

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
HALKBİLİM ANABİLİM DALI**

**KÜLTÜREL BELLEK BAĞLAMINDA İMROZLU KİMLİĞİ ÜZERİNE  
ETNOGRAFİK BİR İNCELEME**

**Doktora Tezi**

**Hasan MÜNÜSOĞLU**

**Ankara-2017**

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**HALKBİLİM ANABİLİM DALI**

**Hasan MÜNÜSOĞLU**

**KÜLTÜREL BELLEK BAĞLAMINDA İMROZLU KİMLİĞİ ÜZERİNE**  
**ETNOGRAFİK BİR İNCELEME**

**Doktora Tezi**

**Tez Danışmanı**  
**Prof. Dr. M. Muhtar KUTLU**

**Ankara-2017**

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**HALKBİLİM ANABİLİM DALI**

**Hasan MÜNÜSOĞLU**

**KÜLTÜREL BELLEK BAĞLAMINDA İMROZLU KİMLİĞİ ÜZERİNE**  
**ETNOGRAFİK BİR İNCELEME**

**Doktora Tezi**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. M. Muhtar KUTLU**

**Tez Jürisi Üyeleri**

**Adı ve Soyadı**

**İmzası**

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

**Tez Sınavı Tarihi: .....**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (7/11/2017)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin  
Adı ve Soyadı

**Hasan MÜNÜSOĞLU**

İmzası

## TEŞEKKÜR

Üretilen herhangi bir metnin destek ve yardım olmaksızın vücut bulması pek mümkün değildir. Diğer taraftan destekler arttıkça, metnin niteliğinin de artacağı aşikârdır. Bu konuda kendimi şanslı hissedendenim. Çalışma süresince ihtiyaç duyduğum anlarda desteklerini esirgemeyen insanlar hep yanımdaydılar. Bunların başında üniversite eğitimimin ilk anından itibaren öğrencisi olduğum ve doktora tezimin danışmanlığını üstlenen hocam Prof. Dr. M. Muhtar Kutlu geliyor. Sabrı, emeği ve destekleri için kendisine müteşekkirim. Atina'daki alan araştırmam için akademik danışman olmayı kabul eden Panteion Üniversitesi Sosyal Antropoloji Bölümünden Dr. Giorgos Tsimouris'e ne kadar teşekkür etsem azdır. Akademik yetkinliği, dostluğu, misafirperverliği ile pek çok açıdan büyük katkı sundu.

İmrozlular Derneği Başkanıyla iletişim kurmamı sağlayan ve Tez İzleme Komitesi üyesi Prof. Dr. Hande Birkalan Gedik'e, Tez İzleme Komitesinin diğer bir üyesi olan ve görüş ve önerileriyle teze önemli katkılar sunan Prof. Dr. Suavi Aydın'a, desteğini hiç eksik etmeyen hocam Prof. Dr. Tayfun Atay'a, paylaşımları ve dostlukları için Kosta'ya, Stelyo'ya, Gianni'ye, Niko'ya, Timoleo'ya, Meni'ye, Asanakis ailesine, Sotiri'ye, Maria'ya, Maki'ye, Aris'e, Giorgio ve Eirini'ye ve bütün İmrozlular Derneği üyelerine, Selanik'te beni ağırlayan Vasilis'e ve Giorgos Ksinos'a, tezin her aşamasında yardımcı olan Saim Örnek'e, tezin neredeyse tamamını dinleme sabrını gösteren ve fikirlerini paylaşan Ümit Kartal'a, dostlukları ve paylaşımları için Dr. İskender Yıldırım'a, Dr. Kadri Unat'a, Doç. Dr. Melike Kaplan'a, Dr. Pınar Kasapoğlu Akyol'a, Doç. Dr. Nilüfer Nahya'ya, ve isimlerini sayamadığım nice insana sonsuz teşekkürlerimi iletmek isterim.

Yüksek Öğretim Kurulu'nun sağladığı Doktora Yurtdışı Araştırma Desteği ve ikili anlaşma ekseninde Milli Eğitim Bakanlığı aracılığıyla verilen Yunanistan Hükümeti Araştırma bursu sayesinde alan araştırmasını yapmak mümkün oldu. Her iki

ülkenin kurum yetkililerine teşekkürlerimi sunarım. Yunanca dil eğitimi aldığım DTCF Çağdaş Yunan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalına, Yanya Üniversitesi Yunan Dili ve Kültürü Eğitimi Merkezine, sağladıkları dil bursları için Platon Akademi'ye ve Atina Üniversitesi Çağdaş Yunan Dili Eğitim Merkezi'ne teşekkür ederim.

Annem, Babam ve eşim Zehra ... Onların desteği her daim can suyu oldu. Sağ olsunlar.



## İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR .....	II
GİRİŞ .....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: .....	7
İMROZ- BAŞKALARININ KADERİNE TAYİN EDİLMENİN TARİHİ .....	7
Lozan Antlaşması .....	8
Lozan Antlaşmasından Sonra .....	13
1930'lu Yıllar ve Türk Milliyetçiliğinin Yükselişi .....	16
Çok Partili Dönem ve Sonrası .....	17
İKİNCİ BÖLÜM .....	24
BELLEK: KAVRAMA PANAROMİK BİR BAKIŞ .....	24
Bellek nedir? .....	24
Kolektif Bellek, Toplumsal Bellek, Kültürel Bellek; Hangisi? .....	32
Tarih ve Bellek .....	37
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....	40
İMROZLU KİMDİR? KAVRAMLAR ARASINDA KİMLİĞİ TARTIŞMAK .....	40
Kimlik nedir? .....	40
Etnik Kimlik .....	43
Milli Kimlik ve Milliyetçilik .....	46
Kimliğin Üç hali: Yunan, Rum, İmrozlu .....	53
Yunan/Helen/Grek Kimdir? .....	54
Rum/Romios Kimdir? .....	58
İmrozlu Kimdir? .....	64
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM .....	72
TOPONİMİ, BELLEK, KİMLİK: İMROZ'DAN GÖKÇEADA'YA .....	72
Türkiye'de Toponimi Mühendisliği .....	74
Bir Toponimi Mühendisliği Uygulaması: İmroz'dan Gökçeada'ya .....	77
BEŞİNCİ BÖLÜM .....	82
RİTÜEL, KİMLİK, BELLEK .....	82
İmroz'da Ritüeller .....	92
Dinsel Boyut .....	93
Toplumsal Boyut .....	94
Kimliksel Boyut .....	95

15 Ağustos Panagia (Meryem Ana Yortusu/ Το Πανηγύρι της Κοίμησης της Θεοτόκου).....	96
Paskalya (Το Πάσχα- To Pasha) .....	114
ALTINCI BÖLÜM .....	136
ALAN DENEYİMİ-ALANIN EĞİTİMİ.....	136
Konuya Karar Verme ve Alt Yapısını Oluşturma.....	137
Alan Araştırması Süreci (Ankara-İmroz-Atina) .....	145
SONUÇ .....	150
KAYNAKÇA .....	153
ÖZET .....	172
ABSTRACT .....	173





## GİRİŞ

İmroz<sup>1</sup>, ya da resmi adıyla Gökçeada, Türkiye'nin en batısında konumlanmış, çevresinde Limni (Limnos) ve Semandirek (Samothraki) adaları bulunan, idari olarak Çanakkale'ye bağlı bir sınır adasıdır. Bu adanın geçmişteki karakteristik özelliği ise otokton halkının Rumlardan oluşmasıydı. Ancak yaşanan gelişmeler ve göçler adanın bu karakterinin kökten değişmesine sebep olmuştur. Zaman içerisinde çoğunluğu adadan ayrılan halk yıllarca memleketlerini ziyaret etmeye devam etmiştir. Kısaca söyleyecek olursak, İmrozlular memleketleriyle olan ilişkilerini hiçbir zaman koparmamışlardır. Dolayısıyla bu insanlar için “nostalji” bazen zamanı belli olmasa da memlekete kavuşmayı beklemenin adı olmuştur.

Adalılar günümüzde genellikle yaz aylarında ve özel dönemlerde adada bulunmaktadır. Ada, o dönemlerde etrafta Yunancanın konuşulduğu, köylerde eğlencelerin düzenlendiği, kendi rutininden sıyrılıp geçici de olsa “geçmişine döndüğü” bir hale kavuşur. Diğer zamanlardaysa, yerli halkın topraklarından uzakta yaşadığı memleketlerdeki derneklerde, lokallerde ve etkinliklerde uzaktan da olsa İmroz yaşanılıyor ve belleklerde yaşatılıyor.

Bu araştırma, Türkiye’de azınlık statüsünde olan ve günümüzde çoğunluğu farklı ülkelerde yaşayan İmrozlu Rumların kültürel kimliğini konu edinmektedir. Bu konu ekseninde de, kültürel kimliğin önemli unsurlarından olan “geçmiş” nosyonu, “kültürel bellek” ekseninde ele alınarak İmrozluların kendi kimliksel konumlanışlarında özellikle yakın geçmişin oynadığı rol anlaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca İmroz’da gerçekleştirilen ritüeller de, İmrozlu kimliğinin hem bir dışavurumu olması, hem kimliğin sınırlarını göstermesi hem de grup bağıını sağlaması bakımından işlevselliği ve ilişkiselliğiyle

---

<sup>1</sup> “İmroz” kelimesi dahil olmak üzere, metin boyunca yer adları İmrozluların isimlendirdiği şekilde Yunanca halleriyle kullanılmıştır. Bu konu “İsim, Bellek, Kimlik: İmroz’dan Gökçeada’ya” başlıklı bölümde tartışılacaktır. Köylerin Yunanca ve Türkçe adları şu şekildedir: Agridia (Αγρίδια)-Tepeköy; Agoi Theodoroi (Αγιοι Θεόδωρου)- Zeytinli; Glikı (Γλυκί)-Eski Bademli; Kastro (Κάστρο)-Kaleköy; Sxoinoudi (Σχοινοúδι)-Dereköy; Eulambio (Ευλάμπιο)- Yenimahalle; Panagia (Παναγία)-Merkez. Köylerin adadaki konumları aşağıdaki haritada görülebilir.

incelenecektir. Buradan hareketle grubun ilişkilendirildiği kimliksel tanımlamalar olan “Rum” ve “Yunan” kavramlarıyla karşılaştırılarak kimliğin bağlamsallığı örneklendirilmiştir.

Araştırma etnografik alan araştırmasına yaslanmaktadır. Kültürel kimlik konusunu yalnızca literatürle ya da grup üyeleriyle kurulan bireysel temaslarla çalışmak çok mümkün değildir. Bu yüzden, araştırmaya konu olan grubun mekânına/mekânlarına gitmek, topluluk ortamını, etkinliklerini gözlemlemek ve buradan hareketle bilgiler toplamak önemlidir. Bu sebeple, İmrozluların memleketi olan adada ve yoğunluklu olarak yaşadıkları Atina'nın Nea Symirni bölgesindeki İmrozlular Derneği'nde alan araştırması gerçekleştirildi. Bir taraftan dernekteki faaliyetler ve etkinlikler takip edilirken diğer taraftan hem dernek lokalinde hem de ev ziyaretlerinde görüşmeler yapıldı. Ancak sohbetlerde herhangi bir yapılandırılmış soru yönergesi takip edilmedi. Bunun yerine görüşme esnasında ortama ve duruma göre sorular yöneltildi. Ayrıca, alan araştırmasının İmroz kısmında ise, köy yaşantısı gözlemlenmiş, ritüeller hakkında bilgi alınıp, takip edilmiş ve fotoğraflanarak görsel malzeme toplanmıştır. Bu yolla Atina-İmroz arasında ritüeller vasıtasıyla kurulan bağı görmek de mümkün hale gelmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde, İmroz'da yaşananlara yönelik bir tarihsel çerçeve olarak niteleyebileceğimiz bölüm bulunuyor. Burada özellikle Cumhuriyet dönemine odaklanılmakta, Türkiye'nin azınlık politikalarının yansımaları ele alınmakta ve doğrudan doğruya İmroz özelinde yürütülen uygulamalar anlatılmaktadır. Elbette bu fiili durumların İmrozluları nasıl etkilediği ve belleklerinde nasıl izler bıraktığı da bu bölümde yer almaktadır.

İkinci bölümde ise *bellek* kavramı kuramsal olarak ele alınacaktır. Bellek konusuyla ilgili kuramsal ve uygulamalı çalışmaların son yıllarda artış göstermesi sebebiyle, literatüre pek çok kaynak girdi. Bu yüzden çalışmaların tamamını takip

etmek neredeyse imkânsız bir hale geldi. Bu sebeple, bu çalışmada, konunun temel kaynakları başta olmak üzere, çoğunlukla antropologların ve sosyologların çalışmaları tercih edildi. Ayrıca sıkça kullanılan “kolektif bellek” “kültürel bellek”, “toplumsal bellek” kavramlarının kısa bir tartışması yapıldı.

Üçüncü bölümde, Amerikalı antropolog, Michael Moermann’dan esinle “İmrozlu Kimdir?” sorusuna yanıtlar arandı. Bu bölümde önce kuramsal bir giriş yapılarak, *kimlik*, *etnik kimlik*, *milli kimlik* kavramları açıklandı. Ardından bu kavramsal çerçeve temel alınarak adalıların kullandığı *Yunan*, *Rum* ve *İmrozlu* kimlik tanımlamaları ele alındı ve tartışıldı.

*Gökçeada* ve *İmroz* isimleri adalılar için farklı ve derin bir ayrıma işaret etmektedir. Bu sebeple dördüncü bölümde bir sistematik uygulama olarak *toponimi mühendisliği* ekseninde *İmroz* isminin *Gökçeada* olarak değiştirilme süreci adanın demografik yapısının bozulmasıyla ilişkilendirilerek incelendi. Ardından İmrozlular için bu iki ismin nasıl anlamlar taşıdığı ve ne tür hissiyat yarattığı aktarılmaya çalışıldı.

Beşinci bölüm ise İmroz’da gerçekleşen ritüellere odaklanmaktadır. Alan araştırması esnasında takip edilen *Paskalya* ve *Hristougenna* ritüelleri İmrozlu kimliğinin sergilendiği, hatırlandığı ve pekiştirildiği pratikler olarak verilmiştir. Bu bölümde, diğer bölümlerden farklı olarak fotoğraf kullanımına yer verilmiştir. Bunun sebebi, fotoğrafın, performatif bir etkinlik olarak ritüelin betimlenmesinden daha fazla etki gücüne sahip olmasıdır. Başka bir ifadeyle bu bölümde kullanılan fotoğraflar yazılı metini destekleyici ekler değil, başlı başına bir metindir.

Araştırmanın sistematik olmamakla birlikte 2010 yılında başladığı söylenebilir. Başlangıçta konuya karar vermek için İmroz hakkında küçük bir literatür çalışması yapıldı. Ardından adaya iki kısa ziyaret gerçekleştirildi. Araştırma konusu kesinleştikten sonra “bellek” ve “kimlik” hakkında literatür çalışmasıyla devam edildi. Eylül 2013-

Temmuz 2014 yılları arasında ise büyük bir kısmı Atina’da, bayramlarda ise adada alan araştırması gerçekleştirildi. 15 Ağustos Panagia töreni defalarca takip edilmiş olmasına rağmen, Paskalya bayramına yalnızca bir defa katılmak mümkün oldu. Bu süreci takiple yazım aşamasına geçildi. Alan araştırmasıyla ilgili daha ayrıntılı bilgi altıncı bölümde ele alındı.

Son olarak, çalışma içerisinde geçen isimlerin bazıları gerçek isimler olsa da bir kısmı için takma isimler kullanıldı. Bu, İmrozlulardan gelen bir talepten kaynaklanmadı. Ancak bazı insanların tedirgin olmamaları için bu yol seçildi. Ayrıca metin boyunca *İmrozlu* ve *adalılar* tabirleri eşanlamlı olarak adanın Rum, Ortodoks yerli halkını kapsayacak şekilde kullanıldı.





## BİRİNCİ BÖLÜM:

### İMROZ- BAŞKALARININ KADERİNE TAYİN EDİLMENİN TARİHİ<sup>2</sup>

Mekânsal küçüklüğü, coğrafi yalıtılmışlığı ve nüfusunun azlığı, İmroz'u benzeri birçok ada gibi tarih sahnesinde edilgen bir konuma itmiş, geleceği daima büyük siyasal yapılar tarafından tayin edilmiştir. Ada, 1455-1456 yıllarında Osmanlı İmparatorluğu tarafından ilhak edilmesinden Balkan Savaşları sonucunda 1912 yılında Yunanistan tarafından ele geçirilmesine kadar uzunca bir dönem sakin bir dönem geçirdi. İstanbul'un 1453 yılında fethedilmesinin ardından kısa süreli bir panik yaşanmış olmasına rağmen, dönemin en önemli vakanüvisti olan ve İstanbul'un Fethi'nin yazarı İmrozlu Kritovulos'un halkı ikna etmesi sayesinde büyük bir çatışma yaşanmaksızın adanın Osmanlı Devleti'ne ilhaki gerçekleşti. Bununla birlikte, Ceneviz ve Venediklilerin onları Katolikleştirebilecekleri endişesi, Rum Ortodoks kimliklerini koruyabileceklerini düşündükleri, daha az tehlike arz eden Osmanlı Devleti'ni tercih etmelerinde de etken oldu (Alexandris 2012:153).

Fransız Devrimi sonrasında milliyetçiliğin etki alanını genişletmesiyle başlayan bağımsızlık savaşları Osmanlı Devleti'nin toprak kayıplarını arttırdı ve 1912 yılında Balkan Savaşları sonrası İmroz Yunanistan'ın eline geçti. 1913 yılında Londra Antlaşması'yla adanın tekrar Osmanlı Devleti'ne devredilmesine karar verilmişse de Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla antlaşma uygulanamadı.

Birinci Dünya Savaşı esnasında İmroz üs olarak kullanıldı ve 1916 yılının Mart ayında Limni, Bozcada (Tenedos) ile birlikte ada İngilizler tarafından resmen işgal edildi. Bu işgal ada halkı tarafından da desteklendi. Hatta Bozcaada, İmroz, Boğazlar ve İstanbul'dan oluşacak yeni bir devletin kurulması bile planlandı (Alexandris, 2012: 156). 1919 yılında Yunanistan, Kuzey Ege adalarının askerisizleştirilmesi koşuluyla

---

<sup>2</sup> Bu bölüm, ilgili yerlerde belirtilenler dışında şu kaynaklardan derlenmiştir: Akgönül, 2011; Aktar, 2010; Alexandris, 1983; Demir, Akar. 1994; Güven, 2010; Kaya, 2005; Okutan, 2009; Oran, 2004; Roudometof, 1998; Zürcher, 2004.

İmroz'un kendisine verilmesini istedi ve bu öneriye müttefik devletler olumlu yaklaştı. 10 Ağustos 1920 tarihinde imzalanan Sevr Antlaşması'yla ada resmen Yunanistan'a devredildi. Ada halkı Kasım 1920'de yapılan Yunanistan seçimlerinde oy dahi kullandı.

Diğer taraftan Mayıs 1919'dan itibaren işgallere karşı Anadolu'da hızla büyüyen Mustafa Kemal önderliğindeki bağımsızlık hareketi Sevr Antlaşması'nı kesinlikle tanımayacağını deklare etti. Yunanistan'ın irredentist/yayılmacı ideolojisi olan "*Megali İdea*" (*Μεγάλη Ιδέα-Βüyük Ülkü*) için başlattığı "Küçük Asya Seferi" ilk başlarda oldukça başarılı ilerleyişler sağlamış olsa da, bir süre sonra Türk orduları tarafından geri çekilmeye zorlandı. Türk ordusunun 21 Ağustos 1922'de başlattığı Büyük Taarruz'un zaferle sonuçlanmasının ardından, Yunanistan fiilen Anadolu topraklarından, fikren de *Megali İdea*'dan vazgeçmek zorunda kaldı. Bugün Yunan tarih yazımında bu yenilgi "Küçük Asya Felaketi" olarak adlandırılır.<sup>3</sup>

Bu tanımlamanın sebebi sadece bir ulus devletin yenilgisi değil, aynı zamanda beraberinde getirdiği kültürel yıkımdır.

### **Lozan Antlaşması**

Lozan Barış Antlaşması, uzun yıllardır devam eden savaş sürecinin sona erdiği noktadır. Bu antlaşmayla Osmanlı İmparatorluğu resmen ortadan kalkmış, onun kısmi mirasçısı ve son dönem ideolojisinin uygulayıcısı olarak yeni bir ulus-devlet olan Türkiye ortaya çıkmış ve kazandığı askeri zaferlerin ardından siyaseten de uluslararası düzeyde tanınmıştır.

Kurtuluş Savaşı'nın en çok çatışan tarafları olan Türkiye ve Yunanistan, kendi ulusal çıkarları ve ideolojileri ekseninde büyük bir nüfus mübadelesi yapmayı kabul ettiler. Buna göre yaklaşık 1 milyon 400 bin Rum-Ortodoks Yunanistan'a, 500 bin civarında Müslüman da Anadolu'ya göç etmek zorunda kaldı. Özellikle Rum-Ortodoks

<sup>3</sup> Küçük Asya Seferi esnasında Yunan ordularının yenilmesinde önemli bir etken olarak, askerlerin yaklaşık 10 yıldır savaş halinde olmalarının yarattığı bıkkınlık ve bu ekseninde ordu içerisinde örgütlenen grevleri konu alan bir çalışma için bkz. Benlisoy 2014.



nüfusun bir kısmı savaş döneminde çoktan kendi yurtlarını terk etmişlerdi. Çok sayıda Rum Anadolu'ya sefer düzenleyen Yunan ordularına katılmış ve “*Megali İdea*”nın gerçekleşmesi için destek vermişti. Diğer taraftan yine milliyetçi ideal ekseninde savaşan Türk ordusu içerisindeki kimi gruplar da Rum-Ortodoks nüfusu, Yunan idealinin potansiyel destekleyicileri olarak gördü ve herhangi bir sorgulama yapmaksızın başarı kazandıkları bölgelerde Rumlara saldırılar gerçekleştirdi.<sup>4</sup>

Savaşın sonlarına doğru her iki taraf da tutumlarını iyiden iyiye sertleştirdi, hakim oldukları bölgelerde, orduların ilerleyişleri ya da geri çekilişleri esnasında büyük yıkımlar yaşandı. Durum o kadar karmaşık bir hale geldi ki, bugün dahi savaşın son olaylarından olan İzmir yangınının kimler tarafından çıkartıldığı hâlâ tam olarak çözülemedi.

Böylesine büyük bir kaosun yaşandığı ortamda özellikle Ege'de yaşayan Rumlar çatışmalar şiddetlendikçe kendi yurtlarından ayrılmaya başladılar. Bu bakımdan Lozan Antlaşması, savaş döneminde yaşanan göçün, yasal bir zeminde tanınmasını ve tamamlanmasını sağladı. Diğer taraftan, geride kalan mübadeleye dahil Rum-Ortodoks ahali ise antlaşmanın imzalanmasının hemen ardından kabileler halinde ve oldukça kötü koşullar altında Yunanistan'a göç etmek zorunda kaldı. Kısaca savaşın tarafı olsun ya da olmasın, her iki taraftan yüz binlerce insan sahip oldukları etnik ve dini kimliğin bedelini ödemek zorunda bırakıldı.

Lozan'da savaşın ardından yapılan görüşmeler çok hararetli geçmiş, zaman zaman sert tartışmalar yaşanmıştır. Bunlardan bir tanesi de Türkiye'nin İmroz, Bozcaada (Tenedos) ve Semadirek (Samothraki) adalarının kendi sınırlarına katma talebinden kaynaklandı. Görüşmelerde yer alan İngiliz temsilcisi Lord Curzon bu talebin yerine getirilmesinin güç olacağını, ahalesinin Rum olması bakımından eğer Wilson Prensipleri

---

<sup>4</sup> Günümüzde de yaygın olan Rum-Ortodoks nüfusun Yunanistan'ı desteklediği algısının yanlışlığı üzerine bir çalışma için bkz. Benlisoy, 2010.

ekseninde bir oylama yapılırsa, bu insanların Yunanistan'ı tercih edeceğini söyledi. Bunun üzerine Türkiye'yi temsil eden heyetin başında bulunan İsmet İnönü ise şu çarpıcı cevabı verdi:

“Bu adalar, Çanakkale topraklarıyla bir bütün teşkil ederler. Bu kadar esaslı bir meselede etnografya rakamları rol oynayamaz. Birkaç bin kişi hangi soya mensup olursa olsun, buraların çok üstün siyasi ve coğrafi ehemmiyeti önünde değersiz bir delildir. Batı Trakya işinde coğrafi ve siyasi icapların soy düşüncelerine nasıl üstün tutulduğunu hatırlatmak faydalıdır; aynı sebeplerin, adalar söz konusu olunca, aksine yorumlanması hayret vericidir! (Karacan, 2010:104)”

Nihayetinde yapılan antlaşmada İmroz ve Bozcaada Türkiye'ye verildi ve bir nüfus mübadelesi yapılması karara bağlandı.<sup>5</sup> Buna göre Yunanistan sınırları içerisinde Batı Trakya'da yaşayan Müslüman Türkler ile Türkiye'de İstanbul, Bozcaada (Tenedos) ve İmroz'da yaşayan Rum-Ortodoks kesim kapsam dışında bırakılmıştır. Böyle bir koşulun ortaya çıkmasının sebebinin iki devletin de kendi lehlerine siyasal “teminat” kazanma isteği oluşturur. Böylelikle, yaşanabilecek olası “risk” anında her iki devlet de elinde bulunan “rehine” gruplar üzerinden karşı tarafa yaptırım uygulayabilecek ya da antlaşmada yer alan ve manipüle edilerek kullanılan “mütekabiliyet” ilkesi ekseninde karşılık verebilecekti. Nitekim yıllara yayılan uygulamalara baktığımızda yukarıda kullanılan “rehine” tabirinin gerçekliği kolayca anlaşılmaktadır.

Gerçekleştirilen büyük nüfus mübadelesi her iki ulus devletin demografik yapısını derinden değiştirerek homojenleşmelerine katkıda bulunmuştur. Yaşanan karşılıklı göçler, özellikle dinsel anlamda ülkelerin siyasal sınırları içerisinde tekdüzeliğin

---

<sup>5</sup> Mübadele ve Anadolu'ya göç ettirilen mübadillerin durumu hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz. Arı, 2008.

meydana gelmesine sebep olmuş ve milliyetçi ideolojileri ekseninde bir ulus yaratmalarını kolaylaştırmıştır.

Milliyetçilik ortaya çıkışı itibariyle seküler bir iddia taşısa da, bir “millet” kurgulamanın ve yaratmanın temeli ve insanların birbirine yakınlaşmasını sağlayan unsuru dindir. Bir ulus-devlet içerisinde mevcut olan dilsel farklılıklar asimilasyon, inkâr, yasaklar gibi uygulamalarla aşılabilirken, dinsel farklılıklar “milletin” tözüne uygun olmadığından tolere edilmeleri pek mümkün olmamaktadır. Mübadelenin kapsamına alınan, Türkçe ana dile sahip Ortodoks Hıristiyan Karamanlılar/Kapadokyalılar ile Yunanca anadiline sahip Müslüman Giritliler bu duruma örnek oluşturmaktadırlar. Buradan hareketle söylenilebilir ki, mübadelenin temel belirleyeni din olmuştur.<sup>6</sup>

Lozan Antlaşması’yla Türkiye sınırlarına katılan ve mübadele dışında bırakılan İmroz halkı, Lozan’daki gelişmeleri yakından takip etmiş, gelişmeler adaya ulaştıkça halk arasında huzursuzluk baş göstermiştir. Özellikle adanın Türkiye’ye verilmesi gündeme geldiğinde bu durum en üst seviyeye ulaşmış, ellerindeki bütün imkânları kullanarak hem Yunanistan hükümetine hem de İngiliz yetkililerine adanın Türkiye’ye iade edilmemesi gerektiğini, bunun ada halkı için büyük sıkıntılar yaratacağını özetle Türkiye’ye güvenmediklerini iletmişler ancak hiçbir sonuç elde edememişlerdir. Adalıların en büyük endişesi, Yunanistan’ın adaya hâkim olduğu dönemde bazı adalıların Yunanistan ve İngiltere ile işbirliği yapmalarını Türkiye’nin affetmeyeceğini ve bunun intikamını alacağı düşüncesi idi. Nitekim bu endişelerinin haklılık payı vardı. Lozan Antlaşmasında savaş döneminde yaşananların geride bırakılıp, bütün ada halkının güvende yaşaması güvence altına alınmışsa da Türkiye bu kararı uygulamadı.

---

<sup>6</sup> Mübadeleye dâhil edilen anadilleri Türkçe Ortodoks Kapadokyalılar ile anadilleri Yunanca Müslüman Giritlileri kimliksel olarak ele alan iki etnografik çalışma için bkz. Örnek ve Nahya: 2017; Sepetçioğlu, 2011.

Örneğin antlaşmada yer almasına rağmen, savaş döneminde aktif olan altmış dört Rum “istenmeyen kişiler” olarak ilan edildi ve vatanlarına dönemedi (Alexandris, 2012: 171).

Türkiye açısından ise adanın stratejik konumu ön plandaydı. Bozcaada ile birlikte İmroz, Türkiye sınırlarına katılırsa Çanakkale Boğazı ve çevresinin kontrolü daha rahat sağlanabilecekti. Bu iki adanın Türkiye’ye verilmesi koşullu olarak kabul edildi. Antlaşmanın 14. maddesi doğrudan bu adalarla ilgili hükümler içeriyordu ve adalarda yaşayan Rum-Ortodoks nüfusun dinsel ve kültürel yapılarının korunması teminat altına alınıyordu:

“Türk egemenliği altında kalan İmroz adasıyla Bozcaada, yerel [mahalli] yönetim ile can ve mal güvenliği bakımında, Müslüman-olmayan yerli halka gerekli bütün güvenceyi sağlayan, yerel unsurlardan kurulu bir özel yönetim örgütünden yararlanacaktır. Bu adalarda düzenin korunması, yukarıda öngörülen yerler yönetim örgütünün aracılığıyla yerli halktan seçilmiş ve bu örgütün emrinde bulunan bir polis kuvvetince sağlanacaktır.”

Yukarıda aktarılan 14. maddeden de anlaşılacağı gibi, her iki adaya da kısmi bir özerklik veriliyor, adalar yönetiminin ve güvenliğinin yerli halk tarafından sağlanması karara bağlanıyordu. Bu kararın alınmasında ada halkının tamamının Rum-Ortodokslardan oluşması etken olmuştu ve taraf devletler adanın bu özelliğinin yok olmasını istemiyorlardı. Yine bu duruma paralel olarak adada ana dil olan Yunancanın eğitim dili olarak da varlığını sürdürmesi için teminat sağlanıyordu. Bu koşullar düşünüldüğünde bir adalının söylediği şu söz, adanın durumu betimlemesi açısından önemlidir:

“Zamanında adaya gelseydin, resmi kurumlardaki Türk bayrağını görene kadar buranın Türkiye’ye ait bir yer olduğunu kesinlikle düşünemezdin.”

Türkiye yetkilileri de bu durumun farkındaydı ve içten içe rahatsızlık duydukları aşikârdı. Bu sebeple adaya yönelik milliyetçi politikalar antlaşma sonrasında uygulamaya geçirilecekti.

### **Lozan Antlaşmasından Sonra**

Antlaşma imzalandıktan sonra Ekim 1923'te Yunanistan adadan tamamen çekildi ve Türk yetkililer yönetimi devraldığı andan itibaren adanın uluslararası görünürlüğü de bir anda ortadan kalkmış oldu. Her ne kadar Yunanistan ve İngiltere yetkilileri adaya ilgili bilgileri kendi merkezlerine aktarmış olsalar da adada başlayan değişimi engelleyemediler ya da engellemek için yeterli çabayı göstermediler.

Türkiye ada yönetimini ele aldıktan hemen sonra antlaşmanın ilgili maddelerine aykırı hareket etmeye başladı. Bunlardan birincisi, antlaşmayla teminat altına alınan “savaş döneminde adadan ayrılanların vatanlarına geri dönüşü” hakkındaki hükmün uygulanmaması için birçok yol denendi. Resmi olarak adalıların dönüşlerinde bir sıkıntı bulunmuyordu, ancak uygulamada Türkiye, dönmek isteyenlerin ihtiyacı olan Türk pasaportunu vermiyordu. Yaratılan bu engellerden daha önceki yıllarda Mısır başta olmak üzere çalışmak için çeşitli ülkelere giden göçmen işçiler de etkilendiler ve onlar da vatanlarına dönemediler.

İkinci olarak, adalarda yönetimde yerel halk olması gerekirken, devlet buna da engel olmaya çalışıyordu ve sebep olarak da yerel halkta yönetim kademesinde yer alabilecek yeterliliğe sahip kalifiye insanın bulunmamasını gösteriyordu. Alexandris, bu konuda devletin haklı olduğunu söyler ancak ekler:

*“Fakat, adaların mahalli idarecilerden yoksun bırakılması, Türkler adaya gelmeden önce yurt dışına kaçan ileri gelen altmış dört adalının, Ankara hükümetinin aldığı bir karar ile ‘istenmeyen kişiler’ olarak ilan edilmesinden kaynaklanıyordu. Bu Rumlar her iki adanın cemaatine mensup avukat, doktor,*

*öğretmen ve tüccarlardı. Türkiye'nin bu şekilde tepki göstermesinin sebebi bu kişilerin önceki Yunan yönetimiyle işbirliği yapmasıydı (Alexandris 2012: 170).”*

Adadaki yerel halk için olumsuz koşulların henüz yeni başladığı gözlenir. 1926 yılında adalı erkeklerin askere alınmaya başlanmasıyla birlikte yeni bir korku hâkim oldu. Anadolu'nun farklı yerlerine gitmek istemeyen bazı erkek adalılar çeşitli yollarla adayı terk ettiler (Öksüz, 2000).

1927 yılında ise düzenlenen bir kanunla adanın konumu ilçeden nahiyeye indirildi. Bu durum adada yerel mahkemelerin kaldırılması ve adalıların işlerini halletmesi için Çanakkale'ye gitmek zorunda kalmaları anlamına geliyordu. Diğer taraftan ada yönetimi için merkezi birim oldukça güçlü bir hale getiriliyor, yönetim kademesinde yer alacak kişilerin Türkçe bilgisi yeterliliğine sahip olması isteniyordu. Tamamı Rum olan ve gündelik hayatında Rumca/Yunanca konuşan bir bölgede bu nitelikte insanlar bulmak oldukça zordu. Ek olarak ve belki de ada halkı için en önemlisi, adadaki Yunanca eğitim kaldırılması ve Türkçe eğitimin zorunlu koşılması oldu. Lozan Antlaşması'na aykırı şekilde, Yunanca eğitim sadece dil dersi olarak, günde bir saati geçmeyecek şekilde ve eğitim ücretinin halk tarafından karşılanması koşuluyla kendisine yer bulabilecekti.

Eğitimde yaşanan bu olumsuz değişme, adalıların çocukları için yeni çareler aramasına sebep oldu. Öne çıkan iki çözüm vardı. Bunlardan birincisi, çocuklarını İstanbul'a göndermek ikincisi ise bir yolunu bulup Yunanistan'a göç etmektir. Çünkü özelde adalılar için genel de ise Yunanlar için Yunancanın, hem İncil'in hem de ritüellerin yapıldığı dil olması sebebiyle “kutsal” bir tarafı bulunuyordu. Bu bakımdan çocukların kendi ana dillerini öğrenmeleri büyük önem taşıyordu.

1930’lu yılların başında Türkiye-Yunanistan ilişkilerinde gözle görülür bir iyileşme yaşandı ve 10 Ekim 1930’da Elefteros Venizelos Ankara ziyaretinde Mustafa Kemal ile kısaca Ankara Antlaşması olarak bilinen “resmi adı ile (1)Dostluk, Tarafsızlık, Uzlaşma ve Hakemlik Antlaşmasını, (2)Deniz Kuvvetlerinin Sınırlandırılmasına İlişkin Protoklünü ve (3)İkamet, Ticaret ve Seyrisefain Antlaşmasını” imzaladı (Demirözü, 2005: 295). Bu antlaşmayla iki devlet arasında ticari alanda bir serbestiyet sağlanmasının yanında, savaş döneminde ya da mübadelede gitmek zorunda kalan ve tekrar dönemeyen göçmenlerin de Türkiye’ye çeşitli vesilelerle gelip yerleşmeleri için imkân oluştu. İki ülke arasındaki siyasal iyileşme öyle bir noktaya vardı ki, Venizelos 1931 yılında Mustafa Kemal’i Nobel Barış Ödülüne aday gösterdi. Sonuçta bu ödül Mustafa Kemal’e verilmemiş olsa da, iki ülke ilişkilerinin vardığı noktayı göstermesi açısından simgesel bir öneme sahiptir.

Ancak bu iyi ilişkiler sonucu imzalanan antlaşmada, Lozan Antlaşması’ndan sonra oldukça sıkıntılı günler geçiren İmroz ve Bozcaada (Tenedos) halkı hiç gündeme gelmedi. Yaşadıkları sorunlar (yukarıda bahsedilen eğitim sorunu gibi) için herhangi bir girişimde bulunulmadı ve böylelikle adalılar yeniden bir hayal kırıklığı yaşadı. Alexandris’e göre Yunanistan’ın bu şekilde bir uzlaşmacı tutum sergilemesinin sebebi, 100 binden fazla Rum’un yaşadığı İstanbul’dan gerçekleşecek olası bir kitlesel göç dalgasını engellemek ve Ekümenik Patrikhane’nin varlığını Şehir’de<sup>7</sup> sürdürmektir (Aleksandris, 2013: 176).

Yunanistan’la yapılan antlaşma dış ilişkiler bakımından bir normalleşme göstergesiydi. Ancak iç siyasette durum oldukça farklı bir konuma doğru ilerliyordu.

---

<sup>7</sup> Yunanca’da “poli” (πόλη) şehir anlamına gelir, ancak baş harfi büyük şekilde, “Poli” (Πόλη) yazıldığında İstanbul olarak bilinir. Yazılı eserlerin yanında resmi konuşmalardaki kullanımında da “büyük harfle” ibaresi genellikle vurgulanır. Bu Şehir’in sahip olduğu tarihi, dinsel ve kültürel anlamlarına atıfla onu biricik kılmaktadır. Bu konuyla ilgili bkz. Romain Örs, 2006.

## 1930'lu Yıllar ve Türk Milliyetçiliğinin Yükselişi

Osmanlı Devleti'nin son yıllarında, özellikle savaşların kaybedilmesiyle birlikte bir kurtuluş ideolojisi olarak Türkçülük ön plana çıktı. Ancak bu modernist milliyetçi ideoloji ağırlıklı eğitimli kesimler tarafından kabul edildi ve halk nezdinde yaygın bir hale gelemeyi. Kurtuluş Savaşı'nı yürüten ve Cumhuriyeti kuran önder kadro da bu eğitimli kesimden oluşuyordu. Milliyetçiliğin ve Türk kimliğinin kurgulanması için en hareketli süreç 1930'lu yıllarda, devlet içinde Mustafa Kemal'in iktidarını sağlamlaştırmasının hemen ardından yaşandı. Bu ekseninde ders kitapları yazıldı, Türk Ocaklarının yerine Halkevi kuruldu ve Tarih Kongreleri düzenlendi. Sürecin tamamına bakıldığında, Türkiye açısından "sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle" yaratmak için şartlar olgunlaşmıştı. Türklüğün "ne" olduğuna dair çalışmalar birçok alanda yapılmaya devam edilirken, sivil yaşamda yavaş yavaş Türk ve Müslüman olmayan gruplara karşı söylem de artmaya başladı.

1928 yılında İstanbul Üniversitesi'nde öğrenciler tarafından başlatılan "Vatandaş Türkçe Konuş" kampanyası 1930'lu yıllarda daha yaygın ve devletin uyguladığı bir politika haline geldi. Anlaşılacağı üzere hedefte ana dilleri Türkçe olmayan azınlıklar vardı. Gündelik hayatında kendi dillerini kullanan insanlar zaman zaman şiddete maruz kalıyor ve Türkçe konuşmaya zorlanıyordu. Böylelikle azınlıklar baskı altına alınarak, en azından kamusal alanda varlıklarının hissedilmemesi sağlanmaya çalışılırken diğer taraftan da "Türk" milli hâkimiyetine boyun eğmeleri bekleniyordu. Eklemek gerekir ki, bu politikadan Türkçeden farklı dilleri konuşan Müslüman halklar da etkilenmişler, devlet bu grupların Türkçeyi öğrenmeleri için köylerin dağıtılıp insanların Türkçe konuşan toplumların arasına yerleşmelerinden Türkçe konuşan kadınların Türkçe



bilmeyen erkeklerle evliliklerin teşvik edilmesine kadar farklı stratejiler geliştirmişler ve uygulamışlardır (Özkırmımlı ve Sofos, 2013: 151-152).<sup>8</sup>

Yıllar ilerledikçe dünya daha sıkıntılı süreçlere girmeye başladı ve 1930'ların sonunda İkinci Dünya Savaşı patlak verdi. Bütün dengeler altüst olmuştu. Yunanistan İtalya'nın, Almanya'nın ve Bulgaristan'ın işgaline maruz kaldı, açlıktan binlerce insanını kaybetti ve dolayısıyla Türkiye'deki azınlıklara uygulanan politikalara yeterli ilgi yönelmedi. Böyle bir ortamdan istifade etmek isteyen Türkiye, 1942 yılında ekonomiyi Gayrimüslimlerden arındırıp Türkleştirmek adına Varlık Vergisi'ni çıkarttı. Söylemsel düzeyde herkesi kapsayan bu verginin asıl mağdurları Gayrimüslimlerdi. Devlet mal ve mülk sahiplerine dini ve etnik kimliklerine göre vergiler yüklemiş, bu vergi yükümlülüklerinde Müslümanlara daha makul tutarlar verilirken Gayrimüslimler için ödenemez derecede büyük olmuştur. Üstelik mükellefler bu vergileri 15 gün içerisinde ödemek zorunda bırakıldılar. Ödeyemeyenler ise Erzurum Aşkale'de çalışma kamplarına gönderileceklerdi. Nitekim bu insanların büyük bir kısmı istenilen vergileri ödeyemediler ve çalışma kamplarına gitmek zorunda kaldılar. İmroz'da da durum çok farklı olmamıştır. Varlık vergisi kıt kanaat geçinen ada halkını da etkilemiş, bazı insanlar Aşkale'ye gitmek zorunda kalmışlardır. Bazıları ise kurtuluşu adayı terk etmekte bulmuştu.

### **Çok Partili Dönem ve Sonrası**

1946 yılından itibaren Türkiye'nin çok partili sisteme geçmesi, seçimlerde rekabetin ortaya çıkmasını sağladı. İlk girdiği seçimleri kaybeden Demokrat Parti 1950 yılında iktidara gelmeyi başardı ve hemen ardından yıllardır kötüleşen

---

<sup>8</sup> Atina'da İmrozlular Derneği'nde tanıştığım ve henüz kırklı yaşlarında İstanbullu bir Rum olan Kristos şöyle diyordu: "*Sokakta Mama diyemiyor, anne demek zorunda kalıyorduk. Bu o kadar kötü bir şeydi ki. Bazen de Rumca konuştuğumuzda yaşı büyük insanlar bizlere kızıp 'burası Türkiye, Türkçe konuşun' şeklinde uyarılarda bulunuyordu.*" Bu anlatı kampanyanın gelip geçici bir sürecin parçası olmadığını ortaya koymaktadır. Bir boyutuyla milliyetçileşen kesimler tarafından içselleştirilmiş ve her fırsatta Türkçe dışındaki dillere karşı refleks göstermiştir. Son yıllarda özellikle Kürtçe üzerinden bunu görmek mümkün. Bugün dahi haberlerde Kürtçe konuştuğu için saldırıya uğrayan insanların haberleri gazetelerde yer almaktadır.

Gayrimüslimlerin durumunda görece bir iyileşme sağladı. 1951 yılında, daha önce kaldırılan Yunanca eğitim adada yeniden başladı. Böylelikle adada hızlı bir şekilde yeni okullar ve kreşler yapıldı. Bugün dahi bu yapıların bir kısmını görmek mümkündür. Bazı adalıların ifadesiyle kreşlerin açılmasının sebebi, kadınların da eğitime katılımını sağlamaktı. Ancak diğer taraftan, bu kreşlerin, adalıların temel geçim kaynağı olan tarımsal faaliyetler için kadınlardan gerekli iş gücünü sağlamaya katkıda bulunduğu dile getirilen bir başka görüştür.

Demokrat Parti'nin ilk yıllarında yaşanan iyileşme çok uzun sürmedi. Kıbrıs konusunda ortaya çıkan sorunlar 1950'li yıllarda gittikçe büyüdü. Bunun tesiri ise Rumların ve Patrikhane'nin Türk milliyetçisi kesimin hedefi haline gelmesi şeklinde kendisini gösterdi. 5 Eylül 1955 tarihinde Selanik'teki Atatürk'ün evinin bombalandığı haberinin ortaya çıkması gayrimüslimlere yönelik büyük bir saldırının pimini çekti. Bu olayın duyulmasıyla birlikte, daha önceden örgütlendiği anlaşılan büyük bir kitlenin özellikle İstanbul'da gayrimüslimlerin evlerine ve dükkânlarına saldırılar düzenlenmesiyle *6-7 Eylül Olayları* olarak bilinen felaket meydana geldi. Olaylar esnasında dükkânlar yağmalandı, kiliseler yakıldı, çeşitli tecavüz ve öldürme olayları yaşandı. İlerleyen zamanlarda Yunan Polisi, Atatürk'ün evindeki bombanın Yunanistan vatandaşı Türk azınlık mensubu kişilerce gerçekleştirildiğini tespit etti. Daha sonra bu olayın Demokrat Parti tarafından organize edildiği ancak olayların büyümesiyle birlikte kontrolden çıktığı anlaşıldı. 1960 Askeri Darbesi'nden sonra yapılan yargılamalarda bu olaylar Demokrat Parti yöneticilerinin önüne tekrar getirildi.

Saldırı haberlerinin duyulması İmroz'da, insanların endişeye kapılmasına neden oldu ancak Türk nüfusun çok az olması sebebiyle, olayların bir benzeri adada yaşanmadı. Genel çerçevede bakıldığında, yazarların ve görüştüğüm İstanbul kökenli Rumların söylediklerine göre, her ne kadar 6-7 Eylül saldırıları çok büyük ve psikolojik

açından hâlâ hissedilen bir travma yaşatmış olsa da, Türkiye'den büyük göçlerin yaşanmasına sebep olmadı.

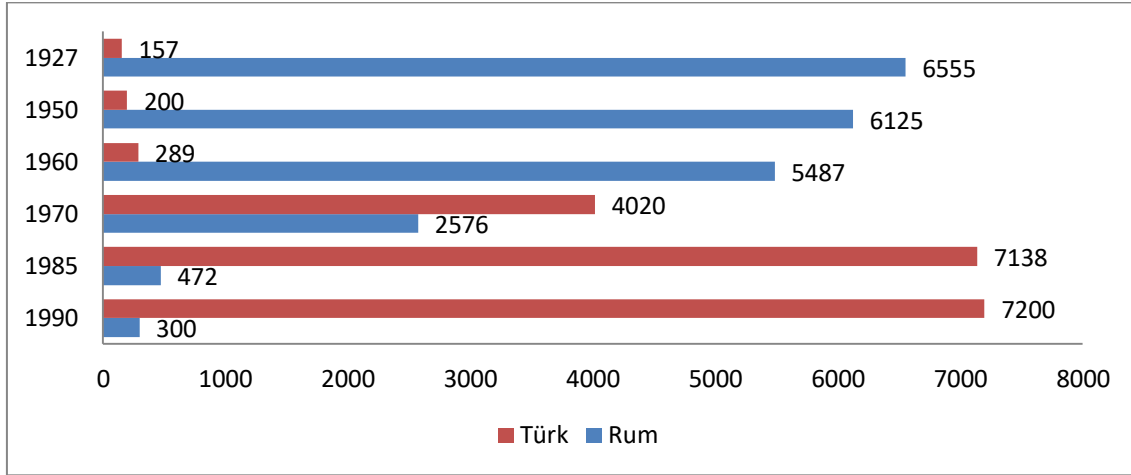
1960'lı yıllara gelindiğinde Türkiye farklı bir döneme girdi. Askeri darbe sonucu eski başbakan Adnan Menderes ve Demokrat Parti yöneticilerinin idam edilmeleri toplumda büyük sarsıntıya sebep oldu. Dış ilişkilerde ise Kıbrıs sorunu daha büyük bir hâl aldı ve yine etkisi Türkiyeli Rumlara yansdı. Bu dönem, İmroz için kâbus dolu günlerin yaşanması anlamına geliyordu. 1960'ların başında İmroz hâlâ demografik olarak Rum nüfusun yoğunluğuna sahipti. Devlet bu yapıyı değiştirmek için harekete geçti. Adaya, başta Karadeniz olmak üzere Türkiye'nin farklı bölgelerinden Türk yerleşimciler gönderildi. Yeni gelen bu yerleşimcilere geçimlerini sağlamaları için ev ve toprak tahsis edildi. Bunun için de Rumlara ait ekilebilir arazilerin %90'ı kamulaştırıldı. Kamulaştırma esnasında yasal prosedürü uygulamak için göstermelik oldukça cüzi miktarlar ödendi ve adalılar zorla bu toprakları ellerinden çıkarmaları sağlandı. 1964 yılında Kıbrıs'ta olayların artmasının ardından Yunanistan'ın Türklere zulmeden Kıbrıs yönetimini aleni desteklemesi bahane edilerek 1930 yılında imzalanan Ankara Antlaşması tek taraflı olarak feshedildi ve Yunanistan vatandaşlığına sahip Rumların derhal Türkiye'yi terk etmeleri için karar çıkarıldı. İmroz'da bu durumda bulunan insanlar olmadığı için alınan kararın fazla etkisi olmadı ancak bunun ileride yaşanacakların bir habercisi olduğu açıktı. Bu karardan en çok etkilenen hiç kuşkusuz İstanbul oldu. Ankara Antlaşması'yla gelen ve büyük kısmı yine Anadolu kökenli olan Rumlar o güne kadar edindikleri bütün mal varlıklarını, işlerini ve hatta bazıları da ailelerini geride bırakarak Yunanistan'a apar topar gitmek zorunda kaldılar. Ayrıca Türkiye'den ayrılırken yanlarına 20 kilo eşya ve 20 dolar alabiliyorlardı. Sonuçta Rumlar yeni bir sürgün kararıyla karşı karşıya kaldılar ve binlerce insan göç etmek zorunda kaldı. Bu olayın sarsıntısı en az 6-7 Eylül kadar büyük oldu. Bu olayın hemen ardından bu sefer İmroz'u etkileyecek olan başka bir karar daha alındı ve tarih tekerrür

etti. 1964 yılında 1927 yılındaki kanun yeniden işlerliğe sokularak İmroz'da Yunanca eğitim bir kez daha kaldırıldı. 1950'li yıllarda eğitimde yaşanan ilerleme çabaları nafile bir sonuca sürükleniyordu ve Rum çocuklarının Türk eğitim sistemine dâhil olması gerekiyordu. Bu olayın ardından tekrar bir göç dalgası yaşandı.

1965 yılında ise iki önemli gelişme yaşandı. Bunlardan birincisi, adada bir öğretmen okulu açıldı ve yatılı öğrenciler getirildi. Diğer mesele ise büyük olayların yaşanmasına sebep olan adada açık bir cezaevi kurulması oldu. Suçluların adada serbestçe dolaşabilmesi, birçok acı olayın yaşanmasıyla sonuçlandı. Adalılar özellikle bu döneme dair konuşmakta isteksizdirler. Çünkü yaşananlar özellikle tanık olanlara hâlâ acı vermektedir. Gerek öğretmen okulu öğrencilerinin gerekse suçluların adanın yerli halkını rahatsız etmeleri için teşvik edildikleri anlatılarda yer almaktadır. Bununla birlikte insan öldürmeye varan saldırıların, tecavüzlerin ve gaspların üstünün örtülmesi, suçlular için cesaret verici olmuştur. Adada büyük bir askeri karargâhın bulunmasına rağmen bu tür olayların yaşanmış olması, devletin adayı kriminalize ederek yerli nüfustan arındırmak istediğini açıkça göstermektedir. Nitekim bunda da başarı sağlandı. Zamanında Türkiye'nin en büyük köyü olan Shoinoudi (Dereköy) adada yaşananları özetleyen bir "belge" gibidir. Cezaevinin Shoinoudi'nin hemen yakınına kurulması ve köyün merkezden ve diğer köylerden uzak olması burada daha fazla vakanın yaşanmasına yol açtı. Bu dönemlerde Yunanistan da adaya ilgisini kesmişti. Yaşananlardan haberdar olmakla birlikte herhangi bir sonuç alıcı bir girişimi olmadı. Bu yıllarda Yunanistan büyükelçisi adayı bir kez ziyaret etti. Adalılar uzun bir aradan sonra ilk defa bir muhatap buldukları ümidiyle kendilerini kurtarması için büyükelçiye istekte bulundularsa da sonuçsuz kaldı. Nitekim saldırılar hız kesmedi ve ada hızla boşaldı. Ancak adalılarının ayrılması da çok kolay olmuyordu. Yunanistan, Rum nüfusun adayı terk etmemesi için onlara vize vermiyor, köylerinde yaşamaya devam etmelerini kısa zaman içerisinde sorunlarının çözüleceğini söylüyordu. Bu tavsiyeler ada halkını ikna

etmeye yetmedi ve bir kısmı kaçak olarak başka bir kısmı da farklı ülkelere giderek adayı terk ettiler. İmrozluların dünyanın farklı köşelerine dağılmış olmasında bu durumun da etken olduğu düşünülebilir.

1970 yılına gelindiğinde adada Rum-Ortodoks nüfus sayısal olarak azınlık durumuna düştü. 1927 yılından itibaren yaşanan demografik değişim dramatikti.



1920-1990 yılları arasında ada demografisinin değişimi. Veriler için bkz. Özözen Kahraman, 2005.

Bunu takiben devlet çıkardığı bir kararla adanın ismini *Gökçeada* olarak Türkçeleştirdi. Bu sadece bir isim değişikliği olarak düşünülmemelidir. *Gökçeada*'ya dönüşümle birlikte, Türkiye'de Rum-Ortodoks nüfus yoğunluğu fazla olan, köyler dışında daha büyük yerleşim birimi hiç kalmadı. Başka bir deyişle "son kale" de fethedilmiş oldu. Bugün İmrozlular için *Gökçeada* ismi yukarı da aktarılan geçmişî hatırlattığı için özellikle orta yaş ve yaşlı insanlar tarafından iyi karşılanmıyor. Bu konu dördüncü bölümde ayrıntılı olarak toponimi, kimlik ve bellek bağlamında ele alınacaktır.

1970'ler Türkiye siyasetinin oldukça hızlı ve yıpratıcı bir dönemi oldu. Dünya'da yayılan *68 Hareketi* Türkiye'de de karşılığını buldu ve büyük sol/sosyalist gençlik örgütlenmelerinin ortaya çıkmasını ve demokratik yaşam taleplerinin artmasını sağladı.<sup>9</sup> Ancak çok geçmeden 12 Mart 1970'te bu hareketleri hedef alan adı *muhtıra* olan bir

<sup>9</sup> Bu demokratik taleplerde azınlıkların gündeme gelmemesi dikkat çekicidir.

askeri darbe gerçekleşti. Aynı yıllarda uluslararası siyasette de özellikle Kıbrıs konusunda hararetili günler yaşanıyordu. Kıbrıs'ta her iki toplumda da yükselen milliyetçilik ve bunu körükleyen liderler yüzünden kanlı bir dönem yaşanmaya başladı. Kıbrıs'ta Türklere karşı yapılan saldırı Türkiye'deki Rumların tedirginliğini artırıyordu. Bu konuda haksız da sayılmazdılar, nk Türk milliyetçilerinin gözünde Kıbrıs'ta Türklere saldıranlarla buradaki Rumlar aynı "kökten" geliyorlardı. Bu endişe içerisinde hem İmroz'dan hem de İstanbul'dan Rumlar hızla ayrıldılar. Gidenlerin büyük kısmı gençlerden oluşuyordu doğal olarak adanın Rum nüfusundan geriye yaşlılar kalmıştı. Bu durum günümüze kadar devam etti. şu anda adada sürekli ikamet edenlerin büyük bir kısmı orta yaşın üzerinde bulunuyor.

Nüfusunun büyük kısmını kaybeden İmrozluların g hareketi yıllarca devam etti. 1990'ların başında adaya giriş çıkışlarda uygulanan özel izin zorunluluğu kalkınca göçmen İmrozluların adayı ziyaretleri de kolaylaşmış oldu. Bu, "zel vatani" kısa süreliğine dönmek için bir imkân sunmuştu. Türkiye-Yunanistan ilişkilerinin iyileşmesi adayı da pozitif şekilde etkilemiş, görece bir güven ortamının oluşmasını sağlamıştır. 2000'li yıllardan itibaren de özellikle Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidarı devralmasının ardından hem adada hem de azınlıkların yaşamlarında gözle görülür bir iyileşme yaşandı. Bu iyileşmenin temelinde ise AKP'nin ilk yıllarda kendisine hedef olarak koyduğu Avrupa Birliği'ne uyum süreci vardı. Diğer taraftan uzun yıllardır gerginliğin yaşandığı adanın devlet tarafından turizm bölgesine dönüştürülmesi isteği de ortaya çıkmıştı. Bu yönde çalışmalar netice verdi ve adanın gelir kaynağı olarak turizm önemli bir yer edindi (Birkalan-Gedik, 2010: 20). Buna ek olarak, boşaltılmış köylerdeki evlerin satılması ve restore edilmeleriyle İstanbul gibi büyük şehirlerin eğitimi ve orta sınıf kesimlerin yazlık mekânına da dönüştü. Adalılar tarafından bu kesimin adaya gelmeleri mevcut şartlar içerisinde olumlu görülmektedir. Görüştüğüm bir çok İmrozlu, bu eğitimi kesimin adanın çoğunluğuna hâkim olan diğer gruplarla

kıyaslandığında, adaya belli bir nitelik verdiğini, çevrenin korunmasını ve gelişmesini sağladığını ve yerli nüfusa karşı büyük sempati beslediklerini belirtiyorlar. Adanın yerlilerinin tekrar dönme temennisinin yanında bu tür eğitimli insanların adada çoğalmasını da ekliyorlar. Bekleneceği gibi, turizmin artmasıyla birlikte adanın değeri de hızla yükseldi. Bu sebeple günümüz şartlarında orada yazlık ev almak isteyenlerin eğitim durumu bilinmez ancak orta sınıf ve üstü olması gerektiği aşikârdır.



## İKİNCİ BÖLÜM

### BELLEK: KAVRAMA PANAROMİK BİR BAKIŞ

İnsanı evrimsel süreçte diğer canlı türlerinden ayıran temel edimlerinden birisi onun soyut düşünebilmesidir. İnsan kültürel bir canlı olarak tanımlandığında işaret edilen nokta bu soyut düşünebilme yetisidir. Bu yetiyle insan, yaratıcılığını kullanarak çeşitli teknolojiler ya da edebiyattan sanata çeşitli ürünler, fikirler geliştirebilirken, aynı şekilde içinde yaşadığı zamanın dışına da çıkarak bir gelecek tasavvur edebilir. Örneğin bir BBC belgeseli olan ve insanın evrimini konu alan *Mağara Adamlarıyla Yürümek*'te (Walking with Cavemen- 2003) insanın atalarının bir deve kuşu yumurtasından yaptıkları su matarasını, daha sonra kullanılmak üzere, göç yolları üzerinde bir yere saklamaları, geleceğin hayal edilmesi açısından insanlık tarihinde en az iki ayak üzerinde durmak kadar önemli bir kırılma noktası olarak gösterilir. Bu şekilde geleceğin tasavvuru tecrübeyle mümkün olabilmektedir. Tecrübe ise, en genel anlamıyla, geçmişten edinilen ve hali hazırda zihinde tutulan bir bilgi olduğunu kabul edersek, gelecek tasavvurunu sağlayan da, başka bir zamansal kopuşa denk gelen, insanın belleğidir.

#### **Bellek nedir?**

Belleği geçmiş bilgilerin, deneyimlerin depolandığı yer olarak tanımlamak yanlış değildir ancak eksiktir. Çünkü bir bilginin, deneyimin depolanması, belleği “ambar”dan öte bir noktaya taşımaz. Yapılan nörolojik çalışmalar göstermiştir ki beyin, bireyin gördüğü duyduğu yaşadığı ya da hissettiği her şeyi kaydetmektedir. Ancak insanlar beyinlerinde hangi bilginin yer aldığını tam olarak bilememektedirler. İşte bu yüzden belleğin anlamlı bir konu haline gelebilmesi için onun bu pasif durumdan kurtarılması gerekmektedir. Bunu sağlayanlar ise iki eylemsel faaliyettir: hatırlama ve unutma. Paul Ricoeur'ün ifadesiyle “anımsamak... geçmişe ait bir imgeyi... aramaktır, bir şeyler ‘yapmak’tır (2012: 75).”



Psikolojiden siyaset bilimine, nörolojiden antropolojiye kadar çok geniş bir alanın inceleme konusu olan bellek çalışmalarının tamamına veya ilgili bütün mevzulara değinmek mümkün değil. Paralel olarak konuyla ilgilenen disiplinlerin kendi araştırma yöntemleri de sorunu karmaşıklştırmaktadır. Örneğin, bireysel bellekle ilgili psikolojik çalışmalar genellikle laboratuvar ortamında yapılırken ve doğruluk ölçütüne öncelik verilirken, kolektif bellekle ilgili çalışmalar grup kimliği gibi karmaşık süreçlere odaklanır. Dolayısıyla doğruluk kriteri ikinci plana atılır, toplumsal ve siyasal görüş ayrılıkları ve tartışmalar daha merkezi hale getirilir (Wertsch, 2015: 157-158). Buna rağmen belleğin çok fazla tartışma götürmeyen bazı özelliklerine temas etmek mümkündür.

Bunlardan birincisi belleğin kurgusal oluşudur. Geçmişe ait olan bilgi ya da deneyim her zaman, olduğu gibi hatırlanmaz ya da hatırlanamaz. Geçmiş olay belirli bir mekân ve zaman içerisinde konumlandırılır ve her hatırlandığında yeniden kurgulanabilir (Assmann, 2001: 36). Birey şimdiki kimliği ile geçmişe dönüp bakar ve sorun çıkarmayacak deneyimlerini arar. Ancak bunun tersi söz konusu olursa, şimdiki gerçeğe uygun hale getirmek için çeşitli değişiklikler yapılabilir. Bir konunun zaman içerisinde anlamını yitirmesi ya da daha önemli hale gelmesi bu şekildeki bir değişikliği kolaylaştırabilir (Göle, 2007: 27). Adam Phillips'ın dediği gibi, “[h]atırlama, bir yeniden tanımlama sürecidir, geçmiş yeniden yapılır, bellek geçmişi icat etmenin bir yoludur” (Phillips'ten akt. Göle, 2007: 27). Bu durum aynı zamanda belleğe dinamik bir karakter verir. Zaten “yeniden” ifadesinin kullanıldığı her yerde dinamik bir durum söz konusudur.

Bellek her ne kadar geçmişi imlese de, zamansal olarak şimdiki zamana aittir. Böylelikle belleğin kurgusallığı hatırlandığı anın birikim ve düşünce yapısından etkilenir. Huyssen, belleği oluşturanın, şimdi ile geçmiş arasındaki ince yarıklar olduğunu söyler. Bu yarıklar onu canlı kılar ve arşiv gibi başka depolama sistemlerinden farklılaştırır

(Huysen, 1999:13). Beatriz Sarlo (2012:43), “şimdi”nin geçmiş anlatısı üzerindeki etkisini şu şekilde ifade eder:

“Sözcelemenin<sup>10</sup> şimdiki zamanı ‘söylemin temel zamanı’dır, çünkü anlatmaya başlanılan an bugündür ve bu an anlatıda kayda geçer. Böylece anlatıcı hikayesinin parçası olur ve hikayesi bir ikna retorığı olarak kayda geçer (söylem di’li geçmiş kipiyledir diyor Ricoeur). Bu anlamda tanıklık anlatıları birer ‘söylem’dir, çünkü koşul olarak anlatıcı olaylara karışmış birisidir, sözceleme sırasında dışsal bir hakikatin peşinde değildir. Geçmiş anlatma ediminde bugünün damgası kaçınılmazdır, çünkü söylemin üzerinde sözlü geçmiş zaman kipleri sözcelemenin şimdiki zamanının ‘fenomenolojik deneyiminden’ azade değildirler. ‘Bugün, geçmiş, orkestra şefinin müzisyenleri yönettiği gibi yönetir,’ diyordu Italo Svevo.”

Zamanın şimdide olması, hatırlama açısından hayati önem taşır. Daniel L. Schacter, Marcel Proust’un “zamana doğrultulmuş teleskop” analogisini açıklarken, hatırlama ediminin yalnızca geçmişten bir görüntüyü akla getirmenin ötesinde, şimdiye ve geçmişe ait bilgilerin birleştirilmesine dayandığını söyler ve ekler: “Proust hatırlama duygularının geçmişle şimdi arasındaki ince bir etkileşimden kaynaklandığını bilimsel çalışmalardan yarım yüzyıldan fazla bir zaman önce keskin bir şekilde kavramıştır” (2010: 52).

Buradan geçmişin bütünüyle “şimdiki zaman” tarafından biçimlendirildiği sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü geçmişte yaşanan aynı zamanda bir deneyimdir ve bunlar şimdiki zamanın biçimlenmesini de etkiler. Yani şimdiki zamanı geçmiş zamanın

---

<sup>10</sup> “Sözceleme bir sözcü üretme edimi, bireyin sözcüleri belli bir bağlam ve durum içinde gerçekleştirme edimidir. Bir başka deyişle, gerçek yaşamda iletişimi kolayca kuramsal şemalara indirgeyemeyiz; çünkü iletişim dinamik ve somut bir durumda gerçek kişilerin yer aldığı bir ortamda gerçekleşir. İşte bu koşullar altında düşünülen iletişime sözceleme adı verilir; kısacası, sözceleme kullanım halindeki dille gerçekleşen bir iletişimdir.” Kıran, 1999: 94.

nedensellik ilişkileri bağlamında yaşarız. “Deneyimler, bağlantıları dünyayla önceki karşılaşmalar tarafından biçimlendirilmiş olan beyin ağları tarafından kodlanır.” Yeni anılar geçmiş deneyimlerin bilgisiyle nasıl kodlanacağını etkiler ve hatırlanan anın dokusuna, doğasına ve kalitesine katkı sunar (Schacter, 2010: 22; Connerton, 1999: 9). Başka bir deyişle “geçmiş” ile “şimdi” arasında birbirlerine içkin sarmal bir durum söz konusudur.

Yukarıda da belirtildiği gibi geçmişe ait herhangi bir bilginin bellekte depolanması bir anlam ifade etmez. Onun dile getirilmesi gerekmektedir. Böylelikle geçmiş bir “anı” haline gelir (Huyssen, 1999: 13). Bu da onun diğer bir özelliğidir.

Geçmişin dile getirilmesi için ise hatırlanması ve hatırlanması için de bazı anımsatıcı unsurların olması gerekir. Örneğin Marcel Proust’un *Kayıp Zamanın İzinde* serisi anlatıcının yediği kurabiyeyle çocukluk anılarına dönmesini anlatır. Huyssen, Proust’un kurabiyesini “kültürel ve sanatsal yaratıcılık açısından güçlü bir uyarıcı” olarak görür (1999: 13). Tadın yanında, koku, ses, mekânlar vb. birçok unsur anımsatıcı olabilir. Beynin dışında not yazmak, mesaj çekmek, fotoğraf çekmek insanın hatırlama yetisine yardımcı olur. Bunlar dışsal anımsatıcılardır. Böylece kimi yazarlar insanın “‘protez’ bellekli gerçek siborglara (cyborg)” dönüştüğünü söylerler (Olick, 2014: 194-195). Bu aynı zamanda anımsatıcı unsurun ortaya çıktığı zaman ve mekânla ilgili olarak belleğe bağlamsal bir özellik atfeder. Bellek her zaman somut bir mekâna ve zamana dayanır (Assmann, 2001: 42).<sup>11</sup> İmgeleme ve duygusal akışa bağlı olarak, anımsatıcının yeniden yapılandırmasıyla geçmiş bir olay yeniden yaşanmış gibi hissi oluşabilir. Bu psikologların “hatırlama belleği” dediği durumdur (Boyer, 2015: 8). Aynı zamanda bu kişinin kendisinin yaşamadığı bir olayı da yaşamış gibi hissetmesine de sebep olabilir. Bu bir belleğin çarpıtılmasıdır.

---

<sup>11</sup> Zaman ve mekânla bağlılık, Jan Assmann’ın (2001: 42) hatırlama figürlerinin üç özelliğinden birisidir. Diğer ikisi ise “bir gruba bağlılık” ve “kendine özgü bir süreç olarak yeniden kurulabilme özelliği”dir.

Bellek zaman ve mekân içerisinde kurgulandığı ve yeniden kurgulandığı için bilgiyi çarpıtma eğilimi içerisinde. <sup>12</sup> Munir Göle'nin *Cogito*'nun "Bellek: Öncesiz, Sonrasız" başlıklı sayısına yazdığı yazının başlığı belleğin çarpıtma özelliğini özetler mahiyettedir: *Doğru olmadığını biliyorum, ama öyle hatırlıyorum* (Göle, 2007: 23). Belleğin çarpıtma dinamikleri üzerine yazdığı makalesinde Michael Schudson, gerçeğe uygun bir belleğin ne olacağına dair bir ölçütün olduğu varsayımının, belleğin çarpıtılabileceği düşüncesini ortaya çıkardığını söyler (Schudson, 2007: 179). Schudson, belleğin toplumsal olduğunu, kurallar, kanunlar, usuller ve kayıtlar şeklinde kurumlara yerleşmiş ya da yerleştirilmiş olduğunu belirtir (Schudson, 2007: 179). Bellekte bulunan geçmişe ait bilginin çekilip getirilme sürecini toplum, psikoloji ve tarih etkiler (Schudson, 2007:181). Çarpıtma dinamiklerini kolektif bellek ekseninde ele alan Schudson, dört süreçten bahseder: Uzaklaştırma, araçsallaştırma, öyküleştirme ve uzlaşısallaştırma. "Uzaklaştırma"yı "geçmişin geri çekilmesi" olarak özetler. Zamanın akışı belleğin detaylarının yitirilmesi, silikleşmesi ve ona dair duygusal yoğunluğunun kaybının yaşanması şeklinde en az iki açıdan belleği biçimlendirir. Örneğin Holokost başlangıçta Yahudilerin iç meselesiyken aradan geçen zamanla birlikte daha geniş bir kamuoyunun ilgisini çeker hale gelmiştir. Ancak bu beraberinde belleğin ahlaki karakterinde de değişiklik yaratmıştır. Geçen zamanla birlikte insanlar açısından yaşanan olaylarla ilgili toplumsal sorumluluğun alanından çıktığı ama evrensel ahlaki değerlerin önemini arttığı iddia edilmektedir (Schudson, 2007: 182-183). Iwona Irwin-Zarecka'nın zamanla bireysel faaliyetlerin yerine kültürel arka planın hatırlanır olduğu şeklindeki tespiti oldukça çarpıcıdır (akt. Schudson, 2007: 182-183).

İkinci çarpıtma, geçmişin kullanılması olarak özetlenen, araçsallaştırmadır. İster kolektif isterse bireysel olsun bellek stratejik çıkarılara uygun olarak biçimlendirilir. Bunlar sansür ve örtbas etme şeklinde gerçekleşebilir. Örneğin Amerika Birleşik

---

<sup>12</sup> "Çarpıtma" Daniel L. Schacter'e göre belleğin "günah"larından biridir. bkz. Schacter, 2011.

Devletleri, Vietnam Savaşı'ndaki kendi askeri başarısızlığını örtbas etmek için medyanın savaşı işleyiş biçimine saldırmış ve sonraki savaş süreçlerinde basın özgürlüğünün kısıtlanması için ortam hazırlamıştır. Bu bakımdan belleğin araçsallaştırılmasına tam olarak uymaktadır. Bununla birlikte romantik milliyetçiliğin folkloru kullanarak yaptığı çarpıtmalar da buna dâhildir. Örneğin birbiriyle alakasız halk şiirlerinin bir araya getirilmesi olan *Kalevala* Finlandiya'nın siyasi bağımsızlık savaşının parçası olduğu iddia edilmiştir (Schudson, 2007: 184-186).

Geçmişin bir anlatı şeklinde giriş, gelişme, sonuç bölümleriyle yeniden sunulması üçüncü çarpıtma sürecini gösterir: öyküleme. Schudson bunu geçmişin ilginçleştirilmesi olarak betimler (Schudson, 2007: 189). Öyküleme ile süslenen ve ilginç hale getirilen geçmiş aynı zamanda basitleştirilmiş de olur. "Sarıkamış Destanı" buna örnek gösterilebilir. Tamamıyla büyük bir hata yüzünden binlerce askerin soğuktan donarak hayatını kaybetmesine sebep olan olay, şimdilerde bir kahramanlık, inanmışlık ve her şeye rağmen vatan sevgisi ekseninde bir hikâyeye dönüştürülmüş, her yıl düzenlenen anmlarla kurumsallaştırılmıştır.

Son olarak geçmişin bilinebilir hale getirilmesi olan bilişselleştirme ve uzlaşimsallaştırma. Kültürel açıdan kabul gören ve düzenli olarak tekrarlanan eylemleri anımsamak, tersi eylemleri anımsamaktan daha kolaydır. Anıtlaştırma bunun için kullanılan özel bir yöntemdir (Schudson, 2007: 193-195).

Bağlamsallık, belleğin başka bir özelliğidir. Geçmiş bir olayın hatırlama biçimi, kişinin, mensubu olunan grubun ya da konjonktürün durumuna göre değişiklik gösterebilir. Örneğin Enzo Traverso, Auschwitz'te kalmış bir Yahudi ve komünist birisinin anlatısının, partisinden ayrılmadan önce mi sonra mı olduğuna göre değişiklik gösterebilir der.

“Kopmadan önce, 1950’li yıllarda, kendi politik kimliğini ön plana çıkartarak kendini antifaşist bir kampçı olarak gösterir. Sonra, 1980’li yıllarda kendini öncelikle bir Yahudi sürgün olarak kabul eder, Yahudi olduğu için zulüm görmüştür ve Avrupa’daki Yahudilerin yok edilmişinin tanığıdır.”

Bu bağlamsallık aynı zamanda, yukarıda da değinilen doğruluk konusunu da tekrar hatırlatır. Bir kişinin farklı dönemlerde farklı tanıklıkları anlatması onun doğruluğuyla ilgili kuşku duyulmasını gerektirmez. Çünkü değişen kimliksel duruma bağlı olarak, tanıklığın ya da mağduriyetin sebebiyeti de değişebilir (Traverso, 2009: 11). Traverso’ya göre bir kişi bilinçli bir yalancı değilse, onun geçmiş anlatısı her zaman onun hakikatidir, “yani onun içinde yer etmiş olan geçmiş imgesidir” (Traverso, 2009: 10). Buradan hareketle denilebilir ki, kimliğin bağlamsallığı, belleğin bağlamsallığını tetikler.

Bellek bir direnme biçimi de olabilir. Milan Kundera (2014: 12), *Gülüştün ve Unutuştun Kitabı*’nda “İnsanın iktidara karşı savaşımı, belleğin unutuşa karşı savaşımıdır” der. Jan Assmann’da aynı şekilde, “baskı koşullarında hatırlama bir direniş biçimi olabilir” diye yazar (Assmann, 2001: 75). Gerçekten de bellek özellikle hâkim unsurun dışında kalan gruplar için önemli bir direniş alanı yaratmaktadır. Bellek alanında yapılan çalışmalara bakılırsa, bunların büyük kısmının bir dönem ya da hâlihazırda baskı altında olan gruplara ait olduğu görülecektir. Türkiye’de bellek araştırmalarının bir parçası olan sözlü tarih çalışmaları büyük oranda kültürel azınlıklar hakkındadır. Tanıklıkları olmasa da grup kimliğinin parçası haline gelmiş anlatılar bireyler tarafından taşınır olmuştur ve yerleşik ya da resmi tarih anlatısı karşısında bir “anti-tez” misali ortaya çıkacakları günü beklemişlerdir. Son yıllarda 1915 Ermeni tehciri, Dersim Katliamı, mübadele, darbe dönemleri, cezaevi anıları gibi çalışmalar tam anlamıyla bu yöndedir. Çünkü ileride tartışılacağı üzere, tarih ve bellek arasında hâkim olma, direnen tarafta yer alma gibi bir sınır söz konusudur. Eric Hobsbawn’ın

*Aşırıliklar Çağı* olarak nitelendirdiği 20. Yüzyılda yaşanan şiddet olayları ve bunlara tanklık, belleğin itici gücü olmuştur (Blight, 2015: 309-310). Paul Connerton, belleğin totaliterlik karşıtları arasında prestij sahibi olduğunu, her hatırlama eylemi, geçmişini “eşleyleyerek” parçaları yeniden birleştirmeye yönelik bir girişim olarak devlet erkine karşı bir muhalefet eylemi olduğunu belirtir (Connerton, 2014: 235). Huyssen ise bellek patlamasının “sağlıklı bir mücadele işareti” olduğunu söyler (Connerton, 1999: 21).

Unutmak da belleğe dâhildir. Unutmak birey için de toplum için de zorunluluktur. Hem şu anın farkına varılması hem de geçmişteki bazı şeylerin hatırlanması için unutmak gerekir (Auge, 1999: 5). “‘Anımsayacaksın’ demek, aynı zamanda ‘Unutmayacaksın’ demektir” (Ricoeur, 2012: 106).

Nietzsche, insanı ve hayvanı karşılaştırarak, mutluluğun kaynağı olarak “unutma”yı gösterir. Bu noktada Jorge Luis Borges’in ünlü “Bellek Funes” öyküsündeki kahraman Funes, unutmamakla lanetlenmiş ve bu yüzden acı çeken bir karakterdir. Diğer taraftan unutkanlık bir acının kaynağı da olabilir. Konunun felsefi soruşturmaları ya da edebi anlatımları çeşitlilik gösterebilir, bununla birlikte yapılan bilimsel çalışmalar göstermektedir ki, zihin unutmaya eylemine de ihtiyaç duyar. Aynı şekilde toplumlar da ya kendiliklerinden ya da dışarıdan müdahaleler vasıtasıyla geçmişlerine yönelik bir unutmaya süreci yaşarlar çünkü bellek seçici olmak zorundadır. Toplum için yararlı olan ile olmayan ayırt edilmeli, işlevsel olan hatırlanmalıyken, işlevsel olmayan için gereksiz enerji harcanmamalıdır. Unutmak bir şeyin bütünüyle zihinden silinmesi demek değildir. Onun, daha önce de bahsedildiği gibi, bir unsurla hatırlanması da mümkündür. Özellikle ulusal tarih yazımında, devlet için çok da hoş olmayan olaylar göz ardı edilerek, toplum tarafından unutulması sağlanmaktadır. Ya da bir toplum geçmişindeki kötü bir anıyla yaşamak yerine, onu ortadan kaldırmayı tercih etmektedir.

Paul Connerton, unutma ile mekânîk yeniden üretim arasında bir paralellik kurar. Ona göre insanüstü hız, megakentler, emek sürecinden kopmuş tüketicilik, kısa ömürlü mimari vs. unutkanlığın temel sebebidir (Connerton, 2012: 15). İşte böylesi bir ortamda hatırlamak için, Avrupalı kendisi için anıtlar yapmaya, müzeler inşa etmeye başladığını söyler (Connerton, 2012: 38).

### **Kolektif Bellek, Toplumsal Bellek, Kültürel Bellek; Hangisi?**

Bellek çalışmalarının öncü ismi sosyolog Maurice Halbwachs “kolektif bellek” ifadesini, Mısırolog Jan Assmann “kültürel bellek”i tercih ederken, antropolog Paul Connerton “toplumsal bellek” kavramını kullandı. İlk bakışta az çok birbirine yakın konuları ele alsalar da kavramların içerikleri bakımından farklılıklar söz konusudur. Kolektif bellek bir üst kavram olarak bireysel bellek dâhil bütün bellek türlerinin kolektivitinin ürünü olduğu ön kabulüne yaslanır ki bu konuda haklıdır. Assmann ise daha ziyade yazıyla ve dolayısıyla da yerleşik hayatla ilişkili olarak kullanır kültürel kavramını. Bu da antropolojinin temel kavramı olan “kültür”ün dar bir anlama sıkıştırılması demektir. Son olarak Paul Connerton ritüel, seremoni gibi toplumsal uygulamaları temel aldığı için “toplumsal bellek” kavramını tercih etmiştir. O zaman da daha küçük örgütlenme birimleri için yanlış bir ifade olmaktadır. Çünkü “toplum” (*society*) ile topluluk (*community*) arasındaki fark sosyolojik olarak görmezden gelinemeyecek kadar büyüktür. Ayrıca “toplum” kavramının taşıdığı muğlaklık da bu noktada önemlidir (Barth, 2001: 11).

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, yukarı da isimleri verilen sosyal bilimcilerin alana yaptıkları katkı muazzamdır. Bu yüzden, onların kavram tercihlerini eleştirel bir süzgeçten geçirmeden önce haklarını teslim etmek gerekir. Bu bölümde, öncelikle bellek sınıflandırmaları ele alınacaktır. Burada Aleida Assmann’ın (2006) çalışması işimizi kolaylaştırması bakımından temel referans olacak ve onun güzergâhı



izlenecektir. Ardından da bu kavram kargaşası arasında antropolojik bilgiyi temel alarak “kültürel bellek” kavramı, Assmann’ın yüklediği anlamı aşkın şekilde bir boyutuyla da Halbwachs’ın “kolektif bellek” kavramının yerine kullanımı önerilecektir.

Aleida Assmann, belleğin genellikle bireysel (*individual*) ve kolektif (*collective*) olarak iki kategoriye ayrıldığını ancak bunun yeterli bir tanımlama olmadığını belirtir. Bu sebeple de belleği dört biçime ayırmaya girişir: bireysel bellek (*individual memory*), toplumsal bellek (*social memory*), siyasal bellek (*political memory*) ve kültürel bellek (*cultural memory*) (2006: 211).

Bireysel bellek isminden de anlaşılacağı üzere bireyle ilgili olan bellek türüdür. Ancak bireyin var olması tek başına mümkün olamayacağı için bir toplumsallığa ihtiyaç duyar. Psikologlar bireysel belleğin üç sistemi olduğunu belirtirler. Motor becerileri, alışkanlıkları ve bazı davranışları farkında olmadan yapabilmeyi ifade eden belleğe *yöntemsel bellek (procedural memory)* denir. Örneğin bisiklete binmek, araba sürmek ya da yüzmek bu bellek sistemine örnektir. İkincisi *anlamsal bellektir (semantic memory)*. Bu bilinçli bir öğrenme sürecinde edinilen bilgileri işaret eder. Üçüncüsü ise *olaysal bellektir (episodic memory)* ve otobiyografik deneyimleri içeren bellek türüdür (Assmann, 2006: 212; Schacter, 2010: 35, çevirmenin notu; Nienass and Poole, 2012: 90-91) “... olaylara dair anılara (epizodik anılara) sahip olmak demek kişinin geçmişe ait bilgisinin desteklediği ölçüde, silik bilinç kayıtlarından, akla yatkın, doğru gibi görünen ama dolaylı bir yaşantı yapılandırmak demektir. Sonuç, geçmişle hayal gücüne dayanan bir uğraştır” (Boyer, 2015: 10). Olaysal bellek öznel, parçalıdır, kısa süreli, değişken ve dengesiz olabilir (Assmann, 2006: 212-213).

Maurice Halbwachs’a göre toplumdan soyutlanmış şekilde bir bireysel belleğin oluşması mümkün değildir. Bireysel bellek toplumsal kimliğin inşası için bir bağ kurar. Assmann Halbwachs’ı takip ederek bizim şahsi belleğimiz bir toplumsal ortam

içerisinde düzenli etkileşim, yaygın yaşam koşulları ve paylaşılan deneyimlerle oluşturulmaktadır demektir. Bu bakımdan toplumsal bellek genelleyici bellektir. Aynı tarihsel olaya tanık olmuş yaşıt insanlar benzer inançları, değerleri, alışkanlıkları ve davranışları paylaşırlar. Bunlar kendilerini önceki ya da sonraki nesillerden farklı olarak görürler (Assmann, 2006: 214). Jeffrey K. Olick de Howard Shuman'ın arkadaşlarıyla yaptığı çalışmalardan hareketle benzer bir düşünceyi paylaşır. Ona göre tarihsel bellek, dâhil olunan kuşağa göre belirginleşmekte ve değişmektedir. “Kuşak ve bellek, toplumsal ya da kültürel yapının nesnel bazı özellikler nedeniyle değil, deneyimdeki ortaklıklar ve tarihsel olayların bireysel bellekte doğurduğu benzerlikten dolayı birbirlerini karşılıklı olarak kurarlar” (Olick, 2014: 188-189).

Bireysel bellek de toplumsal bellek de deneyim ekseninde temellenir. Ancak hem siyasal bellek hem de kültürel bellek dışsal semboller ve maddi malzemelerle kurulurlar. Bunlar müzeler, kütüphaneler, anıtlar olabileceği gibi çeşitli eğitim biçimleri, kolektif katılımlarla tekrarlanan kutlamalar, törenler de olabilir (Assmann, 2006: 215). Devletler, kiliseler, uluslar gibi kurumlar ya da büyük sosyal grupların bir bellekleri yoktur. Onlar kendileri için bazı semboller, imgeler, ritüeller anıtlar vb. yardımıyla bellek “yaparlar”. Böylelikle bir kimlik inşa ederler. Bu bellek, kullanışlı olup olmamasına, ilgili olup olmamasına bağlı olarak, belleğin kendi karakterinde olduğu gibi, seçici ve dışlayıcıdır. Bu bakımdan siyasal bellek arabulucu bir bellektir. Bu bellek biçimi özellikle etnik açıdan homojen gruplar içerisinde heterojen gruplara nazaran daha güçlüdür (Assmann, 2006: 216; Nienass and Poole, 2012: 91). Bir başka ayırım ise bireysel belleğin “doğal” diğer kolektif belleğin (ve dolayısıyla türevlerinin) toplumsal ve politik olarak inşa edildiği iddiası söz konusudur ki, bu da yanlıştır. Çünkü bütün bellek türleri insanın “doğal” kapasiteleridir. Aynı zamanda hepsi sosyal, siyasal ve inşa edilmişlerdir (Nienass and Poole, 2012: 91)

Dördüncü olarak, Assmann'a göre, diğer bellek türlerine göre daha karmaşık bir yapıya sahip kültürel bellek söz konusudur. Bellek türleri genellikle hatırlama ve unutmaya içkin şekilde iki kutupludur. Ancak kültürel bellek üçüncü bir ayağa daha sahiptir ve bu unsur onu karmaşık bir hale getirir: hatırlamanın ve unutmanın bir kombinasyonu. Kütüphanelerde, arşivlerde ya da müzelerde çok geniş bilgi kaynakları bulunmaktadır. Ancak bunlar ne tamamıyla unutulmuşlardır, çünkü kayıt altına alınmışlardır, ne de her zaman hatırlanmaktadırlar, çünkü kullanımda değildirler. Diğer taraftan bunların aktif hale getirilmesi ise ancak uzmanlar tarafından mümkün olmaktadır (Assmann, 2006: 220-221). Bu bakımdan diğer bellek biçimleri kadar demokratik değildir. Jan Assmann da kendi kültürel bellek teorilerinin şimdileştirilen geçmiş (*the contemporized past*) olarak bellek ile kültür ve parantez içinde toplumu (*society*) grupları ilişkilendirme girişimi olduğunu belirtir.

Yukarıda aktarılan bütün bellek türleri kolektif belleğin parçaları olarak kabul edilmektedir. Bu oldukça yaygın bir kabuldür. O yüzden yazarlar da sıklıkla bu kavramı kullanmışlardır.<sup>13</sup> Ancak Susan Sontag, belleğin kolektif olduğu fikrini kabul etmemektedir aksine belleğin bireysel olduğunu iddia etmektedir. Sontag'a göre "Kolektif hafıza denen şey, hatırlatıcı değil, koşullandırıcı bir olgudur (Sontag, 2005: 86)." Bu noktada Nienass ve Poole, Sontag'ın bahsettiğine benzer şekilde, belleğin normatif olduğunu, yani geçmişle şimdi arasında sadece bir bilgi akışı sağlayan aracı olmadığını belirtirler ve aynı zamanda belleğin bizi harekete geçiren bir gücü olduğunu da eklerler. (Nienass and Poole, 2012: 89). Sontag iddiasını daha çarpıcı hale getirir ve kolektif bellek için, "tıpkı kolektif suç kavramı gibi aynı düzmece fikirler familyasının

---

<sup>13</sup> Kolektif belleğin herkesçe kabul edilen bir tanımı bulunmamaktadır. Kimi tanımlar birbiriyle örtüşürken bazıları çelişmektedir. Kolektif bellek için, konuyu tartışan taraflar kadar tanımı olan bir kavram demek yanlış olmayacaktır (Wertsh, 2015: 150). Terimin bütün kullanımlarının ortaklaştığı nokta, kolektif belleğin bireyleri aşan ve grupça paylaşılan bir tür bellek olmasıdır (Roediger III vd. 2015: 176). Bu bakımdan bu bölümde kolektif belleğin net bir tanımı verilmeye çalışılmamıştır. Bunun yerine konu üzerine çalışan araştırmacıların katkıları değerlendirilmiştir.

bir parçasıdır” der.<sup>14</sup> Kolektif hafızanın değil kolektif eğitimin olduğunu belirtir. Sontag’ın hafızanın yerine eğitimi koyması aslında kolektif belleğin durumuyla paralellik gösterir. Çünkü toplumsalın olduğu yerde formel ya da informal şekilde bilgi aktarımının gerçekleştiği “eğitim” durumu söz konusudur. Eğer Sontag’ın kastı şehirleşmiş ve devletleşmiş toplumlarsa, orada da yukarıda Assmann’ın belirttiği siyasal bellek kavramı devreye girer. Çünkü eğitim sistemi de bu bellek türüne dâhildir. O yüzden kolektif suçun olmadığı görüşü doğruyken, kolektif belleğin olmadığı iddiası ikna edici değildir.

Kolektif belleği günümüz anlamında kullanımının kökleri Emile Durkheim’e ve onun öğrencisi Maurice Halbwachs’a kadar gider. Durkheim’in kuramı dayanışmayı temel alıp çatışmayı göz ardı ettiği için eleştirilmiştir. Toplum kavramının Durkheim’de ifadesi de budur. Halbwachs birçok konuda hocasını takip etmesine rağmen, bu kavramın yerine “grup” kavramı tercih etmiş ve böylelikle belleğin çoğulluğunun altını çizmiştir (Coser’den ve Wood’dan akt. Olick, 2014: 178). Bu Jeffrey K. Olick’in belirttiği, bir grubun kolektif belleğini tanımlama çabası aslında o grup içerisindeki kültürel üretim araçlarına hâkim olanların belleğini tanımlamaya çalışmaktır. Bunu önlemenin yolu olarak da farklı bellekleri öne çıkararak, tek bir kolektif belleğin var olduğu söylemine direnmeyi önerir (Olick, 2014: 186-187).

Halbwachs, diğer hocası olan Bergson’la bellek konusunda ayrı fikirdeydi. Bergson, öznel akıl üzerine düşünürken, Halbwachs gruplardan bağımsız bir belleğin mevcudiyetinin mümkün olmadığını söylüyordu. Hatta öyle ki, gruplar bireylerin

---

<sup>14</sup> Kolektif suç olmadığı görüşüne benzer şekilde Nusret Polat’da Hrant Dink’in öldürülmesinin sorumluluğunu herkesin sahiplenmesi gerektiği talebine itiraz ediyor: “Bellek ister istemez güncel (ya da geçmiş) bir vahşet olayını şimdinin ebediliğine çağırıyor: Gazeteci Hrant Dink’in öldürülmesi olayı. Bu olaydaki vahşetten çok daha fazla beni hayrete düşüren herkesin ağız birliği etmişçesine, Dink’in öldürülmesinden hepimizin sorumlu olduğunun söylenmesi –Orhan Pamuk bile bunu diyordu-, ve bunun medya tarafından pompalanması ve hepimizin suçlu ilan edilmesi istemi. Etik ‘iyi yaşam’ açısından bu kabul edilmemelidir. Kendi vicdanımı bir katilin vicdanı ile paylaşıyorsam zaten a priori suçluyumdur. Şu Hıristiyanca suç, Adem’in ve Havva’nın suçu, hepimiz babadan dolayı suçluyuz... Bırakalım, medyadakiler kendilerini suçlu hissetsinler, bizler bu ‘iyi insan’ın sadece yasını tatalım.” Polat, 2007: 86.

deneyimlemedikleri belleği üretme gücüne de sahipti. Halbwachs'ın fikri anlamda uyuşmadığı bir diğer kişi Sigmund Freud olmuştur. Freud'a göre bilinçdışı bütün deneyimlerin depolandığı yerdir. Freud'da hatırlama değil unutma merkezdedir. Özellikle de can sıkıcı geçmiş, bastırma yoluyla unutulur. Halbwachs ise her iki duruma da itiraz eder. Ona göre geçmiş ancak dışsal olarak hatırlanabilir, dolayısıyla grup hatırlama araçları sunan bir göreve sahiptir (Olick, 2014: 179-180).

“Kolektif bellek bireysel hatıraların toplamı, resmi anmalar, toplumsal semboller ve ortak kimlikleri kuran ve tam olarak somutlaştırılmamış niteliklerini ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Kolektif belleğin hayali anılarda, kişisel şahitliklerde, sözlü tarihte, gelenekte, mitte üslupta, dilde, sanatta, popüler kültürde ve insan eliyle inşa edilmiş dünyada bulunduğu söylenmektedir.

### **Tarih ve Bellek**

Halbwachs için “bellek” ve “tarih” iki zıt kavramdır. Ona göre bellek benzerlik ve sürekliliğe yaslanırken tarih farklılık ve düzensizliği önemser. Bellek gruba içerden [emik de diyebiliriz] bakışken ve değişimi reddetme eğilimi gösterirken, tarih değişime odaklanır. Grup belleği kendisini diğer grup bellekleri karşısında özgün ve farklı sayarken, tarih her şeyin her şeyle karşılaştırılabilir, süreçsel olarak birbirine bağlanabilir olduğunu varsayar (Assmann 2001: 46-47).

James V. Wertsch de (2015) bellek ve tarih arasında “eğilim” ve “niyet” temelli bir karşıtlık resmi çizer. Wertsch'e göre en temel ayırım belleğin “öznel”, tarihin ise “nesnel” olmasıdır. Bellek, tek bir bakış açısına sahiptir, bir grubun temel yapısını yansıtır, ihtiyaçların ve olayların yorumlanmasında belirsizliklere tahammülsüzdür, geçmişi bugünle ilişkilendirir, tarihdışı ve tarih karşıtıdır, anma ifadesi kullanır, sorgulanmayan kahramanlık hikayelerine sahiptir. Tarih ise, şahsi bakış açısından uzak, belirli bir sosyal yapıyı yansıtmayan, eleştirel, belirsizliği kabul eden, tarihselliğe

odaklanan, geçmiş olayları “o zaman, şimdi değil” şeklinde tanımlayan, süre giden tarihi yorumlama çerçevesinde anlaşmazlık, değişme ve çelişme olarak gören yapıya sahiptir. Bu zıtlıklar Roediger III ve arkadaşları tarafından da kabul edilmekte ve temsil ettiği grup için kötü olsa dahi, tarih geçmişin doğru bir dökümünü vermeye çalıştığı belirtilmektedir. Kolektif bellekte ise tam tersi şekilde geçmişin olumsuz yönleri çıkarılmakta ya da görmezden gelindiği söylenmektedir (Roediger III, 2015, 178). Bu konuda yazarlar, Ranke'nin idealize ettiği şekilde bir tarih resmi çizmektedir. Oysa biliyoruz ki, tarih de en az bellek kadar taraflı, geçmişi “olumlu” ya da “olumsuz” şekilde ayıran, onu bilinçli bir şekilde manipüle eden yapıya sahiptir. Resmi tarih olarak adlandırılan devletlerin tarihi bir ideolojik aygıt olarak ancak bu şekilde işlev görür ve durumu örnekler.

Bunlarla birlikte David W. Blight'ın bellek ve tarih karşılaştırmasına da bakmak gerekir, çünkü çarpıcı tespitler söz konusudur: tarih, eğitim almış kişiler tarafından yapılır ve mantıklı bir şekilde geçmişin kurgulanmasıdır. İnsan güdülerine ve eylemlerine kuşkuyla yaklaşır. Bu bakımdan belleğe nazaran daha sekülerdir. Tarih herkes tarafından okunabilir ve herkese ait olabilirken, bellek genellikle bir toplumun mirası ve kimliğinden saklanan, kesin anlamlar ve hikâyeler bütünü olarak görülür. Bellek sahip olunan bir şeyken, tarih yorumlanan bir şeydir. Bellek kuşaktan kuşağa aktarılan özelliğe sahiptir, tarih her kuşak tarafından yeniden yorumlanır. Tarih kanıtlar talep eder, bellek deneyimi üstün tutar ve Bernard Bailyn'den bir alıntı yapar, “[Belleğin] geçmişle ilişkisi... entelektüel değil, daha ziyade duygusal bir kucaklaşmadır” (Blight, 2015: 308).

Bellek ve tarihi bir karşıtlık olarak gören Nora bir taraftan Halbwachs'ı takip eder diğer taraftan da bu ikili arasında bir süreçsellik ilişkisi kurar. Öyle ki, bellek “yaşanan gruplar tarafından üretilen yaşamın kendisidir.” Böylelikle, bellek hatırlama ve unutma diyalektiği içerisinde dinamiktir. Tarih ise “bulunmayan şeylerin yeniden

oluşturulmasıdır. Bellek, güncel ve şimdiki yaşananla bir bağıdır; tarih sadece geçmişin tasavvurudur. Bellek, kendisini güçlendiren detaylarla uyuşur, çünkü duygulara yaslanır, tarih ise zihinsel ve ayrıştırıcıdır. Analiz, söylem ve eleştiriye ihtiyaç duyar. Bellek hatıradan beslenir, tarih ise onu dışlar. Bellek kaynağını ait olduğu gruptan alır, bu yüzden sonsuz ve değişkendir. Buna karşılık tarih “herkesin malıdır ya da kimseye ait değildir”. “Hafıza somuta, uzama, harekete, imgeye ve nesneye kök salmıştır. Tarih sadece zamansal sürekliliklere, gelişmelere ve nesnelere ilişkisine bağlıdır” (Nora, 2006: 19). Nora, bu iki kavram arasında süreçselliği ise, belleğin artık ortadan kalkması ve onun yerine tarihin almasıdır. “Bugün hâlâ hafızamızla yaşıyor olsaydık mekânları ona adama ihtiyacı duymazdık diyen Nora (2006: 18), bellek dediğimiz şeyin artık tarihin bir malı haline geldiğini belirtmektedir (2006: 24).

Yukarıda verilen bellek ve tarih ikileminden hareketle şu söylenilebilir; hatırlama ya da geniş anlamıyla bellek geçmişin bireysel ya da kolektif şekilde psikolojik ya da toplumsal olarak tanıklığa ya da aktarılan bilgiye dayanılarak kurgulanmasıdır. Tarih ise geçmiş kurgusunun yazı vasıtasıyla sabitleme çabasıdır.

İmrozlu kimliğine ve bu kimliği oluşturan, araştırmaya konu olan unsurlara baktığımızda yukarıda kuramsal bir sıkıcılıkla verilen bilgilerin birçok bağlamda pratik olarak karşımıza çıktığı görülecektir. Şu halde yine kimlik hakkında kuramsal bir girişle başlayarak ve alandan derlenen bilgiler kullanılarak “İmrozlu kimdir?” sorusuna dair tartışmaya geçebiliriz.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İMROZLU KİMDİR? KAVRAMLAR ARASINDA KİMLİĞİ TARTIŞMAK

#### Kimlik nedir?

“İmrozlu”nun kim olduğu sorusuna cevap vermek kolay olabilirdi: İmroz adasından olandır. Ancak söz konusu soru hakkında daha geniş, karmaşık ve derinlemesine düşünülmesi gerekir.

“Kimlik” en temel haliyle “kimsin” sorusuna verilen cevabı niteler. Ancak bu cevap tek ve kısa değildir. En azından bir grup kimliği ele alındığında birçok bağlam ve durum devreye girmekte, konu karmaşıklaşmaktadır. Başta ifade etmek gerekir ki, antropoloji bir grubun kimliği konusunda net bir cevap verme arayışından ziyade, kimliği oluşturan unsurları ve bağlamları incelemeye çalışır. Bu bakımdan kimlik hem antropolojinin hem de sosyal/beşeri bilimlerin uzun süredir ilgi yönelttiği konu olmayı sürdürmektedir.

Kimlik insana özgü bir kavramdır ve temel yapı taşı kültürdür. İngilizce’de kimlik anlamına gelen “identity” kelimesinin kökeni Latince “idem” kelimesinden gelir ve anlamı “aynı” demektir. Dolayısıyla “kimlik” özdeşliğe, aynılığa işaret etmektedir (Kılıçbay, 2003: 161).

Kimlik kültürel bir zemine oturduğu ve özdeşliği gerektirdiği için bireyin bir gruba aidiyetini zorunlu koşar. Bu, kimliğin özelliklerinden birisidir. Aidiyet hissiyle birey, toplumsallaşma imkânı yakalar, yalnızlık hissinden kurtulur ve kendisine göreli bir güvence sağlamış olur. Böylelikle birey, toplumsal anlamda bir konuma kavuşur. Aidiyet elbette belirli ödevleri zorunlu kılar. Örneğin grup kurallarına uymak, uyulmasını sağlamak, gereken davranışları sergilemek vb. Ancak bu şekilde bir benzerlik geliştiren grup “biz” haline gelir ki bu kolektif kimliğin göstergesidir. Bu aynı zamanda kimliğin bütünleştirici durumunu gösterir.



“Biz” olmak demek aynı zamanda “onlardan” olmamak demektir. Başka bir deyişle kimlik, aidiyet ve bütünleştiriciliğini ortaya koymak için bir karşıtlık ilkesine ihtiyaç duyar: ötekileştirme. Gruplar kendilerinden olmayan toplumsal/kültürel çevreleri yabancılaştırır. Etnik, cinsel, politik, dinsel gibi birçok kimliği durumsal ve bağlamsal olarak “öteki” olarak nitelemek mümkündür. Bu farklı olmanın ifadesi olabileceği gibi, pekâlâ “düşman” olmayı ya da “potansiyel düşman” olmayı da kapsayabilir (Aydın, 2003: 661). Bu ikili karşıtlık içerisinde “öteki” “biz”in sahip olduğu doğruluk, dürüstlük, iyilik, güzellik, temizlik gibi özelliklere sahip olmaması iddiasıyla da farklılaştırılır. Dolayısıyla kurulacak ilişki düzeyinin sınırlı kalması sağlanır. Hatta bu ötekileştirme işi o kadar ileriye gidebilir ki, şeytanlaştırma, uğursuzlaştırma gibi nitelikler de “öteki” olana atfedilebilir (Kearney, 2012). Aslına bakılacak olursa, “ötekileştirme” süreci bütün gruplarda söz konusudur ve olağandır. Sorunu “öteki” ile kurulan ilişki biçiminde aramak gerekir. Binlerce yıllık insanlık tarihine baktığımızda, Çinlilerin, Mısırlıların, Yunanların kendilerinden olmayanları fiziksel özelliklerine göre ayırdığını görmekteyiz. Özellikle günümüzde modern ulus-devletlerin ayrımcı politikaları ve yaşanan savaşlardan kaynaklı gerçekleşen göç süreçleri “öteki” olanla kurulan ilişkinin daha sorunlu hale gelmesine yol açmaktadır. Çünkü ötekiyle ilişkide mekânsal uzaklık ortadan kalkmakta, iç içe ve zorunlu bir yaşam oluşmaktadır. Sonuç olarak artan temas iktidar sahibi olan “yerleşik” ile “öteki” konumunda bulunan “göçmen”in arasında çatışmalara sebep olmaktadır. Son yıllarda Avrupa ve Amerika başta olmak üzere artan yabancı düşmanlığı (zenofobi) ve buna eşlik eden ırkçılık örnek olarak gösterilebilir.

“Biz” ve “öteki” kategorizasyonu kimliğin var olma koşuludur ve bu kimliğin ilişkisellik sayesinde kurulabileceğini gösterir. Çünkü dışarı ile bağlantısı olmayan bir ortamda “bizlik” duygusu gelişemez. Bu bakımdan kimlikler birbirleriyle temas kurmak

zorundadır. Temaslar ve değişen zaman kimliğin de dinamik bir karakter kazanmasını sağlar. Bu uyarlanmanın bir parçasıdır.

Kimlikle ilgili olarak değinilmesi gereken ve oldukça önemli bir nokta onun bağlamsallığıdır. Hiçbir birey yalnızca tek bir kimliğe sahip değildir: cinsiyet, etnik, politik, meslek, memleket, din vs. gibi birçok kimliğe sahiptir. Kişi bunlar arasında bir tanesini daha çok sahiplenebileceği gibi, bulunduğu zaman, konum ve mekân etmenleri karşısında farklı bir kimliği de ön plana çıkartabilir. Yazar Amin Maalouf'un *Ölümcül Kimlikler* (2004:17) kitabındaki şu kurgusal örnek kimliğin bağlamsallığını özetler mahiyettedir:

“[Saraybosna'da] [s]okakta elli yaşlarında bir adamı inceleyelim.

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?”

Bu alıntı aynı zamanda kimliğin politik bir özelliğinin de olduğunu gösterir. Siyasal ve konjonktürel olarak yaşananlar karşısında bireyin kimliğine politik bir karakter atfetmesi de söz konusu olabilir. Bu şekilde kimliğin politikleşmesini en çok etnik kimlik çerçevesinde görmekteyiz. Etnik kimliğin politik düzlemde genellikle bir hak arayışı için ortaya çıkmasına rağmen vardığı nokta savaşlar olabilmektedir. Diğer taraftan feminist ve LGBT gruplar cinsiyet eşitliği ve haklar için politik zeminde mücadele etmektedirler.

### **Etnik Kimlik**

Yukarıda kimlik konusu açıklanırken, etnik kimlik sıkça zikredildi. Bunun başlıca sebebi, kimlik denilince ilk akla gelenin etnik kimlik olmasıdır. Her ne kadar sosyal bilimlerin çalışma alanı içerisinde görece yeni de olsa, etnik kimlik modernite sonrası dünyanın ulus-devletlerle yeniden şekillenmesinde başrolü üstlenmiştir. Çünkü ileride daha ayrıntılı şekilde değinileceği üzere, uluslar çoğunlukla bir etnik kimliğin üzerine inşa edilmişlerdir ve hâlâ edilmektedirler.

Kavram olarak etnisite –sosyal bilimlerin çoğu kavramında olduğu gibi- tartışmalı ve karmaşık içeriklere sahiptir. Etnik kelimesi Yunanca “ethnos/etnos” (ἔθνος) kelimesinden gelmektedir. Günümüzde “ulus” anlamına sahip olan “etnos”, eski çağlarda “kâfir” ya da “pagan” anlamında kullanılmaktaydı (Williams, 2007: 144). Kavram siyasallıktan ziyade bir tür birlik halini işaret eder (Aydın, 2003: 276). Bu kavram 14. yüzyılın ortasından 19. yüzyıla kadar ırksal özellikleri ifade edecek şekilde kullanılmıştır. II. Dünya Savaşı sırasında kelime Amerika Birleşik Devletleri’nde baskın gruplar olan Yahudiler, İtalyanlar ve İngilizlerin dışındaki aşağı görülen insanlar için

kullanılırdı (Williams, 2007: 144; Eriksen, 2004: 15). Günümüzde de “etnik” denildiğinde sıklıkla “azınlık” veya ulus-altı gruplar akla gelmektedir. Bu bir boyutuyla doğru olmakla birlikte eksiktir çünkü baskın gruplar da en az diğerleri kadar etniktir (Eriksen, 2004: 15-16).

O halde etnisite nedir? Kavramın net bir tanımını vermek zor olsa da Suavi Aydın’ın (2003: 275) tanımlaması oldukça kapsayıcıdır:

“etnisite Belirli dinsel, dilsel, mekânsal ve/veya kültürel özellikler bakımından hem kendisini diğerlerinden ‘ayrı’ gören hem de diğerleri tarafından ‘başka’ sayılan, bütünlüklü bir kimliğe ve kendine özgü kültürelleme sürecine sahip, içerden evlenmek suretiyle bu grup kimliğini koruyan ve grubun sürekliliğini sağlayan toplumsal/kültürel ve bazen siyasal oluşum. Etnisite olgusunda yukarıda sayılan öğelerin birisi, birkaçı veya tamamı önemli olabilir; zaman ve mekâna bağlı olarak değişebilir.”

Milliyetçilik alanında önde gelen uzmanlardan olan Anthony D. Smith (2009: 41) benzer şekilde etnik grubu “soya ait mitlerin rolünü ve tarihî anıları vurgulayan, din, gelenek, dil ya da kurumlar gibi bir veya birden fazla kültürel farklılığa göre tanınan ve ayırt edilen bir kültürel kolektif tiptir” şeklinde tanımlar. Ardından bir etnik grubun altı temel niteliğini sıralar:

- Grubun kolektif bir özel ad
- Ortak soy miti
- Orta tarihi geçmiş
- Ortak kültür
- Bir “yurt” a/toprak parçasına duyulan duygusal bağ

- Grup içinde dayanışma (Smith, 2009: 42).

Thomas Hylland Eriksen ise kısa bir şekilde etnisiteyi “kendilerini kültürel açıdan farklı tanımlayan ve başkalarının da bu şekilde tanınan gruplar arasındaki ilişkileri” ifade ettiğini belirtmektedir (2004: 16). Eriksen böylece etnistenin var olma koşulu olarak “öteki” ile ilişkiyi vurgular. Çünkü ilişki olmadan Fredrik Barth’ın ifade ettiği şekilde bir “sınır” ortaya çıkamaz. Sınır ancak temas söz konusu olduğunda kendisini gösterir. Eriksen’in (2004: 27) ifadesiyle “etnisite bir grubun özelliklerinin değil, ilişkilerinin bütünüdür.” Bu noktada “emik sınıf atfı” olarak anılan Michael Moermann tarafından geliştirilen ve sıklıkla kullanılan (bkz. Somersan, 2004; Eriksen, 2004, Fenton, 2001) kavrama değinmek yararlı olur.

Tanımlarda dile getirilen ortak nokta, etnisitenin bir benzerliğe/özdeşliğe referans vermesidir. Dolayısıyla Smith’in öne sürdüğü nitelikler de bu özdeşliği pekiştirir mahiyettedir. Ancak bu benzerlik her zaman aynı etnisteye işaret etmeyebilir. Antropolog Michael Moermann (1965) Tayland’da yaptığı alan çalışması neticesinde Lue isimli grup ile yakınındaki grubun birçok bakımdan aynı özellikleri sergilediğini ancak bu benzerliklere rağmen Luelerin diğer grupla sınır çizdiklerini belirtir. Nihayetinde vardığı sonuç, bir Lue olmanın yolunun “Lue olduğuna inanmak ve o soydan geldiğini kabul etmek”le mümkün olduğunu belirtir. Dikkat edileceği üzere, Moermann’ın altını çizdiği nokta *inanmaktır*. Dolayısıyla etnisiteler, yukarıda Smith’in sıraladığı niteliklerden bazılarını ispatlama ihtiyacı hissetmezler ya da bunların gerçek olması gerekmez. Çünkü asli olan şey grubun buna inanıp inanmamasıdır. Nitekim bu sebeple, Moermann kavramlaştırmasında “emik” kavramını tercih etmiştir.

Etnisite teorilerinde üç yaklaşım ön plana çıkmaktadır. Bunlar, ilkçi (primordialist) yaklaşım, durumsalcı/araçsalcı (circumstantialist/instrumentalist) yaklaşım ve etnosembolcü yaklaşım. İlkçi yaklaşıma göre, etnisite verili bir kimliktir.

Yani doğuştan gelen, kan bağıyla alakalı, sabit, değiştirilemez ve devamlılık gösteren bir özelliğe sahiptir (Doğruel, 2005: 47). Bu yaklaşım daha çok etnik grupların kendine dönük emik bakışını yansıtır. Çünkü çoğu etnik grup kendilerinin kadim bir kökenden geldiğini ve bir şekilde kan bağına sahip olduğunu iddia eder. İkinci olarak durumsalcı/araçsalcı yaklaşım grupların içinde buldukları bağlama ve duruma göre kimliklerin kullanımlarını ifade eder. Bu bakımdan “etnik grupların, ekseriyetle bireylerin ve grupların hayatlarında etnik ve ırksal kimliklerin önemini ve/veya faydasını bir dizi sebeple artıran ya da azaltan somut sosyal ve tarihi durumların ürünü olduğu fikrine dayanır” (Doğruel, 2005: 52). Durumsalcılar, ilkçilerin aksine, kimliğin sabit ve değişmez değil, akıcı olduğunu, zamanın ve durumun gerekliliklerine göre değişiklik gösterdiklerini iddia ederler (Doğruel, 2005: 52). Bu yaklaşım daha önce belirtilen kimliğin çoklu durumuna referans verir ve stratejik olarak bir kimlik daha vurgulanır hale gelirken, bir başkası üstü örtülmeye/gizlenmeye çalışılabilir. Üçüncü yaklaşım ise etnosembolcülüktür. Etnosembolcülere göre mitler ve semboller kimliğin oluşumunda önemlidir bu yüzden de modern milletlerin ortaya çıkışında etnik geçmiş dikkate alınmalıdır. Bu nedenle etnik hafıza semboller, değerler, mitler dikkat gösterilmesi gereken unsurlardır (Doğruel, 2005: 60).

### **Milli Kimlik ve Milliyetçilik**

Kültürel bir kimlik olarak etnisitenin doğrudan ilişkili olduğu milli kimlik ve milliyetçiliğe değinmek gerekir. Etnisite yukarıda da belirtildiği gibi, ağırlıklı olarak kültürel örüntüler etrafında oluşan grup kimliğini ifade etmektedir. Eğer bu grup kimliklerini siyasal düzleme taşırsa mevcut formunda bir değişiklik meydana gelir ve milliyetçi bir harekete dönüşür. Başka bir deyişle, milliyetçilik etnisitenin siyasallaşmış formudur ve kimliksel olarak ifadesini ise milli kimlik de bulur. Bu bakımdan etnisite ve milli kimlik birbirlerine içkin olmalarına rağmen çeşitli farklılıklar taşıdığı araştırmacılar tarafından belirtilmektedir. Ancak şu halde dahi bu ayrıma dair görüşlerin

ortaklaştığını iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Bu noktayı akılda tutmak koşuluyla milletin ne olduğunu ve etnisite ile arasındaki temel farkları belirtmek ileride değinilecek olan “İmrozlu, Rum ve Yunan” isimlerinin kimliksel bağlamda tartışılması noktasında yararlı olacaktır.

Thomas Hylland Eriksen, sosyal bilimcilerin milliyetçilik üzerine söylediklerini sentezleyerek şu tanımı yapar: “milliyetçilik, etnisite ile devlet arasındaki özel bir bağlantıyı ifade eder... Milliyetçilikler, bu bakış açısıyla, kendi gruplarının devlete egemen olması gerektiğini savunan etnik ideolojilerdir (Eriksen, 2004:152).” Eric Hobsbawn ise kitabında Ernest Gellner’in tanımını kabul ettiğini belirtir (1995: 23-24). Gellner kitabına “Ulusçuluk, öncelikle bir siyasal birim ile ulusal birimin çakışmalarını öngören siyasal bir ilkedir” ifadesiyle başlar (2008: 71). Partha Chatterjee milliyetçiliği anti-kolonyal mücadele ekseninde tanımlar: “...milliyetçilik özsel nitelikleri bakımından özgürlük ve ilerleme yönündeki evrensel hareketin siyasî terimlerle gerçekleştirilmesi girişimidir... Özgürlük hikâyesinin bir parçası olarak görülen milliyetçilik, rasyonel ve oldukça takdire şayan siyasî amaçların gerçekleşmesi için rasyonel bir ideolojik çerçeve olarak tanımlanabilir (1996: 16). Chatterjee’nin milliyetçiliğe yaklaşımı, milliyetçiliğin ortaya çıkışında sahip olduğu eşitlikçi ve özgürlükçü durumuyla benzerlik gösterir. Fransız Devriminin temel sloganı olan “eşitlik, kardeşlik, özgürlük” Avrupa’nın monarklarını hedef almaktaydı ve son kertede egemenliğin ulusa ait olduğu fikrine ulaşmaktaydı. Dolayısıyla bu düşünceye göre monarkların hâkimiyetinde yaşayan halkın özgürleşmesi gerekmektedir (Aydın, 2000: 61). Eriksen’in (2004: 156-157) belirttiğine göre milliyetçilik öncesinde aristokratların köylülerle aynı kültürü paylaştığı fikri “aristokratlar için tiksindirici”, köylüler açısından ise “akıllalmaz”dı. Buradan hareketle Eriksen çıkışı itibariyle milliyetçiliğin zengin ile fakirin, mülksüz ile kapitalistin dayanışması olduğunu belirtir. Ancak Ania Loomba,

Chatterjee'nin milliyetçiliğin anti-kolonyal karakterine rağmen ayrılıkçı tutumunu gözden kaçırmamak gerektiğini belirtir:

“... milliyetçiliğin dışlamalarını unutarak, onun anti-kolonyal, radikal itkisini selamlamamak gerekir. Bizzat milliyetçilik, bizi bu dışlamaları dikkate almamaya davet eder. Hem muhalif bir ideoloji hem de devlet ideolojisi olarak milliyetçilik, halkın ‘hepsi’ni, sıradan folku içirme, çeşitliliği selamlama ve hayali cemaatin ‘tamamı’ adına konuşma iddiasında bulunur (2000: 224) .”

Milliyetçiliğin söyleminde yukarıda belirtilen eşitlikçi ve özgürlükçü ideallerine rağmen, Benedict Anderson, milliyetçiliğin kapitalizm, faşizm gibi olgularla değil, “akrabalık” ve “din” gibi olgularla değerlendirilmesini öneriyor. Bu sebeple de Anderson milleti hayal edilmiş bir politik cemaat olarak tanımlamıştır (2009: 20). Şöyle devam eder Anderson, “*Hayal edilmiştir*, çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de her birinin zihninde toplamlarının hayali yaşamaya devam edecektir (2009:20).” Gerçekten milliyetçilik sadece hissi anlamda değil söylem bazında da akrabalık terimlerine başvurur: anavatan, ulusun atası, ağabeyler ve kız kardeşler gibi. Benzetme yapılacak olursa milliyetçilik ulusun bir *pater familias* (ataerkil aile) olduğunu ileri sürer (Eriksen, 2009: 164-164).

Bu benzetimde milliyetçiliğin ortaya çıkış süreci ve işlevi önemlidir. Carlton Hayes Orta Çağın sonundan itibaren yaşanan dört gelişmenin büyük ölçekli milliyetçiliğin ortaya çıkmasında önemli olduğunu belirtir. Bunlar, yerli edebiyatın doğuşu ve Latincenin kısmi olarak önemini yitirmesi, feodal ya da şehir devletlerinin yerini monarşik milli devletin alması, mahalli lonca ekonomisinin yerine milli devlet ekonomisinin gelmesi ve beraberinde bu ekonomi modelinin ulusal düzeyde düzenlenmesi, son olarak da Katolik Hıristiyanlığın parçalanması ve ulusal kiliselerin



kurulması (Hayes, 2010: 45). Bu yaklaşım modernist kurama paralellik gösterir.<sup>15</sup> Bu kuramın önemli simalarından olan Benedict Anderson da milliyetçiliğin ortaya çıkmasında kapitalist yayıncılığın gelişmesine vurgu yapar. Gellner ise sanayileşmenin milliyetçiliği tetiklediğini belirtir (Gellner, 2008). Bu ifadeler milliyetçiliğin, modernleşmeyle eş zamanlı olarak ortaya çıktığını gösterir (Aydın, 2000: 58).

Aydınlanma sürecinden sanayi devrimine insanlık tarihi temel alındığında kısa zamanda yaşanan hızlı değişim toplumsal yapıların aynı şekilde değişmesini beraberinde getirmiştir. Şöyle ki, üretim süreçlerinin hızlanması beraberinde iş gücü ihtiyacının artmasını ve bu da kırdan şehirlere göçlerin yaşanmasını tetiklemiştir. Kırsalda toplumsal düzeni sağlayan cemaat bağları, şehirde ortadan kalkmış, yerini daha profesyonel ilişki ağlarına bırakmıştır. Böyle bir ortamda yalnızlaşan insanın imdadına tasavvur edilmesi dahi güç olan oldukça büyük bir ilişki ve siyasi ağı ifade eden milliyetçilik yetişmiştir. Eriksen'in belirttiği "... milliyetçilik yaşam alanlarının bölündüğü ve insanların kökenlerinden koptuğu bir zamanda güvenlik ve gözle görülür bir istikrar vaat eder. Milliyetçi ideolojinin önemli bir amacı geçmişe yönelik bir bütünlük ve süreklilik duygusunu yeniden yaratmaktır; bu uzaklaşmanın sınırlarını aşmak ya da modernliğin getirdiği birey ile toplum arasındaki boşluğu kapatmak (2004: 160)." Bu bakımdan Anderson'un kullandığı "hayali cemaat" tesadüfî bir terim değildir. Anderson ulusun üç şekilde "hayal edildiğini" söyler; ne kadar esnek olursa olsun, ulus bütün insanlığı kapsamaz, bu yüzden sınırlı olarak hayal edilir. İkincisi egemen olarak hayal edilir ve son olarak bir cemaat olarak hayal edilir. "[Ç]ünkü her ulusta fiilen geçerli olan eşitsizlik ve sömürü ilişkileri ne olursa olsun, ulus daima derin ve yatay bir yoldaşlık olarak tasarlanır (2009: 21-22). Milliyetçilik konusunda buraya kadar anlatılanları Gellner'in *Dil ve Yalnızlık* (2013: 55) isimli kitabındaki şu cümlesi vurucu

---

<sup>15</sup> Milliyetçilik kuramları hakkında ayrıntılı çalışmalar için bkz. Özkırımlı, 2009; Smith, 2013.

bir şekilde özetlemektedir: “Milliyetçilik, *Gesellschaft*'in [*toplumun*] ihtiyaçlarından doğar; fakat *Gemeinschaft* [*topluluğun*] diliyle konuşur.”

Milliyetçiliğin örgütlendiği, hem amacı hem de aracı konumundaki en önemli kurum devlettir. Daha doğrusu ulus-devlettir. Milliyetçilik ulus-devletin ideolojisidir (Aydın, 2000:17). Ulus-devlet siyasi sınırlar ile “hayal edilen” kültürel sınırların örtüşmesini amaç edinir. Ek olarak şiddet kullanmanın ve vergilendirmenin de meşru sahibidir ve bunlar devletin en önemli güç kaynağını oluştururlar. Ulus-devletin yazılı kanunları ve bürokratik yönetimi bulunur. Ayrıca ideal düzeyde dahi olsa tek tip eğitim sistemi ve ortak iş pazarı vardır. Çoğunlukla ulus-devletler baskın olan etnik grubun dilini milli/resmi dil olarak kabul ederler ve bazı azınlık dillerinin kullanılmasını engellerler (Eriksen, 2004: 166). Böylelikle, kurumları sayesinde ulus-devlet içinde barındırdığı yasal olarak vatandaş durumunda bulunan insanların kültürel olarak benzeşmesini, birörnek haline gelmelerini amaçlar. Bunlar için devlet ideolojik aygıtlarını kullanır ya da gerekli gördüğü noktalarda baskı aygıtlarını devreye sokabilir (Althusser, 2003). Bu yüzden milliyetçiliğe göre siyasi örgütlenme etnik olmalıdır ve baskın olan etnik grubun çıkarlarını korumalıdır (Eriksen, 2004: 154). Anthony D. Smith de aynı noktanın altını çizerek “Milliyetçilik, milleti kaygılarının merkezine yerleştiren ve onun iyiliğini çoğaltmaya çalışan bir ideolojidir...” der. Bu ekseninde kendisine üç amaç belirler: milli özerklik, milli birlik ve milli kimlik. Bunların yoksunluğu durumunda bir millet yok olmaya mahkûmdur (2013: 20). Elbette Smith'in ifadesi “emik” bir bakış açısıyla milliyetçiliğin söylemini ifade eder. Çünkü ulus-devletlerde devletin kurumsal kaygıları, milletin kaygılarından çok daha ön plandadır. Milletin varlığı ancak devlet için olduğunda anlamlıdır. Bu sebeple, ulus-devletler, kendi programlarının dışına çıkan, resmi ideolojiyi kabul etmeyen ya da devletin dayattığı kimliği benimsemeyen kesimlere karşı elindeki gücü kullanmaktan geri durmamaktadır. Bunu da yaparken, millet ile devlet arasında kurulan duygusal bağın ve

özdeşliğin özel ve önemli bir yeri vardır. Dolayısıyla ulus-devletin girişimleri söylemsel düzeyde milletin yararınadır.

O halde ulus-devlet ulusu ile bağıını nasıl kurar? Belki burada temelde olması gereken nokta, etnik kimlikte olduğu gibi, “inanç”tır. Çünkü hayal edilen bir topluluk olarak “ulus” diğer bireylerle birlikte dil, din, kan bağı gibi birçok ortaklığa sahip olduğuna inanır. Milliyetçilik de bu inancı pekiştirmek adına ulusun ataları tarafından paylaşıldığı iddia edilen eski bir geleneği yüceltip yeniden tanımlayabilir. (Eriksen, 2004: 155). Böylelikle geçmişe yönelik bir süreklilik ve bütünlük sağlamış olur (Eriksen, 2004: 160). Bu konuda ilk ve temel metinlerden birisi olan *Ulus Nedir?*’de Ernst Renan 1882 yılı gibi erken bir tarihte şöyle demektedir:

“Ulus bir hissiyat, ruhani bir ilkedir. Bu hissiyatı, bu ruhani ilkeyi aslında bir olan iki şey oluşturur. Biri geçmişte, diğeri şimdidedir. Biri ortak zengin bir hatıralar mirasına sahip olmaktır; diğeri şimdiki zamanda ortak karara varma, birlikte yaşama arzusu, bölünmemiş halde aldıkları mirası geliştirmeye devam etme iradesidir... En meşru kült ata kültüdür; atalarımız bizi biz yapmıştır. Kahramanlıklarla, büyük adamlarla ve zaferlerle (hakiki zaferlerden bahsediyorum) dolu bir geçmiş, işte ulusal fikrin dayandığı sosyal sermaye bunlardır. Geçmişte ortak zaferlere, şimdi ortak iradeye sahip olmak; hep beraber büyük işler yapmak ve daha da yapmak istemek, işte bunlar bir halk olmanın başlıca şartlarıdır (Renan, 2016: 50).”

Renan, yazıldığı dönem için oldukça iyi tahliller içeren ve zihin açan bu metninde yukarıda da aktarılan ortak “geçmiş”e yaptığı vurguyla çelişik gibi görünen bir noktaya da değinir: unutmak. Hatta şöyle der; “Unutmayı bilmek herkes için daha iyi olabilir (Renan, 2016: 45)”.

Renan'a göre gelişen tarih araştırmaları ulus için tehdit oluşturur, çünkü geçmişte yaşanan acımasız olayları açığa çıkartır: “Birlik her zaman vahşice gerçekleştirilir (2016: 37).” İşte bu da yine yukarıda belirtilen “birlikte yaşama iradesine” zarar verir. Bu bakımdan Renan'ın yaklaşımı ulus için inşacı bir konumdadır. Geçmiş inşa edilir. Bu duruma Nuri Bilgin psikolojik bir açıklama getirir. Bilgin'e göre uluslar çoğunlukla yaşanan bir krizin ya da savaşın ardından ortaya çıkması sebebiyle, zarar gören öz-saygıyı ve benlik imajını yüceltmek için o an zorunlu olarak kolektif bellek bir görev üstlenir. Bu da ortak geçmiş aidiyetini varsayar ve bu inşa sürecinde gerçeklik kaygısı bulunmaz (Bilgin, 2013: 34).

Geçmişin dışında ulus-devlet ile ulus bağında açık ya da kapalı simgeler de önemlidir. Bunlar etnik çoğunluğun imgelerini ve karakteristik özelliklerini taşır (Fenton, 2001: 37). Bayrak, ulusal marş, anıtlar bunlardan bazılarıdır. Milli kimlik ve milliyetçilik, tasarlanan “ulus”un dışındakileri (tekileri) somutlaştırır. Onları görünür hale getirir, dışlar ve fiziken de dışarı atmaya çalışır.

Yukarıda kuramsal olarak değinilen kimlik, etnisite ve milliyetçilik konularından anlaşılacağı üzere, kavramlar tartışmalı ve birbirlerine içkin, sınırları çoğunlukla belirsiz durumdadır. Ancak bu içinden çıkılmaz bir sorun değildir. Tartışma kültürel temelde kimliğin siyasal düzlemde akışkanlığına bizi götürmektedir ve bu bakımdan antropolojik ilgiyi perçinlemektedir. Tam da bu noktada İmrozlu kimliğini tartışmaya geçebiliriz. Burada adalıların tek bir kimliğinin olduğu ya da bir tanesinin daha baskın olduğu değil, zaman zaman sınırların çizilmesine rağmen, Rum, Ortodoks ve Yunan kimliklerinin tamamının adalılar tarafından sahiplenildiği, bağlamsal ve durumsal olarak bir tanesinin ön plana çıkabileceği syleneyecektir. Bu bakımdan ilk etapta bir tabloyla başlayıp ardından bu kavramları açıklamak yararlı olacaktır.

## Kimliğin Üç hali: Yunan, Rum, İmrozlu

	<i>Yunan (Helen)</i>	<i>Rum<sup>16</sup></i>	<i>İmrozlu</i>
<i>Köken</i>	Antik Yunan	Bizans İmparatorluğu	Antik dönem (İmroz Parası)
<i>Dil</i>	Yunanca	Yunanca/Rumca	Yunanca/Rumca/İmrozca
<i>Din</i>	Ortodoks	Ortodoks	Ortodoks
<i>Sınıfsal</i>	Orta	Elit	Taşralı/Köylü
<i>Atfedilen Misyon</i>	Kurucu- tarihsel kökler	Simgesel/ Kutsal	-
<i>Yaşam yeri</i>	Anakara	Anakara (İstanbul/ Konstantinoupolis)	Ada
<i>Kimliksel Pozisyon</i>	Baskın Etnik grup/Ulus (Yunanistan)	Azınlık (Türkiye)	Azınlık (Türkiye)

**Kesişme Mekânları:** Yunanistan (Yunan, Rum, İmrozlu), İstanbul (Rum ve İmrozlu)

2010 yılında henüz tez çalışma konusuna tam olarak karar vermeden önce, bir ön araştırma amacıyla İmroz'a ilk gittiğimde adanın tanınmış simalarından Yorgos sohbet

<sup>16</sup> Burada Rum kavramı sadece Türkiye'yi kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Güney Kıbrıs halkı da Türkiye'de Rum olarak isimlendirilmektedir ancak burada konumuza dâhil edilmemişlerdir.

esnasında şöyle söylemişti: “Biz Rum falan değiliz, Yunanız, Heleniz.” Bu ifadeden çıkan sonuç, bireysel olarak Yorgos’un tercihinden öte, önemli bir noktaya işaret eder. Çünkü gündelik kullanımda gelişi güzel ifade edilen bu kimlik isimleri, derin ilişkilere ve/veya ayrımlara tekabül etmektedir. Yani mesele birinin yerine diğerini kullanmak değildir. Her bir isimlendirme kendi bağlamında anlam taşımaktadır ve önemlidir. Bu yüzden birbirleriyle derin ilişkisi olan bu isimlendirmeleri, mahiyetleri bakımından değerlendirmeye almak yararlı olacaktır. Konuya ilk olarak Yunan kavramından başlayabiliriz.

### **Yunan/Helen/Grek Kimdir?**

Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe sözlüğünde yukarıdaki *Yunan*, *Grek* ve *Helen* kavramlarını şu şekilde açıklar:

*Grek*: Eski Yunan, Helen

*Helen*: Grek

*Yunan*: Yunanistan’da yaşayan veya Yunanistan halkından olan kimse, Yunanistanlı.

Görüldüğü üzere üç kavram Türkçede iki farklı anlamda kullanılıyor. Ancak pratikte hepsi aynı anlama gelmektedir. Latin kökenli dillerde *Grek* Yunanın, aynı kökten gelen *Greece* kelimesi de Yunanistan’ın karşılığı olarak kullanılmaktadır. Ancak Yunanlar, kendilerini her zaman olmasa da yabancı bir dilde ifade ederlerken bazen *Helen* kelimesini kullanırlar. Antik Yunanda da insanlar kendilerini Helen olarak isimlendirirlerdi ve ortak dil ile ortak tanrıları paylaşan toplum bilincine sahiptiler (Millas, 2006: 44). Yani *Greece* pek kullanılan bir kelime değildir. Hatta Yunanistan milli takımlarının formalarında *Greece* yazmaz. Onun yerine Yunanca tımlı *Hellas* yazar. Yunancada Yunanistan *Ellada* (Ελλάδα), Yunan ise erkek için *Ellinas*, kadın için *Ellinida* (Ελληνας- Ελληνίδα) olarak kullanılır. Kullanım itibariyle Yunanistan’da bu konuda bir karmaşa görünmemektedir ve bizlere bir ulusal kimlik olarak nereye referans

verdiğini göstermektedir. Yine de kelimenin içeriği söz konusu olduğunda tarihsel süreç içerisinde yaşanan tartışmalara bakmak gerekiyor. Çünkü Yunan ulusal kimliği de, diğer ulusal kimlikler gibi, oldukça çetin geçen tartışmalarla inşa edilmiştir.

“Yunan” kelimesi “İyonya” sözcüğünden türetilmiş olan ve önce Persler sonra da Araplar ve İslam Dünyası tarafından kullanılan bir terimdir (Millas, 2006: 44). Yukarıda verilen kavramsal çerçeve ekseninde düşünüldüğünde, Yunan<sup>17</sup> kelimesi bir ulus ismi olarak değerlendirilebilir. Bunun en büyük sebebi, siyasallaşmış ve kendi ismini taşıyan ve kendi etnik özellikleri çerçevesinde kurumsallaştırılmış bir devlete sahip olmasıdır.

Yunan ulusal kimliğinin oluşturulması ve bir bağımsızlık savaşına bayraktarlık yapması, diğer birçok ulus hareketlerinde olduğu gibi, Fransız Devrimi sonrasında gerçekleşmiştir. Yunan milliyetçiliğini hazırlayan aydınlanma hareketinin iki eksenini belirtti Herkül Millas. Ona göre bunlar, dil ve Antik Yunandır. Dil alanında Yunancanın yaygınlaşması ve dilbilimin gelişmesi hedeflenmiştir. Ancak burada bir ayrışma mevcuttur. Kimileri Antik Yunancayı canlandırmayı istemişken, diğerleri halk dilinin merkeze alınmasını istemişlerdir. Kilise ise halk tarafından anlaşılması güç Bizans döneminde kullanılan dilin olmasını savunmuştur (Millas, 2006: 43). Bazı aydınlara göre Antik Yunan, yüzyıllarca diliyle, edebiyatıyla, sembelleriyle halk arasında yaşamıştır. Bu yüzden antik Yunan’ın yeniden keşfi, araştırılması ve taklit edilmesi istenmiştir.

Uluslaşma sürecinde ulusun ismine karar vermek kolay olmamıştır. Yunan bağımsızlık hareketinin ideologlarından Regas’a göre ulus “Romios”lardan (Rumlardan) meydana gelmekteydi, diğer bir ideolog olan Adamantios Korais’e<sup>18</sup> göre ise bu ulus “Grek” olarak isimlendirilmeliydi, çünkü Avrupa bu şekilde tanıyordu,

---

<sup>17</sup> Daha fazla kavram kargaşasına girmemek için Yunan kelimesi Helen ve Grek ile eş anlamlı olarak kullanılacaktır.

<sup>18</sup> Korais için bkz. Grigoriadis, 2014: 37-40.

folklorist Nikos Politis ise “Helen” kelimesinin kullanılmasından yanaydı ve sonuçta “Helen” kazandı (Millas, 2006: 47; Herzfeld, 1986: 125).

Osmanlı yönetimi döneminde Yunan milliyetçi hareketin hedefindeki halk kendisini Helen olarak değil çoğunlukla Rum ya da Grek olarak adlandırmaktaydı (Millas, 2006: 47). Helen tabiri antik dili bilen anlamına gelmenin yanı sıra, Ortodoks inanca sahip insanlar tarafından çok da kolay sahiplenilmeyecek bir şekilde “putperestliği” anımsatmaktaydı. Demetrios Katartzes bu yüzden “Helen” isminin kullanılmasına temelden karşıydı (Millas,2006: 48). Bu konuyla ilgili olarak Herkül Millas dönemin önemli simalarından Eugenios Bulgares’ten şu alıntıyı yapar:

“Atalarımız Hellen ismini ama Grek adını da kullanmışlardı... Avrupa ülkeleri ulusumuzu bu isimle, Grek olarak tanırlar. Biz ‘Hellen’ ismini putperestliği anımsattığından, ‘Rum’ ismini ise Romalı olmadığımızdan kullanmamalıyız (Demaras 1975’ten akt Millas, 2006: 47-48).”

“Helen” ismini benimseyen Yunan ulusalcılarında dinle ve din kurumu kiliseyle araya mesafe koyma eğilimi söz konusudur. Bu milliyetçilik hareketinin karakterine uygun ve dönem milliyetçiliğine paralel bir gelişim göstermesine işarettir. Bunun göstergelerinden bir tanesi, bu ulusalcılarda Bizans’ın “tutucu”, “geri” ve dinsel olarak nitelenerek dışlanmasıdır. Diğer bir başka gösterge de antik Yunan isimlerinin tekrar insanlar tarafından kullanılmaya başlanması<sup>19</sup> ve antik Yunan metinlerinin çevrilmesidir. Bu süreçte Kilise ile ayrı düşen ulusalcı hareket başarılı olup, Yunan devletini kurunca Kiliseyle ilişki 30 yıl kesilmişti. İlişkilerin tekrar düzelmesiyle birlikte, Bizans yeniden keşfedilmiş ve Helenlerin üç bin yıllık geçmişinin sürekliliği sağlanmıştır (Millas, 2006: 49-50).

<sup>19</sup> Günümüzde bile Hristiyan Azizlerin isimleri yerine Antik Yunan isimlerinin kullanılmasına sıcak bakmayan insanlar görmek mümkündür.



Burada belirtmek gerekir ki, kilise ile bağımsızlık savaşı verenler arasındaki dışlama süreci karşılıklıdır. İlk başlarda kilise de Osmanlı İmparatorluğundan ayrılmayı hedefleyen bağımsızlıkçılara karşı çıkmıştır. Çünkü olası bir başarıda, kilise sahip olduğu gücü kaybedecekti. Bu ekseninde 1798 yılında İstanbul’da basılan *Patriki Didaskalia* (*Peder Öğretisi- Πατρική Διδασκαλία*) isimli metin önemli bir örnektir. Bu metin Osmanlı İmparatorluğunun meşruiyetini savunur ve milliyetçi ayaklanmaya karşı çıkar (Grigoriadis, 2014: 41). Jusdanis’in (2015: 62) bu metinden yaptığı alıntı metnin niyetini açıkça gösterir.

“Rabbimiz... lekesiz Kutsal ve Ortodoks inancımızı koruma işini bir kere daha üstlendi... Bütün müminlere bu şekilde büyük bir esrar yaratma, yani bu seçilmiş halkı kurtarma lütfunda bulunduğunu göstermek için... Osmanlı İmparatorluğu’nu kurdu... Bu sebeple Osmanlıların Sultanı’nın kalbine Ortodoksluğun dini inançlarını hür bırakma... ve onları koruma temayülünü yerleştirdi (Clogg’dan akt.).”

Uluslaşma sürecinde ele alınan bir başka konu da dil olmuştur. Korais salt bir şekilde antik Yunancayı yeni ulus-devletin resmi dili olmasının çok kolay olmayacağını farkında olarak, gündelik dili de dışlamayan ve Osmanlı ve Bizans etkilerinden kurtarılmış bir Yunancayı ortaya çıkartmaya çalıştı. Böylelikle “arındırılmış” anlamına gelen “katharevusa” (Καθαρεύουσα) dili ortaya çıktı. Böylelikle dilde hem birlik hem de süreklilik sağlanmaya çalışıldı (Grigoriadis, 2014: 40).

Sürekliliğin ardından ortaya çıkan ve doğrudan alakalı olan başka bir konu ise *Büyük Ülkü* anlamına gelen *Megali İdea*’dır. Bu kavram ilk olarak 1844 yılında anayasa görüşmelerinde siyasetçi Ioannis Kolettis tarafından kullanılmıştır (Özkırımlı ve Sofos, 2013: 98; Clogg, 2007: 66; Kitromilides, 1998: 26). Bu irredantist görüş uzun yıllar

Yunan siyasetini etkisi altına alacaktı. Kolettis, sadece bağımsızlık savaşı verenlerin değil Yunan soyuyla ilişkisi olanların da Yunan sayılmaları gerektiğini savunuyordu ve konuşmasında şöyle sesleniyordu:

“Yunan krallığı tüm Yunanistan değil, yalnızca onun en küçük ve en eksik parçasıdır. Doğma büyüme Yunanlı olan kimse yalnızca bu Krallık içerisinde yaşayan değil, aynı zamanda İyonya’da Teselya’da, Serez’de, Adrianopolis’de (Edirne), Konstantinopolis’de (İstanbul), Trabzon’da, Girit’te, Samos’ta (Sisam) ve Yunan tarihi ya da Yunan ırkıyla ilişkili herhangi bir toprakta yaşayandır... (Clogg, 2007: 66).”

### **Rum/Romios Kimdir?**

İşte Kolettis’in bu sözleri, Yunan milliyetçiliğinin gözlerini Küçük Asya’ya yani Anadolu’ya çevrilmesini sağlamıştır. Anadolu’nun hâkimi olan Osmanlı İmparatorluğu’nda etnik gruplar din eksenli olarak birbirlerinden ayrılmaktaydı. *Millet Sistemi* olarak isimlendirilen bu sisteme dâhil gruplardan bir tanesi de Rum milleti idi. “Rum” kelimesi Romalı milleti anlamına geliyordu (Jusdanis, 2015: 47).<sup>20</sup> Çünkü Bizans kendisini Roma İmparatorluğunun doğu yarısı olarak görüyordu. Bu sebeple yukarıda da bahsi geçen Eugenios Bulgares’in bu ismin kullanılmasına itirazı haklıydı. Oysa Osmanlı İmparatorluğunda ve Patrikhane tarafından Rum, sadece Yunanca konuşan halkı değil, bütün Ortodoksları kapsayacak şekilde kullanılmaktaydı. Bu bakımdan Sırp, Bulgarlar, Arnavutlar ve Romenler, farklı etnik kimliklerinin bilincinde olmakla birlikte Rum milletine dâhildiler (Emiroğlu, 2015: 108; Kaya, 2005: 31; Roudometof, 1998: 12). Ancak milliyetçiliğin yayılması neticesinde kurulan ulusal kiliselerle birlikte bu kapsayıcılık parçalanmıştır. Nitekim bu durum da ulusal

---

<sup>20</sup> Rum ve bununla ilişkili Rumî kavramları millet sistemi dışında İslam dünyasında yaygın şekilde kullanılmıştır. Özellikle Rumî kelimesi coğrafi göndermesiyle Mevlana Celaleddin Rumî gibi önemli şahsiyetlerin isimlerinde dahi kullanılmıştır. Bu kavramlarla ilgili ve zengin örnekler sunan önemli bir tarihsel çalışma olarak bkz. Kafadar, 2017.

bağımsızlık hareketleri karşısında Kilisenin korkusunu doğrulamıştır. Sonuçta Rum kavramı genel olarak yerel bir şekilde Anadolu’da yaşayan Ortodoksları karşılar şekilde daralmıştır. Yunanistan’da yaşayanlar da artık bir ulus ismiyle, Yunan/Helen olarak hayatlarını sürdürmüşlerdir. Anadolu’daki Rumlar ise, büyük oranda Kurtuluş Savaşı sonrası imzalanan Lozan Antlaşması çerçevesinde memleketlerinden ayrılmak zorunda kalmışlar, kalanlar ise azınlık statüsündeki Türkiye vatandaşları haline gelmişlerdir.<sup>21</sup>

“Rum” tabirinin herkes tarafından kabul görmediğini bölümün başında belirtmiştim. Dimostenis Yağcıoğlu (2009) bu ifadeyi konu alan makalesinde itirazlarını tek tek açıklamıştı. Yağcıoğlu, Rum kelimesini “canlı bir fosil” olarak nitelemesine rağmen Türkçede kullanılmasının normal olduğunu ancak farklı dillerde de “the Rums, the Rum Community, la Rumluk, Les Rums” şeklinde kullanılmasını saçma olarak değerlendirmektedir. Yağcıoğlu, Rum kelimesinin olduğu gibi yabancı dillerde de kullanılmasının dört nedenini tespit ettiğini belirtiyor.

Bunlardan birincisi, Türkiyeli Rumları Yunanlardan ayırt etmek ve/veya aralarındaki farkı vurgulamak; ikincisi, Rumların kendilerinin bu kelimeyi tercih ettiği düşüncesi; üçüncüsü, Rum kelimesinin sadece Helen kökenli insanları değil, dinsel bir grubu ifade ettiği için; dördüncüsü, müteakabiliyet kavramı ekseninde Batı Trakya’daki azınlığa Türk dememek için.

Yağcıoğlu, diğer etnik gruplar için buna benzer bir tabirin olmadığını yani “the Ermenis of Turkey” ya da “the Yahudis of Turkey” şeklinde bir kullanımın olmadığını bunun Rumlara has olduğunu belirtiyor. İkinci olarak Rumların kendilerini sadece Türkçe ifade ettiklerinde Rum dediklerini, onun dışında Yunancada ya *Ellines* (Ελληνες) ya da *Romioi* (Ρωμιοί) olarak isimlendirdiklerini, İngilizcede genellikle Yunanlı anlamına gelen *Greek* kelimesini kullandıklarını ya da İstanbulluluklarını

---

<sup>21</sup> Bu mübadeleyle birlikte Yunanistan da daha homojen bir forma kavuşmuştur (Karakasidou, 2010: 185; Clogg, 2007:129-132).

belirtmek istediklerinde “İstanbul Greeks” ifadesini tercih ettiklerini belirtiyor.<sup>22</sup> Rum kelimesinin dini anlamını kabul etmekle birlikte, Yağcıoğlu, Rumların büyük kısmının kendi cemaatlerini Helen ulusunun bir parçası olarak gördüğünü belirtir. Son dönemde anadili Arapça olan Ortodoksların Hatay’dan İstanbul’a göç etmeleriyle yaşanacak olan Rumların demografik değişiminin ileride belli olacağını ancak bu grubun şehirdeki cemaate entegre olmaya çalıştığını belirtir.<sup>23</sup> Son kullanım tarzı olan ve müteakiliyet yüzünden Yunanistan’da Türk yerine Müslüman ifadesinin kullanılmasını ise resmi ideolojinin içselleştirilmesinin “hastalıklı ve acıklı” bir durumu olarak ifade etmektedir.

İçeriden bir sesin bu itirazı oldukça önemlidir. Ancak sorunu çözmek için yeterli gözükmemektedir. Bir Rum Yayınevi olan İstos yayımladığı ilk kitap olan “Συνάντηση στην Πόλη: το παρόν και το μέλλον. (Sinantisi stin Poli: to Paron kai to Mellon-İstanbul’da Buluşma: Bugün ve Yarın ) isimli konferansın üst başlığına “İstanbul Rumları”nı koymakta bir sakınca görmemişti. Benim de tanıştığım birçok İmrozlu veya İstanbullu Türkçede kendilerini Rum olarak isimlendiriyor dillerini ise Rumca olarak ifade ediyorlardı. Bu bakımdan Rum kelimesinin Yunan ile arada kimliksel bir sınır çizdiğini kabul etmek doğru olacaktır.<sup>24</sup> Bu sınır yalnızca bir kelime yerine başka bir

---

<sup>22</sup> Gerçekten bu duruma sıkça rastlamak ve örnekleri çoğaltmak mümkün. Bunlardan bazıları şunlardır: Augustinos Gerasimos’un kitabının orijinal ismi “The Greeks of Minos Asia” iken Türkçeye “Küçük Asya Rumları olarak çevrilmiştir.” Evangelia Balta kitabında bazı yerlerde “Greek communities of Asia Minor” derken bazen de “a Rum Orthodox community” ifadesini kullanmıştır. Mihail Rodas’ın (2011) “Almanya Türkiye’deki Rumları Nasıl Mahvetti” başlığının orijinali Yunancada “Πως η Γερμανία κατέστρεψε τον ελληνισμό της Τουρκίας”dır (*Pos i Germania katestrepse ton ellinismo tis Tourkias*). Yani “Almanya Türkiye’deki Helenliği/Yunanlığı Nasıl Mahvetti.”Sula Bozis’in “*Ο Ελληνισμός της Κωνσταντινούπολης. Κοινότητα Σταυροδρομίου-Πέραν 19ος-20ος αιώνας (Ο Ελληνισμός tis Konstantinoupolis: Koinotita Staurodromiou- Peran 19os-20os aionas- Konstantinopolis’in Yunanları-Topluluğun Kavşağında-19.ve 20. Yüzyılın Ötesinde)* başlıklı kitabı İstanbullu Rumlar olarak çevrildi. Bununla birlikte Samim Akgönül, Yunan ulusal basınında Rumlardan bahsedilirken Rum anlamına gelen Romios/Romioi kelimelerinin çok ender kullanıldığını belirtir (Akgönül, 2007: 315).

<sup>23</sup> Atina’da Feyruz isimli Hatay göçmeni bir kadınla tanışmıştım. Feyruz, İstanbullu bir Rum ile evliydi ve çocuklarıyla birlikte Hatay yemekleri yapan küçük bir lokanta işletiyordu. Feyruz ana dili Arapça olmasına rağmen, kendisini Arap Hıristiyan yerine Rum-Ortodoks olarak isimlendiriyordu. Aynı okullara gittiklerini, aynı kiliseye bağlı olduklarını aynı inanca sahip olduklarını, bu sebeple de kendilerinin de Rum cemaatine dahil olduklarını ifade ediyordu. Ayrıca İstanbul’a göç eden Rum Ortodoksları konu edinen bir çalışma için bkz. Yılmaz, 2012: 223-231.

<sup>24</sup> Samim Akgönül yaptığı ankette , katılımcıların “%12’sinin Türkiyeli, %6’sının Yunanistanlı, %32’sinin İstanbullu, %64’ünün Rum, %19’unun Ortodoks, %9’unun Helen şeklinde kendilerini

kelime kullanılmasından ibaret olmamakla birlikte önemli bir noktadır. Renée Hirschon (2000: 4), alanında artık klasikleşmiş sayılan *Mübadele Çocukları* isimli kitabında mübadeleyle Atina'nın Kokinya bölgesine yerleşen mübadillerin kendilerini oralı olanlardan ayırmak için *Anadolulu* (Mikrasiates)<sup>25</sup> ya da mülteci olarak isimlendirdiklerini ve çalışmasını mübadeleden yaklaşık 50 yıl sonra (1971-1972 yılları arasında 14 ay boyunca) yapmış olmasına rağmen o zaman ki yeni kuşakların bu ifadeyi kullandıklarını belirtir. Yunanlılar ise, *yerliler*, *çobanlar*, *eski Yunanlılar* ya da sadece *Yunanlılar* olarak isimlendiklerini de ekler.<sup>26</sup> Bu isimlendirmelere Yunanlıların niteliğine dair atıflarda eşlik ediyordu. Kokinyalılarına göre Yunanlılar nasıl davranılması gerektiğini, nasıl konuşulmasını gerektiğini, yemek yeneceğini, giyinileceğini bilmeyen, cahil insanlardı. Birçok şeyi Yunanlılara onlar öğretmişti (Hirschon, 2004: 28). Hirschon bir başka çalışmasında (2005: 3) bu konuda o yıllarda Ankara vilayetine bağlı Sungurlu kasabasında doğmuş ev sahibesi Bayan Merika'nın şu sözlerini aktarır:

“Fakat biz de davranışlarımıza dikkat ederiz. Konuşanın sözünü kesmez, ayaklarımızı sürmez, masada yemek yerken dik otururuz. Biz, yani Küçük Asyalılar, böyle şeylere dikkat ederiz. Yunanlılar ne yapar bilmem, buraları halk sınıfı. İlk gelişimde bu insanlarla nasıl yan yana yaşayabileceğimi merak ediyordum.”

Buna benzer örneği ben de alan çalışması esnasında yaşamıştım. İmrozlular Derneği lokalinde bir sohbet esnasında İstanbullu bir Rum, yerli Yunanlıların doğru dürüst salata bile yapmayı bilmediklerini, onlara kendilerinin öğrettiğini söylemişti. Buna karşılık yerli Yunanlılar da gelen göçmenleri *Tourkos* (Türk) ya da *Tourkosporos*

---

tanımladıklarını belirtir (2007: 363). Kimliğin ne kadar sayılarla ifade edilebileceği sorusunu akılda tutarak, bu anket sonucunun bir ipucu verdiğini kabul etmek gerekir.

<sup>25</sup> *Mikrasiates* (Μικρασιάτες) kavramının karşılığı olarak “Anadolulu”yu kullanmak yerine tam çevirisi olan *Küçük Asyalı* ifadesini kullanmak daha doğru olacaktır. Çünkü Anadolu Yunanca’da Doğu anlamına gelen *Anatoli* (Ανατολή) kelimesinden gelmektedir. Bu sebeple kelime yönü ifade eder ve günümüz Yunancasında da bu anlamında kullanılmaya devam etmektedir. İkinci olarak Suavi Aydın’ın altını çizdiği gibi *Anadolu* kavram olarak tarihsel ve kültürel anlamda değişkenlik gösterir (Aydın, 2004).

<sup>26</sup> Ayrıca Hirschon (2000: 4), bu göçmenlerin Romios /Rum kelimesini de kendilerini tanımlarken pek kullanmadıklarını söylemektedir.

(Türk tohumu) ya da *giourtovaftizmenoi* (yoğurt vaftizliler) şeklinde damgalıyordu (Yücel ve Yıldız, 2014: 169; Clogg, 2007: 127).<sup>27</sup>

Rumlar için temel referansın din olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (Akgönül, 2007: 153). Çünkü onlar için dilleri de dahil olmak üzere geleneklerini, kültürlerini taşıyıcı unsur dindir. Bu sebeple de kendilerini Atina'ya değil, kutsal kent olan Konstantinopolis'e bağlı hissederler. Bu bağlılık İstanbul kökenlilerde kendilerinin sınıfsal olarak daha seçkin hissetmelerine sebep olmaktadır. Bu yüzden kendisini "ben Bizanslıyım" şeklinde tanımlayanlara rastlamak da mümkün (Türker, 2015: 53). Öyle ki İstanbul nevi şahsına münhasır şekilde *Şehir (Poli- Πόλη)* olarak ifade edilir, dolayısıyla orali olanlar kendileri için Şehirli anlamında *Polites (Πολίτης)* kelimesini kullanmaktadırlar. Yücel ve Yıldız'ın çalışmasında Elisavet isimli bir görüşmeci dışarıdan kendilerine *Helen* ya da *Romoi* denildiğini ancak kendilerinin *Polites* dediklerini söylüyor ve şöyle sürdürüyor, "Çünkü bize göre dünyada bir şehir var, neresi onu da siz düşünün (2014: 176).

İstanbulularda mekânla kurulan bağın yanında Bizans'a dair bağda önemlidir. Bizans ile kurulan bağın önemli göstergelerinden bir tanesi Çift Başlı Kartal figürünün kullanılmasıdır. Bu figür Selçuklu İmparatorluğundan Kutsal Roma Cermen İmparatorluğuna birçok toplum tarafından kullanılmıştır. Günümüzde Arnavutluk, Sırbistan gibi ülkelerin bayrağında, Türkiye'de Emniyet Genel Müdürlüğü, Selçuk Üniversitesi ve Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi logolarında rastlamak mümkündür. Elbette bunların hepsi kendi tarihsel misyonuyla anlamlandırılmaktadır. Benzer şekilde Bizans'la ve dolayısıyla İstanbul'la ilişkilendirilen bu figürün İstanbullu Rumlar açısından geçmişe bir referans, tarihsel seçkinliklerinin bir göstergesi olarak düşünmek

---

<sup>27</sup> Herkül Millas, Yunanistan'a gelen Rumların dışlandığıyla ilgili yaygın söylemi bir mitos olarak değerlendirip, aksine Yunan toplumunun onlara iyi davrandığını söylemektedir (Türker, 2015: 197).

mümkündür.<sup>28</sup> Örneğin, aşağıdaki tabloda da görüleceği üzere, Selanik’te kurulan İstanbulluların futbol takımı olan PAOK (Πανθεσσαλονίκειος Αθλητικός Όμιλος Κωνσταντινουπολιτών/ Panthessalonikeios Athlitikos Omilos Konstantinoupoliton/ İstanbulluların Pan-Selanik Spor Kulübü siyah beyaz renklerinin olduğu logosunda çift başlı kartalı kullanmıştır. Aslında İstanbul’da kurulan ancak sonra Atina’ya taşınan bir spor kulübü olan AEK (Αθλητική Ένωσις Κωνσταντινουπόλεως/ Athlitiki Enosis Konstantinoupoleos- İstanbul Spor Birliği) hem Bizans İmparatorluğundan esinle sarı siyah renkleri hem de logo olarak çift başlı kartalı seçmiştir. Üstelik yeni açılan statlarına da Aya Sofia Spor Merkezi ismini vermişlerdir. Benzer bir durumu İstanbullu Rumların derneklerinde görmek de mümkün. Bunlardan İstanbullular Derneği (Σύλλογος Κωνσταντινουπολιτών –Syllogos Konstantinoupoliton) ve İstanbullular Birliği (Ένωσις Κωνσταντινουπολιτών- Enosi Konstantinoupoliton) logolarında aynı şekilde çift başlı kartalı kullanmaktadırlar. Ayrıca harflerin de Bizans döneminde geliştirilen ve günümüzde genellikle kiliselerde ve din hizmetleri kurumlarında kullanılan yuvarlak hatlı karakterleri seçmeleri de başka göze çarpan bir özellik.

 <p>AEK Logosu (Αθλητική Ένωσις Κωνσταντινουπόλεως)</p>	 <p>PAOK Logosu (Πανθεσσαλονίκειος Αθλητικός Όμιλος Κωνσταντινουπολιτών)</p>	 <p>ΣΥΛΛΟΓΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΙΤΩΝ 1928</p> <p>İstanbullular Derneği Logosu (Σύλλογος Κωνσταντινουπολιτών)</p>	 <p>ΈΝΩΣΙΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΙΤΩΝ</p> <p>İstanbullular Birliği Logosu (Ένωσις Κωνσταντινουπολιτών)</p>
--	---	---	--

Görüldüğü üzere Yunan ve Rum kimlikleri benzer hatta birçok noktada ortak zemine yaslanan ancak kimlik üyeleri açısından farklılığı bariz olan durumlardır.

<sup>28</sup> Bizans Araştırmaları Enstitüsü’nden Paris Gounaridis’e göre(2001), çift başlı kartalın sanılanın aksine Bizans’ın amblemi olmamış, ortaya çıkışı ancak 13. Yüzyıldan sonra gerçekleşmiştir. Popülerlik kazanması ise Yunan Milliyetçiliği ve “Megali İdea”yla olmuştur.

Birbirine içkin ya da öncelik durumu kimliğin bağlamsallığı ve/veya durumsallığı söz konusu olduğunda değişkenlik gösterir. Yukarıda etniklik vasıfları arasında sıralanan iç evlilik eğilimi dikkate alındığında, uzun yıllar Küçük Asyalılar ile yerliler arasında bu tür ilişki kurmanın nadir olduğu ortamda, kimliksel sınırlar daha net gözükmemektedir. Demek ki aynı din, dil ya da köken inancı bir akrabalık kurmak için yeterli görülmemiştir. Ancak günümüzde bu durum büyük oranda kırıldı ve birbirleriyle evlilikler yaygınlaştı.

Rum kimliğinin etno-kültürel sınırlarının çizilmesinde yaşadıkları, toplumsal belleklerine kazılı son 100 yıl içerisinde yaşananlar da önemli bir konumdur. İster Türkiye’de, ister Yunanistan’da isterse dünyanın farklı bir köşesinde olsun, mübadele, Varlık Vergisi, 6-7 Eylül 1955 saldırıları ve 1964 sürgünü kimliğin en önemli travmatik noktalarıdır.<sup>29</sup> İlk mübadele Küçük Asya göçmenlerinin diğerleri ise özellikle İstanbullu Rumların hayatlarını derinden etkilemiştir. Bu bakımdan Yunanistan’a gerçekleşen göç, istekli şekilde değil zorunlu olarak yaşanmıştır. Dolayısıyla göç süreçlerinde yaşanması muhtemel sınırların oluşması da bu noktada etkili olabilir.

### **İmrozu Kimdir?**

İstanbuluların ve Küçük Asyalıların zorunlu göçünden bahsetmişken, aynı kaderi paylaşan İmrozluların kimliğine geçebiliriz. İmrozlular, yukarıda sıraladığımız Yunan ve Rum kimlikleriyle aynı dil ve aynı dini paylaşması bakımından kolaylıkla bu kimliklerin içine dahil edilmektedir ki nitekim, İmrozlular da bağlamsal olarak Yunan ya da Rum kimliğini kullanmaktadırlar. Yaptığım görüşmelerde bu kimlikler arasında bir tezatlık ya da uyuşmazlıktan söz eden olmadı. Ancak anlaşılacağı üzere konunun derinlemesine analiz edilmesi halinde etno-kültürel sınırlar fark edilmeye başlanacaktır.

---

<sup>29</sup> Konuyla ilgili olarak bkz. Demir ve Akar, 1994; Güven, 2010; Alexandris, 1983; Aktar, 2010; Çanakcı ve Caymaz, 2014.



Yukarıda verilen tabloyu takip ederek İmrozlu kimliğini tartışmak işimizi kolaylaştıracaktır.

En temelde İmrozlular arasında Yunan (Helen) kimliğinin ortak soy üzerinden kabulü söz konusudur ve kökler bir şekilde buraya bağlanır. Bunun en önemli göstergesi ise, İmrozlular Derneği'nin de (Σύλλογος Ιμβρίων) logosu olarak da kullanılan üzerinde Atina'yı simgeleyen *Baykuş* işlemeli *İmroz* yazılı paradır. Adalı Kostas bu paranın adanın ne kadar eski bir geçmişe sahip olduğunu simgeleyen en önemli buluntu olduğunu ifade etmişti. Bu görüşme esnasında Kostas'a İstanbul derneklerinde olduğu gibi, İmrozlular Derneğinde Bizans figürü olan çift başlı kartal olmamasının sebebini de sordum. Önce bir süre durakladı. Anlaşılan, buna daha önce hiç dikkat etmemişti. Ardından bana sadece “buna ihtiyacımız yok” demekle yetindi. Bu diğer daha eski buluntulara bir göndermeydi. Bunun dışında var olan arkeolojik buluntular ve devam eden araştırmalar, adanın “Helen” geçmişine yönelik önemli bilimsel katkılar sağlarken, diğer taraftan adanın “kadim kimliği”ni sağlamlaştırmaktadır. Bu bakımdan adanın ismiyle ilgili tanrısal iddialar da bu kadimlikte önemlidir.

Adanın ismine dair iddialardan bir tanesi, Hermes'e verilen isimlerden biri olan Imbramos'dan geldiğidir. Bununla birlikte Rodos'ta bir kalenin isminden, su perisi Kaliandi'nin on iki erkek çocuğundan birisinin adından ya da bir ırmak adından geldiği de söylenmektedir (Mustoksidis ve Bartelomeos, 2010: 63). Ayrıca Homeros'un İlyada'sında birçok defa bahsinin geçmesi de İmrozluların övünçle bahsettikleri bir mevzudur (bkz. Homeros, 2008: 302;306; 455; 517; 537). Bu antik dönem vurgusuna rağmen, kendisinin o zamanlardan itibaren adada yaşayan bir soyun devamı olduğunu iddia eden kimseye de rast gelmedim. Başka bir deyişle mekân kimliği yaşayan insanların kimliğini özel kılmaktadır, soyun adadaki sürekliliği değil.



### Üzerinde İmroz yazılı para

Mekâna yaslanan bir kimlik olarak İmrozluluk, beraberinde sınıfsal da bir konum getirmektedir. Öyle ki, adadan yaşanan ilk göçler ekonomi temelli olmuş, birçok insan Güney Afrika, Mısır, Amerika gibi ülkelere çalışmaya gitmiştir. Bununla birlikte önemli sayıda insan da uzun yıllar iş amacıyla İstanbul'da bulunmuştur. Birçok hayat hikâyesinde özellikle babaların çocukların okul masrafını karşılamak, ya da ev yapmak için para biriktirmek amacıyla İstanbul'a gittiği anlatılmaktadır. Aynı şekilde kadınlar da İstanbullu Rumların evlerinde temizlikçi olarak çalışmıştır. İşveren İstanbullu ile işçi İmrozlunun ilişkisinde sınıfsal farklılık aşikârdır. İmroz'un maddi anlamda yoksul bir yerleşim olduğu ifadesi birçok adalı tarafından dile getirilmiştir. Hatta başka bir kıyaslama Bozcaada (Tenedos) ile yapılır. Bozcaada ahalisinin her zaman zengin olduğu, öyle ki yanlarında Çanakkale'den gelen mevsimlik işçiler çalıştırdıkları, oldukça varlıklı insanlar oldukları söylenir. Diğer taraftan İmroz'un o duruma gelemediği ama kendine yeter bir ada olduğu belirtilir. Bozcaada'nın anakaraya yakın oluşu ya da İmroz'a nazaran daha düşük yoğunluklu bir nüfusa sahip olması bunlarda etken olabilir. Ancak geçmiş dönemde olan bu zenginlikleri Bozcaadalılar da, İmroz gibi, yaşanan siyasi gelişmelerden etkilenerek, adalarını terk ederek ödemek zorunda kalmışlardır.

İmroz'un o zamanlar ki zorlu ekonomik koşulları karşısında Agridialı Theodoros, adada yaşanan baskı ve saldırılar neticesinde gerçekleşen göçün bir boyutuyla işe yaradığını belirtmişti bir sohbet esnasında ve şöyle sürdürmüştü:

“Burada kalsaydık ne olacaktı? Aynı şekilde çoban, çiftçi olarak kalacaktık. Ama şimdi doktor, mühendis, akademisyen oldu insanlar.”

Aslında İmrozlular açısından eğitim önemli bir noktada bulunuyordu. Köylerde kurulan ancak açılmayan kreşler dahi eğitimi çok erken yaşlardan başlatılmasını amaçlıyordu. *İmroz Tarihi* isimli kitabın da yazarı olan Kutlumuşlu Bartholomeos’a verilen önem bunun örneğidir. İmrozlu Kutlumuşlu Bartholomeos adada okullar kurmaya, eğitimi geliştirmeye çok çaba harcamıştır. Bu sebeple İmroz’un ilk öğretmeni olarak kabul edilir (Boutaras, 2012:111). Bartholomeos’un adalılar üzerindeki etkisi o kadar büyüktür ki, bugün Ortodoks Kilisesinin Patriği olan Bartholomeos, köklerinin geldiği adayla bağını simgelercesine Patrik olunca onun ismini almıştır.

İmrozluların adadan göçünde giderek artan şiddet olaylarının da başlangıcı sayılabilecek 1964 yılında Yunanca eğitimin yasaklanması etkili olmuştur. Bu sebeple onlarca çocuk daha küçük yaşta adadan ayrılmak zorunda kalmış ve büyük oranda İstanbul’a gitmişlerdir. Adadan ayrılamayanlar ise Türkçe eğitim almışlar bu yüzden yazı dili olarak Yunancaları gelişmemiştir. Uzun yıllar Türkiye’de yaşadıkdan sonra evliliğinin ardından Atina’ya giden Nikos, Yunanca yasaklandıktan sonra okula giden çocuklardan birisidir. Kendi ifadesiyle yıllardır Yunanistan’da olmasına rağmen hâlâ Yunanca yazmakta zorlandığını söylemiştir. Çünkü Yunanca bir dil olarak zor olmasının yanında yazı dili olarak oldukça komplekstir ve öğrenmek formel bir eğitimi gerektirir. Örnek verecek olursak, Yunanca altı tane “i” (ι, η, υ, ει, οι, υι), iki tane “e” (ε, αι), iki tane “o” (ο, ω) sesini veren harfe sahiptir. Bunların yanında bir de küçük harfle yazarken vurgu amacıyla kullanılan apostrof vardır ki bu kelimenin doğru şekilde okunmasını sağlarken bazen yanlış yere konulduğunda kelimeleri ve dolayısıyla anlamlarını farklılaştırır. Bu yüzden hangi “i” “e” ya da “o” harfini kullanacağını

bilmek önemlidir. Bu bakımdan Yunanca yazarlık eğitimi, “kültürlülüğü” göstermek adına önemlidir.

İmroz yaklaşık olarak 1960'lara kadar devlet memurları dışında Türkün bulunmadığına, oldukça homojen bir demografisi olduğuna birinci bölümde değinilmişti. Bu sebeple de gündelik hayatta kullanılan dil Yunanca/Rumcaydı ve erkekler askerlik için ve işlerine yarayacak kadar Türkçe öğrenirken, kadınlar çok da buna ihtiyaç hissetmezlerdi. 70'li yaşlarını aşan Agridialı Klementini, okula gelen Türkçe öğretmenin kendilerine Türkçe öğretmediğini, kendilerinin ona Rumca öğrettiğini gülerek anlatıyordu. Şimdilerde de adadan ayrılmamış olsa dahi, birçoğunun Türkçesi eğitim alanlara göre bozuktur. Buna paralel olarak Yunancaları da standart Yunancaya göre farklıdır yani kendi İmroz lehçesiyle konuşmaktadırlar. Bu da eğitim almaya giden çocukların, okul arkadaşları tarafından alaya alınmalarına sebep olmuştur. Çünkü İstanbullular hem Türkçeyi hem de Yunancayı standart halleriyle gayet iyi bir şekilde konuşmaktadırlar. İşte bu yüzden “taşralı” ve “şehirli” ayırımı burada da kendisini göstermiştir. Bu yöndeki yaşantıları İstanbul'da eğitim almış kişilerden dinlemek mümkündür. Ancak şimdilerde, yerelliğin artan “değeri” karşısında yerel diller önem kazanmıştır. Çünkü dil bir kimliğin en önemli taşıyıcısı olması yanında kimliğin karakterini koruması ve yansıtması bakımından da önemlidir. Yok olan dil ya da diyalekt aynı zamanda kimliğin de bir parçasını yitirmesi demektir. İşte bu yüzden İmrozlular da, Xenofon Tzavaras'ın (2011) hazırladığı Λεχικό του Ιμβριακού Ιδιώματος (Lexiko tou Imvriakou Idiomatos- İmrozca Deyimler Sözlüğü) çalışmasını değerli bulurlar. Çünkü belirttiklerine göre adanın lehçesini yeni nesilden konuşan kişi sayısı bir elin parmakları geçemeyecek kadar azdır. Diğer taraftan, yıllar önce adadan ayrılmış olan ve o günden beri adaya hiç gitmemiş olan tiyatro yönetmeni Nikos da ada lehçesinin kullanıldığı ve İmroz'a ait hikâyelerin canlandırıldığı oyunları İmrozlular Derneği çatısı altında sürdürmeye çalışıyor.

Tekrarlayacak olursak, İmroz 1912-1922 yılları arasında yaklaşık on yıl fiilen Yunan hâkimiyetinde kalmıştır (Alexandris, 2012: 156). Yunanistan ile kurulan bağ o yıllardan itibaren sorunlu olmuş olsa da, duygusal bağ her daim devam etmiştir. Ancak ada ile Yunanistan ilişkisi defalarca yaşanan hayal kırıklıklarını da taşımaktadır. Bunların başında adanın Lozan Antlaşmasıyla birlikte Türkiye'ye bırakılması gelmektedir. Devamında ise Yunanistan'ın adayı korumayıp Türkiye'nin politikalarına net tavır almaması takip etmiştir. Çünkü Yunanistan ada yüzünden Türkiye'yle ilişkilerini bozmak istememiştir. Ancak bununla da sınırlı kalmamıştır. Yunanistan, göç etmek isteyen adalılara zorluklar çıkarmış, gerekli izinleri onlara vermemiştir. Çünkü Yunanistan adadaki "Helen" varlığının silinmesini istememiştir. Bu süreçler içerisinde o zamanlar henüz genç bir adam olan Yannis, adanın yaşanacak halinin kalmadığını bu yüzden de terk etmekten başka çarelerinin olmadığını söylemişti. Yannis, adadan ayrılmanın da sıkıntılı olduğu o günlerde, bir çaresini bulup İstanbul'a gitmiş. Yunanistan'a gitmek için vize başvurusunda bulunmuş. Ancak Konsolosluk vizeyi vermemiş. O da konsolosluk kapısının önünde beklemeye başlamış. Birkaç gün sonrasında konsolos kapıdan çıkarak, adadan İstanbul'a gelene kadar ne kadar masraf ettiyse onu karşılayacaklarını ancak bunun için evine dönmesi gerektiğini söylemişler. Yannis ise bunu kabul etmemiş ve bir süre sonra ısrarının karşılığını alarak Yunanistan'a gidebilmiş. Yannis kısmen şanslı olanlardan. Çünkü adadan kaçak şekilde yakınlardaki Samotraki (Semandırek) ve Limnos (Limni) adalarına geçmek zorunda kalan onlarca insan olmuştur. Bunlar kendi hikayelerinde küçük teknelerle büyük tehlikeleri göze aldıklarını anlatırlar. Ancak kendi hayatları için olmasa dahi aileleri için bunları yapmak zorunda kaldıklarını belirtirler.

Anlaşılacağı üzere, adada yaşananlar ve göç süreci İmrozluların belleğinde önemli bir yere sahiptir. Bu saldırılar karşısında maruz kalınan durumlar bazen dile getirilemeyecek kadar ağırdır. Yaşanan travma, özellikle ailelerinden birisi saldırıya

uğradıysa, daha ağır olmuştur. Bu da İmrozlu kimliğine işlenmiş bir parça gibidir. Özellikle İmroz hakkında yapılan belgesellere ve programlara dikkat edilirse, dalıp giden yüzler, ağlayan gözler ve titreyen sesler görülecektir. Bunu mağdurun dramatize edilmesi olarak görmemek gerekir. Gerçekten de, alan çalışması esnasında dinlediğin her tanıklık sonrasında içime oturan bir taş misali ağırlaştığımı söylersem abartmış olmam. Kaldı ki dinlediklerim, maruz kalanların ağzından değil, üçüncü kişilerin anlatımlarıydı. Bu bakımdan yaşlı ve orta kesimin İmrozluluğa dair düşünceleri bu acılarla iç içedir. Ancak nesiller arasında geçmişe bakıştan kaynaklanan bir çatışma olduğunu da belirtmek gerekir.

Şöyle ki, özellikle yaşlı nüfusta, adada yaşananların, tekil örneklerle olmasa bile, her fırsatta dile getirilmesi beklentisinin hakim olduğunu söylüyor Kostas. Bu yüzden de yapılan etkinliklerden yaşlıların fazla tatmin olmadıklarını ve zaman zaman şikâyet ettiklerini belirtiyor. Kostas'a göre artık devir değişti ve ona uyum sağlamak gerekiyor. Geçmişe saplanıp kalmanın kimseye bir yararı olmaz. Kimse geçmişi unutamaz ya da üstünü örtelim demiyor sadece ona saplanıp kalmayalım diyor. Benzer şekilde Stelyo'da kuşaklar arasındaki bu çekişmenin bazen sorunlara sebep olduğunu belirtiyor. Orta yaşlı ve genç İmrozlular da, geçmişe bakış yaşlı hemşehrileriyle büyük oranda aynı olsa da, bugüne etkisi noktasında farklılık gösteriyor. Özellikle genç nüfusun İmrozla kurduğu ilişki tatillerle ve aile bağlarıyla sınırlı olsa da, yaşlıların taşıdığı hassasiyetlere sahip olmadıkları aşikar. Burada hangisinin sorunlu olduğunu söylemek zor ancak bu konumlanışlarının, genç ve orta yaş grubunda milliyetçi söylemin gelişmesini engellediği, daha yapıcı ilişkiler kurulmasını sağladığı iddia edilebilir. Bu söylediğimden yaşlı İmrozlularda milliyetçiliğin baskın olduğu sonucu çıkmamalı. Elbette geçmişin izlerinden kaynaklı bazı kimselerde milliyetçi eğilimler söz konusudur ancak büyük oranda, tavırlarını belirleyen unsur halen devam eden tedirginlikleridir. Bunun aşılması ise, en azından bu kuşak için kolay gözükmemektedir.

Yunanistan'la ilişki ve Türkiye'de yaşananlar düşünüldüğünde, İmrozluların, arada kaldıklarını bu sebeple de kendi kimliklerinin (İmrozlu olmak) onlar açısından en güvenilir liman olduğu söylenbilir. Elbette İmrozlu kimliğinin ana karakterleri bunlarla sınırlı değildir. Bunların dışında mekân olarak ada ve dinsel bayramlar ve ritüeller kimlik bağlamında diğer önemli ve üzerinde durulması gereken konular. Bu yüzden bundan sonraki iki bölüm bu iki konuyu incelemeye ayrılmıştır.



## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### TOPONİMİ, BELLEK, KİMLİK: İMROZ'DAN GÖKÇEADA'YA

Özel bir nesneye, bölgeye ya da kişiye verilsin, isimler yalnızca bir kelimenin sahip olduğu anlamı bünyelerinde barındırmazlar. Ya da nesnelerin sadece isimlerini bilmek yeterli olmaz. Daniel L. Schacter (2010) kitabının girişinde Gabriel Garcia Marquez'in *Yüzyıllık Yalnızlık* kitabında geçen, unutmaya hastalığına yakalanan toplumun, nesnelere önce isimlerini, ardından ne işe yaradıklarını not etmelerinden bahsetmesi isim, işlev ve bellek üçgeninin öneminden ileri gelmektedir. Buradaki işlevi nesnelerin pratik kullanımından daha geniş bir anlam yelpazesi içinde düşünmek gerekir. Örneğin, isim, belirli bir topluluk için, dışarıdan fark edilmeyecek ya da anlaşılmayacak şekilde, yoğun bir anlama sahip olabilir. Ya da benzer işleve sahip ancak kendi özgül örnekler oluşturan nesnelere de bunlardan birisi olabilir. Örneğin bayrak, milliyetçilik ideolojisinin ardından kutsallık atfedilen bir nesne olmuştur. "Bayrak" kelimesi kullanıldığında da bir çok kişinin kafasında belirecek olan şey, bir devleti, bir milleti simgeleyen bir bez üzerine işlenmiş rengarenk desenlerdir. Ancak önüne bir "millet" ismi konulduğunda, o millete mensup bir kişi için bu nesne bir "bez" olmaktan çıkıp, "kutsal", bünyesinde birçok unsuru barındıran, saygıda kusur edilmeyen, uğruna can verilebilecek yoğun anlamlı bir "varlığa" dönüşecektir. Ki o birey bu hissiyatında yalnızca olmayacaktır. Binlerce, milyonlarca kişi benzer bir hisle aynı nesne etrafında buluşacaktır. Bu, isimlendirilen bir nesnenin, kimlik ile ilişkisini göstermektedir. Aynı kimliğe mensup ve o kimliği sahiplenen bireyler arasındaki belirli isimlendirmeler, referans ettiği nesnenin üzerinden simgesel bir ortaklığın kısaca ifade edilmesi olabilir. Bununla birlikte ve buna bağlı olarak, kullanılan isim, yalnızca şimdiki zamanı değil, belki de daha önemli bir şekilde, geçmişe göndermede bulunur. Böylelikle isim zaman aşırı bir özellik kazanmış olur. Bu yüzden bazı isimler gruplar için hayati önemde olurlar. Bu sebeple de, kimliklerin çatıştığı noktalarda, fiziki bir mücadeleyle beraber bu



simgesel öneme sahip alanda da savaşım yaşanır. Kazanan taraf, hükümdarlığının onaylanması ve kudretini sergilemesi için bu simgesel unsurlarda değişiklikler gerçekleştirir. Bu durumun yalnızca ulus devletlerle ortaya çıktığını düşünmek yanlış olur. Eski çağlardan beri iktidarların, toplumların ve hatta toplulukların simgeler üzerinden savaşı mevcuttu. Ele geçirilen bölgelerdeki önemli konuma sahip ibadet yerlerinin, gücü eline alan yapıya uygun olacak şekilde değiştirilmesi buna örnektir. Günümüze kalan bazı yapılarda bunların izlerini görmek hâlâ mümkündür.

Yer adları da, yukarıda değinildiği şekilde simgesel öneme sahip olabilir. Çünkü bölgeler, insan topluluklarının diğer üyelerle paylaştığı, bu paylaşım esnasında ortak kültür ekseninde birleştiği ve dolayısıyla “kimliksel özdeşliği” sağladığı/sağladığına inandığı mekânlardır. Sevan Nişanyan TESEV için hazırladığı *Hayali Coğrafyalar* kitabında, yer adlarının kimliğin bir unsuru olması yanında yer adlarının öne çıkan diğer özelliklerini sıralar. Bunlardan birincisi “yer adları anlamdan bağımsızdır.” Kelime olarak yer adının orijinal anlamı unutulsa ya da değişse de kullanılmaya devam eder. İkincisi, yer adının köken aldığı bir dil yok olsa dahi, kelime olarak yaşamayı sürdürür. Dolayısıyla yer adları uzun ömürlüdür. İnsanlığın ve/veya toplumun geçmişine ışık tuttuğu için, yer adları kültürel mirastır. Bu bakımdan önemlidir (Nişanyan, 2011: 21-26).

Bu bakımdan iktidar mekanizması tarafından uygun görülmemesi halinde bu mekânlarda zora dayalı fiziki ve simgesel değişiklikler gerçekleştirilmek istenilebilir. Bunun için de askeri, siyasi uygulamalar hayata geçirilebilir. Sonunda da bir bellek operasyonu niyetiyle, yer adı değiştirilebilir. Dolayısıyla yer adlarının değiştirilmesi “mekânsal/belleksel bir ideolojik aygıt olarak kabul edilebilir (Çoban, 2013: 668).”

Buna dair örnekler çokça olmakla birlikte Türkiye özelinde Dersim ve İmroz akla ilk gelenlerdir. Yüzlerce yıllık geçmişe sahip olan bu iki bölge, değişen sistemle

birlikte siyasal iktidar tarafından birçok politikaya maruz kalmış ve en nihayetinde isimleri, geçmişle hiçbir ilişkisi olmayacak şekilde, *Tunceli* ve *Gökçeada* olarak değiştirilmiştir. Bu iki bölgenin sahip oldukları en temel benzerlik, ülke içerisinde “azınlık” kalan ancak kendi bölgelerinde “homojen” bir yapı sergileyen kültürel demografiye sahip olmalarıdır. Çalışmanın dışında kaldığı için Dersim konusunu burada bırakmak gerekiyor. Ancak belirtmek gerekir ki aşağıda İmroz üzerine değinilen noktalar Dersim için de geçerlidir. Ama öncesinde Türkiye’de yer adlarının değiştirilmesiyle ilgili olarak tarihsel arka plana kısaca göz atmak yararlı olacaktır.

### **Türkiye’de Toponimi Mühendisliği**

19. yüzyıla damgasını vuran ve 20. yüzyılın ideolojisi haline gelen milliyetçilik, bünyesinde barındırdığı insan dinamiğine dair özdeşlik kaygısı taşıırken, dışında kalan unsurlarla ilgili olarak da farklı şekillerde müdahaleyi her zaman bir alternatif olarak elinin altında tutmuştur. Yer adları da bu müdahale edilen alanlardan bir tanesidir. Dünyanın pek çok ülkesinde rastlanan yer adlarının değiştirilmesi uygulaması, resmi uygulanır bir politika haline gelmiştir.<sup>30</sup> Osmanlı İmparatorluğu’nun son yıllarındaki milliyetçi iktidarla birlikte, zaman zaman sekteye uğrasa da, Anadolu coğrafyasında yer adlarına müdahale bir politika olarak benimsenmiştir. Bu sebeple Murat Koraltürk (2003) bunu *tepkisel milliyetçilik* olarak değerlendirirken, Kerem Öktem *toponimi mühendisliği* olarak nitelemiştir (Öktem 2008). Öktem Türkiye’de isim değiştirme politikasının bölgeyi boşaltma ve yeniden nüfuslandırmayla yakın ilişkisi olduğunu söyleyerek, bunun 1990’lara kadar dört dalga halinde yaşandığını belirtir. Birinci dalga İmparatorluğun son dönemi olan 1915-1922; ikincisi cumhuriyetin kuruluşundan itibaren çok partili döneme kadarki, Öktem’in ifadesiyle altyapının hazırlandığı 1922-1950 yılları arası, üçüncüsü Demokrat Parti iktidarından 12 Eylül Darbesine kadar olan 1950-1980 arası ve 1980 sonrası.

---

<sup>30</sup> İsrail örneği için bkz. Azaryahu ve Golan, 2001.

1915 yılında bazı şehir, kasaba köy gibi yerleşim yerlerinin isimleri Osmanlılıkla ilgisi olmadığından ya da telaffuzundan kaynaklı bir genelgeyle değiştirilir (Çoban, 2013: 671). 1916 yılı Başkumandan vekili Enver Paşa yayımladığı talimatnamede

“Memalik-i Osmaniyyede Ermenice, Rumca ve Bulgarca, hasılı İslam olmayan milletler lisanıyla yadedilen vilayet, sancak, kasaba, köy, dağ, nehir, ilah. bilcümle isimlerin Türkçeye tahvili mukarrerdir. Şu müsaide zamanımızdan süratle istifade edilerek bu maksadın fiile konması hususunda himmetinizi rica ederim.”

(Nişanyan, 2011: 41)

diyerek yer adlarının İslami bir “millete” ait olup olmamasına bakılarak değiştirilmesini istemiştir. Daha sonra bu İslami olma kriteri de kalkacak ve Kürtçe, Arapça, Lazca, Gürcüce yer adları da değiştirilecektir. Cumhuriyetin kurulmasının ardından Latin harflerinin kullanılmasına geçilince *Genel Türkiye Haritası* bu harflerle basılmış, 1933 yılında *Köylerimiz* isimli yayın İçişleri Bakanlığı tarafından yayımlanmıştır. Yine bu süreçte Ankara'nın isminin *Gaziyuva*, *Atatürk Kent*, *Gazi Mustafa Kemal* olarak değiştirilmesi de teklif edilmiştir (Öktem, 2008). 1940'lı yıllarda yer adlarında değişiklik yapılmak istenmişse de konjonktür yüzünden hayata geçirilememiştir. İçişleri Bakanlığı yetkilisi Fikri Gökçeer bu durumu 1984 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından düzenlenen “Türk Yer Adları Sempozyumu” açılışında yaptığı konuşmada şu şekilde ifade etmektedir:

“1940'lı yıllarda konunun millî varlığımız ile yakın ilgisi görülmüş ve meskun yer adları ile tabii yer adlarının Türkçe adlarla değiştirilmesi bir Devlet politikası olarak benimsenmiştir. Aynı yıllarda Bakanlığımızca yapılan bir genelge ile yabancı dil ve kökenlerden gelen yer adlarının belirlenmesi ve düzenlenecek dosyaların Bakanlığa gönderilmesi Valiliklerden istenmiştir.

1942 yılından itibaren illerden gelen dosyalar incelenmeye başlamış ancak İkinci Dünya savaşının yarattığı güçlükler ve karışıklıklar nedeni ile 1956 yılına kadar ad değiştirme çalışması yapılamamıştır”

İşte bu tarihten sonra disiplinize ve “bilimsel” bir şekilde yer isimlerinin Türkçeleştirilmesi amacıyla 1956 yılında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Milli Savunma, Milli Eğitim, Bayındırlık Bakanlıklarıyla Tapu Kadastro Müdürlüğü, Vakıflar Genel Müdürlüğü ve Türk Dil Kurumundan gelen temsilciler toplanmış ve İçişleri Bakanlığı bünyesinde “Ad Değiştirme İhtisas Kurulu”nu kurmuşlardır. Bu Kurul 1957 yılından itibaren çalışmalarına başlamıştır. Bu girişimden sonra yüzlerce yerleşim biriminin ve çevre yerlerin isimleri Türkçeleştirilmiştir. Gökçeer’in verdiği rakamlara göre Kurul 1957-1978 yılları arasında incelenen 35000 köy adından 14819’unun, 39000 köy bağlısının da 12884’ünün adı değiştirilmiştir (Gökçeer, 1984: 3). Buna göre Kurul incelediği dosyaların neredeyse yarısını değiştirmiştir. Anlaşılacağı üzere Kurul hızını alamamış olacak ki, tarih değeri olan yer adlarını da değiştirmiş ve bu nedenle Başbakanlık tarafından çalışmaları 1978 yılında durdurulmuştur. 12 Eylül 1980 askeri darbesi sonrasında kurul tekrar faaliyete geçirilmiştir.

Görüldüğü üzere Osmanlı İmparatorluğundan itibaren din temelli başlayan yer adları değiştirme politikası, daralarak Türkçeye indirgenmiştir. Bu Türk milliyetçiliğinin de son 100 yıllık tarihsel serüvenine de paralellik göstermektedir. Dolayısıyla İmroz isminin ve köy adlarının değiştirilmesi *toponimi mühendisliğinin* bir uzantısıdır. Ama bunu önceleyen ise mübadele dışında kalmış olmasının getirdiği adadaki Rum nüfus yoğunluğunu ortadan kaldıran, bir boyutuyla “artakalan” bir “demografi mühendisliği”nin olduğunu da söylemek gerekir. Buradan hareketle İmroz’un durumuna bakabiliriz.

## **Bir Toponimi Mühendisliği Uygulaması: İmroz'dan Gökçeada'ya**

2013 yılında İmrozlular Derneği'nde bir mimarlık ofisinin yaptığı adanın geleceğine yönelik bir gönüllülük projesinin sunumu yapıldı. Bu sunumda adanın ismi yalnızca “Gökçeada” olarak kullanılmasına istinaden eski dernek başkanı Kostas, adanın isminin kendileri açısından *Gökçeada* değil *İmroz* olduğunu, *Gökçeada* isminin kendilerinde kötü düşünceleri hatırlattığını kibar bir şekilde dile getirdi. Sunum sahipleri ise bunun farkında olmadıklarını belirterek mahcubiyetlerini iletiler. Elbette dışarıdan bakıldığında adanın resmi ismi olan *Gökçeada*'yı kullanmanın herhangi bir sakıncası yoktur. İmroz ise en fazla turistik maksatlı olarak kullanılabilir adanın antik ismi olabilir. Ama emik bir bakışla değerlendirildiğinde yani İmrozlu Rumların perspektifinden bakıldığında durum yukarıda Kostas'ın kısaca özetlediği şekilde “büyük bir travmanın” göstergesidir.

Adalılar için *Gökçeada* ismi gerçekten bir dönüm noktasına işaret eder. Adanın ismi 1970'lere kadar İmroz olarak yüzlerce yıl boyunca kullanılmıştır. Yukarıda da değinildiği gibi, isminin Yunan mitolojisindeki tanrı Imbramos/Imbrasos'a dayandırıldığı, Homeros'un destanında geçen kadim bir yerdir ada. Dolayısıyla adalıların kimliğinde bu kadim coğrafyaya bağlılık hayati bir noktadadır. Bu bakımdan adalılar İmroz isminin kullanılmasına özel önem verirler. Adalı Maria, yıllar önce tez araştırması için kendisinden yardım talep eden bir araştırmacıya adanın ismini İmroz olarak kullanması kaydıyla yardım ettiğini belirtmişti.

Alan araştırmasına ilk başladığım sıralarda özellikle yaşlı insanlarla yaptığım ve Türkçe gerçekleşen görüşmelerde onların ısrarla Gökçeada ismini ya da köylerin Türkçe isimlerini kullanmaları dikkatimi çekmişti. Bense en başından beri bu hassasiyetin farkında olarak yalnızca İmroz ismini kullanıyordum. Bundan kaynaklı birkaç defa “aferin” de almıştım. Kendi aralarındaki konuşmalarda ise, ki ilerleyen zamanlarda benimle yaptıkları konuşmalarda da olduğu gibi, ya vatan/memleket anlamına gelen

“patrida” diyorlar ya da İmroz olarak bahsediyorlardı. Benzer şekilde köy isimlerini de Yunanca zikrediyorlardı. Ama kesinlikle Gökçeada’yı kullanmıyorlardı. Belki de İmroz isminin kullanılması, özellikle de yabancılar tarafından kullanılması, adanın geçmişinin bilindiğine ve yaşananların farkında olduğuna dair bir işaret gibi de görülüyordur.

Gökçeada isminin varlığının adalılar tarafından yok sayıldığı ya da inkar edildiği düşünülmemelidir. Burada adalıların refleks olarak koydukları tepki, yaşanan travmatik olayların neticesi olarak durumu kabullenememedir. Adada yeniden açılan lisenin yöneticisi olan Maki, evindeki haritada da adayı gösterirken adanın ismini işaret ederek “nostaljik” bir şekilde, Gökçeada isminin hiçbir yerde geçmediğini, uydurulmuş bir ismin adaya verildiğini söylemişti. Gerçekten de adanın ismi Osmanlı İmparatorluğu’ndan beri kullanılan Bozcaada’ya uygun düşmesi için seçilmişti.

Adalılar açısından *İmroz’dan Gökçeada’ya* giden süreç adada uygulanan politikalarla başlamıştı. Homojen Rum nüfusa “rakip” şekilde önce Karadeniz Bölgesinden insanların adada iskan edilmeleri, köylülerin topraklarının kamulaştırılması, adada Açık Ceza Evinin açılması ve buranın mahkumlarının münferit olmayan saldırıları ile adaya Komando Alayının getirilmesi Gökçeada’nın İmrozlulardaki anlamıdır. Masum görünen bu isim, yani Gökçeada, bütün bu uygulamaların bir sonucu, bir “çıktısı” olarak görülür. Gökçeada, birçok İmrozlu için adadan ayrılmanın, daha romantik bir ifadeyle “vatandan koparılmanın” adıdır.

Bu duruma paralel olarak, çok net şekilde ve yaygın bir durum olmamakla birlikte, İmrozlu ve Gökçeadalı ayrımı olduğu da alandan edinilen bir bilgidir. Kabaca adanın yerli Rum halkı İmrozlu, devlet desteğiyle ve/veya Rumların ardından adaya yerleşenler ise Gökçeadalı olarak isimlendirilmektedir. Annesi Agioi Theodoroi köyünden olan Mihalis, adadaki bir Türk arkadaşının, bizler “Gökçeadalı”yız, asıl sizler “İmrozlusunuz” şeklinde bir cümle kurduğunu aktarmıştı. Adada tanıştığım Rum

olmayan insanların adıyla kurdukları bağ düşünülürken, Mihalis'in arkadaşının ifadesini dahi karşılamadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü adaya yerleşmiş insanlar hâlâ geldikleri coğrafyalarla ilişkilerini sürdürmektedirler. Öyle ki köylerinin Aydıncık, Şahinkaya gibi isimleriyle geldikleri bölgelerin izlerini üzerlerinde taşımaya devam etmektedirler.

İmroz'un değişimiyle ilgili olarak yaşanan demografik değişime de temas etmek gerekir. İmroz nüfusuna dair bilgileri Selver Özözen Kahraman'ın (2005) çalışmasından takip etmek mümkündür. II. Mahmut döneminde 1831 yılında yapılan ilk nüfus sayımında ada nüfusu "cizye ve bedel-i askeriye tabi gayrimüslim nüfus içerisinde yer alan reaya olarak tanımlanmıştır. Anlaşılacağı üzere o yıllarda adada hiç Müslüman ya da başka milletten (Ermeni, Yahudi, Kıpti) insan bulunmamaktadır. Bu Rum nüfus homojenliği uzun yıllar devam etmiştir. Ada nüfusu 1950 yılında 6125 Rum 200 Türk (yaklaşık %97'si Rum ), 1960 yılında 5487 Rum ve 289 Türk ( yaklaşık %95'i Rum) şeklindeydi. Ancak 1970 yılına gelindiğinde nüfusta derinden bir değişim yaşanacak Rum nüfusun neredeyse yarısı Adadan ayrılırken, devlet buraya yeni iskanlar yapacaktı. Bu sayede ada nüfusu 2576 Rum ve 4020 Türk şeklinde olacaktı (Kahraman, 2005: 46). Bu da ada demografisinde Rumların %40 yoğunluğa sahip olduğu anlamına geliyordu. Dolayısıyla, tesadüfi olmayacak şekilde, adanın ismi de aynı yıl Gökçeada olarak Türkçeleştirilecekti. Henüz 1970'li yılların başında, Cengiz Orhonlu (1972: 229) şu satırları yazacaktır:

"Bütün bu faydalı eserler semeresini vermeye başlamış, ada nüfusu arttığı gibi Türklerin nüfus nispeti büyük bir süratle yükselmeye başlamıştır. On, onbeş yıl önce nüfusun ancak yüzde 10 ile 20 arasında bir kısmı Türk iken, son sayımda 6786 kişi olarak tespit edilmiş olan Gökçe Ada nüfusunun bugün yarısını Türkler teşkil etmektedir."

Takip eden yıllarda, “bu faydalı eserler” etkisini sürdürecektir, Rum nüfus azalmaya devam edecek ve 2000’li yıllarda adada yaklaşık 250 Rum kalacaktı.

Adadan ayrılan İmrozlular dünyanın birçok ülkesine yerleştiler. Ancak bunların içersinde en fazla göç edilen ülke, dil ve din ortaklığı olan Yunanistan’dı. Atina’da Selanik’te ve Atina yakınında bir ada olan Salamina’da dernekler kuran adalılar Türkiye’de resmi olarak kaldırılan İmroz ismini, derneklerinde kullanmaya devam ettiler.

Göç hikayelerine gidilen ya da yeni kurulan yerleşim yerlerine başına “yeni” ibaresi konularak gelinen yerlerin isimlerinin verilmesi eşlik eder. Avrupalıların 16. yüzyılda bu alışkanlığı edindiğini söyleyen Benedict Anderson bu insanların gittikleri yerlere “Yeni” ifadesi vererek orayı “eski” kılmış olduklarını belirtir (Anderson, 2009: 207). Böylelikle “nostaljik” bir bağ kuran göçmen kolektif belleği diri tutarak kimliğini sağlama almış oluyor. Bu şekilde yerleşim yeri isimlendirmelerini Yunanistan’da sıkça görmek mümkündür: *Nea Symirni* (Yeni İzmir), *Nea Keseria* (Yeni Kayseri), *Nea Artaki* (Yeni Erdek) gibi. Bu örnekleri çoğaltmak mümkün. Bu şekilde isimlendirilen yerler büyük oranda Lozan Antlaşması sonucu göç etmek zorunda kalan mübadillerin yerleşim bölgelerine aittir. Bu şekilde isim vermeleri, yukarıda değinildiği gibi grup kimliğine bir gönderme taşımanın yanında, artık ana toprağın kaybedilmişliğinin kabulü olarak görmek de mümkün. Bu yorumun kaynağı ise İmrozluların bu konudaki düşünceleridir. Onlara Atina’da yoğun şekilde yaşadıkları bir yerleşim yerine Nea İmbros (Yeni İmroz) ismi vermek için herhangi bir girişimleri olup olmadığını sorduğumda, böyle bir isteklerinin olmadığı cevabını aldım. Çünkü İmrozlular kendi durumlarını diğer mübadillerden farklı olarak görmektedirler. Onların ifadesiyle, “İmroz kaybedilmiş bir yer değil. Hâlâ gidip geldiğimiz, köylerimizin olduğu, akrabalarımızın yaşadığı, bizim vatanımız olan yerdir.” Ayrıca birçok İmrozlu hâlâ Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığını taşımaya devam etmektedir. Bu sebeple İmroz uzak, ulaşılmaz bir yer



değil onlar için. Böylesi bir açıklama karşısında İmroz'un, üstüne geçirilmiş "Gökçeada" kılıfına rağmen, yaşayan ve yaşanan bir toprak olduğunu söylemek abartı olamayacaktır.

Sonuç olarak, bir yerleşkenin isminin kimliğin, belleğin ve geleneğin sembolik taşıyıcı pozisyonu vardır. Bir kelimeyle isimlendirilen bir coğrafya yalnızca resmi bir kayıttan ifadesi değildir. Yer adı iktidar mekanizmaları açısından bir güç göstergesi, uygunsuz bir geçmişe çekilen bir sünger, ya da bir tarihin icadı olurken, diğer kesimler için bir mücadele, bir direniş unsuruna dönüşebilir. *İmroz* ve *Gökçeada* üzerinden de bu iki kesimin çatışmalarını görmek mümkündür. Etnograf içinse yer adı, araştırma konusuyla ve özneleriyle kurulacak ilişki için bir başlangıç noktası olabilir.

## BEŞİNCİ BÖLÜM

### RİTÜEL, KİMLİK, BELLEK

Bir kültürel evrensel olarak din, başta antropoloji olmak üzere birçok sosyal/beşeri bilim alanının önemli inceleme konusudur. Bu sebeple olsa gerek, kuramsal yaklaşımların oluşturulmasında da önemli yere sahiptir. Frazer'dan Marx'a, Comte'dan Durkheim'e modern bilimlerin kurucularının ve öncü isimlerinin toplumu, toplumsal kurumları, toplumun başlangıcını vs. anlamak için dine baktıkları, özellikle "ilkel" sınıfa konulan insanları "toplumsal hayatın başlangıcı" şeklinde yorumlayıp insanlık tarihi ekseninde inceledikleri bilinmektedir. Örneğin ünlü İngiliz antropolog Edward Evans-Pritchard<sup>31</sup> "İlkelerde Din" kitabında neden "ilkelerin" dinin bizi ilgilendirdiğini şu şekilde açıklamaktadır:

"Basit insanların dinlerinin bizi niçin ilgilendirdiğini soracak olursanız, önce şu yanıtı vereceğim: Hobbes, Locke, Rousseau'dan Herbert Spencer, Durkheim ve Bergson'a değin büyük filozoflar ve ahlakçılar, ilkel yaşamın büyük bir anlam taşıdığını ve genel olarak toplumsal yaşamı anlamaya izin verdiğini düşündüler. Ayrıca belirteceğim gibi, geçen yüzyılda bizim uygarlığımızın düşünce akımlarını değiştiren, büyük mitlerin yaratıcısı Darwin, Marx ve Engels, Freud, Frazer (ve Comte) gibi insanlar, ilkel insanlara büyük ilgi duydular ve her şey tümüyle yitirilmiş olmamakla birlikte, geçmişte bizi yüreklendirenin ve avutanların artık geçerli olamayacağını bize göstermek için bu konudaki bilgilerini kullandılar (Evans-Pritchard, 1999: 7-8)."

Yine bir İngiliz antropolog olan Alfred R. Radcliffe-Brown da aynı şekilde dine özellikle de "ilkelerin" dinine bakmaksınız "toplumsal gelişimin" anlaşılmasının olanaksızlaşacağını belirtmiştir:

---

<sup>31</sup> Edward E. Evans-Pritchard hakkında bkz. Özbudun, 2003: 290-293.

“Hiç olmazsa bir teori olarak dinler içinde yer alan herhangi bir dinin, ölümlülük ve hukuk kadar sosyal mekanizmanın bir parçası olduğunu, insanların birbiriyle düzenlenmiş toplumsal ilişkiler içinde birlikte yaşayabilmelerini sağlayan karmaşık sistemin bir bölümü olduğunu savunabiliriz... Bizim ileri sürdüğümüz hipotez ise bir dinin toplumsal görevinin o dinin gerçekliğinden veya yanlışlığından ayrı ve bağımsız olduğu, bazı ilkel vahşi kabilelerinin dinleri gibi bize yanlış, hatta saçma ve günahkârca görünen dinlerin bile toplumsal mekanizmanın önemli ve etkin bir parçası oldukları ve bu ‘yanlış’ dinler olmasaydı gelişmesinin olanaksızlaşacağı şeklindedir (Radcliffe-Brown, 1968: 302-303).”

Din konusunu oldukça detaylı bir şekilde ilk ele alanlardan olan ve birçok araştırmacıyı etkileyen Emile Durkheim (2010: 23) de din konusunu çalışmanın önemini şu şekilde dile getirir.

“Kuşkusuz ilkel[1]erin yalnızca sözlü biçimleri göz önüne alınırsa, bu dinsel inanç ve uygulamalar kimi kez insanı şaşırtacak biçimlerde görünür ve onları köklü birtakım düşünsel sapkınlıklar gibi görme eğilimine kapılabiliriz. Ama simgenin altında onun göstermek istediği gerçekliğe ulaşmayı bilmek gerekir; simgeye asıl anlamını veren bu gerçekliktir. En yaban ya da en tuhaf dinsel törenler, en şaşırtıcı söylenceler kimi insan gereksinimlerini, yaşamın bireysel ya da toplumsal niteliklerini anlatırlar. İnanan kişinin onları kendi gözünde doğru kılmak için dayandığı nedenler yanlış olabilirler ve çoğu kez de öyledirler; ama bu yüzden gerçek nedenler var olmaktan geri durmazlar; onları bulup ortaya çıkarmak bilimin işidir. ”

Eğer bir tanımlama yapmak gerekirse, dinin “[d]oğaüstü varlıklar ve güçlere ilişkin zihinsel tutumlar ve davranış örüntüleri” olduğu söylenebilir. Buradaki “zihinsel

tutum” inancı, “davranış örüntüsü” ise ritüeli kapsamaktadır (Atay, 2003: 223). Doğaüstü ile kastedilen ise gözlemlenebilen ve algılanan dünyanın ötesidir. “Yani gözlemlenemeyen, kestirilemeyen, deneysel olmayan ve açıklanamayan bir ‘alan’ın varlığıdır söz konusu olan”. Bu bakımdan dinin “bilinmeyen” ile ilişki kurma mekânizması olduğu söylenebilir” (Atay, 2003: 223).

Yorumsamacı antropolojinin önde gelen isimlerinden olan Clifford Geertz, dini tanımlarken bir sıralama yapar ve ilk olarak onun bir simgeler dizgesi olduğunu belirtip şöyle devam eder: “(2) insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süre kalınca ruhsal durumlar ve güdülenimler oluşturacak biçimde hareket eder; (3) bunu başarmak için genel bir varoluşun düzenine ilişkin kavrayışları formülleştirir (4) ve bu kavrayışları öyle bir gerçeklik havası ile bezeler ki (5) ruhsal durumlar ve güdülenimler eşsiz bir biçimde gerçekçi görünürler (2010: 112).”

Geertz’in simgeler sistemi olarak okuması, dinin farklı bağlamlarda yorumlanmasını da sağlamaktadır. Sosyolog Anthony Giddens da, dinlerin ortak özelliklerini belirtirken, Geertz’i anıtırır şekilde, öncelikle bütün dinlerin simge içerdiğini, bu simgelerin saygıyla karışık bir korku duygusu uyandırdığını ve bunların ayin ve törenlerle ilişkili olduğunu belirtir (Giddens, 2005: 527). Bu simgesellik aynı zamanda “kutsal” olana yönelik bir gönderme de barındırır ve ritüeller ve törenler başta olmak üzere zaman zaman kitlesel bir şekilde görünür hale getirilir.

Dinin ortaya çıkışı günümüzden yaklaşık 100 bin yıl öncesinde ölü gömme adetine sahip olan Neandertal İnsanına kadar götürülmektedir. Neandertaller “ölülerini cenin pozisyonunda gömüyorlar ve kanı simgeleyen kırmızı toprak ile örtüyorlar, çeşitli hediyeleri ve ölenin bazı özel eşyalarını yanına koyuyorlardı. Bu bilgiler, Neandertallerin ölümden sonra bir yaşama inandıklarına dair yorumlar üretilmesine sebep olmuştur (Atay, 2003: 224).

Neadertallerin ölü gömme âdetinin ölüm sonrası başka bir yaşamın varlığına dair inancın yanı sıra, bir başka önemli durumu daha göstermektedir: dinin ayrılmaz bir parçası olan ritüeli.

Ritüel antropologların uzun zamandır ilgi gösterdikleri bir konudur. Alan araştırması yürüten antropolog zaman, mekân, aktör ve katılımcı rolleri ve olay akışı ekseninde bir ritüeli rahatlıkla tanıyabilmektedir. Buna rağmen iş, kavramı tanımlamaya geldiğinde zorluk ortaya çıkmaktadır (Yıldırım, 2014: 57).

Alfred R. Radcliffe-Brown, "... herhangi bir dinin, veya dinsel inançlar sisteminin (cult) bir yandan belli fikirler ve inançlara dayandığını, bir yandan belli bazı görünebilir eylemler ve yükümlülüklerle dayandığını... görünebilir törenlere, olumlu veya olumsuz, yani eylemde bulunma veya bulunmama şeklinde de olsalar" bunlara "rit"ler olarak isimlendirdiğini belirtir (1968: 303).

Victor Turner ise kavramı teknolojik rutinin dışındaki varlıklara ya da güçlere olan inançlara dair uygulanan ve belirli kurallara sahip biçimsel davranışlar için kullanır (Morris, 2004: 379).

Gerd Baumann'da ritüelin sembolik bir performans olduğunun altını çizmekte ve bu performansın temel değerleri ya da benzer bir anlamlar dünyasını paylaşan ve bunları takip eden insanları bir araya toplayan bir etkinlik olduğunu belirtir (Baumann, 2003: 98). Ancak buradan ritüelin kabul edilen fikirlerin bir "güvenlik kasası" olduğu fikri çıkmamalıdır. Ritüeller yeni malzemeler üreten, geleneksel olanı yeniden biçimlendiren "dinamik performatif sistemler"dir (Schechner, 2015: 258)

Ritüelin bu dinamik karakteri onun dinsel alanın dışında da mevcut olduğunu iddia eden görüşlere de yer açar. *Terrain* dergisinin ritüele ayrılan Nisan sayısına yazan Gérard Althabe, terimin iki kabulünü birbirinden ayırır. Bunlardan bir tanesi, ritüel

“tikel bir toplumsal etkinlik biçimidir, diğeri ise Erving Goffman ve etkileşimcilerin kabul ettiği, uygun görülen şeylere uyularak düzenlenen toplumsal pratiklerin ritüel olarak nitelenmesidir (Auge, 1995: 160). Bu bakımdan ritüelin, sembolün ve törenin bütün insan eylemlerinde bulunduğunu iddia etmek de mümkündür (James, 2013: 8).

Sibel Özbudun (1997: 19; 2009: 100), özgül bir davranış olarak ele alınan ritüele dair tanımlarda şu ortak özellikleri sıralar:

- simgesellik
- standartlaştırılmışlık
- pratik/pragmatik sonuçlara yönelmeme
- değişime kapalılık ya da yavaş değişim
- kendiliğindenliğe sınırlı yer veriş.
- “kutsal” addedilenle bağıntılı olmak, Kutsal’ın müdahalesini sağlama girişimi oluş.

Dolayısıyla denilebilir ki, ritüel kesin bir düzen ve anlam yüküne sahip “senaryo”ya uygun şekilde gerçekleşir (Vernant, 2016: 29). Bu düzende sadece uygulanan eylemler değil, sözcükler de eski bir dizine aittir (Kottak, 2001: 472). Bu şekilde gösterilen özellikler, anlaşılacağı üzere, tiyatro ile ritüel arasında benzerlik kurulmasını da sağlamaktadır. Paralel şekilde, Metin And’ın (2007: 111), tiyatro ve performans çalışmalarında bir uzman olan Richard Schachner’den yaptığı ritüel ve tiyatro gösterisi arasındaki farklılıklar hakkındaki alıntı oldukça önemlidir. Schachner farklılıkları şu şekilde gösterir:

<b>Ritüel</b>	<b>Tiyatro Gösterimi</b>
Yararlılık	Eğlenme
- Sonuç almaya yöneliktir	- Eğlenmeye yöneliktir
- Orada bulunmayan bir 'başka'ya yöneliktir.	- Yalnız orada bulunanlara yöneliktir
- Gerçek zamanı kaldırır, yerine simgesel zamanı koyar.	- Şimdiki Zamandadır.
- "Öte"yi oraya getirir.	- Seyirci "öte"dir.
- Oyuncular kendilerinden geçer.	- Oyuncu ne yaptığının bilincindedir.
- Seyirci katılır.	- Seyirci izler.
- Seyirci inanır.	- Seyirci değerlendirir.
- Eleştiri yasaktır.	- Eleştiri isteklendirilir.
- Topluca yaratma.	- Bireysel yaratma.

Schachner'in bu tablosu, farklılıkları gösterdiği kadar ritüelin de sahip olduğu özelliklerin bir resmini çizmektedir. Ancak ritüele dair iki noktada müdahalede de bulunmak gerekir. Şöyle ki, alan araştırması esnasında da gördüğüm üzere, dinsel olarak kendisini ateist ya da ritüeldeki bazı öğelere inancı olmadığını belirten bireyler de ritüele iştirak edebilirler. Burada ritüelin genellikle kabul edilen toplumsal işlevi devreye girmektedir. Aynı şekilde bireyler, ritüelde yer alan bazı pratikleri ve/veya ritüeli yürüten din insanını ve bağlı olduğu hiyerarşik sistemi eleştirebilirler.

Ritüelin sahip olduğu özellikler kadar, önemli olan bir başka nokta da, ritüelin işlevidir. Bu da bizi öncelikle Emile Durkeim'e götürmektedir. Bilindiği gibi, dayanışmacı toplum yaklaşımıyla sosyolojinin en önemli simalarından olan Durkheim, erken denilecek bir zamanda din konusunu incelemiştir. Etkisi hâlâ devam eden yaklaşımıyla, yukarıda da belirtildiği gibi, dinin simgesel anlamının altını çizmiştir. Ve

ona göre bu simgesel anlam aslında toplumsal grubun bizzat kendisidir (Morris, 2004: 194). Durkheim'e göre ritüeller işlevsel olarak önemlidir. Bu işlevlerden ilki, ritüelin grup dayanışmasını sağlamasıdır. Ritüel grup üyelerini bir araya getirerek, onların birbirleriyle olan bağlarını, ortaklıklarını güçlendirerek dayanışmayı pekiştirir. Bireyin toplumsal bilinci kazanması da bu süreçte olur. Diğer bir özellik, ritüelin kolektif inançların ve cemaatin ahlaki değerlerinin ifadesi olmasıdır. Bu değerler çeşitli sembollerle (haç, yıldız, heykel, hayvan veya grubun seçtiği bir nesne olabilir) temsil edilir ve ritüelin merkezi olur (Bates, 2009). Ayrıca ritüel vesilesiyle grup bu değerlerini tazeleme, canlandırma ve hatırlatma fırsatı da bulur. Durkheim, ritüelin toplumsal bir grubunun otoritesini gösterdiği en uygun fırsatlar olduğunu da belirtir. Bunlara ek olarak, ritüeller kişilerin sevinçlerini ve duygularını dile getirmeleri için ortam hazırlar. Böylece bunalımlı dönemlerde yaşanan toplumsal dengesizlik düzelir (bkz. Erginer, 1997: 47; Giddens, 2005: 533; Morris, 2004: 194-195). Durkheim'in bu görüşlerinde William Robertson Smith'in etkisi olduğunu da belirtmek gerekir (Morris, 2004: 184-185).

Brain Morris'in (2004: 202) ifadesiyle Durkheim'in ritüele ilişkin işlevsel yorumunu yankılayan Alfred Radcliffe-Brown ritüel için önemli başka bir isimdir. Radcliffe-Brown, atalar tapımına sahip toplumlardan hareketle bireyin temel sorumluluğunun, yaşayan ya da ölmüş olan soydaşlarına karşı olduğunu söyler. Birey bu sorumlulukları yerine getirirken karmaşık bir duygular sistemi tarafından hem kontrol altındadır hem de teşvik edilir. Atalara dair uygulanan ritüellerin temelinde ise bu duygular sistemi yer almaktadır der Radcliffe-Brown ve ritüelin toplumsal görevini şu şekilde belirtir: "bu duygulara ihtişamlı ve kolektif bir dışa-vurulma ve ifade olunma olanağı veren 'rit'lerin toplumsal tesanüdün dayanak aldığı bu duyguları güçlendirir, yenilendirir ve sağlamlaştırır (Radcliffe-Brown, 1968: 313-314)". Bu bakımdan ritüellerin belirli duyguların simgesel dışa vurumu olduğunu söyleyen Radcliffe-



Brown'a göre bu uygulamalar nesiller arasında bu duyguların aktarımını gerçekleştirdiği sürece toplumsal görev yüklenmektedirler (Radcliffe-Brown, 1968: 306).

Ritüelin toplumsalın ilişkisini düzenleyici olduğu ve simgeselliğinin de toplumsal yapıyı temsil ettiği görüşü Edmund Leach ve Victor Turner tarafından da kabul edilir (Morris, 2004: 351; 381).

Bu yaklaşımlar ağırlıklı olarak ritüeli gerçekleştiren grubun iç dinamiklerine yönelik fikirler barındırmaktadır. Durkheim'in bu bakımdan tek taraflı ele alındığını iddia eden Gerd Bauman, ritüelin topluluk-dışı "ötekiler"e de seslendiğini, onlara yönelik imalar da taşıyabildiğini ve bunlara ek olarak toplumsal değerlerin, grup benliliğinin sürekliliğini temsil etmesine paralel olarak değişime dair istekleri de bünyesinde bulundurduğunu belirtir (Atay, 2011: 118). Bauman ele aldığı Noel ve çocukların doğum günü kutlamalarında, "öteki" ile olan ilişkilerin tanımlandığını ya da yeniden tanımlandığını söyler. Hatta "öteki" fiziksel olarak kutlamanın gerçekleştiği ortamda olmasa dahi onlara dair göndermeler gerçekleşir (Baumann, 2003: 102). Baumann (2003: 110-111), "öteki"nin ritüele iştirakiyle ilgili beş farklı biçimin olduğunu söyler:

- Kenardan ilgisiz şekilde sadece izleyici (bystander) olarak katılım
- İlgili izleyici (spectator) olarak katılım
- Davetli (the invited guest) olarak katılım
- Özellikle çeşitli yemin törenlerinde ve geçiş ritüellerinde gözlemlenen şahit olarak katılım (witnessing)
- Harici yararlanıcı (outside beneficiary)

Bu katılım biçimleri aşağıda İmroz'da ritüellerin gerçekleşmesi esnasında yöreden ya da dışarıdan gelen ancak o gruba dahil olmayan "ötekiler"de de görülmektedir.

Bunlara ek olarak çeşitli bölgelerden ya da ülkelerden gelen İmrozlu olmayan ancak Hıristiyan olan bireyleri de eklemek mümkün olacaktır. Bu bireyler, grubun dışında yer alan ancak siyasal olarak asli grup olan “öteki”nin dışında kalan ve/veya bu asli grubun bakış açısından “öteki” konumunda bulunanlar, pozisyonları itibarıyla İmrozlulara kendisini yakın hissetmektedirler. Alan araştırması esnasında birkaç defa İstanbullu Ermenilerin ya İmrozlu arkadaşlarının davetiyle ya da kendilerinin seçimi olarak adaya tatil için geldiklerine şahit oldum. Bu kişilerin ritüellere ve düzenlenen eğlencelere katılım konusunda daha istekli oldukları söylenebilir.

Böylelikle ritüel ve kimlik ilişkisine de bakılabilir. Önceki bölümlerde kimlik konusu ayrıntılı olarak ele alınmıştı. O yüzden burada ritüelin simgeselliği ve kimlik ile alakalı olarak birkaç konuya değinmek faydalı olacaktır. Bunun için Anthony Cohen’in zihin açıcı çalışması *Topluluğun Simgesel Kuruluşu* (1999) konuya giriş için iyi bir referans kaynağıdır.

Anthony Cohen (1999: 8), topluluk kavramını ele alırken, kavramın sözlük karşılığını değil kullanımını temel alır. Cohen’e göre, topluluk sözcüğü, bir grubun üyelerinin kendi içlerinde benzerliğini ve yine bu grubun üyesi olmayan diğer grup üyelerinden farklılığını ifade etmektedir. Hatta sözcüğü kullanma ihtiyacının da bu benzerlik ve farklılık imasını giderdiğini söylemektedir. Bu yüzden yazar topluluğun doğasında bulunan ve benzerlik-farklılık ayrımını somutlayan *sınır* kavramına yoğunlaşır. Bu noktadan devamla Cohen (1999: 8), Fredrik Barth’tan esinle şöyle der: “Sınır, topluluğun kimliğini barındırır ve tıpkı bir bireyin kimliği gibi, toplumsal etkileşimin gerekliliklerinden doğar. Toplulukların birbirlerinden ayrı durmalarından ya da ayrı tutulmayı istediklerinden ötürü çizilir sınırlar.” Çizilen sınırların simgesel boyutu vardır ve topluluk için bağlamsal olarak değişiklik gösterebilen öneme sahiptir. Bu sebeple topluluk sınırı yukarıdan aşağıya indikçe, insanların daha mahrem alanlarına veya kimliğin daha tözsel alanlarına temas edebilir (Cohen, 1999: 10). Bu da lokal

gruplarda kimliğe yapılan vurgunun artmasını açıklamaktadır. Bir grubun ismi zikredildiğinde simgesel anlama paralel olarak, o grubun sahip olduğu değer yargıları, kültür örüntüleri, davranış biçimleri, dilleri, dinsel inançları ve pratikleri gibi öğeler de zihinde canlanmaktadır. Bu bakımdan İmrozlulara baktığımızda, kimliksel bağlamda derine indiklerinde köyler arasındaki farklılıkları görmek mümkün hale geliyor. Ancak en genel anlamıyla İmrozlu denildiğinde, antik dönemlere dayanan tarih, geçmişteki yoksul ve kısıtlı yaşam, eğitime verilen önem, çalışmak için gurbete gitmenin yanı sıra, adada yaşanan haksızlıkların mağduru olmaları akla gelmektedir. Aralarındaki konuşmalarda özellikle yaşlı kimseler tarafından adanın ismi dahi zikredilmeden “patrida” (vatan) kelimesiyle bu yoğunluğun verildiği önceki sayfalarda söylenmişti. Bu simgeselliği kavramanın ancak İmroz’a dair bir bilgi edinme ve İmrozlularla tanışık hale gelme sürecinde mümkün olduğu söylenebilir. Adalıların konuşmaktan imtina ettiği konuların, adayı ziyaret edenler tarafından sürekli tekrarlatılmak istenmesi bunu göstermektedir. Çünkü anlatı ile dile gelen sözcükler, aynı zamanda belleğin yeniden harekete geçmesini ve acıların hatırlanmasına sebep olmaktadır. Bunun örneklerini sıklıkla adanın Rum köylerinde bulunan ve Rumlar tarafından işletilen mekânlarda görmek mümkündür.

Topluluğun simgeselliğinin aidiyet ve kimlik duygusunu yarattığını ve bu yüzden de bireyin başkalarından farklı olduğu hissini verdiğini belirtir Cohen (1999: 57). Simgeselin dışavurumu ve onaylanması da insanların mensubu oldukları gruba karşı bilinçlerini ve duyarlılıklarını artırmalarına yardımcı olur (Cohen, 1999: 54). Bu simgesel dışavurumların topluluk sınırlarının onaylanması ve pekiştirilmesi için başvurulan öncelikli pratik ritüeldir (Cohen, 1999: 54).

Bu noktada Fransız antropolog Marc Auge'nin (1995: 74) konuya yaklaşımı önemlidir: “Ayinsel etkinlik genellikle ötekilik ve özdeşlik kavramlarını bir araya getirir, birileriyle ötekiler arasındaki her zaman sorun yaratan ilişkileri istikrarlı kılmayı

hedefler.” Bu bağlamda Auge, ritüeli “görece kimlikleri/ özdeşlikleri aracı ötekilerden geçerek kuran simgesel erekli bir düzeneğin yaşama geçirilmesi olarak” tanımlamaktadır (1999:78).

Bu yaklaşım yukarıda değinilen Gerd Baumann’ın Durkeheim’in yaklaşımına dair ritüelin öteki olana dair ima taşıyıcı şeklindeki söyledikleriyle benzerlik gösteriyor gibi gözükmektedir. Ancak temelde ondan farklı olarak Auge, ritüelin grup içerisine kimliksel sınırları keskinleştirme amacının altını çizer. Elbette bu iki yaklaşımın birbirini dışladığı anlamına da gelmemektedir.

Anthony P. Cohen, ritüel ve kimlik arasındaki ilişkiye yönelik önemli bir noktaya değinir ve “... topluluğun edimsel jeo-toplumsal sınırları zayıfladıkça, bulanıklaştıkça ya da güçten düştükçe topluluğun ve onun sınırlarının simgesel dışavurumunun daha fazla önem kazandığını” belirtir. Bu durumun üyeleri dağılmış ve ritüel sayesinde üyelerini yeniden bir araya toplayan topluluklarda da görüldüğünü söyler (Cohen, 1999:54-55).

İmroz’daki ritüeller Cohen’in bu tezi üzerinden ele alınabilir.

### **İmroz’da Ritüeller**

Ritüel kuramlarına da paralel olacak şekilde, İmrozlular açısından ritüelin üç boyutu göze çarpmaktadır.

- Dinsel
- Toplumsal
- Kimliksel

En başta belirtmek gerekir ki bu üç boyut birbirine içkin durumdadır. Başka bir deyişle salt halde birbirlerinden bağımsız şekilde bulunmazlar.

Bu çalışmada değinilen ritüeller temelde dinseldir. Köken olarak Hıristiyanlık öncesine tarihlendirilebilir olsalar da, artık Hıristiyanlıkla özdeş hale gelerek senkretik formlar oluşturmuşlardır. Bu bakımdan ele alınan iki ritüel de Hıristiyanlığın en önemli karakterleri olan Hristos (İsa-Masih) ve Meryem Ana adına gerçekleştirilmektedir. Paskalya Hristos'un ölümünün ve dirilişinin, 15 Ağustos Panagia ise Meryem Ana'nın ölümünün/ Tanrıya kavuşmasının kutlamalarıdır.

Bu bakımdan, dinsel ritüeller kişinin inancını tazelemesine, unuttuklarını hatırlamasına, grubun ölen üyelerinin anılmasına, bireyin cemaatle bağını tazelemesine ve yetişen bireyin cemaate katılımına imkân sunar. Birey, inançlı birisi olması durumunda, dinsel görevlerini yerine getirmenin huzurunu yaşar. Bu ritüeller bir önceki süreçten ayrılıp yeni döneme geçişi sağlar. Bu sebeple İmroz'da ritüeller tamamlandıktan sonra insanlar birbirleriyle “nice yıllara” (hronia polla- χρόνια πολλά) diyerek bayramlaşmaktadırlar.

### **Dinsel Boyut**

İmroz'un dört bir yanında yer alan yüzlerce kilise ve şapelden de anlaşılacağı üzere, din İmrozlular için oldukça merkezi bir konumdadır. Özellikle yaşlı kesim, kendisini kimliksel olarak Hıristiyan-Ortodoks olarak tanımlamaktadır. Bu kesim için ritüeller dinsel ağırlıklarıyla mevcuttur. Yaşlı bireyler, torunlarının ritüellere iştirakleri konusunda hassastırlar. Hatta aralarından bazıları, kurban kesimi esnasında yaşları ufak olsa dahi torunlarının bunu izlemelerinde bir sakınca görmemektedir. Öyle ki 2010 yılı Panagia'sı kurban kesimi esnasında, kurbanların çevresinde pek çok çocuk ve dedeleri bulunmaktaydı. Bazı dedeler, kurbanlar kesildikten sonra torunlarının alınına, kurbanın kanıyla haç yapmayı da ihmal etmemişlerdi. Günümüzde artık bu ve buna benzer şekildeki pratiklerde gerçekleşen hayvan kesimlerinden çocukların uzak tutulmaları özellikle genç ebeveynler tarafından dikkat edilir bir husus haline gelmiştir. Ancak yaşlı

kuşaklar açısından bu pratiklerin çocuklar tarafından öğrenilmesinde bir sakınca görülmemesi, onların dinlerini mümkün olan her şeyiyle öğrenmelerini ve iyi birer Hıristiyan olarak yetişmelerini temenni etmelerinden ileri gelmektedir.

### **Toplumsal Boyut**

“Din” kelimesi ya da “ritüel” kavramı kullanıldığı anda zihinde uyanan şey bir toplumsallığın mevcudiyetidir. Sonuçta dinin her ne kadar bireysel tarafı olsa da toplumsal bir olgudur. Sahip olduğu özellikler de bu boyutunun altını çizer. Bu bakımdan, yukarıda da değinildiği üzere, Durkheim’in dinin toplumsal yanına bu kadar düşkün olması anlaşılır bir durumdur.

İmrozlular Derneği’nin ele aldığımız iki ritüel için Atina’dan adaya otobüs organize etmesi, bununla birlikte, bu seyahate katılımın olabildiğince yoğun olması için kolaylıklar sağlaması, adanın Rumlar açısından toplumsallığının hem koruması hem de geliştirilmesi için çabalarıdır. Öyle ki üyelerinin büyük kısmı “gurbet”te yaşayan bu insanlar açısından, Cohen’in belirttiği gibi, ritüel bu toplumsal bağ açısından daha önemli bir konuma gelmektedir. Örneğin dernek 2013 yılındaki Hristougenna’ya katılımın yüksek olması için, otobüs fiyatını uygun yapmıştı ki bu da çok faydalı olmuştu. Paskalya ve Panagia için de otobüs ayarlanmasına karşın, insanların büyük kısmı kendi araçlarıyla gitmektedirler adaya. Bunun en önemli sebebi, Paskalyayla birlikte havaların ısınmaya başlaması ve emekli kesimin yazı adada geçirme istekleridir.

Bu ritüeller sürecinde adaya giden İmrozlularla birlikte, sayısal olarak azalmış ve yaşlı olan Adalı nüfus, geçici de olsa, artmakta ve gençleşmektedir. Diğer taraftan bu geçici hareketlilik, adada Rumların varlığını hatırlatmakta, yılın büyük kısmı boş olan kiliseler cemaat tarafından doldurulmaktadır.

## Kimliksel Boyut

Adadan uzak yaşayan İmrozlular için bu ritüeller ve bayramlar, memleketlerinde cemaat ruhunu yeniden inşa etmelerini, yenilemelerini, hatırlamalarını, topluluk üyeliğini yeni nesillere aktarmalarını sağlamaktadır. Mekânsal anlamda “orada bulunmak” için vesile olan ritüeller, cemaat yapısı için güçlendirici bir unsura dönüşmektedir. Bir boyutuyla Ortodoksluk pekiştirilirken diğer taraftan farklı yerlerde yaşayan İmrozlular için birbirlerini görmeleri, tanımaları, cemaat yapısını sürdürmelerini sağlamaktadır. Ayrıca bu vesileyle adaya gelenler kaldıkları süre içerisinde neredeyse her akşam farklı köylerde yaşayanlar birbirlerini ziyaret etmektedirler. Bu zaman zaman, köyün kahvesinde ya da benzer bir mekânda gerçekleştirilen eğlence vesilesiyle de olabilir. Eğlencelere katılımcılar kendi getirdikleri yiyecek ve içeceklerle ortak masa kurmakta ve herkes birlikte bunları tüketmektedir. Böylece, bu etkinlikler ritüele ek olarak, grup kimliğine ve toplumsallığına katkı sunmaktadır.

Böylelikle ada, topluluğun yeniden toplandığı bir mekân, ritüel ise topluluğun bir araya geldiği zaman anlamını kazanmaktadır.

Adada geçirilen bayramların adanın toplumsal hayatında başka bir işlevi daha vardır. Bu da gençlerin birbirlerini tanımaları sayesinde ilişkilerin yaşanmasıdır. Her ne kadar ada dışından birisiyle evlilik yapmak katı kurallarla yasaklanmamışsa da (elbette dinsel özdeşlik kaydıyla) yine de adalılar adadan bir evliliğin olmasından daha memnun olmaktadırlar. Agridialı Meni, kızının erkek arkadaşının adalı hatta kendi köylüsü olmasından duyduğu memnuniyeti saklamıyordu. En azından çocuğu tanıdığını, temiz ve iyi bir insan olduğunu söylüyordu. Genellikle kırsal yaşantıda gördüğümüz bu eğilim, göç etmiş topluluklarda da karşımıza çıkmaktadır. Kolay iletişim kurma ve kültürel benzerlikler sayesinde karşı tarafın anlama kolaylığı ve sahip olunan kültürel

değerlerin üçüncü kuşağa aktarılmasını garanti altına alma önemli sebepler arasında sayılabilir.

Adada düzenlenen eğlence, ritüel ve ziyaretler sayesinde gençler birbirleriyle tanışma ve vakit geçirme imkanı bulmakta ve bazıları için bu duygusal bir ilişkiye de dönüşebilmektedir. Adada birlikte vakit geçiren insanların büyük bir kısmı, Atina ya da Selanik'te de bir araya gelmektedirler. Böylelikle ortak etkinlikleri yıl boyunca gerçekleştirmek mümkün olmakta, cemaatin birbiriyle ilişkisi her daim canlı kalmaktadır. Böylelikle kimliksel olarak bir süreklilik de sağlanmaktadır. Bu noktada İmroz'da takip edilen ve ada halkı için dinsel olduğu kadar toplumsal ve kimliksel olarak önemli olan iki ayini incelemeye geçebiliriz.

### **15 Ağustos Panagia (Meryem Ana Yortusu/ Το Πανηγύρι της Κοίμησης της Θεοτόκου)**

Panagia (Meryem Ana Yortusu) 14-16 Ağustos günlerine yayılan, içerisinde kilisede, mezarlıkta, şapellerde ritüelleri ve köy meydanında kitlesel eğlenceyi içeren bir dönemdir. Bu ritüelin amacı Meryem Ana'nın Tanrı'ya kavuşmasını kutlamaktır. Bu sebeple Meryem Ana'nın ölümü olarak bahsedilmez. Bu ritüel Ortodoks dünyasında oldukça önem verilen dinsel bir süreçtir.<sup>32</sup> Öyle ki Ortodoks bir devlet olan Yunanistan'da 15 Ağustos resmi törenlerle de özdeşleşip bağımsızlık savaşının başlangıç tarihi olarak da kabul edilmektedir.<sup>33</sup>

Panagia'nın İmroz'daki merkez konumdaki kutlama mekânı Agridia'dır. Ritüellerin bir kısmı köydeki Meryem Ana'ya adanmış olan Panagia kilisesinde gerçekleşir ve bu ritüeli, aynı zamanda Agridialı olan ve İstanbul'daki Patrikhane tarafından atanan İmroz ve Tenedos Metropoliti yönetir. Aynı günün akşamında organize edilen eğlence de yine köy meydanında gerçekleşir. Bu bakımdan köy bu ritüel

<sup>32</sup> Bu ritüelin Ege'deki Yunan adalarındaki örneklerin bir derlemesi olarak bkz. Pattas, 2011.

<sup>33</sup> Konuyla ilgili bkz. Haland, 2012: 98-102,



için özel bir noktadadır. Ancak son yıllarda adadaki Glik köyünde de benzer etkinlikler gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Buna bazı adalılar itiraz etmekte, uzun yıllardır aynı yerde yapılan ritüelin bir bakıma parçalandığını düşünmektedirler.

Panagia'nın adanın en yoğun olduğu dönem olan Ağustos ayında gerçekleşmesi, ritüelin birçok turist tarafından da izlenmesini sağlamaktadır. Bu günlerde köyün giriş kısmına çeşitli hediyelik eşya stantları kurulmakta, eğlencenin düzenlendiği günün geç saatlerine kadar minibüs seferi yapılmaktadır. Bu etkinliğe katılım o kadar yüksektir ki, insanlar araçlarını köyün dışında uzak bir yere park etmek zorunda kalmaktadırlar. Yine bu kalabalığın tamamıyla eğlenceye katıldıklarını söylemek yanlış olur. Bu kişilerin büyük bir kısmı etkinliği sadece kenardan izlemekte ve azınlık bir grup olan Rumlara ait eğlencenin "ilginçliğini" seyretmektedirler. Bazen bazı turistler oyunlara eşlik etse de, etkinliğin bir katılımcısı olmaktan ziyade izleyici konumundadırlar.

Bu durum bir boyutuyla turistin kendisinden kaynaklı olmakla birlikte düzenlenen eğlence organizasyonunun kısıtlılığı da buna sebep olmaktadır. Şöyle ki, Adalı Rumlar için bu eğlence yaz turizmi için bir tanıtım etkinliği değildir. Aksine inançları gereği gerçekleştirdikleri ritüelin bir parçasıdır. Öyle ki, Panagia, 15 Ağustos gecesi eğlencesiyle de sona ermeyip 16 Ağustos sabahı, Shinoudi'ye yakın olan ve Agridia'nın yamaçlarından da ulaşılarak varılan Panagia Balomeni Kilisesindeki son bir ayınle noktalanmaktadır. Bu bakımdan, ritüelin bütünselliği dikkate alındığında, her ne kadar Adalılar Müslüman arkadaşlarını eğlenceye davet etseler de, nihayetinde bu eğlence de Ortodoksların pratiğidir. Bunun örneklerini sadece İmroz'da değil, birçok Ortodoks grubunda görmek mümkündür. Elbette dışarıdan bakıldığında şekilsel, ancak emik bir yaklaşımla ele alındığında oldukça önemli farklar olduğu da görülecektir.

Panagia, 14 Ağustos günü adak kurbanlar olarak satın alınan boğalar önce köyün papazı tarafından kutsanması ve ardından kesilmeleriyle başladı. Bu kesim işlemi daha

önceleri köyün bir yerinde kesilirken, artık belediyenin kararı neticesinde mezbahaya taşınmıştır. Kurbanı (κνρμπάνν, Yunancası Thyma/θύμα) olarak da isimlendirilen kurbanlar adada yaşayan Müslüman kasaplar tarafından kesilmektedir. Bunun sebebi ise, artık kurbanı kesecek bir adalı Rumun bulunmaması gösterilmektedir.

Boğa kurbanı İmrozlular için oldukça önemlidir. Özellikle Ege ve Akdeniz'deki adalarda kurban yaygın bir durumsa da bir boğanın kurban edilmesi nadiren görülmektedir. Bu geleneğin kökeni Antik Yunana kadar götürülmekte ve dolayısıyla paganist bir referansa ulaşmaktadır. Bu da bazı noktalarda Ortodoksluğun pratikleriyle ters düşmektedir. Bunlardan bir tanesi, Ortodoks inancına göre Çarşamba ve Cuma günü kırmızı et yenilmemesidir. Tıpkı Paskalya öncesindeki 40 günlük büyük oruç döneminde olduğu gibi. Ancak 15 Ağustos günü bu günlere denk geldiğinde İmrozlular kendi gelenekleri olarak boğa kurbanını yerine getirmeye devam etmektedirler. Atina'ya yakın Salamina adasında İmrozluların kurdukları yine Meryem Ana'ya atfedilen Panagia Imvriotissa Kilisesindeki 15 Ağustos törenlerinde bu konuda birkaç defa sorun yaşandığı anlatıldı. Bu günlerden birisine gelen Meryem Ana yortusu için İmrozlular gelenekleri olduğu üzere kurban kesmek istemişler ancak Salamina İmrozlular Derneği başkanı bunun Ortodoksluğa aykırı olduğunu iddia ederek kurbanı izin vermemiş. Bunun üzerine konu üst düzey din adamlarına taşınmış ve cevaben de bu tür gelenekler karşısında esnek davranılabileceği, dolayısıyla bu günlerde kurban kesmenin de kırmızı et yemenin de bir sakıncası olmadığı yönünde görüş çıkmış. Ancak bu dahi sorunun çözülmesi için yeterli olmamış. 2014 yılında 15 Ağustos da Cuma gününe gelmişti. O gün Salamina adasında kırmızı et yerine balık yenildiği söyleniyordu.

Aynı geleneğe yaslanan ve aynı yöreden bu şekilde farklı uygulama çıkması karşısında Salamina örneği, İmrozluların sahip olduğu heterodoks inanç şekline karşı, bulunduğu ülkenin kurumsal dini yaklaşımının kurulan kilise tarafından kabul edildiğini göstermektedir. Oysa İmrozlular bu kiliseyi, İmroz'a dönemedikleri dönemlerde, hatta

bir İmrozlunun ifadesiyle, “başkalarının kiliselerinde” ibadetlerini gerçekleştirmek yerine, en azından 25 Mart Meryem Ana’ya Hristos’a hamileliğinin müjdenmesi Yortusu, Paskalya, 15 Ağustos Meryem Ana Yortusu, Hristougenna gibi kutsal günlerde kendi geleneklerini sürdürebilecekleri bir mekâna sahip olmak maksadıyla kurmuşlardı. Hatta kilisenin Meryem Ana ikonası da adadan gelmişti. Durum böyle olunca ister istemez, Salamina derneği ile bir uyumsuzluk oluşmaktadır. Ancak bu, Salamina’daki kiliseye gidilmediği anlamına gelmez. Aksine, adaya gidemeyenler bazı konularda ters düşseler dahi kutsal günlerde Panagia İmvriotissa Kilisesine gitmeyi ihmal etmemektedirler. Ek olarak belirtmek gerekir ki, buradaki ayinlere katılım yoğunlukla yaşlılar tarafından olmakta, gençler ise çok ilgi göstermemektedir.

Kurban konusu gerek kanlı gerekse kansız formlarda olsun, birçok inançta karşımıza çıkan bir pratiktir. Sedat Veyis Örnek, kurbanın doğaüstü ile barışıklığı sağlama, verilenlere teşekkür etmek ve bir şeyler istemek amacıyla sunulduğunu söyler ve amacına göre kurbanı dört grupta toplar: “a)İstenilen şeyi elde etmek için sunulan kurbanlar; b) elde edilen şeye teşekkür için sunulan kurbanlar; c) bir günahı bir kusura bağışlatmak için sunulan kurbanlar; d) ilk üründen ilk avdan vb. Yüce Varlık’a sunulan hak kurbanları (Örnek, 2014: 86).”

Kurbanın batı dillerindeki karşılığı olan “sacer”in hem tanrılar dünyasına ait olma ve dokunulmaz anlamlarının yanında aziz ve murdar anlamlarına da sahiptir. Bu kelimedenden türeyen sacri-fice (kurban-kurban etmek) kutsallaştırma eylemi uygulaması demektir (Tuğrul, 2010: 15). Böylelikle Sedat Veyis Örnek’in de belirttiği kutsal ile dindışının ilişkisi de bu yolla sağlanır. Kurbanın ortaya çıkışına yönelik mitoloji de bu konuyu desteklemektedir: Prometheus’un insanların lehine bir eyleme girişmiş ve Tanrı Zeus’u kandırması üzerine, Tanrılar ile insanların arasındaki sınır keskinleşmiş, insanlar

açlık, hastalık gibi “dünyevi” durumlarla karşı karşıya kalmıştır. Kurban da bu insan ile tanrıların ayrı dünyalarının yeniden ilişki kurmasını sağlamak için ortaya çıkmıştır.<sup>34</sup>

Rene Girard (2003: 11), kurban pratiğinin ortaya çıkan iç şiddetle anlaşmazlıkları, rekabetleri, kıskançlıkları, yakınlar arası kavgaları ortadan kaldırmak ve topluluğun uyumunu sağlama, birliği güçlendirme gibi işlevleri olduğunu belirtir ve bu yorumuyla diğer işlevselci yaklaşımları benimser.

Yukarıda verilen bilgiler akılda tutulduğunda İmrozluların dinin kurumsal söylemine ters düşmesine rağmen boğa kurbanında ısrarcı olmaları anlaşılabilir. Çünkü kendi kimlikleriyle inançlarının bir ilişkisini göstermesinde bu pratik önemli bir yere sahiptir. Hatta bu kurbanla başka bölgede yaşayan Ortodokslardan farklı olduklarını da vurgulamaktadırlar.

14 Ağustos günü yapılan pratiklere dönecek olursak, kurban kesiminin ardından, hazırlanan etler, köy kilisesine getirildi. Kilisenin hemen bahçe duvarının yanına kurulan ocaklarda bu etler ertesi günün sabahına kadar pişirilmek üzere hazırlandı.

---

<sup>34</sup> Bu anlatı için bkz. Vernant, 2016: 62-67.



Boğanın Panagia için kesiminin yapılması. Kesim işlemi genellikle Rum Ortodoks olmayanlar tarafından yapılmaktadır. Kesim işlemi esnasında yetişkin insanların yanı sıra çocuklar da bulunmaktadır.



Kesimin ardından pişirilmesi için etler Kilisenin bahçesinde bulunan barakada doğranmakta ve kazanlara atılmaktadır.

Aynı günün akşamında Agridia’da etler ertesi gün için hazırlanırken, her yıl olduğu gibi, Shinoudi’de de bir eğlence organize edildi. Bu eğlence o köylü bir bireyin büyükçe olan bahçesinde gerçekleşti. Böylesi bir organizasyonla bu etkinlik seyirlik bir durum olmaktan uzaklaşmış, çevrili mekân içerisinde görece daha güvenli ve misafirler dışında “yabancı”nın pek bulunmadığı daha topluluk içi bir hal alması sağlanmıştır. Bir taraftan müzik grupları şarkılar söylerken, insanlar oyunlarla müziğe eşlik ederken; bir tarafta da kurulan mangallarda etler pişirilip, insanlar masalarında muhabbet etmekteydiler. Yiyecekler ve içecekler belirli bir ücret karşılığında satılarak köye ve derneğe gelir sağlanmaya da çalışılıyordu. Belki de bugün yıl içerisinde Shinoudi’nin en hareketli olduğu gündür. Çünkü kapladığı çok büyük alana rağmen, önceki bölümlerde de değinildiği gibi, yaşanan olaylar neticesinde çok fazla göç vermiş ve bu yüzden oldukça sessiz bir görünüme bürünmüştür. Sanki bu etkinlik, köye yılda bir üflenen nefes gibi, mekânın canlılığını, insanların belleğindeki yerini tazelemeyi sağlamaktadır.

15 Ağustos günü bir bayram sabahı olması vesilesiyle Agridia oldukça erken başlamaktadır güne. Bir gün önceden pişirmeye başlanan et ve beraberinde ikram edilecek olan pilav hazırlandı. Artık bu, *kourkouta* (κουρκούττα) olarak isimlendirilen keşkek benzeri bir tören yemeğidir. Ancak yenilmesi için kilisedeki ayinin bitmesi beklenmektedir.

Ayin için insanlar sabahın erken saatlerinden itibaren kilisede toplanmaya başladılar. İlk gelenlerin çoğunluğunun kadınlar olduğunu da belirtmek gerekir. Erkekler ise ayine biraz daha geç katıldılar.



Kesin bir kural olmamasına rağmen, çoğunlukla erkekler kilisenin girişinde sol tarafa kadınlar ise sağ tarafa yerleştiler. Ayin süresince mümkün olduğunca insanlar ayakta durmaya, oturmamaya çalışıyorlardı. Bu dinsel olarak olumlu bir şekilde yorumlanır. İlerleyen saatle birlikte, kilise kalabalıklaşınca cemaat mekândan taşmaya başladı. Bu yüzden de bir kısmı bahçeye çıkarak ayinin sonlanmasını bekledi. Ya da arada fırsat bulanlar kapı kenarından da olsa, ayine katılmayı sürdürdüler.





Kilise içindeki ayinin sonlanmasıyla birlikte, ayinin yöneticileri olan ada Metropolit ve diğer din adamları kilisenin bahçesine çıktılar. Burada bekleyenler ve içeriden çıkan cemaatle birlikte ortam oldukça kalabalık hale geldi ve bahçe neredeyse doldu. Hazırlanmış olan tören yemeği *kourkouta* özenle Metropolitin önündeki masaya kondu ve beklendi. Herkes tamam olunca, metropolit İncil'den okuduğu dualarla yemeği kutsadı ve ardından ilk lokmayı yiyerek *kourkoutanın* dağıtımını için de izini vermiş oldu. Bu aynı zamanda bayramın başlangıcı anlamına da gelmektedir. Bu andan itibaren insanlar birbirleriyle “hronia polla (χρόνια πολλά-nice yıllara) diyerek bayramlaştılar.







Tören yemeği dağıtımında kimsenin herhangi bir önceliği yoktur ve herkese verilmektedir. Buna töreni izlemeye gelen turistler de dâhildir. Kourkoutasını alanlar ya hemen orada yemekte ya da evlerine götürüp aileleriyle beraber yemektedirler.

Bunun ardından çok uzun bir süre geçmeden, yine metropolit ile beraber köy mezarlığına bir ziyaret gerçekleştirildi. Bu ziyarette ölenler anılırken, metropolit kendisine verilen listelerde bulunan isimleri okudu ve o esnada orada bulunanlarla birlikte bu kişileri yâd etti. Bu esnada ölenlerin yakınları ellerinde ikram edilmek üzere hazırlanan tatlılarla beklediler ve ardından yakınlarının mezarlarının başına giderek bir süre orada bulunup dua ettiler.





Mezarlıkta gerçekleşen bu pratik yukarıda da değinilen Radcliffe-Brown'un ritüel ile atalar inancı arasında kurduğu ilişkiyi akla getirmektedir. Ritüel sayesinde ada topluluğu hem ilahi olanla ilişki kurmakta, hem topluluk ruhunu tazelemekte, hem de şimdiki zamanı aşarak geçmişte yaşamış olan topluluk üyelerini de bayramlarına dâhil etmektedirler. Böylelikle topluluğun sürekliliği de sağlanmaktadır. İsimlerin tek tek okunması ise hatırlamanın muğlak ve anonim bir hal almasını engellemektedir. Böylelikle somut ve kişiye özel bir hatırlama gerçekleşmektedir. Burada isimlerin metropolite verilmesi, ölmüş kişinin kutsal bir görevi icra eden kişinin ağzından zikredilmesinin yanı sıra kişinin topluluğun diğer üyeleri tarafından da hatırlanmasını sağladığını söylemek mümkündür. Bu da bellekle ilgili kuramsal kısımda belirtildiği üzere, belleğin toplumsal özelliğine göndermedir.

Mezarlıkta gerçekleşen kısa ayinin ardından insanlar hem biraz dinlenmek hem de aile içinde küçük bir eğlence düzenlemek için evlerine çekildiler. Bu özel alanda başlayan ve daha sonra kamusal alana taşacak olan eğlencenin ilk adımıdır.

Diğer taraftan köy kahvesinde ve köy meydanında görev üstlenenler akşam hazırlığına başladı. Köy kahvesinde, akşam ikram edilecek yiyecekler çoğunluğu kadınlardan oluşan bir grup tarafından hazırlanırken, köy meydanı da yine kolektif bir şekilde, çoğunluğu rezerve olan masalarla donatıldı, önceki gün hazırlanmış olan ışıklandırmalar kontrol edildi ve müzik için küçük bir sahne kuruldu.



Havanın kararmaya başlamasıyla birlikte insanlar yavaş yavaş köy meydanına geldiler. Bu saatlerde adanın merkezinden yapılan minibüs seferleriyle birlikte turistler ve adada yaşayanlar da köye geldikleri için hızlı bir kalabalıklaşma gerçekleşti. Ancak bu gelenlerin kendilerine bir masa bulmaları pek mümkün olmadı. Öyle ki, masaların büyük kısmı daha günler öncesinden Agridialılar ve Adalı Rumlar için rezerve edilmişti. Diğer taraftan gelen turistler açısından bu etkinlik bir Rum eğlencesini görmek adına yapılan turistik faaliyetten öte bir anlam taşımamaktadır. Zaten çoğunlukla köy meydanının çevresinde durduklarını göz önünde tutarsak, turistin arzuladığı güvenli mekân duygusunu sağlamış olduklarını da söyleyebiliriz. Turistlerin

bu davranışı 15 Ağustos'un ada turizminin tanıtım konularından birisi olmasıyla paralellik gösterir.<sup>35</sup>



Kalabalığın artması ve havanın kararmasıyla birlikte eğlence önce kayıttan müzik çalınmasıyla başladı ve ardından bir müzik grubunun Yunanca şarkılarıyla gecenin ilerleyen saatlerine kadar devam etti. Eğlencenin başlangıç kısmında Yunanca bir “hoş geldiniz” tarzında konuşma gerçekleştirildi ve emeği geçenlere teşekkür edildi. Bunlar arasında adanın Metropoliti Kyrillios Dragounis, Belediye başkanı ve kaymakam da bulunuyordu.

Eğlence yenilen yiyecekler, edilen danslarla gecenin ilerleyen saatlerine kadar devam etti. İnsanlar gerek sahnenin önünde gerekse oturdukları masaların çevresinde bu oyunlara eşlik ettiler.

<sup>35</sup> Bu konu hakkında bkz. Münüsoğlu: 2016.









Kutsal dönemin son günü 16 Ağustos'tur. Sabah erken saatlerinde adanın dört bir yanından Rumlar, Shinoudi'ye yakın olan Panagia Balomeni'de son bir ayin gerçekleştirildi. Yolların kötü ve arazinin engebeli olmasından kaynaklı buraya araçlarla ulaşmak oldukça zordur. Ancak, zaten, hac yolculuklarında olduğu gibi, yürüyerek kutsal mekana gitmek daha makbul sayılmaktadır. Agridialı Dimitri 15 Ağustos akşamı eğlenceden erken ayrılırken, ertesi sabah babasının Panagia Balomeni'ye köyün sırtlarından aşarak yürüyerek gitmek istediğini söylemişti. İyice yaşı ilerlemiş olan babası, o gün için kendisinde bunu yapabilecek enerji bulduğunu, bunun tekrar mümkün olup olmayacağını bilemediği için mutlaka yapmak istediğini belirtmiş. Bu yolculuk esnasında olası bir soruna karşılık da Dimitri babasının yanında yer alacaktı. Nitekim o gün yaşlı Panagiotis, uzun bir yürüyüşün ardından kiliseye ulaşmıştı.

Adanın kuzeybatı kısmında Ege denizine bakan bir yamaçta bulunmaktadır bu kilise. Buradaki ayinde de kurbanlar kesildi. İçinde bulunan ayazma kutsal kabul edildiği için, insanlar şifa niyetine bu sudan içtiler. Burada kesilen kurbanlar, önceki kurbanlardan farklı olarak koyundu. Kurban etinin dağıtımının ardından bir piknik

havasında yemekler yenildi ve böylece Meryem Ana'nın Tanrıya kavuşmasının bayramı sona erdi. Adalılardan bazıları da buradaki törenin hemen ardından yaşadıkları şehirlere dönmeye başladılar.

Yaz tatili dönemi olan Ağustos ayı adanın en kalabalık olduğu zamandır.. Gençlerin de tatillerini adada geçirmesi, Rum cemaatinin gündelik yaşantısına bir canlılık, ritüellere ise süreklilik sağlamaktadır. Yılın büyük bir kısmında mevcut olmayan bu durum, özellikle kutsal günlerde gençlerin giydiği rengârenk kıyafetlerle de kendini göstermektedir.<sup>36</sup>

15 Ağustos Panagia ritüelini Giorgos Tsimouris'in (2012: 215) betimlemesi her şeyi özetler mahiyettedir:

“Ada aynı zamanda dinî duyguların sıla hasretiyle ayrılmaz biçimde karıştığı olağanüstü bir kutsal mekân. Kelimenin tam anlamıyla, *paniyiri*, mekân ve insanların tekrar hatırlanması için bir ritüel, parçalanmış bir topluluğun bir araya getirilmesi için acı verici bir etkinlik. Bir ritüel olarak, geri dönme ve geriye bakma ihtiyacını derin bir şekilde ortaya koyan tekrarlayan bir faaliyet.”

### **Paskalya (To Πάσχα- To Pasha)<sup>37</sup>**

Hristiyan dünyasının en büyük bayramı Paskalya'dır. Paskalya'nın tarihi Hristougenna ve Panagia'nın aksine sabit değildir. Nisan ayı içerisindeki takvimi değişiklik gösterir. Aslında Paskalya, köklerinin Antik Yunan'a kadar yaslayan karnavallar zamanının ardından gerçekleşir. Bu dönemde Ortodokslar 40 günlük büyük perhiz dönemine girerler ve balık dışındaki hayvansal gıdadan imtina edilmiş bir diyet uygularlar. Bu perhizin ardından Hristos'un bir havarisi tarafından ihbar edilip yakalanmasından dirilişine kadar olan sürecin performatif bir şekilde anlatıldığı ritüeller

<sup>36</sup> Adanın Ağustos ayında büründüğü biçime dair “emik” bir yazı için bkz. Xristoforidis, 2013.

<sup>37</sup> Bu bölümde anlatılacak olan Paskalya dönemi 13-20 Nisan 2014 Tarihleri arasında İmroz'da gerçekleştirilen alan araştırmasına dayanmaktadır.

dönemi yaşanır. Bu dönem Yunancada *Megali Evdomada* (Μεγάλη Εβδομάδα-Büyük Hafta) olarak adlandırılır.

Adada bu kutsal dönemin ilk ayını Büyük Hafta başlamadan önceki Pazar günü gerçekleştirildi. Yaklaşık iki saat süren ayinin ardından ayini yürüten papazın önünde sıraya giren insanlar papazın elini öperek ondan defne yaprağı aldılar. Büyük Hafta öncesi Defne yaprağının dağıtılmasının sebebini 1950 yılında adada doğan ve 1967 yılında oradan ayrılp şimdi Selanik'te yaşayan Theodoros'tan dinlendim. Anlatıya göre, Hristos dirildiğinde insanlar onun yolunu defne yapraklarıyla döşemiş. Hristos da bu yapraklara basarak yürümüş. Bu yüzden de Büyük Hafta öncesi bu ayinde defne yaprağı dağıtılıyor. İnsanlar da çıkışta Büyük Haftayı kastederek birbirlerine καλή ανάσταση (Kali apostasi) diyerek dileklerini belirtiyorlar.<sup>38</sup>



<sup>38</sup> Yunanca καλή: iyi, ανάσταση: dirilme/ diriliş anlamlarına gelmektedir.

Büyük Haftanın ilk üç günü rutin şekilde kilisede düzenlenen ayinlerle çok fazla katılım olmadan gerçekleştirildi. Bu üç gün boyunca Hristos'un havarileriyle geçirdiği son günleri, son yemeği ve havarisi Yahuda tarafından ihbar edilmesini, tutuklanmasını ve havarisi tarafından inkar edilmesini konu alan İncilden bölümler okundu.



Ancak Hristos'un çarmıha gerildiği gün olan Büyük Perşembe günü (Μεγάλη Πέμπτη- Megali Pembti) önceki günlere nazaran bir hareketlilik yaşandı. Bugünün sabahında kilisedeki ayinden sonra insanlar evlerinde Paskalya yumurtasını hazırladılar. Eskiden yumurtalar için, soğan ve doğal bitki köklerinden elde edilen boyalar kullanılırken, artık hazır boylarla bu işlem gerçekleşiyor. Her ne kadar şu anda farklı renklerde görmek mümkünse de, bana yumurtanın hazırlanmasını gösteren Madam Voula, Hristos'un kanını simgelediği için yumurtaların sadece kırmızı olması gerektiğini söyledi. Yine Madam Voula'dan dinlediğim anlatıya göre, Παπαρούνα

(Paparouna- Gelincik Çiçeği) önceleri yalnızca beyaz renk açarmış. Ancak Hristos çarmıha gerilince akan kanı ona da bulaşmış ve o günden sonra rengi kırmızıya dönmüş.



Genellikle kırmızı renge boyanmasına rağmen artık farklı renklerde de yumurta görmek mümkün.



Büyük Perşembe gününün akşamında düzenlenen ayin oldukça kalabalıktı. Çünkü bu ayinde Hristos'un çarmıha gerilişi anlatıldı ve performatif olarak sergilendi. Ayinin bir noktasında Kilisenin ışıkları kapatıldı. Papaz Hristos'un çarmıha gerilişini temsilen, üzerinde Hristos'un bulunduğu bir haç ve elinde bir mum ile insanların arasına geldi. Bu esnada insanlar, haç önlerinden geçerken başlarını öne eğip, stavros çıkararak selamlıyorlardı. Ardından bu haç kilisenin ortasında herkesin görebileceği bir yere yerleştirildi. Bu esnada ortamın ışığı tek bir kaynaktan yakılmak suretiyle ellerde tutulan mumlardı.



Çarmıh kilisenin ortasına konulduktan sonra etrafı çiçeklerle ve mumlarla süslendi. Ayinin bitmesinden sonra, insanlar Hristos'a olan bağlılıklarını göstermek ve Çarmıhı öpmek için sıraya girdiler.



Bütün bunlardan sonra ertesi gün gerçekleşecek olan Büyük Cuma (Μεγάλη Παρασκευή- Megali Paraskevi) ayinine hazırlık yapılmaya başlandı. Hazırlık, bir törenle Çarmıhtan indirilecek olan Hristos'un tabutunu simgeleyen *epitafiosun* (επιτάφιος) süslenmesiyle devam etti. Önce simgesel tabut erkekler tarafından monte edildi ve ardından büyük kısmı kadınlar tarafından çiçeklerle süslendi. Aynı zamanda birkaç yaşlı köylü, bir ayini takip edercesine, kiliseden ayrılmayıp bu süreci izledi. Tabut öyle özenle ve incelikle süslendi ki, tamamlandığında birbirleriyle beğenilerini paylaşmaktan geri duramadılar. Gecenin geç saatlerine kadar süren bu işlem tamamlandıktan sonra insanlar evlerine çekildiler.





Epitafios el birliğiyle hazırlanır. Erkekler tarafından monte edilen epitafios, kadınlar tarafından özenle süslenir.



Büyük Cuma günü hem sabah hem de akşam olmak üzere iki ayin gerçekleşti. Bu ayinlerden sabah gerçekleşeni Hristos'un çarmıhtan indirilmesini ve kefenlenerek cenazesinin kaldırılmasını anlatıyordu. Ayinin bitimiyle birlikte bir tabak içerisinde üzerleri isimlerle doldurulmuş kâğıtlar toplandı. 15 Ağustos'ta mezarlıkta yapıldığı gibi, burada da insanlar kaybettikleri yakınlarının isimlerini tek tek Papaza dualatarak, hem onları hatırladıklarını, hem de bu kutsal dönemde yâd ettiklerini belli ediyorlardı.



Ayinin akşam gerçekleşen kısmında ise, Hristos'un cenazesinin resmedildiği bir dokuma papaz eşliğinde dualar ve ilahiler okunarak, önde dinsel kıyafetler giyinmiş çocuklar, Hristos'un simgesel çarmıhı, arkada ise cemaat eşliğinde kiliseden çıkarıldı. Yavaş bir şekilde, dualar okunarak önce köy meydanına getirildi. Burada da edilen duaların ardından köyün hemen üstünde bulunan mezarlığın önündeki boş alana getirildi ve burada da dualar okundu. Sonra kortej köyün evleri arasından tekrar kiliseye döndü. Ayinin bu parçası iki bin yıl önce yaşamını yitiren Hristos'un cenaze alayının tekrarlanmasıydı. Ek olarak, alayın önünde yürüyen çocuklar ve arkadaki yetişkinler dikkate alındığında, ayinin kuşaklar arası ilişkiye yer vermesi, ayinin belirli rollerinin çocuklar tarafından yerine getirilmesi de kültürel pratiğin sorumluluğunun aktarılması

işlevi taşıdığı yorumuna götürmektedir bizi. Dolayısıyla, anlatısal şekilde aktarılan gelenek ve belleğin yanında performatif şekilde de sergilenmesi, kültürel aktarım açısından önemli olduğu görülmektedir.









Kiliseye dönülmesiyle birlikte, herkes bu dokumanın altından geçerek kiliseye girip, ardından çarmıhı öperek kilisedeki yerlerini aldılar. Kısa bir duanın ardından ayin sona erdi ve papazın dağıttığı çiçekleri alan insanlar evlerine dağıldılar.



Bir sonraki ayın ise *Büyük Cumartesi* anlamına gelen *Megalo Savvato* (Μεγάλο Σαββάτο) gecesi gerçekleşti. Gece saat 11 sularında, insanlar kilisede toplanmaya başladı. Bu esnada papazlar ayine çoktan başlamışlardı. Ayinin ilerleyen aşamalarında, kilisenin tüm ışıkları söndürüldü, ardından papaz bir mum ışığını perdenin arkasından insanlara doğru uzattı. Buradan alınan ateşle, herkes elinde bulunan mumu yaktı ve kilisenin içi bu mumların aydınlığına kavuştu. Etkileyici bir ortama dönüşen kiliseden, insanlar ellerindeki mumla birlikte ve mumların ateşini koruyarak kilise bahçesine çıktı. Bu eylem saat on ikiye doğru gerçekleşti. Bütün cemaat kilise önünde toplanınca, papaz yan tarafta bulunan binanın merdivenlerinde dualar okumaya başladı. Saat tam on iki olduğunda, gün yeni güne evrildiğinde ise, ihbarcı Yahuda'yı simgeleyen bir ağaçta asılı duran kukla yanmaya başladı, havai fişekler fırlatılmaya başlandı: Hristos dirilmişti. İnsanlar birbirleriyle bu şekilde bayramlaştılar: *Hristos anesti* (Χριστός ανέστη= Hristos dirildi), cevaben de *Alithos o kyrios* (Αληθώς ο Κύριος- Gerçekten dirildi). Bu sözcükler uzunca bir zaman boyunca insanlar arasındaki selamlaşmanın biçimi olacak, insanlar birbirleriyle görüştüklerinde önce Hristos'un dirilişini kutlayacaklardır. Bu bana söylediğine göre kırk gün boyunca sürdürülür. Ancak ben bu kadar uzun süre buna tanık olmadım.







Hristos'un dirilme anı yaklaşırken, kiliseyi aydınlatan mumlar, tek bir kaynaktan elden ele dağıtılan ateşi taşırlar.







Kilise bahçesinde bayramlaşmaların ardından ve Hristos'un dirilişinin verdiği mutlulukla insanların bir kısmı evlerine çekildiler bir kısmı da köy kahvesinde toplandılar. Köy kahvesinde aileler dostlarıyla birlikte evlerinden getirdikleri yiyecekler ve içkilerle masalarını hazırladılar bugünün özel yemeği olan ciğer çorbası *mageiritsayı* da ekleyerek. İnsanlar yemeklerini yerken bir taraftan da oyunlarla kutlamalarını sürdürdüler. Evlerde ise benzer şekilde hazırlanan sofrada daha ziyade bir aile yemeği şeklindeydi. Ayrıca Paskalyanın simgesi olan yumurta kırma yarışı da yemek esnasında gerçekleştirildi.





Paskalya'nın tören yemeği olan ciğer orbası *mageiritsa*.





Paskalyanın Büyük Hafta dönemi Pazar sabahı düzenlenen ayinle birlikte sona erdi. Ben adanın merkezinde bulunan Panagia Kilisesinde, Adalar Metropoliti ve köy kiliselerinin papazlarının yönettiği ayine katıldım. Adalı Rumların yanı sıra, Yunanistan'dan gelmiş turistler ve adanın kaymakamı eşiyile birlikte kilisede ayini takip ettiler. Kaymakam kiliseye girdikten sonra, Metropolit bulunduğu yerden inerek, “hoşgeldiniz” demek için yanına gitti. Bu durum son yıllarda görülen devlet ile Rum toplumu arasındaki iyi ilişkinin bir uzantısıdır. Ayin tamamlandıktan sonra Metropolitin Paskalya yumurtalarının dağıtımına önce kaymakam ve eşinden başlaması da karşılıklı iyi niyeti pekiştirir bir eylemdi.

Hristougenna, Paskalya ve diğer ritüeller İmrozlu kimliğinin simgesel dışavurumlarıdır. Nüfusunun büyük kısmı ada dışında yaşayan bu insanlar için, Cohen'in ifade ettiği gibi, simgesel dışavurumun da önemi artmaktadır. Özellikle bayramlarda ve özel günlerde ayinlerini memleketlerinde hemşerileriyle geçirmek istemeleri de bununla bağlantılıdır. Atina'ya yakın Salamina adasında kendi kiliselerini kurmuş olmaları ve kiliseye İmroz ismini vermiş olmaları da aynı sebeptendir. Başka bir deyişle, dini bir vazife olarak ritüeli yerine getirmek yeterli olmamaktadır. Bunu grubun

diğer mensuplarıyla birlikte, o gruba ait bir mekânda hatta mümkünse kendi memleketlerinde gerçekleştirmek daha arzu edilen bir durumdur. Dolayısıyla inancın tek başına kimliksel hissiyatı karşılamadığı söylenebilir.

Kendi mekânlarında ritüelleri gerçekleştirmek, İmrozlularda olduğu gibi, grup geleneklerinin ve pratiklerinin yerine getirilmesini de garanti altına almaktadır. Ayrıca inanca yönelik grubun düşünsel uyumu da ritüelin sahip olduğu unsurların sorgulanmasını ve tartışılmasını, dolayısıyla oluşabilecek kaotik bir ortamın gelişmesini de önlemektedir. Bu da ritüelin kendi döngüsellığı içerisinde sürekliliğinin sağlanması açısından önemlidir.

Ritüellerin “kutsal” mekânın dışına çıkarak eğlenceyle tamamlanması da dinle/inançla kurulan hiyerarşinin ve kısıtlamaların ortadan kalkmasını, ruhsal anlamda grup üyelerinin rahatlamasını sağlamaktadır. Grup üyeleri düzenlenen eğlenceler sayesinde diğer bireylerle ilişkilerini tazelemekte, dans ve müzik sayesinde bedensel bir rahatlama gerçekleştirilmekte ve grubun birlikteliği pekiştirilmektedir.

Bu bakımdan ritüel, kimliğin yeniden üretilmesinde, grup üyelerinin varlıklarının görünür kılınıp aidiyetlerinin tazelenmesinde ve kimliğin sürekliliğini sağlayan simgeselliğin yaşatılması ve aktarılmasında merkezi bir noktadadır.

Bunlara ilaveten gerek ritüeller gerekse eğlenceler sayesinde “öteki” olanlarla etkileşim kurulmakta ve etno-kültürel sınırlar görünür hale gelmektedir. Bu da İmrozlularda olduğu gibi, azınlık bir grubun “masum” bir şekilde ve “tehdit oluşturmaksızın” kamusal alanda görünür olmasını sağlamaktadır. Böylelikle İmrozlular, ritüelleri sayesinde hem adaya sonradan yerleşen insanlarla hem de resmi kurumlarla “kendi dillerinde” bir ilişki kurmaktadır. Ulus-devletler çağında kültürel azınlıkların “marjinal” ve “harici” olarak nitelenen bir pozisyondan kurtulmaları için bu görünürlük önemlidir.

## ALTINCI BÖLÜM

### ALAN DENEYİMİ-ALANIN EĞİTİMİ

İnsanın yaşamındaki geçiş dönemlerinde olduğu gibi, etnograf olmanın da geçiş dönemi var. Bu da etnografik bir alan araştırması yapmak. Birçok sosyal-beşeri bilim araştırmaları için alan araştırması gerçekleştiriyorlar. Ancak etnografik bir çalışma diğerlerinden derinden ayrılıyor. Antropolojik bir perspektife yaslanması belki de onun en önemli ayırıcı özelliği. Çünkü gerek katılarak gözlem, gerekse derinlemesine görüşmeler olsun tek başına bir alan araştırmasını etnografik kılmıyor. Diğer taraftan son dönemlerde yaşanan bir etnografi artışı olduğunu da belirtmek gerek. Buradaki temel sorun etnografinin neredeyse alan araştırmasıyla eş anlamlı hale gelmiş olmasında yatmaktadır. Oysa etnografi bir yöntem olduğu kadar bir süreçtir de. Konuya karar verme anından başlayıp yazım aşamasının tamamlandığı ana kadar devam eden bir süreç. Bu bakımdan etnografiyi gelişi güzel kullanmak, araştırmaya daha “ilgi çekici” bir hal veriyor olsa da, onun içeriğini tam olarak yansıtmadığını görmek gerekir.

Etnografi bir süreç olduğu için, etnografin ya da etnograf adayının da bu sürece dair bir “hikayesi”nin olması kaçınılmazdır. Ben de bir etnograf adayı olarak böyle bir hikayeye sahibim. Neredeyse yedi yıla yaklaşan bu sürecin sonunda alanın, zamanın ve siyasal gelişmelerin etkisinin metine işlediğini sanıyorum. Elbette bu kadar uzun bir zamanı gün be gün anlatmak mümkün olmadığı gibi gerekli de değil. Ya da alanda geçen sürelerde neler olduğunu... Ancak burada konuya karar verme başta olmak üzere alan araştırmasında beni etkileyen ve etnografiye dair bilincimi biçimlendiren, üzerinde düşünmemi sağlayan önemli noktalara değinmenin yararlı olacağını sanıyorum. Bunlar başlıklar halinde şu şekilde sıralanabilir:

- Konuya karar verme ve alt yapısını oluşturma
- Araştırma süreci (Ankara-İmroz-Atina)



- Selamlaşma
- Grup dilini bilmenin gerekliliği

### **Konuya Karar Verme ve Alt Yapısını Oluşturma**

1990'lı yıllarda televizyonda üzerinde dinsel kıyafet bulunan, elinde bir asa, boynunda büyükçe haç taşıyan birisinin, konuyu hatırlamasam da, oldukça akıcı bir şekilde Türkçe konuştuğunu hatırlıyorum. O esnada hayretler içerisinde bir “yabancı”nın bu kadar güzel Türkçe konuşması karşısında hem şaşırmış hem de mutlu olmuştum. “Yabancı” diyorum çünkü Türkiye’de Hıristiyan bir topluluğun/toplulukların varlığından haberim yoktu. Aynen milliyetçi eğitimin onları görmezden geldiği gibi. Daha ileriki zamanlarda bu televizyonda konuşan kişinin Ortodoks dünyasının ruhani lideri Ekümenik Patrik Bartelomeos olduğunu öğrenecektim. Onun memleketi İmroz da yıllar sonra benim doktora araştırmam için seçtiğim yer olacaktı.

İmroz, daha doğrusu İmrozlular hakkında çalışma yapmaya karar vermem 2010 yılında gerçekteşti. Temelinde ise 2009 yılında Erasmus programı kapsamında ulusal tarih yazımı ile ilgili seminerlere katılmak üzere ilk defa Yunanistan’a gitmem yatıyordu. Bu dönemde Atina Üniversitesinde çalışmalara katılırken diğer taraftan da İstanbul doğumlu olan, ya da birkaç kuşak öncesi Anadolu’ya (Küçük Asya’ya) bağlanan insanlarla arkadaşlık kurma imkânım oldu. Okuduğum birkaç kaynağın dışında (antropolojik bir çalışma olması bakımından Renee Hirshon’un *Mübadele Çocukları* özellikle önemliydi), gerek mübadele, gerekse Rumlar hakkında oldukça yüzeysel bilgim olduğu gerçekteyle yüzleşmem de bu sayede oldu. Ve bu, zaten kimlik, milliyetçilik konularında uzmanlaşma isteği taşıyan beni, bu konuya dair daha fazla bilgi edinmeye yöneltti. Bu yüzden Rumlarla ilgili kaynakları okumaya çalıştım. Yüksek lisansın son sürecinden itibaren, kafamda olan şey, doktora çalışmamı kesinlikle Rumlar/Yunanlar hakkında yapmaktı. Bunun için bir taraftan kaynaklar

tararken diğerk taraftan da internet üzerinden konular araştırdım. İlk başlarda Meis adası üzerine bir çalışma yapmayı dūřındım. Ada, Antalya Kař'a oldukça yakındı ve bu sayede arada ekonomik bir ilişki söz konusuydu. Bu ada uzunca bir dönem Osmanlı İmparatorluğu hâkimiyetinde kalmış, ardından İtalya'nın yönetiminde bulunmuş ve sonunda Yunanistan'a devredilmişti. Dolayısıyla kültürel melezlik söz konusu olabilirdi. Ayrıca adanın yzli rakamlarla ifade edilen nüfusu da etnografik bir çalışma için uygun şartları kurabilirdi. Ancak burada tam olarak araştırma için bir sorun ortaya koyamadım. Dolayısıyla orada olası bir alan araştırması esnasında yaşanacak zorlukları dahi dūřünmeden başka konular araştırmaya devam ettim. 2010 yılının başında bir gün tesadüfen Barba Yorgo'nun Tavernası'nın internet sayfasına denk geldim. Burada yalnızca tavernayla ilgili değil, aynı zamanda tavernanın bulunduğu yer hakkında da bilgiler bulunuyordu. Burası Gökçeada, eski ismiyle İmrozdu. Buraya kadar normaldi. Ancak adanın önemli günlerine dair olan kısımda 15 Aęustos'ta yapılan ayin, ardından dağıtılan yemek, sonrasında gerçekleşen eğlenceyi kısaca bir ritüelin sürecini okumak beni etkilemeye yetmişti. Bir de, bu ritüel için yalnızca boęa kurbanının olması beni çok daha fazla heyecanlandırmıştı. Bunun üzerine Gökçeada üzerine internet üzerinden hem bilgi hem de kaynak taraması yaptım. Bulduęum kaynaklardan bir tanesi Aysel Aziz'in "Gökçeada zerine Toplumsal Bir İnceleme," başlıklı makalesiydi. Bu yazıya göre Gökçeada'da her řey normal ve yolundaydı; yaşanan gler de ekonomik sebeptendi. Ancak ne zaman ki başka ve daha yakın tarihli kaynakları taradım, adanın hikâyesinin çok daha vahim olduğunu öğrendim. Ardından bugün folklorik olarak değerli duran, birçok zihinde otantik olan ada ritüellerinin yaşanan geçmişle bir şekilde ilişki içinde olması gerektiğini dūřındım. Bunun için de aynı yılın Temmuz ayında adaya bir ziyaret gerçekleştirmeye karar verdim. Tepeköy'de Barba Yorgo'nun işlettiği bir pansiyonda yer ayarladım. Buraya ilk gittiğimde yaşadığım heyecan oldukça fazlaydı. Çünkü ciddi anlamda bir etnografik araştırma için proje geliştirecektim. Ancak diğerk

taftan da ilk defa Türkiye sınırları içerisinde anadili ve dini farklı olan bir köy görecektim. Bu ikinci durumun beni daha fazla heyecanlandırdığımı, hatta strese soktuğunu itiraf etmeliyim. Çünkü aklımda etnik kökenlerinden kaynaklı geçmişte yaşadıkları acılar vardı. Dolayısıyla benimle iletişim kurma konusunda çok istekli olmayacaklarını tahmin etmek çok güç değildi. Köye vardığımda, eşyalarımı yerleştirip hemen köy içerisinde gezmeye giriştim. Gezdiğim saatler öğlen olduğu için sokaklarda birilerini bulmak pek mümkün değildi. Öyle ki köy kahvesi dahi kapalıydı. Köyün iç kesimlerinde, manzarası olan bir yerde bank bulunuyordu. Biraz durmak, çevreye bakmak adına burada bir süre oturdum. Bu esnada yaşlıca bir adam yaklaştı ve yabancı olduğum her şekilde belli olan beni selamladı ve yanıma geldi, oturdu. Bu kişi Barba<sup>39</sup> Yanni idi. Böylelikle adada ilk tanışıklığım gerçekleşmiş oluyordu. Bir süre orada sohbet ettikten sonra Barba Yanni beni kahve içmeye evine davet etti. Kendisi aslında Selanik'te yaşıyordu ama yaz döneminde fırsat bulunca adaya geliyordu. Bu ilk tanışmada adanın geçmişine dair pek bir şey konuşulmadı. Bu tanışıklıktan dört yıl sonra, Barba Yanni, Paskalya'nın hemen ardından köyde vefat etti. Acı bir tesadüfle ben de o gün orada bulunduğum için cenazesine katılabildim.

Barba Yanni'nin yanından ayrıldıktan sonra, akşamüzeri köy meydanına tekrar gittim. Bu sefer kahvehane açılmış, birkaç kişi gelmiş tavla oynuyorlardı. Ben de oraya gidip kahvehaneye oturdum. Bir ara orada bulunanlarla sohbet etme girişimlerinde bulduysam da, pek başarılı olduğum söylenemez. Çünkü konuşmaya pek gönüllü değillerdi. Bu esnada köy meydanına giren turist grubu ve tavırlarını görünce az çok anlamıştım bu tavırlarını. Daha sonra tanışıklıklarım artınca defalarca duyduklarım da beni haklı çıkarmıştı. Çünkü dışarıdan gelen bu turistler, "Rum" köylülere sanki "canlı etnografik malzemeler" gibi bakmaktaydılar.

---

<sup>39</sup> Barba: Amca. Ancak çoğunlukla yaşlı kimseler için kullanılır.

Köyde geçirdiğim üç günlük süre zarfında çok fazla ilişki kurabildiğimi söyleyemem. Alana bir tanıdık vasıtasıyla gitmenin, özellikle de böylesi bir sıkıntılı geçmişe sahip, etnik olarak farklı grupla ilgili araştırma yapıldığında çok daha hayati olduğu ortadadır. Elini kolunu sallayarak gelen bir yabancı, kim olursa olsun, güven konusunda eksiktir. Nitekim benim de karşılaştığım ilk deneyim buydu. Diğer taraftan, gelişen yüz yüze ilişkinin ardından ve zamana bağlı olarak bu güven meselesinin tamamıyla ortadan kalktığını söylemek de fazlaca iddialı olacaktır. Çünkü aradan geçen onca yıla rağmen herkesin güvenini kazanmak mümkün görünmemektedir. Neticede yabancı, en fazla “bizden biri gibi” olmaktan öteye geçemeyecektir.

Adayı ilk ziyaretimden döndükten sonra, 15 Ağustos Meryem Ana ritüelini görmeye karar verdim ve 14 Ağustos'ta adaya yeniden gittim. O gün tesadüfen orada bulunan, Yunanistan'da bir kanal için program yapan bir ekiple karşılaştım. Öyle ki ekibin çevirmeni de Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Çağdaş Yunanca öğrencisi Ozan'dı. Ekip ise Vasilis ve Theodoris'ten oluşmaktaydı. Bu ekiple karşılaşmam ve ortak ilgi üzerinden hâlâ devam eden arkadaşlık kurmam benim için adalılarla ilişkiyi geliştirmek için bir şans yarattı. Çünkü *Balkan Ekspres* isimli program Yunan devlet kanalı ERT için yapılıyordu ve ekip de Yunanca konuşuyordu. Bu ortaklıklar, ekibin adalılarla hem rahat iletişim kurmalarını sağlıyor hem de adalılar güvenebilecekleri bu insanlara daha rahat kendilerini ifade edebiliyorlardı. Ben de bu süreçte “yancı” misali, tabii ki onların daveti üzerine, ekiple beraber gezmeye başladım. Onlar sayesinde birçok kişiyle tanışma imkânım oldu. Böylelikle adalılarla ilişkileri geliştirmem için önemli bir eşik aşılmıştı.

15 Ağustos Panagia ayinini öncesiyle ve sonrasıyla takip etmenin ardından, bu konudan hareketle ancak biraz daha geniş tutarak kimlik ve bellek ilişkisi üzerine bu çalışmayı yapmayı kararlaştırdım. Dolayısıyla doktora tezi için aklımda herhangi bir

şüphe olmaksızın ne yapacağıma karar vermiştim. Artık ikinci bir adım olarak, araştırmayı yapmak için alt yapıyı hazırlamak ve süreci planlamak kalmıştı.

Bu konuda birkaç temel zorluk bulunuyordu. Bunlardan birincisi alan araştırmasının gerçekleştirileceği yerleri belirlemektir. Alan araştırması için İmroz merkezi konumdaydı ve ritüelleri takip etmek için de ilk gittiğim köy olan Agridia'ya (artık köylerin Yunanca isimlerini öğrenmiştim) karar vermiştim. Çünkü köy, diğer Rum köylerinden farklı olarak, homojen bir şekilde Ortodoks nüfusa sahipti. Diğer köylerde Türkler veya Kürtler, daimi olarak ya da yazlıkçı olarak ikamet ediyordu. Ayrıca Panagia ayinin merkezi konumunda bulunması buranın seçimini güçlendiriyordu. Alan araştırmasının diğer kısmı da, adadan göç edenlerin yaşadıkları yerlerde olmasını gerektiriyordu. İmrozlular Amerika'dan Güney Afrika'ya dünyanın pek çok bölgesine yayılmış bir diasporaya sahipti. Buraların tamamında araştırma yapmanın imkânı neredeyse bulunmuyordu. Ancak İmrozluların büyük kısmı Yunanistan'da, özellikle de Atina ve Selanik'te yaşıyorlardı. Üstelik bu iki şehirde uzun zamandır faaliyet gösteren dernekler de bulunmaktaydı. Bu sebeple iki şehir üzerine odaklandım. Yaşayan İmrozluların nüfus yoğunluğu bakımından Atina'nın daha kalabalık olması, Derneğin oldukça aktif olması benim açımdan burasını daha avantajlı kılıyordu. Tam da bu sorunlarla ilgilendiğim dönemde Feryal Tansuğ'un editörlüğünü yaptığı *İmroz Rumları (Gökçeada Üzerine)* isimli İmroz hakkında yazılan makaleleri derleyen ve Türkçeye çeviren bir kitap yayımlandı. Benim açımdan bu kitabın bir başka önemli tarafı oldu: Kitapta yer alan makalelerden bir tanesi Giorgos Tsimouris'e aitti. Tsimouris, hem adada hem de Atina'daki İmrozlular Derneğinde gerçekleştirdiği alan araştırmasını Yunanca kitap olarak yayımlamış bir antropologdu ve Atina'daki Panteion Üniversitesi Sosyal Antropoloji bölümünde görev yapıyordu. Makalesi de, bu kitaptan üretilmiş ve İngilizce yayımlanmıştı. Bu makaleyi okuduktan hemen sonra, heyecanla kendisine bir e-posta yazdım ve yapmayı planladığım araştırmayı özetleyip yardımcı

olup olamayacağını sordum. Tsimouris yardım isteğimi kabul etti ve kendisiyle tanışmak, konuyla ilgili fikir danışmak ve Atina'daki İmrozlular Derneği'yle iletişime geçmek için 2013 yılının Ocak ayında üç haftalığına Atina'ya gittim. Buraya gitmeden önce kurulan Tez İzleme Komitesinde yer alan Yeditepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Hande Birkalan Gedik, İmroz üstüne yaptığı antropolojik çalışmasında tanıştığı o dönem İmrozlular Derneği Başkanı da olan Kostas Hristoforidis ile irtibat kurmamı sağladı. Böylelikle Atina'ya önemli bir iletişim ağına sahip şekilde ulaştım. Yukarıda özetlediğim gibi, arada herhangi bir tanışıklık olmaksızın, alanda ilişki kurmaya girişmek oldukça zor bir durum. Ancak böylesi bir ilişki alan araştırmacısı için, özellikle de çalışmaya konu olan grup sıkıntı yaşamış ise, önemli bir avantaj sağlamaktadır.

Atina'ya yaptığım bu “araştırma gezisi” kafamda çalışmaya dair bazı noktaların netleşmesini sağladı. Bunun başında alan çalışmasının bir ayağının Atina'da olması gerektiğini kesinleştirdim. Elbette, araştırma yalnızca adada gerçekleşebilirdi, ancak her ne kadar ada onların memleketi olsa da, siyasal iktidarın geçmişte yaşattıkları düşünüldüğünde, kendilerini daha sınırlı hissettikleri bir alan olduğu da aşıkardı. Üstelik İmrozlu kimliği ekseninde burada insanlar biraya geliyorlar ve etkinlikler vesilesiyle kimliğin aktarılmasını da sağlıyorlardı. Ek olarak, Yunanistan devletiyle ve Yunan kimliğine dair sahip oldukları bağa rağmen, bütün kimliklerde olduğu gibi, kendi kimliklerinin sınırlarını da burada görmek mümkün olabilecekti. Türkiye'deki “azınlık” konumu sebebiyle yasal olarak da belirlenen kimliksel sınırları, dinsel ve dilsel ortaklık sebebiyle Yunanistan'da daha görünmez haldedir. Eğer ki konu İmrozlu kimliği olacaksa, bu kimliğin kendisini en yakınındaki kimlikten de nasıl ayırdığını, sınırlarını nerelerde belli ettiğini görmek önemli olacaktır.

Böylesi bir düşünceyle alan araştırmasının kapsamını genişletmek teoride güzel ve yararlı gözükse de pratikte çeşitli zorlukları barındırmaktaydı. Bunların başındaysa

elbette maddi imkanlar geliyordu. Bireysel şekilde gerçekleştirdiğim gerek üç haftalık Atina ziyareti (ki bir arkadaşımın beni misafir etmiş olmasına rağmen) gerekse adada yaptığım ön çalışmalar, bu araştırmanın oldukça masraflı olacağını en başında belli etmişti. Bunun için de, Türkiye'ye döner dönmez, ne tür kaynak sağlanabilir, onu araştırmaya başladım. Atina'da ziyaretim esnasında Panteion Üniversitesi Sosyal Antropoloji Bölümüyle bir Erasmus anlaşması yapmıştık. İlk aklıma gelen bu hareketlilikten yararlanmak oldu. Yeterli olmasa da, önemli bir destek sunabilirdi. Ardından Yüksek Öğretim Kurulu'nun verdiği doktora tezi Yurtdışı araştırması desteğine başvurmaya karar verdim. Tezimden ürettiğim proje kabul edildi ve benim için önemli bir sorunun büyük oranda çözüme ulaşmasını sağladı. Yunanistan Eğitim Bakanlığı'nın Türkiye Milli Eğitim Bakanlığı aracılığıyla verdiği araştırma bursu da neredeyse aynı dönemde ilan çıkmıştı. Buna da benzer bir projeye başvurduğum ve buradan da kabul aldım. Şansım bu süreçte yaver gitmişti. Bu hükümet bursunun sağladığı ekonomik katkının yanında başka bir avantaj da, Yunanistan'da yaptığım araştırmadan kaynaklı yaşanabilecek olası bir sorun karşısında, araştırmanın Yunan makamlarınca onaylanmış ve maddi olarak desteklenmekte olduğunu gösterir nitelik taşımasıydı.

Araştırma sürecine dair önemli bir başka nokta ise dil konusuydu. Antropologların Malinowski'den bu yana özellikle altını çizdiği bir konu olmuştu, araştırma yapılan grubun dilini öğrenmek. İmrozluların orta yaş ve üzerinde Türkçe iyi derecede bilinmesine rağmen, aşağıda değinilecek olan, hem pratik nedenlerden hem de İmroz ile ilgili Yunanca literatürü kısmen de olsa takip edebilmek için Yunanca öğrenmek önemliydi. Bunun için kısa bir süre DTCTF'deki Çağdaş Yunan Dili ve Edebiyatı bölümünde dersleri takip etmiştim, ancak devamını getirememiştim. Tez süreciyle birlikte bu konunun üzerine düşmem gerekiyordu. Bunun için de burs programının başlamasından önce, Yanya Üniversitesinde bir yaz okuluna katıldım. Burada en

azından giriş seviyesinde de olsa dil eğitimi aldım. Ardından Atina Üniversitesi'nin düzenlediği ve bir eğitim yılı boyunca devam eden kurs için ön kayıt yaptırdım. Ancak o dönemde Yunanistan'ın yaşadığı krizden kaynaklanan grevler uzayarak devam ediyordu. Kemer sıkma politikalarının Üniversiteleri de etkilemesi sebebiyle Atina Üniversitesi çalışanları da grev kararı almıştı. Bu grev neredeyse dört ay sürdü ve bu süre boyunca Yunanca kursu açılmadı. Süreç uzadıkça, benim de motivasyonum düşüyordu. Çeşitli yardımlarla ve kendi çabamla Yunancayı ilerletmeye çalışsam da istediğim verimi alamıyordum. Grev kararlarının haftalık olarak alınması sebebiyle kursun her an açılma ihtimaline bağlı olarak dışarıdaki kurslara da kayıt yaptıramıyordum. Bu can sıkıcı süreç yeni yılla birlikte sona erdi ve Ocak ayında kurs başladı. Bendeki etkisi ise hemen kendisini gösterdi, çok kısa bir zaman içerisinde ilerleme kaydedebildim. Burada en büyük sorun, alan araştırmasına giderken, dil kursunu önemli bir noktaya almış olmamdı. Bunu ise çok geç fark etmişim. Kendimi Yunanca kurs için öyle motive etmişim ki, yaşanan sorun karşısında alternatif üretmekte başarısız olmuşum. Sanki oraya alan araştırmasından ziyade, birincil amaç olarak dil eğitimi almaya gitmişim gibi bir hissiyatın oluştuğunu hatırlıyorum.

Yunanca dil eğitimine başladıktan sonra, araştırmaya yönelik olarak literatür çalışmasını ikinci plana attığımı belirtmeliyim. Çünkü zaten geç başlayan dil eğitimi yüzünden, yoğun geçen programa ek olarak, halihazırda dili geliştirme imkanı için ideal bir yerdeyken ve tekrar benzer bir imkana sahip olamama ihtimali varken, daha sonra da okuyabileceğim kaynaklara ara vermemin bir zararı olmayacağını düşündüm. Bu konuda da haklı olduğum kanaatindeyim. Çünkü henüz birkaç ay geçmişken, Paskalya için adaya gittiğimizde, en azından basit şekilde sohbetlere ortak olmaya ya da dinleyici olarak katılmaya başlamışım. Bu alan çalışması için önemli gelişmelerden birisi olmuştu, en azından benim açımdan.



## Alan Araştırması Süreci (Ankara-İmroz-Atina)

Etnografik bir çalışma niyetiyle başlayan sürecin neredeyse bütün pratiklerinin alan araştırması eksenli olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Alanda olmak yalnızca ismine atıfla mekânsal bir yerde bulunmayı ya da mekâna sıkıştırılan pratiği karşılamamaktadır. Alan araştırmasının çok boyutluluğu, araştırmaya temel olan konuyu ile muhatabı olan grubun mekânsal olarak keşişmesine ek olarak, araştırmacının zihinsel ve zamansal boyutunun da bunlara eklenmesi olduğu söylenebilir. Zaten alan deneyimine dair bir metnin kaleme alınmasını da bu ikinci bahsedilen boyutların bir nevi betimlenmesi ve tartışılmasıdır. Bu araştırmanın zihinsel hazırlığıyla başta olmak üzere, önemli olan noktalar ekseninde bu süreci paylaşmak yararlı olacaktır.

Öncelikle konuya karar verdikten sonra yukarıda da bahsedilen alan araştırmasının kapsamı ve maddi kaynak arayışı bir taraftan devam ederken, 15 Ağustos Meryem Ana yortusunda adada bulunmaya çalıştım. Bu dönemlerde zaman kısıtlılığının da etkisiyle ilişki geliştirmek yavaş oluyordu. Zaten bu süreçte adada yaptığım çalışmadaki niyetim ilk etapta ritüeli, ortamı ve Rumların kendi aralarındaki ilişkilerini gözlemlemektir. Bu bir bakıma çalışma için motive olma, adada mevcut olan ortamı tanıma ve ileriye dönük olarak araştırmada üstünde yoğunlaşılacak konuları belirleme dönemi idi.

Atina'da alan araştırması için merkezi konumdaki yer Nea Smyrni'de bulunan İmrozlular Derneği (Σύλλογος Ιμβρίων) ve derneğin zemin katındaki kafeteryasıydı. Bu kafeterya özellikle sabahları ve akşamları İmrozluların buluştuğu bir mekândır. Bu sebeple orada İmrozlularla vakit geçirmek, onlarla tanışıklığı artırmak ve mümkün olduğunca güven kazanmak için önemli bir mekân durumundaydı.

Anlaşılacağı üzere ve birçok antropologun yaşadığı gibi, az da olsa, alanda bana güvenmeyen insanlar oldu. Ancak bu çalışmamı aksatacak şekilde bir yansımaya

sebebiyet vermedi. Çoğunlukla, İmroz'un kötü günlerini yaşamış ve etkisini üstünde yaşayan insanlardı bunlar. Ancak genel itibariyle, İmrozlular tarafından oldukça samimi bir şekilde karşılandım. Çok defa masalarına davet edilip, muhabbetlerine ortak edildim. Özellikle ilk süreçte, hesabın tamamını ya da bir kısmını ödememe izin verilmiyordu. Bu misafirliğin bir göstergesiydi. Sonuçta onların mekânında, Türkiye'den gelmiş bir öğrenci-araştırmacıydım.

Tanışmanın başlarında genellikle "İstanbul'dan mı geldin?" sorusuyla karşılaşıyordum. Ankara'dan geldiğimi öğrendiklerindeyse biraz şaşkınlıklarını da belirtmek gerekir. Çünkü İstanbul'dan gelenlere çokça rastlıyorlardı, ancak Ankara'dan birisinin oralarda araştırma için bulunması çok alışıldık değildi. Ardından ne araştırması yaptığım, bu konuyu neden seçtiğim, İmrozla herhangi bir ilişkimin olup olmadığı soruluyordu. Bir de bu tanışmalarda dikkat çekici bir konu vardı ki, o da, insanlar arasında bir sorunun olmadığı, bunun Yunan ve Türk devletlerinden kaynaklandığının sık bir şekilde dile getiriliyor olmasıydı. Yunanistan'a ilk gittiğim dönemde de benzer bir durumla karşılaşmıştım: "Yunanlar ve Türklerin arasını devletler/ siyasetçiler bozuyor." Bu konu her açıldığında, onaylayarak, benzer cümlelerle yanıtlar veriyordum. Bir ara bu konuşmalar o kadar yoğunlaşmıştı ki, kendi kendime çok sıkıldığımı itiraf etmeliyim. Ancak sonrasında şunu fark ettim: elle selamlaşma ve el sıkma davranışlarındaki amaç, silahın yaygın olduğu dönemlerde kişinin ellerinin boş ve kendisinin tehlikeli olmadığını bir ifadesi olarak bilinir (Emiroğlu, 2012: 88). Benzer şekilde, sohbetlerde de bu şekilde bir konuşma yapmak, karşı tarafa milliyetçi bir tavır içinde olmadığını, aksine iletişime açık ve barışçıl olduğu izlenimi veriyordu. Devamında gelişen sohbetlerde bu yorumu destekler nitelikte olmuştur.

Alanda aşılması gereken en büyük konu hiç kuşkusuz dildi. Yukarıda da belirttiğim gibi yaşlı ve orta yaş insanlar Türkçeyi iyi şekilde konuşuyorlardı. Bu da onlarla sohbet edebilmemi kolaylaştıran bir etkendi. Ancak diğer taraftan Yunanca

bilmemem, ister istemez bir sınır oluştuyordu. Ayrıca bazı kişiler, dili unuttuklarından, Türkçe konuşmaya da çok gönüllü olmuyorlardı. Bu yüzden dil eğitimine başladıktan sonra yoğunlaşıp, dili hızla geliştirmeye çalıştım ve kısa zamanda çok iyi olmasa da yeterli bir noktaya ulaştım. Böylelikle daha fazla sohbete dahil olabildim, daha çok kişiyle iletişim kurma imkanım oldu. İlişkilerde ister istemez daha bir yakınlaşma gerçekleşti. Zaman zaman Yunanca gibi zor bir dili öğrenmeye çalışmam karşısında takdirlerini topladım, yardımlarını aldım. Dahası onların dilinde onların mekânında onların merkezde olduğu bir konumu oturtmak mümkün oldu. Yunanca sayesinde uzunca süre uzaktan selamlaşmaktan öteye gidemediğim kişilerle iletişim kurmam mümkün oldu. Bunlardan birisi olan Konstantinos'la Atina'daki son günlerimde sohbet edebildim. Kendisi Türkçe bildiği halde ve sürekli karşılaşmamıza rağmen benimle iletişim kurmaya yanaşmamıştı. Ardından yer yer keyifli yer yer ciddi meseleleri konuşma imkanımız oldu. Aynı yılın (2014) 15 Ağustos töreninde de adada benimle yakından ilgilendi. Bunu ben dilin sayesinde gerçekleştiğini düşünüyorum. Burada belirtilmesi gereken bir nokta da, araştırılan dili öğrenmek, yalnızca bilgiye ulaşmayı kolaylaştırıcı bir etken olmaktan ötedir. Dil sayesinde etnograf, bir taraftan grubun emik bakışını yansıtabilir, diğer taraftan, onların hakim pozisyonunu yansıtabilir. Benim açımdan Yunanca iletişim kurma çabam, bir iktidarın dilini bir kenara bırakıp, kısmen onlara tabii bir pozisyonda onların kültürel alanına girmenin bir göstergesiydi. Başka bir deyişle onları daha iyi anlama çabamdı.

İmroz ile ilgili okumalar yaptığım zaman aklımda oluşan düşünce, alan araştırması esnasında zaman zaman psikolojik olarak zor durumlarla karşılaşabileceğim yönündeydi. Önceki bölümlerde de bahsi geçtiği gibi, adada yaşananlar, İmrozlular açısından hâlâ travmatik bir unsur olmaya devam ediyor. Alan araştırması öncesinde kişilerle bire bir derinlemesine görüşmeler yapmak hiç alan araştırmasına dahil edilmemişti. Bundan ziyade, araştırma için, dahil olunan ortamlarda sohbetler

vasıtasıyla veri toplamaktı. Ancak bazen sohbetlerde öyle konular açılıyordu ki, ardından benden “bunları yazma” diye ricada bulunuyorlardı. Nitekim değil bu konuşulanları yazmak, o sohbeti onlarla dahi tekrar açmıyordum. Ancak bazen anlatılanlardan çok etkilendiğim de oluyordu. Bunlar kitaptan okumaya hiç benzemiyordu. Bir defasında yaşı benden büyük bir arkadaşımınla konuşurken geçmişteki yaşananlara dair bir soru sordum. “Bu mevzu benim canımı acıtıyor” cevabını alınca nasıl bir hissiyatın içine düştüğümü anlatamam. Bu cevap uzunca bir zaman aklımdan hiç çıkmadı. Hatta o günlerde bu konuyu seçtiğime dair pişmanlık bile hissettim. Bu çok ağır gelmişti. Kısa bir cümlenin ardı çok derindi. Hiçbir zaman tam olarak ne olduğunu öğrenmedim, böyle bir merakım ve çabam da olmadı. Ancak tahmin etmek de çok zor değildi. O olaydan sonra görüşmelerimde daha dikkatli davranmaya, olaylara dair onlar konuşmadıkça soru sormamaya karar verdim ve bunu uyguladım. Bazı İmrozluların geçmişe dair konuşmak istememeleri, bazılarının aday dahi görmek istememeleri gayet anlaşılır bir durumdu.

Yunanistan’da kaldığım süreç içerisinde önceki bölümlerde konu edilen Hristougenna ve Paskalya dönemlerinde İmrozlularla beraber Atina’dan İmroz’a gittim. Derneğin ayarladığı otobüslerle gerçekleşen bu uzun seyahatlerden ilki olan Hristougenna’da bir çok İmrozluyla daha fazla vakit geçirme imkanım oldum. Seyahat süresince kurulan yakın ilişkiler sayesinde, adada da daha rahat gözlem yapabilme imkânına kavuştum. Benzer şekilde Paskalya döneminde de yolculuk esnasında tanıştığım insanların büyük yardımları oldu. Bu seyahatte tanıştığım Aris, ayinlerin nasıl işleyeceğini bana anlatıyor, zaman zaman daha iyi fotoğraf çekebileceğim konumları bana göstererek ritüelleri takip etmeme yardımcı oluyordu. Bu bakımdan seyahati derneğin organizasyonu ile yapmam birçok konuda işimi kolaylaştıran, kilise içerisinde çekingenliğimi atmamı sağlayan bir öneme sahip oldu.

Paskalya'dan sonra Atina'daki alan araştırmasının son kısmına gelmiş oluyordum. Artık İmrozlular arasında daha tanışıklığım artmış, ilişkilerim gelişmişti. Bu dönemde derneğin kütüphanesindeki dernek yayınlarını da gözden geçirmeye çalıştım. Temmuz ayının sonlarına doğru, 15 Ağustos Panagia ayininde adada buluşmak üzere Atina'dan ayrıldım. 2014 yılının Panagia ritüeli adada katıldığım son pratik oldu. Ancak bu sefer, öncekilerinden farklı olarak, ayinleri ve diğer etkinlikleri fotoğraflamak gayretine girmeden, pratikleri tanıdığım insanlarla beraber takip etmeye özen gösterdim. Bir çok kişi tarafından evlerine davet edildim, eğlencede masalarında oturdum, daha sıcak sohbetlere dahil edildim. Bir bakıma alan araştırması için “aslında şimdi alan araştırması yapılmalı” dediğim nokta olmuştu bu son ayin.

Genel olarak süreç değerlendirildiğinde, alan araştırmasının verdiği deneyim, yalnızca “ne yapmalı” değildir. Belki bundan da önemlisi “ne yapmamalı”yı öğretmesi oldu. Özellikle geçmişte bir çok sorunla karşılaşmış ve her an aynı şeyler için endişe duyan bir grupta çalışmak için “yapılmaması” gerekenleri bilmek önemlidir. Çünkü yanlış bir davranış, bir söz kurulu ilişkiye ve araştırmanın gidişatına zarar vermesinden de öte, zaten travmatik bir geçmişe sahip olan bireyleri incitebilir. Bu elde edilecek bilgiden çok daha önemli ve öncelikli bir konudur. Öznelerarasılığın gereği de sanırım budur.

## SONUÇ

Kimlik konusu genellikle “inşa” kavramı çerçevesinde tartışılmaktadır. Modernist yaklaşımın etkisinden kaynaklanan bu “inşa” süreci, etnik kimlikler söz konusu olduğunda, ulusal kimliklerden biraz daha farklılaşarak gerçekleşmektedir. Ulusal kimlikler, tepeden inme ve sahip olunan iktidar sayesinde inşa edilirken, etnik kimliklerde görece eşitlikçi, sivil şekilde gerçekleşmektedir. Örneğin dernekler böylesi bir işlev için çalışabilirler. Bu bakımdan etnik grupların kimliksel pozisyonunu kültürel süreçler içerisinde ortaya çıkan bir “biz-öteki” dikotomisi üzerinden şekillenen konumda düşünmek gerekir. Böylesi bir ortamda gruplar bütün dünyadaki “benzerlerini” kapsayacak bir söylem içerisine girmedikleri gibi, bu şekildeki evrensel düşünceye de sahip değillerdir. Ancak günümüzde pek çok etnik grup uluslaşma idealiyle kurgusal, Anderson’un ifadesiyle “hayali” kimlikler inşa etmeye çalıştıkları ya da bir “ulus”a dâhil oldukları söylenebilir. Buna rağmen, gruplar bağlamsal düzeyde “etnik” olma durumlarını sürdürmeye devam etmekte ve yine bağlamsal olarak etno-kültürel sınırlarını korumaktadırlar.

Bu çalışmaya konu edilen İmrozlular kimliği bu şekilde okunabilir. Kimliğin belirleyici özellikleri olan dil, din ve köken atıflarıyla İmrozlular, Yunan ulusal kimliğine dâhil edilmektedirler. *Yunan* anakarasının dışında kalmış olmaları sebebiyle de *Rum* etnik kimliği içerisinde gösterilirler. Nitekim İmrozlular da kendilerini hem Yunan hem de Rum olarak ifade etmektedirler. Ancak aynı zamanda mekânsal olarak ve de farklı kültürel özellikleriyle “İmrozlular” şeklinde diğerlerinden kendilerini ayırırlar. Dolayısıyla İmrozlular kimliğin çoklu halini göstermektedirler: İmrozlular, Yunandır; Rumdur; Ortodokstur ve aynı zamanda İmrozlular, İmrozludur.

İmrozlular bunlardan biri değil, bunların hepsidir. Çünkü kimlik, parçalara ayrılabilir, tek tek kendi düzlemlerinde ele alınabilir olgular değildir. Kimlik birçok unsurun bir aradalığını gösteren bütünselliktir. Bu sebeple, etnik kimliğin sınırları, dışarıdan bir

gözlemci için, karışık gelebilir. Dolayısıyla bunu anlamak için emik bir bakışa ihtiyaç duyulmaktadır, bu da alan araştırmasıyla mümkün olmaktadır. Etnik grubun dâhil olduğu ulusla özdeşlik kurduğu bir unsur, alan araştırmasında aslında bir etno-kültürel sınıra işaret ettiği görülebilir. Örneğin İmrozluların Yunan ulusal kimliği ve diğer Rum kimlikleriyle kurduğu dinsel özdeşlik, adadaki pratiklerle bir sınıra dönüşmektedir. Bunun en güzel örneği hiç kuşkusuz Ortodoks dünyasının büyük bayramlarından olan *15 Ağustos Panagiası*dır. Boğa kurban edilmesi, yeme içme yasağının bu ayın dönemine denk gelmesi durumunda, yasağın geçerli olmaması, İmroz'daki heterodoks bir inancın göstergeleridir. Bu uygulamalar, ne olmadıklarından ziyade, İmrozluların ne olduklarını gösterir özelliklerdedir.

Ritüellerin bir başka özelliği ise bellek taşıyıcısı olmalarıdır. Bütün toplumsal gruplar, bir şekilde kendi geçmiş bilinçlerine sahip olmak zorundadırlar. Çünkü geçmiş bir taraftan grup üyeleri arasında topluluk bağını kurarken diğer taraftan grubun düzeninin kurallarını koruyucu, pratiklerini belirleyici rol de üstlenmektedir. Bu bakımdan ritüeller dini gereklilik yanında işlevsel olarak topluluğun temelindedir. Ritüel sayesinde topluluk üyeleri hem bilgilerini tazeler, hem grup içerisindeki varlıklarını hatırlatır hem de bilgi aktarımı vesilesiyle kuşaklar arasında bir ilişki gelişmesine yardımcı olur. Bu aynı zamanda ritüelin İmrozlular açısından bir direnme biçimine dönüşmesini de gösterir.

İmroz, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesi ve Yunan milliyetçiliğinin gelişmesini takiben yaşanan siyasal gelişmelerle büyük kırılmalar yaşamıştır. Nihayet Lozan Antlaşması'yla birlikte Türkiye sınırlarına dahil edilmesinden sonraki uygulamalarla adadaki Rum varlığının sıkıntıya düşmesi sürecinde ritüel kimliğin varlığını göstermenin bir yolu olmuştur. Ritüel vesilesiyle İmrozluların adaya dönemsel ziyaretleri ve belirli bayramları burada geçirmeleri, bir tarafıyla gelenek olsa da siyasal anlamda pasif bir direniş olarak da okunabilir.

Kimliğe eşlik eden bir başka unsur da mekândır. İsmnin de gösterdiği gibi, İmrozlu olmak mekâna yaslanmaktadır. Mekân, geçmişin, kültürün ve geleneğin bir coğrafi bölgede toplanmasıyla mümkün olmaktadır. İmrozluların adaları için biçtiği önem bu değerlerden kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan bir kelime olarak “İmroz” anlam yoğunluğu taşımaktadır. İsmnin çeşitli şekillerde yaşatılıyor olması da bu anlamların sürekliliğini sağlamaktadır. Diğer taraftan bu isimden vazgeçmek demek kimliğinin asli bir unsurunu devre dışı bırakmak olacağından, İmrozlu kimliğinin de ortadan kalkması anlamına gelecektir. Bu siyasal olarak bir simgeler savaşıdır. Nitekim devletin ada ismini değiştirmesi de, İmrozluların bu isimde ısrarcı olmaları da bu sebeptendir. Ritüelin hem dinsel hem de kimlikel olarak adada gerçekleştirilmesi bu sebeple önemlidir. Bu sayede İmrozlular adalarıyla fiziki ilişkilerini sürdürmeye devam etmektedirler.

Sonuç olarak, İmrozlu kimliği Yunanistan’daki tarafıyla uluslaşan/ulusla bütünleşen bir görünüm sergilemekte, etnik vurgusuyla da Türkiye içerisinde varılmaktadır. Dolayısıyla İmrozlu kimliği bakıldığı yere göre yorumlanabilir. Diğer taraftan kimliğin asli unsuru olan İmroz ise ismiyle, ritüelleriyle, taşıdığı özelliklerle İmrozlular için kimliğin ve belleğin mekânıdır.



## KAYNAKÇA

- Akgönül, Samim. 2007. *Türkiye Rumları-Ulus-Devlet Çağında Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci*, çev. Ceylan Gürman, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Akgönül, Samim. 2011. *Azınlık-Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar*, çev. Deniz Türelİ Esnault ve Samim Akgönül, Bgst Yayınları, İstanbul.
- Akgül, Merve. 2017. *Ethnic Homogenization in Turkey: the Case of Toponymic Practices in Istanbul*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Aktar, Ayhan. 2010. *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, 10. Baskı, İletişim Yayınlar.
- Alexandris, Alexis, 2012, "Türkiye'nin İmroz ve Bozcaada Politikası (1912-2012), *İmroz Rumları-Gökçeada Üzerine*, Feryal Tansuğ (ed.) içinde, s.151-202, İstanbul, Heyamola Yayınları.
- Alexandris, Alexis. 1983. *The Greek Minority of İstanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, Centre for Asia Minor Studies, Atina,
- Althusser, Louis.2003. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul..
- And, Metin. 2007. *Ritüelden Drama- Kerbelâ- Muharrem- Ta'ziye*, 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Anderson, Benedict. 2009. *Hayali Cemaatler-Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, 5. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul.
- Arı, Kemal. 2008. *Büyük Mübadele- Türkiye'ye Zorunlu Göç (1923-1925)*, 4. Baskı, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Assmann, Aledia. 2006. "Memory, Individual and Collective", *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*. eds. Robert E. Goodin ve Charles Tilly, Oxford University Press, Oxford, pp. 210-224.
- Assmann, Jan. 1995. "Collective Memory and Cultural Identity" *New German Critique*, No. 65, pp. 125-133.
- Assmann, Jan. 2001. *Kültürel Bellek- Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı, İstanbul.
- Atay, Tayfun. 2003. "Din", *Antropoloji Sözlüğü*, der. Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Atay, Tayfun. 2011. *Batı'da Bir Nakşî Cemaati-Şeyh Nazım Kıbrısî Örneği*, Berfin Yayınları, İstanbul.
- Auge, Marc. 1995. *Çağdaş Dünyaların Antropolojisi*, çev. Hülya Tufan, Kesit Yayınları, İstanbul.
- Augustinos, Gerasimos. 1997. *Küçük Asya Rumları- Ondokuzuncu Yüzyılda İnanç, Cemaat ve Etnisite*, çev. Devrim Evcı, Ayraç Yayınları, Ankara.
- Aydın, Suavi. 2000. *Modernleşme ve Milliyetçilik*, 2. Baskı, Gündoğan Yayınları, Ankara.
- Aydın, Suavi. 2003. "Etnisite", *Antropoloji Sözlüğü*, der. Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, s.276-280.
- Aydın, Suavi. 2003. "Öteki", *Antropoloji Sözlüğü*, der. Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, s.661-663.
- Aydın, Suavi. 2004. "Anadolu Diyagonali: Ekolojik Kesinti Tarihsel-Kültürel Bir Farklılığa İşaret Edebilir mi?" *Kebikeç*, Sayı 17, s. 117-137.

- Azaryahu, Maoz and Arnon Golan. 2001. “(Re)naming the landscape: the formation of the Hebrew map of Israel 1949–1960” *Journal of Historical Geography*, C. 27, sayı: 2, s.178–195
- Aziz, Aysel. 1973. “Gökçeada Üzerine Toplumsal Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. 29, sayı: 1, 85-119.
- Babül, Elif. 2012. “İmroz’da Tanınma Siyasetleri: Ulusal Vatandaşlık, Yerel Aidiyet ve Toplumsal Hafıza”, *İmroz Rumları-Gökeçada Üzerine* içinde, çev. Sibel Şentürk, Heyamola Yayınları, İstanbul, s.241-242.
- Balta, Evangelia. 2014. *The Exchange of Population- Histography and Refugee Memory*, İstos, İstanbul.
- Barash, Jeffrey Andrew. 2007. “Belleğin Kaynakları”, *Cogito*, sayı: 50. çev. Şeyda Öztürk, s.11-22.
- Barth, Fredrik. 2001. “Giriş”, *Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu*, çev. Ayhan Kaya ve Seda Gürkan, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, s. 11-40.
- Bates, Daniel G. 2009. *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji- İnsanın Doğadaki Yeri*, çev. Suavi Aydın vd, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Baumann, Gerd. 2003. “Ritual Implicates ‘Others’: Rereading Durkheim in a Plural Society” in *Understanding Ritual*, ed. Daniel de Coppet, Routledge, London and New York, s. 97-116.
- Benjamin, Walter. 2011. *Pasajlar*. çev. Ahmet Cemal, 8. Baskı, YKY, İstanbul.

- Benlisoy Foti, 2010. “1919-1922 Savaşında Yunan Ordusunda Anadolu Rumlari: ‘Eski Yunanistan’dan Sizi Kurtarmaya Geldik Aşğılık Köpekler!’”, *Toplumsal Tarih*, s.198.
- Benlisoy, Foti, 2014, *Kahramanlar, Kurbanlar, Direnişçiler (Trakya ve Anadolu'daki Yunan Ordusunda Propaganda, Grev ve İsyani)*, İstos Yayınları, İstanbul.
- Bergson, Henri. 2007. *Madde ve Bellek-Beden –Tin İlişkişi Üzerine Deneme*, çev. Işık Ergünden, Dost, Ankara.
- Berntsen, Dorthie ve Annette Bohn. 2015. “Kültürel Yaşam Senaryoları ve Bireysel Yaşam Öyküleri”, *Zihinde ve Kültürde Bellek* içinde, yay. haz. Pascal Boyer ve James V. Wertsch, çev. Yonca Aşğı Dalar, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, s. 79-105.
- Beşe Erginsoy, Güliz. 2006. *Adalılar-İmroz’dan Gökçeada’ya*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Bilgin, Nuri. 2013. *Tarih ve Kolektif Bellek*, Bağlam, İstanbul.
- Birkalan-Gedik, Hande. 2010. “İçindedir Ötekilik Halleri: Festival ve Mit Arasında İmbros’da Hatırlamak ve Unutmak”, *Folklor/Edebiyat*, C.16, sayı:62, s. 7-28.
- Blain, Jean. 2007. “Bellek, Tarih, Unutuş- Paul Ricoeur’le Söyleşi”, *Cogito*, sayı: 50. çev. Orçun Türkay, s.141-22.
- Blight, David W. 2015. “Bellek Patlaması: Neden ve Neden Şimdi?”, *Zihinde ve Kültürde Bellek* içinde, yay. haz. Pascal Boyer ve James V. Wertsch, çev. Yonca Aşğı Dalar, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, s. 301-319.
- Borges, Jorge Luis. 2001. *Ficciones: Hayaller ve Hikayeler*. çev. Fatih Özgüven ve Tomris Uyar, İletişim, İstanbul.

- Boutaras, Makis. 2012. "İmroz'un Eğitim Serüveni" *İmroz Rumları- Gökçeada Üzerine*, der. Feryal Tansuğ, Heyamola Yayınları, İstanbul, s.110-150.
- Boyer, Pascal. 2015. "Anılar Ne İşe Yarar? Hatırlamanın Biliş ve Kültürle İlgili İşlevleri", *Zihinde ve Kültürde Bellek* içinde, yay. haz. Pascal Boyer ve James V. Wertsch, çev. Yonca Aşçı Dalar, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, s. 5-36.
- Bozis, Sula. 2011. *İstanbul Rumları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Brian, Eric and Marie Jaisson. 2011. "Selected Bibliography of Memory Studies" *International Social Science Journal*, vol. 62, n. 203-204, pp. 199-204.
- Brian, Eric, Marie Jaisson and S. Romi Mukherjee. 2011. "Introduction: Social Memory and Hypermodernity" *International Social Science Journal*, vol. 62, n. 203-204, pp. 7-18.
- Chatterjee, Partha. 1996. *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Clogg, Richar. 2007. *Modern Yunanistan Tarihi*, çev. Dilek Şendil, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Clogg, Richard. 1969. "The 'Dhidhaskalia Patriki' (1798): An Orthodox Reaction to French Revolutionary Propaganda," *Middle Eastern Studies*, Vol. 5, n. 2, s. 87-115
- Cohen, Anthony P. 1999. *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi, Ankara.
- Connerton, Paul. 1999. *Toplumlar Nasıl Anımsar?* çev. Alaaddin Şenel, Ayrıntı, İstanbul.

- Connerton, Paul. 2008. "Seven Types of Forgetting" *Memory Studies*, Vol. 1 No: 1, pp. 59-71.
- Connerton, Paul. 2012. *Modernite Nasıl Unutturur*, çev. Kübra Kelebekoğlu,, Sel, İstanbul.
- Connerton, Paul. 2014. "Kültürel Bellek", *Halk Bilimde Kuramlar ve Yaklaşımlar 4*, yay. haz. M. Öcal Oğuz, vd. çev. Nejla Kayalı Orta, Geleneksel Yayınları, s. 232-245.
- Critchley, Simon. 2015. *Bellek Tiyatrosu*. çev. Tuncay Birkan. Metis, İstanbul.
- Czachesz, Istvan. 2010. "Long-Term, Explicit Memory in Rituals", *Journal of Cognition and Culture*, Vol. 10, pp. 327-339.
- Çağaptay, Soner. 2009. *Türkiye'de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik Türk Kimdir?*, çev. Özgür Bircan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Çanakçı, Duygu ve Birol Caymaz. 2014. "Kolektif Belleğin Işığında Günümüzde İstanbul Rumları" *Alternatif Politika*, Cilt 5, Sayı 2, s. 300-330.
- Çavlin Bozbeyoğlu, Alanur 2001, "Changes in the Demographic Characteristics of Gökceada", *Nüfusbilim Dergisi*, 23, 79-103.
- Çoban, Melih. 2013. "Toplumsal hafıza ve siyasal dönüşümler bağlamında mekân isimlerinin önemi: Türkiye örneği" *Uluslararası katılımlı 7. Ulusal sosyoloji kongresi bildiriler kitabı*, 3. Cilt, Muğla, s. 667-675
- Darnton, Robert. 2015. *Büyük Kedi Katliamı- Aydınlanma Fransa'sında Düşünceler, İnanışlar*, çev. Mustafa Yilmazer. Koç Üniversitesi, İstanbul.
- Demir, Hülya ve Rıdvan Akar. 1994. *İstanbul'un Son Sürgünleri: 1964'te Rumların Sınırdışı Edilmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

- Demirözü, Damla, 2005. “Megali İdea'dan Ankara Antlaşmasına (1930) Eleftherios Venizelos” *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, S. 35-36, s. 291-31.
- Doğruel, Fulya. 2005. *İnsanîyetleri Benzer-Hatay'da Çoketnili Ortak Yaşam Kültürü*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Draaisma, Douwe. 2007. *Bellek Metaforları-Zihinle İlgili Fikirlerin Tarihi*, çev. Gürol Koca, Metis, İstanbul.
- Durkheim, Emile. 2010. *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul.
- Emiroğlu, Kudret. 2015. *Kısa Osmanlı-Türkiye Tarihi-Padişahlık Kültürü ve Demokrasi Ülküsü*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Erginer, Gürbüz. *Kurban-Kurbanın Kökenleri ve Kanlı Kurban Gelenekleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2004. *Etnisite ve Milliyetçilik-Antropolojik Bir Bakış*. çev. Ekin Uşaklı, Avesta, İstanbul.
- Evans-Pritchard, Edward. 1999. *İlkelerde Din*, çev. Hüsen Portakal, Öteki Yayınevi, Ankara.
- Fenton, Steve. 2001. *Etnisite- Irkçılık, Sınıf ve Kültür*, çev. Nihat Şad, Phoenix Yayınevi, Ankara.
- Fentress, James and Chris Wickham. 1992. *Social Memory*, Blackwell Publisher, Oxford.
- French, Brigittine M. 2012. “The Semiotics of Collective Memories”, *The Annual Review of Anthropology*, No: 41, pp. 337-353.

- Geertz, Clifford. 2010. *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi, Ankara.
- Gellner, Ernest. 2008. *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan, 2. Baskı, Hil Yayınları, İstanbul.
- Gellner, Ernest. 2013. *Dil ve Yalnızlık- Wittgenstein, Malinowski ve Habsburg İnkilemi*, çev. Aysu Oğuz, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Giddens, Anthony. 2005. *Sosyoloji*, çev. Hüseyin Özel vd. Ayraç Yayınevi, Ankara.
- Girard, René. 2003. *Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay, Kanat Kitap, İstanbul.
- Gounaridis, Paris. 2001. Το Βυζάντιο και ο δικέφαλος αετός του, το Βήμα, 07.01.2001. (<http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=129556>, erişim tarihi: 26.11.2016)
- Gökçeer, Fikri. 1984. “İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürü Fikri Gökçeer’in Konuşması”, *Türk yer adları sempozyumu bildirileri*, Ankara, Başbakanlık basımevi, s. 1-5.
- Grigoriadis, Ioannis N. 2014. *Kutsal Sentez- Yunan ve Türk Milliyetçiliğine Dini Aşılama*, çev. İdil Çetin, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Gutiérrez, Emilio Martinez. 2011. “Memories without a Place” *International Social Science Journal*, vol. 62, n. 203-204, p. 19-31.
- Güven, Dilek. 2010. *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında 6-7 Eylül Olayları*, 4. Baskı, İletişim Yayınları.
- Haland, Evy Johanne. 2012. “The Dormition of the Virgin Mary on the Island of Tinos: A Performance of Gendered Values in Greece”, *Journal of Religious History*, s. 89-117.



Halbwachs, Maurice. 1980. *The Collective Memory*. trans. Francis J. Ditter, Jr and Vida Yazdi Ditter. Harper Colophon, New York.

Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. ed. Lewis A. Coser. trans. Lewis A. Coser. The University of Chicago Press, United States of America.

Halbwachs, Maurice. 2007. “Kolektif Bellek ve Zaman”, *Cogito*, sayı: 50. çev. Şule Demirkol, s.55-76.

Hayes, Carlton J. H. 2010. *Milliyetçilik Bir Din- Batı Siyasal Düşüncesinde “Ulusalçılık” Tasavvuru*, çev. Murat Çiftkaya, İz Yayıncılık, İstanbul.

Herzfeld, Michael. 1986. *Ours Once More- Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, Pella Publishing, New York.

Hirschon, Renée. 2000. *Mübadele Çocukları*, çev. Serpil Çağlayan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Hirschon, Renée. 2005. “Neler Yitirdik, Neler Öğrenebiliriz- Lozan Antlaşması’nın Geriye Doğru İncelenmesi” *Yeniden Kurulan Yaşamlar- 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, der. Müfide Pekin, çev. Thanos Zarangalis, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s.1-12.

Hobsbawn, Eric J. 1995. *1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik- ‘Program, Mit, Gerçeklik’*, çev. Osman Akınhay, 2. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Homeros. 2008. *İlyada*, çev. Azra Erhat ve A. Kadir, 24. Baskı, Can Yayınları, İstanbul.

Huyssen, Andreas. 1999. *Alacakaranlık Anıları-Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek*, çev. Kemal Atakay, Metis, İstanbul.

Jacoby, Rusell. 1996. *Belleğini Yitiren Toplum-Adler’den Laing’e Konformist Psikolojinin Eleştirisi*, çev. Hakan Atalay, Ayrıntı, İstanbul.

- James, Wendy. 2013. *Törens el Hayvan- Yeni Bir Antropoloji Portresi*, çev. Sevda Çalışkan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Jedlowski, Paolo. 2001. "Memory and Sociology: Themes and Issues", *Time & Society* Vol. 10 (1), s. 29-44.
- Jenkins, Richard. 2016. *Sosyal Kimlik- Bir Kavramın Anatomisi*, çev. Gül Bostancı, Everest Yayınları, İstanbul.
- Jusdanis, Gregory. 2015. *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür- Milli Edebiyatın İcat Edilişi*, çev. Tuncay Birkan, 2. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul.
- Kafadar, Cemal. 2017. *Kendine Ait Bir Rıma- Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*, çev. Fatih Özgüven, Metis Yayınları, İstanbul.
- Karacan, Ali Naci, 2010. *Lozan*, haz. Hulûsi Turgut, ikinci baskı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,
- Karakasidou, Anastasia N. 2010. *Buğday Tarlaları Kan Tepeleri- Yunan Makedonyasında Millet Olma Aşamasına Geçiş Süreçleri 1870-1990*, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Kaya, Önder. 2005. *Tanzimat'tan Lozan'a Azınlıklar*, 3. Baskı, Yeditepe Yayınları, İstanbul.
- Kearney, Richard. 2012. *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar-Ötekiliği Yorumlamak*, çev. Barış Özkul, Metis Yayınları, İstanbul.
- Kılıçbay, Mehmet Ali. 2003. "Kimlikler Okyanusu", *Doğu-Batı Dergisi*, sayı 23, s. 161-165.
- Kıran, Zeynel. 1999. "Sözceleme ve Göstergibilim", *Dilbilim Araştırmaları 1999*, s. 93-99.

- Kitromilides, Paschalis M. 1998. "On the intellectual content of Greek nationalism: Paparrigopoulos, Byzantium and the Great Idea" *Byzantium and The Modern Greek Identity*, ed. David Ricks and Paul Magdalino, Ashgate, Hampshire.
- Koraltürk, Murat.2013. "Milliyetçi bir refleks: yer adlarının Türkleştirilmesi", *Toplumsal tarih*, sayı: 117, s. 98-99.
- Kottak, Conrad Phillip. 2001. *Antropoloji- İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, çev. Sibel Özbudun vd. Ütopya Yayınları, Ankara.
- Köylerimiz*. 1933. İstanbul, Dahiliye Vekaleti.
- Kundera, Milan. 2014. *Gülüştün ve Unutuştun Kitabı*, çev. Erhan Bener, 13. Baskı, Can, İstanbul.
- Küchler, Susanne. 2011. "Social Memory in the Age of Knowledge" *International Social Science Journal*, vol. 62, n. 203-204, p. 57-66.
- Loomba, Ania. 2000. *Kolonyalizm-Postkolonyalizm*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Lotman, Yuri. 2012. *Düşünen Dünyalar İçinde: İnsan-Metin-Semiyosfer-Tarih*. çev. Sabri Gürses. Bilgesu, Ankara.
- Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar- Belgeler*, İkinci Takım C. II. 2001. çev. Seha L. Meral, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Millas, Herkül. 2004. *Geçmişten Bugüne Yunanlılar- Dil, Din ve Kimlikleri*, 2. Baskı, İletişim yayınları, İstanbul.
- Millas, Herkül. 2006. *Yunan Ulusunun Doğuşu*, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.

- Moerman, Michael. 1965. "Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who Are the Lue?" *American Anthropologist*, vol. 67, no. 5, pp.1215-1230.
- Morris, Brian. 2004. *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler- Bir Giriş Metni*, çev. Tayfun Atay, İmge Kitabevi, Ankara.
- Mustoksidis, Andreas ve Kutlumuşlu Bartholomeos. 2010 [1845]. *Ιστορικό Υπόμνημα για την Ίμβρο-A Historical Memorandum Concerning the Island of Imbros- İmroz Tarihi Üzerine Bir İnceleme*, çev. Zoi Georgula (Yunanca), Leonidas Kotsiris (İngilizce), Ayşe Özil (Türkçe), Gökçeada-İmroz Koruma Yardımlaşma Geliştirme ve Yaşatma Derneği, İstanbul.
- Münüsoğlu, Hasan. 2016. "Ötekinin Üçüncü Hali: İmroz'da Otantiklik ve Turizm" *Rum Olmak Rum Kalmak*, der. Hakan Yücel, İstos Yayınları, İstanbul, s. 197-225.
- Nienass, Benjamin and Ross Poole. 2011. "The Limits of Memory", *International Social Science Journal*, vol. 62, n. 203-204, p. 89-102.
- Nişanyan, Sevan1 2011. *Hayali Coğrafyalar-Cumhuriyet Döneminde Değiştirilen Yer Adları*, TESEV yayınları.
- Nora, Pierre. 2006. *Hafıza Mekânları*, çev. M. Emin Özcan, Dost, Ankara.
- Okutan,M. Çağatay. 2009. *Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Olick, Jeffrey K. 2008. "'Collective Memory': A Memoir and Prospect" *Memory Studies*, Vol. 1 No: 1, pp. 23-29.
- Olick, Jeffrey K. 2014. "Kolektif Bellek: İki Farklı Kültür", *Moment Dergi*, 1(2), çev. Merak Güneşdoğmuş, s. 175-211.

- Olick, Jeffrey K. and Joyce Robbins. 1998. "Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices", *Annual Review of Sociology*, Vol. 24, pp. 105-140.
- Oran, Baskın. 2004. *Türkiye'de Azınlıklar-Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Öksüz, Hikmet. 2000. Lozan Sonrasında Gökçeada ve Bozcaada'da Rumların Askere Alınması" *Tarih ve Toplum*, sayı:200, s. 41-46.
- Öktem, Kerem. 2008. "The nation's imprint: demographic engineering and the change of toponymes in republican Turkey", *European journal of Turkish studies*, Thematic issue, sayı: 7, URL: <http://ejts.revues.org/2243>
- Örnek, Sedat Veyis. 2014. *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane, Bilgesu* Yayınları, Ankara.
- Örnek, Saim ve Z. Nilüfer Nahya. 2017. "Yeniden Tanımlanan Bir Mübadil Kimliği: Kapadokya Rumlarda Aidiyet ve Kendini Tanımlama", *Mübadelenin 94. Yılı Anısına Uluslararası Mübadele Sempozyumu (30 Ocak-01 Şubat 2017)*, ed. Kemal Arı, Tekirdağ Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı, Tekirdağ.
- Örs, İlay Romain. 2006. *The Last of Cosmopolitans? Rum Polites of Istanbul in Athens: Exploring The Identity of The City*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.
- Özbudun, Sibel. 1997. *Ayinden Törene- Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri*, Anahtar Kitaplar, İstanbul.
- Özbudun, Sibel. 2003. "Ayın" *Antropoloji Sözlüğü içinde*, ed. Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, s. 99-102.

- Özbudun, Sibel. 2003. "Evans-Pritchard, Edward E." *Antropoloji Sözlüğü*, der. Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara,
- Özkırmımlı, Umut ve Spyros A. Sofos 2013. *Tarihin Cenderesinde-Yunanistan ve Türkiye’de Milliyetçilik*, çev. Sezin Tekin Özşakıncı ve Özlem Bülbül, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Özkırmımlı, Umut. 2009. *Milliyetçilik Kuramları- Eleştirel Bir Bakış*, 3. Baskı, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Özözen Kahraman, Selver. 2005. "Gökçeada’da göçlerin nüfus gelişimi ve değişimi üzerine etkileri" *Coğrafi Bilimler Dergisi*, C. 3, sayı: 2, s. 39-53.
- Péquignot, Bruno. 2011. "Collective Memory and the Production of the New", *International Social Science Journal*, vol. 62, n. 203-204, p. 79-87.
- Pittas, Giorgos. 2011. *Πανηγύρια στο Αιγαίο (Panigyria sto Aigaio- Ege’de Panayırlar)*, Atina.
- Polat, Nusret. 2007. "Bellek ve Yabancı İçin Sorumluluk: Etik 'iyi yaşam' Fikri İçin Kısa Bir Giriş", *Cogito*, sayı: 50. s.77-86.
- Poole, Ross. 2008. "Memory, History and the Claims of the Past", *Memory Studies*, Vol. 1 No: 2, pp. 149-166.
- Proust, Marcel. 2008. *Kayıp Zamanın İzinde-Swann’ların Tarafı*, çev. Roza Hakmen, 6. Baskı, YKY, İstanbul.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. 1968. "Din ve Toplum", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. XXIII, sayı: 4, çev. Ünsal Oskay, s. 301-329.
- Radstone, Susannah. 2008. "Memory Studies: For and Against" *Memory Studies*, Vol. 1 No: 1, pp. 31-39.

- Renan, Ernest. 2016. *Ulus Nedir?* çev. Gökçe Yavaş, Pinhan Yayınları, İstanbul.
- Ricoeur, Paul. 2012. *Hafıza, Tarih, Unutuş.* çev. M. Emin Özcan, Metis, İstanbul.
- Rodas, Mihail. 2011. *Almanya Türkiye'deki Rumları Nasıl Mahvetti,* çev. Evdokia Veriopulu, Belge Yayınları, İstanbul.
- Roediger III, Henry L. And James V. Wertsch. 2008. "Creating a New Discipline of Memory Studies", *Memory Studies*, Vol. 1 No: 1, pp. 9-22.
- Roediger III, Henry L. vd. 2015. "Kolektif Belleğin Şekillendirilmesinde Tekrarlanan Hatırlamanın Rolü", *Zihinde ve Kültürde Bellek* içinde, yay. haz. Pascal Boyer ve James V. Wertsch, çev. Yonca Aşçı Dalar, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, s. 175-216.
- Romain Örs, İlay. 2006. *The Last of the Cosmopolitans? Rum Polites of Istanbul in Athens: Exploring the Identity of the City,* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, Massachusetts.
- Roudometof, Victor. 1998. "From Rum Millet to Greek Nation: Enlightenment, Secularization, and National Identity in Ottoman Balkan Society, 1453-1821", *Journal of Modern Greek Studies*, Vol. 16, pp. 11-48.
- Russel, Nicolas. 2006. "Collective Memory Before and After Halbwachs" *The French Review*, Vol. 79, No. 4, pp. 792-804.
- Sarlo, Beatriz. 2012. *Geçmiş Zaman-Bellek Kültürü ve Özneye Dönüş Üzerine Bir Tartışma,* çev. Peral Bayaz Charum, Deniz Ekinci, Metis, İstanbul.
- Schacter, Daniel L. 2010. *Belleğin İzinde- Beyin, Zihin ve Geçmiş,* çev. Eda Özgül, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

- Schacter, Daniel L. vd. 2015. “Belleğin Özgüllüğü: Bireysel ve Kolektif Hatırlamanın Etkileri”, *Zihinde ve Kültürde Bellek* içinde, yay. haz. Pascal Boyer ve James V. Wertsch, çev. Yonca Aşçı Dalar, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, s. 107-143.
- Schechner, Richard. 2015. *Ritüelin Geleceği- Kültür ve Performans Üzerine Yazılar*, çev. Zeynep Ertan, Dost Kitabevi, Ankara.
- Schudson, Michael. 2007. “Kolektif Bellekte Çarpıtma Dinamikleri”, *Cogito*, sayı: 50. çev. Begüm Kovulmaz, s.179-199.
- Sepetçioğlu, Tuncay Ercan. 2011. *Girit'ten Anadolu'ya Gelen Göçmen Bir Topluluğun Etnotarihsel Analizi: Davutlar Örneği*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Shahzad, Farhat. 2012. “Collective Memories: A Complex Construction”, *Memory Studies*, Vol.5, No.4, s. 378-391.
- Smith, Anthnoy D. 2009. *Millî Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim yayınları, İstanbul.
- Smith, Anthony D. 2013. *Milliyetçilik- Kuram, İdeoloji, Tarih*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Atıf Yayınları, Ankara.
- Somersan, Semra. 2004. *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Sontag, Susan. 2005. *Başkalarının Acısına Bakmak*, çev. Osman Akınhay, 2. Baskı, Agora Kitaplığı, İstanbul.



- Tayfun Atay, 1996. “Sosyal Antropoloji’de Yöntem ve Etik Sorunu: ‘Klasik Etnografi’den Diyalojik Etnografi’ye Doğru’ ”. *İnsan, Toplum, Bilim* (der. Kuvvet Lordoğlu) 4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri içinde s. 221-240.
- Traverso, Enzo. 2009. *Geçmişini Kullanma Kılavuzu-Tarih, Bellek, Politika*, çev. Işık Ergüden, Versus, İstanbul.
- Traverso, Enzo. 2013. Savaş Alanı Olarak Tarih-20. Yüzyılın Zorbalıklarını Yorumlamak. çev. Osman S. Binaltı, Ayrıntı, İstanbul.
- Truc, G r me. 2011. “Memory of Places and Places of Memory: for a Halbwachsian Socio-ethnography of Collective Memory”, *International Social Science Journal*, vol. 62, n. 203-204, p. 147-159.
- Tsimouris, Giorgos. 2008. *Τιμβριοι-Φυγάδες απ’τον τόπο μας  μηροι στην πατρίδα*, Ellinka Gramata, Atina.
- Tsimouris, Girogos. 2012. “‘Hasmın’ Arasında Yeniden Vatan İnşa Etmek: Lozan Sonrasında İmroz Rumları” *İmroz Rumları-Gökçeada  zerine*, Feryal Tansuğ (ed.) içinde, İstanbul, Heyamola Yayınları.
- Tuğrul, Saime. 2010. *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban-  ok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mek nizmaları*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Tunçel, Harun. 2000. “Türkiye’de ismi değiştirilen köyler” *Fırat  niversitesi sosyal bilimler dergisi*, C. 10, sayı 2, s. 23-34.
- Türker, Nurdan. 2015. *Vatanım Yok Memleketim Var- İstanbul Rumları: Mekân, Bellek, Ritüel*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Türk Dil Kurumu. 2005, *Türkçe Sözlük*, Ankara.

- Tzavaras, Xenofon. 2011. *Λεξικό του Ιμβριακού Ιδιώματος- Ερμηνευτικό: Ετυμολογικό*, Syllogos Imvrion, Atina.
- Vernant, Jean-Pierre. 2016. *Eski Yunan'da Mit ve Din*, çev. Murat Erşen, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Vincent, George E. 1916. "The Social Memory", *Minnesota History Bulletin*. Vol. 1. No.5, pp. 249-259.
- Wertsch, James V. 2015. "Kolektif Bellek", *Zihinde ve Kültürde Bellek* içinde, yay. haz. Pascal Boyer ve James V. Wertsch, çev. Yonca Aşçı Dalar, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, s. 149-174.
- Williams, Raymond. 2007. *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç, 3 Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Winter, Jay. 2015. "Tarihçiler ve Bellek Mekânları", *Zihinde ve Kültürde Bellek* içinde, yay. haz. Pascal Boyer ve James V. Wertsch, çev. Yonca Aşçı Dalar, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, s. 321-343.
- Xristoforidis, Kostas. 2013. "Ο Αύγουστος της Ιμβρου" Ρωμαίικο Ημερολόγιο 2013, İstos Yayınları, Ankara, s.319-333.
- Yağcıoğlu, Dimostenis. 2009. "'The Rums' Saçmalığı", *Azinlıkça*, sayı: 44. (<http://azinlikca.blogspot.com.tr/2009/02/rums-sacmalg.html>, erişim tarihi: 19.11.2016).
- Yıldırım, İskender. 2014. *Yöresel Festival Üzerine Görsel Etnografik Bir İnceleme: Ankara "Beypazarı Festivali" Örneği*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Yılmaz, Simeon. 2012. “Antakyalı Rum Ortodoksların İstanbul’daki Bugünü ve Yarını”, *İstanbul Rumları- Bugün ve Yarın*, çev. Sula Aslanoğlu, yay. haz. Foti Benlisoy, Anna Maria Aslanoğlu, Haris Rigas, İstos Yayınları, İstanbul.

Yücel, Hakan ve Süheyla Yıldız. 2014. “İstanbul’da ve İmroz’da Rum Olmak, Atina’da Rum Kalmak”, *Alternatif Politika*, Cilt 6, Sayı 2, s. 148-194.

Zerubavel, Eviatar. 1996. “Social Memories: Steps to a Sociology of the Past”, *Qualitative Sociology*. Vol. 19, No. Pp.283-299.

Zürcher, Erik Jan. 2004. *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul.



## ÖZET

Bu çalışma Yunanca konuşan Hıristiyan Ortodoks bir ada topluluğu olan ve Türkiye’de azınlık konumunda yer alan, çoğunluğu yurtdışında yaşayan İmrozluların kültürel kimliğine odaklanmaktadır. Araştırma Atina’da ve İmroz’da (Gökçeada) yapılan etnografik alan araştırmasına dayanmaktadır. Çalışma Yunan, Rum ve İmrozlu kavramları ekseninde kimliğin bağlamsallığını tartışmakta, belleğin simgesel bir göstergesi olarak yer ismini (toponimi) ele almaktadır. Ayrıca bir dinsel pratik olduğu kadar kimliğin taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak İmroz’daki ritüellere odaklanmaktadır. Böylelikle İmrozlu kimliğinin bağlamsal ve dinamik karakteri anlaşılmaya çalışılmakta ve ritüel, bellek, kimlik arasındaki ilişki örneklendirilmektedir

## **ABSTRACT**

This work focuses on the cultural identity of Imbrosians who are islanders Orthodox Christian and native speaker of Greek. The highest percentage of their population lives out of the island including Greece, USA, Australia, South Africa. The research is based on an ethnographic fieldwork in Athens and Imbros (Gokceada). The work discusses the contextuality of identity in the context of Greek, Rum and Imbrosian concepts and addresses toponymy which is symbolic indicator of memory. Furthermore Imbrosian rituals as the carrier and transmitter of identity as much as they are religious practices, are also entreated. Hence, it is tried to understand the Imbrosian identity and exemplified relationship between ritual, memory and identity.