğin yere veriyosun.” Kazandaki suyu işleri bitti mi ters çevirirler (K.K. 1). Cenazenin yıkandığı yerde ölen kişinin ruhunun geleceği inancıyla mum yakılır (K.K. 12, 24).¹⁶ K.K. 23, eskiden ölen kişinin yıkandığı yere kupalarla kül döktüklerini, küle gaz koyarak yedi gece

¹⁶ Cenazenin yıkandığı yerde gece mum yakılması hususunda süre olarak kaynak kişiler farklı bilgi vermiştir. K.K. 4 üç gün, K.K. 7 ve 15, 20, 28 yedi gün, K.K. 24 üç gün, K.K. 9, 11 sadece öldüğü gece yakıldığını söylemiştir.

ışık yaktıklarını anlatmıştır. Ancak günümüzde mum ve gaz yağı yerine bahçedeki lamba açık bırakılmaktadır:

Ölünün yıkandığı yerde kupa kupa kül dökerdik yedi gece yanardı o. Eskiden ışık yoktu lambayla gaz dökerdik yansın diye. Şimdi bahçede ışıklar oluyo açık bırakıyolar. Kazanları da yıkıyoduk tersine çeviriyoduk.

Ölünün yıkanacağı suyu ısıtmak için yakılan ateş söndürülmez, kendi kendine sönmesi beklenir (K.K. 21). Ölenin yakınları ölen kişiyi rüyalarında görmek, biraz olsun teselli olmak için kazanda kalan suyla yüzlerini yıkarlar (K.K. 20). K.K. 21 ise ölen kişinin yakınlarının üzerlerinde ağırlık kalmasın diye bu suyla yüzlerini yıkadığını ifade etmiştir. Cenaze gittikten sonra kazan ters çevrilir. K.K. 1, Allah geride kalanlara ağız tatlılığı versin diye kabirden gelenlere helva ekmek dağıtıldığını ifade etmiştir. Ancak eskiden evde kokusu olsun diye irmik helvası yapılıp ekmeklerin üstüne birer kaşık konulup dağıtılırken sonraları hazır helva dağıtılmaya başlanmıştır (K.K. 7, 24). Yedi gün boyunca akşamları akşam ezanıyla yatsı ezanı arasında tebareke duası okunur, üçünde helva yapılır, yedisinde mevlit okutulur helva yapılıp dağıtılır. Kırkında helva yapılır dağıtılır. Elli ikisinde yemekli mevlit okutulur, şerbet dağıtılır (K.K. 1, 2, 4, 7, 9, 12, 15).

Her meftanın arkasından üçünde helva olur. Yedisinde mevlüt okutur. Bi şerbet, lokum verir. Gücü varsa yapardı ama yoksa yapmasa da kınanmazdı. Sonradan çıkardılar hediye örtü, kitap. Kırkında gene bi okuma yapılırdı, lokma dökülürdü muhakkak. Yedide de yapılırdı bi ikram gücüne göre. Elli ikisinde arzu eden yemekli mevlüt yapar, bi dua, ayet okunması gerekir. Mevlüt bizim adetimiz olmuş (K.K. 21).

Cenaze defnedildikten sonra ölen kişinin akrabaları, komşuları yemek getirirler, ölü evinde yemek pişirilmez (K.K. 11, 15, 23).

Cenaze defnedildi o zaman da düğüne nasıl gelirlerdi aynı şey. Yemekler getiriyolar akrabalar, komşular. Şimdiki gibi ev sahibi lokantalarda yemekler yaptırıyor, lahmacunlar falan. O zaman yoktu. Hep gelenler getiriyodu. Tabi ev sahibi üzgün, yapamaz. O zamanki adetlerimiz daha güzeldi (K.K. 15).

Şimdi onu götürürler, bunu götürürler ölü evine. Öyle yoktu eskiden. En yakın insanları daha ilk gece börekler, yemekler getirirdiler. Kaynanam ramazanda öldü, bütün ramazan süfurlüğümüz ayrı, akşamlığımız ayrı geldi. Kimisi tenceresinle takım düzüyor çorbasınlan pilavınlan. Kimisi börek yapıp yoğurduyla getiriyo. Kaynanamda biz yapmadık bütün ramazan yemek. Şimdi alırlar bi şişe kola, içilmez o da işte ne. Şimdi eline geçiren bi kola ölü evine, eline geçiren bi kola ölü evine (K.K. 23).

Ölen kişinin evi gece gündüz baş sağlığı için gelen misafirlerle dolar. K.K. 2, akrabaları varsa ölü evinin böyle bir dönemde boş kalmayacağını şu sözlerle ifade eder: “Tebareke bitiyo arkadan mevlüt okunuyo. Boş kalmıyor evin gündüz de gece de varsa sülalen.” Dolayısıyla akrabalık bağı çok önemlidir ve birbirlerini yalnız bırakmazlar. Ayrıca birbirlerine her aşamada yardım ederler. K.K. 20 bu yardımlaşmayı şöyle ifade eder:

Ölenler için evde pişi yapılırdı, pilav yapılırdı, lokma yapardı yedisinde. Koca bi leğen, yakardık koca bi ateş. Kimi atardı, kimi çevirir, kimi pişirir. Eskiden öyleydi ama şimdi bakma hep paraya düştü. Ver beş yüz lira kapıya gelir. Öyle şimdi rahatlık. Şimdi yok ateş yakmak yok. Kapıda nerde yakçan? Şimdi paraya döküldü pilavı da dışarda, lokması da dışarda.

Ölen kişinin kırkında mezarında burnunun düştüğüne inanılır. Bu nedenle ölenin kırkında pişi, ya da lokma yapılan ateşe birkaç damla yağ döküldüğünü K.K. 20 şu şekilde anlatmıştır:

Burnu mu düşermiş kırkında öyle diyolar. Acık damlatırdık. Zaten pişi de yapsak acık yağ dökerdik ateşe. Çünkü kokarmış öyle derler. Pişirdiğimiz ateşe azıcık pişirdiğimiz yağdan dökerdik. Kırkında derler burnu düşermiş. Öyle bir şey yok diyolar ama Allah biliyo tabi.

Cenaze evinde gelen misafirlerin ayakkabıları çevrilerek düzeltilmez, çevrilirse ölünün döneceğine inanılır. Ayrıca ölen kişinin ayakkabıları, ölen kişi geri gelmesin diye evin dış kapısına bırakılır (K.K. 28). Ölü çıkan evden, bakır bir tepside un dul bir kadına verilir (K.K. 20). Ölen kişinin ruhunun cuma günleri evine geldiğine inanılır. Ölen kişi rüyada görüldüğünde konuşmazsa gerçekten ölen kişinin görüldüğüne, konuşursa rüya olduğuna inanılır (K.K. 21). Muradiye’de cenaze namazına ve ölen kişiyi defnetmeye kadınlar gitmez. K.K. 1, on beş yirmi sene öncesine kadar kadınların mezar ziyaretine dahi gitmediğini söylemiştir. Erkekler ise bayram arifesinde aile büyüklerinin mezarlarını ziyaret ederler (K.K. 1, 21). K.K. 24 ise annesinden öğrendiği şekliyle, mezarlığa gidince ölülerin kendilerini çıplak gördüğünü, edep yerine yedi kat bez örtülmesi gerektiğini, bu nedenle mezarlığa gitmediğini ifade etmiştir.

Muradiye’de geçiş dönemlerinden ölüm esnasında gerçekleştirilen uygulamalardan biri “ıskat”, diğeri ise “devir” denilen ölen kişi adına para dağıtılmasıdır. Devir denilen uygulamayı hocalar gerçekleştirir ve verilecek miktarı hoca hesaplayarak belirler. Deviri maddi durumu iyi olan, öldükten sonra günahlarına karşı kefaretsin olsun diye kenarda para

ayırabilen kişiler yapar. Hoca, dağıtılacak parayı kendine de olmak üzere verilecek kişi sayısına göre ayırır, para yaşlı kadınlar başta olmak üzere ihtiyacı olanlara dağıtılır (K.K. 8, 12, 19, 20, 21). K.K. 21 devir yapmayı şu şekilde anlatmıştır:

Devir, onu hocalar yapıyodu. Büyük parası olan kenarda. Hocalar kendilerine ayırıyomuş, başkalarına ayırıyomuş. Sen aldın, sen aldın bu kadar, taksim ediyolar kalan parayı. Gücü olmayanlara ona da bi ayırım yapıyolar kaç kişiye verilmesi lazım. Kalan parayı kaç kişiye taksim olcaksa ona göre veriyolar. Ama devir borcu harcı olmayan, kenarda parası olan kendine kefarete olsun yaptığı günahlara karşı, namazına da olur deniyo. Namazlar ekseri ödenmez deniyo ama adet olmuş.

Iskat ise, cenaze günü kâğıt parçalarına sarılarak metal para dağıtılmasına denilir. Gazete parçalarının içine konulan 50 kuruş, 1 lira gibi madeni paralar sadece cenaze günü eve gelen herkese dağıtılır. Burada dikkat edilen nokta, paranın mutlaka metal bir para olması ve her kâğıdın içine bir tane konulmasıdır. Iskat verilecek para ölen kişinin maddi durumuna göre belirlenerek hazırlanır. Iskat, ölen kişinin tutamadığı oruçların, kılamadığı namazların bedeli olarak verilir (K.K. 4, 9, 11, 15, 18, 20, 21, 23).

Sarardılar kâğıda yirmi beşer kuruş, Ellişer kuruş. Yakına kadar da veriyodular onu. Her gelene çoluya çocuya hepsine veriyolardı. Adet. Şimdi nasıl herkese örtü atarlar, onu da o zaman öyle yapardılar. Bi adet çıkarmışlar. Her gelenin eline verirdiler. Allah kabul etsin, herkes öyle derdi. Kimi cebine bile koymazdı elinde tutardı onu. Korkardılar belki. Çıktın mı ordan ya ver bi çocuya ya harca. Kimin ihtiyacı var kendi harcardı. Benim kaynatamda öyle yapmıştılar (K.K. 7).

3.2.1.4. Sünnet törenleri

Sünnet olma yaşına gelen erkek çocuğu için sünnet düğünü yapılır. Sünnet çocuğunun karyolası süslenir, sünnetlik kıyafetleri giydirilir. Kadınlar arasında bir kına gecesi yapılır. Sünnet çocuğuna kına yakılır, kadınlar kendi aralarında eğlenirler. Ertesi gün sünnet çocuğu davullarla at üstünde gezdirilir. Mevlit okunduktan sonra çocuk sünnet edilir. Sünnet düğününde yemekler, düğünlerde olduğu gibidir. Ancak isteyen lokmalı ya da pilavlı yapar. Düğüne gelen misafirler düğün evine ekmek, börek yapıp getirirler (K.K. 4, 5, 9, 12, 19, 24). Eskiden çocuğun sünnet olduğunu bilecek yaşta olmasına dikkat edildiğini, ama günümüzde bu durumun önemsenmediğini K.K. 24 şu sözlerle anlatmıştır:

Gelirler o anda mevlit biter. Hemen alırlar çocuğu içeri. Sünnetçi keser, öyleydi. Şimdi on beş gün, bir ay evvel. Torunumun torunu doğduğu gün sünnet yaptılar. Biz

şok olduk. Aaa dedik bu çocuk sünnetliğini hiç bilmeyecek. Biz eskiler, bir hafta çocuk sünnetli yattı yatakta. Pansuman yapıyo sünnetçi geliyor her gün.



Fotoğraf 3.16. Sünnet çocukları



Fotoğraf 3.17. Sünnet düğünü



Fotoğraf 3.18. Sünnet düğünü



Fotoğraf 3.19. Sünnet yatağında çocuklar



Fotoğraf 3.20. Sünnet çocuğu ve arkadaşları

3.2.1.5. Asker uğurlama ve karşılama

Muradiye’de askere gidenler için yapılan kültürel uygulamalar bulunmaktadır. Askere gidecek olan genci ve ailesini yakın akrabaları akşam yemeğine alır. Bu yemekte çorba, kuru fasulye, büryan, börek ve tatlı yapılır. Hediye olarak çorap, iç çamaşırı, gömlek gibi kıyafetler götürülür. Akrabalar toplanarak askeri hep birlikte yolcu ederler (K.K. 1, 2, 6, 15). K.K. 6, eskiden askere gidenlerin trenle askerlik yapacakları yere gittiklerini, kendisi giderken uğurlamaya gelen akrabaların ağladığını şu sözlerle aktarmıştır: “Pinerken baktım ağlarlar. Neye ağlıyorsunuz yav dedim. Ölürsek şehit olaceyiz, yaralanırsak gazi olaceyiz.” Askere hediye götürülürken hediyenin yanında lokma, kurabiye veya pişi götürülür. Askere giden kişi çok yakın akrabaysa tepside börek, büryan götürülür (K.K. 9). Askere gidecek olan genç ve arkadaşları davul zurna eşliğinde akrabalarıyla vedalaşmaya giderler. Bir kişi uzun sopasıyla büyük bir bayrak taşır. Akrabalarının evlerine davul zurnayla oynayarak giderler, akrabaların ellini öpüp vedalaşırlar. Gidilen her evde gençlere tavuk, havlu, kumaş verilir. Kumaşlar ve havlular ellerindeki bayrağın sopasına takılır. Akşama gençler topladıkları yiyecek malzemelerini yiyerek eğlenirler. Askere gittikten sonra aileye Allah kavuştursuna, geldiği zaman da göz aydınına gidilir (K.K. 1). K.K. 5, günümüzde de aynı adetin devam ettirildiğini şu sözlerle ifade etmiştir: “Askere giderken davullar çalıyor. Çocuklar ellerinde şeyler rakılar. Burda görüyom oynuyolar. Bir elinde turşu. O zaman da yapardılar. Hep aynı şey devam ediyö.” Askerin gönderdiği mektuplar odanın kapısının arkasına çivi çakılarak asılır. Gelen mektuplar sırasıyla bu çiviye takılır:

Mektubu geliyodu ya, arkada küçük bi çivi çakılırdı kapının. O çiviye bütün mektupları sıralanırdı gelene kadar. Okuyon hep beraber, o ne yazmışsa gülüyön. Bazen hüzünleniyön ağlıyön. Tabi şimdiki gibi telefonlar mı vardı konuşçan? Bir ayda bi mektup, iki ayda bi mektup gelecek haber alcaksın (K.K. 15).



Fotoğraf 3.21. Kore Gazisi ikinci kuşak mübadil askerdeyken

3.2.2. Bereket Törenleri

Muradiye’de nevrüz ile ilgili herhangi bir kutlama yapılmadığı tespit edilmiştir.

3.2.2.1. Hıdrellez

Hıdrellez bahar bayramlarından biridir ve Muradiye’de de kutlanır. Hıdrellez akşamı kurabiyeler yapılır. Sabah yumurta kaynatılır. Yumurta beyazsa kaynatırken soğan kabuğu konularak yumurtalar boyanır. Sofrada süt bulunur (K.K. 4, 15, 21, 24). Evlerin kapısı yeşilliklerle çiçeklerle süslenir. Sağlıklı olsunlar diye çocuklar uyanmadan başlarının ucuna yeşillik bir dal bırakılır (K.K. 11). Hıdrellez sabahı erkenden güneş doğmadan kalkılır. K.K. 15, hıdrellez sabahı annesinin onları uyandırmasını şöyle anlatmıştır: “Kalkmadan evvel de annelerimiz yeşillikler, gül dalları falan kırardı. Onlarla vururdu üzerimize. Hadi kalkın sabah oldu, güneş doğacak siz daha yatıyo musunuz diye. Sevinçle uyanırdık.” Hıdrellez gecesi yapılan uygulamalardan biri “soğan kesme”dir. Taze soğanın yapraklarından birine bir ip bağlanır. Dilek gerçekleşecekse sabaha kadar soğanın yaprağının büyüyeceğine, gerçekleşmeyecekse büyümeyeceğine inanılır. Hıdrellez sabahı, yıl boyunca her şeyin bütün olması için bütün ekmek ilk kez sabah kesilir, sarma vb. yemek yapıldıysa sabah pişirilir ve yenilir (K.K. 21). Bolluk olsun diye bahçede gül dibine para konur, sabah o para alınıp cüzdana konulur (K.K. 4). Olması istenen ev, araba vb. nesne topraktan yapılır gül dibine konulur (K.K. 4, 11, 15, 21) K.K. 24, çocuğu olmayan bir komşusu için hıdrellez gecesi dilek dilediğini ve dokuz ay sonra komşusunun bebeği olduğunu şu şekilde anlatmıştır:

Bi akrabamızın çocuğu olmadı. Dedim dur ben hıdrellez gecesi yapayım. Sahiden Allah verdi bak. Ama ben yaptım deye değil, Allah verecekmiş. Akşamdan aldım bi tombul bebek komşudan. Akşamdan iki rekat namaz kıldım. Üç kuluvallahı bi elham okudum. Gülün dalına bi salıncak yaptım. O bebeğe beşik yaptım. Koydum içine örttüm salladım. Allah dedim Ayfer’e nasip etsin nur topu gibi bi çocuk. Öyle sabaha kadar orda durdu. Sabah aldım bebeği. Bak gitmedi dokuz aya oldu çocuğu. Ama benden, ama Allah’tan. Tabi önce Allah. Ondan sona biz (K.K. 21).

Hıdrellez gecesi Nefise kalktı çamurdan bi ev yaptı. Ev de mahkemelik, satışa çıktı. Görüncem mahkemeye verdi ya ne olacak diye. İki katlı bizim eve benzer bi ev yaptı. Üstüne de beş lira kâğıt parası koydu. Kalktım ben erken, o parayı aldım. Nefise kalktı kim aldı parayı, ben aldım. Ben aldım parayı, Nefiseler evi. Bu tılsıma inanır mısın? Bu gerçek oldu. Aramızda yok bi şey ama. Bu evi yapıyım böyle bi evimiz olsun. Bu parayı da koyuyom. Erken kalkan parayı alsın dedi. Ya baban kalkar, ya

amcan dedim beraber güldük. Ben de kalktım gülmek olsun gideyim parayı alayım dedim. Aldım parayı gerçek oldu ama. Evler ona kaldı (K.K. 21).

Bahçesi büyük olan evlerde bahçeye salıncaklar kurulur, komşular bu evde toplanır (K.K. 15, 24). İstasyon tarafına gezmeye gidilir. Manisa'ya Karacaahmet tarafına pikniğe gidilir, kurban kesilir (K.K. 21). Hıdrellez akşamı mahalledeki kadınlar, kızlar bir küpün içine küpe, yüzük, para, çiçek atarlar. Küpün içine su doldurulur, ağzı kapatılarak bir gül dibine bırakılır. Hıdrellez sabahı küpteki suyla herkes yüzünü yıkar, sonra su dökülür. Maniler söylenerek küpün içindekiler küçük bir kız tarafından tek tek çıkartılır. Önce mani söylenir, sonra küpten bir eşya alınır. Küpten çıkan kime aitse, mani de ona aittir. Küpün içinden evli birine ait altın yüzüğü bulan kızın o sene evleneceğine inanılır (K.K. 9, 15, 21). Evlenme zamanı gelmiş ama evlenemeyen, nasibinin kapalı olduğuna inanılan genç kızların nasibinin açılması için hıdrellezde yapılan uygulamayı ise K.K. 24 şu şekilde anlatmıştır:

Mantıfar toplardık akşamdan. Bi çömlek komşuları gezerdik. Herkes birer sen bi yüsük atarsın, ben bi küpe atarım, obüri bi düğme atar. Herkes o nişanı bilir. Sonra ağzı onun kırmızı bi yemeniyle bağlanır. Gülün altına koyulur geceden. Bismillahirrahmanirrahim üç kuluallah bi elham. Ondan sona sabaha kadar durur. Ondan sona kim nasibi yok bi kızın, yaşlanmış kısmeti çıkmamış. Onu oturttururlar orta yere. Atarlar üstüne bi kırmızı yemeni. Bütün herkes toplanır. Mantıfar çömleğini alırlar. Ha bi de kilit koyarlar ağzına. Yeni satın alınmış, kimse açıp kapamamış. O kilidi bunun başında açarlar anahtarla. Filan kişinin, Ayşe'nin kısmetini açarım. Ondan sona verirler onun önüne çömleği. Birisi ordan bi mani söyler çıkarır. Gelir mi aklıma şimdi. Bu kimin? Filan kişinin. Aaaa benim o! Gülüşürler artık. Ay sana göre bi mani çıktı, şöyledir böyledir. O çömlektekiler bitesiyeye kadar mani. Ondan sona alıyolar bi tencere. Ya dümbek varsa bi dümbek. Çalıyolar herkes ayrı ayrı oynuyo.

3.2.2.2. Yağmur yağdırma törenleri

Doğa olaylarından biri olan yağmur, tarımla uğraşan toplumlar için ayrı bir önem taşımaktadır. Muradiye'de yaşayan mübadillerin geçim kaynağı tarımdır. Bu nedenle yağmur yağmadığı zaman "yağmur bereketi" denilen yağmur duası yaptıklarını K.K. 21 aktarmıştır. K.K. 21 adlı anlatıcı çocukken yapılan uygulamada, köyden yaşı küçük ve öksüz bir kızı yeşil dallarla, yapraklarla örterler. Yeşilliklerin incir ağacı yaprağı gibi kaşındıracak türde olmamasına dikkat edilir. Köyün yetişkin insanları yeşil yapraklarla bezenen bu kız çocuğuna köydeki evleri tek tek gezdirirler. Gidilen her kapıda Allah

yağmur versin diye dua yapılır, kızın üstündeki yeşilliklere su atılır. Ev sahibi para, yiyecek, giyecek gibi şeyler verir, verilen her şey kıza aittir.

3.2.3. Bayramlar

Tüm Türkiye’de olduğu gibi Muradiye’de de Ramazan ve Kurban bayramı olmak üzere iki dinî bayram kutlanmaktadır. Bayramlar, bayram öncesinde temizlik yapılması, bayram yemeğinin hazırlanması, bayram ziyaretleri gibi birtakım ritüelleri içinde barındırır. Birlik ve beraberliğin ön plana çıktığı bayramlar Muradiye’de yaşayan mübadiller için de önemlidir. Arife günü erkekler mezar ziyareti yaparlar. Kurban bayramıysa ve ölen biri için kurban kesilecekse arife günü kesilir, kurban eti ihtiyacı olanlara dağıtılır (K.K. 20). Muradiye’de o dönemde evlenen erkek çocuk evin bir odasında, ya da bahçesinde yapılan yeni bir evde oturduğu için tüm aile bayram yemeğini birlikte yer. Ancak evin oğlu dışardaysa arife gecesinde gelir babasının evinde kalır (K.K. 21). Bayram sabahı erkenden kalkılır, evin erkekleri bayram namazına giderler. Erkekler bayram namazından gelene kadar evin kadınları bayram sofrasını hazırlar. Erkekler namazdan geldikten sonra hep birlikte bayram yemeği yenilir. Bayram yemeği çorba, kuru fasulye, büryan ve tatlıdan oluşur. Büryan tepsiyle sofraya getirilir. Yemek yenildikten sonra ev halkı bayramlaşır. Daha sonra misafirler beklenir. Misafirlere şeker, kolonya, tatlı ikram edilir (K.K. 1, 4, 6, 7, 9, 12, 13). Evin gençleri, bayramlaştıktan sonra yaşlı olan akrabalarını ziyarete giderler. Evin gelini bayramın birinci günü akşamüzeri bayramlaşmak için annesine gider ve yemeğe annesinde kalır (K.K. 1, 7, 15, 21). K.K. 4 ve 7, eskiden sadece erkeklerin bayramlaşmak için akrabalara gittiklerini, kadınların gitmediğini ifade etmiştir. K.K. 3 adlı anlatıcı, memlekette bayramları nasıl kutladıklarını anlatmadıklarını, ama ordaki adetlerini devam ettirdiklerini şu şekilde anlatmıştır: “Burda nasıl kutluyodular konu komşu geliyor elini öpüyo, mesela onlar gidiyo aynı öyle. Onları memlekette nasıl yaptıklarını hiç anlatmıyodular. Annem yapıyodu demek ki o öyle adet. Her bayram bizim büryanımız, kuru fasülemiz vardı yani.” Kandillerde ise çocuklar gece tüylü otlardan yakıp bu otlarla gezerler. Kadınlar ise evde Kuran okurlar (K.K. 23).

3.2.4. Halk İnanışları

Halk inanışları bireyin yaşamı ve etrafında olup bitenleri algılama ve anlamlandırma çabası olarak kültürel unsurların içinde yer alır. Bu bağlamda Muradiye’deki mübadillerin

yaşamında halk inanışlarının önemli bir yer tuttuğu tespit edilmiştir. Kaynak kişilerin aktardığı halk inanışları şöyledir: İkinci namazıyla akşam ezanı arasında ölen kişilerin kabrinin üstüne çıktığı ve onlara edilecek duaları beklediğine inanılır. K.K. 1, babaannesinin ölenler için ikinci namazıyla akşam namazı arasında dua etmesini söylediğini şu şekilde aktarmıştır:

Bir de babaannem şey derdi. Kızım bak bizler yaşlandık artık. Yarın öbür gün bizler de gitçez ama bizim arkamızdan kim okuyacak dua. Bak kızım derdi ikinci namazından sonra akşam ezanı okunmuş alacakaranlık çökene kadar bütün ruhlar kabrinin üstüne çıkar duasını bekler. Duasını alan sevinerek gidermiş kabrinin içine. Alamayan alacakaranlık oluncaya kadar beklermiş. Alacakaranlık oldu mu baktı ki dua yokmuş boynunu büküp de girermiş. Kızım ne olursun bak derdi babaannem bana. Oku bak, üç kuluallah bir elham oku. Ama sadece kendi şeyine değil. Kimsiz kimsesiz dünyadaki bütün gelmiş geçmiş ölmüşlerin ruhu için oku ki kızım kimsesi kalmamıştır belki arkasında. Hani onlar da sebeplensin diye.

Nazar olanlar için yaşlı kadınlar kurşun döker. Kurşun dökülünce nazarın gideceğine inanılır. Demir bir kepçede kurşun eritilir. Kurşun dökülecek kişinin üzerine bir çarşaf örtülür. Bir kabın içine su, yaprak konulur. Eriyen kurşun hastanın başının üzerindeki suya dökülür. Kurşunun suda aldığı şekle göre nazar olup olmadığı söylenir (5, 15, 19, 24). Kurşun dökme işlemi üç kez tekrarlanır. Şekiller iğne gibi sivriyse nazar olmuş demektir. Yuvarlak şekiller varsa “nazar temizlendi” denir. Kurşun dökülen kişi, kurşunun döküldüğü suyla ayak basılmayacak bir yerde elinin tersiyle elini yüzünü yıkar ve kalan suyu oraya döker (K.K. 24). K.K. 5, hasta olan çocuğuna kurşun döktürdüğünü ve çocuğunun iyileştiğini şu şekilde anlatmıştır:

Götürdüm bi defa kurşun döktü. Gerçekten iyileşti benim çocuğum. Günden güne kendine geldi çocuğum toparladı kendini. Böyle bu kadar kurşun verdi. Onu bardağına koy dedi, su doldur. Birer kaşık birer kaşık içir çocuğa dedi. Birini de yastığının altına koy dedi. Bak çocuğun iyi olacak dedi. Döktüğü kurşunlardan, parçalardan. Sonra at dedi onları. Çok nazar olmuş senin çocuğun dedi. Gerçekten çocuk iyi oldu sonra.

Arık, Türklerin sosyal yaşamının her aşamasında kurbanın önemli bir yeri olduğunu şu sözlerle ifade eder: “Türkler Tanrıya yakarış, ata ruhlarını anma, bereket dilekleri, doğum, toy-düğün, şölen, bayramlar, antlaşmalar, ölüm ve mezar ziyareti gibi çeşitli durumlarda kurban sunmuştur.” (2005: 158). Bu bağlamda Muradiye’deki mübadillerin de doğum, bayram, ölümde olduğu gibi alınan yeni bir mal için de kurban kestikleri tespit edilmiştir. Alınan traktör için kesilen kurbana dair fotoğraf aşağıda yer almaktadır:



Fotoğraf 3.22. Yeni alınan traktör için kurban kesen mübadiller

Aşure yapıldığında bir kepçe de evin kiremitlerine atılır. K.K. 21, “Hiç başlamadan okuyoduk sonra keremitlere atıyoduk. Başka hayvanlar da yesinler bir kepçe bir şey. Hayvan haşat yesin faydalansın. Allah’ın huzurunda yedik, bu evde pişti aşure gibilerinden.” sözleriyle anlatmıştır. K.K. 21’in aktardığı diğer halk inançları şu şekildedir:

Gök gürlerken dua okunur, salavat getirilir
 Kapı eşğinde oturulmaz, oturana iyi gelmez.
 Gece aynaya bakılmaz.
 Evde incir ağacı varsa o evin uğuru gider.
 Mezarlıktan dal, çiçek bi şey getirmek iyi değildir.
 Baykuşun öttüğü eve kötülük geleceğine inanılır.
 İneğin sütü kesilmesin diye hocaya okutulur.Hoca nazar ayeti yazar, hayvana takılır
 Tavşan çıkarsa işlerinin iyi gitmeyeceğine, zarar göreceklrine inanılır.¹⁷
 Büyü olan eve kırlangıç girmeyeceğine inanılır.
 Örümcek olan evde fakirlik olacağına inanılır.
 Cuma günleri tırnak kesilmez, kesilirse fakirlik çekileceğine inanılır.¹⁸
 Gece sakız çiğnenmez. Gece sakız çiğneyen ölü eti çiğner. Erkekler sakız çiğnemez, çiğnerse bıyıkları çıkmaz.
 Gelen dilenciye evin acısını, sıkıntılarını alsın diye soğan verilir.
 Akşam ezanı zamanı el işi yapılmaz.¹⁹

¹⁷ K.K. 21, eski insanların tavşan önlerine çıktığında “Aman beee! Tavşan çıktı arabamızın önüne bugün işimiz uğurlu gitmez.” diyerek yollarını değiştirdiklerini söylemiştir.

¹⁸ “Bi de ben bunu fark ettim. Ben Cuma günü hep tırnaklarımı kesiyomuşum. Büyük oğlum söyledi. Biri gelmiş Cuma günü tırnaklarını kesme. Kesersen fakirlik demiş. Amann demişim ben bugüne kadar fakir olmuşum. Zengin olsam, fakir olsam ne olur? Ben Cuma günü tırnaklarımı hoşuma gider keserim demişim. Anne diyo hep yokluk çektin büyük oğlum. Sen bunu kendin söyledin. Cuma günü tırnaklarını kesersen dayanabilirsen kes. Fakirlik Allah verirmiş, dayanabilirsen Allah’a isyan etmezsen sevapmış ama ben sevap olduğunu bildiğim için, cumaya hazırlık ya. Sevap olsun da fakir olsam ne olur dedin, dedi oğlum aklı erince.” (K.K. 21).

¹⁹ K.K. 21, annesinin akşam ezanına yakın çeyizlerine eli işi yaparlarsa o çeyizden gönenemeyeceklerini söylediğini aktarmıştır.

Ateşe konulmuş kara bakırlardan su içilirse gelinliği (bahtı) kara olur.
 Salı günü örgü gibi yeni bir işe işe başlanmaz. Başlanırsa o işin uzayacağına inanılır.
 Yeni ay görüldüğünde “Ayı gördüm Allah amentü billah, ay da mübarektir elhamdülillah.” diye dua edilir.
 Her insanın gökyüzünde bir yıldız olduğuna, yıldız kaydığında birinin öldüğüne inanılır.
 Kedinin şeytan türü görünebileceğine inanılır. Bu nedenle özellikle geceleri çocukların kedilerle oynamasına izin verilmez.
 Isık çalındığında şeytanların geleceğine inanılır.
 El kütletilmez, el kütletmenin şeytanın tespihi olduğuna inanılır.
 Esnerken ağız kapatılmazsa cinler insanın ağzına girer.
 Cinlerin kapı arkaları, süpürge arkalarında, tuvalette, banyoda, ekmek kırıntılarının olduğu pis yerlerde olduğuna inanılır.
 Meleklerin banyo ve tuvaletlere giremediğine inanılır. Bu nedenle kendini korumak için banyoya girdiğinde tamamen çıplak durulmaz, tuvalette konuşulmaz.

K.K. 22’nin aktardığı halk inançları şu şekildedir:

Geceleri tırnak kesilmez. Kesilirse cadı geleceğine inanılır.
 Gece evden komşulara ekmek mayası verilmez.
 İncir ağacının altında uyumak iyi değildir, periler basar.
 Baykuşun çatısında öttüğü evden bir kişi ölür.
 Kedi, hayvan evin içinde beslenmez uğursuzluk getirir.
 Horoz geç vakit öterse, öğlen saati akşama doğru, zamansız öttüğü için rüzgâr çıkacağına ya da yağmur yağacağına inanılır.
 Makasın ağzı açık kalırsa düşmanın ağzı açık kalır, evde kavga olur.
 Arı gibi siyah böcek evin içinde uçarsa misafir geleceğine inanılır.
 Cuma günü erkekler camiden çıkıncaya kadar evde iş yapılmaz, çöp dahi atılmaz.
 Yapılırsa evin bereketinin gideceğine inanılır. (K.K. 1, 21, 22)
 Karınca çoksa o senenin bereketli geçeceğine inanılır. (K.K. 21, 22)
 Doğuran ineğin sütü satmak için dahi akşamdan sonra verilmez. Hayvanın nazar olacağına inanılır. (K.K. 21, 28)
 Konuşamayan çocuğa kırlangıç pisliğini eritilip içirilir (K.K. 28).

Hayır dua olarak, “Allah işini rast getirsin. Allah tuttuğunu altın etsin. Ne muradın varsa versin. Allah’a emanet ol. Bebekse analı babalı büyütsün. Nişan, düğünse hayırlı olsun, Allah mesut etsin, bahtiyar olun.” denilir. Beddua olarak ise “Allah bildiği gibi yapsın. Allah’a havale ettim, dedin mi gene Allah koruyomuş. Şeytandan bul, dedin mi şeytan yapacağını yapıyomuş. İnşallah git, gelme. Ocağına incir ağacı dikilsin. Ne anlama geliyor? Hiç bi şey kalmasın bi incir ağacı kalsın. “Baykuşlar evinde ötsün!” diye beddua edilir. K.K: 21, baykuşlar genelde boş evlerde olduğundan eviniz تنها, boş kalsın. Beti bereketi gitsin, ocağın sönsün anlamında söylendiğini belirtmiştir.

3.2.5. Halk Mutfacı

Yemek kültürü, bir toplumsal gruba aidiyeti belirleyen etmenlerden biridir. Mübadil bir bireyin gruba aidiyetini belirleyen yemek kültürü, bireyin ve ait olunan grubun kültürel kimliğini oluşturan unsurlardan biridir. Nitekim mübadiller yemek kültürü üzerinden kendilerini tanımlar.

Muradiye'deki evlerde mutfak, evin bahçesinde saya altı denilen önü açık yerdedir. Saya altında yemeklerin pişirileceği ocak, fırın ve diğer malzemeler bulunur. Köydeki herkes çiftçilikle uğraştığı için yakacak sorunu yoktur. Ateşle yakılan ocakta yemeklerini, sacayağının üstüne konulan kastrada da börek, büryan gibi yemeklerini pişirirler. Yemekler büyük bir sofranın içinde ortaya konulur, herkes aynı kaptan yemeğini yer (K.K. 7). Ekmeğin de evde pişirildiğini K.K. 12 şu şekilde anlatmıştır:

Ekmeğin zaten herkesin kendi evinde yapıldı. Fırın olursa herkes fırına götürüyor. Olmazsa sac kapatıyordu kendi evinde. Öyle pişiyordu. Tabi her şey ucuza mal olduğundan çiftçilikle uğraşıyor bağdan çıkan çibığıdır, kütüğüdür ateş yakıyordu. O ateşle de ekmeğini de pişiriyor, sütünü de pişiriyor. Tüp yoktu o zamanlar. Bi taraftan kolay bi taraftan zor.



Fotoğraf 3.23. Fırın



Fotoğraf 3.24. Ocak

Muradiye'de yaşayan Yunanistan mübadillerinin yemek kültüründe hamur işlerinin ön plana çıktığı görülmektedir. Yunanistan'da yaşadıkları yerin iç kesimlerde olması, nispeten dağlık bölgelerden gelmeleri nedeniyle Girit mübadillerinin aksine ot yemekleri değil, kuru baklagiller, özellikle de kuru fasulye yemeği temel besin kaynaklarıdır. Yunanistan'da "ekin" dedikleri buğday üretiminin çok fazla olması, buğdaydan yapılan unun üretimini

artırmış, bu durum da yemek kültürlerinde hamur işinin ağırlıkta olmasına neden olmuştur. Kaynak kişilerden alınan bilgilere göre, en çok yapılan yemek türleri hamur işi olanlardır. (K.K. 1, 7, 9, 11, 12, 18, 21, 24). K.K. 8, geçmişte hangi yemeklerin yapıldığı sorulunca “Çorba, baklava, büryan yapıyodu annem. Kuru fasulye meşhur etli yumruk etler böyle. Tatlı var, pilav var çorba var her şey var.” şeklinde cevap vermiştir. K.K. 11 ise aynı yemekleri sıraladıktan sonra “Başka öyle değişik yemek yoktu yani.” sözleriyle kendilerine has yemek türü olmadığını ifade etmiştir.



Fotoğraf 3.25. Börek yapan kadınlar

Hamur işinin dışında kuru fasulye, nohut, karnıyarık, oturtma, pilav, kapuska, etli patates, dolma en çok yapılan yemek çeşitlerindendir (K.K. 1, 5, 8, 11, 18, 21, 24). K.K. 18, kış mevsiminde lahananın en çok yenilen sebze olduğunu belirtmiştir. K.K. 24 ise hamur işinin çok fazla yapıldığını şu sözlerle ifade etmiştir: “Kuru fasulye, nohut, börek. Daha çok börek. Onların yediği içtiği börek. Ben hala hamur işi, haftada bi kere o böreği yapmadan içime sinmez. Alışmışım, vücudumuz hamura alışmış.”. Börek içi olarak yoğurt, lor, soğan, kıyma, pırasa gibi malzemelerin dışında lahana turşusu dahi konulur (K.K. 21). K.K. 1 adlı anlatıcı ise bal kabağından bile börek yapıldığını ifade etmiştir. Arnavut böreği ya da pide denilen, kaynak kişilerin “iki kap”tan yaptıklarını söyledikleri börek çeşidi en çok yapılan börek türüdür. K.K. 9 adlı anlatıcı özellikle Ramazan ayında hemen her gün pide yaptıklarını şu şekilde anlatmıştır:

Kaynatam çok severdi piteyi. Ramazanda her gece süfürde. Akşamdan yapıyoduk kaynanamla ikimiz. Kaynanam yatardı. Sonra ben davulu duyduğum gibi kalkardım sac hazır. Hemen bi ateşi tutuştururdum sac yandı mı hemen pitenin üstüne kapatırdık. Haydeee git sonra otur bekle çak o pişsin.

Pide yapılırken un ve su ile yapılan hamur iki parçaya ayrılır. Her parça sekiz parçaya ayrılır ve tek tek tabak büyüklüğünde açılır. Daha sonra yağlanan hamurlar üst üste konularak açılır. Açılan yufka tepsinin altına döşenir, içine iç malzemesi konulur. Aynı şekilde diğer hamur da açılır ve iç malzemesinin üstüne serilir. Kenarları kapatılır ve sacda pişirilir:

İki kaptan yapardık alt üst böreği. Pide değriz biz. Neli istersen. Soğanlı yapardık biz. Eskiden daha çok kuru soğanla yapardık. Soğanı kesersin küçük küçük, sıçandışi ne derler ince doğrarsın. Kavuruyon onu. İçine domatasını, biberini. Ondan sona hamuru tutarsın. Üst üste yufkaları tabi tepsine göre. Bazı yufkaları büyük tutarsın bazan küçük tutarsın. Üst üste yufkaları, altını açarsın. Sona da üstünü açarsın. Ondan sona soğanını dökersin. İçi hamurlaşmaması için bi yandan da kastrayı yakarsın. Büyük kastralar üstünde kulbu var. Bi daha böyle şey var çember var. Çemberin üstü kül dolar. O kül iyice kızar. Soğanı döktün mü üstüne üstü de açık ya, oklavayla koyarsın üstüne. Yağlarsın bi yandan da sac kızar kapatırsın. Bi yirmi yirmi beş dakika pişer. Çok güzel olur. Şimdi kesersin parça parça yok öyle, koca tepsi ortada. Sofralar var yer sofrası ortada. Herkes parça parça koparıp yersin öyle (K.K. 7).

1922 doğumlu olan K.K. 12, çocukken annesinin “kaşık pidesi” denilen bir pide yaptığını anlatmıştır. Kaşık pidesi yapılırken önce un, suda kaynatılır. Yoğun bir kıvam alan karışım tepsiye kaşıkla dökülür, bu nedenle kaşık pidesi denilmektedir:

Bizim gördüğümüz kaşık pidesi derdik biz ona, rahmetli anamdan görmüştüm ben. O zaman tüp yok bi şey yok sacda yaparlardı. Hamuru tepsinin içine kaşık kaşık dökerdi. Sacı kapatırdı üstüne. Orda belli bir süre pişerdi. Ondan sonra sacı indirir gene boşluklara birer kaşık birer kaşık dökerdi, yine onu pişirirdi. O şekilde doldururdu onu. Ama tabi güzel de bi şey olurdu. Çocukluğun vermiş olduğu bir lezzet, bilmiyorum artık nasılsa. Üstüne başka bir şey dökmezdi. O işte biraz yağlı mağlı olduğundan lezzetli oluyordu.

1945 doğumlu olan K.K. 7 ise kaşık pidesine benzer bir şekilde yapılan, ancak iç malzemesi olarak kıyma konulan börek çeşidini anlatmıştır. Çocukken babaannesinin yaptığı, ancak günümüzde yapılmayan “privilake” denilen börek çeşidi şu şekilde yapılmaktadır:

Privilake var. O da börek adı. Unu suda iyice aşıyon. Ondan sonra onu kaşık kaşık dökersin tepsiye. Onu böyle iyice bastırırsın bol yağ dökersin. Üstüne sona kıymasını, ya soğanını şeyedersin. Tekrar kaşık kaşık. O yufkala açılmaz ya. Aşlanık bi hamur. Kaynar suda karıştırırsın. İyice pişirirsin. Babaannem yapardı onu. Ondan sona onu tekrar sacla pişirirsin. Baya güzel olurdu. Bi kere yedim onu ben. O zaman kıymalı yapmıştılar bize. Sonra bi daha kaşıkla üstüne ama ince ince döşetirsin kalın değil. İki kat olur. Nasıl iki kaptan pide yaparsın. Onu da aynı şekil. Tekrar sona sacla

pişirirsin. Yalnız bol tereyağ dökerdiler. Kıymasını döktük ya ona da dökerdiler. Ben de çocuktum yani o kadar fazla bilmem. Privilake derdiler.

“Petanik” denilen börek çeşidinde ise yufkalar ince bir şekilde açılır ve kastrada pişirilir. Tavuk haşlanır. Bir tepsiye bir kuru yufka, bir kepçe tavuk suyu olmak üzere yufkalar üst üste konulur, üzerine tavuk suyu gezdirilir. Aralarına tavuk etleri konulur, fırında pişirilir. K.K. 7, günümüzde hala bu börekten yaptığını, ancak eskiden olduğu gibi yufka açmadığını, hazır satılan kuru yufkalarla yaptığını söylemiştir. K.K. 11 ise petanik denilen böreğe benzer bir şekilde yapılan ama içine lor, kuru fasulye konulan kuru yufkalarla yapılan börek çeşidinin Ramazan ayında yapımı kolay olduğu için tercih edildiğini belirtmiştir. Ramazan yufkasıyla börek yapılırken önce sacda pişirilen yufkalar yağlı suyla ıslatılır. Yufkaların arasına lor konulduğu gibi bir gün önceden kalan kuru fasulye yemeği de değerlendirilmek amacıyla konulur.

Hamur işlerinden mantı da çok yapılan yemeklerdendir. Ancak Muradiye’de mübadillerin yaptığı mantı, suda haşlanarak pişirilen mantı gibi değildir ve “manti” derler. Un ve su ve maya ile hamur hazırlanır. Açılan yufka ortasından ikiye kesilir. Kesilen kısma kıymalı iç malzemesi konulur ve kol böreği gibi dolanır. Daha sonra parça parça kesilir ve bohça şeklinde yan yana tepsiye sıralanır. Hamur biraz kabardıktan sonra biraz yağlanır ve kastrada pişirilir (K.K. 1, 7, 11, 18). Mantının iç malzemesi olarak kıyma yoksa pirinç de konulabilir (K.K. 11, 21). K.K. 21, bu mantıya iç malzemesi olarak annesinin ekşi maya koyduğunu ve ekşi manti yaptığını belirtmiştir:

Benim annem hamur koyuyodu, ekmek yaptığımız ekşi hamurdan koyuyodu. Ekşili mantı oluyodu. Benim babam onu seviyodu. İçine ekşi hamur koyar, hamuru biraz açar. Kabarmaya durdu mu zaten onu kabarmayı beklemez. Benim çocukluğumda fırınımız yoktu, annem sacda pişirirdi. Böyle yoğurtla, ayranlan yeniliyodu. Manti ama ekşi oluyodu buraya geldim kaynanam da yaptı. Açtı hamuru iki üç tane üst üste koydu, pirinç koydu. Et yok, maddiyat daha kısa. Her zaman et yok. Pirinç koydu soğanlı. Ama bu daha çok hoşuma gitti. Kaynanam da bi şey görmemiş. O da çocuk gelmiş. On beş yaşında vermişler buraya.

Hamur işleri ve kuru fasulyeden sonra en çok yapılan yemeklerden biri de büryanıdır. Büryan, etle yapılan bir pilav türüdür. Düğün, bayram gibi özel günlerde ve misafir geleceği zaman muhakkak büryan yapılır. Et kaynatılır. Bir tepside soğan kavurulur, pirinci ve et suyu konulur. Pirincin üzerine etler sıralanır, kastro denilen sacda tepsiyle pişirilir. Sofraya da tepsiyle getirilir (K.K. 1, 8, 24). Etli pilav gibi olsa da büryanın özelliği tepside pişirilmesidir. Tepside pişirilmeyene büryan denilmediğini K.K. 12 adlı

anlatıcı şu şekilde ifade etmiştir: “Tavuk bol o zaman evlerde. Ben büryana hasret kaldım desem yeri var. Büryan yap diyosun tencerede yapar tabağa çıkarır. Büryan o değil. Büryan tepside olacak, özelliği bu.” Pirinç yahni ya da tavuk yahni denilen yemek de en çok yapılan yemekler arasındadır (K.K. 21, 24).

Biz burda pirinç yahniyi çok severdik. Et, tavuk olabilir. Çorbası pirinçli olur. Pirinç yemeği olarak da yaparsın. Etini kaynatırsın soğanlan, koyuyosun salçasını. Kaynamaya başladı mı pirincini atarsın, kararına getirirsin. Pirinç ne sulu, ne sıkı olsun. Pirinç yemeği ama etli. Ekseri biz onu yapardık. Tavuk bakıyoduk. Annem bi tavuk, bi civciv kesiyodu yoluyodu çabucak. Ateşte kaynatırdı onu. Bi pirinçli yahni, bi çorba öyle yerdik. Ateşten mangala koyardı sonra. Yavaş yavaş, tıkr tıkr kaynıca. Pirinçler tel tel olcak, bulamaç gibi değil ama. Pilav türü ama acık sulusu. (K.K. 21).

Çorba olarak şehriye çorbası, pirinç çorbası, tarhana, tavuk suyuna çorba yapılır. K.K. 4, eskiden mercimek çorbasını bilmediklerini, sonradan öğrendiklerini söylemiştir. Düğünlerde yapılan çorbada ise et küçük küçük doğranır, kaynatılır. Salçalı yapılan çorbanın içine limon parça parça atılır (K.K. 15). Kahvaltıda ise tarhana temel yiyecektir. Süt, yumurta da yenilmektedir (K.K. 24). Mevsim sebzelerinin dışında ilkbaharda durumu iyi olanların kuzu, oğlak doldurduğunu K.K. 5 şöyle anlatmıştır: “İlkbaharda bu mevsimde oğlaklar, kuzular çok olurdu. Alırlardı kayınvaldem onu doldururdu fırına gönderirdi. O yemekleri de meşhurdu. Şimdi bi oğlak, kuzu alıp dolduramıyoruz. Çok pahalı kızım şimdi. O zaman ucuzdu.”

Mübadillere has bir diğer yemek türü kaçamaktır. Kaçamak, mısır unundan yapılır. Tatlı veya tuzlu olarak tüketilebilir, ancak K.K. 7, daha çok pekmezle tatlı olarak yemeyi tercih ettiklerini söylemiştir. Su kaynatılır. Kaynayan suyun içine mısır unu atılır, karıştırılarak pişirilir. Topaklanmamasına dikkat edilir. Tereyağ eritilir. Kaşığa yapışmaması için kaşık tereyağa batırılır, sonra pişirilen hamurdan kaşıkla alınıp tepsiye konulur. Tepsinin ortasına bir tabak pekmez konulur. Kalan yağ üzerine dökülür. Kaşıkla yenilir (K.K. 7). Pırşes, mübadillerin en sevdikleri yiyeceklerden biridir. Yoğurt karıştırılır iyice çırpılır, biraz su eklenir. İçine ekmek doğranarak yenilir (K.K. 6, 11). Talatura ise koruk ve sarımsakla yapılır. Koruk ve sarımsak dövülür sarmısaklı koruk suyu ekmek banılarak yenilir (K.K. 11). Kahvaltılarda ve diğer öğünlerde yemek olarak da yenilen papara ise kalan kuru ekmeklerden yapılır. Kuru ekmekler doğranır bir tepsiye konulur. Tencerede soğan, domates, biber kavurulur, biraz su konulur. Hazırlanan sulu karışım tepsideki ekmeklerin üzerine gezdirilir (K.K. 1, 8, 11).

K.K. 13, çocukken darı hasadından sonra büyük kazanlarda küllü suyun içinde darı kaynatıldığını, konu komşu herkese dağıtıldığını şu şekilde anlatmıştır:

Küllü darı, eskiden darı tanelerini küllü su, kazan ve ateş üstünde kaynataraktan kart darının tanelerini. Tuz, şeker yok ama küllü su olduğundan dolayı mı neyin nesi çok güzel bir şey oluyordu. Darı hasatından sonra işte. Kendine, konu komşuya. Evde bol ya. Memleketten görme bir adet. Orda yaparlarmış ki biz onlardan gördük bunu biz yeni yetişen nesil.

Muradiye’de yaşayan Yunanistan mübadillerinin yemek kültüründe tatlının da önemli bir yeri vardır. Özel günlerde, düğünlerde, bayramlarda başta olmak üzere tatlı yapılır. Yapılan tatlı çeşitleri baklava, yoğurt tatlısı, şambali, kabak tatlısı, sütlaç, gülbarak tatlısıdır (K.K. 1, 4, 6).

Tatlılardan baklava oluyodu. Yoğurt tatlısı diyoduk eskiden yoğurt tatlısı oluyodu. Şambali oluyodu. Gülbarak. Ben yapmadım da yapıyodular yani. Büyükler. Gülbarak oluyodu. O şimdi yufkayı açıyon. Kıvrıyon onları muska şeklinde bırakıyon. İçine ne koyarsan koyuyon. Sıralıyon. Pişiriyon. Aynı baklava gibi haşlıyon onu gene. Baklavanın nasıl koyuyon onun da içine aynı koyuyon. Bazı kişiler gene muhallebi yapıyodular, muhallebi koyuyodular içine. Kalburabastı oluyodu. (K.K. 4).

Triliçe de yapardı babaannem, sütlü. Mesela pelteyi çok yapardı. Zerde diyordu. Sütsüz pelte, zerde diyorlardı adına. İçine başka ne koyuyorlardı bilmiyorum ama sütsüz olduğunu çok iyi biliyorum. Triliçeyi de başka bir şey diyordu adına ama çocukluğumda, sonra sonra görmedim hiç babaannemde yengemde. (K.K. 1).

Mübadiller için kış mevsimi hazırlığı önemlidir. O dönemde yiyeceklerin saklanacağı teknolojik aletler olmadığı için yaz aylarında kış mevsimi için hazırlık yapılır. Domates, biber, patlıcan, bamya kurutulur; salça yapılır. Üzüm zamanı pekmez yapılır. Pekmez yapılacağı zaman komşular, akrabalar toplanır. Pekmez tavasına en son halka halka hamurlar atılarak pekmezin içinde hamur pişirilir:

Pekmez zamanı oldu mu anneannemin evinde tulumba vardı. O tulumbanın önünde büyük bi taş vardı. O taş, sıcak böyle kaynıyo kazanda sular. Onlarla bir güzel yıkanır, tertemiz taşın içi diyim. Ondan sonra üzümler geldiği zaman o taşın içine konur. Herkes ayaklarını sıcak suyla sabunlu sularla ayaklarını yıkıyodu. Onun içine girer üzüm çiğnerdik. Dedem teyzemlere naylon çizmeler alıyomuş kullanılmamış. Onlarla çiğniyomuş onlar. Biz çocuğuz ya bizim ayaklarımızı yıkıyolar. Çıkıyoruz tepişiyoz tepişiyoz şeyin içinde. Sonra o pekmez tavaları kurulu. O pekmezler pişer konur küplerin içine. En son pekmez tavasının içine anneannem, biz ona kulaç diyoduk. Böyle bi hamurdan bi şeyler yapıyodu. En son pekmez tavasının içine onları halka halka atıyodu. O pekmezle beraber piştikçe kevgirle alıyodu. Son

pekmez tavaasında, ayyyyy. Pekmez mesela toplanıyodu komşular da geliyodu, akrabalar (K.K. 1).

Pekmez tavaasında en son pişirilen kulaç adlı tatlı gibi, kabaktan yapılan reçelin de pişirildiğini K.K. 12 şu şekilde anlatmıştır:

Reçel olarak kabak reçeli yaparlardı, bal kababağı diyeyim. Eskiden hayvancılık olduğundan dolayı herkes tarlanın bir kenarına kabak ekerdi. Hayvanlara vermek için. Bal kabağı olmasa da kış kabağından yaparlardı. Çok ince keserlerdi böyle. Bi de onu kirece yatırırldı kireç suyuna. O kadar güzel olurdu böyle ağzında dokanmaya deymezdi çıtır çıtırdı böyle. Petmez pişirirken en sonunda onları da pişirirlerdi. Petmezin sırasında diyeyim artık.

Yapılan pekmez ve reçel küplere basılır. Ekşi pekmez de yapılır. Ilık su ile sulandırılan ekşi pekmez, hoşaf gibi yemeklerin yanında içilir (K.K. 7). K.K. 23 ise eskiden her evde kış hazırlığının yapıldığını belirterek kış hazırlığı ile ilgili şunları aktarmıştır:

Makarna, tarana, kuskus. Eskiden uğraşırdı insanlar, şimdi uğraşmıyor. Pekmez, üzümlerden reçeller çeşit çeşit yapardık. Eski erikten reçel, yemiş, kabak reçeli hep büyük küplere. Hemen üstüne birer bez, birer naylon. Hemen sıvardılar üstlerini çamurlan. Onlar kışa açılır. Taranalar, bulgurlar hep evde oluyodu. Salça, biber suyu. Bugün sana, yarın ona, öbür gün ona. Ama az değil bi çuval undan yapardılar.

O dönemde Muradiye’de her evde inek, tavuk gibi hayvanlar bakılmaktadır. Bu nedenle süt, tereyağ, peynir çökelek her evde bulunur. Herkes çiftçilik yaptığı için biber, domates gibi sebzeler de her evde bulunan ürünlerdir. Çökelekli biber, kış için yapılan hazırlıklardan biridir (K.K. 12). Tatlı tarhana, yufka, makarna, kuskus kış için yapılan yiyeceklerdendir (K.K. 4, 8, 23). K.K. 4, kış hazırlıklarını ve eskiden bulguru dahi evde kendilerinin yaptıklarını şu şekilde anlatmıştır:

Şimdi bi iş yaparsan böyle büyük iş. Ya bi makarna eskiden oluyodu birbirimize gider yapardık. Öyle yardımcı olurduk. Kış hazırlığı makarna olsun, yufka olsun, kuskus olsun yapardık. Kuskusu annem teknede yapıyodu yuvarlak yuvarlak. Salça, tarana oluyodu. Bulgur kaynatırdık. Bulgur olurdu. Eskiden bulguru bile şeye göndermezdik. Taşta hep çekerdik. Taşlarımız vardı. Değirmen gibi. Sora gari onun kepeğini çıkarıyoduk, ufacığını ayırıyoduk. Kendisini ayrı. Uğraşıyoduk.

Tarhana ekşi ve sütlü tarhana olmak üzere iki çeşit yapılır. K.K. 24, tatlı tarhananın yapılışını şu şekilde anlatmıştır:

Sonra tatlı tarana yapardık, ekşi tarana. Ben artık iki sene ne yapmıyom. Tatlı tarana sütle. Sütlen yumurta. Yalnız içine domata, soğan doğrarsın. Yoğurursun sütle yumurta. Ovalarsın geniş bi kalbur, buğday kalburları yok mu buğday elerler. O kalburlardan geçirirsin onu. Böyle pul pul dökülür. O tatlı tarana. Sonra gene yemeğini yaparken yağ koyarsın tencerenin dibi örtülene kadar. Soğan doğrarsın, salça koyarsın. Kavurursun suyunu koyarsın. Kaynamaya başlar içine atarsın. Bi kıvamında yaparsın çorba şeklinde. Yuvarlak tane tane, pul pul olur. Ekşi tarana gene onu bilir herkes.

Kışlık yiyecek hazırlıklarından biri de gün yufkasıdır. Gün yufkası, sacda pişirilmez güneşte kurutulur, bu nedenle adı gün yufkasıdır. Güneşte pişen gün yufkaları bir tenekeye konulur, hava almayacak şekilde ağzı kapatılır:

Gün yufkası sütlen yumurta, bi ölçek süt bi ölçek yumurta bi ölçek de su. Hamurunu tutardılar koca hamur. Açardılar yufka makarna yufkası gibi. Dedem alıyordu temiz otlar, kara otlar ovalardan kurulardan. Böyle demet seriyodu o otları bahçeye. Üstlerine o yufkaları sererdik. Eskiden ne bileyim kızım güneş çok kızdırıyordu. Anında o yufkalar böyle patlıyo çeviriyodular. Sona yapıyodular yüksek bi yer karyola gibi. Üstüne çarşaf seriyodular. Onun üstüne koyuyodu iyice onlar kuruyodu. Bi tenekeye doldurup kapağını kapatırdık üstüne. Yahut da bi tepsi tenekenin kapağına göre. Hiç hava almaz ordan. İyice kuru koydun mu bi şeycik olmaz. (K.K. 24).

3.2.6. Giyim Kuşam

Giysiler, kültürel unsurlardan biridir. Toplumların göç, savaş gibi toplumsal olaylar nedeniyle karşılaşmaları kültürel olarak değişimlerine neden olur. Bu bağlamda mübadillerin kültürel kimliklerini yansıtan giysileri de kültürel bir unsur olarak değişime uğramıştır. Bu bağlamda kaynak kişiler mübadele ile gelen ilk kuşakta kadınlar altlarına şalvar, şalvarın üstüne önden düğmeli, cepleri olan bir mintan giydiklerini aktarmıştır. Ayaklarına mes giyerler, dışarıda ise mesin üstüne lastik giyilir. Başlarında da örtüleri olur. Yaşlı kadınlar dışarıya çıkarken ferace denilen çarşaf giyerler, (K.K. 1, 7, 11, 18, 21) peçe takanlar da vardır (K.K. 7). K.K. 31, çarşaf giyen babaannesine neden böyle giyindiğini sorduğunu şu sözlerle anlatır:

Çarşaf giyerdi. Sorardım küçükken babaanne derdim niye giyiniyon çarşaf? Kızım derdi bu iyi halim gene. Yüzümüzü bile açmazdık peçe vardı, ellerimizde eldiven. Şu anda onlar yok en azından. Alışmışız derdi bunu giymeye. O zaman kadınlar öyle giyiyomuşlar. Atatürk sonra işte buraya geldiğinde manto, eşarp falan çıkmış. Ama babaannem gerek duymamış sanırım.



Fotoğraf 3.26. Mübadil ilk kuşak erkek kıyafetleri



Fotoğraf 3.27. Mübadil ilk kuşak



Fotoğraf 3.28. Mübadil kadın ve çocuklar



Fotoğraf 3.29. Mübadil kadınlar

Yukarıda da görüldüğü gibi, yeni kıyafet tarzına uyum sağlamaları zaman almış, yıllarca giymeye alıştıkları çarşafı bırakamamışlardır. Gelen ikinci kuşak mübadillerde ise kadınlar gezmeye giderken elbise veya etek bluzun üstüne mantolarını giyerler, başlarına “şarpa” dedikleri eşarplarını çenelerinin altından bağlarlar (K.K. 15). Kız çocukları on iki, on üç yaşına geldiğinde kız çocuklarına da manto diktirilir, genç kızlar da manto giyerler (K.K. 21). Kadınlar ise uzun elbiseler, şalvar ve bluz giyerler (K.K. 23). Dışarı çıkarken muhakkak mantolarını giyerler. K.K. 5, Muradiye’de manto giydiğini ama başının açık olduğunu, eşinin İzmir’e gittiğinde mantoyu çıkarmasına izin verdiğini şöyle anlatmıştır:

“Burda gezebilirsin derdi ama Muradiye’de gezemezsin çünkü mutaassıp oraları. Herkes eşarplı, mantolu biz açtık eltim de ben de. Burda öyle mantıyla gezerdik ama açtık başımız.” Erkekler ise pantolon, gömlek giyerler. Durumu iyi olanlar külot pantolon, körüklü çizme giyer, köstekli saat takarlar (K.K. 2, 6). K.K. 6, memlekette efelerin cepken giydiklerini, orda kıyafetlerin çok daha güzel olduğunu, burda ise fakirlikten dolayı çekilen sıkıntıyı şu şekilde anlatmıştır:

Valla oranın kıyafetleri pek öyle havalı mavalı. Türkiye’den geriye kalmışlar. Şimdi burda herkesin evinde dört beş tane pantol var. Daha düne kadar yama üstüne yama pantol aklını kaybederdi. Yaa şapkaya yama olur mu şapkaya ya? Bi şapkayı yirmi liraya aldın mı üç sene giyersin, bi daha yama. Ayakkabılar öyle külhanbeyi tipi. Yandan tokalı, basık, yumurta topuk, sivri burun. Körüklü çizme, şalvar tipi külot pantolon giyerdiler tabi ama alabilen, alamayan. Hele bizim işimiz düzgündü ben çizmeyle pantolon giydim.



Fotoğraf 3.30. Mübadil erkek kıyafeti



Fotoğraf 3.31. Mübadil erkek ve çocuk kıyafetleri

K.K. 24, büyüklerinden kalan kıyafet olmadığını, zaman içinde burda giyim tarzlarının da değiştiğini anlatmıştır:

Sonra sonra değişmeye başlamışlar. Ama benim bildiğim hiç annelerimizden eski eşyalar yok. Bi şalvar yani bildiklerim. Elbise, şalvar, bol elbiseler. Dışarda manto giyerlerdi manto, eşarp. Böyle dikdörtgen şeklinde büyük örtüler. Beyaz, siyah, her bir renk giyebilirsin. Bayramlarda nasıl giyinir çocuklar yörük kıyafeti, öyleydi yani macırlar. Şalvar, üstüne ceketler, yelekler, cepken öyle giyinirlerdi. Burda değiştiler yani. Daha önce öyleydi ama sonra değiştiler.

Kaynak kişiler günümüzde Muradiye’de giyim tarzı açısından gruplar arasında herhangi bir fark olmadığını ifade etmiştir.

3.2.7. Halk Edebiyatı ve Dil

Göç eden kişi evini, eşyalarını, geçmişini geride bırakarak yola çıkar, yanına alabilecekleri sınırlıdır. Halman, göçebenin at üzerinde giderken kendi dilini, şarkılarını, oyunlarını götürdüğünü söyler. Yani yükte hafif ne varsa, onları kültür öğeleri olarak götürür (2005: 69). Bu bağlamda mübadiller kültürel unsurlarından olan dilleri, şarkıları, masalları belleklerinde getirmişlerdir. Yeni vatanlarına uyum sağlamada dillerini kullanmayı bırakmışlar, ancak masal anlatma geleneği gibi kültürel unsurları uzun yıllar devam ettirmişlerdir.

Mübadile ile Muradiye'ye gelen mübadillerden Eleviş'ten gelenler ile Selanik'ten geldiklerini söyleyen mübadiller, geldiklerinde de Türkçe konuşmaktadır, konuştukları başka bir dil yoktur (K.K. 2, 9, 14, 19, 21, 26). Vortolom'dan gelenler ise Arnavutça konuşmaktadır, Türkiye'ye geldikten sonra Türkçe'yi öğrenmişlerdir²⁰. Ancak K.K. 18, çok yaşlı olan aile büyüklerinin Türkçeyi öğrenemediğini belirtmiştir.

Türkçe tabi. Babamlar Arnavutça. Onlar Vortolomlu. Vortolomlu dedin mi yek Arnavut. Arnavutça konuşur. Ama bu Arnavutça başka bi Arnavut. Gega var bi de, onlar başka gene. Toska derler bize. Vortolomlu ama konuşamam ki Arnavutçe, konuşamam. Yaaa Vortolomlu derler bize (K.K. 10).

Ancak konuştukları Arnavutça, Arnavutluktan gelenlerin konuştuğu dilden farklıdır. Eşi Gega Arnavutlarından olan K.K. 31, Vortolom'dan gelen babaannesinin konuştuğu dil olan Arnavutça'nın eşinin ailesinin konuştuğu Arnavutça ile çok farklı olduğunu söylemiştir. Yaşlılar bir araya geldiklerinde sohbet ederken ya da çocukların duymasını istemedikleri bir şey söylerken Arnavutça konuşmayı tercih ederler; ancak bu dili çocuklarına öğretmemişlerdir (K.K. 1, 3, 4, 7, 11, 15, 24). Bunun dışında gündelik hayatta konuştukları Arnavutça, birkaç kelime ile sınırlıdır:

²⁰ Mübadile ile Vortolom'dan gelenler Muradiye'de "Vortolom Arnavudu" olarak bilinirler, ancak Arnavutluk'tan değil Selanik'ten geldiklerini K.K. 16 ve 18 büyüklerinden duydukları ile şöyle aktarmıştır: "Şimdi Arnavut olarak geçiyor. Arnavutluk'tan değiliz ama tabi orda konuşulan dil aynı olduğu için öyle görüyoruz. O şey komple, dedim ya Yunanistan'ın bi kısmı, Yugoslavya'nın bi kısmı, Bulgaristan'ın bi kısmı Arnavutça konuşuyor. Biri Yunanistan, biri Bulgaristan, biri Yugoslavya; ama birer bölgeleri Arnavutça konuşuyor. Oranın kendi şeyini onlar konuşmuyomuşlar. Kendi dilleri oranın Arnavutça'yı. Ama padişahlar zamanında belki Arnavutluk o çevreyi şey yapıyordu. Arnavutluk'un belki sınırları oraya kadardı. Genişlemiş oraya kadar, sonradan sınırlar çekilmiş olabilir. Onu tam olarak bilmiyorum da ama bölge olarak üç ülkede de Arnavutça konuşuluyor." (K.K. 16)

"Bizimkiler de nasıl Arnavut tam olarak da bilmiyorum. Arnavutluk sınırına yakın olduğu için herhalde Florina, Arnavutça konuşup Arnavut adetleri, hani o civarda oldukları için onları benimsemişler. O kültürü burda da sürdürüyorlar." (K.K. 18).

Bureye geldiğinde onlar da konuşmuş ama hiç konuşmadılar. Türkçe konuştular hep. Arnavutçe konuşmazdılar. Yalnız kayınpederim putilisayı çok severdi. Akıtma, onu çok severdi. Onu istedi mi o zaman Arnavutça söylerdi. Başka şey demezdi bi onu söylüyodu (K.K. 4).

Dil bir kimliktir ve kişilerin kim olduğunu onlara hatırlatan öğretici bir yasadır (Şen 2004: 39). Görüldüğü gibi Arnavutça bildikleri halde çocuklarına ve torunlarına öğretmeyi tercih etmemişlerdir. Nitekim ikinci ve üçüncü kuşak mübadiller Arnavutça bilmez. Birinci kuşak mübadiller, yeni vatanlarına ve kimliklerine aidiyet duygusuyla uyum sağlayabilmek için dillerini unutmayı tercih etmiştir. Connerton'un ifade ettiği gibi unutmak yeni bir düzen içinde yeni ve paylaşılan bir kimliğin yaratılmasının aktif bir sürecidir (2014b: 240). Gündelik hayat içinde bir iki kelimedenden başka Arnavutça konuşmayan mübadillerin türküleri hep Arnavutça söylemeyi tercih ettiklerini K.K. 7 şu şekilde aktarmıştır:

Bi türkü söylerdiler ovada. Deryaları söylerdi, başka öbürlerini. Hep onları söylerdiler. Onlar Arnavutça konuşurlardı biz pek anlamazdık. Orda hep Arnavutça, burayı gelince Türkçe. Bi gizli bi şey konuştular mı Arnavutça konuşurdular. Ama şarkıları söylerdiler.

Muradiye'de az olmakla birlikte Girit'ten gelen muhacirler de bulunmaktadır. Girit'ten gelen mübadiller Rumca konuşurlar. Muradiye'deki bir diğer göçmen grup olan Gega Arnavutları ise Arnavutça konuşmaktadır:

Şiveleri başka. Selanik'ten gelenler hepimiz biriz, ayıramazsın. Türkçe konuşurlar. Mesela burda Gegalar vardır, Türkçe bilmezlerdi. Ore more derler anlamayız. Atatürk bi kanun çıkardı. Konuşanlar dedi ceza alcak, konuşturmadı unuttular. Türkçe bilmezlerdi. Onların kaveleri vardı, ayrı kaveleri. Biz gitmezdik kavelerine, anlamazdık ki. Atatürk sıkmayaydı onları dilleri gene değişmezdi. İşte öyle Türkçe öğrendiler. Onlar hep kavede böyle yaparlardı olooo lolololo vovoyvoy (güler) çalıyolardı, saz çalıyolardı Arnavutça, Türkçe yok. Dilleri ağır. Bak Toskaların dili başka. Bak çam var, gega var, toska var dilleri başkaydı. Giritliler var dilleri başka. (K.K. 8).

Halman, göç eden kişinin mimari gibi somut eserler yaratamayacağını, ama soyut kültür ve sanat bakımından ilginç bir canlı edebiyat yaratabileceğini ve onu hep yaşatacağını belirtir (2005: 69). Bir başka ifadeyle göç esnasında yaşananların da etkisiyle yeni edebiyat ürünleri üretilir. Bu bağlamda K.K. 1'in babaannesinden dinlediğini aktardığı efsane dikkat çekicidir. Muradiye'ye yakın bir köy olan Horozköy'ün adının nereden geldiğine dair olan efsane, göç öncesinde savaş dönemi yaşanan sıkıntıları yansıtmaktadır:

Horozköy, neden adı Horozköy diye sordum. Dedi ki babaannem savaş zamanı o kadar çok katliamlar olmuş. İnsanlar aç. Köyde bir tek horozlar kalmış. Ne tavuk kalmış demek, sayısı mı azalmış her neyse. Bir tek horozlar kaldığı için köyde köyün adını Horozköy koymuşlar diyordu babaannem. Ve benim aklımda hep öyle kalmış. Doğru yalan bilmiyorum. Belki bize gırgır şamata yaptılar bilmem.

K.K. 1'in babaannesinden dinlediğini aktardığı hikâyede ise hacca gitmek isteyen ama yardıma muhtaç birine maddi olarak yardım ettiği için gidemeyen bir Müslümanın başından geçenler anlatılır.

Türkiye'ye gelmeden evvel onların orda birisi, onlara yakınmış herhalde ki duymuş o da hani bilemiycem. Birisi parasını biriktirmiş hacca gitmek istiyor. İki arkadaş samimiymiş böyle. demiş beraber gidelim birbirimize arkadaş oluruz. Tamam diyor o parasını biriktiriyor, o da biriktiriyor. Hac zamanı geliyor diyor ki arkadaş hadi gidelim. O adam da diyor ki ya Ahmet, Mehmet ben gidemiycem bu sefer istersen sen git. Ben ancak seneye gidebilirim. Ya ne oldu diyor. İşte olmadı biriktiremedim falan diyor. O gidemeyen kişi, kış günü bakıyormuş her evin bacası iyi kötü tütüyor, ama birininki tütüyor. O da yolunun üstü ya da aynı yerde olduğu için fark ediyor. Hay Allah diyor çalıyor kapısını bir teyze çıkıyor. Ne oldu neden yakmıyorsun diyor. Oğlum diyor yakacak şeyim yok diyor. Yakacak ışığı yok mumu yok ya da işte gazı yok. Adam bunu görünce çok üzülüyor. Hac için biriktirdiği parayı gidiyor bu teyzeye odun alıyor, çalı çırpı alıyor. Un alıyor, yemeklik patates bilmem ne bir şeyler alıp getiriyor. Gaz yağı almış lambasını yakmış falan. E parası azalınca nasıl gitçek, gidemiycek. E zaman da yaklaşmış. Ondan sonra arkadaşına böyle söylemek zorunda kalıyor. Neyse arkadaş üzüyor ama gidiyor. Adam gittiği yerde bunu görüyor. Ulaşmak istiyor bir türlü ulaşamıyor adama. Adam dönüp geliyor hacdan, gidiyor bu arkadaşının yanına. Ya demiş o kadar çok bir dostluğumuz var, bana niye yalan söyledin demiş. Niye benle gelmek istemedin. O da demiş ya niye şey olsun. Yok diyormuş sen ordaydın. O da demiş arkadaşım inan ki ben orda yoktum. Ben burdaydım, sor bakalım. Olamaz diyormuş ben seni orda gördüm, sen ordaydın ama sen benle konuşmadın. Ben sana ulaşmayı çok istedim ama çok kalabalıktı ben sana bir türlü yanına varıp da senle konuşamadım diyor o adam. Sen demiş benzetmişsindir ama bak sor demiş. Adam da orda herkese soruyor yok o burda, bir yere gitmedi. Her gün dükkan açıyor demişler. Sonradan bunlar öğreniliyor. O kadar çok sevaba girmiş ki onu ona vermekle, hacca gitmiş kadar sevaba girmiş yani düşün. O istiyormuş oraya gitmek. Ama hac parasını oraya harcadığı için Allah onu hacca gitmiş kabul etmiş zaten. Babaannem bunu hep anlatırdı. Bizim memlekette öyle diyorlardı diyordu. O da çocukmuş o zamanlar ama demek bak hiç aklından çıkmamış hikâyeye gibi anlatırdı babaannem bunları bize (K.K. 1).

K.K. 6, büyüklerinden dinlediği ve memlekette yaşanmış bir olay olan Zülfikâr Bey'in hikâyesini şu şekilde anlatmıştır:

Zülfikar Bey varmış derler Fransızlar öldürmüş. Vuran da bizimkilerden birisi. Paraya tamah öldürüyor. Onun şarkısı var. Çubuk vurdum çimene çimenin çiçeğine/ipek olsam dolansam Zülfikar Bey'in eteğine/Ah şu İkbâl annemin acı tatlı

sözlere çürüttü on yedi mermi/mendilim var mendilim ben ayrılmam bu dinden yoksa bütün Manastır kül olsun ben çıkmam Golisko'dan. Golisko köyün adı. Ben çıkmam Golisko'dan diye devam ediyordu. Eskiden hep söylenirdi. (Vurgulayarak) Eskiden bizim dış devletlerin köyde hiç türkülleri olmazdı. Hep Vortolom, Eleviş, Kayalar mesela yakın şeye Bi tane yabancı şarkı olmazdı. Hep Rumeli türküllerinden.

Pırşış, yapımı basit olan, ancak mübadillerin çok sevdiği bir yemektir. Mübadiller için önemli bir yeri olan bu yemek, mübadil kimliğinin önemli unsurlarından Selanik ve kurtarıcı olarak saygı duydukları Atatürk'ü de içine alan bir anlatıyla karşımıza çıkar:

Muhabbet muhabbeti açar Atatürk Karşıyaka'ya gelmiş. Hepsine sorar ne yersin. O köfte, o güveç. Atatürk'e demişler ne yiyeceksin? Demiş pırşış istiyom. (Güler) Başlamış garson bakmaya. Yav demiş bu ne? Filan yerde Selanikli ahçı var demiş, git demiş söyle o pırşışı bilir. Onu Karşıyaka'da bi gün öyle kavede otururken baktım öyle kelle kulak yerinde, muhabbetleri güzel. Yanaştım, dinledim. Ordan birisi muhabbet açıldı söyledi (K.K. 6)

K.K. 24, çocukken büyüklerinden Leylek ile Tilki masalını dinlediği aktarmıştır. Masalda tilki ile leyleğin yemek kültürleri birbirinden farklı olduğu için anlaşılamamaları anlatılmaktadır:

Şimdiki gibi leylekle tilki masalı nasıl, o masalları anlatırdı. Gülüşürdük işte. Leylekle tilki arkadaş olmuşlar. Tilki demiş gel bana bi gece yemeğe. Leylek gidiyo tilkiye yemeğe. Yapmış bi tepsi pelte. Muhallebi deyeyim. Eskiden pelte derlerdi. Tilki dilinlen yalamış yutmuş. Leylek aç kalmış. Gagasını sokacak da alacak. Leylek demiş yarın akşam da sen bana gel. Yarın akşam da tilki gider leyleğe. O yapar testinin içine muhallebiyi doldurur. Gagasını sokar alır. Ama tilki dilini sokamaz ki. Bu sefer tilki aç kalır mı? O zaman bozuşmuşlar. Orda masal, burda sağlık. Bilmem başka, gelmez aklıma. Bi bunu hatırlarım.

Kaynak kişi 8, babasının kış gecelerinde en az bir saat süren masallar anlattığını, ancak iki tanesini hatırlayabildiğini söylemiştir. K.K. 8'in babasından dinlediği ejderha masalı şu şekildedir:

Bi zamanlar bi oğlan varmış böyle, garip! Padişah demiş ki bak bugün sayım yapacam kızı gezdirecem şehiri kimse çıkmam demiş. O zaman bu garip. Kızını gezdirecek padişah, kızını görmesinler. Bütün kave, her taraf kapalı. Delikanlı dışarda, kimse yok neresi? Bu şimdi ejderha oluyomuş, karınca oluyomuş o delikanlı. Tılsımlıymış yani çocuk. Demiş ya ben ne yapayım demiş. Bi kanarya olayım demiş. Onların bahçeye gideyim konayım demiş. Kanarya oluyo konuyor bahçesine. Bunların bahçeye konuyo. Lülülülü... ay buba demiş bi kanarya var çok güzel, çok sevdim onu demiş yakalayayım onu demiş. Nasıl yakalayayım demiş. Kızım uçar o demiş. Dur onu kandırayım demiş yem koyayım. Gel sana bunu koyayım ekmek koyarmış yem koyarmış. Konmuş böyle, tap! Tuttum baba demiş. Eh be kızım tut

demiş. Şimdi bana altın kafes yap demiş altın kafese koycam. Altın kafesi yapmış padişah kanaryaya. E şimdi kuş duruyo orda acıkmiş karnı, yok ne yapsın? Kız gene gelmiş etler, pırzolar koyarmış hizmetçileri yesin diye kız. Kız uyuyo ya kalkıp yermiş kız. O da bakmış koydu oraya, kalkmış ya nasıl yiyeyim demiş. Dur demiş karınca olayım aşağı ineyim. Oluyo karınca kuş, iniyo insan oluyo yiyo. Gene kafese giriyo. Bir gün, iki gün, üç gün... Padişahın kızı bağıyor. Ne bu demiş ben demiş şeyim kızlara bağıryomuş. Valla koyduk köfte koyduk, şunu koyduk. Hani demiş bak bomboş! Kim yer bunları demiş. Demiş saklan demiş görürsün. Kız uyuyo, bu gece bakıyo kız uyuyo bu gene pırt iniyo. Üç gün, beş gün gene böyle. Bu gece uyumayacam bakayım kim benim yemeğimi yiyo. Kız uyumamış. Bakmış kuş pırr konmuş. Karınca olmuş, kuş olmuş aşağı konmuş. Aşağı konunca bakmış insan olmuş boyuna yiyo. Hiç seslenmiyor. Tam şeyapacak dur diyo. Dur demiş dur! Kuş olma demiş. Napayım demiş karım aç. Duramadım yedim. Ben demiş kuş olurum, karınca olurum, aslan kaplan olurum ben demiş. Deme! demiş. Valla olurum demiş. Anlaşıyolar kızla, anlaşıyolar! Anlaşıyolar işi bitiriyolar. Ondan sonra baba demiş bizim kuş ejderha oluyo. Demiş kolay demiş ama oda almaz demiş. Bahçeye çıkayım demiş. Yok demiş anasının gözü, kızıyo. Babana söyle demiş çıkayım. Çıkıyo. Allah Allah! Demiş bu defa korkmuş. Olma olma tamam olma demiş. O zamanın birinde bi ejderha varmış dereyi kesiyomuş. Şehir ordan su alıyomuş dereden. Demişler böyle böyle bi durum var. Bizim burda bi ejderha var suyu kesiyo vermiyor. Bi kız veriyoz kızı yiyo sonra suyu koveriyo. Sen ona bak demiş. Ben demiş bunun hakkından gelirim demiş. Ama demiş yanıma gelsin (padişahın kızı) Su koysun oraya demiş. Bağıınca ha demiş su versin. Bağıınca böyle ejderha, anlıyo hemen kız, testiye döküyor. Tak diye alıyo altına ejderhayı paramparça yapıyo. Koşuyo millet dereye. Durun demiş almayın, serbest olacak su. Kırk gün kırk gece padişah düğün yapmış evlendirmiş onları. Yaaaa bak neler olmuş. Ondan sonra büyük kuş oluyomuş. Uçuyomuş binler kilometre çıkarım dermiş. Tonlar şeyi kaldırıyom demiş. Yok ya demişler. Ama demiş biri sırtıma binsin gaaak yaptım mı hemen kuzu oğlak soksun ağzıma demiş. Yoksa ağır demiş kaldıramam. Hemen kuzuyu ağzına. Gak gak yukarı götürüyomuş göklere, uzaklara götürüyomuş. Neler varmış bi zamanlar tarihlerde, şimdi yok onlar.

K.K. 8'in babasından dinlediği bir diğer masal şu şekildedir:

Bi zamanlar talebeler okuyo, eski yazı okuyolar. Ali diye bi talebe varmış hoca onu çok severmiş. Demiş hocam yav ne Ali'yi seviyon ya? Ali'cim Ali'cim... O demiş başka Ali. Siz olamazsınız onun gibi. Çocuklar demiş bugün hepiniz çıkın kırlara, hepiniz bana lale getirin demiş. Hepsi lale getiriyor Ali boş geliyor. Demiş Ali oğlum hani lale? Hocam demiş eğiliyom laleyi koparmaya lale hoopp kafayı eğiyo kıyamadım demiş. (ağlar) Demiş bak bundan Ali'yi severim ben. Neyse gene böyle zaman geçiyo. Tüm talebelere tavuk veriyor kesmek için. Ama demiş kimse görmicek. Öyle yere gidin ki kimse görmesin demiş. Kimi çuval germiş kesmişler hepsi. Ali tavuk elinde. (güler) Oğlum Ali, hani ya? Hocam Allah görür ya demiş. Sen dedin ya bize kimse görmicek. Ama demiş Allah görüyö. Hocam demiş ya kesemedim. Babam anlatmıştı. O da duymuştur birinden. Memlekette tabi.

K.K. 8, babasından dinlediği efsaneyi şu şekilde aktarmıştır:

Yedi kardeşler köpekleri, kedileri mağaraya girmişler. Orda hepsi ölmüş. Kırk gün kırk sene mi orda yatmışlar. Kalkmışlar dirilmişler köpek duruyo. Ya çok uyumuşuz demişler. Kırk sene mi kaç sene uyumuşlar. Biri kalkmış bakmış yanlış yere mi geldik biz? Çok uyumuşuz biz ya! Şehir değişmiş. Yok ya anasının gözü, konuşuyorlar. Biri çıkarır para. Ya kardeşim bu ne parası? Ya buranın para değil mi? Değil. Bu para kim bilir kaç senelik para demiş, sen nerden buldun bunu? Tutuyolar bunu sen nesin? Nerden buldun bunu? Ya kardeşim biz uyuduk sabah oldu kalktık. Yok. Bu bilmem kaç senelik para. Yakalıyolar bunları. Gidiyolar onlar bi yerde yatıyomuşlar. Bi dağda şimdi aklıma gelmiyor Mekke tarafı. Mağaralarda uyumuşlar, dirilmişler. Böyle çok insanlar vardı eskiden şimdi yok.

K.K. 30, küçükken dedesinden dinlediği masalı aktarmıştır. Burada dikkat çeken nokta, dedesinin masalı anlattıktan sonra ilerde kendisinin de başkalarına bu masalı anlatmasını istemesidir:

Ben ufaktım yedi sekiz yaşlarındaydım. Dedem devamlı elinde Kuran, ikindiden sonra geldi mi açardı Kuranını okurdu devamlı. Bi de açıklamasını anlatırdı. Bir gün okudu yine. Eskiden bi dere varmış akar. Genç de dereye abdest alıyo. Abdest alırken derenin içinden bi elma geçiyo. Elmayı almış ısırılmış. Isırınca aklına gelmiş. Eyvah demiş bu haram. Ben gidip bunun sahibini bulayım neyse ücretini vereyim. Alıyo elmayı derenin boyuyla yukarı gidiyo. Sora sora adam görüyo elma bahçesi. Ordan düşmüştür diye söylüyor helal et hakkını bana diye, ama adam helal etmiyor. Benim yanımda bi sene çalışırsan helal ederim diyo. Kabul ediyö bir sene onun yanında çalışıyo. Her işini yapıyo tabi. Tarlada, hayvanlarını bakıyo. Bir sene sonra ödeşdik mi diyo, hayır ödeşmedik. Benim bi kızım var diyo. Kızım benim sağır, dilsiz, gözü görmez, eli uzanmaz diyo. Öyle kabul edersen. Bu düşünüyö düşünüyö, tamam diyo kabul ettim. Evleniyolar. Çocuk görünce kızı, hani diyo senin kızın sağırdı, dilsizdi, eli sakattı? Benim kızım sağır dilsiz dediğim görmez, eli harama uzanmaz. Öyle bir insandır. Çocuğu çok temiz görünce bu sefer onunla evlendiriyö kızını, mesut oluyolar. Böyle bi hikaye okuyodu, devamlı da anlatıyodu. Bana da hep söylüyodu bak, ben sana bunları okurum ama ilerde ben ölünce dersin benim bi dedem vardı bana hep bunları anlatırdı. Şimdi hep geliyor aklıma.

Mübadiller arasında fıkra anlatma geleneği de bulunmaktadır. K.K. 18'in anlattığı fıkra mübadillerin inatçı olma özelliğine vurgu yapmasıyla dikkat çekicidir:

Şimdi macırın biri çok inatçıymış. Böyle şey yapıyomuş. Gitmiş kafasını duvara, ben demiş duvara kafamla çivi çakarım demiş. Kafasını vurmuş vurmuş vurmuş. Ondan sonra bakıyo bakıyo çivi gitmiyor. Bakıyo bakıyo çivi gitmiyor. Duvarın arkasına bi gidiyo bakıyo ki diğer macır kafasını koymuş. O kadar inatçı. Kafası var, onun için gitmiyomuş. Diğer macır inadından çivi gitmiyor yani.

Kaynak kişi 15, halasının oğlundan dinlediği fıkrayı şöyle anlatmıştır:

Benim halamın oğlu vardı. O anlatırdı. Yurt dışından biri gelmiş ramazan ayıymış. Tekrar dönmüş memleketine. Oraya memleketine gidince sormuşlar Türkiye’de ne gördün, neler yaptın diye. Hiç sorma demiş Ramazan adında biri geldi Türkiye’ye. Bütün herkes ondan o kadar korktu, hiç kimse ne ekmek yedi ne su içti hiçbir şey yapmadı. Arkadan bir ay sonra bi bayram geldi. Onunla bir sevindiler bir sevindiler tatlılar, yemekler, şekerler... Yediler içtiler. Ramazandan çok korkmuşlar ama öyle anlatıyordu. Bilmiyolar ki o bizim dini bayramımız.

Muradiye’de yaşayan mübadiller arasında ağıt söyleme geleneği de bulunmaktadır. K.K. 21, eskiden ölenlerin arkasından ağıt yakılarak üzüntülerini dile getirdiklerini şöyle anlatmıştır:

Ölüye ağıt yakılırdı. Sen oydun, buydun, az yaşadın, çok çektin öyle ağıt yakaraktan eski insanlar sayıklayarak söylerlerdi. Yaşadıkları nasıl bir durum varsa onları söylerlerdi eski insanlar. Naile yengenin kız ölmüştü. Evlidi de genç biraz öldü ya. Çakır gözlü Müjgan, seni baban uzaklara verdi, gün görmedin. İstedin birilerini istediğine vermedi. Öldükten sonra Naile yenge böyle söyledi. Cenazesine gitmiştik. Sevdığın oldu baban vermedi. Günahına girdiler. Bu dünyada görmedin, orda görürsün. Böyle açık açık söyledi.

Mübadiller, Rumeli’yi kaybetmelerini de ağıt gibi söyleyerek duygularını ifade etmişlerdir: “Mesela şarkı gibi söylerdiler. Nasıldı o şey yaa? Pindim katır beline, baktım onun eline, kör olasın padişah, bıraktın Rumeli’ni düşmen eline. Ağıt gibi bi şey yani.” (K.K. 6). Muradiye’de mübadiller arasında mani söyleme geleneği de bulunmaktadır. Tarlada çalışırken, tütün dizerken maniler söylenir:

Tütüne gitmedik mi evde tütün dizerken onlar evde diziyolar bizde kendi hayatımızda diziyoz. Onun manisi bitti mi ben söylüyodum. Kaç yüz tane mani, yüzlerce. Sen söylersin senden öğrenirsin, o söyler ondan öğrenirsin. Çok mani biliyoduk. Bi tane bilmiyom şimdi (K.K. 2).

K.K. 18’in aktardığı maniler şöyledir:

Karadut parmak gibi
Sevdiğim kaymak gibi
Sevdiğimi soranlar
Kurusun kavak gibi

Gömleğimin düğmesi
Gümüştendir gümüştendir
Seni benden ayırdı
Zalim yürekli enişten

Dümbeleşin derisi
Sever beni birisi
İsmi vermem ama
Talebedir kendisi

Kara kara kazanlar
Kara yazı yazanlar
Cennet yüzü görmesin
Aramızı bozanlar

Muradiye’de mübadiller arasında bilmece sorma geleneği de bulunmaktadır. K.K. 24’ün aktardığı bilmece şöyledir:

Bilmece de söylerlerdi ya. Dağdan gelir takır takır, ayakları gümüş bakır. Tren. Yaaa. Gider gider hızıyla, yedi bin yıldızıyla. Bu ne? Gök gürültüsü, şimşek. Şimşek çakmaz mı? Daha çok var ama ne bileyim aklıma gelmez. Kapı arkasına yoğurt dökülmüş silerim silerim çıkmaz. Güneş. Mani çok.

K.K. 18, akrabaların birbirlerine oturmaya gittiği uzun kış gecelerinde masallar anlatıldığını, bilmece sorulduğunu aktarmıştır. K.K. 18’in aktardığı bilmece şöyledir:

Dağdan gelir koşa koşa /Köye gelir yavaş yavaş (Hırsız)
 Yedi delikli tokmak /Bunu bilmeyen ahmak (Baş)
 Dağdan gelir tatarına /Ben onu tutarına/Tutina fittirina (Sümük)
 Dağdan gelir taştan gelir /Bir kükremiş aslan gelir (Sümük)
 Alaca mezar /Dünyayı gezer (Göz)
 Bir tabak yoğurdum var /Yarısı kara yarısı ak (Göz)
 İki dere /Ardına kadar akar (Burun)
 Biz biz idik biz idik/Otuz iki kız idik/Ezildik büzüldük /Bir duvara dizildik (Diş)
 Altı mermer üstü mermer /İçinde bir gelin oynar (Dil)
 Kırmızı duvar üstünde /Beyaz güvercin oturur (Diş)
 Sıra sıra söğütler /Birbirini öğütler (Diş)
 Sıra sıra develer /Birbirini geveler (Diş)
 Yarım kaşık /Duvara yapışı (Kulak)
 Ben kalırım/O benden önde gider (Ses)
 Benim bir kızım var/Kat kat elbisesi var (Lahana)
 Benim bir oğlum var /Kat kat gömlek giyer (Lahana)
 Çarşıdan aldım bir tane/Eve geldim bin tane (Nar)
 Kayada çingil asılı/İçinde mercan basılı (Nar)
 Sabah uyandım/Cama dayandım /Cam kırıldı /Kana boyandım (Nar)
 Kara oğlan daldan sarkar/Düşeceğim diye de korkar (Zeytin)
 Yer altında sakallı dede (Pırasa)
 Küçükçük fıçıcık/içi dolu turşucuk (Limon)
 Ağaç üstünde/Kilitli sandık (Ceviz)
 Ufacık sandık/İçine un bastık (İğde)
 Bir fırınım var/Dört ekmek alır (Ceviz)
 Benim bir sandığım var/Dört dilim ekmek sığar (Ceviz)
 Yemeğin başı/Hastanın aşısı (Çorba)
 Karşıdan bir ay doğmuş/Onu görenler olmuş/Annesi beşikte iken/Kızının kızı olmuş (Gül)
 Yeşil mantosu var/Kırmızı elbisesi var/Siyah düğmeleri var (Karpuz)
 Allah yapar yapısını/Demir açar kapısını (Karpuz)
 İzmir’de pişer/Kokusu buraya düşer (Kahve)
 Ufacık boylu/Kadife donlu (Patlıcan)
 Hanım içerde/Saçı dışarda (Mısır)
 Yer altında/Yumurta sepeti (Yer elması)
 Ufacık boylu var/Ne fena huyu var (Biber)
 Sarı tavuk dalda yatar/Dal kırılır yerde yatar (Ayva)

Dağda tak tak/Suda şıp şıp/Arşın ayaklı/Burma bıyıklı (Balta,Balık,Leylek, Tavşan)
 Dağdan gelir tatarına/Ben onu tutarına/Kırına kıstırına (Bit)
 Altı tahta üstü tahta/İçinde bir kara softa (Kaplumbağa)
 Karşıdan baktım bir taş/Yanına vardım dört ayak bir baş (Kaplumbağa)
 Altı tahta üstü tahta/İçinde bir kara Fatma (Kaplumbağa)
 Yerde gezer izi yok/Havada gezer sesi yok/Eti haram sütü helal/Havada uçar sesi yok (Arı)
 Yer altında/Yağlı kayı (Yılan)
 Canı var kanı yok/Eti haram sütü helal (Bal arısı)
 Pişirirsen aş olur/Pişirmezsen kuş olur (Yumurta)
 Karşıdan baktım pek çok/Yanına vardım hiç yok (Kuş)
 Sarıdır safran gibi/Okunur Kur'an gibi/Ya bunu bileceksin/Ya bu gece öleceksin (Altın)
 Minareden attım kırılmadı/Suya düştü kırıldı (Kâğıt)
 Kıllı ağzını açtı/Kılsız içine kaçtı (Çorap)
 Kara tavuk yuvada/Kuyruğu havada (Tava)
 Fit fit/Bunu bilmeyen it (Kibrit)
 Benim bir kızım var/Et istemez g.t ister (Minder)
 Kapı arkasında/Tokmak sallar (Süpürge)
 Hop şurada hop burada/Hep kapının arkasında (Süpürge)
 Benim bir kızım var/Gelen geçen elini öper (Kapı Tokmağı)
 Yer altında küflü sandık (Mezar)
 Kara deve girmez eve/Kes kafasını girsin eve (Şemsiye)
 Dağdan gelir taştan gelir/Bir kükremiş aslan gelir (Sel)
 Gece oldu dizildik/Sabah oldu silindik (Yıldız)
 Her kuşak bele bağlanmaz (Gökkuşağı)
 Gökte uçar kanadı yok/Şekere benzer tadı yok (Kar)
 Her yeri örter/Denizi örtmez (Kar)
 Kapı arkasına yoğurt dökülmüş /Süpürürüm süpürürüm çıkmaz (Güneş)
 Mavi atlas/İğne batmaz/Makas kesmez/Terzi dikmez (Gökyüzü)
 Çarşıdan alınmaz/Mendile sarılmaz/Bundan tatlı bir şey olmaz (Uyku)
 Sende var/Bende var/Herkeste var (İsim)

Mübadiller arasında ninni söyleme geleneği de bulunmaktadır. K.K. 18'in aktardığı ninniler şu şekildedir:

Dandini dandini dasdana
 Danalar girmiş bostana
 Kov bostancı danayı
 Yemesin lahanayı
 Hu yavrum hu

Asmaya kurdum salıncak
 Eline de verdim oyuncak
 Uyumadı gitti yumurcak
 Uyusun da büyüsün ninni

Ninni ninni neledim
 Kırmızı beşiğe beledim
 Uyusun diye Allah'tan diledim
 Ninni bebeğim ninni heee heee

4. FARKLILIĞIN AYRILIĞINDAN ÇEŞİTLİLİĞİN BİRLİĞİNE: TOPLUMSAL KİMLİK KURAMI BAĞLAMINDA MURADIYE MÜBADİLLERİ

Kimlik, kesinlikle çoğulluk ifade eden bir kavramdır ve başka kimlikleri içerir. Çeşit olmaksızın birlik, başkaları olmaksızın benlik olmaz (Assmann, 2018: 145).

Dinamik bir kavram olan kültür (Cinman Şimşek 1997: 408) durağan değil değişkendir ve zamanın süzgecinden geçerek bugünlere gelmiştir. Bu nedenle kültürleri, statik, kapalı devre ve kendi içinde tutarlı varlıklar olarak değerlendirmek yerine; kritik beceri ve kaynakların mübadele edildiği, çalındığı, geliştirildiği ve başkalarına aktarıldığı kavşak noktaları olarak ele almak gerekir (Subaşı 2010: 48). Bu kavşak noktalarının karşılaşması ile kültürel anlamda da mübadele gerçekleşir. Bu bağlamda mübadele ile anavatana gelen Yunanistan mübadilleri, farklı yerlerden gelen göçmenler ve kendi tabirleri ile “yerliler” ile evlilik ve komşuluk gibi ilişkilerle kültürel anlamda da mübadele yaşamışlardır denilebilir. Çalışmanın bu bölümünde kültürel anlamda mübadele ile oluşan mübadil kimliği, karşılaşılan “öteki” ile ilişkisi üzerinden irdelenecektir.

4.1. Macır mı, Göçmen mi? : Toplumsal Kimliğin Kimlik Tanımındaki Rolü

Bellek, kültür ve kimlik birbiriyle ilintili kavramlardır. Bellekte yer alan kültüre dair unsurlar kimliğin oluşumunda önemli bir yer tutar. Başka bir ifadeyle kimlik ve bellek durağan değil değişkendir, bu değişim hatırlama ile sağlanır. Bu bağlamda Susam, kimlik inşasında bellek ve hatırlamanın hem bireysel hem toplumsal bağlamda doğrudan bir bilinç sorununu da ortaya çıkaracağını belirtir. Her iki açıdan da geçmişe duyulan gereksinim kendini tanımak ve tanımlamak içindir (2015: 27). Mübadiller için hatırlama ile kendini tanımlama, mübadele ile başlar. Yeni vatanlarında edindikleri temel kimlik olan mübadil kimliği, göç ile oluşmuştur. Mübadil olmalarının yanında mübadele öncesi temel unsur olan Müslüman olma da toplumsal kimliklerinin bir parçasıdır. Nitekim kendilerini tanıtırken mübadil, Müslüman ve Türk olduklarını ifade ederler. Bu bağlamda çalışmanın bu bölümünde öncelikle mübadillerin kendilerini tanımlarken kullandıkları “macır” kelimesi irdelenecek, daha sonra Müslüman ve Türk kimliğine değinilecektir.

Göç etmek, ilk bakışta sadece mekânsal olarak yer değiştirmek gibi görünse de kültürel ve toplumsal olarak da gerçekleşen değişim, kimliğin değişimini beraberinde getirir. Dolayısıyla Tacoğlu, Arıkan ve Sağır'ın belirttiği gibi göç olgusu ile kimlik arasında önemli bir ilişki vardır (2012: 1952). Göç eden insanlar kimliklerini oluşturan unsurları da beraberlerinde getirirler. Ancak bu kimlik, artık toplumsallığını ve bağlamını yitirmiş bir kimliktir. Dolayısıyla Assmann'ın belirttiği gibi göç veya din değiştirme gibi durumlarda ortak kimlikten kopulur (2018: 143). Bu kopuş, bireyin yeni bir kimlik edinmesine giden yolu açar. King'in ifade ettiği gibi göç, meslek veya statü değişimi gibi bireyin yaşantısında meydana gelen değişiklikler kimlik konumlanmasında da değişiklik yaratır. Bu nedenle kimlik inşası tamamlanmaz (1998: 34). Başka bir ifadeyle birey yaşadığı sürece kimlik inşası devam eder. Bu bağlamda mübadiller kendilerine ilişkin kimliklerini mübadele olayına ve yaşadıkları göç deneyimine dayandırır. Bu göç deneyimine dair anıyı mübadil kimliğinin merkezine oturturlar.

Mübadele, istisnalarla birlikte Türkiye'deki Rum Ortodoks nüfus ile Yunanistan'daki Türk nüfusun yer değiştirmesidir. Bu bağlamda mübadele ile yer değiştirenler de mübadil olarak adlandırılır. Ancak resmi belgelerde ve halk arasında mübadele ile Türkiye'ye gelenler için mübadil kelimesinden ziyade farklı terimler kullanıldığı görülmektedir. İpek, mübadillerin resmi belgelerde mübadil, muhacir, göçmen ve mübadil muhaciri şeklinde tanımlandığını belirtir. Bu tanımlamalar resmi bir terim kullanmaktan uzak, tamamen belgeleri üretenlerin anlayışı ve kelime hazinesinin sonucudur (2014: 18). Tarihsel olarak bu terimlere bakıldığında ise muhacir kelimesinin mülteci yerine kullanıldığı görülmektedir. İpek, 17. Yüzyılın sonlarından itibaren savaşlar nedeniyle Osmanlı coğrafyasında yaşanan kitlesel göçleri gerçekleştiren kişilerin Osmanlı belgelerinde mülteci olarak tanımlandığını belirtir. Ancak olağanüstü şartlar ortadan kalktığında yurduna dönme amacındaki kişi dönemmez ve başka bir yerde iskâna tabi tutulursa muhacir vasfı kazanmaktadır. Nitekim Osmanlı bürokratları savaş zamanı mülteci statüsünde gelip geri dönemeyen kişiler için muhacir terimini kullanmıştır. Bu bağlamda Balkanlar, Kafkaslar ve Kırım'dan Anadolu'ya gelenler genel anlamda muhacir olarak tanımlanmışlardır (2014: 15-16). Béla Horvath'un Anadolu 1913 adlı eserindeki ifadesi İpek'in sözlerini destekler niteliktedir. Horvath, söz konusu eserinde 1913 yılında Anadolu'da çıktığı seyahate dair sosyolojik gözlemlerini aktarırken Anadolu'da Balkan ülkelerinden ve Rusya'dan göç eden kişiler için muhacir kelimesinin kullanıldığını belirtir (1997: 45). Nitekim 1934 tarihli Resmi Gazetede “muhacir” kavramı Türkiye'ye yerleşmek amacıyla gelen, Türk soyundan olan veya

göçebe fertler ile aşiretler ve Türk kültürüne bağlı olan kişiler olarak tanımlanır (İşkân Kanunu, 1934: 4003). Bu tanımlamada Türkiye'ye gelen zaman aralığı ile ilgili herhangi bir tarih unsuru verilmediği, temel ölçütün Türk soyundan olma ya da Türk soyuna bağlı olma olduğu görülmektedir.

Göçmen ve mübadil/muhacir kelimeleri bir yerden bir yere göç eden kişileri ifade etmesi yönüyle eş anlamlıdır, ancak mübadele ile gelenlerin kendilerini tanımlarken göçmen kelimesini değil, “muhacir” kelimesini tercih ettikleri tespit edilmiştir. Bu noktada mübadele ile gelenlerin konuşurken h harfini kelimelerde kullanmaması ve söyleyiş kolaylığı nedeniyle muhacir kelimesinin, “macır” şeklini aldığını belirtmek gerekir. Bu bağlamda Muradiye’de yaşayan birinci, ikinci ve üçüncü kuşak mübadiller kendilerini “mübadele macırı”, “Selanik macırı”, “Atatürk macırı”, “ilk mübadil” olarak tanımlar (K.K. 4, 8, 21, 23, 24). Kaynak kişilerin göçmen terimini bir yerden başka bir yere göç eden kişi olarak tanımladıkları halde, kendilerinin göçmen olmadıklarını ifade etmeleri dikkat çekicidir. Muradiye’de göçmen, mübadeleden sonra gelen ve Muradiye’ye yerleşen Bulgaristan ve Yunanistan’dan gelenler için kullanılan bir terimdir (K.K. 4, 8, 15, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 29). Altuntaş, kimliğin çeşitli olgular bağlamında bir taraftan “ötekinden” farklılıkların vurgulandığı diğer taraftan ise benzerliklerin ifade edilerek “biz” bütünlüğünün oluşturulduğu bir süreç olduğunu belirtir (2004: 67). Bu bağlamda mübadele ile gelenler, kendilerinden sonra gelen göçmenleri ötekileştirerek olumlu yönde farklılıklarını ortaya koyar ve biz duygusunu korurlar. K.K. 21, göç etmeleri nedeniyle kendilerine göçmen denebileceğini, ama kendisinin göçmen kelimesini kabul etmediğini belirtmiştir. Kabul etmemesindeki etken ise savaştan sonra zorluklarla gelmiş olmalarıdır:

Bizimkinlere de göçmen denir ama denmez diyom. Atatürk macırı diyom ben ona. Atatürk ne zaman gevurla, ama zoraki gelmişler yani rahat değil. Şimdiki göçmenler var o yandan gelen ama rahat geldiler, mallarını satarak geldiler. Bizimkinler rahat değil öyle (K.K. 21).

Babamların şeyine göre macır oluyoz. Burda doğup büyümeyiz biz. Mübadele macırıyız biz. Memleketten geldik, mübadele macırıyız dediğimiz zaman anlaşılıyor yani. Göçmenler sonradan geldi (K.K. 25).

Macırım tabi anam babam macır benim. Biz ordan gelmeyiz. Babam ordan geldi. Eeee buğday buğday, arpa arpa. Arpa buğday olmaz ki (K.K. 8).

K.K. 12 adlı anlatıcı mübadele ile bir yaşındayken gelmiştir ve dedesinden mübadeleye dair dinledikleriyle bugününü şekillendirmiştir. “Dedem öyle göçmen adı falan

karıştırmadı. Memleketimizi değiştirdik derdi.” sözleri ile göçmen olmadıklarını ifade etmiştir. Memleketi değiştirme, gelinen yerde de ait olmayı ifade etmesi açısından önemlidir. K.K. 8, “Göçmen ayrı, macır ayrı. Bunlar mübadil, Atatürk bunları dağıtmış. Biz Selanikliyiz” sözleri ile göçmen olmadıklarını belirtir. Bu tanımlamalarda dikkat çeken nokta, kaynak kişilerden Selanik şehrinden gelmeyenlerin de Selanik’ten geldiklerini söylemeleridir. Kaynak kişiler Selanik’e yakın köylerden, Florina’nın köylerinden olsalar dahi Selanik’ten geldiklerini söylemişlerdir. K.K. 5, “Ben Selanik macırımı derim. Selanik’ten geldim. Selanik çok yakınmış bize.” sözleriyle Selanik’ten olmadığını söylediği halde Selanik macırımı demiştir. K.K. 29’un ailesi ise mübadele ile Girit’ten gelmiştir. Girit ile Selanik arasındaki mesafenin uzaklığına rağmen Selanik’ten geldiklerini söyler: “Biz Selanik’ten geldik diyorum. Atatürk’ün memleketinden geldik. Girit ama Yunanistan ya, hep aynı. Hepimiz Avrupalıyız.” Bu noktada Yunanistan’ın neresinden gelirse gelsinler Selanik’ten geldiklerini ifade etmelerinin Selanikli olma üzerinden irdelenmesi yerinde olacaktır. Tevfik, Selanik şehrinin İstanbul gibi kozmopolit bir şehirli kimliğini ifade ettiğini belirtir. Ancak Selanik’i belki de hayatlarında ilk kez vapurla Türkiye’ye gidecekleri zaman görmüş olanların bile Selanikli olduğunu söylemesi hususunu modern kimlik tanımlamasına göre aidiyet üzerinden değerlendirir:

Selaniklilik”, Rumeli’de baskın kozmopolit bir şehirli kimliğine karşılık gelir. Çünkü Selanik şehri, İstanbul gibi birçok kültürü bünyesinde barındıran-Osmanlı asırlarında Türk kimliği belirgin ve baskın da olsa- çok kimlikli bir yerdir. Peki, birçoğu ilk defa mübadelede Selanik’i kaldığı çadırlarda görmüş olan insanlar için Selanikli, Selanik muhaciri/mübadili tanımlaması yapabilir miyiz? Onları tanımlayanlara göre ve hatta mezar taşlarına bile kazınmış “Selanik” ibarelerine göre, elbette evet... Selaniklidirler... (2014: 24).

Görüldüğü üzere modern kimlik tanımlamasına göre birey, kendini nereye ait hissediyorsa oralıdır. Bilgin, duygusal olarak bağlanılan, sevilen bir kentin ister istemez mitselleştirildiğini belirtir (2013: 132). Ancak mübadillerin Selanik’i mitselleştirerek kendilerini Selanikli olarak tanıtmalarında en önemli unsur Atatürk’ün Selanikli olmasıdır. Erdal’ın belirttiği gibi Türkiye’de özellikle Makedonya’dan gelip kendisini Selanikli kabul eden mübadiller geldikleri şehri Atatürk’ün şehri adıyla anmışlardır (2009: 79-80). Dolayısıyla Selanikli olduklarını söylemelerinde kurtarıcı olarak Atatürk’e duydukları sevgi ve saygının payı büyüktür. Tevfik, başka şehirlerden gelseler bile mübadillerin Selanik’ten geldiklerini ifade etmelerinde Atatürk’e duydukları sevgi ve saygının etkisini şu şekilde dile getirmektedir:

Selanik muhacirlerinin/mübadillerinin ‘Selaniklilik’ tanımında/vurgusunda ‘Selanik Yürüğü’ olma bilincinin yanında, kendilerini Atatürk’ün öz hemşehrisi saymaları ve her daim ona büyük saygı ve sevgi beslemeleri gerçeği, çok önemli rol oynamıştır. Sadece Selanik ve kuzeyinden göçenler değil o coğrafyadan gelenler, Atatürk’ü doğal hemşehri ve kurtarıcı, büyük önder kabul ederler. Evlerinden Atatürk fotoğraflarını, hatta Zübeyde Hanım portrelerini ve dualarından onların adlarını eksik etmezler (2014: 28).

Tevfik’in ifadesini doğrular nitelikte, mübadele ile bir yaşında gelen K.K. 10’un evinde aile büyüklerinin yanında Atatürk fotoğrafı da bulunmaktadır. (Bk. Fotoğraf 4.1.)



Fotoğraf 4.1. Mübadil evi ve Atatürk

Mübadiller için Atatürk kurtarıcıdır. Bu nedenle Ağanoğlu’nun da ifade ettiği gibi Mustafa Kemal’in tüm mübadillerin kalbinde ayrı bir yeri vardır (2012: 346). K.K. 18’in ailesinde gördüğü Atatürk sevgisini ifade ettiği sözleri Ağanoğlu’nun ifadesini destekler niteliktedir:

Atatürk’e de çok sahip çıkıyorlar. Mesela evlerimizde bayrak, Atatürk resimleri olurdu hep. Bayramlarda bayraklar asılır. Ben birkaç kez babamın Atatürk’ün yere düşmüş fotoğrafını bulduğunda hani Kur’anı alıp nasıl öpüp alnımıza götürürsek Atatürk’ü de öpüp alnına götürdüğünü görmüşümdür.

Müslümanlar için kutsal olan Kur'an kitabının öpülüp başa konulması gibi yere düşen Atatürk fotoğrafının da öpülüp başa konulması ve kaldırılması, mübadillerce Atatürk'e verilen kutsallık ifadesi olduğu için önemlidir. Bu noktada mübadiller için Atatürk'ün kurtarıcı olarak kutsallaştırılmasının sonucu olarak ortaya çıkan Atatürk kültürüne de değinmek yerinde olacaktır. Traverso'nun ifade ettiği gibi bellek "duygulara hitap eder ve büyüldür; anıları kutsallaştırmaya meyillidir (2019: 30). Kutsallaştırılan anılar ise efsaneleşerek mite dönüşür. Smith'in belirttiği gibi "Paylaşılan tarihî anılar" bir mit biçimine bürünebilir (1994: 44). Mit, kökene dair öyküler (Assmann, 2018: 84) olmasıyla ilk bakışta sadece geçmiş zamanda oluşabileceği düşünülse de, Aslan'ın ifade ettiği gibi her zaman ve insanın olduğu her yerde varlığını sürdürür (2019: 23). Bu bağlamda mübadillerin yeni bir kimlik edinmelerinde başlangıç noktası olan kurtarıcıları Atatürk, anlatılarla efsaneleştirilerek kütleleşmiş ve mitolojik bir nitelik kazanmıştır. Görmez ve Çetin, kişi kültürünün en belirgin özelliğinin liderin insan ve doğaüstü özellikler atfedilerek efsaneleştirilmesi ve bununla mitolojik bir nitelik kazanması olduğunu söyler (2018: 49). Kutsal bir nitelik kazanarak kütleleşen bir lider olarak Atatürk doğaüstü niteliklere sahiptir. K.K. 12, Atatürk'ün kendileri için dağlarda savaştığını, bir yol ayırımına geldiğinde ise gideceği yola karar vermek için uyuduğunu dedesinden dinlediği şekilde şöyle aktarmıştır:

Dedem Atatürk'ün çok şeyler anlatırdı ama ben unuttum şimdi. Çok anlatırdı. Ben okula giderdim de esasta bana öğretmen sorardı ben de dedeme sorardım. Atatürk böyle, Atatürk şöyle dedem anlatırdı. Nasıl derdi Atatürk'ün hakkını ödeyemeyiz biz. Bizim için dağlarda yatmış. Bilmem nerde savaş çıkmış. İşte o zaman bizim karışınca orası, almış on tane asker yanına. Bi dağda yürüyerek giderlermiş. Hiç bi şeye pinmemişler. Bi yere kadar gelmişler. Çok ıslanmışlar, böyle yağmur yağmış. Atatürk demiş ki çekilin kıyıya, yarım saat ben yatacam. Yarım saat geçirmeden beni uyandırın. Askerler kıyamamış uyandırın yarım saatte nasıl uyandırım. Uyandırmışlar sonra. Kalkmış tamam çocuklar demiş askerlere, on asker varmış. Şimdi demiş ben yattım bu yoldan mı gidelim, bu yoldan mı gidelim ondan yattım. Bu yoldan gidecez. Nereye gideceklerse.

Köken anlamında sabitleştirilen ve içselleştirilen geçmiş, ister hayal ister gerçek olsun bir mittir (Assmann, 2018: 84). K.K. 12 adlı anlatıcı, mübadil kimliğini almalarında başlangıç noktası olan mübadele haberini bizzat Atatürk'ün kendisinin verdiğini ise şu şekilde anlatmıştır: "Sonra Atatürk bir gün olur, pinmiş bi beyaz beygire. Arkasında askerleri. Ey hatunlar kalkın ben sizi Selanik'e alacam." Yunanistan'dan gelen Müslümanlar kadar Anadolu'dan giden Rumlar için de Atatürk mitolojik bir nitelik taşır. K.K. 21 adlı anlatıcının ailesi Yunanistan'da bir süre Türkiye'den gelen Rumlarla aynı evde kalmışlardır. Rumlar Atatürk'ün ve atının heybetini şu şekilde anlatmıştır:

Yunanlılarla beraber bi evde kalmışlar. Yunan kadını aman Allah'ım diyomuş. Gene Allah'ı anıyomuş bak Yunan kadın. Atatürk'ün heybeti, atının heybeti insanları yutar. O kadan büyük kim bilir ne kadan. İnsan yutacak at olur mu? O kadar korkmuş ondan. Onlara ne gözükmüş? Evliya. Atatürk'ü o kadan korkmuşlar, o kadan Atatürk'ü kötölüyomuşlar. Atının bi ağzı yerde, bi ağzı gökte. Aman Allah'ım o Atatürk nasıl çok büyük. Büyük olur mu? İnsandı Atatürk. Biliyosun. Hep okuduk kitaplarda. Kadın, görünmüş onlara öyle görünmüş telaş arasında. Sürgün yapmış ya. Anlattıkları bu. Benim dikkatimi çekti. O kadar bi ağzı gökte, bi ağzı yerde neden oldu? Ama işte Allah onları korkuttu yani. Hayırlı bi iş ya. Onları ayıracak ya. Her şeylerini alıyomuş Yunan, hükümet. Bizim burdakilerin kazançlarını bile alıyomuş, bırakmıyomuş ki. Öyle bi zorluğu varmış. Mecbur Atatürk yardımcı oldu onlara. Onun için yani. Müslüman olduğu için Atatürk ortayı buldu.

Kaynak kişi, yukarıda görüldüğü gibi Atatürk'ün insan olduğunu, atının da bir ağzı yerde, bir ağzının gökte insanı yutacak büyüklükte olmasının imkânsız olduğunu belirtse de Müslüman olduğu için Atatürk'ün evliya gibi görüldüğünü vurgulayarak Atatürk'e kutsallık atfeder.

Mitler ve efsaneler kimlikle ilgilidir, “biz” kimiz, nereden geliyoruz ve “bizim” evrendeki yerimiz neresi sorularına cevap verirler (Assmann, 2018: 152). K.K. 24'ün ailesi mübadeleden önce gelmiş ve Muradiye'de bir süre Rumlarla yaşamıştır. Henüz mübadele haberi bile yokken, aynı evi paylaştıkları Rum kadının bir gece rüyasında doğu tarafından çakır gözlü, sarışın bir adamın çıkacağını ve Yunanlıları denize döktüğünü gördüğünü söylediğini şöyle aktarır:

Annelerimizi de gevur evlerine vermiş Atatürk. O zaman Abdülhamit varmış burayı yöneten Abdülhamit, Muradiye'yi kuran adam. Böyle üç sene yaşamışlar beraber. Ondan sona bi Yunanlı kadın rüyasında görmüş. Demiş kalkmış sabah, hayır olsun demiş bi rüya gördüm. Doğu taraftan demiş bir sarışın çakır gözlü bi adam çıkacak Yunanlıları denize dökcek. Kalkın kaçalım. Kimisi kaçalım demiş kimisi kaçmayalım. En sonunda sekiz eylül, dokuz eylül oldu ya. Onları bi sürgün ediyolar. Atatürk sürüyo bunları Ege Denizi'ne. Öyle sürgün etmiş Ege Denizi'ne atmış onları Atatürk. O zaman herkes muradına ermiş yani.

Görüldüğü gibi Atatürk mübadele ile yer değiştiren her iki halk için de efsaneleşerek mitolojik bir nitelik kazanmıştır. Kurtarıcı, kutsal özellikleriyle Atatürk, Müslümanları gördükleri bu zulümden kurtaracak olan koruyucularıdır. Clark, Atatürk'ün Müslümanlar için taşıdığı önemi şu şekilde ifade etmiştir:

Ayrılan Müslümanlar arasında Mustafa Kemal'in büyük ve karizmatik bir lider olduğu ve kendilerini Yunanlıların ve diğer herkesin hışmından koruyup onlara sahip çıkacağı söylentileri alıp yürümüştü. Karışık ve korku dolu bir dünyada sonunda bir

koruyucu bulmuşlardı. Mustafa Kemal'in bilgeliğine olan inançları, Yunanistan'daki Müslümanların sınır dışı edilmenin ağırlığını çok fazla hissetmemelerinde açık bir rol oynamıştır. Eğer o karar vermişse yapılması gereken mutlaka buydu. Sanki gelen Hıristiyanlara da, geçici Müslüman arkadaşlarının ulu önderlerine olan inançlarını dostane şakalardan öte sorgulamamaları gerektiği tembihlenmişti. Her iki taraf da, Mustafa Kemal'in Yunanistan'ı istila etmeye hazır olduğuna, yakında kendi vatandaşı olacaklara karşı gösterilecek en ufak bir kötü davranışın derhal öcünü alacağına ciddi ciddi inanıyordu (2008: 204).

Görüldüğü gibi her iki tarafta da Atatürk'ün Müslümanlara yapılacak herhangi bir zulümde derhal müdahale edeceğine ve onları koruyacağına dair bir inanç bulunmaktadır. Bu hususta kaynak kişilerin aktardıkları Clark'ın ifadesini doğrular niteliktedir. Ailesi Vortolom köyünden gelen K.K. 17 ile ailesi Noylan'dan gelen K.K. 25, katliam yapmak için camiye kapatılan babalarının Atatürk'ün durumdan haber alarak müdahale etmesiyle kurtulduklarını şu şekilde anlatmışlardır:

Mübadele olmuş yirmi üçte. Babam anlatırdı. Babamları hatta orda camilere kapatmışlar. Katliam yapçaklar. Burdan da Yunanistan'ı sıkıştırmışlar orda. Harp yapıyorlar. Tikopisi generali yakalamışlar. Ordan telgraf çekiyorlar Atatürk'e. Durum bu merkezde, katliam yapacaklar. Camilere kapattılar. Ordan da Atatürk emir veriyor, ordan bi Türk'ün burnu kanadığı zaman burdakilerin hepsini kılıçtan geçiricem. Ondan sona babamları bırakıyorlar camiden. Babam anlatırdı yani. Ondan sona mübadele oluyolar bu tarafa (K.K. 25).

Babam öyle derdi bizi topladılar camiye. (ağlar) Yakacaklarmış. Atatürk'ten bi telefon geliyo Yunan şeyine. Bi tane Türk'e karşı bin tane öldürürüm demiş Yunanlı. Ona göre. Serbest bırakmışlar sonra (K.K. 17).

Annem gevur içinde yaşırdık, çok zor yaşırdık derdi. İşkence yapıyorlar, bıçakları biliyorlar bizi kesçekler dedi. Noylan'ın muhtarına haber veriyorlar, muhtar Atatürk'e haber veriyor. Bak demiş burda bıçakları biliyorlar kesçekler demiş Müslüman olanları. Hele hele demiş birinin kulağı kanasın, ben ora gelirim insan bırakmam demiş Atatürk. Bir hafta sonra bunlara haber geliyor. Hepiniz demiş malınızı mülkünüzü satın, ben sizi kaldıracam. Biz dedi annem hazır olduk. Gevurun biri geldi komşu. Napıyosunuz? Bizi demiş Atatürk kaldıracak. Aaa demiş bi kör gözlü Kemal demiş dünyayı oynatacak. Bak inanmıyorlar dedi. Ondan bi hafta sonra mübadel geldi bize dedi (K.K. 23).

K.K. 8 ise dayısının Atatürk'ün çavuşu olduğunu ve dayısından Atatürk'e dair dinlediklerini şu şekilde anlatmıştır:

Gördüm onu geldi buraya. Talebeydim o zaman. İstasyona gittik. Konuştu ama çocuktum. Dayım çavuşuydu. Ayağa kalkmam ben gevura dermiş. O kalksın bana dermiş. Gevuru oturtturmuş odasında. Mustafa Kemal gelirmiş. Gevur ayağa kalkarmış. O kalksın bana diyomuş. Tamam mı çavuş öyle yap diyomuş. Nerde

olmuş bilmem. Böyle baktı mı bi kere korkardım derdi. Çok heybetli bakardı derdi. Çok bakışı heybetliymiş. Böyle baktı mı bayılırsın korkudan. Mangal gibi yürek varmış onda ya. (ağlar) Baba adammış o.

Görüldüğü gibi, hiçbir durumda düşmana boyun eğmeyen Atatürk, kurtacıları olarak duruşuyla, bakışıyla karizmatik bir liderdir. Bu noktada mübadillerin kurtarıcıları olarak Atatürk'e olan bağlılıklarının Atatürk'ü sevmeyen insanlardan uzaklaşmalarına neden olduğunu belirtmek gerekir. K.K. 12'nin ailesi mübadele ile ilk yerleştikleri yer olan Giresun'da yaşadığı olayı şu şekilde anlatmıştır:

Ders yapmaya arkadaşım çağırdı. Gel ders yapalım, gittim. Ders yaparken böyle duvara baktım. Kız Seher ne bu resim böyle dedim. Çeta giyinmiş böyle giyinmesi başka, şapkaları başka. Benim babam dedi bi zaman çetaymış dedi dağları gezmiş Atatürk'ü öldürmeye. A öyle? Benden Allasmaladık. Da bir da evine girmedim. Ayaklarını kırarım dedi amıcamlar gidersen gene orayı. Babası sana bi şey söylesin. Çok da yakındık. Aynı bahçeye çıkardık. Gider miyim? Kızlarla anlaşırdık, sonra söyledi babasını kız geçti. Tabi unuttu belki ama ben unutmadım. Geldim hepsini anlattım. Dedem dedim böyle böyle Veli Çavuş çetaymış. Öf! dedi geberesice. Gitme ta bir daha orayı. Dedem belki dövecekti beni ama gitmem dedim.

Kutsal ve kurtarıcı olduğuna inanılan Atatürk'ün memleketinden gelmek, Avrupalı olmak gibi unsurlarla oluşan mübadil kimliği kültürel bir kimliktir. Ancak İpek zaman geçtikçe mübadilliğin kültürel kimlik olarak ortadan kalkabildiğini ve mübadillerin kendini yerli olarak görebildiğini belirtir. Hatta bir zamanlar kendisine yapılan tanımlamaları yeni göç etmiş kişiler için kullanmaktan kaçınmazlar (2014: 20). Muradiye, mübadeleden önce sadece Rumların yaşadığı bir yerleşim yeridir. Mübadele ile Muradiye'deki Rumların tamamı Yunanistan'a gitmiş, boşalan evlere de Yunanistan'dan gelenler yerleştirilmiştir. Dolayısıyla Muradiye'de yerli halk bulunmamaktadır. Bu bağlamda mübadele ile gelenler, kendilerinden sonra gelen göçmenlerin varlığı ile "yerli" olduklarını ifade ederler. K.K. 21, kendilerini yerli olarak gördüklerini şu sözlerle anlatır: "Ama sonradan başka göçmenler gelince biz kendimizi yerli bildik artık. Biz kendimizi mübadil bildik yani daha şey bildik onlara bakarak. Göçmen sıfatı görmedik kendimizi biz. Onlar göçmen olarak geldi hem Yunanistan'dan hem Bulgaristan'dan." K.K. 24 ise göç eden kişiye göçmen denildiğini söylediği halde kendisinin göçmen olmadığı belirtir: "Göçmen, göç eden kişidir. Ben göçmen değilim. Buranın yerlisiyim. Ben buranın yerlisiyim diyom, eski macırlardan annemler. Köküm orda."

Kimlikleri, savaşın ve doğup büyüdüğü topraklardan koparılmış olmanın acısı ile şekillenmiş olan mübadiller (Karakasidov, 2010: 191), pozitif kimlik arayışı içindedir. Bu bağlamda mübadil kimliği ile özdeşleşirken Türk oldukları vurgusundan yararlanırlar. Yunanistan'dan mübadele ile gelmiş olsalar bile, atalarının Osmanlı döneminde Anadolu'dan Yunanistan'a gittiklerini, mübadele ile yeniden anavatanına döndüklerini anlatırlar (K.K. 10, 13, 14, 16, 17). Mutlu'nun ifadesi kaynak kişilerin aktardıklarını doğrular niteliktedir: "Evlâd-ı Fâtihân denilen rumeli'deki bu Müslüman toplum; devletin yönlendirmesi sonucu fakat yine isteğe bağlı olarak Anadolu'daki bazı şehir, kasaba ve köylerin Rumeli'ye nakledilmesi ile meydana gelmiştir." (2005: 15). Bu bağlamda asıl kökenlerinin Karamanoğulları olduğunu ifade eden mübadiller (K.K. 16), Fatih Sultan Mehmet'in döneminde (K.K. 14), beş yüz yıl önce Konya'dan Yunanistan'a gitmiştir:

Anlatırlardı bizim der dedelerimiz burda Konya'dan oraya gitmiş. Yaaa bizim dedelerimiz Konya'dan oraya gitmişler. Orda yerleşmişler. Orda mal mülk sahibi olmuşlar. Zengin olmuşlar. Ondan sonra Atatürk çıkar piyasaya. Alır bizi buraya getirir (K.K. 10).

Bireyler benlik saygısını korumak ya da geliştirmek için çabalarlar (Tajfel ve Turner, 2004: 283-284). Bu bağlamda K.K. 13 adlı anlatıcının Osmanlı döneminde fethedilen yerleri Türkleştirmek ve Osmanlı kültürünü yayabilmek adına seçilmiş, cesur insanların Yunanistan'a gönderildiğini ifade etmesi mübadil kimliğini olumlama adına önemlidir:

Tabi burdan gitme. Çok eski tarihte, kitapta okudum bir yerde, Osmanlı gittiği yerlere orayı savaşçı milletleri yerleştiriyormuş. Savaş zamanı ordan asker alıyormuş, onlardan hiç de vergi de almıyormuş. Onların görevi bu. Savaş zamanı asker vermek. Ve oralara diyelim ki bi nevi artık çalışabilen, kültür götürebilen veyahut daha akıllı insanlar, cesur insanlar bilmiyorum artık o günkü şartlar neyse genelde ağırlık olarak onları öne sürüyormuşlar oralara. Yayılıyorrsun oralara, koruyacaksın oraları. Bir kültür götüreceksin, oraları koruyacaksın gittiğin zaman. Pısrık insanları götürmezler orayı de mi?

Mübadele ve öncesinde yaşanan acılar, daha önce bir arada yaşayan iki halkın gruplaşarak düşmanlaşmasını beraberinde getirmiştir. Ağanoğlu'nun ifade ettiği gibi Balkanlar'da Osmanlı'dan kopan tüm coğrafyalarda ortaya çıkan ulus devlet ideolojileri bir düşmanlık duygusu yaratmış ve bu durum, Türkler ile Osmanlı'dan kopan diğer unsurların ikinci üçüncü nesillerinin birbirleriyle dostluk ilişkileri kurmasını engelleyen en önemli sebep olmuştur (2012: 358). Bu doğrultuda K.K. 16 adlı anlatıcının sözleri Ağanoğlu'nun ifadesini destekler niteliktedir. K.K. 16, Yunanistan mübadili olmadığını, Selanik mübadili

olduğunu vurgulayarak Yunanistan'dan geldiklerini kabul etmediklerini şu şekilde anlatmıştır:

Hayır Yunanistan'dan gelmiş olmayı değil, Yunan şeyini kabul edemiyorum. Çünkü arada Yunan şeyi gelince onu kabul etmiyorum. Onu kabullenemiyom, içim kabul etmiyor. Yunanistan'ı biliyosun hep tarih boyunca sürtüşmüşüz, anlaşılamamışız. Düzenli bi şeyimiz olmamış. Yunanistan'la ne bileyim mertçe bi şeyler yapmamışlar. Biz zaten Yunanistanlı değiliz. Burdan gitme, ordan gelme tabi ama dedim ya Yunan kelimesi bile şey geliyor artık bize, rahatsız ediyor.

Her toplumdaki bireyde, vatandaşı olduğu ülkenin ulusal kimliği, birleştirici ve bütünleştirici özelliğiyle, değişmez bir aidiyet duygusu yaratarak üst kimlik görevi görür (Satılmış, 2009: 337). Türkiye için düşünüldüğünde, birleştirici üst kimlik Akgün'ün ifade ettiği gibi bin yılların süzgecinden süzülüp gelen özün, damarın adı olan Türk milletinden olma kimliğidir (2011: 125). Bu bağlamda mübadiller, birleştirici bir unsur olarak Türk kimliğini benimseyerek Türk olduklarını belirtirler. K.K. 6'nın "Türk'üz tabi. Mesela bizim burada şimdi bir sürü şeyler var. Çerkez'i var, Kürdü var, Alevi'si var. Ama bunların hepsi Türklüğü kabullenmiş." ifadesi üst kimlik olarak Türk kimliğinin kabul gördüğünü ifade etmesi açısından önemlidir. Başka bir ifadeyle, mübadiller için üst kimlikleri Türk kimliğidir. Türk olduklarını sorgulamadan kabul ederler. K.K. 31 ise ailesinin Yunanistan'dan gelmesine rağmen Türk olduklarını "Sonuçta Türkoğlu Türküz." sözleriyle vurgular. K.K. 16 ise yerli olmayı tamamen Türk olarak hissetmekle eşleştirir: "Artık Selanik mübadili değil de kendimi tam bir Türk olarak algılıyorum. Türküz, ama artık tamam göçmenlik falan kalmadı artık." Bu sözler, mübadiller için Türkiye'ye uyum sürecinin tamamlandığını ifade etmesi açıdan önemlidir.

Türk sadece bir kavmin adı değil, Anadolu'da Balkanlar'da gerçekleşen kültür birliğinin de mührüdür ve İslâm'la iç içe geçmiştir (Erkal 1997: 401). Osmanlı İmparatorlu döneminde halk arasındaki etnik farklılıklar resmîyette dikkate alınmadığı için günlük yaşamda kimlik tanımlaması da, dinî esaslara göre ayırt edilirdi. Bu nedenle Türkler, Arnavutlar, Boşnaklar ile diğer Müslüman gruplar, kendilerine sadece "Müslüman" derlerdi (McCarthy 2018: 3-4). Başka bir ifadeyle Müslüman olmak temel kimlikti. Nitekim Erdal, Türk muhacirlerdeki mübadil tanımı incelendiğinde Osmanlının Balkan coğrafyasından, Müslüman kimlikleri ön planda olmak üzere gelenlerin anlaşıldığını belirtir (2009: 79). Bu bağlamda mübadiller, mübadil kimliğini Müslüman olmaları ile bütünler. Bir başka ifadeyle Müslüman olmak mübadiller için önemlidir. K.K. 14, dedesinin Yunanistan'dan

gelmek istemediğini, Hristiyan dostlarının Hristiyan olursa kalabileceğini söylediklerini, ancak dedesinin dinini değiştirmedeğini şu şekilde aktarmıştır:

Dedem kalmak istemiş orda. Çok gevur dostları varmış. Kal demişler. Zenginmiş dedem. Sonra satıp gelirsın buraya. Bizim tebaya geç demişler. O zaman karar vermiş dedem ordaki şeye... Demişler Kara Osman dininden döndü gevur oldu. Ondandır ayrılmanış. Tebaya geçmek varmış o zaman. Şindi nasıl çifte vatandaş oluyo ya. Çifte vatandaş.

McCarthy'nin ifade ettiğı gibi Atatürk, hükümetin biçimi, kullanım dili, eğitim, giyim tarzının yanı sıra bireylerin kendilerini tanımlamalarını da "Müslüman"lıktan "Türk"lüğe doğru değiştirmiştir. Atatürk'e kurtarıcı olarak kalpten bağlı olan mübadiller, Türk kimliğini bir üst kimlik olarak benimsemiştir. Erdal'ın ifade ettiğı gibi Anadolu'dan Rumeli'ye geldikleri görüşünü savunan Türk mübadiller vatana dönüş havasında genç cumhuriyetin kazanımlarına daha sıkı bağlanmış ve kabullenmişlerdir (2009: 79-80). Bu bağlamda mübadele ile Müslüman kimliğinin yanı sıra Türk ve mübadil kimliği ön plana çıkmıştır. Kendilerini Türk ve Müslüman olarak tanımlayan mübadiller, macır olarak kültürel kimliklerini oluşturan unsurları korumaya ve sürdürmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda saygı, mübadil kimliğini oluşturan unsurlardan biridir (K.K. 15, 16, 18, 21, 24, 27). Büyükler kalkmadan sofradan kalkılmaz, büyüklerin yanında bacak bacak üstüne atılmaz, sigara içilmez, saygı esastır (K.K. 6). Evli dahi olsalar, gençler babalarının oturduğu kahvede oturamazlar. Söylenecek bir şey varsa gider söylerler, ama oturdukları kahveler ayrıdır (K.K. 27, 29). K.K. 8, "Bizim macırlar çok saygılıdır. Gelmek, gitmek, sohbet yapmak... Şimdi o saygı yok. Bizim Selanik macırları çok saygılı." sözleriyle ifade eder. K.K. 18 ise, saygı unsuru çok önemli olduğu için "Arnavut'tan kız al, kız verme" dediklerini şu şekilde anlatmıştır:

Hatta çok eskiden derlerdi ki bizim Arnavut kökenliliğı var. O da hani Arnavut sınırına yakın olduğu için Florina Vortolom baba tarafından. Arnavutlardan kız al, ama kız verme. Saygı daha fazla olduğu için herkes o saygıyı yapamıyor. Gelen kızlar ailesindeki geleneklere uymakta zorlanıyor diye kız vermiyorlar. Ama onlardan kız aldıklarında da kendileri o saygıyı, hürmeti gördüğü için çok mutlu oluyolar. Yani böyle de bir şey var.

Temizlik, mübadillerin bir diğer kimlik özelliğidir. Evler, bahçeler temiz olur, kireçle badanalar yapılır. Ayrıca bahçelerinde mutlaka çiçek yetiştirirler (K.K. 15, 18, 21, 23, 31).

Her gün kalktık mı lamba şişeleri silinir. Misafir onlar pis görmicek. Gazları konulur. Lamba şişesi devamlı masa üstünde. Şıkır şıkır şişe, olmadı mı yıkarız. Badana için beyaz kireç içine çok az çivit koyardık açık mavi olurdu. Badana yapardık (K.K. 23).

Ailenden gördüklerini değerlendirmek istersin, yaparsın. Annemden bunu gördüm diye çiçek çok yaptım gittiğim her yerde. Burda evim yoktu pencereimin içi çiçek doluydu. Çıkarırdım onları her bayram geceleri, temizlik geceleri ne zaman yaparsam. Onları yıkardım gene pencereye koyardım. Kaç kişi bi evde yaşadık 21 sene. Üç hane, hem hayvan da bakıyoduk. Ama gene de ben o alışkanlığı götürüyodum (K.K. 21).

Mübadil kimliğinin temel unsurlarından biri de yemek kültürüdür. Teknolojik gelişmeler ve grup dışı evliliklerin artmasıyla mübadil halk kültürüne dair gerçekleştirilmeyen unsurlar olsa da yemek kültürü ile ilgili unsurlar halen devam ettirilmektedir. Yemek kültürü gündelik işlerin içerisinde, sürekli tekrarlanması ve bireysel olması yönüyle aktarımı kolaydır. Bu nedenle kaynak kişiler yemek kültürünü günümüzde de devam ettirdiklerini ifade etmişlerdir. Özellikle bayram sabahları günümüzde de kuru fasulye, büryan mutlaka yapılan yemeklerdendir: “Yaşanmış olan daha önceki şeyler devam ediyor. Mesela bayram sabahı kuru fasulye. Eskiden büryan, çok sevdiğimiz bi şey. Bunlar mutlaka olurdu.” (K.K. 16). Mübadiller için hamur işleri ayrı bir öneme sahiptir. Özellikle alt üst böreği de dedikleri Arnavut böreği en çok yapılan börek çeşididir. Ancak günümüzde üçüncü ve dördüncü kuşak mübadillerden börek yapmayı bilmeyenler de bulunmaktadır. K.K.1, börek yapmayı bilmediğini, babaannesinin bunu duysa çok üzüleceğini söylemiştir. K.K. 3 ise kızı börek yapmayı bilmediği için üzüntüsünü şu şekilde ifade etmiştir:

Benim kızım bak otuz iki yaşında daha börek bilmiyor. Gerçek doğru, gerçek doğru. Bana bak börek yapması hiç zor gelmiyor. Yemekten kolay. Kızım gel, yağlamaya geliyodu. Yağlamayı biliyo. Bana gene çok kolay. Ama isterim tabi öğrensinler. İşte her gelişinde benim kız öğrencek börek yapmayı.

Mübadile ile gelen ilk nesil, kimliklerinin temel unsuru olan mübadile ve mübadile öncesine dair yaşamlarını çocuklarına, torunlarına aktarmışlardır. Bu aktarımda, o dönem televizyonun ve diğer teknolojik aletlerin olmaması da etkindir (K.K. 6, 9, 11, 13, 24). Eskiden evlerde radyo dahi yokken televizyonun gelmesiyle muhabbetlerin yerini televizyonun aldığını K.K. 12 şu şekilde ifade etmiştir: “Ne güzeldi eskiden. Şimdi bu televizyonlar bırakmaz muhabbet edelim. Sana bi gece, bana bi gece ne güzel muhabbetler yapardık. Şimdi bu şeytanı koyduk orta yere, hiç bi şey yok muhabbet.”

Çocukluğumdan hatırlarım elimizde bizim lüks fener vardı. Onunla komşulara oturmaya giderdik. Onlar oturup sohbet ederlerdi. Biz de dinlerdik yanlarında. Yaşam buydu o zaman, gelip gitmeler. Televizyon yok, bilmem ne yok. Napçak işte, memleketi anlatçaklar birbirine. Ordaki yaşamı anlatçaklar. Tabi burda bir şey görmüyor bilmiyorlar ki, yabancılar zaten. Anıları anlatçaklar birbirlerine (K.K. 13).

Mübadil ler, bir grup oluşturmaları yönüyle iletişim içindedirler. Doyuran'ın ifade ettiği gibi grup içerisindeki iletişim, belleklerde saklanan olayların tekrar hatırlanmasında etkili olur (2018: 119). Geçmişte bir araya gelinen hemen her ortamda memleket ve memleketteki yaşantı anlatılırken, günümüzde mübadeleyi yaşayan nesil hayatta olmadığı için anlatacak kimse de kalmamıştır. Dolayısıyla Le Goff'un belirttiği gibi deneyimin farklı kuşaklar arasında aktarılamaz hale gelmesi de unutmada etkindir. Kuşaklararası sürekliliğin yok edilmesi, deneyimin “doğa”sından değil zamanın hızlanmasından kaynaklanır: Gençler bugünün öyle bir boyutuna aitler ki ebeveynlerinin bilgileri ve inançları onların işine yaramıyor (akt. Sarlo 2012: 25). Bu bağlamda K.K. 12, büyüklerinden dinlediklerini anlatmak istese de merak eden soran bir nesil olmadığını “Sıra geldi mi sordular mı söylerim. Gençler sormaz şimdi öyle. Bilmezler. Napalım.” sözleriyle ifade eder.

Yok ya çoğu böyle köy içinde ne soruyom da bilmiyolar. Hepsi gari yaşlılar öldüğü için konuşulmadığından unutuluyor. Zaten ben yaşta kişiler öldü mü olay bitti. Kimse lafını bile anmayacak (K.K. 6).

Elevişli olduklarını hep söylediler ya yenikene. Şimdi artık yok. Hep yaşlılar öldüler. Elevişli melevişli yok artık (K.K. 9).

Muradiye’de mübadillerin sosyalleşme ortamları düğünler, cenazeler, ev gezmeleri ve erkekler için kahvelerdir. Kadınlar öğleden sonra akraba veya yakın komşularına ev gezmesine giderler. Geceleri ise kadınlı erkekli olarak sadece akrabalara gidilir. Yunanistan’dan aynı köyden gelenlere “memleketli” denildiğini ve uzaktan akrabalık olsa da kadınlı erkekli görüşüldüğünü K.K. 21 şu şekilde anlatmıştır:

Zaten memleketli deniyo, akrabalık da varsa biraz. Akrabasan bak şimdi eskiden biz hangi akraba mesela veyahut memleketlidir mesela, akrabalık da var uzaktan uzağa, ziyafete alıyosalar o gelini, damadı; ona çıkarmış o kadın. O eve davete gitmezse çıkmazmış. Akrabalık da böyle yani. Öyle fazla samimiyet yok.

Akşam gezmelerinde ev sahibi mısır patlatır, patates kaynatır, kestane pişirir. Bilmeceler sorulur, evin yaşlısı ya da misafir gelen yaşlı, çocuklara masallar anlatır, oyunlar oynanır (K.K. 2, 5, 6, 7, 8, 12, 15, 16, 18, 21, 23).

Biz kışın mesela bugün sendeyiz, yarın bende. Bütün kış geziyoduk akrabaları. Tenekeyle Patates kaynatırdık, kestane pişirirler. Muhabbet, tabak çalmak, eğlenmek. Bütün kış böyle geziyoduk eğlenti yapıyoduk. Komşuya gidilmezdi. Herkes kendi, kendi tarikatımıza giderdik. Bizim burda on hane vardı aynı yerde. Bi akşam sende, bi akşam bende. Ne muhabbetler, ne muhabbetler, ne muhabbetler... Rahmetli peder ayı oluyodu. İki kulak yapardı böyle. Tüyü de vardı ayı tüyü. Onu böyle bi giyerdi aynı ayı olurdu babam. Muharrem dayım vardı çomağı böyle elinde, hade bayıl diyo (güler) Bayılır, ayı oynardı babam. Ayının kürkünü giyerdi böyle, düğünlerde hade Bayram abi yapın ya eğlenelim ya... Ne günler vardı, ne muhabbetler vardı. Şimdi nerde onlar ya? Şimdi herkes boğaz gaylesi. Şimdi ne muhabbet vaar, ne saygı vaar. Şaka yapardık. Oyun yapardık, bilmece söylerdik. Masal anlatırdık. Benim peder çok masal bilirdi. Bi masal söylerdi bi saat sürerdi, masal söylerdi (K.K. 8).

Akrabalara gece oturmasına gidilmesinin yanında aynı köyde yaşamalarına rağmen birbirlerinde yatılı olarak kalacak şekilde aralarında bağlılık olduğunu K.K. 15 şöyle anlatmıştır:

Eskiden birlik daha çok vardı. O zaman aynı yerde oturduğumuz halde yatıya bile gidip geliyoduk birbirimize. Hiç ayırım yoktu akrabalar arasında. Şimdi uzak yere bile git arabayla, otur kalk dön. O zaman sabahlara kadar oturuyoduk, hikâyeler anlatıyorduk.

Gece gezmelerinin bir işlevi de akrabalık bağlarının korunması, sürdürülmesidir. Yakın akrabaların bu şekilde ailenin küçüklerine tanıtıldığını K.K. 17 şu şekilde ifade etmiştir: “O zamanın devrinde hepimiz ufaktık. Toparlarlardı bu dayın, bu amıcan, bu teyzen çocuğu, bu bilmem ne hep tanıştırlardı. Yani unutma onu bu, bu sülaleden gelir.” Tezcan, geleneksel topluluklarda akrabalık ilişkisinin ailenin en önemli dış ilişkilerini oluşturduğunu söyler. Bu ilişkiler özellikle yardımlaşma alanında görülür (1974: 94). Bu bağlamda düğün, cenaze, askere uğurlama gibi özellikle geçiş dönemlerine dair uygulamalarda akrabalar yalnız bırakılmaz, mutlaka yardım edilir:

Herkesin her şeyine gidilir akrabanın konu komşunun. Konu komşu da akraba. Hep akrabalara gidilip geliniyor yani. Çocuğu askere gitti toplanılır gidilir, çocuğu evleniyodur hep beraber gidilir yapılır. Birbirlerine çok bağlılardı yani (K.K. 2).

İşte o zaman da yaşam elektrik yok, ulaşım yok, şu yok bu yok, daha çok böyle memleketten dışardan gelenler kaynaşık bi yaşam. Düğünlerde hep beraber, ne bileyim ölümlerde hep beraber. Birbirine gitmeler, gelmeler, yemek yapmalar.

Veyahut da imece usulü birbirine yardımlaşmalar daha çok tabi. Çünkü sarılmak zorunda birbirine, memleket havası var.” (K.K. 13).

Genellikle, insan, anılarına toplum içerisinde ulaşır, onları toplum içerisinde hatırlar ve toplum içerisinde tanıyıp konumlandırır (Halbwachs 2016: 16). Bu bağlamda ilk kuşak mübadillerin bir araya geldiklerinde yapılan sohbetlerin temel konusu ise “memleket”tir. Aile büyükleri nereden geldiklerini, memlekette yaşadıklarını, göç döneminde çektikleri acıları bir masal gibi anlatırlar (3, 7, 11, 15, 21, 23, 25). K.K. 25, yaşlıların memleketteki yaşantılarını her fırsatta anlattıklarını şu şekilde aktarmıştır:

Babamlar tabi anlatırdı. O muhabbetler bambaşkaydı. Gece olsun veyahut kahveye çıktığın zaman yaşlılar yaşantılarını oturduğun zaman anlatırdı. O muhabbetler kalktı. Babam anlatırdı derdi kaveye çıkınca yaşlıların yanına git onlardan bi hisse kaparsın derdi muhabbetlerinden. Aile muhabbetleri ya. Adamlar görmüş geçirmiş. Memlekette gördüklerini geçirdiklerini hep o muhabbetlerde anlatırlardı.

Clark, Yunanistan doğumlu Türk vatandaşlarının çoğunun vatan deyince Türkiye Cumhuriyeti'ni kast ettiklerini söyler. Yunanistan'ın neresinden olduklarını söylerken ise daha halk ağzı bir kelime olan "doğduğum yer", "büyüdüğüm yer" gibi anlamlar taşıyan memleket sözcüğünü tercih ederler (2008: 215). Clark'ın ifadesini doğrular bir şekilde Muradiye'de görüşülen ikinci ve üçüncü kuşak mübadiller için vatan Türkiye'dir. Memleket ise büyüklerinden dinledikleriyle kökenlerini ifade eden Selanik'tir. Depeli, göçmen için “geride kalan”ı hatırlamanın, kimliğin kurucu unsurlarından biri olarak her zaman ihtiyaç olduğunu belirtir (2007: 33-34). Mübadiller için de ailelerinin geldiği yerler, kökenlerinin ve kimliklerinin bir parçası olarak belleklerinde yer alır. Ancak ailelerinin geldiği yerleri görmek en çok istedikleri şey olsa da vatanları Türkiye'dir, tekrar orda yaşamak gibi bir düşünceleri olmadığını ifade etmişlerdir (K.K.3, 4, 6, 8, 10, 15, 16, 18, 25, 26, 28, 29, 30). Ancak mübadillerden özellikle yaşlı olanlar, memleketlerini özlemiş, görmek istemişlerdir. O dönemde yasaklar olduğu için, yasaklar olmasa da maddi olarak zorluklar olduğu için memleketlerini göremeden ölmüşlerdir (K.K. 6, 8, 9, 10). Grinberg, yaşlı bir insanın genelde taşınmayı istemediğini söyler. Çünkü güven veren şeyleri bırakmak sancılıdır. Ayrıca geçmişi geleceğinden çok daha büyüktür, her zaman kazandığından daha fazlasını kaybeder (akt. Akhtar 2018: 8). Nitekim mübadele ile gelen yaşlı mübadillerin memleketlerinde yaşadıkları süre, geldikleri yerde yaşayacaklarından çok daha uzundur. Bu nedenle yeni vatanlarında kendileri için bir gelecek oluşturmaları

çok zordur. K.K. 14, mübadele ile gelen yaşlıların on beş yirmi sene geri gideceklerini düşündüklerini, yeni yaşamlarına alışamadıklarını aktarmıştır.

Hep akli fikri babamın memleket. Orda derdi mal, mülk, yaşantı çok. Burda derdi iki dönüm toprak vermişler. Orda hayvan haşarat, arazi geniş hayvancılık çokmuş. Burda bi şey yok. Ya bi inek bakarsın ya bi beygir. Başka nolacak burda. Ama orda diğil öyle. Sürüle hayvan. Gitmek isterdi, gidemedi rahmetli (K.K. 17).

Geçmişleri geleceklerinden daha uzun olan yaşlı mübadiller için geçmişle gelecek birbirine karışır. K.K. 11 adlı anlatıcı babaannesinin iyice yaşlandığı dönemde geldiği yer olan Vortolom'da yaşıyormuş gibi gündelik hayatını sürdürdüğünü şöyle anlatmıştır:

Özlediklerini söylüyolardı. Mesela biz diyodu babaannem yaş gittikçe, şeye, Adnan'ı Vortolom'da sünnet ettik diyodu. Orda Vortolom'un çarşısına çıktık sünnetlik aldık diyodu. Burdakiyle onu karıştırıp öyle mi söylüyodu. Adnan dediği amcamın oğlu. Orayı özlüyo ki hep orda gibi anlatıyordu (K.K. 11).

Memleketim derdiler. Doğduğum yer. Hep öyle dermiş rahmetli babaannem. Doğduğum yer, doyduğum yer. Her seferinde anlattığı zaman ağlarmış rahmetli babaannem. Memleketini, orda çalıştıklarını, arkadaşlarını, hısım akrabasını, konu komşusunu, eşini dostunu onları anlatırmış.” (K.K. 26).

Görüşülen kaynak kişilerin tamamı, savaş şartlarında ve sonrasında Yunanistan'da eski yaşantılarını sürdürmeleri mümkün olmadığı için geldikleri için mutlu olduklarını, ancak memleketlerinden ayrılmanın da zor olduğunu belirtmiştir. K.K. 3 ve 4 evlerini apartman yapılması için müteahhite verdiklerinde geçici olarak ayrılmanın bile çok zor geldiğini ifade etmiştir.

E tabi evini değiştirdin mi başka olursun. Burdan bile çıktık kiraya gittik evden çıkamadım kaçarken. Oturdum çeşmenin başında. Torun geldi Gülsüm. Babaanne ne oturuyon hepsi gittiler. Ne bileyim diyom oturuyom burda. Aldı beni götürdü sonra. İnsan çıkamıyor evinden çıkamıyor tabi. Alıştığın, doğduğun yer (K.K. 4).

Geçici olarak bile yaşadığı yerden ayrılmak zorken, bir daha geri dönmek üzere doğduğu topraklardan ayrılmak mübadiller için çok daha zordur. Dolayısıyla Salvanou'nun ifade ettiği gibi mübadillerin hayatlarını kaybetme ve maddi zorluklar bir yana, yaşadığı belki de en önemli kayıp dünyayı anlamlandırdıkları bağlamı kaybetmeleridir (2022: 140). Yaşadıkları çevre, kimliklerinin oluştuğu bağlama dair tüm unsurlar mübadele ile hayatlarından çıkmıştır:

Sona değiştirip ısınmak şey olmak kolay değil. İnsan bir yerde çocukluk hayatında oynamış, birdirbir oynamış. Çizgi mizgi böyle şeyler, muhabbetler olmuş. Sen git başka yerde. (...) Kaybetmek demek ne demek? Satıyosun gün gelir geçersin tarlanın kenarından, aaa bana dedemden kalmıştı. Bıraktılar geldiler onu da gremiyolar. Biz gene gryoz. şimdi ne desem anlatamam yani orda kalmak etmek. Bi at satarsın, sığır satarsın verirsın verirken ayrılamazsın hayvanın başından. Bi ülkede mal mülk bırakmışsın, hayatları geirmişsin. Byklerim anlatıyor üzülüyorum.” (K.K. 6).

Bilgin, “evre bireysel veya kolektif olarak kök salınan yer olduğu için bir kendileme ve kimlik yeridir” (2013: 144) sözleriyle yaşanılan çevrenin kimlik oluşumundaki etkisini belirtir. Kimliğin bir parçası olan evre ev, sokak, şehir, hatta koyun otlatırken oturu lan taş dahi olabilir. K.K. 6 adlı anlatıcı, dedesinin ölene kadar savaş zamanı Fransızların orda bıraktığı demirlerle yaptığı dam için üzüldüğünü, koyun otlatırken oturduğu taşları dahi özlemle anlattığını şu şekilde aktarmıştır:

Dedem benim öldü gitti, gitti Makedonya gitti Makedonya. İyi ama yaşamış adam kırk yaşında buraya gelmiş. O hayatı burda bulamayınca napacak? Valla dedem öldü gitti unuttu. Bir de Fransızlar gelince uzun demirler bırakmış. Her tarafını şeyetmiş örmüş. O demirleri de böyle atmış. stne demir atmış. Orası soğuk bölge olurmuş. Altında hayvanlar, koyunlar. stnde samanlık. Acıyorum derdi o damlara, kâfirlere kaldı o demirler. (Güler) O demirler hiç aklımdan çıkmazdı. Bi de babasının mezarına getirmiş böyle taş. Aldılar o taşı der götürdüler üzerine ev yaptılar yıktılar döktüler der. Hem ağlardı hem anlatırdı. Aldılar der. Koca bir taş getirmiştim oraya der babamın mezarına. Koyun otlatıyomuş çok. Oturduğum o taşlar hiç aklımdan ıkmaş der. Koyunlar otlardı der ben taşlara oturuyodum.

Memlekete duyulan özlemin en önemli nedenlerinden biri de geride bıraktıkları atalarının mezarlarıdır (K.K. 3, 6, 14, 19, 21). Atalarının mezarları, köklerini ifade etmektedir. Bu bağlamda Hatipler, mübadillerin atalarının, babalarının mezarlarını bırakmış olmanın psikolojik yıkımı ile köksüzlük kaygısı içine düştüklerini syer (2003: 16). Mübadiller, kalan atalarını dualarında ve hayırlarında anarak yeni vatanlarında köklerini yeniden oluşurmaya çalışırlar. Bu bağlamda kaynak kişiler kalan mezarlar için yapabilecek bir şey olmadığını, özellikle bir hayır veya dua yapılmasa da yapılan her hayırda ve dualarda hala onların da yer aldığını aktarmıştır:

Ağlıyodular. Orda insanlarımız kaldı derdiler. zlyodular. E tabi orda ölenlerin mezarlarını getiremezsin buraya sen. Orda kalan orda kaldı. Anlatırdılar mesela ablam kaldı, annem kaldı. Annemler altı kız kardeş, altısı da.  on beş gün içinde ölmüş memlekette. Tifo hastalığından. Bi annem kalıyo (K.K. 23).

Dua ediyoz tabi Kuranımızı okuduğumuz zaman. Onların hayırı için bi şeyler yapıyoz. Para olarak. Onların hayırına olarak. Arada lokma dktryom hepsine.

Ama birine yardım ederken söylüyom yani. Dedelerimizin, orda yaşamış olan vefat etmiş olanların, hepsinin ruhlarına gitsin diye (K.K. 15).

Yaşadıkları göç deneyiminin mübadiller üzerindeki etkisi aldıkları soyadlarında da görülmektedir. K.K. 18 dedesinin “Çok kara günler gördük oralarda. Burda artık ak günler görelim” diyerek “Akgün” soyadını aldıklarını söylemiştir. K.K. 1 ise şafak vakti Türkiye’ye ayak bastıkları için dedesinin “Şafak” soyadını aldığını söylemiştir. K.K. 12, memlekette ailesinin lakabının Karamemetoğulları olduğunu, burda ise Karaman soyadını aldıklarını söylemiştir. Eşinin ailesi ise göçmen soyadını almıştır. Yunanistan’da bireysel olarak aileyi ifade eden lakapların yerini, geldikleri köylere göre adlandırılma almıştır: “Vortolomlu derlerdi. Vortolomlu Şerif. Köyün adı Vortolom. İşte bize Vortolomlu derler” (K.K. 10). Ayrıca Manastır tarafından gelenler isimlerin sonuna eklenen “çe/ke” ekleri kişinin boyca ve yaşça büyük veya küçük olduğunu ifade etmektedir:

Osmanka ne bileyim yaşta ya da boyda küçük olanı. Manastır yöresinden gelenler. Mesela bununla ilgili bir şey. Atatürk’le Samsun’a çıkan kurmay albay Manastırlı Kazım. O bile arkadaşları boyu alçak olduğu için “Kazımça” dermişler. Dedenin mesela boyu uzun, Osmañçe uygun değil. Osmanka daha uygun olur. Dedenin derler Osmanka’nın Şevki, Osmanka’nın Şükrü.

Mübadele ile aynı köyden gelenler, birbirlerine daha bağlıdır. K.K. 6, aralarında akrabalık bağı olmasa bile “Vortulumlular hep bizim akraba, akrabayız.” sözleriyle birbirlerini akraba gibi gördüklerini, bir düğün olduğunda tüm Vortolomluların davet edildiğini belirtmiştir. Ayrıca Vortolomlu olanların “bizden” diyerek Vortolomluları koruduğunu şu şekilde anlatmıştır:

Aynı köyden olanlar birbirini daha çok tutmuş. Tabi yaa. Daha da bile şeyediyo o şey devam ediyo. Yaşlılar hep o bizden derler, sizden. Mesela burda kavga yapmıştı o şeyler Kerimler. Karıştırmış tabancalar, şunlar bunlar atmışlar. Ertesi gün geliyor jandarmalar. Bi tane şahit bulamamışlar. Sır vermiyor yani. Var, sekiz on sene var. Beni orda kollamışlar. Sakın pot kırarsınız, bizden o, bizden o.

K.K. 12 adlı anlatıcının ailesi önce Giresun’a yerleşmiş, daha sonra Muradiye’ye gelmiştir. Giresun’da yaşadıkları dönemde ilkokula giden anlatıcı, öğretmenin iyi davranmasını anlatırken “Ama o da Selaniklise bilmem orasını”, sözleri Selanik’ten gelenlerin birbirleriyle yardımlaşma, dayanışma içerisinde olduklarının göstergesi niteliğindedir:

Giresun’da ilkten biraz işkence yaptılar ama sonra alıştık. Tabi ya ha seni gidi Selanikli derler, çocuklar o da. Öğretmen demedi bak şimdi. Hele gene bi kız

öğretmen öyle senin tipin gibi, çok şeydi. Ama o da Selanikli'se bilmem orasını. Çok yakınlık gösterirdi.

Muradiye içinde aynı köyden olanların birbirlerine olan bağlılığının Muradiye dışında da devam ettiğini K.K. 6 şu şekilde aktarmıştır:

Bir gün Akhisar'a gittim asker arkadaşımın yanına. Bana dedi, burada Muradiyeli nüfus memuru var tanıştırsana dedi, tanıştırayım dedim. Gittin mi dedim Muradiye'den Emin Kılıç de dedim selamı var. Bu gidiyor hemen bir ay geçiyor aradan. Naci Bey demiş Emin Kılıç'tan size selam getirdim. Ooo, akrabam olur yav demiş atlamış üzerine. Sonra tekrar gittim asker arkadaşımın yanına. Daha giderken bi karşıladı beni diyor senin hemşerin o kadar olur. O kadar olacak yav dedim.

K.K. 10 adlı anlatıcı, askerdeyken kendisi gibi Florina mübadili olan yüzbaşının, kendisinin de Florina mübadili olduğunu öğrenince dört yıl yaptığı askerliği onun sayesinde rahat geçirdiğini şu şekilde anlatmıştır:

Askerdim, askeri ehliyet vercekler. Girdik Ali Özveren'di yüzbaşı. O almış okur böyle. Ehliyeti almışım ya der gel gel. Eyvah dedim dayak var. (güler) Nerelisin? Dedim Florina macırınız. Baktı böyle. "Otur buraya!" dedi. Ben de Florina'nın içindenim. Korudu ki ne biçim! Askerin garajını teslim etti bana. Nöbet yok, niyaz yok. Dört sene askerlik ne demek ya Çanakale'de.

K.K. 6 adlı anlatıcı ise askerdeyken konuşmasından mübadil olduğunu anlayan ve ısrarla nereli olduğunu sorduktan sonra Manastırlı olduğunu söyleyince, mübadele ile kendisi gibi Manastır'dan gelen kurmay yarbay ile ilgili anısını şu şekilde anlatmıştır:

Askerde posta olarak hizmet ediyoruz oraya buraya. Bi gün baktım emir subayı tümen kumandanının, git dedi bize beş tane söyle dedi limonata. Ben girince içeri şey dedi yeni posta olduğum için belki pot kırmayayım diye. Onbaşı dedi limonataları rütbe sırasına göre dağıtacaksın dedi. Emredersin kumandanım dedim rütbe sırasına göre dağıtacam. Hemen ordan bi kurmay yarbay kalktı. Sen dedi nerelisin bana. Şivemden anladı. Ben dedim Manisalıyım. Nereli nereli? Dedi. Ben Manastırlıyım dedim. Hah tamam dedi. Ordanmış, Manastırlıymış. Selam verdim mi manalı selam alırdı. Başkasına öyle, bana gelince... Memleketli, Manastırlıymış.

Buraya kadar olan kısımda Muradiye'de yaşayan Yunanistan mübadillerinin Müslüman ve Türk kimliğine mübadele ile beraberlerinde getirdikleri kültürel unsurları, göç hikâyelerini de ekleyerek oluşturdukları "macır" kimliği incelenmeye çalışılmıştır. Macır kimliğinin oluşumunda etkili bir diğer unsur "öteki" olarak yerliler ve göçmenlerdir. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde "öteki" ile ilişki incelenecektir.

4.2. Toplumsal Kimliğin İnşasında “Öteki”

Toplumsal bir varlık olan insan, sahip olduğu toplumsal kimlikleri gruplar aracılığıyla edinir. Dolayısıyla Güleç’in ifade ettiği gibi kimlik edinme süreçleri kendiliğinden gelişen işlemler olmayıp, başkaları ile beraber ya da başkalarına karşı, dolayısıyla toplumsal bir çevrede oluşan süreçlerdir (2002: 64). Grup bu anlamda, kendilerini aynı toplumsal kategorinin üyesi olarak algılayan, bu ortak tanımlarında duygusal ilişkileri paylaşan ve kendi gruplarının değerlendirilmesi ve gruba üyelikleri hakkında bir dereceye kadar fikir birliğinde olan bireyler topluluğu olarak kavramsallaştırılabilir (Tajfel ve Turner, 2004: 283). Başka bir ifadeyle grup üyeleri kim oldukları, hangi özelliklere sahip oldukları ve belirli gruplarla nasıl ilişki kurdukları ve bunlardan nasıl farklı oldukları hususunda aynı tanımlara sahiptirler. Bu bağlamda Hogg vd. nin ifade ettiği gibi grup üyeliği “biz”, “biz ve onlar” etrafında kolektif bir benlik kurgusu oluşturma meselesidir (2004: 251). Bu benlik kurgusu oluşturulurken kendilerini ve gruptaki diğerlerini benzer şekilde algılayan, birbirleriyle özdeşleşen, benzer davranan ve aynı fikirleri paylaşan grup üyeleri diğer grupların üyelerinden farklıdır (akt. Mangum ve Block, 2018:2). Bu farklılık, grup içi ve grup dışının farklı algılanması ve farklı davranış tutumlarının geliştirilmesine neden olur. Dolayısıyla Sindic ve Condor’un ifadesiyle insanlar kendilerini (ve diğerlerini) grup üyeleri olarak sınıflandırdıklarında toplumsal kimlik süreçleri devreye girer (2014: 45). Bu bağlamda toplumsal kimlik, toplumsal bir grupla özdeşleşme sonucunda gruba aidiyet hissiyle oluşmaya başlar. Spears vd.’in ifadesiyle toplumsal kimlik, toplumsal grup üyeliğinden türetilen benlik kavramıdır (1997: 539).

Bireyler kendilerini tanımlamak ve toplum içinde konumlandırabilmek için karşıt bir grubun varlığına ihtiyaç duyarlar, kendileri ve diğer gruba dair kalıpyargılar üreterek toplumsal kimliklerini oluştururlar ve olumlu bir kimlik edinmeye çalışırlar. Bu bağlamda kimliğin inşası, Göker’in ifade ettiği gibi iç ve dış gruplar arasındaki biz ve öteki olma deneyimi sonrasında şekillenen bir süreçtir (2013: 217). Öteki ile karşılaştırma yoluyla, karşılıklı olarak biz ve öteki tanımlanır. Özçalık’ın ifade ettiği gibi ‘öteki’yi tanımlayan ‘biz’den uzaklığıyken ‘biz’i oluşturan da aynı zamanda ‘öteki’dir (2008: 3). Öteki, sadece kimliği tanımlamada gerekli bir unsur değildir, aynı zamanda kimliği olumlamada da önemli bir yeri vardır. Toplumsal Kimlik Kuramına göre olumlu bir kimlik ve benlik saygısı oluşturulabilmesi için “öteki” ne ihtiyaç duyulur. Kuram, insanların kendi gruplarını ilgili bir dış gruptan olumlu olarak ayıracağını ve bu eğilimin olumlu bir

toplumsal kimliğe duyulan ihtiyaç açısından açıklanabileceğini savunur (Spears vd. 1997: 539). Bu doğrultuda birey kendi grubunu diğerleriyle karşılaştırarak değerlendirir. Bu karşılaştırmada iç grup ve ilgili dış grup arasındaki pozitif tutarsız karşılaştırmalar benlik saygısını artıran olumlu bir grup kimliği oluşmasını sağlar (Turner vd. 1979: 190). Olumlu bir grup kimliği oluşturulmasını sağlayan karşılaştırma, kültür üzerinden gerçekleştirilir. Turner, gruplar arası karşılaştırmaların toplumsal kimlik açısından önemli boyutlarının, çoğu kültürel olarak türetilen değerlerle ilişkili olduğunu belirtir (1975: 10). Bu bağlamda kültürel değerler gruplar arasında sınırları belirleyen temel unsurdur. Assmann, geçmişin mirası olması yönüyle kültürün ötekini sınırlamak için kullanılan sınır işaretleri olduğunu şu şekilde dile getirmektedir:

Maddi haliyle “kültür”, geçmişin mirası, mitler vs. sınıra işaret eder. Hasırlar, sarong desenleri, hatta silahlar farklı biçimleri ile “sınır” işareti olabilirler, benzer biçimde şarkılar ve danslar da. Tüm bunlar öylesine ‘orada’ olan şeyler değildir, ‘öteki’ni sınırlamak için kullanılırlar; öncelik, üstünlük kavramları ile belirgin ideolojik bağlantıları vardır (2018: 163).

Toplumsal Kimlik Kuramı, bireylerin olumlu bir benlik imajı elde etmeye motive olduklarını ve benlik saygısının kişinin kendi grubunun olumlu bir değerlendirmesi ile artırılabilceğini varsaymaktadır. Grubun ve gruba aidiyet ile oluşan kimliğin olumlu olması için kültür, öteki olarak nitelenen gruplardan farklı ve üstün olduğunu ortaya koymak için bir sınır işlevi görür. Bu bağlamda Muradiye’deki mübadiller değerlendirildiğinde, kültürel değerler üzerinden kendilerini “öteki” olarak nitelendirdikleri gruplardan ayrıştırdıkları ve olumlu bir kimlik edindikleri görülmektedir. Bu noktada sadece mübadillerin ve göçmenlerin yaşadığı Muradiye’de mübadiller için öteki, yerliler ve göçmenlerdir. Kendi içlerinde de geldikleri köylere göre “öteki” ni oluşturan mübadiller, kendilerini mübadil olarak tanımlayarak kendilerinden sonra gelenleri göçmen olarak değerlendirirler. Çalışmanın bu bölümünde mübadillerin öncelikle kendi içlerinde öteki olarak Yunanistan’dan farklı köylerden gelenler, daha sonra yerliler ve göçmenler ile kültürel kimliklerine dair özellikler üzerinden grup oluşturmaları Toplumsal Kimlik Kuramı bağlamında incelenecektir.

4.2.1. “Öteki” Olarak “Muhacirler”

Tajfel, toplumsal kimliğin bireyin belirli toplumsal gruplara ait olduğu bilgisi ve bu grup üyeliğinin birey için taşıdığı duygusal ve değer anlamı olduğunu belirtir (1972: 292). Bu

tanımdan yola çıkılarak toplumsal kimliğe sahip olan bireyin bir gruba dâhil olduğunun bilincinde olması ve bu gruba aidiyetin birey için duygusal anlamda bir değer taşımasının gerekli olduğunu söylemek mümkündür. Bireyin bir gruba dâhil olduğunun bilincinde olması için öncelikle öteki olarak nitelendirilecek grupların varlığı gereklidir. Bu bağlamda Tajfel şunları ifade eder:

Bir grubun bir bütün olarak özellikleri (durumu, zenginliği veya yoksulluğu, ten rengi veya amaçlarına ulaşma yeteneği gibi) diğer gruplardan algılanan farklılıklarla ve bu farklılıkların çağrışımlarıyla değer kazanır. Bir grup, yalnızca çevrede başka gruplar bulunduğu ortak özelliklere veya ortak kadere sahip olarak algılanma anlamında bir grup haline gelir (akt. Turner, 1975: 7-8).

Başka grupların varlığı, sınıflandırmayı da beraberinde getirir. Sınıflandırma bilinmezi bilinir kılarak bireyin gündelik yaşantıyı yönlendirmesini, nesneleri ve deneyimleri tanımasını sağlar (Schnapper, 2005: 154), ayrıca toplumsal gruplar arasındaki farklılıkların ve benzerliklerin vurgulanmasına neden olur (Hall ve Crips 2005: 1436). Toplumsal Kimlik Kuramı'nın önde gelen savunucularından Turner, toplumsal sınıflandırma sürecinin iki temel sonucunun abartma ve iç grup kayırmacılığı olduğunu ifade eder: Bireyler, benlik saygılarını yükseltmek ve dâhil oldukları gruplar aracılığıyla toplumsal hayat içerisinde güvende olduklarını hissetmek için üyesi oldukları gruplarla benzerlikleri, diğer gruplarla da aralarındaki farklılıkları abartma eğiliminde olurlar. Bu eğilim grup içi yanlılığın ortaya çıkmasına neden olur. Birey ait olduğu grubu diğer gruplarla karşılaştırarak kendi grubunu yüceltme eğilimindedir. Dolayısıyla Cevizci'nin belirttiği gibi bireyler kendi gruplarını kayırarak tanımlama ve diğer grubu da küçümseme yönünde bir yanlılık göstererek bu karşılaştırmayı gerçekleştirirler (2007: 67). Karşılaştırma için bir dış grubun varlığı gereklidir, Hentsch'in belirttiği gibi kendini anlamak ötekinden geçer (1996: 269). Ancak net sınırlarla grupların birbirinden ayrılamayacağı durumlar vardır. Balibar ve Wallerstein, grupların her zaman hiyerarşik olarak sıralanabileceğini, ancak gruplardaki hareketlilik nedeniyle tam olarak aynı olamayacaklarını belirtir:

Geçmişin sınırlarıyla bir bağ iddia etmenin esnekliği, bugünkü sınırların sürekli olarak yeniden çizilmesiyle birleşince, irksal ve/veya etnik-ulusal-dinsel grupların ya da cemaatlerin yaratılması ve sürekli yeniden yaratılması biçimini almıştır. Bu gruplar her zaman oradadırlar ve her zaman hiyerarşik olarak sıralanırlar ama her zaman tam olarak aynı değildirler. Bazı gruplar sıralama sisteminde hareketli olabilir; bazı gruplar kaybolabilir ya da diğerleriyle birleşebilir; bazılarıysa parçalanır ve yenileri doğar. Fakat her zaman “zenci” olan birileri vardır. Eğer ortada hiç siyah

yoksa ya da bu rolü oynamak için sayıları yetersizse ‘beyaz zenci’ler icat edilebilir (2007: 47).

Yukarıda belirtildiği gibi gruplar değişebilir ve birbirinden net sınırlarla ayrılamayacakları durumlarda bile farklılıklarını vurgulamak için beyaz zenciler yaratılabilir. Nitekim Hirschon mübadiller arasında ilk bakışta varolan benzerliklere karşın, aynı yerden göç etmiş olanlar arasında bile bazı toplumsal sınırlara rastlandığını öne sürer (akt. Karakasidov 2010: 197). Bu bağlamda Muradiye’de yaşayan mübadiller incelendiğinde, Hirschon’un ifadesini doğrular nitelikte, mübadele ile aynı anda gelen mübadillerin geldikleri köylere göre ayrıştıkları ve gruplar oluşturdukları görülmektedir. Mübadele ile memleketlerinden, yaşadıkları bağlamdan kopan mübadiller, geldikleri topraklara yabancıdır. Toprak ve yerleşim yeri üzerinden aidiyet kurmaları mümkün değildir. Aidiyet kurmalarını sağlayan en önemli etken, memleketteki hemşehrileri ve akrabalarıdır. Kolukırık’ın belirttiği gibi göç edenler açısından kendilerinden olanların varlığı tutunum sağlamada en önemli aracı oluşturmuş, ortak hassasiyet ve geçmişin varlığı, yer değiştirmeyi göç edenler açısından daha yaşanılabilir kılmıştır (2011: 185). Daha önce de belirtildiği gibi Muradiye’de yerli yoktur, mübadele ile gelenler ve Gega Arnavutları neredeyse aynı zamanlarda yerleşmiştir. Mübadele ile gelenler Vortolom, Eleviş, Noylan köylerinden ve Girit’ten gelenlerden oluşmaktadır. Mübadele ile yeni bir yerde yaşama uyum sağlamaya çalışan ve göç deneyimi ile kimlikleri yeniden oluşan mübadiller, köksüzlük duygusunun yarattığı olumsuzluğu bertaraf etmek için kendi gruplarını yüceltme eğilimine giderler. Bu yüceltme ise gelenekler ve konuşulan dil üzerinden gerçekleşir. Bu bağlamda ilk zamanlarda evliliklerin de akraba olmamak kaydıyla grup içinden olmasına dikkat edilir. Mübadelenin yeni olduğu dönemde Gega Arnavutlarından bir kızla anlaşılan Vortolomlu gencin babasının bu evliliği onaylamadığını K.K. 6 şöyle anlatmıştır:

O zaman işte yeni kalktı, bu işler olmuyodu. Demin dedim işte demiş biz onlarla bi kazanda kaynamayız. Kızı istiyor, anlaşıyor delikanlı. Kız Arnavutlardan Gegalardan. Biz Vortolomlu oluyoruz. Babası bi kazanda kaynamayız biz onlarla ben istemem demiş. E şimdi doğru.

Yukarıdaki “Biz onlarla bi kazanda kaynamayız” sözü, onlarla anlaşamayacaklarını, mübadillerin deyimiyle “bağdaşamayacaklarını” ifade eder. Bu anlaşamama ise gelenekler üzerinden gerçekleşir. Cable ve Welbourne, bir grubun ancak diğer gruplara göre bazı ayırt edici özelliklerle tanımlanırsa ve sadece diğer gruplardan anlamlı farklılıklarıyla kimliğini

koruyabilirse var olabileceğini söyler (1994: 4). Bu bağlamda bir grubun farklılığını koruyabilmesi, kültürünü koruma isteğiyle yalıtılmış bir içe kapanmayı getirir:

Kişinin kendi kültürünü muhafaza etme isteği bir taraftan kendisini toplumun genelinden ayıran bir karakterin ortaya çıkmasına neden olurken, diğer taraftan içe kapanma gibi bir sürecin başlangıcını oluşturmaktadır. Kişinin kültürel muhafaza anlayışı aynı zamanda büyük toplumla kurduğu ilişkinin de niteliğini belirlemektedir (Göker, 2013: 87-88).

Görüldüğü gibi kültürünü koruma isteği, diğer gruplarla aralarındaki ilişkinin derecesini de belirler. Nitekim K.K. 6, Gega Arnavudu ile evlenecek olan bir kızın düğününde, düğün adetlerinin aynı olmaması nedeniyle bozulan düğünü şöyle anlatmıştır:

Gegalaran oldu mu bazı ilgi çekici şeyler olur. Gegalaran mesela gidiyolar düğün almaya gelini. Bi tel parası var. Kızı alacaklar bi tel borcunuz var demiş kızın babası. E olur mu demiş tel parası. Beş para tel parası demiş. Hayır demiş yok olmaz. Olmazsa ben de bırakırım gelini demiş. Bırakmışlar gelini hem gelirken şarkısını çıkarmışlar. Aman aman ne oldu köy içinde/Yusufkanın ev içinde/Beş para tel parası için/Allı pullu gelin kaldı. Şarkısını da çıkarmışlar gelirken yolda.

Giddens, geleneklerin başka gelenekler ya da tarzlarla kıyaslanarak meşru kılındıkları sürece ayakta kalmaya devam edeceklerini belirtir (2000: 59). Yukarıda görüldüğü gibi kız tarafı için önemli olan gelin alınırken tel parası alma, erkek tarafı için aynı önemi taşımaz. Aslında küçük gibi görünen bir gelenek farklılığı abartılarak düğünün iptal edilmesine neden olur. Toplumsal Kimlik Kuramı'na göre abartma etkisi, grup içindeki bireylerin benzerliklerini ve diğer gruplarla kendi grupları arasındaki farklılıkları olduğundan çok daha fazla algılayarak abartmalarıyla başlayan bir süreçtir.²¹ Dolayısıyla abartma, toplumsal sınıflandırma sonucu gerçekleşen grup içi ve gruplararası karşılaştırmaya dayanır. Bu karşılaştırma konuşulan dil üzerinden de gerçekleşir. Muradiye'de mübadele ile gelen mübadillerden Vortolom ve Noylan'dan gelenler Arnavutça konuşmakta, Türkçe bilmemektedirler. Eleviş'ten gelenler, mübadele ile geldiklerinde Türkçe konuşmayı bildiklerini ön plana çıkararak kimliklerini olumlarlar. Soylu'nun belirttiği gibi

²¹ Demirtaş, Sosyal Kimlik Kuramı Temel Kavram ve Varsayımlar adlı çalışmasında Tajfel ve Wilkes tarafından gerçekleştirilen sosyal sınıflandırmanın, benzerliklerin ve farklılıkların algılanışı üzerindeki etkisini araştırdıkları bir deneyden bahseder. Söz konusu deneyde Tajfel ve Wilkes üç denek grubu oluştururlar ve deneklerinden sekiz tane çubuğun boyunu değerlendirmelerini isterler. Deneyin sonucunda, birinci grupta yer alan deneklerin, kısa grubundaki en uzun çubuğu gerçekte olduğundan ve diğer gruplardaki deneklerin algılamalarından çok daha kısa değerlendirdiklerini görürler. Uzun sınıftaki en kısa çubuk ise, birinci gruptaki denekler tarafından gerçekte olduğundan ve diğer iki gruptaki deneklerin algıladığından daha uzun olarak algılanmıştır (2003: 134-135).

sınıflandırma ile bireyin diğerlerinden farklılığını ve hatta daha iyi olduğunu ortaya koyarak olumlu bir sosyal kimlik oluşturmaya çalışır (1999: 54).

Bizim bu Elevişliler diyeyim artık, macırların diyeyim başka bir dilimiz yok. Öz bi Türklüğümüz var, anlatabildim mi? Neysek oyuz ırk olarak da. Bi bakıyosun şimdi geçmişte diyelim ki özüm tamamen diyorum ki ben Osmanlı'ya bağlıyım. Neden? Başka bir dilim yok çünkü (K.K. 13).

Ailesi Eleviş'ten gelen K.K. 12 ise, kendi ailesinin Türkçe konuştuğunu ama Arnavut olan eşinin tarafının Türkçe bilmediğini "Kocamın tarafı bilmezdi onlar. Arnavutlar nerde bilecekti büyükler. Sonra öğrendiler belki. Onları bilmem." sözleriyle anlatırken ötekileştirir. Cable ve Welbourne'un ifade ettiği gibi Toplumsal Kimlik Kuramı, bireylerin kendi grupları ve dış gruplar arasında kendi grupları lehine pozitif karşılaştırmalar yapmaya motive olduklarını savunur (1994: 21). Mübadiller arasında Selanik'ten geldiklerini söyleyenler ilk zamanlarda ayrışsalar da daha sonra yakınlaşmışlardır. Ancak Gega Arnavutları ile Giritliler'in dillerinin başka olması ilk zamanlarda anlaşmalarına engel olmuştur. Selanik macırı olduğunu ifade eden K.K. 8, büyüklerinin Girit'ten gelen mübadillere "yarım gevur, kırtikoz" dediğini şöyle anlatmıştır:

Dil bilmedikleri için değil. İslamiyeti pek sevmiyor onlar. Onlar yarım gevur diyorlardı. Türk de ama yani zorla İslamla yani zorla Müslüman gibi. Öyle diyordu eski adamlar. Namaz kılmazlardı. Giritliler işte. Diyolardı onlar yarım gevur, kırtikoz. Adamlar titiz eskiden onların cinsleri yaramaz, nası ayıptır söylemesi cins inek montofon inek başka, cins hayvan başka. Bu yaramaz yani. Bize öyle diyolardı niye onu bilemem. İyi insanlardı. Büyükler istemez, biliyolar tabi. Onlar domuz yiyolarmış memleketlerinde. Domuz yiyomuşlar, ondan. Burda bilemem ki yerler mi? Bilemem. Memlekette onlar yermişler domuzları. Ama buraya gelmişler işte Türk diye. (...) Kız almazlardı bizden. Ne bileyim sevmezlerdi bizi. Anlaşmazdık ki niçin seveyim onları. Düğünlerde komşu, çağırıyoduk geliyolardı. Aynı şekilde düğün yapıyorlardı. Aynı, aynı. Ama evde ne yapıyodular bilmezdin. Evlere gidip gelinmezdi. Eskidik gari. Günden güne günden güne çocuklar gidiyo. Bi yerde büyüdük. Ya ben doksan yaşındayım. Hep ben biliyorum onları. Şimdi benim gibi bilen yok onları.

Görüldüğü gibi kaynak kişi komşu olarak görüştiklerini, düğün adetlerinin aynı olduğunu söylediği halde Girit'ten gelenleri ötekileştirmiştir. Gaertner vd., toplumsal sınıflandırmanın sistematik olarak toplumsal önyargılar üretme potansiyeline sahip olduğunu belirtir. Dolayısıyla toplumsal sınıflandırma sürecinin kendisi toplumsal önyargıların geliştirilmesi ve sürdürülmesi için temel oluşturur (2016: 6-7). Burada dikkat çeken nokta kaynak kişinin Giritlilerin aynı şekilde düğün yaptıklarını söylediği halde

“ama evde ne yapıyodular bilmezdin” ifadesidir. Bu bağlamda Bauman, biz ve onlar arasındaki ayrımın iki ayrı insan grubu arasındaki ayırmadan çok daha fazlasını ifade ettiğini şu sözlerle anlatır:

“Biz” ve “onlar” ayrımı, yalnızca iki ayrı insan grubunu değil, tümüyle farklı iki tutum arasındaki, duygusal bağlanma ve antipati, güven ve kuşku, güvenlik ve korku, işbirliği ve çekişme arasındaki ayrımı temsil eder. “Biz” ait olduğumuz grup anlamına gelir. Bu grup içinde olanları gayet iyi anlarım ve anladığım için nasıl sürdüreceğimi bilirim, kendimi güvenli ve evimde hissederim. (...) “Onlar” ise tersine ne ait olmayı isteyebileceğim ne de istediğim bir grubu anlatır. Dolayısıyla o grupta neler olup bittiğine dair zihinde canlanan şeyler belli belirsizdir ve grubun işleyişi hakkında bilgim yoktur. Bu nedenle grubun yaptıkları kestirilemediğinden korkutucu şeylerdir (2017: 56-57).

Dolayısıyla toplumsal alanda benzer davranışlar gösterebilir de, Giritliler’in kendilerine ait özel alanları olan evlerinde nasıl yaşadıkları bilenemediği ve kestirilemediği için zihinde canlanan şeyler, korku vericidir. Ailesi Vortolom’dan gelen K.K. 23 ise, Eleviş’ten gelen mübadiller başka bir ülkeden gelmiş gibi mübadeleden sonra Yunanistan ve Bulgaristan’dan gelenlerle birlikte değerlendirerek kendileri gibi mübadil olmadıklarını, söyleyerek konuşma tarzı açısından ötekileştirir:

Kimisi der biz Bulgaristan göçmeniyiz. Kimisi der Yunanistan macırıyız. Kimisi der Eleviş’ten gelmeyiz. Herkesin yeri ayrı ayrı. Elevişlilere bizim hiç uymuyor şeyimiz. Ben bilirim annemin anlattığı kadarıyla. Başka türlü hareketleri. Bize uymuyor. Davranışları başka türlü. Biz misafiri çok güzel, hoş bakmak isteriz. Onlar öyle değil. Onlar soğuk dururlar. Onlar onlarla muhatap olur. Hala öyle. Biz kendi macırımızı buluyor konuşuyoruz.

Toplumsal Kimlik Kuramı’nın kurucularından Tajfel ve Turner, kişinin kendi grubunun değerlendirmesinin grubun değerlerini oluşturan nitelik ve özellikler açısından toplumsal karşılaştırmalar yoluyla belirli diğer gruplara referansla belirlendiğini söyler (2004: 283-284). Bu bağlamda kaynak kişinin misafir ağırlama gibi öncelik gösterdikleri değerlerin, Eleviş’ten gelenlerle farklılık gösterdiği ve bu farklılığın kıyaslama yapılacak bir grubun varlığı ile ortaya konulduğu görülmektedir. Yunanistan’dan farklı yerlerden gelen mübadiller aynı mahallelerde oturdukları için komşuluk ilişkileri iyidir.



Fotoğraf 4.2. Mübadil mahallesinden görünüm



Fotoğraf 4.3. Mübadil mahallesi

K.K. 4, Gega Arnavutları dedikleri grubun hâlâ Arnavutça konuşmayı bildiklerini, genç nesile öğrettiklerini ama kendilerinde Türkçe dışında bir dil konuşulmadığını belirtir. Ayrıca ölüm adetleri açısından da farklı olduklarını belirtir:

Arnavutlar Arnavutça konuşurdu. Daha da konuşur Arnavutlar. Ama bizlerde yok. Gegalar. Gegalar pek insana sokulgan değildiler. Yani o kadar pek sokulgan olmazdı. Sona onlar cenazeleri ölse bile böyle yatak yere sermezdiler. Çünkü komşumu burda gördüm ben, divanda yattığı yerde, böyle yorgan atsinlar şey atsinlar. Öyle baktım divanda yatıyo. Bi çarşaf atmışlar üstüne. Ama bizim süsleerdiler. (Bastırarak söylüyor bunu) Nasıl biz bir sürü yorgan atarız yüzleri yorganın temiz. Bi çarşaf seriyolar üstüne bırakıyodular. Bizde yere yatak açılıyodu. Önden yatak açılıyodu çarşafı konuyo battaniyesi konuyo. Üstüne çarşaf atıyosun, tekrar güzel bi yorgan atıyosun sona yatırıyor. Üstüne güzel bi yemeni atıyon. Yani öyle.

Gaertner vd.; algısal olarak gruplara ayrılan insanların, kalıpyargılarken gruplar arası farklılıkları abartma eğilimindeyken, aynı kategorideki üyeler arasındaki mevcut farklılıkların genellikle minimuma indirilerek görmezden gelindiğini ifade eder (2016: 6). Bu bağlamda kaynak kişinin aktardıkları değerlendirildiğinde ölüm adetleri arasında diğer grubu ötekileştirecek kadar çok büyük farklılıklar olmadığı görülmektedir. Kaynak kişi için yerde yatak açılması ve temiz çarşaf, yorgan kullanılması ölen kişiye saygıdır ve kendileri öyle yaptığı için olması gerektir. Nitekim Gega Arnavutları özel bir yatak hazırlamadan ölen kişiyi divana yatırmaları, özensiz davranmaları nedeniyle eleştirilir. Bu bağlamda Turner, birey tarafından gruplar arasında yapılan toplumsal karşılaştırmaların kendi grupları ile diğer gruplar arasında bir ayrımın oluşmasına odaklandığını belirtir. Bu bağlamda bir toplumsal grup, diğer gruplardan bireyin toplumsal kimliğinin pozitif ayırdediciliğini olumlu yönde korumayı başarırsa, kimliğin olumlu olarak değerlendirilen yönlerine olan katkısını koruyabilir (1975: 7-8). K.K. 12 ise Elevişlidir ve eşi Arnavuttur.

Elevişlilerde cenaze evine akrabalar, komşular yemek getirirken eşinin ailesinde ev sahibinin cenaze günü yemek verdiğini anlatır:

Kocam tarafı Arnavut. Onlar o gün babaları öldü. Yedi sofraya yemek, yedi masa böyle sıralandı yemek yendi ne gençler yaptılar. Ama bizimkiler yemek yapmazdı. Dışardan gelirdi. Tanıdık aileler. Kim daha yakın, yaparlar. Bir hafta o ev yemek yapmaz, oradan burdan gelir. Bizim adetimiz başkaydı, bunların adeti başkaydı.

Belirli bir grubun toplumsal kimlik işlevi açısından üyeliği, diğer gruplara kıyasla özelliklerinin olumlu bir değerlendirmesi ile ilgilidir (Turner, 1975: 7). Dolayısıyla Toplumsal Kimlik Kuramına göre ait olunan grubun özellikleri diğer gruplarla kıyaslandığında grubu en yukarıya taşır. Kartarı, kendi grubunu diğerlerinden önemli sayma düşüncesinin bireyin yaşadığı sosyokültürel çevrede kendini kabul ettirme çabalarının başlangıcını oluşturduğunu belirtir (2014: 238). Bu bağlamda K.K. 13 adlı anlatıcı, Elevişli bir mübadilin sözlerini şu şekilde aktarmıştır:

Rahmetli bizim burda Topal Kemal vardı. Öldü gitti o derdi ‘Gez derdi dünyayı en iyi yer Türkiye. Türkiye’yi gez derdi en iyisi bizim Manisa bölgesi. Gez ırkların içinde en iyisi derdi bizim Elevişliler.’ O da kendini övüyordu anlatabildim mi? O da öyle kendi şeyine milliyetçiydi.

Tajfel, toplumsal etkileşimlerin büyük ölçüde bireylerin karşılıklı grup üyelikleri tarafından belirlendiği durumlarda, olumlu toplumsal kimliğin ancak uygun gruplar arası toplumsal karşılaştırmalar yoluyla elde edilebileceğini söyler (1982: 24). Kaynak kişinin ifadesi bu bağlamda incelendiğinde, olumlu bir kimlik edinmek için sadece aynı mekânda bulundukları grupları değil, yaşadıkları ülke ve şehir olarak da en iyi olduklarını ifade ettiği görülür. Dolaylı olarak Elevişlilerin tüm dünyadaki en iyi grup olduğu ifade edilir. Muradiye’de düğünlerde keşkek tüm göçmen gruplar tarafından yapılan bir yemektir. Ancak K.K. 21, düğünlerde keşkeğin hep yapıldığını belirtirken, keşkeği ilk kendilerinin yaptığını, diğer mübadil grupların onlardan öğrendiğini söylemiştir: “Zannedersen Eleviş’ten gelme. Bilmiyom yani biz hep yaptık da şimdi herkes yapıyo. O zaman oldu hep keşkek bizim Muradiye’de hep oldu. Arnavutlar da yaptı, bizimkinler de Eleviş olanlar da yaptı, Vortolom herkes yaptı.” K.K. 22 ise Elevişlilerle Vortolom ve Noylan’dan gelenlerin ilk zamanlar birbirlerinden kız almadığını, ama adetlerinin aynı olduğunu şu şekilde anlatmıştır:

Elevişlilerden kız almıyomuş onlar, Elevişliler de onlardan kız almıyomuş o zaman, ilk zamanlar. Demek ki bi farklılık var birbirlerine. Sonra sonra değişmiş şeyleri. Adetler aynı, yemekler desen hep aynı. Öyle diyolardı. Eskiden ne onlara kız verilirmiş ne bunlar alırmış. Soruyolarmış nerelisin diye. Kimsin, neredensin. Aslında aynı memleket. Köy olarak değişiyö ama onlar demek ki kendi tarafını daha çok tutuyolardı.

Spears vd.'in belirttiği gibi benlik saygısı kısmen toplumsal kimlikten kaynaklandığı için, insanlar bir dış grup üzerinden grup içi lehine motive olurlar (1997: 539). Başka bir ifadeyle, dış grubun varlığı grup içindeki bireylerin benlik saygılarını yükseltmek için gereklidir denilebilir. Bu bağlamda birbirlerinden kız alıp vermeyen mübadil gruplar arasında kültürel olarak farklı olmaktan kaynaklanan bir sorun yaşanmadığını, çıkan tek sorunun anlaşılan gençlerin kaçarak evlenmesi sonrası olduğunu K.K. 18 şöyle anlatmıştır:

Kültürel farklılıklardan sorun bildiğim kadarıyla yaşanmamış. Sorun şöyle oluyordu: Gençler birbirini sevse bile vermiyorlardı. Kız alıp verme olayı olmuyordu. Sadece o tip sorunlar duyuyordum. Gençler anlaşıyor ama aileler vermiyor. En sonunda bazıları kaçırıyordu kızını. O zaman sorunlar oluyordu. Yoksa birbirlerine gider gelirler, yardımlaşır, çok güzel komşuluk yaparlar. Ama kesinlikle kız alıp vermezlerdi.

Toplumsal Kimlik Kuramına göre kendini sınıflandırma bireyin kendisini, grup içi ve grup dışı üyeleri sınıflandırarak değerlendirmesini ifade eder. Bu bağlamda mübadiller yeni vatanlarında hissettikleri değersizlik duygusu ile baş edebilmek için hepsi Yunanistan'dan gelmiş de olsa farklı şehirlerden gelenleri sınıflandırarak ötekileştirmiş, kaybettikleri özsaygılarını kazanmaya ve korumaya çalışmışlardır.

4.2.2. “Öteki” Olarak “Yerliler”

Tacoğlu vd., kimlik ve aidiyet sorunu yaşayan göçmenlerin, geldikleri yerlerde kendilerini kabul ettirmeye çalıştığını belirtir. Çevreleriyle girdikleri toplumsal etkileşim süreciyle çevreleri tarafından kabul edilme ya da dışlama dinamiklerinin devreye girmesiyle yerli halk ile uyumsuzluk, yabancılaşma hatta çatışma gibi toplumsal sorunlar yaşanabilmektedir (2012: 1952). Muradiye sadece mübadillerin yaşadığı bir yerleşim yeri olması nedeniyle, mübadillerin yerliler tarafından dışlanması, çatışma yaşanması gibi bir sorun yaşanmamıştır. Ancak mübadiller yerleşmeden önce Muradiye'deki evlere yerleşen çevre köylerdeki yerliler ile aralarında kısa süreli de olsa sorun yaşanmıştır. Mübadele ile gelenler yerleşeceği için Muradiye'deki evlerden çıkmak zorunda kalan yerliler, uzun

süren savaş sonrası kendileri de zor durumda olduğu için sonraki yıllarda da mübadillere karşı negatif bir tavır sergilemişlerdir. Bu bağlamda K.K. 16, Muradiye’de yerli olan ve bilhassa dağ köylerinde oturanlara “yörük” denildiğini, aslında iyi insanlar olduğunu söylemiştir. Ama “aslında” kelimesi bile aralarında bir kıyaslama olduğunu gösterir niteliktedir. Nitekim sık kullandıkları “Bahçene/bağına erik, evine yörük sokma” (K.K. 1, 8, 15, 19) atasözü, yörüklerle anlaşılmadıklarını göstermesi açısından önemlidir. K.K. 8 ise yörüklerde saygı unsurunun olmadığını yaşadığı bir olaydan hareketle şu şekilde anlatmıştır:

Biz öyle diyoz bağa erik eve yörük sokma. Yaramaz yörükler. Kimileri yaramaz kimileri iyi da. Şimdi benim sağdıçım var Şamar köyünden. Ne bileyim onun karısı hamileymiş. Ben de gittim akşam karı doğum yapmış. Hakkatten öyle olur mu ya benim yanımda karıya ağza alınmaz kelimeler söyledi karıya. O karı yerin dibine girdi. Napsın doğurcak kadın onun elinde mi? Bu akşamı mı buldun bilmem ne yaptığımı, ya ne karıya bağıryon. Sabah kaçtım bi daha oymuş hiç gitmedim. Olur mu ya? Karının elinde mi ne bilsin doğum yapacağını? Ne ka adi bunlar ya, adi. Atasözü bunlar. Bağa erik, eve yörük sokma. Başıma geldi benim.

K.K. 17, K.K. 8’in sözlerine benzer bir şekilde Yunt dağı köylülerinde kendileri için çok önemli olan saygı unsurunun bulunmadığını, görgünün anne babadan alındığını şu şekilde anlatmıştır:

Bizim burda saygı önemli. Her memlekette bu saygı yok. Bak bi Yunt dağı insanında bu saygı bulunmaz. Selam verirsın selam almaz. Komşulukları pek olmaz. Oranın kendi adetlerine göre. Bizimkilerde oturmakta, muhabbetti, konuşmakta her şeyde üstün. Gelip gitmeler... Tabi görgü başka. Ana baba görgüsü başka. Ana babadan geliyor.

Kartarı, bireylerin kendilerine yabancı olan kültürler ve bu kültürlerin üyeleri hakkında o kişilerle karşılaşmadan önce var olan düşünce ve yargıların iletişim sürecini etkilediğini belirtir (2014: 243). Bu bağlamda yörükler ile herhangi bir iletişimde bulunmamış olan K.K. 19 adlı anlatıcının çevresindekilerden duyduklarına göre yörükleri olumsuz değerlendirdiği görülmektedir. K.K. 19, kendilerini “yerli” olarak değerlendirerek, yörükleri sevmediklerini şöyle anlatmıştır: “Bahçene erik, evine yörük de mi? Neden diyorlardı öyle bilmiyom ki. Ama sevmiyolar. Yerliler pek yörükleri sevmiyor. İnat, keçi gibi inat yani. Kitaplarda yazıyomuş ama ben öyle kitaplardan duymadım. Senden, benden ağızdan duyma yani bu söylenti.” Kaynak kişinin yörüklerle hiçbir iletişimi olmadığı halde grup üyelerinden duyduklarıyla yörükleri değerlendirerek yorum yapması, önyargıların oluştuğunu ve iletişim sürecini etkilediğini göstermesi açısından önemlidir.

Hogg ve diğerkleri, bir kişinin toplumsal kimliğinin sadece kim olduğunu tanımlamakla kalmayıp aynı zamanda değerlendirdiğinden, gruplar arası karşılaştırmaların değerlendirmede pozitif iç grup ayırt ediciliğine yol açtığını belirtir (2004: 258). Bu nedenle öteki olarak nitelendirilen grupla yapılan kıyaslamalarda, kendi gruplarını yücelten unsurlar ön plana alınır. Bu bağlamda K.K. 6, Selanik macırlarının daha görgülü olduğunu, misafire hürmet etmenin kendileri için önemli olduğunu belirtmiştir. Öyle ki misafir gelmeyecekse bile habersiz misafir gelebileceği düşüncesiyle eve fazladan bir ekmek alınır: “Mesela ekmek alayım ekmek var ama hanım diyo bi tane al bulunsun. Bulunsun demek misafir için hani boş bırakmaz.” Ayrıca yemek kùltürü olarak da yerlilerden üstündürler. Yerliler, büryan yemeğinin ne olduğunu bilmezler. Büryan’ı Selanik macırlarından öğrendiklerini söyleyerek kendilerini yüceltir ve iç grup ayırdediciliği yapar:

şimdi muhabbet muhabbeti açar. Karşıyaka’da kavun satmaya gittik domates satmaya. Bi lokantaya girdik. Baktım tepside büryan. Dedim bi köfte ver bana, bi porsiyon da büryan çırağa. ırac durdu, ya büryan istiyor benden. Ulan dedim tepside olana büryan denir dedim, tencerede olana pilav denir. Mesela buranın yerlileri büryanı bilmiyor ha. Sonradan bizimle karışınca öğrendiler (K.K. 6).

Schnapper, dış grupların dışlanması ve değersizleştirilmesinin öz saygıyı kolaylaştırdığını söyler (2005: 153). Bu bağlamda mübadiller yerlileri büryan yemeğini dahi bilmemeleri ile değersizleştirir. Bu değersizleştirme, kendini tanımlama ve olumlu bir toplumsal kimlik edinmeyi beraberinde getirir. Işık’ın belirttiği gibi kimliğin oluşumu kendi öznelliğimizi başkalarından ayıran sınırların yeniden belirlenmesi, kendi konumumuza ilişkin haritaların yeniden çizilmesi sürecidir (1994: 27). Bu sürecin sonunda kimlik oluşur.

4.2.3. “Öteki” Olarak “Göçmenler”

Daha önce de belirtildiği gibi birey, içinde bulunduğu toplumsal sistemde kendisini tanımlamak için toplumsal sınıflandırma yoluna gider. Turner, toplumsal sınıflandırmanın toplumsal çevreyi sistematik hale getirme ve düzenleme aracı olduğunu söyler. Ayrıca, bireyin toplumdaki yerini yaratan ve tanımlayan bir yönlendirme sistemi sağlar (1975: 7). Toplumsal sınıflandırma, kalıpyargılarla bireyin kendini ve diğerklerini kategorize etme sürecidir. Ancak bu süreçte tek başına sınıflandırma ve sınıflandırmaya bağlı gerçekleştirilen kalıpyargılama bireyin dâhil olduğu grupla özdeşleşmesi için yeterli değildir. Smith ve Hogg’un belirttiği gibi insanlar kendilerini bir grubun üyeleri olarak sınıflandırdığında ve grubun kendileri için önemli olduğunu hissettiklerinde benliğin grup

prototipine benzeşmesi gerçekleşir (2008: 8). Başka bir ifadeyle, Toplumsal Kimlik Kuramı'na göre, kalıpyargılayarak vurgulanan gruplar arası farklar ve bu farklılıkların birey için taşıdığı anlam, bireyin ait olduğu grupla özdeşleşme derecesiyle doğru orantılıdır. Bu bağlamda Muradiye'de yaşayan mübadiller değerlendirildiğinde, ilk zamanlarda Yunanistan'da yaşadıkları köylere göre gruplara ayrılan mübadillerin göçmenlerin gelişiyile kendilerini tek grup olarak gördükleri ve gruplarıyla özdeşleştikleri görülmektedir. Bu noktada mübadele ile gelenlerin göçmenlerin varlığıyla kendilerini yerli olarak hissetmelerinin de tek grup olarak görmelerinde etken olduğunu belirtmek gerekir.

“Biz kimiz?” sorusuna nazaran “kim değiliz” sorusunun yanıtı grup dışı üyelerle daha iyi somutlaşır (Turner ve Reynolds 2010: 26). Bu bağlamda mübadele ile gelenler, kendilerinden sonra gelen göçmenler gibi değildir. Mübadele ile gelenlere göre Bulgaristan'dan gelenler soğuktur, konuşma tarzları kendilerinininkinden farklıdır (K.K. 8, 24). Göçmenlerle aralarındaki mesafenin bir nedeni de devletin onlara daha fazla arazi verdiği düşüncesidir (K.K. 17, 25). K.K. 8 'in “Biz hepimiz birdik onlar Bulgaristan'dan gelme Bulgar. Onlarda pek namaz yoktu Onlar bizim gibi değil” ifadesi Yunanistan'dan mübadele ile gelenlerin “biz” olarak bir grup oluşturduğunu ve aidiyet ifade etmesi bağlamında önemlidir. Ayrıca Muradiye'ye ilk yerleşenler mübadillerdir:

Ama ilk olarak biz geldik buraya. Babamlar gelmişler buraya. Burda hiç bi şey yoktu. Ufak köydü burası. Onlar çok geç geldiler. Onlar geldiler ben okula giderdim o zaman. Babamlara soğuk gelirdi. Onlar Bulgaristanlı. Kız alıp verme yoktu ama şimdi alıştık. O zaman yoktu. Herkes kendi içinde (K.K. 8).

Halbwachs, bir kent ya da mahallenin küçük bir topluluk olmasının, aynı mekânsal bölgede bir araya gelmiş olmalarından kaynaklandığını belirtir. Bu, grupların varolması için temel ve gözle görülür bir koşuldur (2018: 168-169). Mübadele ile gelenlerin sonradan gelen göçmenlerin varlığıyla grup oluşturmada aynı mekânsal bölgede yaşamaları da etkendir. Mübadiller Muradiye'nin girişinde aynı mahallede oturmaktadırlar. Sonradan gelen göçmenler ise Muradiye'nin çıkışında istasyon tarafında ayrı bir mahallede oturmaktadır. Dolayısıyla sadece dışarıda karşılaşılır, evlere gidilip gelinmez. K.K. 15, göçmenlerle gidip gelmediklerini, onların dış görünüşleri, kıyafetleri, konuşma tarzlarının farklı olduğunu, ama zamanla Muradiyeli gibi giyinmeye başladıklarını söylemiştir:

Onlar sonradan geldiler. Belki de yirmi beş otuz sene sonra geldiler. E bizim taraf oranın yerlisi oldu artık tabi. Onları pek beğenmiyolardı. Daha küçük görüyolardı.

Giyimleri olsun, konuşma tarzları değişti. Hala bile değişik. Bizimkilere göre daha değişik konuşuyorlar. Şiveleri değişik. Bizim taraf, aaa onlar göçmenlerden, göçmen mahallesinden falan daha aşağı görüyoldardı. Aslında olmaması lazım ama işte. Giyim kuşamları, onlar elbise giymezdi. Yine şalvar, orda devam ediyodu giydikleri, normal şalvar giyiyorlardı. Üzerlerine bol manto şekli, ferace şekli bi şey giyiyoldardı. Ama şimdi onlar da aynı şekil oldu Muradiyeliler gibi, hiç ayırım yok. Herkes aynı. Sonra sonra e tabi anlaştılar. Seneler geçince evlilikler başladı. Tabi canım, bizim yemeklerimiz başka, onların yemekleri değişikti. Onlara pek gitmediğimiz için bilmiyorum ama değişik olduklarını duyuyoduk.

Mübadeleden sonra gelen göçmenlere Yunanistan, Bulgaristan fark etmeksizin “yarı gevur” denilmektedir. Ancak kendileri de Yunanistan’dan geldikleri için mübadeleden sonra Yunanistan’dan gelenleri ayrı tutarak Bulgaristan’dan gelenlere “Bulgar tohumu” denildiğini K.K. 21 şu şekilde anlatmıştır:

Bulgarlar daha böyle diyodular Bulgar’dan olmuş tohumu. Çok yaşadılar ya, geç geldiler ya öyle dediklerini duyuyodum. Büyükler arasında maldan mülkten dediğim dedik tipten oldukları zaman Bulgar işte, Bulgar tohumu. Onlar daha azılı. Yunanistan’dan gelenler yumuşaktı ama o Bulgaristan’da kalanlar daha şeydi böyle. Nolcak Bulgar tohumu, Bulgar’la yaşadılar deniyodu. Bulgaristan’dan gelenlerin böyle Bulgar yapıları var böyle gevura benzer, sert böyle daha merhametsiz halleri vardı onların. Bizimkinler daha saygılı insanlar, daha olgun. Tabi biz çocuktuk ama yaşadıkça, gördükçe çevremizi akrabalarımızı, saygılarımızı, birbirimize yapılan hareketleri. Ama onlar daha açıkgoz, daha böyle paraya tapan, çalışan böyle tuttuğunu koparan kişiler.

Görüldüğü gibi, sonradan gelen göçmenler bireysel farklılıkları göz ardı edilerek genelleme yapılır. Özçalık’ın ifade ettiğı gibi öteki’nin kendi içindeki çeşitliliğinin kesin bir şekilde reddedilerek kurgulanan özelliklerin tüm gruba genellendiğı görölmektedir (2008: 3). Mübadeleden sonra Bulgaristan’dan gelenlere yarı gevur denilmesinde, onlarda saygı unsurunun olmadığı düşüncesi ile kadınların tarlada, evin dışında çalışması da etkindir (K.K. 4, 21, 29, 30). Tutumludurlar mal yaparlar, para harcamazlar (K.K. 27, 29). Yedikleri yemeklerinden bile kısararak tarlada amele olarak çalışanların dahi emeklilikleri için sigortalarını ödeyip emekli olduklarını K.K. 27 şöyle anlatmıştır:

Onlar çok çalışkandı. Karı koca çalışrdılar, bizim karılar gitmezdi hiç. Onlar yövmiye giderdi göçmen karıları karıkoca. Ben tabi su taşıyom. Bakıyom mesela biz sofrayı kuruyoz. Bizde ayıptır söylemesi yemek var, onlar bakıyom zeytin ekmek yiyolar. Hatta sordum on yaşında var mıdım bilmiyom. Niye zeytin ekmek yiyonuz? Yok mu sizin yemeğiniz? Yok be evlat dedi biz sigortamızı ödüyöz. Ben de daha bilmiyöz ya, sigorta ne? O dedi yaşlılıkta emekli diyo. Şimdi anlıyöz biz sigortanın ne olduğunu emekli olduktan sonra. Onlar hep karı koca emekli. Çiftçilik yapsalar dahi hep sigortalarını ödemişler. Bizimkinler için sigorta önemli değil ki. Hiç

bilmiyolar. Onlar ordan geldikleri için, geç geldikleri için orda onlar emeklinin ne olduğunu biliyolar, sigortanın ne olduğunu.

Bir bireyin kendi imajı, kendisinin ait olduğu toplumsal sınıflandırmalardan türeyen yönlerinden oluşur (Tajfel ve Turner, 2004: 283). Bu yönler, grup değerleri ve bu değerlere uygun davranış örüntülerinden oluşur. Bu bağlamda mübadiller için kadının yeri evidir ve ev içinde görüşmek tercih edilir. Bulgaristan göçmeni kadınlar ise ev gezmesine gitmeyi sevmezler. Evdeki işlerini bitirince kapının önünde oturmayı tercih ederler:

Onların gidip gelmeleri yok. Gidip geldik bazılarının. Mari derdiler bir bardak için mi gidersiniz birbirinize? Pişirin evde için çayınızı. Öyle fazla girip çıkma sevmiyolar. İşleri bitti mi evler temiz dursun otur kapı önlerinde. Kuranı Kerim’de okudum kapının önünde oturan kadına selam vermeycen diyo. Günah. Kadının evi dört duvarın arası. Bak burda ne güzel muhabbet ediyoz. Niye kapının önünde oturayım muhabbet edeyim? E orda güneş varmış da ısınmış da. Al yemeklikleri orda temizle. Bizde yoktu o. Bulgaristan göçmenleri onlar yapar (K.K. 24)

Toplumsal Kimlik Kuramı’na göre gruplar arasında farklılık olmasının yanısıra farklılık, ait olunan grubun üstün olacağı şekilde olmalıdır. Bu bağlamda Bilgin, prestijli bir geçmişe referansın grubu yüceltmek için en uygun yollardan biri olduğunu belirtir (2013: 76). Mübadele ile gelenler, sonradan gelen göçmenler söz konusu olduğunda kendilerinin Atatürk mübadili olduğunu özellikle belirterek yaşadıkları zorunlu göçü prestijli bir geçmiş olarak ifade ederler. K.K. 23, Bulgaristan göçmenleriyle ortak hiçbir özellikleri olmadığını belirterek saygı, misafir ağırlama yönlerinden eleştirmesinin yanı sıra onların kaçak geldiğini, kendilerinin ise Atatürk mübadili olduğunu vurgular:

Bak göçmenler bi daha var Bulgaristan göçmenleri, onlar bizi hiç tutamaz. Onlara gidersin oturduğu yerde hoş geldin der, oturduğu yerde güle güle der. Biz kapıya kadar geçiririz. Mantosunu sırtına veririz yaşlısa. Ayakkabısını çeviririz. Kapıdan geçiririz. Göçmenler yapmaz onu Bulgaristan göçmenleri. Oturduğu yerden “Ooo mari güle güle!” Saygı yok. Annemiz derdi bize bak, bi misafir geldi mi nasılsın iyi misin soruldu mu onun hemen çıkıp ayakkabısını çevirecen. Örtüsünü katlarsın koyarsın. Şimdi yok. Hade askıya, hade askıya. Mantosunu böyle ters yaparsın yüklüğe koyarsın yatakların üstüne. Bizde öyleydi. Kahve yaparız. Kahveyi getiririz misafire, geri geri çıkarız. Gelinler kızıyı çevirmicek misafire. Hep geri geri çıkacak fincanları götürcek. (...) O Bulgaristan göçmenleri onlar kaçak gelme. Biz Atatürk mübadili.

Yukarıda görüldüğü gibi normalde olumsuz bir durum olan göç olayı, Atatürk tarafından göçün gerçekleştirilmesi nedeniyle olumlanarak grup yüceltilir. Vanbeselaere, grup üyelerinin olumsuz değerlendirilen belli grup özelliklerini değiştirmeye çalışabileceklerini

söyler: “‘Siyah güzeldir’ sloganı bu stratejiye klasik bir örnek oluşturur. Deri rengi gibi karşılaştırma boyutu değişmeden kalır ama bu boyutun daha önceki olumsuz değerlendirmesi sadece red edilmez aksine gurur kaynağı haline bile gelir” (1999a: 26). Bu bağlamda mübadele, mübadiller için tüm olumsuz yönleriyle değiştiremeyecekleri bir gerçektir. Ancak Atatürk’ün öncülüğünde mübadele ile gelmiş olmaları kendileri için mübadeleyi gurur kaynağı haline getirir. Tajfel’in belirttiği gibi grup bireyin toplumsal olarak kendini olumlu yönde hissetmesini sağlayamazsa birey grubunu terk etme eğiliminde olur. Ancak gruptan ayrılmanın mümkün olmadığı durumlarda, grubun niteliklerinin yeniden yorumlanması söz konusudur (Turner, 1975: 7-8). Bu bağlamda mübadele ile gelenler ait oldukları gruplardan çıkmaları mümkün olmadığı için öncelikle Atatürk tarafından yurda getirilmiş olmaları, daha sonra kültürel değerleri üzerinden gruplarının niteliklerini yüceltirler. Bu bağlamda K.K. 21, daha önce Elevişlileri diğer mübadele ile gelenlere göre yüceltirken, Bulgaristan’dan gelenlere karşı tüm mübadilleri “biz” olarak değerlendirerek daha olgun, görmüş geçirmiş Osmanlı insanlar olduklarını belirtmiştir. Bulgaristan göçmenlerinin olumlu bir özelliği olan çalışkan olmalarını anlatırken, kadın erkek birlikte çalışmalarını Bulgaristan’da yaşamaları ile açıklayarak olumsuzlamıştır:

Bizimkinler hiç, yerinde saymış. O kadar. Bizim gelenler Atatürk macarı öyle bi edep, öyle. Ama onlar gevurun içinde yaşamış. Karakterleri bile daha değişikti bizimkinlere bakarak. Konuşmaları, daha böyle rahat, her türden yapabiliyolardı. Bizimkinler daha edep, daha saygılı, daha böyle hürmet, daha şey... Onlar daha çok çalıştılar. Onlardan öğrendik biz ovalara çıkmayı. Biz kendi işimize gittik ama annelerimiz hiç gitmemişler. Ya kendinin ya komşunun bağında üzüm toplucan üç beş gün. Ya komşun, ya akraban. O da değişik, para değil. Sen bana, ben sana.

Geçiş dönemlerinden düğün ve ölüm komşuların da katılabildikleri ritüelleri içerir. Bu nedenle gruplar arasındaki farklılıklar düğünler ve ölümlerde uygulanan kültürel unsurlar etrafında daha belirgin hale gelir. Bu bağlamda kaynak kişi 18, mübadillerin düğün adetleri birbirlerine benzerken, Bulgaristan göçmenlerinin farklı olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca mübadiller düğünlerinde Rumeli türkülerini çalar ve her türlü oyunu oynarken Bulgaristan göçmenleri düğünlerinde sadece halay çekerler:

Çok hatırlayamıyorum ama düğünlerde mesela Bulgaristan göçmenleri sadece halay çekerlerdi. Bizimkinler normal her türlü kendi adetlerine göre oyunlarını oynarlardı çeşit çeşit. Elevişlilerde hatırladığım pek bir şey yok. Genelde birbirine zaten benziyor adetleri ölüm, düğün.

Bir kimlik, toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla olan ilişkisi yoluyla oluşturulur. Bu farklılıklar onun varlığı için hayati önem taşır (Connolly 1995: 92). Mübadiller için yemek kültürleri kendilerini göçmenlerden ayırd ettikleri bir diğer unsurdur. Mübadele ile gelenler için yemek kültürlerinde börek, büryan, kuru fasulye özel günlerde pişirilen yemekler olması nedeniyle de ayrı bir öneme sahiptir. K.K. 23, “Bizim böreklerimiz, macırların böreklerini başkası yapamaz. Böreğimiz, fasulyamız, büryanımız çıkaramaz başka cinsler, çıkaramaz.” sözleri ile yemek kültürleri üzerinden iç grup kayırmacılığı yapar. K.K. 4 ise kendilerinin alt üst böreklerinin çok meşhur olduğunu, göçmenlerinse büzme böreği yaptıklarını küçümseyerek söyler:

Biz iki kaptan yapıyoruz. Onlar iki kaptan yapmıyodular. Alt üst. Bizim o meşhurdu. Göçmenlerin gene büzme böreği. Onlar yufkayı açıyolar. Koyuyolar içine çökeleğini şeyini. Buruşturuyolar böyle böyle. Tepsie öyle, kesiyosun onu. Yufka da yapsak biz kol böreği yapardık. Bööyle döşerdik.

Grup içi ve grup dışı üyelere yönelik farklı tepkiler, gruba özgü ölçütlere bağlılığı ifade eden farklı deneyim, duygu ve bilginin bir ürünüdür (Turner, Brown, Tajfel 1979: 189). Nitekim grup için önemli olan bir davranış biçiminin grup dışı üyelerce gerçekleştirilmemesi durumunda grubun değerlerine bağlılığı ifade eden bir tepki gösterilir. Bu bağlamda K.K. 27, Bulgaristan göçmeni ile evli olan bir arkadaşının vefat ettiğini ve cenazesine gittiklerini anlatmıştır. Cenaze evinde kadınların başı kapalı olur, televizyon, radyo gibi teknolojik aletler kapalı olur. Ancak ölü evinde televizyon açık, kadınların başı açık, üstelik de masada içki bulunmaktadır:

Çocuk ya Elevişlidi ya macırdı, onlardan evliydi. Beraber çalışıyoduk. Motor kazası geçirdi. Biz tabi cenazeye gittik. Defnettik hadi evlerine gidelim dedik başın sağ olsun diye. Aynı gün, defnettikten sonra evlerine gidiyon. Gittik. İçeri girdik. Masada içki, televizyon açık. Ondan sona teyip açık. Ondan sona durdum durdum baktım, karısının saç başı açık. Hep çoğu açık. Dedim kalkın arkadaşlar, bunlar tam gevurmuş biz kaçalım burdan. Hemen hepimiz kalktık. Beş altı kişi vardık. Hadi dedim başınız sağ olsun tekrar. Çıktık gittik yani. Ama dediğim gibi bu göçmenlere cenazeye bi gittik şaşırdık yani.

Yukarıda görüldüğü gibi kendi gruplarının değerlerine göre cenaze evinde olmaması gereken görüntüler bir an önce ortamı terketmelerine neden olmuştur. Ancak Turner’ın aktardığı gibi hiçbir grup yalnız değildir, toplumdaki tüm gruplar diğer grupların içinde varlığını sürdürür (1975: 7-8). Ayrı mahallelerde oturdukları için mübadiller ve göçmenler arasında oluşan mekânsal sınır, zamanla ailelerin büyümesi nedeniyle göçmen mahallesine

kiraya çıkan mübadiller aracılığıyla aşılır. K.K. 21, eşinin baba evinden göçmen mahallesine kiraya çıktıklarını, oğlunun göçmen mahallesinden bir kızla anlaşarak evlendiğini şu şekilde anlatmıştır:

Gelinim Bulgaristan göçmeni. İyi, yok öyle zararları. Çok böyle bizim kadan girginlikleri yok. Çok girmiyolar, çok fazla telaş yapmıyolar. Mesela biz nasıl toplulukta telaş yaparız, girer çıkarız, samimiyetimiz fazla. Onların yok. Onlar fazla girgin değil. Adetini yapar, biter işi gider. Fazla ayak altında şey yapmazlar, soğuklar. Benim gelin de işine geldiği gibi sokulur, gelmediyse gelemedik, gidemedik, edemedik. Annesi de öyle. Bana zararı olmadı ama onlar öyle yani. Anlaştı benim oğlum orda, Muradiyeli.

Komşuluk, yer üzerinden bir bağ kurmaktır (L'Heuillet, 2019: 16). Farklı yerlerden gelseler de aynı mahallede komşu olan mübadiller, komşuluğun getirdiği etkileşim ile ortak bir bağ kurmuştur. Bu bağlamda Muradiye'de yaşayan Gega Arnavutlarından olan K.K. 27, Selanik'ten gelen mübadillerle aynı mahallede oturduklarını, komşuluk yaptıklarını, ilk zamanlarda olmasa da sonraları kız alıp vermeye başladıklarını söylemiştir. Ancak Bulgaristan göçmenlerine “yarı ge vur” denildiğini söyler ve ötekileştirir:

Yarı ge vur diyolar onlara ordan geldikleri için. Son zaman geldiler ya. Mübadeleyle Selanik'ten gelenler için değil. Yookkk, onlara demiyodular. Çünkü onlarla biz konuşuyorduk yani. Onlar son zaman geldikleri için Bulgaristan, Yunanistan'dan gelenler. Onlara yarı ge vur diyolar yani. Selanik göçmenlerine değil yani. Çünkü onlar bizim burda oturuyodu, o yanda yok. Bak o yanda hiç yok. O yanda Bulgar, Yunanistan var yani. Bizim burda Selanik var, macır var, Elevişli var, Gega var, Toska var. Biz hep bi yerdedik burda. Komşuluk vardı, gidilip geliniyodu ama öyle sıkı fıkı değil yani. Aynı mahallede olduğumuz sürece sonra sonra, sonra sonra hep sıkı fıkı olduk yani. Ama bi yerde oturduğumuz için biz böyle olduk yani. Onlarla gitmezdik yani. Kız aldık verdik yani. İlk zaman kız alıp verme yok. Kaçan var tabi. Olmaz mı yaaa? O zaman işte ondan sonra hep küslükler oluyodu. Barışiyoduk sonra tabi. Öyle öyle şimdi şu anda karıştık zaten. Hepsi birbirine artık karıştı yani

Kaynak kişinin ifade ettiği gibi mübadillerin kendilerini ortak bir kimlik etrafında tanımlamaları, benzer oldukları algısını oluşturur. Nitekim Turner ve Reynolds, toplumsal kimlik göze çarpar hale geldikçe ve insanlar paylaşılan ortak kimlik açısından kendilerini tanımladıklarında, kendilerini, kimliğin tanımlayıcı nitelikleri açısından daha benzer görme eğiliminde olacaklarını belirtir (2010: 21).

Birey, kendisini ve diğerlerini bir toplumsal kategori sistemi içindeki konumu açısından, özellikle toplumsal grup üyeleri olarak tanımlar ve toplumsal kimlik, bireyin böyle bir sistem içindeki kendi konumunu tanımlaması olarak düşünülebilir (Turner, 1975: 7-8).

Birey kendi konumunu tanımlarken öteki olarak belirlediği gruplardan olumlu yönde farklı olduğunu her fırsatta dile getirme ihtiyacındadır. K.K. 18, Selanik'ten gelenlerin Türk olduğunu ve Türkçe bilmeyenlerin bile Türkçe'yi hemen öğrendiğini, uyum sürecinin kolay olduğunu söylerken sonradan gelenlerin kendileri gibi kolay uyum sağlayamadıklarını belirterek mübadeleden sonra gelenleri uyum sağlama üzerinden ötekileştirir:

Zaten Türk oldukları için buraya geldiklerinde de hemen Türkçe konuşmuşlar. Hani buranın adetlerine, geleneklerine uyum sağlamışlar. İnsanlarla çok güzel kaynaşmışlar. Tamam kendi adetlerini, geleneklerini sürdürmelerine rağmen kendi içlerinde, Türkiye'ye çabuk adapte olmuşlar. Hani ben sonradan gelen Bulgar göçmenlerini görüyorum, Bosna Hersek'ten gelenleri görüyorum. Karşılaştırdığımda onların bizimkiler kadar çok çabuk uyum sağladığını görmüyorum. Çünkü savaştan kaçmışlar ve zaten Türk oldukları için de çok uyumlu bir şekilde, tabi çok sıkıntı çektiklerini söylüyorlardı maddi, manevi.

4.3. Farklılığın Ayrılığından Çeşitliliğin Birliğine: “Şimdi Yok Artık, Şimdi Karıştık Artık”

Toplum ve insanbilim açısından grup, birbirine benzemese de aynı yerde aynı zamanda bulunan ve bazı şeyleri/öğeleri *paylaşan* bir topluluk, küme veya öbektir (Güvenç, 2015: 36). Grup olarak aynı yerde, aynı zamanda bulunmak komşuluğu da beraberinde getirir. L'Heuillet'in ifade ettiği gibi mahalle, komşular arasındaki ortak bir birimdir (2019: 7). Bu ortak birim etrafında gruplar arasında iletişim gerçekleşir. Muradiye'de göçmenler gelmeden önce sadece iki mahalle vardır: Atatürk Mahallesi ve Fevzi Çakmak Mahallesi. Sonradan gelen göçmenlerin oturduğu mahalle, halk arasında Göçmen Mahallesi diye bilinen Yeni Mahalle'dir. Pazarcı ve Çağlar'ın ifade ettiği gibi sokaklar, kamusal senaryoların ifade edildiği, tarihi, belleği, rejimin simgelerini adlarında taşıyan mekânlardır (2018: 105). Bu bağlamda mübadillerin oturduğu mahallelerin adının Atatürk ve Fevzi Çakmak olması tesadüf değildir. Yeni Mahalle, Muradiye merkezinin dışında, istasyon tarafında olduğu için diğer iki mahalleye uzaktır (K.K. 15). K.K. 30, kendi evlerinin Muradiye'nin girişinde, göçmenlerin evlerinin ise Muradiye'nin çıkışında olduğunu, bu nedenle sadece okula gittiklerinde göçmen çocuklarıyla arkadaş olduklarını, komşuluk ilişkileri olmadığını söylemiştir. Bu nedenle ilk dönem mübadele ile gelenler komşuluk ilişkileri içinde bir kaynaşma yaşamışken, göçmenlerle aynı kaynaşma yaşanmamıştır.

Mübadiller arasında ilk zamanlar kız alıp verme olmasa da komşuluk ilişkileri çok iyidir (K.K. 4). Mübadiller arasında akraba evliliği olmadığı gibi komşularının kızlarını kardeş gibi görmeleri de bu duruma etkindir. Bu nedenle çocuklar sokakta kızlı erkekli oynarlar, mahalledeki her eve girip çıkarlar:

Eskiden bi mahallede oturduğun zaman o mahalledeki genç kız, komşuların erkek çocukları için kız kardeş anlamına gelirdi. Yani kesinlikle o kız eve girdiği zaman, abi dedi mi o kopardı artık. O kıza ters gözle bakmazdı komşu çocukları. Ben kendi çocuğuma da aynısını söylüyom. Eve gelen, arkadaşın olan, akraba olan kişiye yan gözle bakılmaz. Bizde yok. Akraba evliliği de yok, komşunun kızını almak da yok. Bu eşimin tarafında da aynı, benim tarafımda da aynı. Akrabalara, komşu kızlarına bizde kardeş gözüyle bakılır. O yüzden girerdik biz mahallede her eve (K.K. 31).

Evlilik, aile olmayla toplumdaki en küçük birimi oluşturur. Halbwachs, evliliklerin her ailenin izole olmaya ama aynı zamanda da yeni ruhlara açılmaya eğilimli olduğu en geniş toplumsal bağlamla temasını yeniden kurma fırsatı olduğunu söyler. Gelenekler bu şekilde değişir (2016: 217). Bu bağlamda geleneklerin aynı olması nedeniyle mübadele ile aynı köyden gelenler, ilk zamanlarda kendi köylerinden olanlarla evlenmiştir (K.K. 7, 11, 23). İkinci kuşakta diğer köylerden olanlarla evlilikler başlamıştır. Vortolom'dan bir aileye gelin giden Elevişli K.K. 21, nasıl evlendiklerini şöyle anlatmıştır:

Tütün ektik biz. Kelter kelter burdan geliyoz. On üç on dört yaşlarındayım. Baban görmüş beni, dikkatini çekmiş. Demiş yenge, ben Rafet'e bi kız beğendim. Daha ufak tefek ama demiş. Rafet'e de söylemiş. Ya ben demiş burdan geçerken bi kız gözüme kestirdim sanki sana münasip o demiş. Bizimkinlerden Rafet abinin bi arkadaşı var, asker arkadaşımı. Sağdıç demiş, sizden bi kız yapsana bana? Rafet abin 27 yaşında, ben nişan olduğumda on altı yaşındayım. Sağdıç demiş bizden yok ki sana göre kız. Vardır vardır düşün demiş. Var bi tane bizlerden ama küçük, sana gelmez demiş. Belki olur ya demiş. Aracı girdiler. Komşumuz da vardı akrabaları.

Burada dikkat çeken nokta, “bizden, sizden” ifadesidir. Bu ifade, ikinci kuşakta aynı köyden gelenler arasında grup olarak bağlılığın devam ettiğini, ancak evlilik bağı için diğer gruba bir kız soracak kadar da gruplar arası yakınlaşmaların başladığını göstermesi açısından önemlidir. İlk zamanlar gruplar arası evliliklerin olmadığını ve Elevişli olanlara “kendi insanımız” denildiğini K.K. 21 şöyle anlatmıştır:

Oldu ama ilk zaman olmamış heralde. Birbirlerine kendilerini daha yakın görmüşler. Hatta hep ben duydum kendi insanımız, Elevişli olunca, hep kendi insanımız dendi. Huyları, adetleri uyuyo. Konuşmaları, diller aynı mesela uyuyo birbirine. Evlilik kendi kendilerine yapmaya çalışılmış öyle. Sonra sonra gittikçe de değişiyö bak şimdi. Bizlerden sonra değişti.

Grup, aidiyet duygusuyla birlik içinde olmayı ifade eder. Hogg ve Vaughan'ın belirttiği gibi grubun en temel özelliklerinden biri üyeleri arasında takım ruhu ve dayanışma duygusu ile bir birliktelik oluşturmaktır (2014: 301). Kaynak kişinin aktardığı “kendi insanımız” ifadesi, Eleveşli olanların kendi içinde aidiyet hissiyle bir grup oluşturduğunu göstermesinin yanında birlik içinde olduklarını da gösterir.

Bayındır Goularas, mübadil köy kahvehanelerinin aynı zamanda gruplaşmanın ve kültürel farklılıkların getirdiği gruplar arası ayrışmalarının en fazla yansıdığı mekânlar olduğunu belirtir. Mübadillerle yerli halkın ya da mübadillerle başka bir muhacir grubun beraber yaşadığı köylerde genelde her grubun kendi kahvehanesi vardır. Bu durum, farklı yerlerden gelmiş olan mübadillerin beraber yaşadığı köylerde de bazen görülmektedir (2012: 136). Muradiye’de sadece mübadillerin yaşadığı dönemde, geldikleri yere göre her grubun ayrı kahvesi bulunmaktadır. Kahvelerin ayrı olmasında mübadillerin konuştukları dilin farklı olması da etkindir. Arnavutça, Bulgarca, Pomakça konuşulan dillerdendir. Zamanla herkes Türkçe öğrenince anlaşmaları kolaylaşmış, büyükler ölünce, kız alıp verme başlayınca kahvelerin ayrı olma durumu da bitmiştir (K.K. 6). Ancak mekânsal olarak uzak olmasının yanında kültürel olarak da farklı yapıda olmaları nedeniyle mübadeleden sonra gelen göçmenlerin kahveleri de ayrıdır. K.K. 8 göçmenlerle ayrı kahveleri olduğunu şu şekilde anlatmıştır:

Onlar bizim kavelere gelmezlerdi. Biz de gitmezdik onların kavelerine. Ama şimdi gençler büyüyünce, okula gittik öğrendik hepsi karışık garikin. Şimdi kalmadı. Şimdi herkes görüşüyo. Eski durumlar bambaşka. Eskiden onlarla tabi konuşuyoduk, İslamiyet vardı. Onlarla pek samimi olmazdık ki. Biz ilk Atatürk mübadilleri onlara pek şey yapmıyoduk. Biz çok bağlıydık birbirimize onlarla samimi olmuyorduk. Onlarla bağlı biz değildik yani. Ayrılık gayrılık vardı, bakmazdık yani. Onları sevmiyoduk. Onların biraz İslamiyet’le ilişkileri yok ondan sevmezdik. Herkes kendi tarikatına bakıyordu, ama şimdi yok. Ben doksan yıl olmuş geleli, nası şimdi hepsinle konuşurum kimseye şeyapmam muhabbetim çok. Bana göre hepsi bir. Selanik de bir diğeri de bir. Karışık diyorum ayırmıyorum.

Grup olmanın getirdiği görünmez sınırlar, kahvelerin ayrı olması ile görünür kılınır. Böylece her grup, kendi kahvesinde bir araya gelerek aynı zamanda grubunun birliğini de korumuş olur. Muradiye’deki Gega Arnavutlarından olan K.K. 27, mübadele ile Yunanistan’dan gelenlerle kendilerini ilk gelenler oldukları için “yerli” olarak nitelendirir. Aralarında çok fazla samimiyet olmamakla birlikte zamanla yakınlaştıklarını, birlik içinde olduklarını söyler. Ancak gençlik yıllarında, göçmenlerle yakın ilişkiler içinde değildiler:

Yerlilerde de kahveler ayrıydı. Fazla muhabbet yoktu. Samimiyet yoktu. Konuşma var. Herkeste var konuşma ama pek samimi değildiler yani. Hatta anlatıyorlar. Toskalar biraz daha çok içiyomuşlar da onlarla fazla samimi olmuyomuşlar sarhoş oldukları için. Biz Gega'yız. Burda Toskalar var, Gegalar var, Selanik'ten var, Elevişli var. Bunlar hep yerli. Ama bizim burda yerliler birbirine şeydi. Ama tabi yani şey pek öyle samimiyet yoktu fazla. Sonra sonra başladı. Selanik'ten gelenlerle burda hep beraberdik. Pek ayırmazdılar yani. Göçmenlerle hayatta, bu yana bile gelmezdi onlar. Bu dediğim aşağı yukarı, seksenler yani. Biz gençken mesela arkadaşlar toplanırdık dört beş kişi. Gece giderdik gezmeye oraya. Gündüz yookk, dayak! Yakaladılar mı dövüyodular. Onlar bu yana geldi mi dayak. Tabii, yasak. Yani şimdi sana nasıl söyleyeyim, vallayı bu doksanlardan, doksan beşten sonra başladık biz arkadaş olmaya yani. Sanayiye millet başlayınca, eskiden çalışma yoktu yani. Hep rençberlik vardı. Gençler çoğu başladı işe girmeye. Biz şimdi göçmen çocuklarıyla beraber sanayide arkadaşlık. Sonra yavaş yavaş, yavaş yavaş orda benim de arkadaşlarım oldu yani.

Yukarıdaki ifadede, mübadillerin yaşadığı mahalleler ile göçmenlerin yaşadığı mahallelere gitmenin yasak olması yazılı olmayan bir kural niteliğindedir. Bu kural, her iki grup için de yaşadıkları mekân olan mahallelerine aidiyetin gerçekleştiğini gösterir. Oğuz'un ifade ettiği gibi eski köyde ve kentte kişilerin eve, sokağa veya mahalleye aidiyeti söz konusudur. Aileden başlayarak mahalleye, kente doğru genişleyen halkalar hâlinde ve kuşaktan kuşağa “benim” veya “bizim” denilerek sahiplenilen mekânlarda kültürel kimlikler inşa edilir ve sürdürülür (2019: 17). Bu bağlamda mübadele ile gelenler ilk zamanlar kendi aralarında gruplara ayrılrsa da aynı mahallede yaşamaları nedeniyle zaman içinde ortak bir kültürel kimlik inşa etmiştir.

Birey, ait olduğu grup üyelerinin arasında kendini güvende hisseder. Grup dışı üyeler ile iletişim ise bilinmeyenle iletişim olacağı için güven verici değildir. Kartarı, bireylerin kendileri için yabancı olan muhataplarını tanıdıkça belirsizlik ve kaygı azaldığını belirtir (2014: 241). K.K. 16, mübadele ile gelenlerin yerleşim yerleri ile sonradan gelenlerin yerleşim yerleri ayrı olduğu için kahvelerin de ayrı olduğunu belirtmiştir. Zamanla insanlar birbirini tanıdıkça ayrılıkların ortadan kalktığını, Türkiye içinde yaşadığı şehirden başka bir şehre gidilse bile bir yabancılık çekileceği için bu durumun normal olduğunu şöyle anlatmıştır:

Birbirlerini daha iyi tanıdıkça insanlar, ne yaptılar kız alıp vermeye de başladılar. İlk zaman sen de gitsen bi tarafa, bi tedirginlik duyarsın, yabancılık duyarsın. Şu anda Türkiye içinde burdan kalkıp başka bi şehire gitsen gene bi yabancılık hissedersin de mi? Adam kalkmış gelmiş başka bi ülkeden buraya, tabii ki oluyo o kadar. Eski şeyler yok, eski şeyler kalmadı yani. Yakın arkadaşlarının Selanik macırı olması benim için artık fark etmiyor. Eskiden şöyle, ilk zamanlar şimdi geliyosun burdaki

herkes hep Selanik macır. Sonradan ne oluyo böyle karşılaşp da arkadaşlıklar kuruldukça dostluklar ilerliyor. Birbirimize karşı daha sıcak davranıyoruz. O eski şeyler yok artık. Bi farklılık yok artık. Hepimiz aynıyız.

Meşe'nin ifade ettiğı gibi bir grubun kimliğı, diğr gruplarla ilişki içerisinde ve zamanla değişmektedir (1999: 10). Bu bağlamda kaynak kişinin ifadesi değerlendirildiğinde zaman içinde grup kimliğinin değişmesiyle mübadil, göçmen ayrımının ortadan kalktığı görülmektedir. Ancak kaynak kişiler göçmenlerle aralarında artık bir farklılık olmadığını ifade etseler de içlerinde adetlerin, gelenek, göreneğin uymayacağı düşüncesiyle çocukları ve torunlarının mübadil kökenli olanlarla evlenmesini isteyenler de bulunmaktadır. K.K. 17, çocuklarının Yunanistan macır ile evli olduğunu, torunlarının da aynı şekilde evlenmesini istediğini şöyle anlatır: “Torunlar da macır alsın inşallah. Kızım kendi neslin başka oluyo. Bi Erzurumlula Karşılı uymaz. Adetler uymaz. Bazı insanlıklar uymaz.” K.K. 25 ise “Çocuklarım da macırla evlendi. Hariçten yok yani.” diyerek diğr göçmenleri “hariçten” kelimesi ile tanımlar. K.K. 24 ise köpek alırken bile cinsine bakıldığını, kendilerinin de iyi bir aile olmasını, Selanik'ten gelmiş olmasını istediğini belirtir. Dili, lisanı uygun olsun, der. K.K. 23 ise çocuklarının mübadille evlenmesini istediğini şöyle anlatır: “Birbirlerini istediler mi şimdi bu zamanda verirler. Ama biz kendi cinsimizi bakıyoz, macır olsun diyoz. Bak biz bile karıştırdık. Gelinlerim hepsi iyi boşver, hepsi iyi.” K.K. 24 adlı anlatıcının çocuklarının macırla evlenmesini istediğini söylediğı halde bir tanesinin göçmenle evli olması, evlilik anlamında da bir karışmanın ve kabullenmenin gerçekleştiğini göstermektedir. Nitekim kaynak kişiler günümüzde özellikle kız alıp vermenin etkisiyle mübadil-göçmen ayrımının kalmadığını “şimdi karıştık artık” sözleriyle ifade ederler (K.K. 6, 12, 13, 19, 24).

Yaşım olmuş seksen. Kız almışın vermişin, Günlerce bi yerde çay içmişin. Şimdi değişti hepsi. Ne gegası ne Bulgaristan'ı. Yaşam düzenleri kaynaşma oldu zaten. Değiştiremezsin, daha da kaynaşma olacak. Mesela kızın okula gidiyo sağa sola. Birisi hanyadan birisi Konya'dan tanışrlar evlenip gidiyolar. Sen Muradiye'yi bırak Türkiye sathında kaynaşma var. Zamanın getirişinden olur. Önüne geçemezsin (K.K. 6).

K.K. 25, eskiden aralarında kavgalar olduğunu, ama kız alıp vermeye başlayınca birbirlerine bağlılığın başladığını söyler. K.K. 17 ise eskiden göçmenlerle anlaşamadıklarını, ama günümüzde bir sorunları olmadığını şöyle anlatır:

O zamanın devrinde belli be kızım. Bizim Yunanistan macırları belli. Bulgaristanlar zaten ordan buraya gelmezdi. Biz de gitmezdik o mahalleye. Hani o görüş.

İnsanlıkları çok yalnız. Şimdi hepsi bir. Yunanistan, Bulgaristan, Yugoslavya hepsi bir oldu. O zaman tabi istemezlerdi. Hepsi bir arada ama ayrılık vardı. Kaveler bile ayrıydı. Valla yedi sekiz tane kave vardı. Arnavutların kavesi ayrı. Yalnız çok güzel geçinirlerdi. Şamata olmazdı. Ben seksen beş yaşındayım görmedim birbirlerine girsinler kavga etsinler. Çok güzel saygıları vardı hepsi birbirlerine. Memleket değiştirmişler. Geldiler birbirlerine öyle bağlılık yaptılar

Kaynak kişinin ifade ettiği gibi yaşanan zaman da kaynaşmayı getirmektedir. Teknolojik gelişmeler, fabrikalaşmanın artmasıyla tek geçim kaynağının tarım olmasının ortadan kalkması gibi etkenler toplum içinde grup olarak kendi içinde yaşamayı imkânsız kılmaktadır. Bu doğrultuda sadece gruplar değil, yaşam düzeni de değişmektedir. Günümüzde gençler fabrikada çalıştığı için kahveye çıkan olmadığı gibi, Muradiye'ye dışarıdan gelenlerle yabancılaşma iyice artmıştır: “Eski adetler yok yani. Eski bağlılıklar yok, kaveye de çıksak kimse kimseyi tanamaz. Yabancı doldu. Gençler zaten fabrikalara gidiyo. Kaveye bile çıkmaz.” (K.K. 25). Gençlerin fabrikada çalışmaya başlaması, kadınların da çalışma hayatına girmesi Muradiye'deki toplumsal yapının değişmesine neden olmuştur. Toplumun yapısının değişmesiyle gelenekler de değişmeye başlamıştır. Küçükbaşmacı, geleneklerin toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek bir nitelik taşıdığını belirtir. Her neslin ihtiyacı ve karşılaştığı sorunlar farklıdır. İhtiyaçlar değiştikçe gelenekler de değişir (2016: 86). Bir başka ifadeyle göçle gelen kimlik değişimi, zaman içinde ihtiyaçların da değişimiyle kültürel özelliklerin değişmesini de beraberinde getirir. Bu bağlamda Muradiye'de mübadillerin halk kültürü öğeleri de zaman içinde değişmiştir. Yerli halktan ayrı ve tamamen izole bir şekilde yaşadıkları ilk yıllarda düğünler mübadiller için adetler olarak aynıdır; Selanik, Eleviş, Noylan, Vortolom'dan gelen mübadillerin düğün adetleri birbirine benzerlik göstermektedir. Çeyiz serme, çeyiz alma, düğünde yapılan yemekler, oynanan oyunlar aynıdır. Düğünlerde Rumeli türkülleri söylenir (K.K. 6, 12, 25). Ancak önce göçmenlerin gelmesi, daha sonra fabrikalaşmayla birlikte ikamet etmek için Muradiye'ye yerleşenlerin artması ile adetler sene sene değişmiş, (K.K. 12), günümüzde düğünler salonda yapıldığı için tek tipleşmiş, adetler üzerinden aralarındaki farklılığı ortadan kaldırmıştır:

Bize özgü, ben ihtiyarlayasıya kadar gelenek görenekler gene Yunanistan tarafıydı. Mesela şimdi düğün yapıyoruz. Komşu, eş dost davet ediyoruz. Yemekler ayrı yapıliyodu. Şimdi yapar düğün salonunda kaçır. Davullar bizim gelecek daha bir iki gün evvelisi gelecek istasyonda karşılardılar. Oynaya oynaya geliyodular. Mesela şarkılar, hiç buranın şarkılarını söylemezdiler. Hep Rumeli şarkılarını söylüyodular. Ama şimdi düğünler bi yerde olduğu için hepsi karıştı gari (K.K. 6).

Adetler kalktı şimdi. Eskiden bizim adetlere göre çocuğunu evlendirirdin davul, zurna. Koç önden gelir. Arkadan tatlısı, arkadan ekmek falan hediyesi gelirdi. Şimdi o adetler kalktı. Ondan sona ziyafete evlendikten sonra, yakınların ziyafete alırdı. Onlar da kalktı. Rumeli türküleri düşünlerde zaten kalktı onlar (K.K. 25).

Ritüeller, belli dönemlerde gerçekleştirilmeleriyle süreklilik duygusunu yaratır ve bireyin kendini güvende hissetmesini sağlar. Hendrich, dinî ritüellerde hazırlanan yemeklerin de yılın belli dönemlerinde yapılması nedeniyle önemli olduğunu şu şekilde dile getirmektedir:

Dini anısal ritüellerde, ritüel yemeklerin önemli olduğunu antropoloji gösterir. Hazırlanan/dağıtılan/kurban edilen/beraberce tüketilen yemekler, bir inanç ya da tarihi bir tecrübenin hatırlanması olarak algılanır ve yılın belirli günlerinde yinelenmesiyle söz konusu inanç güncelleştirilip pekiştirilir. Başka bir söylemle: Belirli bir yemeği hazırlamak ya da simgelemekle yemeğin kendisi değil de bir inançsal temel veya tarihi ana mit belleklerde “tazelenir”. (2014: 92)

Görüldüğü gibi ritüeller için yapılan ve birlikte tüketilen yemekler, ortak bir inancı simgeler ve bu inancın bellekteki yerini korumasını sağlar. Bu bağlamda ritüelin gerçekleştirilememesi süreklilik duygusunun kesintiye uğramasıyla bireyde mutsuzluğa neden olur. Bu bağlamda mübadiller için dinî bayramlarda bayramın ilk günü sabah yemeği olarak pirinç çorbası, kuru fasulye ve büryan yemeklerinin hazırlanarak erkeklerin bayram namazından gelmesiyle tüm aile birlikte yenilmesi önemlidir. K.K. 1, 11 ve 18’in eşi mübadil değildir. Bu nedenle bayram sabahları alıştıkları bu yemek yerine kahvaltı yapmak zorunda kaldıklarını üzümlere ifade etmişlerdir. Özellikle bayram sabahlarında bayram yemeği olarak pirinç çorbası, kuru fasulye ve büryan yemeğinin yenmemesinin yarattığı üzüntüyü K.K. 1 şu şekilde anlatmıştır:

Mesela ben evlendim. İlk bayramım benim. Aaaa bir baktım kahvaltı sofrası, bildiğin kahvaltı sofrası. Ayyy benim bir zoruma gitti böyle. O yaşma kadar bayram sofrasını hep o şekil yapmışım. Onun için bana zor geldi. Sanki hiç önemsenmiyormuş gibi. Bayramlar önemseniyor bizlerde. Bayram dediğin zaman her şey duruyordu. Sonra alıştım ben. Mecburen alıştım. Ama kayınpeder öldüğü zamandı rahmetli. Ya bir bayram olsun şöyle bir kere yapıyım ya dedim bir kere istiyorum. Yaptım kimse yemedi valla. Sabah bu mu yenirmiş de bir sürü tantana. Çünkü onlar öyle alışmadı. Ama bizler öyle alışmışız.

Burada Hendrich’in belirttiği gibi yemeğin kendisi değil taşıdığı anlam önemlidir. Nitekim kaynak kişinin eşinin ailesinde bayram sabahı sadece kahvaltı yapılması, bayramın önemsenmediği düşüncesini getirmiş ve mutsuzluğa neden olmuştur. Bu bağlamda K.K. 18

de, kendisi sürdürmeye çalışsa da bazı adetlere eşi ve çocuklarının uyum sağlayamadığını, bu nedenle misafir ağırlama gibi bazı adetleri uygulayabildiğini şu şekilde ifade etmiştir:

Ben sürdürmeye çalışsam bile bazı adetleri, eşim ve çocuklarım buna uyum sağlayamıyor. O yüzden çoğu adetleri artık sürdüremiyorum. Ama mesela bi bayram adetini sürdürüyorum. Düğünlerde bazı adetleri yapmaya çalışıyorum. En azından misafir adetlerimiz aynı, aileden geldiği gibi. Hani bi misafir geldiğinde daha saygılı, daha böyle her şeyiyle karşılamaya çalışıyorum. Dikkat ediyorum aynı şeyleri çocuklarım da yapıyor, ablamın kızları da. Misafire hürmet, saygı, çocuğa saygı bizde hala sürüyor.

Mübadil kimliğinin sürekliliği için gelecek kuşaklara aktarılması gerekir. Bu aktarım bellekte yer alan kimliği oluşturan gelenekleri uygulama ve göç anlatılarını gelecek kuşaklara anlatma yolu ile gerçekleşebilir. Nitekim Assmann, belleğin iletişimle varlığını sürdürdüğünü şu sözlerle anlatır: “Bellek canlıdır ve sürekli iletişim içinde varlığını sürdürür, bu alışveriş duraklarsa veya alışveriş içinde olunan gerçekliğin çerçevesi değişir ya da kaybolursa unutmaya ortaya çıkar. İnsan sadece alışveriş içinde olduğu ve ortak belleğin çerçevesi içine yerleştirebildiği şeyleri hatırlar” (2018: 45). Başka bir ifadeyle anlatılmayan unutulur. K.K. 6 adlı anlatıcı anlattıkça hatırladığını ve anlatma isteğinin arttığını, “Muhabbete bi oturdun mu ben şimdi söylüyorsunuz bana bu muhabbetleri anlatırım anlatacağım da gelir” sözleri ile ifade eder. Dolayısıyla anlattıkça geçmiş hatırlanır ve yeniden inşa edilir. Licata, Klein, Gély, geçmişin yeniden inşasının gruplar arası uzlaşma süreçlerinin ayrılmaz bir parçası olduğunu belirtir (2007: 2). Anlatılarak yeniden inşa edilen geçmiş, ortak göç deneyiminde grupları birleştirir. Bu bağlamda çalışmada göç deneyiminin zorluklarını yaşamış olan mübadillerin ve göçmenlerin, ortak paydaları olan göç ekseninde tüm farklılıklarına rağmen bir birlik oluşturdıkları tespit edilmiştir.

5. SONUÇ

Kısaca “yer değiştirme” olarak açıklanabilecek olan göç, etkileri sadece göç esnasını kapsayan bir olgu değildir. Göç, öncesi ve sonrasıyla bir bütünü oluşturur. Bu nedenle bu çalışmada Lozan Antlaşması ile gerçekleştirilen Mübadele, bir süreçler bütünü olarak değerlendirilerek iki kuramsal çerçeveyle ilişkilendirilerek irdelenmiştir. Bu doğrultuda mübadil kimliğini oluşturan mübadil belleğini ortaya koyma aşamasında, Jann Assmann’ın Kültürel Bellek kuramı yol gösterici olmuştur. Mübadillerin yeni vatanlarında uyum süreci ve aidiyet üzerinden kimlik oluşumu ise Toplumsal Kimlik Kuramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Kültürel kimliğin grup kimliğinin oluşumunda ve gruplar arası ilişkilerde etkilerinin incelenmesi amaçlanan bu çalışmada, grup üyelerinin kültürel kimliğini oluşturan unsurlar ile bu unsurların kuşaklar arası aktarımı, kültürel sınırlar üzerinden öteki olarak nitelendirilen gruplarla ilişkiler üzerinden tespit edilmiştir.

Çalışmanın alan araştırması Manisa’nın Yunusemre ilçesinin Muradiye Mahallesi’nde gerçekleştirilmiştir. Muradiye Mahallesi mübadeleden önce ismi “Hamidiye” olan bir Rum köyüdür. Mübadele ile boşaltılan bu Rum köyüne Yunanistan’dan gelen mübadiller yerleştirildiği için Muradiye özel bir yerleşim yeridir. Mübadeleden uzun yıllar sonra Bulgaristan ve Yunanistan’dan gelen göçmenler Muradiye’ye yerleşene dek mübadiller yerli halktan izole bir şekilde yaşamışlardır. Bu nedenle kültürlerini uzun bir süre koruyabilmişlerdir.

Çalışmanın birinci bölümü olan Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve başlığı, kendi içerisinde dört alt bölüme ayrılarak incelenmiştir. İlk alt bölümde göç olgusu ve mübadele kavramları irdelenmiştir. Kısaca “yer değiştirme” olarak tanımlanabilecek olan göç, tek taraflı bir yer değiştirmedir. Ancak mübadele karşılıklı yer değiştirmeyi ifade eder. 30 Ocak 1923’te imzalanan Lozan Barış Andlaşması ile karara bağlanan “Türk ve Rum Ahâlinin Mübâdelesi” konusu iki halkın karşılıklı olarak yer değiştirmesidir. Mübadele hükümlerine göre İstanbul Rumları ile Batı Trakya Müslümanları mübadeleden muaf olmak üzere Türk topraklarında yaşayan Rum-Ortodoks dininden Türk uyrukları ile Yunan topraklarında yaşayan Müslüman dininden Yunan uyrukları yer değiştirmiştir. Tüm dünyada esen uluslaşma rüzgârının etkisiyle o dönemde amaçlanan husus, ülkenin değişen yeni sınırlarıyla birlikte Müslüman ve Türk olan halkı yeni sınırların içine taşıyarak homojen bir nüfus yaratmaktır.

Birinci bölümün diğer alt başlığı olan “Kimliğin Kurucu Bileşeni Bellek: Kolektif mi, Toplumsal mı, Kültürel mi?” adlı bölümde, bellek kavramı ele alınarak “kolektif bellek”, “kültürel bellek” ve “toplumsal bellek” kavramları tartışılmıştır. Bellek ve belleğin ait olduğu topluluk arasında karşılıklı bir ilişki bulunmaktadır. Bellekte yer alan bilgiler grubu, gruplar da belleği oluşturur. Dolayısıyla belleği şekillendiren ve oluşumunu sağlayan bu etkileşim, bellek çalışmalarında farklı terimler kullanılmasına neden olmuştur.

Birinci bölümün diğer alt başlığı olan “Kimliğin Kurucu Bileşeni Kültür ve Kültürel Kimlik” adlı bölümde ise kültür ve kimlik kavramları ele alınarak kültürel kimlik kavramı irdelenmiştir. Kültür, bir toplumu oluşturan maddi ve manevi unsurlar bütünüdür. Dolayısıyla her toplumun kendine has bir kültürü vardır ve bu kültür o toplumun kimliğini oluşturur. Bu yönüyle kimlik toplumsal bir yapıdadır ve bu toplumsal yapı kültürel kimlikle oluşur. Kültürel kimliği oluşturan unsurlardan halk kültürü, toplum içindeki gruplar arasında kültürel sınırları oluşturur. Dolayısıyla toplumun kültürel kimlik üzerinden tanımlanması, diğer gruplarla aralarında kültürel bir sınır yaratır. Kültür üzerinden kendini tanımlayan bireyin, kültürel kimlik üzerinden toplum içinde diğer gruplar arasındaki konumunu belirlediğini söylemek mümkündür.

Birinci bölümün son alt başlığı olan “Toplumsal Kimlik Kuramı”, Toplumsal Kimlik, Toplumsal Sınıflandırma ve Toplumsal Karşılaştırma olmak üzere üç alt başlıktan oluşmaktadır. Henri Tajfel ve John Turner tarafından geliştirilen Toplumsal Kimlik Kuramı, gruplar arası ilişkiler ve grup süreçlerini inceler. Kurama göre, bireyin gruplar halinde ve dâhil olduğu grupların özellikleriyle kendisini özdeşleştirerek toplum içinde var olmasının amacı, olumlu bir toplumsal kimlik edinmektir. Olumlu bir benlik imajı elde etme arzusunda olan birey, bu imajı elde edebilmek için kendini diğer bireylerle kıyaslayarak değerlendirme ihtiyacı duyar. Kuram, birbiriyle kesin sınırlarla ayrılamayacak şekilde iç içe geçmiş olan toplumsal kimlik, toplumsal sınıflandırma, toplumsal karşılaştırma olmak üzere üç temel kavram üzerinde kuruludur. Toplumsal kimlik, bireyin grup üyesi olarak varlığı ve davranışlarıyla ilgilidir. Birey, toplum içindeki yerini konumlandırarak kendini tanımlamak için toplumsal sınıflandırma yoluna gider. Sınıflandırma, grup olarak tanımlama ile grup içi ve grup dışı özelliklerin belirlenmesini ifade eder. Toplumsal sınıflandırma, toplumsal karşılaştırma sürecini beraberinde getirir. Birey, toplumsal sınıflandırma sonucunda ait olduğu grupları diğer gruplarla karşılaştırarak

toplumsal karşılaştırma yapar. Birey, toplumsal karşılaştırma ile kendi değeri üzerinden toplumsal kimliğini oluşturur.

Çalışmanın ikinci bölümü “Kültürel Bir Kimlik Olarak Mübadil Kimliğini Oluşturan Halk Bilimsel Unsurlar” başlığını taşımaktadır. Çalışmada mübadil kimliğini oluşturan unsurların mübadele olayı ve halk kültürü unsurları olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda üçüncü bölümün ilk alt başlığı “Kültürel Kimlik Unsuru Olarak Göç Anlatıları”dır. Muradiye’de yaşayan mübadillerin grup bağıni oluşturan mübadeleye dair anlatılar, grup kimliğinin oluşumunda önemli bir yere sahiptir. Kuşaktan kuşağa aktarılan bu anlatılar psikolojik olarak grup oluşumu ve devamlılığını sağlamıştır. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde göç öncesi, göç süreci ve göç sonrası olmak üzere anlatılar üç alt başlıkta yer almaktadır. Kaynak kişilerin aktardığına göre göç öncesi Yunanistan’da yaşam ilk zamanlar sorunsuzken, savaşların da etkisiyle Yunan halkla aralarında çatışmalar yaşanmış, mübadele haberi ile baskılar artmıştır. Mübadele ile yanlarında sadece taşıyabilecekleri kadar eşya alarak yola çıkmışlardır. Yolculuk esnasında ölenler, ailelerini kaybedenler olmuştur. Yunanistan’da birbirine yakın köylerde oturan akrabalar, köylerin Türkiye’de farklı yerlere yerleştirilmesi nedeniyle birbirinden uzak yerlere iskân edilmiştir. Bu nedenle bir araya gelebilmek için kendilerine devlet tarafından verilen ev ve arazileri bırakarak akrabalarının olduğu Muradiye’ye gelenler de bulunmaktadır. Devletin verdiği evlerin çoğu oturulamayacak durumdadır. Devlet tarafından verilen arazilerin bir kısmı ise tarım yapılacak durumda değildir. Ayrıca tarım ürünleri memleketlerinde ürettikleri tarım ürünlerinden çok farklıdır. Bu nedenle üretime geçmeleri zaman almıştır. Yunanistan’da ayrı evlerde oturmayı tercih ederken Muradiye’de evin bir odasında anne baba, diğer odalarda ise evin evli erkek çocukları eşleriyle kalmayı tercih etmişler, ya da her erkek çocuk için evin bahçesine ev yapmışlardır. Kaynak kişiler kendilerini güvende hissetmek için bu yaşam tarzını benimsediklerini ifade etmiştir. Mübadillerin uyum sağlama sürecinde, memleketlerinde aynı köyde, aynı mahallede yaşadıkları komşuları ve akrabalarıyla birlikte Muradiye’ye yerleşmeleri olumlu bir etki yaratmıştır. Ancak yaşlı olan mübadiller ölene dek geri gidecekleri düşüncesini taşımışlardır.

İkinci bölümün diğer alt başlığı olan “Kültürel Kimlik Unsuru Olarak Halk Kültürü” adlı bölümde mübadillerin kültürel kimliğini oluşturan halk kültürü unsurları yer almaktadır. Doğum, evlenme, ölüm olmak üzere geçiş dönemleri, bereket törenleri, bayramlar, halk inanışları, halk mutfağı, giyim-kuşam, halk edebiyatı ve dil ile ilgili uygulamalar mübadil

kimliğini oluşturan kültürel unsurlardır. Günümüzde Muradiye'nin göçmen köyü olmaktan uzaklaşması ve teknolojik gelişmeler nedeniyle özellikle geçiş dönemlerinden düğün ve ölüm ile ilgili uygulamaların yapılamadığı tespit edilmiştir. Yemek kültürü ile ilgili unsurlar hâlâ korunmakta ve devam ettirilmektedir.

Çalışmanın üçüncü bölümü “Farklılığın Ayrılığından Çeşitliliğin Birliğine: Toplumsal Kimlik Kuramı Bağlamında Muradiye Mübadilleri” başlığı altında üç alt bölümden oluşmaktadır. Bu bölümde mübadillerin kültürel kimliği Toplumsal Kimlik Kuramı bağlamında irdelenmiştir. “Macır mı, Göçmen mi? : Mübadil Kimliğinin Oluşumu ve Aktarılması Üzerine” adlı alt başlıkta mübadillerin kendilerini “muhacir/macır” olarak tanımladıkları ve “göçmen” kelimesini kabul etmedikleri tespit edilmiştir. Göçmen kelimesini kabul etmemelerinde temel etken, kendilerinin savaş döneminde zorluklarla ve Atatürk'ün önderliğinde gelmeleridir. Her ne kadar memleketlerinde yaşamaları artık mümkün olmasa da zorunlu olarak göç etmek, kaybedilen memleket üzerinden kimlik kurgulamasını beraberinde getirmiştir. Mübadele sürecine dair yaşananların görüşülen ikinci ve üçüncü kuşak kaynak kişilerin belleğinde halen yer almasının, göç anlatılarının memleket kavramı üzerinden mübadil kültürü ve kimliğinin devamlılığını sağladığı tespit edilmiştir.

Üçüncü bölümün ikinci alt başlığı olan Toplumsal Kimliğin İnşasında Kültürel Farklılıklar Bağlamında “Öteki” başlığı altında mübadillerin kültürel sınırlar üzerinden gruplar arası ilişkileri irdelenmiştir. Mübadele ile anavatana gelen Yunanistan mübadilleri, kendilerinden sonra gelen göçmenler ve kendi tabirleri ile “yerliler” ile evlilik ve komşuluk gibi ilişkilerle kültürel anlamda da mübadele yaşamışlardır. Bu bağlamda bu bölümde mübadil kimliğinin oluşumu karşılaşılan “öteki” üzerinden irdelenmiştir. “Öteki” Olarak “Muhacirler” alt başlığında, mübadele ile aynı tarihlerde, fakat Yunanistan'ın farklı yerleşim yerlerinden gelen mübadillerin kendi içlerinde gruplaştıkları ve kültürel kimlikleri üzerinden grup sınırlarını belirledikleri tespit edilmiştir. Toplumsal Kimlik Kuramı'na göre kimlik tanımlaması, bireyin içinde bulunduğu grupta grup içi benzerlikler, diğer gruplarla ise gruplar arası farklılıkların abartılmasıyla gerçekleşir. Bu bağlamda mübadillerin Yunanistan'da ayrı yerleşim yerlerinden gelenlerle aralarındaki kültürel farklılıkların abartıldığı tespit edilmiştir. Aynı mahallelerde komşu olmaları nedeniyle iletişim halinde olsalar da ikinci kuşakta gruplar arasında evlilikler başlamıştır. İlk zamanlar her grup akraba olmamak kaydıyla kendi içlerinden evlilik yapmayı tercih etmiştir.

“Öteki” Olarak “Yerliler” adlı alt başlıkta Muradiye’nin çevre köylerinde yaşayan yerli insanların kültürel kimlik üzerinden ötekileştirildiği tespit edilmiştir. Muradiye sadece mübadillerin yaşadığı bir yerleşim yeri olması nedeniyle, mübadillerin yerliler tarafından dışlanması, çatışma yaşanması gibi bir sorun yaşanmamıştır. Ancak mübadiller yerleşmeden önce Muradiye’deki evlere yerleşen çevre köylerdeki yerliler ile aralarında kısa süreli de olsa sorun yaşanmıştır. Mübadele ile gelenler yerleşeceği için Muradiye’deki evlerden çıkmak zorunda kalan yerliler, uzun süren savaş sonrası kendileri de zor durumda olduğu için sonraki yıllarda da mübadillere karşı negatif bir tavır sergilemişlerdir.

“Öteki” Olarak “Göçmenler” başlığı altında ise, mübadeleden sonra gelen göçmenler ile mübadillerin ilişkisi irdelenmiştir. Mübadeleden çok sonra gelen göçmen grupların varlığı ile mübadillerin kendilerini “yerli” olarak görmeye başladıkları tespit edilmiştir. Daha önce Yunanistan’dan geldikleri yerleşim yerlerine göre gruplaşmalar içinde olan mübadiller, göçmenlere karşı kendilerini tek bir grup gibi görmeye başlamıştır. Mübadele ile gelenlere göre Bulgaristan’dan gelenler soğuktur, konuşma tarzları farklıdır. Göçmenlerle aralarındaki mesafenin bir nedeni de devletin onlara daha fazla arazi verdiği düşüncesidir. Ayrıca sonradan gelenlere “yarı gevur” denilmektedir. Mübadeleden sonra Bulgaristan’dan gelenlere yarı gevur denilmesinde, onlarda saygı unsurunun olmadığı düşüncesi ile kadınların tarlada, evin dışında çalışması da etkindir. Mübadele ile gelenlerin sonradan gelen göçmenlerin varlığıyla grup oluşturmada aynı mekânsal bölgede yaşamaları da etkindir. Mübadillerin geldiği dönemde Muradiye’de iki mahalle vardır: Atatürk Mahallesi ve Fevzi Çakmak Mahallesi. Muradiye’nin girişinde olan bu iki mahallede mübadele döneminde gelenler ikamet eder. Mübadeleden on beş, yirmi yıl sonra gelen göçmenler ise Muradiye’nin çıkışında göçmen mahallesi denilen Yeni Mahalle’de oturmaktadır. Dolayısıyla sadece dışarıda karşılaşılır, evlere gidilip gelinmez. Zamanla tarla, bağ komşuluğu ile yakınlaşmalar başlamıştır. İlk zamanlar göçmenlerle kız alıp verilmemiş, ancak seksenli yıllardan sonra evlilikler başlamıştır.

Üçüncü bölümün üçüncü alt başlığı olan “Farklılığın Ayrılığından Çeşitliliğin Birliğine: ‘Şimdi Yok Artık, Şimdi Karışık Artık’ ” adlı bölümde ise aradan geçen zamanla gruplar arası evlilikler ve teknolojik gelişmelerin de etkisiyle tek geçim kaynağının tarım olmasının ortadan kalkması gibi etkenlerle toplumsal yapının değiştiği, kültürel sınırların ortadan kalktığı tespit edilmiştir.

Çalışma genel olarak göstermektedir ki, bireyler yaşadıkları sürece olumlu bir toplumsal kimliğe ulaşmak ya da bunu sürdürmek için çabalarlar. Olumlu toplumsal kimlik, dâhil oldukları grup ve karşılaştıkları diğer gruplarla yaptıkları kendi gruplarını yüceltici bir karşılaştırmaya dayanır. Bu karşılaştırmada birey, grup içini diğer gruplardan pozitif yönde ayrıştırarak algılama eğilimindedir. Nitekim bu algılama ile dış gruplardan olumlu yönleriyle farklılaşan bireyler, olumlu bir toplumsal kimlik edinirler. Dolayısıyla her grup, kendine özgü bir kimlik üretir. Toplumsal bir ortamda gerçekleşen bu kimlik üretiminde gruba özgü kültürel değerler grup kimliğinin temel yapısını oluşturur. Grup kimliğinin sürekliliğini sağlamada kimliğin aktarımı kadar grup içi ve grup dışı benzerlikler, farklılıklar ve gruplar arası etkileşim de önem taşır. Bu bağlamda bu çalışmada bireyin kültür üzerinden kendini tanımladığı, kültürel kimlik üzerinden diğer gruplar arasındaki konumunu belirlediği tespit edilmiştir.



KAYNAKLAR

- Abrams, D., and Hogg, M. A. (2010). Social identity and self-categorization. In Dovidio, J. F., Glick, P., Hewstone, M., and Esses, V. M. (Ed.), *The Sage handbook of prejudice, stereotyping and discrimination* (pp. 179-193). Los Angeles: Sage Publications.
- Adıgüzel, Y. (2018). *Göç sosyolojisi* (İkinci Baskı). Ankara: Nobel Yayınları.
- Ağanoğlu, H. Y. (2012). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Balkanların makûs talihi göç* (Yedinci Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Akgün, M. (2011). "Kimlik bilincim üzerine". *Türk Yurdu*, 286, 120-125.
- Akhtar, S. (2018). *Göç ve kimlik kargaşa, sağaltım ve dönüşüm*. S. Ayhan (Çev.). İstanbul: Sfenks Kitap. (Eserin orijinali 1999 yılında yayımlanmıştır.)
- Altuntaş, N. (2004). "Kısmî kimliklerin evrensel konumlanması". *Türkiye Günlüğü*, 79, 67-79.
- Arı, K. (1999). "Mübadillerin taşınması işinin Türk vapur kumpanyalarına verilmesi mübadele ve ulusal ekonomi yaratma çabaları". *Toplumsal Tarih*, 68, 12-17.
- Arı, K. (2005). Bir tarih araştırma konusu olarak mübadele. İçinde Pekin, M. (Der.), *Yeniden kurulan yaşamlar 80. yılında Türk-Yunan zorunlu nüfus mübadelesi* (s. 387-400). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arık, D. (2005). "Kırgızlarda kurban fenomeni". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46, 157-174.
- Aslan, E. (2019). *Günümüz kent toplumunda mitin dönüşümü ve sürekliliği: UFO mitleri*. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Assmann, J. (1995). "Collective memory and cultural identity J. Czaplicka (Trans.)". *New German Critique*, 65, 125-133.
- Assmann, J. (2008). Communicative and cultural memory. In Erll, A., and Nünning, A. (Eds.), *Media and cultural memory: Cultural memory studies an international and interdisciplinary handbook* (pp. 109-118). Berlin: W. de Gruyter.
- Assmann, J. (2018). *Kültürel bellek* (Üçüncü Baskı). A. Tekin (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aşkın, M. (2007). "Kimlik ve giydirilmiş kimlikler". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10, 213-220.
- Aydın, S. (1999). *Kimlik sorunu, ulusallık ve "Türk kimliği"*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Aydın, S. (2009). *Terzinin biçtiği bedene uymazsa: Türk kimliğinin yaratılması ve ulusal kimlik sorunu üzerine*. Ankara: Maki Basın Yayın.

- Balibar, E., and Wallerstein, I. (2007). *İrk ulus sınıf belirsiz kimlikler* (Dördüncü Baskı). N. Ökten (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Eserin orijinali 1990'da yayımlandı).
- Barth, F. (2001). Giriş. İçinde Kaya, A. ve Gürkan, S. (Çev.), *Etnik gruplar ve sınırları: Kültürel farklılığın toplumsal organizasyonu* (s. 11-40). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Başaran-İnce, G. (2010). "Medya ve toplumsal hafıza". *Kültür ve İletişim*, 13(1), 9-29.
- Bauman, Z. (2006). *Sosyolojik düşünmek* (On Altıncı Baskı). A. Yılmaz (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Eserin orijinali 1996'da yayımlandı).
- Bayındır-Goularas, G. (2012). "1923 Türk-Yunan nüfus mübadelesi ve günümüzde mübadil kimlik ve kültürlerinin yaşatılması". *Alternatif Politika*, 4(2), 129-146.
- Benjamin, W. (2001). *Son bakışta aşk* (Üçüncü Baskı). N. Gürbilek (Haz.). İstanbul: Metis Yayınları. (Eserin orijinali 1874'te yayımlandı).
- Berber, F. (2010). *İmparatorluktan Cumhuriyete Manisa ve göçler (1860-1960)*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Bergson, H. (2015). *Madde ve bellek* (İkinci Baskı). I. Ergüden (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. (Eserin orijinali 1936'da yayımlandı).
- Bernard, M., Hett, F., and Mechtel, M. (2015). "Social identity and social free-riding". *European Economic Review*, 1-27.
- Berry, J. W., Poortinga, Y. H., Breugelmans, S. M., Chasiotis, A., and Sam, D. L. (2021). *Kültürlerarası psikoloji araştırma uygulamalar*. L. P. Tosun (Çev. Ed.). Üçüncü Baskıdan Çeviri. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Bilgin, A. ve Oksal, A. (2018). "Kültürel kimlik ve eğitim". *Academy Journal of Education Sciences*, 2(1), 82-90.
- Bilgin, N. (2006). "Kimlikler kültürelidir". *Türk Yurdu*, 26(221), 97-99.
- Bilgin, N. (2008a). "Pierre Nora'nın "Bellek Yerleri"nden esinle cumhuriyetin bellek kişileri". *Toplumsal Tarih*, 169, 20-26.
- Bilgin, N. (2008b). "Geçmişin araçsallaştırılması tarih ve kolektif bellek (I)". *Toplumsal Tarih*, 173, 34-40.
- Bilgin, N. (2013). *Tarih ve kolektif bellek* (Birinci Baskı). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bilginer-Erdoğan, Ş. (2013). *Toplumsal bellek ve medya: Toplumsal hatırlatma ve unutturma biçimleri (Seksenler Dizisi)*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Brown, R., and Pehreson, S. (2019). *Group processes – Dynamics within and between groups*. Oxford: Basil Blackwell Inc.
- Boratav, P. N. (2013). *100 Soruda Türk halk edebiyatı* (Birinci Baskı). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

- Cevizci, E. Ş. (2007). *1950 sonrası Türkiye'ye Makedonya'dan göç eden Vranofçalılar üzerine sosyo-kültürel bir kimlik incelemesi*. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Chambers, I. (2014). *Göç, kültür, kimlik* (İkinci Baskı). İ. Türkmen ve M. Beşikçi (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Eserin orijinali 1994'te yayımlandı).
- Cinman-Şimşek, M. (1997). "Türk cumhuriyetleri ve Türkiye Cumhuriyeti'ne ulusal kimlik açısından bir yaklaşım". *Yeni Türkiye Türk Dünyası I Özel Sayısı*, 15, 406-425.
- Clark, B. (2008). *İki kere yabancı kitlesel insan ihracı modern Türkiye ve Yunanistan'ı nasıl biçimlendirdi?*. M. Pekin (Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları. (Eserin orijinali 2006'da yayımlandı).
- Connerton, P. (2014a). *Toplumlar nasıl anımsar?* (İkinci Baskı). A. Şenel (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Eserin orijinali 1992'de yayımlandı).
- Connerton, P. (2014b). Kültürel bellek. N. Kayalı Orta (Çev.). İçinde Oğuz, M. Ö. (Ed.), *Halk biliminde kuramlar ve yaklaşımlar-4* (s. 232-245). Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Connerton, P. (2018). *Modernite nasıl unutturur?* (Üçüncü Baskı). K. Kelebekoğlu (Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık. (Eserin orijinali 2009'da yayımlandı).
- Connolly, E.W. (1995). *Kimlik ve farklılık*. F. Lekesizalın (Çev.). (Eserin orijinali 1991 yılında yayımlanmıştır). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çağlayan, Ş. (2013). Göç kavramı ve kuramları. İçinde Güneş, F. (Ed.), *Kent sosyolojisi* (s. 85-115). Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Çakır, S. (2011). "Geleneksel Türk kültüründe göç ve toplumsal değişim". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24, 129-142.
- Çandar, C. (1997). "Türklük, milliyetçilik, Osmanlı havzası (Rumeli ya da Balkanlar)". *Yeni Türkiye*, 3(16), 1737-1740.
- Çeviker, L. (2009). *Şiddet ve toplumsal hafıza*. Yüksek Lisans Tezi, Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Demez, G. (2009). Ergen kimliğinde düşler ve kâbuslar: Taksim-Beyoğlu civarında yaşayan gençlikte kimlik ve "melez"lik. İçinde Pultar, G. (Der.), *Kimlikler lütfen: Türkiye Cumhuriyeti'nde kültürel kimlik arayışı ve temsili* (s. 323-336). Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Demirtaş-Madran, H. A. (2012). Sosyal kimlik ve ayrımcılık. İçinde Çayır, K. ve Ayan, M. (Ed.), *Ayrımcılık: Çok boyutlu yaklaşımlar* (s. 73-86). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Demirtaş, H. A. (2003). "Sosyal kimlik kuramı, temel kavram ve varsayımlar". *İletişim Araştırmaları*, 1(1), 123-144.

- Depeli, G. (2007). "Göçmenin belleği: Görsellik ve kültürel bellek ilişkisi". *IV. Kültür Araştırmaları Sempozyumu İç/Dış/Göç ve Kültür Özetler*, 33-34.
- Doyuran, L. (2018). *Kolektif belleğin inşası*. İstanbul: Cinius Yayınları.
- Ellemers, N., and Haslam, S. A. (2012). Social identity theory. In Van Lange P. A. M., Kruglanski, A. W., and Higgins, E. T. (Eds.), *Handbook of theories of social psychology* (pp. 379-398). London: Sage Publications.
- Emgili, F. (2017). "Türk-Yunan nüfus mübadelesi hakkındaki araştırmalara bir bakış". *Tarih ve Günce Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Dergisi*, 1(1), 29-54.
- Erdal, İ. (2006). *Mübadele (uluslaşma sürecinde Türkiye ve Yunanistan 1923-1925)*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Erdal, İ. (2009). "Rumeli ve Anadolu muhacirlerinde kimlik ve vatan algısı". *Millî Folklor*, 81, 78-82.
- Erdoğan, T. (2017). Göç ve göçmen kavramlarının analizi. İçinde Aköz, A. ve Yörük, D. (Ed.), *Konya araştırmaları: Göç ve iskân* (s. 13-28). Konya: Palet Yayınları.
- Erkal, M. E. (1997). "Kültürel kimlik ve Türk kimliği". *Yeni Türkiye I*, 15, 396-402.
- Ersoy, R. (2009). *Sözlü tarih folklor ilişkisi: Baraklar örneği – Disiplinler arası bir yaklaşım denemesi*. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Gaertner, S. L., Guerra, R., Rebelo, M., Dovidio, J., Hehman, E., and Deegan, M. (2016). The common ingroup identity model and the development of a functional perspective: A cross-national collaboration. In Vala, J., Walduz, S., and Calheiros, M. M. (Eds.), *the social developmental construction of violence and intergroup conflict* (pp. 105-120). New York: Springer International Publishing.
- Gagnon, A., and Bourhis, R. Y. (1996). "Discrimination in the minimal group paradigm: Social identity or self-interest?". *Personality and Social Psychology Bulletin*, 22(12), 1289-1301.
- Giddens, A., and Sutton, P. W. (2018). *Sosyolojide temel kavramlar* (Üçüncü Baskı). A. Esgin (Çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi. (Eserin orijinali 2014'te yayımlandı).
- Giddens, A. (2000). *Elimizden kaçıp giden dünya*. O. Akınhay (Çev.). İstanbul: Alfa Yay. (Eserin orijinali 2000'de yayımlandı).
- Göker, G. (2013). *Göç, kimlik, aidiyet: Kültürlerarası iletişim açısından İsveçli Türkler*. Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Göle, M. (2007). "Doğru olmadığını biliyorum ama öyle hatırlıyorum". *Cogito*, 50, 23-30.
- Görmez, K. ve Çetin, F. G. (2018). "1923-1938 döneminin popüler mitolojisi: Atatürk kültü". *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(15), 49-60.
- Güleç, C. (2002). "Türkiye'de kültürel kimlik sorunu". *Antropoloji*, 15, 63-78.

- Gürkan-Pazarcı, F. ve Çağlar, N. (2018). Gündelik hayatta direniş ve toplumsal bellek. İçibde Gürkan Pazarcı, N. (Der.), *Kültürel belleğe yolculuk* (s. 97-111). Ankara: Epos Yayınları.
- Güvenç, B. (2009). Kültür, kimlik ve kimlikler. İçinde Pultar, G. (Der.), *Kimlikler lütfen: Türkiye Cumhuriyeti'nde kültürel kimlik arayışı ve temsili* (s. 31-38). Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Güvenç, B. (2015). *Kültürün ABC'si* (Yedinci Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Güvenç, B. (2018). *İnsan ve kültür*. İstanbul: Boyut Yayıncılık.
- Halbwachs, M. (2016). *Hafızanın toplumsal çerçeveleri*. B. Uçar (Çev.). Ankara: Heretik Yayınları. (Eserin orijinali 1925 yılında yayımlandı).
- Halbwachs, M. (2018). *Kolektif bellek*. Z. Karagöz (Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık. (Eserin orijinali 1950'de yayımlandı).
- Hall, N. R., and Crips, R. J. (2005). "Considering multiple criteria for social categorization can reduce intergroup bias". *The Society for Personality and Social Psychology*, 31(10), 1435-1444.
- Hall, S. (1987). Minimal selves. In Appignanesii L. (Ed.), *Identity: The real me: Post-modernism and the question of identity* (pp. 44-46). London: ICA Documents.
- Hall, S. (1997). The local and the global: Globalization and ethnicity. In King, A. D. (Ed.), *Culture, globalization and the world-system contemporary conditions for the representation of identity* (pp. 19-39). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hall, S. (2015). Kültürel kimlik ve diaspora. T. Gönel Sönmez (Çev.). İçinde Yolcu, M. A. (Ed.), *Diaspora ve kimlik* (s. 133-152). Konya: Kömen Yayınları.
- Halman, T. (2005). Kaç/göç: Göçebe kültürü ve Türk kültürü. İçinde Putlar, G. ve Erman, T. (Der.), *Türk(eye) kültürleri* (s. 67-76). Ankara: Tetragon Yayınları.
- Hatipler, M. (2003). *Selânik'ten Edirne'ye insan ziyanlığı (gözyaşı, hicran ve büyük mübadele)*. İstanbul: Assos Yayınları.
- Hendrich, B. (2014). Mario Levi ve Mıgırdiç Margosyan'da yemek hatırlama ve hatırlama yemekleri. İçinde Neyzi, L. (Ed.), *Nasıl getiriyoruz? Türkiye'de bellek çalışmaları* (s. 91-119). (İkinci Baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hentsch, T. (1996), *Hayali Doğu - Batı'nın Akdenizli Doğu'ya politik bakışı* (Birinci Baskı). A. Bora (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hobsbawm, E. (2006). Giriş: Gelenekleri icat etmek. M. M. Şahin (Çev.). İçinde Hobsbawm, E., and Ranger, T. (Eds.), *Geleneğin icadı* (s. 1-19). İstanbul: Agora Kitaplığı. (Eserin Orijinali 1983'da yayımlandı).
- Hogg, M. A. (1993). "Group cohesiveness: A critical review and some new directions". *European Review of Social Psychology*, 4(1), 85-111.

- Hogg, M. A., Abrams, D., Otten, S., and Hinkle, S. (2004). "The social identity perspective- intergroup relations, self-conception, and small groups". *Small Group Research*, 35(3), 246-276.
- Hogg, M. ve Vaughan, G. M. (2014). *Yedinci edisyon sosyal psikoloji*. İ. Yıldız ve A. Gelmez (Çev.). İstanbul: Ütopya Yayınları. (Eserin orijinali 2014'te yayımlandı).
- Hornsey, M. J. (2008). "Social identity theory and self-categorization theory: A historical review". *Social and Personality Psychology Compass*, 2(1), 204-222.
- Hortaçsu, N. (2008). *Ben biz siz hepimiz: Toplumsal kimlik ve gruplararası ilişkiler*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Hortaçsu, N. (2014). *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*. (İkinci Baskı). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Horvath, B. (1997). *Anadolu 1913* (Üçüncü Baskı). T. Demirkan (Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. (Eserin orijinali 1991'de yayımlandı).
- Hunter, A. J., Reid, J. M., Stokell, N. M., and Platow, J. M. (2000). "Social attribution, self-esteem, and social identity". *Current Research in Social Psychology*, 5(7), 97-125.
- Huyssen, A. (1999). *Alacakaranlık anıları bellek yitimi kültüründe zamanı belirlemek*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Işık, O. (1994). "Değişen toplum/mekân kavrayışları: Mekânın politikleşmesi, politikanın mekânsallaşması". *Toplum ve Bilim*, 64-65, 7-39.
- İçduygu, A. ve Sirkeci, İ. (1999). Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde göç hareketleri. İçinde Baydar, O. (Ed.), *75 yılda köylerden şehirlere* (s. 249-260). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- İlhan, S. (2013). "Akışkan toplumda kimlik inşası: Geçişken, eklektik, ben odaklı kimlikler". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23(2), 233-246.
- İnaç, H. (2006). *AB'ye entegrasyon sürecinde Türkiye'nin kimlik problemleri*. Bursa: Ekin Kitabevi.
- İnternet: Özçalık, S. (2008). Ötekileştirme ve işlevleri. *Karaburun III. Bilim Kongresi*, 4-7 Eylül, İzmir. Web: <https://docplayer.biz.tr/18242744-Otekilesme-ve-islevleri.html> adresinden 30 Eylül 2019'da alınmıştır.
- İnternet: Cable, D. M., and Welbourne, T. M. (1994). *Organizational change and the identity cycle: Understanding the effect of change on individual attitudes and behaviors through a combined social identity theory/identity theory perspective*. Web: <https://digitalcommons.ilr.cornell.edu/cahrswp/226/> adresinden 20 Haziran 2020'de alınmıştır.
- İnternet: Hogg, M. (2000). Social identity and social comparison. In Suls, J., and Wheeler, L. (Eds.), *Handbook of social comparison* (pp. 401-421). Web:

https://link.springer.com/chapter/10.1007%2F978-1-4615-4237-7_19 adresinden 20 Haziran 2020'de alınmıştır.

İnternet: İskân Kanunu. (1934, Haziran 21). T.C. Resmi Gazete, Sayı: 2733. Web: <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/2733.pdf> adresinden 1 Ağustos 2020'de alınmıştır.

İnternet: Karahan, A. (2011). *Kitle davranışı kuramları sosyal psikolojik bakış*. Web: <https://www.teorivepolitika.net/index.php/component/k2/item/137-kitle-davranisi-kuramlari> adresinden 18 Eylül 2020'de alınmıştır.

İnternet: Mübadele. Güncel Türkçe Sözlük. Web: <https://sozluk.gov.tr/> adresinden 18 Eylül 2020'de alınmıştır.

İpek, N. (2014). "Kaynakların dilinde göç kavramı". *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 17, 9-20.

Kaderli-Yapıcı, Z. (2012). "Kişisel deneyim anlatılarının bağlamsal çerçevesi: deneyimlenen, hatırlanan ve anlatılan hayat". *Millî Folklor*, 93, 207-219.

Karakasidov, A. N. (2010). *Buğday tarlaları kan tepeleri: Yunan Makedonyasında millet olma aşamasına geçiş süreçleri 1870-1990*. N. Elhüseyni (Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları. (Eserin orijinali 1997'de yayımlandı).

Kartarı, A. (2014). *Kültür, farklılık ve iletişim kültürlerarası iletişimin kavramsal dayanakları*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kelly, C. (1993). "Group identification, intergroup perceptions and collective action". *European Review of Social Psychology*, 4(1), 59-83.

Kemal, Y. (2012). *Bu bir çağrıdır*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Keser, İ. (2010). *Göç ve zor - Diyarbakır örneğinde göç ve zorunlu göç*. Ankara: Ütopya Yayınevi.

Keyman, E. F. (2009). Sistem kurucu ve sistem dönüştürücü bir toplumsal gerçeklik olarak kültürel kimlik olgusunu yeniden düşünmek. İçinde Pultar, G. (Der.), *Kimlikler lütfen: Türkiye Cumhuriyeti'nde kültürel kimlik arayışı ve temsili* (s. 50-59). Ankara: ODTÜ Yayıncılık.

King, A. D. (1998). *Kültür, küreselleşme ve dünya-sistemi*. G. Seçkin ve Ü. H. Yolsal (Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları. (Eserin orijinali 1991 yılında yayımlandı).

Kolukırmık, S. (2011). "Sürgün, toplumsal hafıza ve kültürel göç: ABD'deki Ahıska Türkleri üzerine bir araştırma". *Bilig*, 59, 167-190.

Köprülü, M. F. (2004). Yeni bir ilim: Halkiyat "folk-lore". İçinde Oğuz, M. Ö. (Ed.), *Türk halk edebiyatı el kitabı* (s. 365-367). (İkinci Baskı). Ankara. Grafiker Yayıncılık.

Küçükbasmacı, G. (2016). "Kültürel bellek ve süreklilik: Kına gecelerinden mezuniyet kınalarına". *Millî Folklor*, 112, 73-94.

- Kümbetoğlu, B. (2001). “Farklılığın algılanmasında kültürel filtreler”. *Folklor/Edebiyat*, 7(25), 5-20.
- Kümbetoğlu, B. (2017). *Sosyolojide ve antropolojide niteliksel yöntem ve araştırma*. (Beşinci Baskı). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- L’Heuillet, H. (2019). *Komşuluk insanların birlikte varoluşu üzerine düşünceler*. A. Beyaz (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Eserin orijinali 2016’da yayımlandı).
- Larrain, J. (1995). *İdeoloji ve kültürel kimlik*. N. N. Domaniç (Çev.). İstanbul: Sarmal Yayınları. (Eserin orijinali 1994’te yayımlandı).
- Licata, L., Klein, O., and Gély, R. (2007). “Mémoire des conflits, conflits de mémoires: Une approche psychosociale et philosophique du rôle de la mémoire collective dans les processus de réconciliation intergroupe”. *Social Science Information*, 4(46), 563-589.
- Maalouf, A. (2017). *Ölümcül kimlikler* (On Dokuzuncu Baskı). A. Bora (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Malinowski, B. (1990). *İnsan ve kültür*. M. F. Gümüş (Çev.). Ankara: V Yayınları.
- Mangum, M., and Block, R. Jr. (2018). “Social identity theory and public opinion towards immigration”. *Social Sciences*, 41(7), 1-16.
- McCarthy, J. (2018). *Ölüm ve sürgün: Osmanlı Müslümanlarının etnik kıyımı (1821-1922)* (Üçüncü Baskı). F. Sarıkaya (Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Meşe, G. (1991). *Çeşitli sosyo-kültürel gruplarda kültürel veya sosyal kimlik olgusunun incelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Meşe, G. (1999). *Sosyal kimlik ve yaşam stilleri*. Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Mutlu, N. Y. (2005). *Lozan’da mübadele veya memleketin Türk nüfusunun arttırılması*. Ankara: Türkiye Kitabevi.
- Münüsoğlu, H. (2017). *Kültürel bellek bağlamında İmrozlu kimliği üzerine etnografik bir inceleme*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Neyzi, L. (2013). “Ben kimim”: *Türkiye’de sözlü tarih, kimlik ve öznelilik* (Beşinci Baskı). H. Özkan (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Neyzi, L. (2016). *İstanbul’da hatırlamak ve unutmak: Birey, bellek ve aidiyet*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Nietzsche, F. (2011). *Tarih üzerine* (Altıncı Baskı). N. Bozkurt (Çev.). Ankara: Say Yayınları. (Eserin orijinali 1874’te yayımlandı).
- Oğuz, M. Ö. (2007). “Folklor ve kültürel mekân”. *Millî Folklor*, 76, 30-32.
- Oğuz, M. Ö. (2019). *Paldır küldür kentleşmeler*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

- Olick, J. K. (2014). “Kolektif bellek: İki farklı kültür”. M. Güneşdoğmuş (Çev.). *Moment Dergi*, 1(2), 175-211.
- Özbudun, S. (2010). *Antropoloji gözüyle: Sınıf, kültür, kimlik yazıları*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Özmen, A. (2009). Etnik ve kültürel kimliklerin dışlanma üzerinden kurulması: Tur’Abdin Süryânîleri. İçinde Pultar, G. (Der.), *Kimlikler lütfen: Türkiye Cumhuriyeti’nde kültürel kimlik arayışı ve temsili* (s. 195-203). Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Polat, N. (2007). “Bellek ve yabancı için sorumluluk: Etik “iyi yaşam” fikri için kısa bir giriş”. *Cogito*, 50, 77-86.
- Poyraz-Tacoğlu, T., Arıkan, G. ve Sağır, A. (2012). “Boşnak göçmenlerde göç ve kültürel kimlik ilişkisi: Fevziye Köyü örneği”. *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7, 1941-1965.
- Pultar, G. (2019). Antik bellek tekniğinden bellek çubuğuna doğru kültürel belleğin kavramsal temelleri. İçinde Şahin Tekinalp, P. ve Gökalp Alpaslan, G. (Haz.), *Kültürel bellek 2016* (s. 349-382). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Renan, E. (2016). *Ulus nedir?*. G. Yavaş (Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık. (Eserin orijinali 1991 yılında yayımlanmıştır).
- Ruskin, J. (2016). *Belleğin lambası – Seçme yazılar I*. A. N. Tezel (Çev.). İstanbul: Corpus Yayınları. (Eserin orijinali 1885 yılında yayımlanmıştır)
- Salmış, F. (2014). *Kimlik sancısı*. İstanbul: Bilsam Yayınları.
- Salvanou, E. (2022). Mübadil belleği tarih ve pratik olarak geçmiş. S. Örnek (Çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi. (Eserin orijinali 2018 yılında yayımlanmıştır.)
- Sancar, M. (2016). *Geçmişle hesaplaşma: Unutma kültüründen hatırlama kültürüne*. (Beşinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sander, O. (2018). *Balkan gelişmeleri ve Türkiye 1945-1965*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Santos, M. S. (2001). “Memory and narrative in social theory: The contributions of Jacques Derrida and Walter Benjamin”. *Time and Society*, 2(10): 163-189.
- Sarlo, B. (2012). *Geçmiş zaman bellek kültürü ve özneye dönüş üzerine bir tartışma*. P. B. Charum ve D. Ekinci (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Eserin orijinali 2005 yılında yayımlanmıştır).
- Satılmış, D. (2009). “35,5” ya da Karşıyakalı olmak: Kimlik oluşumunda aidiyet eksen. İçinde Pultar, G. (Der.), *Kimlikler lütfen: Türkiye Cumhuriyeti’nde kültürel kimlik arayışı ve temsili* (s. 337-348). Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Schacter, L. D. (2017). *Belleğin izinde, beyin, zihin ve geçmiş* (İkinci Baskı). E. Özgül (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Eserin orijinali 1996’da yayımlandı).

- Schnapper, D. (2005). *Sosyoloji düşüncesinin özünde öteki ile ilişki*. A. Sönmezay (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (Eserin orijinali 1998 yılında yayımlanmıştır.)
- Schudson, M. (2007). “Kolektif bellekte çarpıtma dinamikleri”. B. Kovulmaz (Çev.). *Cogito*, 50, 179-199.
- Sepetçioğlu, T. E. (2011). *Girit’ten Anadolu’ya gelen göçmen bir topluluğun etnotarihsel analizi: Davutlar örneği*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Sindic, D., and Condor, S. (2014). Social identity theory and self-categorization theory. In Nesbitt-Larking, P., Kinnvall, C., Capelos, T., and Dekker, H. (Eds.), *The Palgrave handbook of global political psychology* (pp. 39-54). New York: Palgrave Macmillan.
- Smith, A. D. (1994). *Millî kimlik*. B. S. Şener (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Eserin orijinali 1991’de yayımlandı).
- Smith, J. R., and Hogg, M. A. (2008). Social identity and attitudes. In Crano, W., and Prislin, R. (Eds.), *Attitudes and attitude change* (pp. 337-360). New York: Psychology Press.
- Soylu, S. (1999). İşletmelerde sosyal kategorizasyon ve sosyal kimlik. İçinde Arkonaç, S. (Ed.), *Gruplararası ilişkiler ve sosyal kimlik kuramı* (s. 53-71). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Sönmez, S. (2012). *Toplumsal bellek ve sinema: Türkiye sinemasında travmatik temsiller*. Doktora Tezi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Spears, R., Doosje, B., and Ellemers, N. (1997). “Self-stereotyping in the face of threats to group status and distinctiveness: The role of group identification”. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23, 538-553.
- Subaşı, N. (2010). *Alevi modernleşmesi - Sırrı fâş eylemek* (Üçüncü Baskı). Ankara: Timaş Yayınları.
- Susam, A. (2015). *Toplumsal bellek ve belgesel sinema*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sydow, C. W. (2010). Coğrafya ve masal ekotipleri. T. Işıkhani (Çev.). İçinde Oğuz, M. Ö. ve Gürçayır, S. (Ed.), *Halkbiliminde kuramlar ve yaklaşımlar 2* (s. 108-124). Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Connerton, P. (2014b). Kültürel bellek. N. Kayalı Orta (Çev.). İçinde Oğuz, M. Ö. ve Gürçayır, S. (Ed.), *Halkbiliminde kuramlar ve yaklaşımlar-4* (s. 232-245). Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Şen, M. (2014). “Türkiye’de iç göçlerin neden ve sonuç kapsamında incelenmesi”. *Çalışma ve Toplum*, 1, 231-256.
- Tacoğlu, P., T., Sağır, A. ve Arık, F. (2016). “Türkiye’nin tek Arap-Ortodoks köyü Tokaçlı’da dinsel ve kültürel kimlik”. *Milli Folklor*, 110, 68-85.

- Tajfel, H. (1972). Social categorization. English manuscript of “La catégorisation sociale”. In Moscovici, S. (Ed.), *Introduction à la psychologie sociale* (pp. 272–302). Paris: Larousse.
- Tajfel, H. (1982). “Social psychology of intergroup relations”. *Annual Review of Psychology*, 33(1), 1-39.
- Tajfel, H., and Turner, J. C. (2004). The social identity theory of intergroup behavior. In Jost, J. T., and Sidanius, J. (Eds.), *Key readings in social psychology. Political psychology: Key readings* (pp. 276-293). New York: Psychology Press.
- Taşçı, F. (2009). “Bir sosyal politika sorunu olarak göç”. *Kamu-İş*, 10(4), 177-204.
- Tekeli, İ. (1990). “Osmanlı İmparatorluğu’ndan günümüze nüfusun zorunlu yer değiştirmesi ve iskan sorunu”. *Toplum ve Bilim*, 50, 49-71.
- Tekeli, İ. (2008). *Göç ve ötesi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Temur, N. (2011). “Kültürel bellek bağlamında deve oyunu”. *Milli Folklor*, 90, 156-163.
- Tevfik, İ. (2014). *İnsan ve mekân yüzüyle mübadele 1923’ten bugüne zorunlu göç*. İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları.
- Tezcan, M. (1974). *Türklerle ilgili stereotipler (kalıp yargılar) ve Türk değerleri üzerine bir deneme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları.
- Traverso, E. (2019). *Geçmiş kullanma kılavuzu*. I. Ergüden (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Eserin orijinali 2005 yılında yayımlandı).
- Turner, J. C. (1975). “Social comparison and social identity: Some prospects for intergroup behaviour”. *European Journal of Social Psychology*, 5, 5-34.
- Turner, J. C., and Oakes, P. J. (1986). “The significance of the social identity concept for social psychology with reference to individualism, interactionism and social influence”. *The British Psychological Society*, 25, 237-252.
- Turner, J. C., and Reynold, K. J. (2010). The story of social identity. In Postmes, T., and Branscombe, N. R. (Eds.), *Rediscovering social identity: Key readings* (pp. 13-32). New York: Taylor & Francis.
- Turner, J. C., Brown, R. J., and Tajfel, H. (1979). “Social comparison and group interest in ingroup favouritism”. *European Journal of Social Psychology*, 9, 187-204.
- Usborne, E., and de la Sablonnière R. (2014). “Understanding my culture means understanding myself: The function of cultural identity clarity for personal identity clarity and personal psychological well-being”. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 44(4), 436–458.
- Vanbeselaere, N. (1999a). Gruplar arası davranışın sosyal psikolojik analizi: Bireyci Bir yaklaşımdan sosyal kimlik yaklaşımına. S. Arkonaç (Çev.). İçinde Arkonaç, S. (Ed.). *Gruplararası ilişkiler ve sosyal kimlik kuramı* (s. 1-38). İstanbul: Alfa Yayınları.

- Wolf, K. H. (1950). *The sociology of George Simmel*. New York: Free Press.
- Wolsko, C., Park, B., Judd, C. M., and Wittenbrink, B. (2000). "Framing interethnic ideology: Effects of multicultural and color-blind perspectives on judgments of groups and individuals". *Journal of Personality and Social Psychology*, 78(4), 635-654.
- Yıldırım, D. (1998). *Türk bitiği*. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Yuki, M. (2003). "Intergroup comparison versus intragroup relationship: A cross-cultural examination of social identity theory in North American and East Asian cultural contexts". *Social Psychology Quarterly*, 66(2), 166-183.
- Yücel Yönlü, K. (2018). *Batı eksenli dünya düzeni ve Türkiye'ye gelen dış göç dinamiği göç sosyolojisi*. İstanbul: Doğu Kitabevi.





EKLER

EK-1. Kaynak Kişi Listesi

KK1. Hülya Dinçer, 1962/Muradiye doğumlu, lise mezunu, emekli bankacı, ailesi Vortolom'dan gelmiş (03.02.2018 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme)

KK2. Nurten Ünal, 1939/Muradiye doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, babası Kayalar köyünden, annesi ise Selanik yakınlarından gelmiş (07.02.2018 tarihinde Manisa'da yapılan görüşme)

KK3. Sebiha Yılmaz, 1957/Horozköy doğumlu, Vortolom ve Selanik'ten gelmişler, ilkokul mezunu, ev hanımı (08.02.2018 tarihinde Horozköy'de yapılan görüşme)

KK4. Duriye Akgöl, 1942 Muradiye doğumlu, ailesi Selanik'ten gelmiş, ilkokul mezunu, ev hanımı (15.02.2018 tarihinde Muradiye'de yapılan görüşme)

KK5. Mürvet Elbirlık, 1933 Edirne/Keşan doğumlu, ailesi Dırama'dan gelmiş, ilkokul mezunu, ev hanımı (06.04.2018 tarihinde Muradiye'de yapılan görüşme)

KK6. Emin Kılıç, 1939 Muradiye doğumlu, ailesi Vortolom/Florina'dan gelmiş/ilkokul mezunu, emekli çiftçi (11.04.2018 tarihinde Muradiye'de yapılan görüşme)

KK7. Güner Kılıç, 1945 Horozköy doğumlu, ailesi Vortolom/Florina'dan gelmiş, ilkokul mezunu, ev hanımı (12.04.2018 tarihinde yapılan görüşme)

KK8. Zülfikâr Ceyhan, 1928 Muradiye doğumlu, ailesi Selanik'ten gelmiş, ilkokul mezunu, emekli sağlık memuru (19.04.2018 tarihinde Muradiye'de yapılan görüşme)

KK9. Mukaddes Ceyhan, 1938 Horozköy doğumlu, ailesi Eleviş'ten gelmiş, ilkokul mezunu, ev hanımı (20.04.2018 tarihinde Muradiye'de yapılan görüşme)

KK10. Ali Koç, 1923 Vortolom/Florina doğumlu, ailesi Vortolom/Florina'dan gelmiş, okuryazar, çiftçi (26.04.2018 tarihinde Muradiye'de yapılan görüşme)

KK11. Nahide Kınayır, 1960 Muradiye doğumlu, Ailesi Vortolom'dan gelmiş, ilkokul mezunu, ev hanımı (26.04.2018 tarihinde Muradiye'de yapılan görüşme)

KK12. Rakibe Göçmen, 1922 ÇAzlar/Selanik doğumlu, ailesi ÇAzlar/Selanik'ten gelmiş, okuryazar, ev hanımı (02.05.2018 tarihinde Muradiye'de yapılan görüşme)

KK13. Erhan Akçasoy, Muradiye doğumlu, ailesi Eleviş'ten gelmiş, ilkokul mezunu, emekli (08.05.2018 tarihinde Muradiye'de yapılan görüşme)

KK14. Baki Akçasoy, 1923 Eleviş doğumlu, ilkokul mezunu, emekli çiftçi (08.05.2018 tarihinde Muradiye'de yapılan görüşme)

KK15. Gülsen Akçasayar, 1953 Muradiye doğumlu, ailesi Vortolom'dan gelmiş, ilkokul mezunu, ev hanımı (07.06.2019 tarihinde Manisa'da yapılan görüşme)

KK16. Hasan Hüseyin Ünal, 1951 Muradiye doğumlu, ailesi Vortolom'dan gelmiş, ilkokul mezunu, emekli çiftçi (08.06.2019 tarihinde Manisa'da yapılan görüşme)

EK-1. (devam) Kaynak Kişi Listesi

KK17. Fikret Akgöl, 1934 Muradiye doğumlu, ailesi Vortolom'dan gelmiş, ilkokul mezunu, emekli çiftçi, (12.06.2019 tarihinde Manisa'da yapılan görüşme)

KK18. Selda Denli, 1965 Horozköy doğumlu, ailesi Vortolom'dan gelmiş, üniversite mezunu, ev hanımı (14.08.2019 tarihinde Didim/Aydın'da yapılan görüşme)

KK19. Nurhayat Mazi, 1956 Muradiye doğumlu, ailesi Selanik'ten gelmiş, ilkokul mezunu, ev hanımı (18.09.2019 tarihinde Manisa'da yapılan görüşme)

KK20. Hidayet Ergel, 1938 Muradiye doğumlu, ailesi Selanik'ten gelmiş, okuryazar, ev hanımı (19.09.2019 tarihinde Manisa'da yapılan görüşme)

KK21. Aysel Akgöl, 1944 Muradiye doğumlu, ailesi Eleviş'ten gelmiş, ilkokul mezunu, ev hanımı (18.10.2019 tarihinde Muradiye'de yapılan görüşme)

KK22. Hatice Akgün, 1955 Horozköy doğumlu, ailesi Eleviş'ten gelmiş, ilkokul mezunu, ev hanımı (10.10.2019 tarihinde Manisa'da yapılan görüşme)

KK23. Ayten Yeder, 1938 Muradiye doğumlu, ailesi Noylan/Selanik'ten gelmiş, okula gitmemiş, ev hanımı (25.12.2019 tarihinde Muradiye'de yapılan görüşme)

KK24. Demirhan Baki, 1941 Muradiye doğumlu, ailesi Selanikten gelmiş, ilkokul mezunu, ev hanımı (06.02.2020 tarihinde yapılan görüşme)

KK25. Kaya Akay, 1938 Muradiye doğumlu, ailesi Noylan'dan gelmiş, ilkokul mezunu, emekli çiftçi (10.02.2020 tarihinde Muradiye'de yapılan görüşme)

KK26. Sefade Demirel, 1962 Muradiye doğumlu, ailesi Selanik'ten gelmiş, ilkokul mezunu, ev hanımı (11.02.2020 tarihinde Muradiye'de yapılan görüşme)

KK27. Sadık Yakın, 1965 Muradiye doğumlu, ailesi Yugoslavya'dan gelmiş (Gega Arnavudu), ilkokul mezunu, emekli (11.02.2020 tarihinde Muradiye'de yapılan görüşme)

KK28. Asime Ertem, 1945 Muradiye doğumlu, ailesi Selanik'ten gelmiş, okula gitmemiş, ev hanımı (11.02.2020 tarihinde Muradiye'de yapılan görüşme)

KK29. Ali Çam, 1938 Muradiye doğumlu, ailesi Girit'ten gelmiş, ilkokul mezunu, emekli (12.02.2020 tarihinde Muradiye'de yapılan görüşme)

KK30. Gülistan Pazan, 1946 Muradiye doğumlu, ailesi Vortolom'dan gelmiş, ilkokul mezunu, ev hanımı (18.02.2020 tarihinde Manisa'da yapılan görüşme)

KK31. Filiz Yakın, 1973 Muradiye doğumlu, ailesi Vortolom ve Eleviş'ten gelmiş, ortaokul mezunu, ev hanımı (10.03.2020 tarihinde Muradiye'de yapılan görüşme)

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : ŞAFAK, Demet
Uyruğu : T.C.

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Doktora	Gazi Üniversitesi/Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı	Devam ediyor
Yüksek lisans	Gazi Üniversitesi/ Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı	2015
Yüksek lisans	Uludağ Üniversitesi / Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Öğretmenliği	2006
Lisans	Hacettepe Üniversitesi	2005
Ön lisans	Afyon Kocatepe Üniversitesi	2000
Lise	Akhisar Lisesi	1991

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2013-halen	Manisa İl Kültür ve Turizm Müd.	Folklor Araştırmacısı
2011-2013	İstanbul İl Kültür ve Turizm Müd.	Folklor Araştırmacısı
2009-2011	Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müd.	Folklor Araştırmacısı

Yabancı Dil

İngilizce

Yayınlar

Tezler

Şafak-Aydın, D. (2015). *Giresunlu Bir Masal Anası: Arife Şafak'ın Masal Anlatıcılığı ve Masalların Bağlamsal Çözümlemesi*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

SCI, SCI-EXP., SSCI, AHCI Kapsamında Taranan Dergilerde Yayımlanan

Makaleler

Şafak, D. (2017). “Etnografi’den Netnografi’ye Sanal Ortamda Kurşun Dökme: ‘Sen Bi Kurşun Döktür’ ”. *Millî Folklor Dergisi*, 156-168.

Şafak, D. (2019). “Masal Anası Arife Şafak’tan Derlenen Masalların Bağlamsal Kurama Göre İncelenmesi”. *Millî Folklor Dergisi*, 64-75.

Uluslararası Sempozyum ve Kongrelerde Sunulan Bildiriler

Şafak-Aydın, D. (2010). “*Sındırgı Yağcıbedir Halısı Örneğinden Hareketle Türk Halı Dokumalarının Güncel Sorunları Üzerine Bir Deneme*”. Uluslararası Türk Halı ve Düz Dokumaları (Kilim, Cicim, Sumak) Sempozyumu, 01-04 Kasım 2010, Alanya.

Ulusal Sempozyum ve Kongrelerde Sunulan Bildiriler

Şafak-Aydın, D. (2010). “*Balıkesir’de Bir Köy Seyirlik Oyunu: Tülü Kabak*”. IV. Halk Kültürü Araştırmaları Sempozyumu, 08-10 Mart 2010, Antalya.

Şafak-Aydın, D. (2011). “*Geçmişten Günümüze Mısır Çarşısı*”. V. Halk Kültürü Araştırmaları Sempozyumu, 05-07 Nisan 2011, Antalya.

Çeviriler

Şafak-Aydın, D., Önkol, A. ve Tekin, G. (2014). “*İtalya’da Etnoloji ve Kültürel Antropoloji: Gelenekler ve Gelişmeler*”. Yazar: Vigin Grottanelli. Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 4. (hızl. M. Ö. Oğuz vd.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 317-335.

Ansiklopedi Maddeleri

Şafak, D. (2020). *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü’nde 20 adet maddenin madde yazarlığı yapılmıştır*. Erişim için. (<http://teis.yesevi.edu.tr/>)



GAZİLİ OLMAK AYRICALIKTIR..