

Modernlik Nostaljisi



Kemalizm, Laiklik ve
Gündelik Hayatta Siyaset

ESRA ÖZYÜREK

MODERNLİK NOSTALJİSİ

Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset

Esra Özyürek

Çeviren: Ferit Burak Aydar

Esra Özyürek
Nostalgia for The Modern
State Secularism ve Everyday Politics in Turkey
© Duke University Press 2006

Modernlik Nostaljisi
Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset
© BÜTEK A.Ş. 2007

Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi
Boğaziçi Üniversitesi Uçaksavar Kampüsü
Garanti Kültür Merkezi, Arka Giriş
Etiler/İstanbul

bupress@buvak.org.tr, bupress@boun.edu.tr
www.bupress.org, www.bupress.net
Telefon ve faks: (90) 212 257 87 27

Tüm hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın, hiçbir yolla kopyalanamaz, çoğaltılamaz, ticari amaçlarla kullanılamaz.

Boğaziçi University Library Cataloging in Publication Data
Özyürek, Esra

Modernlik nostaljisi kemalizm laiklik ve gündelik hayatta
siyaset/Esra Özyürek

vi, 262 p.; ill.; 21 cm.
Includes biographical references
ISBN 975-6193-83-9

1. Turkey – Politics and government – 20th century. 2. Kemalism. 3. Islam and secularism – Turkey. 4. Islam and politics. 5. Nostalgia – Political aspects – Turkey. I. Title.
DR603

Kapak tasarımı: Kerem Yeğin

Kapak Fotoğrafı: Emre Umurbilir, 23 Nisan 2008, Bursa.
© Anadolu Ajansı. (Fotoğrafa herhangi bir şekilde müdahale edilmemiştir.)

Yayıma Hazırlayanlar: Ergun Kocabıyık, Cem Uçan.

Baskı: Bilnet Matbaacılık ve Reklamcılık A.Ş.
Üçpınar Cad. No. 89 Bulgurlu/Üsküdar
Tel: 216 444 44 03 Fax: 216 327 15 44

Birinci Basım: Nisan 2008
İkinci Basım: Temmuz 2009
Sertifika No: 10821

İçindekiler

TEŞEKKÜR, 3

GİRİŞ, 7

Siyasetin Özelleştirilmesi, 12 ❖ Nostaljinin Rolü, 17 ❖ Devlet GÜ-
dümlü Modernleşmeden Piyasa GÜdümlü Modernleşmeye, 23 ❖
Nostaljik Kemalizm, 29 ❖ Nostaljik Modernlik, 32 ❖ Siyasal Ant-
ropoloji için Yeni Olasılıklar, 34 ❖ Alan Çalışması ve Aile Çalış-
ması, 40 ❖ Çalışmanın Düzeni Üzerine, 43.

BÖLÜM 1

CUMHURİYETİN YAŞLI ÇOCUKLARI.

KİŞİSEL HİKÂYE İÇİNDE KAMUSAL TARİH, 47

Cumhuriyet Çocukları ve Hüsrarla Sonuçlanan Rüyaları, 51 ❖
Yaşam Boyu Öğretmenler Olarak Yaşlı Cumhuriyetçiler, 53 ❖ Ki-
şisel Anlatıların Artan Değeri, 57 ❖ Özel Benliğin Cumhuriyetin,
Kamusal Tarihine Kazınması, 59 ❖ Modernlik Nostaljisi: Altın Çağ
Hikâyeleri, 71 ❖ Özel Yaşamın Kamusal Zamansallığı, 82 ❖ So-
nuç, 89.

BÖLÜM 2

CUMHURİYETLE EVLİLİK.

DÖNÜŞÜMLERİN ÖZEL YAŞAMLARDA SERGİLENİŞİ, 93

Milliyetçilikte ve Neoliberalizmde Aile Mahremiyeti Mecazları, 96
❖ Cumhuriyetin Aile Albümleri ve Çokkültürlü Yurtaşlık, 98 ❖
Bir Yurttaş Yaratmak, 101 ❖ Cumhuriyetçi Mahremiyetin Ka-
musal Kitlesi, 108 ❖ Aşk Evliliği Yerine Atatürk'ün Önderliğinde
Görücü Usulü Evlilik, 111 ❖ Gençlerin Rehberi, Cumhuriyetin
Bekçisi, 119 ❖ Sonuç, 123.

BÖLÜM 3

ATATÜRK'ÜN MİNYATÜRLEŞTİRİLMESİ.

DEVLET İKONOĞRAFİSİNİN METALAŞMASI, 127

Atatürk İmgelerinin Yerleşmesi ve Yayılması, 130 ❖ Pazardaki
İslami Eşyalarla Rekabet, 132 ❖ Askerlerin Postalları Altında:
Zorlama Kemalizme Karşı Gönüllü Kemalizm, 136 ❖ Atatürk'ün

Minyatürleştirilmesi, 138 ❖ Dev ve Minyatür Mecazları, 144 ❖ İnsanileştirilmiş Atatürk, 147 ❖ Kafadan Bedene, 151 ❖ Bakışın Değişen İlişkileri, 155 ❖ Atatürklü Satışlar, 159 ❖ Sonuç, 165.

BÖLÜM 4 CUMHURİYETLE EL ELE. DEVLETİN SİVİL KUTLAMALARI, 169

Yeni Rejimin Popüler kutlamaları, 168 ❖ Sivil Kutlamalar için Sivil Örgüt, 178 ❖ Yıldönümü Kutlamalarının Yeni Biçimi, 180 ❖ Sivil Bir Yürüyüş, 186 ❖ Türk Ulusu El Ele, 190 ❖ Sonuç, 193.

BÖLÜM 5 SİYASAL ARKA PLAN OLARAK KAMUSAL HATIRA. CUMHURİYETİN İLK YILLARININ KEMALİST VE İSLAMCI VERSİYONLARI, 198

Cumhuriyetin Kuruluş Yıllarına Duyulan Yapısal Nostalji, 201 ❖ Cumhuriyetin İlk Yıllarının İslamcı Versiyonu, 203 ❖ Cumhuriyet Nostaljisinin İslamcılar Eliyle Baltalanması, 206 ❖ Alternatif Bir El Ele Tutuşma Gösterisi, 215 ❖ Muhalefeti Susturmak için Nostalji, 218 ❖ Atatürk İlkeleri, Cumhuriyet ve Demokrasi Anıtı, 225 ❖ Sonuç, 227.

SONUÇ, 230
Kaynakça, 237
Dizin, 263

Annem Sünter Özyürek
ve
Babam Mustafa Özyürek'e

Teşekkür

Çağımızın en yetenekli sinemacılarından Abbas Kiarostami bir röportajında insanlarla bağ kurmak için film çektiğini söylemişti. Bence bir etnografik monografi yazmak için bu denli zahmetli ve uzun bir süreci katlanılır kılan da budur. Şahsen hayatımdaki en anlamlı ilişkilerimi kurmama ve dahası zaten var olan ilişkilerimi dönüştürmeme vesile olduğu için bu kitaba teşekkür borçluyum.

Bu kitapta araştırdığım konuların hemen hepsi gündemime ilk kez Boğaziçi Üniversitesi'nde lisans eğitimimi aldığım dönemde girdi. Yeşim Arat, Faruk Birtok, Belgin Tekçe, Nilüfer Göle, Leyla Neyzi, Nükhet Sırman, Ayşe Öncü ve Taha Parla körpe zihnime entelektüel merak tohumları ektiler. Ari Adut, Ayşe Gül Altınay (Karayazgan), Ayfer Bartu, Tansel Demirel, Dicle Koğacıoğlu, Halide Velioglu, Nazan Üstündağ ve Nilgün Uygün'la kampüsteki karanlık, duman altı ortamlarda yaptığımız tartışmalarımızın sonradan hayatımdaki en ilginç entelektüel alışverişler olduğunu gördüm. Bu çerçevede düşüncelerimin ve yazılarımin başlıca muhatabının Boğaziçi camiasının tüm dünyaya yayılmış üyeleri olduğunu söylemem gerekir.

Michigan Üniversitesi, ilgi alanlarımı takip edebileceğim en mükemmel yerdi. Burada üniversitenin gelmiş geçmiş en büyük ve en parlak antropoloji sınıfıyla birlikte okuma fırsatı buldum. Penelope Papailias, Carla Daughtry, Mani Limbert, Theresa Truax, Jeff Jurgens, Jim Herron, Setrag Manukian, Laura Kunreuther, Janet McIntosh, Rachel Heiman ve Karen Strassler ile yaptığım sohbetler bana sonsuz bir esin kaynağı oldu. Yanımda Ellen Moodie olma-

saydı muhtemelen doktoramı vermek ya da bu kitabı tamamlamak nasip olmayacaktı. Ann Arbor'un Jön Türkler'i bu kitabı yazmam ve makul ve mantıklı kalabilmem için gerekli zihinsel ve duygusal desteği sağladılar. Hepsinden öte Aslı Gür, Aslı İğsız ve Cihan Tuğal'a müteşekkirim. Danışmanlarım Bruce Mannheim, Müge Göçek ve Alaina Lemon bir öğrencinin isteyebileceği destek ve tartışma ortamından daha iyisini sundular. Yazma aşamasında Andrew Shyrock'un bölüme katılması aldığım en güzel akademik hediyelerden biriydi. Her zaman büyük bir mizah anlayışının eşlik ettiği kibar ama zekice eleştirilerin beni ortaya koyabileceğim en iyi eseri üretmeye ittiğini söylemeliyim.

Meslektaşlarım –California (Santa Barbara) Üniversitesi'nden Dwight Reynolds ve Mayfair Yang; Pittsburgh Üniversitesi'nden Bob Hayden ve Nicole Constable; California (San Diego) Üniversitesi'nden Joel Robbins, Nancy Mostero ve Elana Zilberg– yazma sürecinin sonlarında bana paha biçilmez bir entelektüel katkı ve arkadaşlık sundular. UCSD'deki konumum bana Keith McNeal'in kalbimi her gün sıcak tutan dostluğunu sağladı.

George Steinmetz ve Julia Adams tezimde saklı bir kitap olduğuna işaret etme cömertliğini gösterdiler. Lara Deeb, Levent Soysal ve kimliği gizli tutulan bir okuyucu tüm metni baştan sona okudu ve argümanlarımı netleştirmeme yardımcı oldu. Duke Üniversitesi'nden Sharon Torian ve Reynolds Smith'in yardımları olmasaydı akademik yayıncılığın sayısız müşkülatını aşmam olanaksızdı. Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi yayın kurulu başkanı Murat Gülsoy'a kitabı Türkçeye kazandırmaya değer gördüğü, Ferit Burak Aydar'a da metni benim yazmayı ancak hayal edebileceğim güzellikte çevirdiği için teşekkür borçluyum.

Araştırmamın temelinde doğumumdan bu yana Türkiye'yle olan bağlarım var. Benimle birlikte düşünmek, araştırmak ve konuşmak için zaman ayıran herkese minnettarım. Bunların içinde kuzenim, arkadaşım ve editörüm Asena Günal araştırma ve yazma sürecimde en büyük destekçilerimden ve eleştirmenlerimden biri oldu.

Kendisi e-posta yoluyla sorduğum sonsuz soruya sabırla cevap verdi ve yeni kitapları düzenli olarak bana yollayarak Türkiye'deki entelektüel ortamdan uzak kalmamamı sağladı. En önemlisi beni Türkçe yazılar yazmaya ve bu dilde entelektüel diyaloga katılmaya teşvik etti. Türkiye'deki araştırmacılardan aldığım pozitif geri besleme ve teşvik en önemli motivasyon kaynaklarımdan biri oldu.

Bu proje annem Sünter Özyürek ve babam Mustafa Özyürek'le çok yeni ilişkiler kurmamı sağladı. Türkiye'deki siyasal kültüre ilişkin sorularımın ve analizlerimin çoğu onlarla yaptığım konuşmalarda ve tartışmalarda şekillendi. Bu projeye girişmemin başlıca nedeni onları daha iyi anlamaktı. Doktora eğitimim için ABD'ye gitmemin nedeni öncelikle ablam Aslı Özyürek'e yakın olmaktı. Bir akademisyen olarak onun gibi büyük düşünmek, yeni sorular sormaktan yorulmamak ve bıkip usanmadan bu soruların peşinden koşmak için çabalıyorum.

Hayatımda ABD'ye gelerek aldığım en büyük hediye eşim Marc David Baer'le tanışmak oldu. Bu kitaptaki fikirlerin hepsini onunla yaptığımız tartışmalarda geliştirdim. On yılı aşkın bir süre boyunca argümanlarımı geliştirmeme, bunlara tarihsel derinlik katmama ve Türkçe gramerle yazılmış cümlelerimi düzgün bir şekilde İngilizceye çevirmeme yardımcı oldu. Onun hiçbir gün esirgemediği sevgi ve desteği, projeme eleştirel katkıları ve en önemlisi mizah duygusu olmasaydı bu eseri nasıl tamamlardım bilmiyorum.

Giriş

“Bu kez,” dedi annem, sesi aniden ciddileşmişti, “Türkiye’yi çok değişmiş bulacaksın.”

1997 yazıydı. Babamla birlikte daha biraz önce beni İstanbul Atatürk Havalimanı’ndan almışlardı. ABD’de doktora yeterliliğimi tamamladıktan sonra tekrar Türkiye’deydim. Sonu gelmeyen bir trafikte iki saatlik yolculuğun ardından Boğaz’ın diğer yakasındaki evlerine geldik, yol boyu bir şeyler gösterip durdular: Arabaların şoför mahallindeki başörtülü kadınları, şehrin eteklerindeki sayısız yeni camiyi. Arabaların arkasına yapıştırılmış cafcamlı İslami sloganları –“Huzur İslamda” gibi– okudular. Tüm bunlar olurken bir yandan da 1995’te Türkiye’ye dönüşümden birkaç ay öncesine kadar bir koalisyon hükümetinin başında ülkeyi yönetmiş olan Refah Partisi’nin politikaları hakkında hiç bitmeyecekmişçesine konuştular da konuştular. Üstü örtülü bir siyasal müdahale sonrası partinin yasaklanmış olmasından tam olarak memnun değillerdi, ama özellikle de annem siyasal İslamın, en azından şimdilik, denetim altına alınmış olması nedeniyle rahatlamıştı.

Eve geldiğimizde bir çift laf daha edemeyecek kadar yorgun olduğumu söyledim. Odaları sessizce gezerken içinde büyüdüğüm eve ve yaşamaya yeniden alışmaya çalıştım. Duvarlara yeni resimler asıp asmadıklarına baktım. Yeni çekilmiş fotoğrafları koydukları çekmeceleri karıştırdım. Aldıkları yeni kıyafetlere dokundum. Son çıkan kitapları dizdikleri raflara göz gezdirdim.

Tüm bu eşyalar ve imgeler arasında tuhaf bir şeyler sezinlemiştim. Dikkatimi ilk celbeden şey yaklaşık altmış yıl önce ölmüş olmasına karşın Atatürk sanki her yerde gibiydi. Sehpanın üstünde ve kitap raflarında ayakta duran Atatürk resimleri gözüme çarptı; keza Atatürk resimli fincanlar ve anahtarlıklar vardı. Giydikleri dört paltoya altı ayrı rozet iliştiirmişlerdi. Ayrıca Atatürk'ün ve diğer cumhuriyetçilerin hayat hikâyeleri hakkında birkaç kitap okudukları gözüme çarptı: *Atatürk'le Bir Ömür* (Gökçen, 1994); *Sarı Zeybek: Atatürk'ün Son 300 Günü* (Dündar, 1998); *Atatürk'ün Gönül Galerisi* (Yeşilyurt 1997). Beni en çok şaşırtansa ellerinde kâğıttan yapılma küçük kırmızı Türk bayraklarıyla katıldıkları 1930'lar tarzında bir baloda çektiirdikleri fotoğraflar oldu. Annemin giydiği şık siyah şapka yüzünün üst kısmını bir tülle örtmüştü, babamsa her zamanki lacivert takım elbiselerinden birini giymiş, içine de parlak kırmızı bir kravat takmıştı. Sonraki günlerde durum değişmişti, şehirde dolaşıp eski dostları ve akrabaları ziyaret ederken artık ilgimi çeken şey başörtülü sürücüler değil, her yerde insanın karşısına çıkan Atatürk ve aşına olduğum evlerdeki 1930'lar nostaljisiydi.

Ailemin veya arkadaşlarımin yaşamında bu dönemdeki yeni gelişmeleri bir yere koyamamama karşın, çok geçmeden yalnızca İslamcıların değil, cumhuriyetin ilk yıllarında yerleştirilen ilkelere bağlı laik yurttaşların da ideolojik bağlılıklarını yaşama ve sergileme tarzlarının dönüştüğünü fark ettim. Görünen o ki bir zamanlar kamusal alanı ifade eden cumhuriyetçi ideoloji ve imgeler yeni bir tarzda ev içi alanı kaplamıştı.

Bu kitap neoliberal siyasal kültürle bağlantılı olarak günlük yaşamdaki yeni ifadeler ve duygusal bağlılıkları irdeliyor. Kamusal-özel, siyasal-siyasal olmayan, meşru-gayri meşru diye görülen alanlar arasındaki hızla aşılın sınırları araştırıyor. Türkiye'de siyasal alanın ve devlet-yurttaş ilişkileri zemininin kendine özgü ama küresel gelişmelerle bağlantılı bir tarzda nasıl değiştiğine odaklanıyor.¹ 1990'ların

¹ Siyasal alan kavramını kullanırken Pierre Bourdieu'nun (1993) kültürel üretimdeki alan tanımından hareket ettim. Siyasal alanı bireysel araçların ya da diğer ilintili alanların değişmesiyle değişmeye hazır, görece özerk ama dinamik bir yapı olarak alıyorum.

sonunda güçlü, bağımsız, kendi kendine yeterli bir devletin hatırası ve bunun geçen yüzyılda kamusal alana hâkim olan laik modernleşme projesi, bir yandan siyasal İslam ve ayrılıkçı Kürt hareketinin yükselişiyle, diğer yandan da Avrupa Birliği (AB), Uluslararası Para Fonu (IMF) ve Dünya Bankası'nın artan talepleriyle sekteye uğradı. Geride kalan on yıllık dönemde laik cumhuriyetin 1923'teki kuruluşunun ardından kamusal alanla sınırladığı İslam kamusal alanda kendini göstermeye başladı (Öncü 1995; Göle 1996; Bartu 1999; Çınar 1997; Navaro-Yashin 2002) ve siyasal partilerin bir parçası halini aldı (Gülalp 2001; Tuğak 2002; White 2002). Aynı dönemde Mustafa Kemal'in kurduğu laik, modernist ve kalkıncı cumhuriyetin maruf resmî ideolojisi olan Kemalizm özel alana taşınıyordu; ama kamusal alanı terk etmeden. Sıradan yurttaşlar devlet ideolojisini yaygınlaştırmış, bunun sembollerini işyerleri ve evler gibi özel alanlara taşımış ve kuruluş günlerine nostaljik bir bağlılık geliştirmişti. Bir başka deyişle, dinin giderek "kamusal"laşmasıyla birlikte (Casanova, 1994), laik devlet ideolojisi de bir özelleşme sürecine girmişti.

Bu incelemede bu ikinci kapsama giren ve şimdiye kadar fazlasıyla göz ardı edilmiş olan değişikliklerin izini süreceğim. Siyasal İslam kamusal alanı işgal etmeye başlayıp, yeni hegemon olmuş neoliberal semboller de kamusal ve özel alanları iktidarın en son yüceltilmiş merkezleri olarak tanımladıkça; laik devlet ideolojisinin, siyasetinin ve sembolizminin pazar, ev, sivil toplum, hayat hikâyesi ve duygusal bağlılık gibi özel alanlarda yeni bir yaşam ve meşruiyet bulmayı nasıl başardığını inceliyorum. Daha özelden, hem toplumun hem de devletin yerine pazarı koymayı amaçlayan neoliberal sembollerin popülerleşerek, güçlü devlet ideolojileri ve devlet güdümlü modernleşme projelerinin nostaljik anılarıyla yeni bağlamlara tercüme edildiğini gösteriyorum.² Bir zamanlar ikinci ya da üçüncü dünyaya

² Neoliberalizmi tanımlarken ve Türkiye'de Latin Amerika'daki örneklerin benzer şekilde ortaya çıkışını açıklarken Edmund

mensup olduğu düşünölen ölkelerin çoğu –yakın dönemde piyasaların liberalleşmesi, devlet işletmelerinin özelleştirilmesi ve yapısal uyum gibi neoliberal politikaları benimsedikten sonra– devlet eliyle modernleşme projelerine soyundular. O halde devleti benimsenmesi gereken en son modernleşme projesinin sadece aracısı değil, aynı zamanda yasakçısı olarak da gören kavramsal ve örgütsel dönüşümü nasıl ele alıyorlar? Ben bu çalışmada güçlü devlet ideolojisi altında çalışan yerel siyasal liderlerin ve aktörlerin şimdi devlet güdümlü modernleşmenin tarihini ve sembollerini piyasa güdümlü modernleşmenin yeni hegemonyasının kavramsal çerçevesine nasıl ve neden tercüme ettiklerine;³ dahası sıradan yurttaşların bu kavramları günlük yaşamlarına nasıl uyarladıklarına cevap anyorum.

Amann ve Werner Baer'i (2002) takip ediyorum: "Kapalı ekonomi ortamında devlete büyük roller biçen ithal ikameci sanayileşme (İİS) yoluyla kalkınma paradigmaları açık ekonomi adına terk edildi ve kitlesel özelleştirmeler ve piyasa güçlerinin hâkimiyeti yoluyla devlet arka plana itildi. Neoliberal paradigma dahilinde bölgenin yakınlaşması ancak kısmi olarak İİS ile bağlantılı yetersizliklerin tanınmasına atfedilebilir. Ayrıca yeni siyaset çerçevesinin benimsenmesi uluslararası güç ilişkilerindeki kapsamlı değişikliğin bir sonucuydu. Latin Amerika ekonomilerinin 1980'lerin başında yaşadıkları borç krizinin ardından sermaye girişi ihtiyacını yakıcı bir şekilde hissetmeleri nedeniyle, bölgedeki politika üreticileri önde gelen sanayi ölkelerinin ve bölgedeki başlıca kredi sağlayıcılarının desteklediği çok taraflı uluslararası mali kurumların reçetelerini kabul etme konusunda eşi görölmedik bir baskı altındaydı" (Amann ve Baer 2002, 945). Bu kitapta yapısal yeniden uyum politikalarına odaklanmaktan ziyade, ekonomi dışındaki alanlara taşınan ve siyaset ve yurttaşlık konusundaki günlük anlayışları ve uygulamaları şekillendiren neoliberal sembollere odaklanacağım.

³ Johanna Bockman ve Gil Eyal (2002) Doğu Bloğu'nun dağılmasının ardından bu ölkelerde kurulan rejimler üzerine çalışmalarında, Doğu Avrupa'da Berlin Duvarı'nın yıkılışının ardından neoliberalizmin hızlı kabulü konusunda benzer bir soru sormaktadır.

Bu kitapta özelleştirme, piyasa tercihi ve iradecilik gibi neoliberal sembollerle Kemalizmin devletçi, ulusalcı ve modernist ideolojisinin sembollerinin 1990'larda beklenmedik bir şekilde iç içe geçişini irdeliyorum. Kemalist siyasal, entelektüel ve askerî elit ve tabii bunların sivil destekçilerinin, siyasal İslama karşıt olarak, kendi ideolojilerini ve mevkilerini korumak için devlet otoritesi dışında piyasa güdümlü neoliberal sembollerden de sık sık yararlandıklarını savunuyorum. Kanaatim o ki bu yeni sembolik düzen Kemalist sivillere, Türk devletinin geleneksel sembolleri, uygulamaları ve duygusal bağlılıklarını kamusal alanın dışına taşıma olanağı tanımıştır, böylece Kemalizme özel alanda yeni bir ev ve meşruiyet kazandırmıştır. Bu meyanda, Türkiye'de devlet ideolojisi ve imgeleri sözcüğün birçok anlamında "özelleşmiştir".

Elizabeth Povinelli (2002) bize liberalizmin leyleği havada gördüğünü ve diasporadayken yeni anlamlara ve uygulamalara kapı araladığını hatırlatır. İster Avustralya'daki çokkültürlülük ister Şili'deki neoliberalizm (Paley 2001) ister Doğu Avrupa'da piyasa ekonomilerinin yaratılması (Bockman ve Eyal, 2002) olsun, liberalizm en son biçimi altında Batılı olmayan ve eski sömürge toplumlarının 21. yüzyılın başında yakın ilişki kurduğu güçlü bir modernleşme modeli halini almıştır. Türkiye neoliberalizmin kendine özgü tezahürlerini incelemek için özellikle ilginç bir yerdir, zira 1980'lerde Dünya Bankası ve IMF'nin öngördüğü serbestleştirme ve yapısal uyum politikaları için ilk ve en sağlam deneme alanlarından biri olmuştur. Bu yeni politikalar kendi kendine yeterlilik ve bağımsızlık üzerinde yükselen devlet güdümlü modernleşmenin daha önceki modeliyle çelişiyordu. Piyasanın neoliberal sembolizmi ve özelleştirmeler, sivil toplum, ev içi alan, tarih yazımı ve duygusal ifade gibi ekonomi dışındaki yaşam alanlarına sirayet etmiştir. Böylece iradecilik, tercih ve mahremiyet gibi yeni sınırlar ve kilit kavramlar getirerek siyasal alanı kökten dönüştürmüştür. Günlük eylemler bu kavramların ekonomi alanı dışındaki hegemonyasını kurmakta ve bunu yapmakla siyaseti özelleştirmektedir; dolayısıyla bunlara

elinizdeki kitabın konusu olan “popüler neoliberalizm” adı da verilebilir.

SIYASETİN ÖZELLEŞTİRİLMESİ

Benim devlet ideolojisinin özelleştirilmesi diye tarif ettiğim süreç Türkiye’de özel bir biçim almış olmakla birlikte Türkiye’ye özgü bir durum değildir. Günümüzde akademisyenler siyasetin tanım, uygulama ve mekânının 2000’li yıllarla birlikte tüm yerküre üzerinde değiştiği hususunda uzlaşmaktadır. Toplumsal düzenin bekası yeni mantık silsileleri, stratejiler ve teknolojiler aracılığıyla sağlanmaktadır. Siyasal aktörler ve keza sivil yurttaşlar neoliberal özelleştirmenin yeni hegemon olmuş ideolojisini siyasal ve toplumsal alanlara taşımaktadır. Uluslararası yardım kuruluşları ve siyasal danışmanlar, Türkiye ve başka ülkelerdeki hükümetleri sorumluluklarını hükümet dışı örgütlere ve özel şirketlere devretmelerini ve devletin rolünü “yurttaş devleti”nden ziyade “tüketim devleti” şeklinde yeniden tanımlamalarını salık vermektedir. Philip McMichael’in görüşüne göre (1998, 95), bu tür devletlerde “hükümet ... devletin piyasa güdümlü ekonomi politikalarını ne denli etkili şekilde değerlendirdiklerine göre değerlendirilmektedir,” her ne kadar bu süreç hükümetlerin ulusal yeniden bölüşüm ve makro ekonomik politikaları takip etme özgürlüklerini kaybetmelerine yol açmış olsa da.

Kimi araştırmacılar siyasal alandaki en son dönüşümleri oldukça olumsuz şekilde yorumlamışlardır. Örneğin Jean ve John Comaroff (2000, 232) neoliberalizmin aslında ekonomiyi ilk sıraya koyarak ve siyasal ilişkileri özçıkara göre tanımlayarak siyaseti öldürdüğünü ileri sürmektedir. Ayrıca karar alma süreci teknokratlara havale edildiğinden Batının çağdaş momentini “post-siyasal” diye nitelendirenler (Žižek, 1999, 198) ya da neoliberal ideoloji kamusal alanı boşaltıp toplumu “piyasadaki rekabetin yönetiminde kendinden ateşlemeli ve kendi kendine yeterli bir makine” diye tanımladığından “siyaset karşıtı” diye nitelendirenler dahi olmuştur (Schedler 1997, 5). Bu bağ-

lamda, bu düşünceyi taşıyanlara göre siyaset, yalnızca gereksiz değil, aynı zamanda “parazit, rant peşinde koşan bir faaliyet” olarak görülmeye başlanmıştır (5).

Bu çalışmada ben şeylerin neoliberal düzeninde siyasetin var olduğunu reddetmekten ziyade, 20. yüzyılın sonunun yeni türde bir siyaset –ya da Michel Foucault’nun diliyle (1991) yeni bir hükümeteşlik– ürettiğini savunuyorum. Devletin dışında konumlanış şekliyle piyasanın, mahremiyetin ve iradeciliğin sembolizmi gittikçe hegemonik bir hal aldığından, siyasetin sembolik merkezi çözülüyor, aksine kamusal kurumlardan sivil toplum (Cohen ve Arato 1992; Hann ve Duhn 1996), tüketim eylemciliği (Yudice 1995) ve iman temelli örgütler (Casanova 1994) gibi alanlara taşınıyor. Cinsellik, ahlak ve ailevi değerler gibi özel meseleler kamuda tartışılan kilit meseleler haline geldikçe kamusal alan gittikçe özel alanla içli dışlı bir hal alıyor (Berlant 1997; Beck 1997; Bauman 2001; Plummer 2003). Lauren Berlant bu yeni kamusal alanda yurttaşlığın “kişisel edimler ve değerler tarafından üretilen toplumsal üyeliğin bir koşulu olarak” gözüktüğünü savunur. Keza artık siyaset kavramı da ortak bir kamuyla ilişkili olarak gerçekleşmeyen ve ortak bir kamusal iyilik tanımayan bir şey olarak görülmektedir.

Türkiye gibi devlet ideolojisinin ve sembolizminin yüzyıllardır yerel siyasal alanda merkezi bir role sahip olduğu ülkelerde ortak kamusal alan kavramı hâlâ elzemdir. Gel gelelim neoliberalizmin küresel ideolojisi ve İslamcılık ile laiklik arasındaki yerel ihtilaf, siyaset ve yurttaşlık açısından mahremiyeti ve samimiyeti özel bir tarzda hayati hale getirmektedir. 1990’larda artan sayıda İslamcı, Kürt milliyetçisi ve liberal entelektüel Türk devletinin baskıcı reformlarının ev içi yaşamın, etnik aidiyetin ya da dinî inanın uygulamaları ve inançlarıyla uyumsuz bir ideoloji yarattığını savunmuştu. Bu zamandan beri cumhuriyetçi değerlere bağlılık konusunda kişisel, ev içi, duygusal ve tüketimci pratiklerde yeni bir uygulama başlatıldı ve laik siyasal eylemciler, sivil toplum örgütleri ve kitle iletişim

araçları ve keza sivil laikler tarafından uygun yurttaş modeli olarak alenen sergilenmeye başladı. Bu tür bir bağlılık Türk devletinin tüketim sembolleri gibi yeni uygulamalar aracılığıyla tezahür etmekte ve cumhuriyetin ilk yılları için nostaljik duyguları beslemekte ve özel yaşamlarını reformlar aracılığıyla dönüştüren yaşı geçkin yurttaşların hayat hikâyelerine dikkat kesilmektedir. Bu kitap Türkiye toplumunun bazı kesimlerinin devletin kurucu ilkeleri ve sembolleriyle geçtiği ilişkinin yeni ve özel ifadelerini araştırmaktadır. Buna göre siyasetin kişiselleşmiş ifadeleri ya da özel alanda vuku bulan şekilleri hem yurttaşlığın hem de meşru siyasal katılımın yeni temeli olmuş, ayrıca hükümeteşelliğe de yeni bir mantıksal açıklama getirmiştir.

Türkiye örneğini yakından incelediğimizde çağdaş siyaset hakkında öğrendiğimiz önemli derslerden biri siyasal kamusal alanda neoliberal sembollerin popülerleşmesinin sadece siyasal ve kişisel meselelerin yer değiştirmesi olarak düşünölemeyeceğidir. ABD’de ve Avrupa’da kamusal ve özel alanların dönüşümünü inceleyen araştırmacılar özel meselelere odaklanan yeni türde siyasal ve kamusal tartışmaların yükselişini, deneme tüp bebekler ya da siber-seks gibi yeni üreme teknolojilerinin (Plummer 2003), sanayi sonrası aşamada toplumsal yaşamdaki artan bireyselleşmenin (Beck 1997; Bauman 2001; Putnam 2000) ya da şirketlerin gücünün artışının (Marden 2003) bir sonucu olarak izah etmektedir. Onların bu gelişmeleri olumlu ya da olumsuz değerlendirmelerinden bağımsız olarak, pek çok araştırmacı bu tür yeni özel mahremiyetlerin ya da samimiyetlerin önce toplumda ortaya çıkıp sonra kamusal alanda kendilerini gösterdiklerini varsaymaktadır (Bauman 2001; Marden 2003). Bense Türkiye’de devlet ideolojisinin özelleşmesine ilişkin analizimde bu ilişkinin tam tersi yönde işlediğini, yani siyasi aktörlerin serbestçe içselleştirilmiş ve dolayısıyla iradi ve meşru siyasal konumları temsil etmek için kasıtlı olarak yeni mahremiyetler ve samimiyetler yarattıklarını ve sergilediklerini savunuyorum. Bu aktörler hem cumhuriyetin ilk yıllarını nasıl hatırladığımızı dönüş-

türmekte hem de neoliberalizmin önceliklerine göre devlet için özel alanlarda yeni anlamlar yaratmaktadır.

Bir başka düzlemde, siyasetin özelleşmesi üzerine bu incelemem, ekonomik, sivil, ev içi ya da kişisel yaşamın farklı “özeller”inin gerçekte birbiriyle nasıl bağlantılı olduğunu ve birbirlerini şekillendirdiğini kanıtlama girişimidir. Siyasette bir özelleşmeye dikkat çekerken ne özel ile kamusal olan arasındaki keskin bir ayrımın var olduğunu ne de siyasal meselelerin tanım gereği bu ikinci alana ait olduğunu iddia etmediğimi belirtmem gerekiyor. Tam tersine benim buradaki özel ve kamusal diye görülen alanlar arasındaki kaymalar üzerine analizim, iki alan arasındaki çizginin her zaman müzakere konusu olduğunu başarılı bir şekilde göstermiş feminist araştırmacılardan esinlenmiştir (Suad 1997; Landes 1998; Benhabib 1998; Gal 2002; Gal ve Kligman 2000). Bu kitapta Türkiyeli siyasal aktörlerin, içinde devindikleri daha geniş toplumsal, siyasi ve söylemsel dönüşümlerle ilişki içinde kamusal-özel tanımlarını ve siyasal-siyasal olmayan tanımlarını yeniden şekillendirdiğini gösteriyorum. Aynı şekilde bu aktörlerin devletin temsilini nasıl tanımladıkları ve dönüştürdükleri bu çalışmanın özünü oluşturuyor; zira bu uygulamalar devlete karşıt olarak özel olanın görünüşte birbiriyle alakasız duran alanlarını –devlete ait olmayan işletmeler, aile yaşamı ya da ev dekorasyonu gibi– siyasi alan için önemli kılıyorlar.

Jürgen Habermas’ın (1989) yaptığı kamusal alan tanımına hak ettiği değeri vermeden özel alanı ve dolayısıyla özelleşmeyi anlayamayız. Burjuva kamusal alanın gelişimi üzerine çığır açıcı kitabında Habermas kamusal alanın çoklu anlamlarının tabirle bağlantılı olduğuna dikkat çeker, herkese açık bir olaydan bir mal mübadelesi alanına, devlet otoritesine kadar değişir bu. Habermas’ın aynı derecede önem vermeyi ihmal ettiği husus özel alanın da aynı şekilde çoklu kavramsallaştırılmış ve dinamik olarak işleyen doğasıdır. Habermas kamusal alanın “karı koca ailesinin samimi alanının kitle/dinleyici güdümlü öznelliğinden doğduğunu” savunur (28), ama kamusal alanın da aynı

şekilde özel alanı şekillendirip biçimlendirdiğini tartışmaz, özellikle de özel alanda gerçekleşen uygulamaları gözlemleyen bir seyirci kitlesi olduğundan hiç bahsetmez.

21. yüzyılın başında Türkiyeli yurttaşların gözünde kamusal alan sanki tek bir anlam ifade ediyordu: Devlet otoritesi.⁴ Özel alanda ise birçok anlam saklıydı, zira devlet iktidarının doğrudan müdahalesi dışında görülen bütün alanları içeriyordu ve dolayısıyla da bireylerin faaliyetlere serbestçe ve isteyerek katıldıkları bir alan anlamına geliyordu. Ben bu kitap için yaptığım etnografik araştırma neticesinde, Türkiye'deki yurttaşların piyasa, sivil toplum ve devlet arasında ayırım yapan üçlü kamusal/özel alan modeli (Cohen ve Arato, 1992) üzerinden düşünmediklerini gördüm. Türkiye'de siyasetle aktif olarak ilgilenen kişiler açısından, devlet kurumunun genel kabul gören sınırları dışında her alan özeldir ve bu alanlara yurttaşların gönüllü katılım sunduğu varsayılır. Tam da bu nedenle bireysel hayat hikâyeleri, ev içi alan, aile, piyasa, sivil toplum ve özel mülkiyet gibi birbirinden ayrı görülen alanların tamamının özel alanı oluşturduğu ve bu bakımdan birbiriyle ilişkili olduğu düşünülür. Dahası, bu alanlardan herhangi birinde gerçekleşen bir faaliyetin neoliberalizmle daha uyumlu –dolayısıyla da daha meşru ve modern– görüldüğüne şahit oldum.⁵ Siyasal meşruiyet konusundaki bu yeni kıstas, önceden oluşturulmuş bir özel alandan zuhur eden sıkı sıkıya tanımlanmış bir kamusal alandan ziyade,

⁴ Kamusal alanın devlet otoritesiyle aynı anlama geldiği gibi bir iddiam yok. Araştırmacılar kamusal alanın farklı ortamlarda karmaşık ve çelişkili şekillerde anlaşıldığını ve işlediğini başarıyla göstermişlerdir. (Nuhoğlu Soysal 2002). Benim tespitlerim Türk yurttaşların 1990'ların sonlarında bu alana ilişkin gözlemleriyle sınırlıdır.

⁵ Yael Navaro-Yashin (1997) bu yerel anlayışı reddeder ve sivil toplumun ve dolayısıyla devlete ait olmayan alanların bir parçası olarak görülen pek çok alanın aslında devlet aygıtı tarafından sübvansede edildiğini ve desteklendiğini (dolayısıyla da devletle sivil toplum arasındaki ayrımın anlamsızlaştığını) gösterir.

Türkiye’de hem siyasal eylemlerin hem de özel alanların yeni bir tarzda kavramsallaştırılmasına yol açmıştır.

NOSTALJİNİN ROLÜ

Bu çalışmada, öncesinde kamusal ve özel diye düşünülen alanların Soğuk Savaş sonrası Türkiye’de özelleş(tir)me yollarından birisi olarak nostaljiye odaklanacağım. Kanımca nesneleri, ilişkileri ve kavramları metalara dönüştüren ve siyasal ifadeyi kişisel çıkar meselesine dönüştüren neoliberal ideolojinin arkasındaki önemli devindirici iki kuvvetten biri nostalji, diğeri de özelleş(tir)medir. Geçtiğimiz yıllarda araştırmacılar özelleş(tir)me konusunu incelediler ve eski Doğu Bloğu ülkelerindeki yeni nostalji biçimlerine dikkat çektiler, fakat genellikle bu ikisini kavramı birbirine bağlamadan bıraktılar (Berdahl 1999; Rofel 1999; Boym 2001). Bu kitapta biz Türkiye’de “Avrupa’nın kıyısında köşesinde kalmış” (Herzfeld 1987) bir yerel siyasi kültürü şekillendirdiği ve dönüştürdüğü şekliyle nostalji ve özelleş(tir)me arasındaki karşılıklı bağların gelişiminin izini süreceğiz.

İlk olarak 17. yüzyılda sıra hasreti çeken İsviçreli askerlerin gösterdikleri emareleri adlandırmak için kullanılmış olan nostalji sözcüğü (Lowenthal 1985), bugün Batı dünyasının çeperlerinde yaşayan milyonlarca insanın paylaştığı bir duygudur. Afganistan’daki mücahitlerden (Roy 1994) Çin’deki reform sonrası huzursuz işçilere (Rofel 1999) ve Türkiye’de 1930’ları özleyen sükût-u hayale uğramış Kemalistlere kadar pek çok insan maziyi özleyiyor ve toplumun her kesiminden insanın ortak bir hedef için kenetlendiği saf ve temiz bir geçmiş tahayyül ediyorlar. Modernlik daha iyi ve daha özgür bir yaşam konusundaki vaatlerini gerçekleştirmediğinden, modernleşme sürecinde kıyıya köşeye itilen insanların bugün geçmişe özlemle baktıkları geniş çevrelerin paylaştığı bir kanıdır. Andreas Huyssen’e göre (1995), yarından umudun kesildiği gün modernliğin de ipi çekilmişti. O zamandan beri insanlar ütopyalarını gelecekten ziyade geçmişte arar oldu. İnsanların yüzlerini neden

geçmişe döndükleri konusundaki popüler açıklamalardan biri de olayların sorumlusu olarak modern çağın baş döndürücü toplumsal ve teknolojik dönüşümlerine işaret eder. Pierre Nora'ya göre (1996), modern insanlar elle tutabilecekleri bir geçmiş duyusunu kaybettiler. Bu yüzden bugün geçmişe yalnızca arşivlenmiş, yabancılaşmış ya da itaatkârca takip edilen tarihler aracılığıyla erişebiliyorlar. Nora'nın kendi sözleriyle, "anılar sürekli dilimizin ucunda çünkü artık onlara sahip değiliz" (1).

Vaatleri boşa çıkmış modernleşme projelerinden duyulan memnuniyetsizlik nostalji hissinin tüm dünyaya yayılmasını açıklamak için geçerli bir neden olarak görülebilir, fakat ben başka bir bakış açısından yanayım, yani nostalji modernliğin diğer yüzüdür. Svetlana Boym'a göre (2001) nostalji ilerlemenin öteki benliğidir; zira her ikisi de zaman kavramındaki köklü dönüşümler –ilerisi dışında bir yön bilmeyen ve dolayısıyla da tekrarlanamayan ve geri döndürülemez bir zaman anlayışı– neticesinde ortaya çıkmıştır. Kayıp bir geçmişe özlemek ancak henüz gelmemiş bir geleceğe yoğunlaşarak mümkün olmuştur. Boym, 19. ve 20. yüzyılda nostaljinin gelişimi konusunda parlak içgörüler sunar. Peki, ütopyalar berhava olduktan sonra sükün eden 21. yüzyıl nostaljilerine ne buyrulur? Son nostalji furyasıyla onun içinde yeşerdiği neoliberal modernlik arasındaki bağlar nelerdir?

Piyasa güdümlü modernleşme projeleri mümkün olan her nesneyi ya da ilişkiyi Adam Smith'in "görülmez eli" tarafından düzenlenen bir pazara taşımayı amaçlar. Kapitalizmin içinde bulunduğumuz son aşamasında en büyük güçlük devamlı yeni tüketim metaları yaratma zorunluluğudur. Bu bağlamda, nostalji ulusal geçmiş ya da kimlik gibi kamusal kavramları kişiselleşmiş metalara dönüştürebilen bir mekanizma halini almaktadır. Kathleen Stewart (1988) nostaljinin, bizatihi parçası olduğu ekonomiyle birlikte yürüdüğünü belirtir. Kapitalizmin son aşamasında bu, hiç olmadığı kadar doğrudur. Örneğin Marilyn Ivy nostaljinin tüketim için gerekli olan arzuyu yaratarak Ja-

pon kapitalizminin çok önemli bir parçası olduğunu göstermiştir. Bunu sağlamanın yolu, “yok olmanın eşliğinde tutulan, dengeli ama tehlikede (ve dolayısıyla metalaştırılabilir arzuya açık) olan bir Japonya nostaljisi” yaratmaktır (1995, 65). 21. yüzyılın başında nostalji bir zamanlar dünyanın dört bir tarafındaki kapitalistlerin kamusal ve dolayısıyla pazarlanamaz gördüğü imgeleri ve kavramları özelleştirmekte ve bu suretle metalaştırmaktadır.

Nostaljinin mevcut Türkiye-Avrupa ilişkileri içinde başka bir özel rolü daha vardır. Araştırmacılar 18. yüzyıldan bu yana zamansallığı, sürekli bir yenilik duyusunu, modernliğin merkezî bir görünümü olarak tarif etmişlerdir.⁶ Günümüz araştırmacıları Batı dışındaki alternatif modernliklerin deneyimini bir tekrar hissi (Mitchell 2000), geride kalma (Bhabha 1994) telaşı ya da geleceğe duyulan bir özlem (Göle 2001) olarak değerlendirmişlerdir. Peki, birkaç kuşaktır modernleşen, yalnızca Batı modernliğinin değil yerel modernleşme projelerinin de ideal modeller olarak tekrar edildiği Türkiye gibi ülkeleri nereye koyacağız? Modernleşip de sonradan “geri kalmış” ülkeleri nereye koyacağız? Suzanne Brenner (1998) Java’daki Laweyen adlı bir mensucat kentinde yaptığı incelemelerden hareketle, modernleşmenin düz bir yol olmadığını, aksine ters yörüngelere de sahip olabileceğini savunur. Ayrıca bir zamanlar modern olarak görülen şeyin bir müddet sonra geleneksel olduğu ya da basitçe pek de modern olmadığı düşünülebilmektedir. Laweyen sakinleri gibi birçok Kemalist de Türkiye’nin ilerlemesinin durduğunu, hatta son on beş yirmi yılda gerilediğini ve öncesinde eriştiği modernlik aşamasının (özellikle de siyasal İslam iktidara geldikten sonra) ellerinin arasından kayıp gitmesine seyirci kalındı-

⁶ Hegel bunu “en yakın çağ” (aktaran Habermas 1990, 7), Charles Baudelaire “geçici, uçucu [ve] olumsal” (1964, 403), Peter Osborne da “yeniyi sürekli olarak kendi kendini olumsuzlayan zamansal dinamiğin bir ürünü olarak değerlileştiren bir tarihsel zaman biçimi” olarak (1995, xiii) ya da “sürekli geçiş” (14) deneyimi olarak tarif eder.

ğını savunmaktadır.

20. yüzyılın başında Avrupalı ve Amerikalı akıl hocalarının Türkiye’den bekledikleri modernlik kıstasları tamamen farklıydı. Avrupalı liderler 1930’larda Türkiye’yi doğru yola sokacak bir yönetim olarak otoriter modele cevaz vermişlerdi. Oysa 1990’lara gelindiğinde Türk devletinin aşırı müdahaleciliğine karşı seslerini gittikçe daha da yükseltmeye başladılar. Türkiye’deki siyasetçileri ve bürokratları siyasal özgürlüklerin kısıtlanması, insan hakları ihlalleri ve etnik azınlıklara baskıyla suçlar oldular. Avrupa Birliği yetkilileri siyasal düzlemde daha küçük bir devlet –özellikle de ordunun siyasal rolünün azaltılmasını– talep ederken,⁷ ABD güdümündeki IMF ve Dünya Bankası ise ekonomik düzlemde küçük bir devlet talep ediyordu.⁸

⁷ 1998’deki “Türkiye’nin Katılım Yönünde İlerlemesine İlişkin Düzenli Komisyon Raporu”nda şu ifadeler yer almaktadır: “Ordu sivil denetime tabi değildir, hatta bazen, büyük çaplı bazı baskı uygulayıcı askerî operasyonlar gerçekleştirdiğinde, hükümetin bilgisi olmaksızın hareket ettiği görülmektedir. Adli sistem içinde, demokratik bir sistemle bağdaşmayan ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’nin ilkelerine aykırı olan olağanüstü hal mahkemeleri (Devlet Güvenlik Mahkemeleri) vardır. Yargının gerçekten bağımsız olmasını sağlamak ve hukukun üstünlüğüne uygun biçimde işlemesi için ihtiyaç duyduğu insani ve maddi kaynakları yargı sistemine vermek amacıyla büyük çabalar sarf edilmesi gereklidir.” (Avrupa Komisyonu 1998, 14).

⁸ IMF’nin 26 Haziran 1998’deki “Ekonomik Politikalar Bildirgesi”ne göre Türk yetkililer IMF görevlilerinin tavsiyesiyle enflasyonu aşağıya çekmeyi amaçlayan bir ekonomik programı yürürlüğe koydular. Programın ana maddeleri şunlardı: (1) faiz dışı bütçe dengesinde enflasyonun kalbinde yatan kamu sektöründeki büyük açıkları azaltacak büyük ve istikrarlı bir ilerleme; (2) enflasyon ataletini asgariye çekmek amacıyla kamu sektöründeki ücretlerin ve tarım destek fiyatlarının hedeflenen enflasyon oranıyla uyumlu şekilde düzenlenmesi; (3) kamu maliyesinde kalıcı bir güçlenme sağlamak için yapısal reformların gerçekleştirilmesi; (4) ekonomik verimliliği artırmak ve iç borç zorunluluğunu azaltmak için hızlı özelleştirmeler; (5) bankacı-

Devlet işletmelerinin özelleştirilmesi, tarıma yönelik devlet sübvansiyonlarının ve desteğinin azaltılması ve devletin sosyal güvenliğe katkılarının aşağıya çekilmesi başlıca istekler arasındaydı.

1930'ları yurttaşların devletin çevresinde kenetlenedikleri geçmişe ait modern bir ütopya olarak hafızasında yaşatan pek çok Kemalist yurttaş Avrupa'nın yeni modernlik tanımını benimsemiyor. Bu kesimler Avrupa Birliği ve ABD'nin sunduğu yeni modernleşme kıstaslarından memnun değiller ve dolayısıyla Türkiye'nin Kürt sorunu ve insan hakları ihlalleri konusundaki yaklaşımına yöneltilen ısrarlı eleştirilere karşı direnç gösteriyorlar. Avrupa Birliği'nin Türkiye'nin iç işleri olarak görülen meselelere bu şekilde doğrudan müdahalesi, 1930'lardaki Türk modernleşmesinin –yerel kimlikleri, talepleri ve ekonomileri bastıran hikmetinden sual olunmaz ve türdeşleştirici bir devlet aracılığıyla başarı elde eden bir modernleşmenin-hatıralarıyla çelişiyor. 1990'lardan beri pek çok Kemalist yurttaş ve siyasetçi Avrupa Birliği'nin parçası olunca bağımsızlığın kaybedileceğini savunuyor. İronik gibi gözükse de, bu dönemde Avrupa Birliği üyeliğini en çok İslamcı siyasetçiler savunuyordu; zira Türkiye'nin benimsemesi gereken yeni yasaların kendilerine siyasal faaliyet ve dini ifade özgürlüğü verecek bir atmosfer yaratacağını murat ediyorlardı.⁹

lık sektörünü güçlendirecek önlemler ve (6) Merkez Bankası'nın net yurtiçi varlıklarının genişlemesinin genel politikalarda istikrar sağlayacak şekilde sınırlandırılması. "Heyetin İzlediği Programı Gözden Geçirme Amaçlı IMF Heyeti Ziyareti, Şubat 1999 Kapanış Bildirisi"ne göre, IMF heyeti programı çok başarılı bulmuştu. Bu değerlendirmeden iki yıl sonra Türkiye ekonomisi tarihindeki en büyük krizi yaşadı ve IMF tavsiyesinin niteliği konusunda soru işaretleri uyandırdı.

⁹ Tanıl Bora (2000) Türkiye'deki futbol taraftarlarının tutumlarından hareketle Avrupa'ya yönelik değişen tepkilerin anlamlı bir izahını sunar. Bora'ya göre 1980'lere kadar Türk takımların uluslararası müsabakalara katılımı taraftarlar ve spor gazete-

Modernliği, ne Türkiye'nin geçmişinde (ya da geleceğinde) ne de Avrupa'nın bugününde bulamayan Kemalist Türkler bunu 1930'ların tek parti rejiminde arar oldular. Nihayetinde Türkiye Cumhuriyeti'nin gücünün temelinde kısmen de olsa I. Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupalı işgalci güçleri yenilgiye uğratmış olması vardı. Bu tür bir nostaljik modernlik anlayışı ilk bakışta karmaşık bir ironiyi andırabilir, adeta modernlik teorisyenlerinin öngöremediğı beklenmedik bir geri dönüş gibi durabilir. Fakat kanımca bu, modernliğı bugünün dışına yerleştiren, Batılı olmayan farklı bir modernlik ifadesinden başka bir şey değildir. Çağdaş Kemalistler bugünü önceki bir modernliğin çöküşü olarak yaşıyorlar ve yeniden modern olabilmek için 1930'ların Türkiyesinin kimi özelliklerine dönmek istiyorlar. Dahası Avrupa'nın bugününün ya da daha doğru bir ifadeyle Avrupa Birliğı'nin bir parçası olmanın Türk devletini 1930'larda olduğı gibi daha güçlü kılmayıp, zayıflatacağını da biliyorlar. Fakat diğeryandan Kemalizme duyulan bu nostaljik yaklaşım bu ideolojiyi Türkiye'nin bugünkü uygulamalarına değil, geçmişe ait ve dolayısıyla da kaybolmuş bir gerçeklik haline getiriyor.

Nostaljinin Türkiye'de siyaseti nasıl özelleştirdiğini ele almadan önce, Türkiye'de devlet güdümlü modernleşme anlayışının siyasal söylemin devindirici faktörü olarak nostaljik bir modernliğe yerini bıraktığını göstermeye çalışacağım.

cileri tarafından medeni dünyanın bir parçası olma bağlamında ele alınmıştır. Oysa 1990'lara gelindiğinde maçlar futbol taraftarlarının Türkiye'nin Avrupa'ya duyduğu öfkeyi diplomatların yapamadığı bir tarzda dile getirdikleri yerler haline gelir. Türk taraftarlar Kürt gerilla hareketini desteklediğine inandıkları Avrupa'ya karşı müstehcen ve şiddet içerikli sloganlar üretmişlerdi. Bunun dışında, Türkiye'nin davasını desteklediğine inandıkları ülkelerin takımlarını destekliyorlardı.

DEVLET GÜDÜMLÜ MODERNLEŞMEDEN PİYASA GÜDÜMLÜ MODERNLEŞMEYE

Daniel Lerner, modernleşme teorisi üzerine olan temel kitabı *The Passing of a Traditional Society*'de (*Geleneksel Bir Toplumun Kayboluşu*, 1958) Türkiye örneğinin ideal bir model olduğunu savunur. Lerner açısından, Müslüman bir ülkede hızlı dönüşüm, "[Batıda geliştirilen] aynı temel modelin ırk, renk, inanç gibi farklılıklardan bağımsız olarak dünya üzerindeki her kıtada neredeyse tüm modernleşen toplumlarda yeniden ortaya çıktığı"nın kanıtıdır. (46) Lerner kanıtlarından çoğunu ülkenin yeni başkentine yakınlığından ötürü hızla gelişen bir köye dayandırmasına karşın, Türk modernleşmesinin kendi kendine başlatılmış ve hızla gelişmiş bir proje olarak çok da yaygın bir örnek olmadığını söylerken haklıdır. Pek çok üçüncü dünya ülkesindeki modernleşme projelerinin aksine, Türkiye'deki modernleşme resmî açıdan sömürge ya da eski sömürge olan bir ülkede başlamamıştır.¹⁰ Aksine, bu topraklarda modernleşme projesini Osmanlı İmparatorluğu'ndaki elit tabaka başlatmış ve bu süreç Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarındaki otoriter rejim döneminde tepe noktasına ulaşmıştır.

Osmanlılar ilk modernleşme önlemlerini 18. yüzyılda imparatorluğun Avrupalı düşmanları Habsburg ve Romanov hanedanları tarafından zayıflatılmasının ardından yürürlüğe koymuşlardı.¹¹ Şehzade olduğu dönemde Batı

¹⁰ Kendi kendine başlatılan diğer modernleşme projeleri arasında Çin, Japonya ve Sovyetler Birliği sayılabilir.

¹¹ Brian Silverstein (2003) bu süreci Batılılaşma diye isimlendiren araştırmacıları net bir şekilde çürütür. Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki vilayetlerinin merkezi bir öneme sahip olduğunu, dolayısıyla da Osmanlıların Batının dışında olmadığını savunur; Osmanlılar bu ıslahatları Batılılaşma olarak değil, kendilerini düşmanlarından daha üstün hale getirecek teknik meselelerin benimsenmesi olarak görmüşlerdi; ve son olarak, Osmanlılar askeri ve idari alandaki en son gelişmelerden haberdar olmak için Paris, Londra ve Berlin'e heyet gönderen Ruslardan, Yunanlardan ya da İspanyollardan herhangi

dünyasına büyük ilgi gösteren III. Sultan Selim 1774'te Ruslar karşısındaki hezimetin ardından orduda bazı Batılı modelleri benimsemişti (Göçek 1987; Zürcher 1998). Bu reformların amacı merkezi Osmanlı devletini hem Avrupalı düşmanlarına karşı hem de içerideki yarı bağımsız yerel güç odaklarına (ayan) karşı daha güçlü kılmaktı. Sultan Selim'in esin kaynağı Fransa'ydı ve Fransız danışmanlar askerî örgütlenme teknikleri dışında tıp ve eğitim alanında da yeni modeller getirmişti. Osmanlı elitine mensup sonraki kuşaklar da Avrupa'dan gelen fikir, uygulama ve sembollerden kendilerini düşmana karşı savaşta daha iyi donatacağına inandıkları belli kısımları benimsemeyi sürdürdüler (Hanoğlu 1995; Deringil 1998). Fakat bunu yaparken Avrupalı tarzları taklit etmekle kalmayıp, merkezi eğitim gibi yeni düşünce ve davranış biçimlerini de sahiplenmişlerdi (Fortna 2002; Gür 2002).¹² Avrupalı yaşam tarzının hangi yönlerinin benimsenmesi gerektiğine ilişkin ekonomik zorluklardan ya da tartışmalardan ötürü, tüm reformlar başarıya ulaşmamış olsa da, devletle tebaası arasındaki ilişkinin örgütlenişinde yeni biçimlerin ve yeni düşünce tarzlarının önünü açmıştı.

Şerif Mardin'e göre (1962), Osmanlı eliti bu tür modernleşme önlemlerini Batılı olmak için değil, devletin gücünü muhafaza etmek için benimsemişti. Mardin'in nazarında 19. yüzyıldaki Osmanlı devlet adamlarının ve entelektüellerinin Avrupa'dan ödünç alınan despotik aydınlanma yöntemlerini benimseme nedeni "devletin önceliği" fikridir. Ona göre bu kesimlerin hepsi de demokrasiden ziyade devleti kurtarmak derdindeydi. Aynı şekilde, Osmanlı askerleri de emperyalist güçlere karşı ulusal kurtuluş savaşını devleti kurtarmak için vermişti. Tam da bu nedenle Şerif Mardin (1997) bir kurum olarak devletin Osmanlılardan Türkiye Cumhuriyeti'ne uzanan süreçte çok az değişiklik

bir farklılığa sahip değildi.

¹² Benjamin Fortna (2002) Osmanlıların Batı eğitimini İslamileştirerek kendi yaklaşımlarını getirdiklerini savunur.

geçirdiğini söyler.

Mardin'in modern Türkiye tarihine yaklaşımı Türkiye'-de modernleşme ile devlet arasındaki yakın bağa dikkat çeker. 18. yüzyıldan beri pek çok Osmanlı ve Türk reformcusu modernleşmeyi güçlü bir devletin kilit parçası olarak görmüştür. Ayrıca çoğunlukla bunu, kitleler tepeden inme reformlardan memnun olmadıklarında bile kritik bir öge olarak değerlendirmişlerdir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yılları devletin Avrupa'da hayatın pek çok alanında geliştirilen modern tarzları benimseyecek güçte olduğu bir dönem olarak yorumlanabilir. Reformcular bu dönüşümün devleti daha güçlü kılacağına inanıyorlardı, özellikle de Batıya karşı.¹³

Hem Batı Avrupa hem de Sovyet modernlik modelleri, dini, devletin sıkı denetim ve gözetimi altına alarak (Toprak 1981; Tapper 1991; Davison 1998) ve kamusal alandaki ifadelerini sınırlayarak ülkeyi laikleştiren devlet görevlilerinin esin kaynağı olmuştu.¹⁴

¹³ Şerif Mardin'e benzer şekilde Michael Meeker (2002) de Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişin kopuştan çok süreklilik içerdiğini savunur. Karadeniz'deki Of ilçesi ileri gelenleri üzerine yaptığı incelemede, 19. yüzyıldan bu yana taşradaki eşrafın imparatorluk kurumlarına katıldıklarını ve "kendilerini imparatorluk sistemine uydururken toplumsal düşünce ve uygulama alanında evrensel standartları" benimsediklerini gösterir (xx). Bu süreçte kendi yerel geleneklerini çürümüş ve yozlaşmış olarak görüyorlardı. Meeker'e göre gerek Osmanlı gerekse de T.C. merkezi hükümeti bu tür gayri resmi toplumsal oligarşilerden hükümet hiyerarşisine destek olsun diye yararlanmıştır. Cumhuriyet rejimi egemen elitlerin oluşturduğu aynı ağlardan yararlandığından hem Osmanlı hem de cumhuriyet döneminin önde gelenleri olarak Of'taki aynı aileler sivrilmişti.

¹⁴ Sovyet modernleşme modeli genç Türk Cumhuriyeti'nin ilk kuşak yöneticilerinin gözünde Batı Avrupa modeli kadar etkiliydi (Walstedt 1980, 65-70). Liberal ekonomik modellerine ve sınıf çatışmalarına eleştirel yaklaşan milliyetçi devlet görevlileri, devletçi ve korporatist bir ekonomik kalkınma modeli benim-

Cumhuriyetin ilk yıllarındaki reformların hepsinin temelinde Kemalizm vardı. Bu ideolojinin CHP'nin altı okuy-la temsil edilen altı ilkesi: milliyetçilik, cumhuriyetçilik, devletçilik, halkçılık, inkılapçılık ve laikliktir. Bu ideolojiye eleştirel yaklaşan araştırmacılar Kemalizmin elitist, merkeziyetçi, devletçi ve pozitivist bir ideoloji olduğu ve halkı da Batılılaştıran devletin nesneleri olarak gördüğü konusunda hemfikirlerdir (Parla 1991; Robins 1996; Zürcher 1998). Modernleşen toplum hakkında bu tür Jakoben, tepeden inme fikirler Osmanlı toplumunda 19. yüzyılda görülen benzer eğilimlerin bir devamıydı. Taha Parla (1985) Kemalist ideolojinin temelini 19. yüzyılın başında Ziya Gökalp'in geliştirdiği Durkheimcı korporatist toplum anlayışının oluşturduğunu savunur. Bu ideoloji bir yandan Türk milliyetçiliğiyle 1930'ların liberal dönem sonrası Batı toplumunun bilim ve teknolojisini birleştirmeyi amaçlarken (Parla 1992), diğer yandan da sınıf çatışmalarından ve etnik-dini farklılıklardan azade, türdeş (Bali 2000; Yıldız 2001) ve her şeye kadir ve her an her yerde olan atanın/ liderin etrafında kenetlenmiş (Delaney 1995) bir toplum yaratma derdindeydi. Kemalizm hem liberalizmle hem de sosyalizmle arasına mesafe koyarak kendisini bir üçüncü yol ideolojisi, bir tür üçüncü dünya kalkınmacılığı olarak tanıtmıştı (Seufert 2000).

Devlet görevlileri Kemalizmi 1935'te Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî ideolojisi olarak kabul etmelerine karşın, bu ideolojinin özelliklerini resmen tanımlayan herhangi bir

semişlerdi. 1932'de başbakan İsmet İnönü Sovyetler Birliği'ni ziyaret etmiş buradaki planlı ekonomi ve sanayileşmeden etkilendi. Ziyaretin ardından Türkiye, Sovyet yetkilerinin yardımıyla ilk beş yıllık ekonomi planını hayata geçirmişti. Sovyetler bunun dışında Türkiye'nin ilk büyük fabrikalarının kuruluşuna da yardımda bulunmuştu; bunların arasında İskenderun ve Seydişehir'deki çelik ve alüminyum fabrikaları da vardı. Devlet eliyle planlı ekonomik kalkınma ve sanayicilik vurgusu o kadar etkili olmuştu ki tek parti rejiminin ardından başa geçen hükümetler bile devlet işletmelerinin rolünü genişletmişti.

metin yayımlamadılar.¹⁵ Kimi araştırmacılar son yetmiş beş yılda değişen siyasal bağlamlara rağmen Kemalist ideolojinin ayakta kalabilmesini eğiþ bükölmeye müsaait olmasına yormaktadır (Zürcher 1998). Atatürk'ün ideolojisi ölü-münden bu yana Türk siyasal yaşamında gerek sağ (Bora ve Taşkın 2001) gerekse de sol cenahtan (Alpkaya 2001; Kazancıgil 2001) neredeyse bütün siyasal hareketler için (hatta taban tabana zıt amaçlara sahip olanlar için bile) en büyük meşrulaştırıcı sembol hizmetini görmüştür.¹⁶ Atatürk'ün bağımsız bir devlet olarak Türkiye'nin kurul-masıyla, merkezîyetçi devlet iktidarıyla ve modernleşme

¹⁵ Parla'ya göre (1992) Kemalist ideoloji 1920'lerde geliştirilmiş ve 1931'de adı konmasa da parti programında tanımlanmıştı. Do-layısıyla Parla açısından Kemalizmin faşist Almanya'nın etki-si altında bir ideolojiye dönüştüğü iddiaları tarihsel temelden yoksundur.

¹⁶ Ömer Laçiner (1995) devlete sahip çıkmak isteyen farklı gruplar tarafından Kemalist ideolojinin nasıl kullanıldığının aydınlatıcı bir soykütüğünü sunar. Laçiner'e göre, 1950'de tek parti reji-minin yerini alan Demokrat Parti, Kemalist ekonomik ilerleme fikrini devam ettirmiştir. Fakat burjuvaziye ekonomik kalkın-mayı ilerletmeye teşvik ettiğinden, Kemalizmi kendi tekelle-rinde zanneden sivil-askerî bürokrasi tehdit altında oldukla-rını görerek 1960'da bir askerî darbe yapmıştır. Türk Silahlı Kuvvetleri cumhuriyet tarihi boyunca kendilerini "Atatürk il-kelerince kurulup yönetilmiş olan devletin muhafızları" olarak görmüşlerdir (Karaosmanoğlu 1993, 28) ve Atatürk ilkelerinin ya da bunların korunmasındaki öncü rollerinin tehdit altında olduğunu düşündüklerinde siyasete karışmakta tereddüt et-memişlerdir. 1960 askerî darbesi daha demokratik bir anayasa getirmiştir; fakat ülkeye ilerleme ve modernleşme getirmekten yalnızca devletin sorumlu olduğu konusundaki bütün muhte-mel şüpheleri de bastırmıştır. Dahası 27 Mayıs ordunun müda-haleler dizisinin de başlangıcına işaret eder. Sonrasında 1971 ve 1980'de askerî darbeler olmuş, 1997'de de muhtıra verilmiş-tir. Bu olayların her birinde ordunun siyasal özerkliği (Cizre 1997) ve Türkiye'deki modernlik anlayışını tekelleştirme arzusu artmıştır.

reformlarıyla özdeşleştirilmesi Türkiye için hedefler koyan her siyasal grubu kendilerini şöyle ya da böyle kurucuyla özdeşleştirmeye zorlamaktadır.

1980'lerde ve özellikle de 1990'larda Türkiye'nin dünya ekonomisiyle bütünleşmesi, İslami köktendinciliğin ve Kürt milliyetçiliğinin yeniden yükselişi ve devletin her kademesinde artan çürümüşlük gibi gelişmeler tümüyle bağımsız, türdeş, laik ve pederşahi bir devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin temel ilkelerini tehdit etmişti. Pek çok Kemalist aydın ve yurttaş, Türkiye için işlerin çok daha önceleri –özellikle de 1950'de Demokrat Parti ilk bağımsız seçimleri kazandığında– tersine döndüğünü düşünmektedir. Türk devleti bu dönemden itibaren daha popülist bir nitelik kazandığı gibi, II. Dünya Savaşı'nın ardından da dünyadaki siyasal ve ekonomik sistemle iyiden iyiye bütünleşmeye başlamıştı (Keyder 1987). Türkiye bu dönemde NATO üyesi olmuş, Marshall yardımlarından faydalanmış, Kore Savaşı'na katılmış ve on yıl sonra Avrupa Birliği'yle müzakerelere başlamıştı. Fakat 1980'lere kadar Türkiye'de hâlâ büyük oranda kapalı bir ekonomi vardı, yerli sanayiye korumak amacıyla ithal mallar ağır vergiye tabiydi. 1960'larda ve 1970'lerde ithal-ikameci sanayileşme resmî devlet politikasıydı ve ülke içindeki sanayiye rekabette korumayı amaçlıyordu. Fakat 1970'lerde artan petrol fiyatları ve yabancı teknoloji ve *know-how*'a bağımlılık Türkiye ekonomisini bir borç döngüsünün içine atmıştı.

1980'lerin ekonomik liberalleşme programı ücretleri düşürüp işçileri en temel sosyal haklardan mahrum bırakarak ve ihracat vergilerini önemli ölçüde azaltarak yabancı sermayeyi ülkeye çekmeyi amaçlıyordu (Cam 2002; Coşkun 1997; Togan ve Balasubramanyam 1996). Dünya pazarına açılmak isteyen Türk kapitalistleri bu değişiklikleri desteklemiş ve 1980-1983 arasındaki askerî yönetimin aldığı sıkı önlemler sayesinde bunlar hayata geçirilmişti. Askerî yönetim 1980'de Dönüşüm Kredisi adı altında IMF'den borç almıştı, ama borcu azaltacak bir vergi sistemini yürürlüğe koyarak söz konusu önlemlerin ötesine

geçmiş ve yabancı sermayeyi ülkeye çekip ücretleri düşürmek için bankacılık sistemini baştan aşağı yenilemişti (Balazs 1990). 1980 sonrası dönemde ABD ile siyasi ve ekonomik ilişkiler Körfez Savaşı'nda işbirliğine varacak kadar ilerlemiş ve o dönemki adıyla Avrupa Topluluğu'yla ilişkiler de sıklaşmıştı (Müftüler 1995).

1990'larda pek çok milliyetçi siyasetçi ve aydın, IMF'nin ve Avrupa Birliği'nin Türkiye ekonomisine, siyasal haklar ve insan hakları gibi meselelere artan müdahalesinden duydukları rahatsızlığı dile getirmişti. Ayrıca IMF ve Dünya Bankası'nın önerdiği özelleştirme programları devletin her kademesinde yolsuzluklara yol açmıştı (Baran 2000; Gülalp 2001). Bu yeni aşamada silahlı bir gerilla mücadelesi olarak ayrılıkçı Kürt hareketinin ve yerel ama ulus ötesi desteğe sahip İslamcı köktendinciliğin yeniden dirilişi Kemalizmin milliyetçi ve laik ilkelerine yönelik tehditleri artırmıştı. İslamcı "tehlike" Türk ordusunun 1997'de siyasete dolaylı müdahalesiyle susturulacaktı.

NOSTALJİK KEMALİZM

1990'larda Türkiye'nin de parçası olduğu yeni uluslararası düzende milliyetçi ve Kemalist ideolojinin temel kalkış noktaları –ulusal ekonominin, devletin ve Doğu ile Batının sınırları– değişiyordu. Dolayısıyla cumhuriyetin ilk on yılına duyulan nostalji, kuruluş ilkelerinin tehdit altında olduğu bir dönemde anlamlı hale gelmişti. 1998'de sivil toplum kuruluşlarının düzenlediği cumhuriyetin 75. yıl kutlamaları, bütün Türk yurttaşlarını modernleşen Türk devletinin hedeflerini ve politikalarını tümüyle içselleştirmiş olarak tahayyül eden, 1930'lara ait ütöpik bir tablo içinde çizmişti. Farklı siyasal ideolojilere sahip kişiler cumhuriyetin kuruluş yıllarına nostaljik bir özlem duyduklarını dile getirmişlerdi. Bu ütopya günümüz yurttaşları açısından bugün örnek alınabilecek bir model oluşturunuyordu.

Nostaljik Kemalizm Türkiye'de 1930'lara yoğun bir ilgiyi ifade etmesine karşın, klasik anlamda Kemalist ilkelerin hegemonyasının sonuydu. Nostalji söylemi kuru-

luş yıllarını her şeyin saf ve temiz olduğu ve yurttaşların atalarının etrafında toplandıkları ulusun çocukluk yılları olarak tanımlıyordu (bkz. Bölüm 2). Nostaljik yurttaşlar, bunu kabul etmekle, tıpkı çocukluk dönemi gibi kuruluş çağının da bir daha geri dönmek üzere gittiğini biliyorlardı. Kemalizm artık kadir-i mutlak ve hegemonik değildi, aksine yurttaşlarının korumasına ihtiyaç duyan güçsüz bir ideolojiydi. Bu noktada Kemalist yurttaşlar, artık Kemalist ilkelere göre hareket etmediğine inandıkları yozlaşmış devlet görevlileri tarafından kirletilmesini engellemek için ideolojilerini, ritüellerini ve sembollerini kurumlarının ve evlerinin mahrem alanlarına taşıdılar.

Modernist nostaljinin ya da nostaljik Kemalizmin zamanlaması demografik ve sınıf temelli bileşenlere de sahipti. Cumhuriyetin kuruluşundan yetmiş beş yıl sonra kurucularından hemen hiçbiri artık hayatta değildi. Cumhuriyetin mitleştirilmiş ilk yıllarında çocuk yaştaki olanlar bile 1998'de son yıllarını yaşıyorlardı. 10. ya da 50. yıl kutlamalarının aksine 75. yıl kutlamalarına katılanların çoğu cumhuriyetin kuruluş yıllarında yaşamamış, bunları yalnızca büyükanne ve büyükbabalarından ya da okul öğretmenlerinden duymuşlardı. Gerçek tanıkların olmaması, uygun bir şekilde zorluklarını görmezden gelerek, bu günleri ütöpic bir geçmiş olarak resmetmeyi kolaylaştırmıştı.

Nostaljinin en ateşli destekçileri, 1980'lerdeki ekonomik liberalleşmeden en çok canı yananlardı. Cumhuriyetin ilk yılları kendi bürokratik elitini –toplumdaki diğer gruplar aleyhine malî açıdan desteklenen bir zümre– yaratmıştı. Daha önemlisi, bu bürokratların kitleler üzerinde sembolik bir gücü ve otoritesi vardı.¹⁷ 1980'lerdeyse Türk

¹⁷ Cumhuriyet rejiminin ilk yıllarını inceleyen ekonomi tarihçileri, memurlarla birlikte aydınların ve ordunun 1929-1940 arasında gerçek gelirlerindeki artış sonucu durumlarının iyileştiğine dikkat çekerler (Balazs 1990). Çağlar Keyder (1987) Türk devletçiliğinin siyasal elit ile burjuvazi arasında bir koalisyon da içerdiğini savunur: “Bu ikisi işçi sınıfını ağır baskı altına alarak ve tarım sektöründe dizginsiz bir sömürüyle hızlı bir birikim

hükümeti önceliklerini değiştirdi ve desteğini memurlardan ihracata yönelen işadamlarına kaydırды: Gümrük tarifeleri düşürüldü, vergi indirimi sağlandı ve yaptıkları yasadışı ticaret anlaşmalarına göz yumuldu. Bu gelişmeler eski cumhuriyet eliti ve bunların çocuklarını çok çeşitli şekillerde etkiledi. İlkın, değışen ekonomik yapı aldıkları maaşların değeriindeki düşüşle birlikte onları üst-orta sınıf konumundan alt-orta sınıf konumuna düşürdü. İkincisi ve daha önemlisi, kamusal alandaki tekellerini ve saygıdeğer konumlarını kaybettiler. Böylece 1930'lara duyulan nostalji Türk bürokratlarının, memurlarının ve bunların çıkarlarını temsil eden CHP gibi partilerin gerçek kaybını da temsil ediyordu.

Diğer nostalji biçimleri gibi Kemalist nostalji de şimdiki zamanda ve şimdiki zamanın parçası olarak gerçeklik kazandı (Connerton 1989; Lambek 1996; Thomson 1990). Nostaljik yurttaşlar özelleştirmenin getirdiğı yeni meşruiyetten yararlandılar ve devletin kurumsal sınırları dışında örgütlenip Türkiye Cumhuriyeti'nin "özgün" ideolojisinin propagandasını yapacak özel kurumlar oluşturdular. 1990'ların sonunda cumhuriyet tarihinde ilk kez onlarca bağımsız kurum ve örgüt ve bunların -devletin geleneksel sınırlarının ötesinde ve hükümet daireleri dışında örgütlenen- ülke çapındaki yüz bini aşkın üyesi Kemalist ideolojiyi şahlandırdı.¹⁸ Kimi yazarların neo-Kemalizm

sağlayacakları bir ulusal ekonomik ortam için güçlerini birleştirmişti; tüm bunlar az ya da çok yabancı düşmanı olan, korporatist bir toplum modelini destekleyerek çatışan sınıf çıkarlarını reddeden ulusal dayanışma ideolojisi altında gerçekleşmişti" (107). Keyder 1950'lerde yerli burjuvazi bürokrasiden bağımsızlık iddiasında bulunup ilişkilerini kitle-elit karşıtlığı üzerinden formüle etmeye başlayınca bu koalisyonun bozulmaya başladığını savunur.

¹⁸ Atatürkçü Düşünce Derneğı ve Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneğı gibi örgütler 1990'larda kurulmuş ve ülke çapında küçük işletmeciler ve ev kadınları gibi çok çeşitli kesimleri kendine çekmişti.

diye adlandırdığı Kemalizmin bu özelleştirilmiş versiyonu, klasik biçimiyle benzerlikler göstermesine karşın, köklü farklılıklara da sahiptir. Klasik Kemalizm gibi, milliyetçiliği, laikliği ve modernleşmeyi ön plana çıkarmaktadır, ama ordudan müthiş bir yardım ve destek aldıklarında bile kendilerini devlet örgütlenmelerinin dışında tanımlayan bağımsız gruplarca örgütlenmektedir (Erdoğan 2000). 1998’de ülke çapında faaliyet gösteren Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği’nin (ÇYDD) ideallerine bağlı başkanı Türkan Saylan, ÇYDD gibi yeni örgütlerin takipçilerini “bu zamana kadar sessiz ve bireysel kalan, ama neden sonra içlerindeki gizli gücü, yani Mustafa Kemal’in gücünü keşfeden eğitilmiş genç insanlar” olarak tarif ediyordu (aktaran Erdoğan 2001, 588). Saylan’a göre, bu insanları harekete geçiren dürtünü gerisinde “devleti dışarıdan tahakküm altına almalarını sağlayan şey [devlete duydukları] platonik aşk” vardı (aktaran Bora ve Kıvanç 1995, 779). Bu bireyler Kemalizmin klasik ilkelerinin çoğuna bağlı olmalarına karşın, kendi konumlarının devlet kurumlarının dışında olduğunu vurgulamaları ve Atatürk’e olan esas bağlılıklarını kalıcı bir sevgi olarak tanımlamaları manidardır. Bunu yapmakla hem resmî ideolojiyi kişiselleştiriyor hem de modernist devlet elitinin Kemalist ideolojiyi tekel altına aldığı bir dönemin sonuna işaret ediyorlar.

NOSTALJİK MODERNLİK

Bu çalışma Türkiye’de devlet merkezli modernlikten piyasadadan esinlenen modernliğe kayış üzerine yoğunlaşmakla, yeni yeni oluşmaya başlayan alternatif modernlikler yazınına zamansal bir boyutu devreye sokarak katkıda bulunmaktadır. Batılı olmayan modernliğe ilginin yeniden canlanması 1990’lardan beri antropolojide çok olumlu karşılanmıştır. 1970’lerdeki modernleşme teorisinin radikal eleştirisinden beri araştırmacılar ve özellikle de antropologlar önceki paradigmayla özdeşleştirilme korkusuyla *modern* sözcüğünden uzak durmuşlardır. Kavrama son dönemde öncekinden tümüyle farklı bir çerçevede yeniden

başvurulması neredeyse kaçınılmaz gözüküyordu; çünkü modernlik dünyanın dört bir tarafındaki insanların kendi davranışlarını, projelerini ve tutkularını kendilerinin (ve başkalarının) nasıl yorumladıkları açısından merkezî bir yere sahiptir.

İlerleme üzerine yoğunlaşan modernleşme teorisinin zaman-merkezliliğinin aksine, alternatif modernlikler üzerine olan yazın esasen modernliğin dünyanın dört bir tarafındaki uzamsal türleriyle ilgilenmektedir.¹⁹ Bugün modernliğin çeşitliliğini takdir etmesi bakımından bariz bir değere sahip olmasına karşın, bu külliyat zamansallıktan çok uzağa kaymakta ve hem Batılı hem de Batılı olmayan modernliklerin dinamik tarihlerine ve de birbirlerini zaman içinde nasıl şekillendirdiklerini arka plana itmektedir. *Alternatif modernlikler* terimi bile normal, değişmez ve standart (siz bunu Batılı diye okuyun) bir modernlik olduğunu, diğerlerinin de alternatifler olduğunu varsaymaktadır (Mitchell 2000). Son iki yüzyılda Türkler Batı modernliğinin radikal derecede farklı anlayışlarıyla uzlaşmak zorunda kalmışlar ve –bazen isteyerek bazen de zorla– bunun değişen görünümlerinden bazılarını benimsemeye çalışmışlardır. Modern olmanın hızla değişen ölçütleri ve kendi deneyimlerinin anılarıyla yüz yüze gelen modernleşme projesi ve 21. yüzyılın piyasadan esinlenen modernleşmesinin hegemonyasıyla uzlaşmak zorundadır.

Bu inceleme Batı modernliklerinin dinamik doğasına ek olarak yerel tarihsel etkenlerin de Batılı olmayan modernliklerin şekillendirilmesinde kritik önem taşıdığını kanıtıyor. Türkiye’deki son dönem modernlik anlayışını Batıyla diyalog kadar iç mücadeleler de şekillendirmiştir. En merkezî düzeyde yönetilen aşamalarında bile, Türkiye’nin modernleşme projesine “hızı ve öncelikleri bakımından

¹⁹ Araştırmacılar modernliğin Fransa’da (Rabinow 1989), Yunanistan’da (Faubion 1993) ya da Etiyopya’da (Donham 1999) kendine özgü şekillere büründüğünü ve bu nedenle tek bir tanımın olanaksız olduğunu göstermiş bulunuyorlar.

pek çok belirsizlik, ara ara geri dönüş ve dönemsel kaymalar damgasını vurmuştur” (Kasaba 1997, 20). Sonraki aşamalarında, değişen ulus ötesi modernlik söylemleri, modern olmanın ne demek olduğuna dair farklı yorumları olan rekabet içindeki yerel gruplara yeni söylemsel meşruiyet araçları vermiştir. 1990’larda İslamcılar ve laik gruplar kendilerini modern –ve dolayısıyla meşru– diğerlerini de gayri-modern göstermek için farklı modernlik söylemlerinden yararlanmışlardır. Örneğin İslamcı gruplar baskıya maruz kaldıklarını ifade etmek için demokrasi ve insan hakları söylemlerinden yararlanırken, laik gruplar mesela Fransız mahkemelerinin eğitim alanında tûrbanın yasaklanması yönünde aldığı karar gibi Batılı yasalardan yararlanmış ve bunu evrensel niteliği olan bir beyan diye yorumlamışlardır. Bunun dışında, nostaljik Kemalistler özel hayatlarında Kemalist sembolleri tüketmeye başlamış ve böylece merkezi üretim ve bölüşüm karşısında özelleş(tir)meye ve tüketime öncelik veren neoliberal siyasal semiyotik meşruiyetini göstermeye başlamışlardır. Kemalist modernliğe duyulan nostalji sonraki sürecin kritik bir parçasını oluşturmuştur. Kamusal bir geçmişin nostalji, sevgi ve rejimi koruma arzusu gibi kişisel duygular aracılığıyla özelleş(tiril)mesine yardımcı olmuştur.

Dolayısıyla modernliğe nostaljik geri dönüş, ki buna nostaljik modernlik de denilebilir, söylemsel ve duygusal bir koşul olduğu gibi aynı zamanda bir siyasal ideolojidir. Ne sınırlı bir modernlik biçimine ne de bunun çözülüşüne işaret eder. Nostaljik modernlik Türk siyasal yaşamında bir an, hatta geçici olarak benimsenmiş bir perspektiftir. Bu nostaljinin Batı modernlikleriyle ve Türkiye’deki yeni modernlik biçimleriyle ve ideolojileriyle diyalog içine girdikçe değişiklikler yaşayıp yeni modernlik biçimlerinin önünü açacağı muhakkaktır.

SIYASAL ANTROPOLOJİ İÇİN YENİ OLASILIKLAR

Türkiye’de ya da dünyadaki siyasal dönüşümlerin anlamını nasıl değerlendirdiğimizden bağımsız olarak, bu dönü-

şümler bize yeni tetkik alanları açmakta ve güncel analiz yöntemleri gerektirmektedir. Siyaset bilimciler 20. yüzyılın ortalarından beri siyasete katılımı, seçim sonuçlarını, hükümet yapılarını, siyasi partileri ve meclisleri değerlendirmek için giderek daha da karmaşıkleşan istatistik modelleri ve analizler geliştirmektedir.²⁰ Siyasetin tanımı değıştikçe, bu tür incelemeler bu alandaki değışiklikleri yansıtmada konusunda maalesef gittikçe yetersiz kalıyorlar. Ulrich Beck'in sözleriyle, "siyaseti yanlış yerde, yanlış terimlerle, dört duvar arasında ve yanlış gazete sayfalarında arıyoruz" (1997, 99). Örneğin ABD'de seçmenlerin kısıtlı bir kesimi oy kullanıyor.²¹ Bunun aksine, bir zamanlar ikinci ve üçüncü dünya diye adlandırılan ülkelerde, öncesinde bağımsız seçimlere katılma hakkına sahip olmayan bireyler şimdi liderlerini seçmek için oy kullanıyor. Fakat bu ülkeler, imzalamak için baskıya maruz bırakıldığı yeni uluslararası anlaşmalar –örneğin NAFTA (Kuzey Amerika Serbest Ticaret Anlaşması) ve MAI (Çoktarafli Yatırım Anlaşması)– ya da mali yardım almak için ödemek zorunda oldukları yüksek borç faizleri nedeniyle kendi yasalarını çıkarmak ya da yeniden bölüşüm politikaları konusunda bağımsız olmaktan uzaklar. Yine başka yerlerde –örneğin Afganistan, Irak ya da Filistin'de– seçimlerin gerçekleştiği koşullara 'bağımsız' ya da 'özgür' dışında her sıfat takılabılır. Dahası sayıları giderek artan siyasal eylemlerin çoğunun artık kasıtlı olarak gerçekleştirildiği söylenemez. Peter Marden'in sözleriyle, "Siyasal mekânın edimsel temsil biçimlerinin müdahalesiyle malûl olduğu görülmektedir" (2003, 235). İnsanlar kent meydanında yapılan mitinglerdense arabalarına bayrak asmayı ya da çıkartma yapıştırmayı tercih ediyorlar.

Geç dönem liberalizmin şekillendirdiği ve dönüştür-

²⁰ Siyaset biliminin bu tür incelemelerle sınırlı olduğunu kastetmiyorum. Fakat bu incelemelerin alana hâkim olduğuna da kuşku yoktur.

²¹ ABD'de siyasal ilişkinin değışen doğası üzerine bir inceleme için, bkz. Putnam 2000.

düğü yeni siyasal söylemleri, eylemleri ve bağılıkları incelemek isteyen bir antropolog kendi disiplinde ne tür bir soykütüğünü takip edebilir? Amerikan antropolojisi geleneği siyasal kültürlerle ve yapılarla ilgilenmemiştir. Bir alt alan olarak siyasal antropolojiyi 1940'larda İngiliz antropologları kurmuş, ama araştırmacılar yalnızca devletsiz toplumların kabile yapılarına odaklanmıştır. Yapısalcı-işlevselci yaklaşımları, yerel liderleri ve iktidar yapılarını konumlandırarak esasen İngiliz sömürge yönetimine hizmet etmiştir. Daha önemlisi, siyasal antropologlar sömürgeleştirilenleri kaotik diye tanımlayarak sömürge yönetimini meşrulaştırmıştır.²²

Siyasal yapılara gösterilen ilgi dalgası neredeyse yarıncı yüzyıl sonra Atlantik'in diğer tarafında yükselmiştir. 1980'lerde Kuzey Amerikalı antropologlar uzun süredir sömürgecilere gösterdikleri ilgiyi sömürgeleştirilenlere kaydırmışlardı. Pek çok araştırmacı bu değişikliği Michel Foucault'nun bilgi ve iktidar üzerine çalışmalarıyla birleştirerek sömürge yönetimleriyle ilgilenmeye başlamıştı.²³ Bu külliyat Batıyı sorunsallaştırmak, sömürge devletinin işleyişlerini incelemek ve yerel nüfusların direnişini anlamak için antropolojik ve tarihsel yaklaşımları yaratıcı şekilde bir araya getirmişti.²⁴

1990'larda antropologlar sömürge sonrası devletlere de ilgi göstermeye başladılar. En son çalışmalar insanların sömürgecilik sonrasında devlet kurumlarıyla nasıl ilişki kurdukları ve bunu nasıl yorumladıkları üzerine odaklanmaktadır.²⁵ Devlet etnografları kurumsal iktidarı

²² Bu yazın üzerine bir değerlendirme için bkz. Gledhill 2000.

²³ Bu yazın üzerine etraflıca yapılmış mükemmel bir değerlendirme için, bkz. Stoler ve Cooper 1997.

²⁴ Timothy Mitchell'in Mısır'ın İngiltere tarafından sömürgeleştirilmesi üzerine çalışması (1988) ve Partha Chatterjee'nin Hindistan'ın sömürge ve sömürgecilik sonrası dönem üzerine eseri (1993) bu antropologlar üzerinde oldukça etki yaratmıştır.

²⁵ Bu yazın üzerine bir değerlendirme için bkz. Hansen ve Step-

meşrulaştırma biçim ve söylemlerini anlamamız noktasında taze bir yaklaşım sunmaktadır. Küresel olarak birbirine bağlı olan ve yerel ötesi yönetilen bir dünyada pek çok siyaset bilimcinin ve sosyoloğun, uluslararası siyasal danışmanların ve yerel siyasetçilerin devlete daha az bir rol vermeye başladığı bir dönemde devlet ideolojilerinin antropolojiden ilgi görmeye başlamış olması manidardır (Omae 1995; Sassen 1996; Jessop 1999). Bugün siyasal karar alma, icra ya da yeniden bölüşüm mekanizmaları devletin kurumsal sınırları dışında ve dolayısıyla piyasa mekanizmaları içinde yer aldıkları (King 1987; McMichael 1998; Chang 2002) ve siyasal partilerin dışında örgütlenen yurttaş grupları tarafından (Beck 1997; Putnam 2000) gerçekleştirildiği takdirde daha meşru görülmeye başlamıştır. Neoliberal ideolojiler, uluslararası kredi kuruluşlarının ve siyasal danışmanların hükümetleri ulusal kalkınma, refahın yeniden bölüşümü, yoksulluğun azaltılması (Rankin 2001; Elyachar 2002), risk paylaşımı (Erikson ve diğerleri 2000), güvenlik (Musah 2002), sağlık, eğitim ve hatta su dağıtımı (Bakker 20003) gibi sorumluluklarını hükümet dışı örgütlere ve özel şirketlere aktarmaya teşvik eden ve/veya zorlayan borç batağındaki ülkelerde canlanmaktadır. Devlet kurumları ortadan kalkmıyor, ama işlevleri ve ayrıcalıkları (Steinmetz 1999) ve yurttaşlarla ilişkileri (Fourcade-Gourinchas 2002; Paley 2001) radikal dönüşümler yaşıyor.²⁶ Bir başka deyişle, devletler hâlâ sapa-

putat 2001; ve kayda değer temsilciler için bkz. Taussig 1993, Gupta 1995, Coronil 1997 ve Trouillot 2001.

²⁶ Burada George Steinmetz'in (1999) 21. yüzyılın başında devletin değişen rolü konusundaki değerlendirmelerini paylaşıyorum: "Günümüz devleti bir zamanlar sahip olduğu önemi kaybetmiş olsa da, 'sönümlendiği' pek söylenemez. Sınırlarının ötesinde hareket eden sermayeyi kontrol altına alma yeteneği öncesine nazaran azalmış olsa da, hâlâ birçok alanda kilit bir aktördür: Yurttaşlığa ve bunun getirilerine erişimin tanımı, şiddetin denetimi ve üretimi ve 'yönetim'de yer alan hükümete bağlı olmayan kurumların koordinasyonu gibi" (11).

sağlam yerinde duruyor, ama kendilerini tanımlama ve meşrulaştırma biçimleri hızla değişiyor. Dolayısıyla eğer antropologlar yerel siyaset anlayışlarını incelemek istiyorlarsa, odaklandıkları hususları devletin kurumsal sınırlarının dışına taşmak zorundalar.²⁷

Bazı antropologlar daha şimdiden bizi ulus ötesi hareketlerin artan hızı ve Soğuk Savaş'ın sonu gibi yakın dönemdeki dönüşümlere yetişebilmek adına yeni inceleme nesneleri ve araştırma yöntemleri benimsemeye teşvik etmektedir. En son öneriler arasında "çok-alanlı etnografya araştırması" (Marcus 1989, 1991, 1995, 1998), ulus ötesi antropoloji (Appadurai 1996) ve "Soğuk Savaş sonrası yeni uluslararası düzen"e odaklanma (Borneman 1998) bulunmaktadır. Benim bu kitapta savunduğum yeni siyasal antropoloji ise liberalizmin siyasal meşruiyet semiyotiğinde

²⁷ Devletin kendi geleneksel sınırlarının dışındaki üretimi üzerine en yenilikçi incelemelerden biri Türkiye'de kamusal alan üzerine etnografik araştırmalara dayalıdır. Navaro-Yashin (2002) Türk devletinin ritüelleri ve fantezileri üzerine önemli çalışmasında, devletin son dönemdeki yapısökümüne direnmekte başarılı olduğunu gösterir. Genel bir güvensizlik olmasına karşın devlet fikrinin Türkiye'de hâlâ canlı ve ayakta olduğunu çünkü siyasetçilerin ve aydınların devletle sivil toplum arasında yanlış yönlendirici bir ayrım yaptığını savunur. Tam da bu nedenle daha çok devlet ritüeli –asker uğurlama merasimleri, Türk bayrakları satın alma kampanyaları ya da Atatürk resimlerinin metalaşması– sanki bunlar devlet dışı uygulamalar gibi gerçekleştirilmektedir. Navaro-Yashin şöyle der: "Devlet iktidarının kendisini narsisist ritüeller dayatarak değil, devlet pratiği merkezinin dışındaki belli grupların ... devlet için kölelik ritüellerini kendi kendilerine üretmelerini sağlayarak daha etkili olduğu son dönemde görülmüştür" (119). Argümanı zekice olmakla birlikte, Navaro-Yashin devlet iktidarının yeniden üretiminin neden tam da bu tarihsel kesitte devlet alanının dışına taşındığı sorusunu sormaz. Bu çalışmada devletin değişen sembollerini ve devlet işletmelerinin özelleşmesini teşvik eden ve piyasayı kutsallaştıran Soğuk Savaş sonrası liberalizmin yeni ulus ötesi hegemonyasıyla ilişkili olarak tedavülünü anlamayı amaçlıyorum.

ve iktidar ilişkilerinde son dönemde yaşanan değişiklikleri daha iyi kavramayı ve bunlara yanıt vermeyi amaçlıyor. Bu kaygının arkasında yukarıda bahsedilen hususlar olmakla beraber, hepsi bununla sınırlı değildir. Ben yeni milenyumda ekonomi, toplum ve siyaset alanında neoliberalizmin yeni hegemon kültürünü anlamak için gerekli donanımın münhasıran antropologlarda olduğunu savunuyorum. Siyasetin tanımı değiştikçe antropologlar da kendilerini kaçınılmaz olarak siyasal liderler, danışmanlar ve siyaset yaratıcılarıyla aynı konular hakkında konuşurken buluyorlar. Bu konular arasında aile ilişkileri ve ideolojileri, beden, din, şekillendirilmiş duygular ve tüketim var. Oy kullanma biçimleri, demokrasinin güçlendirilmesi ya da siyasal katılım hem siyasal eylemciler hem de analistler açısından çağdaş siyasal tartışmalarda giderek daha önemsiz bir hal alıyor. Siyaset antropolojiye, antropologların siyasete doğru koştuklarından çok daha büyük bir hızla koşuyor. Bu yeni siyaset biçimi, daha önceleri özel ya da mahrem diye düşünülen alanlarda ve eylemlerde gerçekleşiyor. Fakat bunlar kamusal bir kitleye yöneltiliyor ve yönetim ilişkilerini ve yurttaşların hak ve ödevlerinin sınırlarını etkilemeyi amaçlıyor. Dolayısıyla neoliberal düzenin iktidar dinamiklerini anlamak isteyen antropologların mahrem meseleler, piyasa ve resmî siyaset arasındaki ilişkiler konusunda yeni duyarlılıklara sahip olmaları zorunludur.

Yurttaşlar ve resmî görevliler özel olanı vurgularken aynı zamanda bunu yeniden tanımlıyor, yeniliyor ve yeniden yaratıyorlar. Daha önemlisi, özel ile kişisel olanın farklı alanlarını birbirine bağlıyorlar, yani “özeller”deki varoluş tarzlarını anlamamanın yegâne yolu ev içi uygulamalar, günlük sohbetler, mahrem duygular, piyasa faaliyetleri ve sivil toplum örgütleri arasında gidip gelmekten geçiyor. Antropolojinin sıradan, günlük ve ev içi yaşama duyduğu merak artık bizi yeni mekânlara götürüyor. Hepsinden önemlisi, yerel yönetim ve duygusal bağlılık ilişkilerinin dönüşümünde neoliberalizmin kapsayıcılığını ve sınırlarını anlamamıza olanak tanıyor.

ALAN ÇALIŞMASI VE AİLE ÇALIŞMASI

Siyasal alandaki dönüşümleri ve bunun mahrem alanlardaki yansımalarını incelemek, özellikle de benim bakmak istediğim “kamusal” ve “özel”, sürekli değişip birbirine karıştığından hiç kolay olmadı. 1998-1999 arasında İstanbul’da ve Ankara’da yaptığım araştırmalarda cumhuriyetin bire bir tanıklarıyla yaptığım hayat hikâyesi mülakatları, Kemalist faaliyetlere katılım, gazete ve televizyonlardaki konuşmaları takip etmek arasında gidip geldim. Bu arada, 75. yıl kutlamalarına katıldım; müze ve sergileri ziyaret ettim; sponsorlarla, tertip komiteleriyle ve ziyaretçilerle görüştüm; onlarca Kemalist dairenin ev dekorasyonunu inceledim, arkadaşlarımla ve tanıdıklarla ülkedeki son siyasal gelişmeler hakkında sürekli sohbet ettim.

Fikirlerim şekillenmeye başladıkça ailem ve fikir alışverişinde bulunduğum bazı Türk arkadaşlarım araştırmamın yanlış yöne odaklandığını söylediler. Bir kısmı 90’ların sonunda devlette yaşanan yapısal dönüşümlere, özellikle de karar alma süreçlerinde ordunun artan, hükümetin azalan rolüne bakmamı önerdi. Bir kısmıysa hükümet ağlarıyla özelleştirme teklifleri arasındaki sıkı bağa dikkat çekmemi önerdi. Hiç kuşku yok ki siyaset üretimi ve makro ekonomik süreçlere yakından bakmak özel ve kamusal kategorilerinin hem siyasal hem de ekonomik açıdan nasıl müzakere edildiği konusunda genel bir fikir verecekti. Fakat ben araştırmam ilerledikçe bu tür makro yönelimli incelemeler olmadan insanların yaşamlarındaki özelleş(tir)menin barındırdığı anlamları tümüyle anlamamanın olanaksız olduğuna iyice ikna oldum. Piyasa temelli ekonomi ve siyaset, tam da kendi doğasından ötürü, insanların ev içi mekânı nasıl düzenledikleri, duvarlarını nasıl dekore ettikleri, hayat hikâyelerini nasıl anlattıkları ve siyasal gelişmeler hakkında neler hissettikleri noktasında şekilleniyor ve elbette sonrasında da dönüp bunları yeniden şekillendiriyor. Neoliberal sembolleri ve pratiği tüm çeşitliliği içinde tam olarak anlamak için araştırmacıların yalnızca piyasaya ilişkin daha büyük söylemler konusunda değil, aynı za-

manda yurttaşların tüketiciler olarak Türkiye'nin siyasal iktisadının özelleşmesi deneyiminde nasıl yer aldıkları ve bunu nasıl deneyimledikleri konusunda da çoklu duyarlılıklara ve odak noktalarına sahip olmaları şarttır.

Fakat bu araştırmanın en önemli bileşeni benim köklü bir Kemalist aileden geliyor olmamdı. Ben tek parti dönemindeki bir milletvekilinin torunu ve CHP üyesi iki koyu Kemalist ve sosyal demokratın kızıyım.²⁸ Türkiye'de Kemalist ideolojinin yaşadığı değişiklikler üzerine yaptığım araştırma sırasında, yetişme sürecinde öğrendiğim pek çok temel önermeyi deşmek, aynı zamanda da bu bildiklerimi unutmak zorundaydım. Bunu ancak bunları öğrendiğim ailemle eleştirel bir ilişki kurarak yapabiliirdim.

Kemalist ideolojide ve uygulamada zaman içinde gerçekleşen değişiklikleri ilk olarak ailemle yaptığım samimi sohbetlerde, evde sergiledikleri yeni siyasal sembolleri gözlemleyerek ve katıldığım siyasal faaliyetleri çocukken katıldıklarımla karşılaştırarak gözlemledim. Ailemin, sürdürdüğüm çalışmaya etkileri ilk başta esin kaynağı olmaları ya da daha geniş bir olguyu kavramamı sağlamalarıyla sınırlı kalmadı. Bunun dışında temasa geçeceğim kişileri bularak, bizzat katıldıkları siyasal faaliyetler ve televizyondaki ilginç programlar hakkında beni haberdar ederek, benim için dosyalarca gazete kupürü hazırlayarak ve en önemlisi benimle hiç bıkmadan saatlerce tartışarak araştırmamı gerçekleştirmemi sağlayan onlar oldu. Dahası benden habersiz ceketlerimin ceplerine sıkıştırdıkları paralar beklenmedik araştırma masraflarını karşılamamı sağladı.

Gerek annem gerekse babam projenin yazım sürecinde faal rol oynadılar. Kimi zaman hararetlenen tartışmalarda görüşlerimin tümünü onlarla tartışma imkânı buldum. Zaman zaman fikirlerimin onları kaygılandırıldığını söylemeliyim. Bunun tek nedeni yorumlarımın onları şaşırtıyor olması değildi; Kemalizmin hem özelleşmiş hem

²⁸ Araştırmamın büyük bir bölümünü tamamladıktan sonra, babam 2002 genel seçimlerinde CHP'den milletvekili seçildi.

de kamusal biçimine eleştirel yaklaşımımın onları da bir şekilde doğrudan etkileyebileceğini düşünüyorduk. 1999 genel seçimlerinden sonra *Birikim* dergisinde ilk türbanlı Türk milletvekilinin yurttaşlıktan çıkarılma süreci üzerine bir yazı kaleme aldım. Ailem bu yazıdan haberdar olunca, kendilerinin şiddetle karşı çıktıkları bir siyasal simayı kızlarının “desteklediği” siyasi müttefikleri tarafından duyulsa bunun kendileri için hiç hoş olmayacağını söylediler. Dergi basıldığında makalemden duydukları hoşnutsuzluğu, kötü bir dille yazılmış olduğunu ve argümanımın analitik karmaşıklığından yoksun olduğunu söylemekle sınırlandılar. Türkçe yazdığım diğer yazılara genellikle övgüyle yaklaştıkları için farklı bir durum söz konusuydu. O gün önceden ayarladığımız akşam yemeğini iptal ederek beni cezalandırdılar. Babam yarı şaka yarı ciddi bir dille Refah Partisi’ni arayıp numaramı vereceğini ve böylece fahri avukatları olabileceğimi söyledi. Annemse CHP’deki siyasal kariyeri konusundaki kaygılarından dem vurarak rahatsızlığını doğrudan dile getirmişti. Fakat nihayetinde ya partiden kimse yazıyı okumadı ya da okuyanlar anne ve babamı rahatsız eden bağlantıyı kurmadı.

Annem diğer parti üyeleriyle ilişkisini zedeleyebileceğim kaygısına rağmen beni parti toplantılarına götürmekten hoşlanmıştı. Onun partideki yoğun, karmaşık ve bazen de hasmane ilişkileri içinde kendine nasıl tutarlı bir yol çizdiğini görmek benim için hoş bir sürpriz oldu. Gençlerin ilgisizliğinden yakınan arkadaşları görüşlerimle tamamen uyuşmasalar da beni etrafta görmekten memnundular. Araştırmamın sonlarına doğru annem üzerinden ilişki kurduğum CHP’li kadın üyelerle bir arkadaşlık ilişkisi kurmuştum. Annem araştırmam sonrasında “hoş ve akıllı” bir kız yetiştirmiş olduğu için aldığı övgülerden memnun olmuştu.

Bu incelemenin bana ebeveyn-çocuk ilişkilerini müzakere etmek ve bazı açılardan yetişkin olduğumu ispatlamak için bir araç olduğu söylenebilir. Ayrıca incelememe kendi ailemi dahil etmek siyasetin mahrem ve gerçekten

kişiselleşmiş özelliklerini görebileceğim bir kapı –diğer türlü kapalı kalacak bir kapı– açtı. Bu yönlerin araştırmama zenginlik katmış olduğunu ve Türkiye’deki siyasal kültüre ilişkin yorumlarımı gölgelemediğini umarım.

ÇALIŞMANIN DÜZENİ ÜZERİNE

Bu çalışmanın her bölümü resmî ideolojinin ve siyasetin Türkiye’de 1990’ların sonunda geleneksel devlet alanının dışında yürütüldüğü farklı bir biçimi ele alıyor. İlk iki bölüm Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş tarihinin ve resmî ideolojisinin kişiselleşmiş algılanışı üzerine odaklanıyor. Üçüncü ve dördüncü bölümde Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş kutlamalarına ve Atatürk’ü anma törenlerine piyasa temelli özelleştirme, kendiliğindenlik ve özgür irade fikirlerinin nasıl girdiği inceleniyor. Son bölümdeyse İslamcıların bu gelişmeleri algılayışları ve sonrasında, siyasal merkeze meşru bir erişim olanağı elde etmek için kuruluş yıllarına kendi nostaljik yaklaşımlarını nasıl yattıkları analiz ediliyor.

“Cumhuriyetin Yaşlı Çocukları. Kişisel Hikâye içinde Kamusal Tarih” başlıklı Birinci Bölüm, son dönemde cumhuriyet rejimini kuran ilk kuşak cumhuriyetçilerin özel yaşamlarına gösterilen ilgiyi ele almaktadır. Bu kuşak cisimleşmiş bir cumhuriyetin sembolü olmuştur, çünkü kendi özel yaşamlarını ve benliklerini yeni rejimin modernist ilkelerine göre kamusallaştırmışlardır. Hem kendi yaşamlarını aktaran yaşlı cumhuriyetçiler hem de bu hikâyeleri tedavüle sokanlar, cumhuriyetin ilk dönemini, ülkedeki her bireyin devletin kamusal reformlarıyla kusursuz bir uyum içinde olduğu nostaljik bir ütopya olarak hatırlamaya meraklıydı. Bu tür nostaljik hikâyeler, 1930’ların baskıcı diye nitelendirildiği içinde bulunduğumuz dönemde büyük bir tezat oluşturmaktadır. Aynı zamanda bunlar erken dönem cumhuriyet rejiminin sonuna işaret etmektedir.

İkinci Bölüm, “Cumhuriyetle Evlilik. Dönüşümlerin Özel Yaşamlarda Sergilenişi” özel kurumların düzenlediği cumhuriyetin ilk yıllarını konu alan üç müze sergisini

analiz ediyor. Bu sergilerin organizasyonu kamusal olanı kutlamaya özel katılım hakkında bir bildiride bulunmanın dışında, içerik bakımından da Türk yurttaşların cumhuriyetçi ideolojiyi daha 1930'larda özel yaşamlarında kucakladıklarını gösteren tarihsel bir bildiridir. Üç sergi de bireylerin özel yaşamlarında devletin baskıcı otoritesinden uzaktaki dönüşümlere odaklanmaktadır.

1990'ların sonlarında Türk tüketiciler popüler metalar olarak modern Türkiye'nin kurucusu ve Türk devletinin en güçlü sembolü Atatürk'ün resimlerini aldılar ve bunları evlerinde ya da özel işyerlerinde sergilediler. "Atatürk'ün Minyatürleştirilmesi. Devlet İkonografisinin Metalaşması" başlıklı Üçüncü Bölüm'de Kemalist yurttaşların Atatürk'ün devlet güdümlü modernliğinin hatırasını piyasa güdümlü modernlik vaaz eden uluslararası baskıyla uzlaştırmak için gönüllü destek gibi yeni kavramlardan yararlandıklarını savunuyorum. Yurttaşlar Türk devletinin otoritesini tüketici tercihleriyle maskeleyerek, piyasa da Türk devletinin sembollerini bu zamana kadar devletin nüfuz edemediği alanlara taşıyarak bunları daha da kaçıp kurtulunamaz bir hale getirmiştir.

"Cumhuriyetle El Ele. Devletin Sivil Kutlamaları" başlıklı Dördüncü Bölüm'de devletin kurucu ideolojisine gösterilen popüler ve demokratik desteği kanıtlamayı amaçlayan cumhuriyet bayramı kutlamalarının organizasyonu (1998'deki 75. yıl kutlamalarında ortaya atılan sivil kutlama fikri örnek gösterilerek) inceleniyor. Devlet planlaması yerine serbest piyasa fikrine dayalı bu kutlamalar sivil toplum kuruluşları tarafından örgütlenmiş ve kutlamalarda kendiliğindenliğe vurgu yapmıştı. Cumhuriyetçilerin yürüyüşlerde yaratmayı amaçladıkları sivil ve kişiselleşmiş coşku, ironik bir şekilde açıkça tanımlanmış ve türdeşleştirici bir nitelikteydi. Sivil kutlamalar özgür ve artan siyasal katılımı teşvik etmekten ziyade, yalnızca Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş ilkeleriyle uyumlu olan sınırlı ve dikkatle hazırlanmış ifade türlerine alan açmıştır.

Son bölüm, "Siyasal Arka Plan olarak Kamusal Hatıra. Cumhuriyetin İlk Yıllarının Kemalist ve İslamcı Versi-

yonları” laiklerle İslamcılar arasında Türkiye Cumhuriyeti tarihi konusundaki rekabeti inceleyerek siyasetin (ve bunun meşruiyetinin) sınırlarının müzakere edildiği bağlama odaklanmaktadır. Burada birbirlerini meşrulaştıran ama kamusal ve özel alanlar arasında hareket etmek için farklı şekillerde kullanılan iki konum arasındaki yapısal farklılıklar irdelenmektedir. 1930’ların nostaljik hatırasının doğasını tanımlamanın Türkiye Cumhuriyeti’ni kimin ve hangi ilkelere göre yöneteceği konusunda kamusal bir mücadele anlamına geldiğini göstermektedir.

Bölüm 1

Cumhuriyetin Yaşlı Çocukları

Kişisel Hikâye İçinde Kamusal Tarlı

Cumhuriyetin 75. yıldönümünün kutlandığı 1998 yılında, görece az tanınan emekli bir İngiliz edebiyatı profesörünün otobiyografisi Türkiye’de en çok satan kitaplar arasına girdi. Mîna Urgan’ın geçmişte Shakespeare ve İngiliz edebiyatı tarihi üzerine yazdığı kitaplar yıllar yılı yalnızca birkaç bin satmış olmasına karşın, *Bir Dinozorun Anıları* resmî rakamlara göre yüz bin baskı yaptı, sayısız korsan baskısı yapıldı ve bir yıl içinde toplamda yarım milyonluk satış rakamına ulaştı. Urgan kitabında kendisini koyu bir Kemalist olarak tanımlıyor ve cumhuriyetin ilk yıllarından başlayıp üniversitede profesör ve aktif bir solcu olduğu yıllara kadar uzanan hayat hikâyesini anlatıyor. Genç cumhuriyetin idealist değerleriyle yetişmiş biri olarak kendisini dinozor –çağdaş Türkiye’nin kâr peşinde koşan zihniyetine uymayan bir tür– diye tanımlıyor. Kitabın kapağında Urgan’ın büyük kitaplığının önündeki bir sandalyede rahat ama düşünceli bir halde otururken çekilmiş bir resmi vardır. Dikkatli bakıldığında elinde bitmek üzere olan sigarası göze çarpar. Kısa, kırışmış, açık saçları, beyaz gömleği ve siyah yeleği kendi kuşağından diğer kadınlarla karşılaştırıldığında Urgan’ı oldukça erkeksi göstermektedir.

O yıl ün kazanan tek yaşlı, eğitilmiş ve şehirli Kemalist Mîna Urgan değildi. Cumhuriyetin ilk yıllarında doğmuş

ve Kemalist inkılâbın ön saflarında yer almış kendi kuşağından pek çok kişi anılarını yazmış ve cumhuriyetin kuruluş yıllarına ilişkin kişisel deneyimlerini anlatmıştı (Turan 1993; Abadan-Unat 1996; Uçuk 1995; Denктаş 1998; Moran 2000; Aksan 2001).¹ Hatta öyle ki bu ilk cumhuriyetçiler arasında kendi hayat hikâyelerini yazacak kadar yetenekli olmayanlar bile müthiş bir ilgi görüyordu (Ergun 1997; Z. Arat 1998; Gümüšoğlu 2001; Öztürkmen 1999).² Kırılmış, örtüsüz saçlarından çekinmeyen, makyajsız yüzünde ciddi bir ifade takınmış cumhuriyetçi yaşlı kadın imgesi, laik cenaha hitap eden ana kanallarda birdenbire yaygın bir imge halini almıştı.

Yaşlıların hikâyelerinin ve imgelerinin göklere çıkarılması özellikle de ulusal kutlama bağlamında yeni bir gelişmeydi. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk günlerinden itibaren, kolektif bir grup olarak gençlik, yeni ulusun ve onun ütöpik idealizminin simgesi olmuştu (Neyzi 2001). Bir zamanlar Atatürk tarafından yeni cumhuriyetin bekçileri diye nitelendirilen gençlik şimdi yaşlanmış ve cumhuriyetin 75. yıldönümünde gözden kaybolmaya başlamıştı. Daha da kötüsü, onlar iyi bir geleceğin mümkün olduğu inancını da yanlarında götürüyorlardı. Yaşamlarının son demlerindeki bu insanlara gösterilen nostaljik ilgi Türkiye'de gençliğin bugün benzer ütopyalara sahip olmadığının bir kanıtıdır. Gelecek inancı bugün artık yalnızca geçmişin bir kalıntısıdır, bugüne bulaştırılmadan

¹ Navaro-Yashin'e göre, "cumhuriyetin ilk yıllarındaki reformları yaşamış olan Kemalist kadınların sözlü tarihi, toplum bilimlerinin nesnesi olarak İslamcı kadınlara bir kontrpuan işlevi görür" (2002, 67).

² Toplumsal ve Ekonomik Tarih Vakfı ve Kadın Eserleri Kütüphanesi (Durakbaşı ve İlyasoğlu 2001) Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk kuşağıyla sözlü tarih konusunda geniş kapsamlı projelere imza atmıştır. Devlet ve özel televizyon kanalları ilk kuşak cumhuriyetçilerin hayatları üzerine sayısız belgesel yayınlamıştır: *Cumhuriyet'e Kanat Gerenler*, *Cumhuriyet'in Hayalleri* bunlardan birkaçıdır.

uzaktan hayranlık duyulacak bir şeydir.

İlerlemiş yaşlarına karşın, bu kuşağın üyelerine “cumhuriyet çocukları” adı verilmişti. Tek parti rejiminin altın çağında doğmuş ve kurucu ataları tarafından yetiştirilmiş bu insanlar Türkiye Cumhuriyeti’nin kayıp çocukluğunu temsil ediyorlardı. Cumhuriyetin 75. yıldönümünde, genç kuşaklar bu insanların kendi çocukluklarıyla ülkelerinin çocukluğunun bir birleşimi olan hayat hikâyelerini öğrenmek için bu ezeli çocuklara dönmüşlerdi. Bu çifte çocukluk anlatılarını incelerken Annette Kuhn’un tavsiyesine kulak verdim ve söylenenleri lafzına göre değerlendirmedim. Bunun yerine, “mite ulaşmanın bir yolu [olarak] geçmişe müracaat” edildiği yaklaşımından hareket ettim, “zira hikâye büyük hisleri şimdiki zamanda ifade edecek kadar derindir” (Kuhn 1995, 1). Hikâyeler geçmiş hakkında değerli bilgiler içermediği durumda bile, geçmiş hakkında bugün paylaşılan ortak duyguları –kayıp, sevgi ve arzu gibi– anlamak için bu anlatıları inceledim.

Cumhuriyetin yaşlı yurttaşlarının hayat hikâyesi anlatılarını referans değeri bakımından değil, konuşma edimleri olarak önemli görüyorum (Austin 1975). Yaklaşık yarım yüzyıl önce John Austin bazı sözcelerin şeyleri “basitçe söylemekten” ziyade “yaptığını” savunmuştu. “Edimsel sözceler”e dair meşhur örnekleri arasında (bu terimi sevmemesine karşın) evlilik merasiminde “kabul ediyorum” ya da “bu gemiye Kraliçe Elizabeth adını veriyorum” demek de vardır. Aynı şekilde benim anlatıcı ve dinleyicilerim de cumhuriyet döneminin özgün olmayan anlatılarını sürekli tekrarladıkça, toplumsal açıdan anlamlı bir siyasal eyleme girişiyorlardı: Bir yandan cumhuriyetin kuruluş ilkelerine olan bağlılıklarını dile getirirlerken, diğer yandan çağdaş Türkiye’yi eleştiriyorlardı. İlk cumhuriyetçilerin sözel edimleri günlük yaşamdan ve günlük konuşmalardan ayrı tutulmasına karşın, bu edimlerin gerçek hayata etkileri vardır (Lemon 2000). Bu konuşma edimlerinin parçası olarak, hem anlatıcılar hem de dinleyiciler yaşlı cumhuriyetçilerin kişisel deneyimleri aracılığıyla meşrulaştırılan

geçmişin kuruluş yıllarının nostaljik izahını birlikte kayda geçirdiler, yayına hazırladılar ve tedavüle soktular.

Pek çok nostalji araştırmacısının üzerinde anlaştığı bir görüş olarak geçmişe duyulan bu özel, yapılandırılmış duygular parçalarını hem meşrulaştırarak hem de gayri meşrulaştırarak şimdiye hizmet eder (K. Stewart 1988; Rosaldo 1989; Ivy 1995; Rofel 1999). Her nostalji ânını eşsiz kılan şey şimdiye dair oynadığı roldür. Cumhuriyetin altın çağına ait erdemlerin listesi çağdaş Türkiye'deki siyasal durumla diyalog içinde (ve bunu eleştirerek) şekillenmiştir. Yaşlı öğretmenler anlatılarını bir "bağlam-metin" (Silverstein ve Urban 1996, 1) ile ilişki içinde –bu anlatıların tedavülde olduğu kültürün metin halindeki parçalarının okunabilir ya da okunamaz arka planı içinde– yarattılar. 1990'ların sonunda cumhuriyetin kuruluşunun yarı-resmî anlatısıyla rekabet eden egemen anlatılar arasında İslamcı, Kürtçü, milliyetçi ve liberal "ikinci cumhuriyetçi" anlatılar da vardı. Bu anlatılar geçmiş ve gelecek hakkında farklı iddialarda bulunsa da, hepsi de cumhuriyetin ilk yıllarının otoriter ve baskıcı olduğunu savunmaktadır. İlk kuşak cumhuriyetçilerin kişisel hikâyeleri bireylerin Kemalist politikaları isteyerek ve kişisel olarak kucakladığını göstermeye çalışarak bu eleştirilerle rekabet ediyordu. O günleri kayıp bir ütopya diye resmederken, aynı zamanda mevcut rejimi de kurucu önderin belirlediği hedefleri gerçekleştirmekten çok uzak olduğuna inandıkları için eleştiriyorlardı.

Ne var ki anlatıların içeriğini yakından incelediğimde, ilk kuşak cumhuriyetçilerin her zaman genç Kemalistlerin dinlemek istedikleri resmî ideolojinin özelleştirilmiş versiyonunu anlatmadıklarını gördüm. Kişisel benliklerini kamusal olanla birleştirmek için toplumsallaşan yaşlı cumhuriyetçiler, cumhuriyetin ilk yıllarının ve ideolojisinin kişiselleştirilmiş yorumuna direniyorlar ve daha ziyade, kendilerini cumhuriyet projesinin kamusal ve geleceğe yönelmiş doğasının ete kemiğe bürünmüş halleri olarak görüyorlardı, ki bu projenin kişisel çıkar peşinde koşan neoliberal modernlik zihniyetinde artık bir yeri yoktu.

CUMHURİYET ÇOCUKLARI VE HÜSRANLA SONUÇLANAN RÜYALARI

Kamusal yaşamda aktif roller alan ilk kuşak cumhuriyetçiler kırılmış saçlarına karşın hâlâ cumhuriyet çocukları ya da kızları diye adlandırılmaktadır. Bu ad, kendisi de ülkenin kurucu atasının çocuğu olarak mitleştirilen cumhuriyetin ilk yıllarının mitleştirilmiş biçimiyle yakın bağlarına işaret etmektedir. Keza yok olmak üzere olan bir kuşak ile, bu kuşağın ak saçlı çocuklarına aile sıcaklığı ve kamusal hatıranın koruyuculuğunu sunabilecek diğer yurttaşlar arasında yakın bir bağ kurmaktadır. Dahası tüm bir kuşağı sonsuza dek çocuksulaştırmakta ve bunu yapmakla 1930'ların gerçekleşmemiş beklentilerine –tamamen modern ve Batılaşmış bir Türkiye ütopyası– işaret etmektedir.

Cumhuriyetin yaşlı çocukları büyüüp yetişkin yurttaşlar olamadılar, çünkü hüsrarla sonlanan rüyaları Türkiye’de asla varılamayan bir geleceğe aittir. Cumhuriyetin ilk meclisindeki bakanlardan birinin kızı olan Nilüfer Gürsoy, kendisiyle yapılan bir hayat hikâyesi mülakatında, üzerinden 75 yıl geçmiş olmasına karşın hâlâ çocukluk rüyalarının gerçekleşmesini beklediğini söylemişti. “Çocukken yaşadığım büyük ilerlemenin gerçekleşmesi umuduyla yaşıyorum. Bu rüyadan uyanmak da istemiyorum [çünkü] bu sürecin önemini çok sonraları anladım.”³ Gürsoy ilerlemiş yaşına karşın kendisinin bir cumhuriyet çocuğu olduğunu düşünüyor ve cumhuriyetin ilk yıllarındaki hedefleri (hâlâ) çocuk aklını aşan büyük bir projenin parçaları olarak görüyordu. Bu hedefler yetişkin kurucular tarafından –bu örnekte, esasen kendi ebeveynleri tarafından– konmuştu. Fakat ömrünün sonuna geldiğinde, görünen o ki, ne bu hedeflerin herhangi biri gerçekleşmişti ne de bundan sonra başka istekleri olabilirdi.

Benzer bir durum 1917 doğumlu, emekli bir üst düzey bürokrat olan Cahit Kayra’nın otobiyografisinde de (2002)

³ Nilüfer Gürsoy bu mülakatı *Cumhuriyet’in Hayalleri* adlı belgesel için yapmıştı.

görülebilir: “Düşler hep ileriye dönük olur. Ben ise tersine, 1908 kuşağı içinde yer alıp 1930’lu yıllarda dünyadan ayrılmış olmanın düşleriyle yaşadım” (16). Kayra 1908 kuşağı derken önce Osmanlı padişahının yetkilerini kısıtlayıp ardından 1923’te cumhuriyeti kuran, 1908’deki ikinci meşrutiyet sürecinde aktif rol oynamış olan Jön Türkler’i kastetmektedir.⁴ Bu kuşak ülkenin farklı bir geleceği olmasını hayal etmiş ve buna uygun bir modernleşme projesine girişmişti. Kayra Atatürk ölüp ülkeyi başsız bıraktığında kendisi de ölmüş olmayı ister. Atatürk’ün misyonunu miras almış ilk kuşak cumhuriyetçilerin bir üyesi olarak, cumhuriyetin başarılarından ve hedeflerinden yakın dönemde (ona göre) uzaklaşmış olması Kayra’yı son derece rahatsız ediyordu. “Biz o zamanlar bu değişime katılırken, yine Anadolu eşrafının yıllar sonraki trajik geri dönüşünü düşünemez, tahmin edemezdik” (34). Kılavuzsuz kalan diğer yurttaşlar zamansal açıdan geriye gittikçe, yaşamlarını kamusal bir projeye adanmış olan ilk kuşak cumhuriyetçiler de gerçek yetişkinler haline gelemediler. Kayra 1920’leri ve 1930’ları geleceğe bugünden –geriye yönelmiş bir şimdiden– daha yakın görüyordu. Belki de bu nedenle Atatürk’ün önderliğinde kendi yollarında dosdoğru ilerleyen önceki kuşağın bir parçası olmayı istiyordu.

O dönemde çok tutmuş olan *Cumhuriyet’in Hayalleri* belgeseli (1998) ilk kuşak cumhuriyetçileri başarısız gelecek rüyalarının tecessümü olarak gösterir. Yaşlı yurttaşlar birbiri ardına ekranda belirip cumhuriyetin hedefleri konusunda eskiden ne kadar heyecanlı olduklarını titrek bir sesle söyledikçe, izleyicilerde cumhuriyetçi tahayyüllerin ilk kuşakla birlikte yok olmaya mahkûm olduğu hissi uyanır. Mina Urgan’ın belgeselde belirttiği üzere, “cumhuriyetin (ilk yıllarının) temel özelliklerinden en önemlisi bir umut dönemi olmasıydı. Hayal bile edilemeyecek bütün ütopyaların gözlerimizin önünde gerçekleşeceğine inanıyorduk.

⁴ Bu kuşağın ideolojisi ve başarıları için, bkz. Mardin 1962, Ahmad 1969, Kayalı 1997 ve Hanioglu 2001.

Bu bizim kuşağımıza öyle bir umut veriyordu ki bizi hâlâ ayakta tutan budur.” Fakat ilk cumhuriyetçilerin solgun imgeleri ve nostaljik anlatıları ilk kuşağın aslında şimdiye değil, geçmişin başarısız bir geleceğine, bir zamanlar umut vaat eden geleceğe ait olduklarını hatırlatıyor. Nitekim belgesel yapımcıları da anlatıcıların cumhuriyetin ilk yıllarına ait umutlardan bahsettikleri kısmı “Mutluluk Ülkesi Masalı” diye adlandırarak, cumhuriyetin ilk yıllarını izleyicilerin anlatıları dinledikleri şimdiki bağlamla müphem bir bağa sahip bir peri masalı ortamına yerleştirmişti.

YAŞAM BOYU ÖĞRETMENLER OLARAK YAŞLI CUMHURİYETÇİLER

Sadık ilk kuşak cumhuriyetçiler kendilerini ebediyen birer çocuk olarak görmelerine ve başkaları tarafından da öyle görülmelerine rağmen, aynı zamanda çağdaş nesillerin öğretmenleri olarak da algılanmaktadırlar. Bunu başka bir tarzda da görmek mümkün: Tam da çocuk diye nitelendirildikleri için ilk kuşak ve özellikle de kadınlar, yaşamlarını çocukların eğitime adanmayı en uygun yol olarak görmüşlerdir.⁵ Ayrıca cumhuriyet projesi açısından kilit bir yere sahip olduklarını kanıtlamışlardır, zira yeni nesillerin eğitiminde ailenin, akrabaların, komşuların ve din hocalarının yerini onlar alacak ve öğrencilerine yeni rejimin milliyetçi ve laik öğretilerini aşılayacaklardı (Atay 2004). Cumhuriyetçi devrimin ön saflarındaki görece az sayıda öncü (ve bundan nasipleneler) arasında en büyük ilgiyi emekli öğretmenler topluyordu. Cumhuriyet ideolojisini yaymaları için yeni eğitim sistemine göre yetiştirilmiş olan bu

⁵ Funda Şenol Cantek de cumhuriyetin ilk kuşağına mensup kadınlarla yaptığı on üç hayat hikâyesi mülakatına dayanarak bu kadınların ya öğretmenlik yaptığını ya da fırsat olsa yapmak istediklerini söyler (2003, 334). 2001 yılında yayımlanan *The Generation of the Tenth Anniversary* başlıklı kitabında Firdevs Gümüşoğlu'nun görüştüğü yirmi kişiden on altısı yine öğretmendir. Cumhuriyetin ilk kuşak öğretmenlerinin hepsi olmasa da büyük bir kısmı kadındı.

öğretmenler, öncü grubun ideal temsilcileri olarak görüyordu. Mustafa Kemal cumhuriyeti kurduktan kısa süre sonra bir eğitim seferberliği başlatmış ve “Başöğretmen” adını almıştı. Hem kendileri ideal yurttaşlar olacak hem de yeni nesillere kendileri gibi olmayı öğretecek yeni nesil öğretmenlerin eğitimine çok önem vermişti. Cumhuriyetin kurulmasında öğretmenler o kadar önemli role sahipti ki “eğitim ordusunun askerleri” diye adlandırılıyorlardı (Altınay 2004). Türk ordusu nasıl emperyalistlerle savaşmışsa onlar da cehaletle öyle savaşacaklardı. En önemlisi, yeni nesil öğretmenler, yurttaşlarını eğiten, terbiye eden ve gözetleyen yeni devletin ilkelerini cisimleştirecekti.

Kadın eğitimciler, cumhuriyetçi reformların hem en yaygın nesneleri hem de öznelerydi.⁶ Kadın öğretmenler bedenlerinde Homi Bhabba’nın (1990, 292) milliyetçi anlatılarda “pedagojik olanın devam ettirici, birikimci eğilimi ile edimsel olanın mükerrer, özyinelemeli stratejisi arasındaki” bölünme diye adlandırdığı şeyi birleştiriyorlardı. Öğretmenler olarak Türk ulusunun tarihi ve başarıları hakkında gelecek nesilleri eğitmeleri bekleniyordu. Ayrıca onlar cumhuriyetçilerin İslami âdetlerden biri diye gördükleri yalıtılmışlıklarının aksine, modernliğin bir nişanı olarak kadınları kamusal alana sokan Kemalist reformların ilk meyvelerydi (Göle 1996). Eğitilmiş ilk öğretmenler kuşağı olarak görevleri arasında hem yeni ulus hakkında konuşmak hem de onun en son bedenini kamusal alanda temsil etmek vardı. Örneğin eğitim görmüş ilk kadın beden eğitimi öğretmenlerinden biri ve aynı zamanda koyu bir Kemalist olan Pakize Hanım, Kemalist reformların bir modeli ve temsilcisi olarak kendi rolünün bilincindeydi.⁷ 1998

⁶ Kamusal olarak gözle görülebilen ama cinsel açıdan fark edilemeyen yeni Türk kadın bedeninin oluşumu ve keza kadınları aydınlanmış anneler ve eşler haline getirmek için eğitilmesi gereken Türk kadınları üzerine zengin bir külliyyat mevcuttur (Kandiyoti 1987; Kadioğlu 1998; Göle 1996; Durakbaşı 1998; Z. Arat 1998; Navaro 2000).

⁷ Araştırma öznelerynin kimliklerini gizli tutmak için metinde

yılında yaptığımız mülakatta şunları anlatmıştı:

İlk Türk kız atlet olarak bir yarışa katılmışımdım. İnsanlar böyle bir şey görmemişti, kızlar koşabilir mi diye soruyorlardı? Hepsi de dar kafalıydı. Şortlarımızı giydik ve Alman hocalarımızla birlikte yüz metre koştuk, sırkla atladık, disk attık. İnsanların da bundan haberdar olmasını istiyorduk. Bu bizim görevimizdi. Kızların da böyle şeyler yapabileceğini insanlar öğrensın istiyorduk. Bunu ilk bizim yaptığımızın bilincindeydik. Eğer *İlkler* diye bir kitap yazılırsa o kitabın konusu biz olmalıydık.⁸

Cumhuriyetin ilk öğretmenlerini nitelendirmek için en iyi isim *kuşaktır*: Yalnızca aynı dönemde doğdukları için değil, aslında Lisa Rofel'in Çin'deki diğer nesiller için dediği gibi, "belli siyasal hareketler ve devlet rejimleri yoluyla rüştlərini ispat ederek bir özdeşlik hissi geliştirdikleri" (1999, 22) için. Cumhuriyet çocukları aynı tarihsel kesiti yaşadıkları gibi aynı öğretmen okullarına devam etmişlerdi. Çoğu zaman iyi eğitim almış ve hali vakti yerinde adamların kızlarıydılar; bunlar rejime olan desteklerini kızlarını cumhuriyetin yeni okullarına göndererek gösteriyorlardı (Z. Arat 1998). İlk kuşak öğretmenlerin reşit oldukları dönem ve aldıkları eğitim dünya görüşlerini şekillendirmişti.

Türkiye 1980 sonrasında giderek dünya ekonomisinin parçası haline geldikçe, önceki imtiyazlı sınıflar (yukarıda tarif edilen öğretmenler gibi cumhuriyetin öncü kolları da dahil olmak üzere) görece marjinalleşti ve bir kayıp yaşadı. Taşrada yetişmiş eğitimsiz müteşebbisler toplumsal hiyerarşinin basamaklarını bir bir tırmanarak devlet tedrisatından geçmiş elitin yerini aldı. Bu grubun üyeleri 1970'lerde emekliye ayrılmışlardı. Fakat yeni liberal devletin verdiği emekli aylıkları azaldıkça bu kişiler toplumun daha da dışına itildiler. Ekonomik liberalleşme, popülist politikalar ve siyasal İslamın güçlenmesi sonucunda devlet iktidarı üze-

sahte isimler kullanılmıştır.

⁸ Metinde alıntılanan mülakatların hepsi 1998 güzüyle 1999 kışı arasında yapılmıştır.

rindeki denetimin kaybolduğunu ve daha da önemlisi bu durumun Atatürk'ün çizdiği devlet güdümlü modernleşme yolundan bir sapmayı ifade ettiğini düşünüyorlardı. Başka bir deyişle, bu kuşak, cumhuriyetin 75. yıldönümünde hem demografik açıdan hem de toplumsal ve ekonomik alandaki nüfuzları bakımından yavaş yavaş siliniyordu.

İlk kuşak öğretmenler 75. yıldönümünden çok önce emekliye ayrılmış olmalarına karşın, kendilerini hâlâ öğretmen olarak görüyor ve öyle muamele görüyorlardı. İlişkiye geçtikleri gazetecileri, araştırmacıları ya da komşularını cumhuriyet ideolojisi konusunda eğitmeye muhtaç öğrenciler olarak görüyorlardı. Türkiye'de öğretmen olmak genellikle okul bağlamının çok ötesinde bir olgudur. Öğretmenlere gerek komşular gerek diğer tanıdıkları "hocam" diye seslenir ve hangi bağlamda iletişime geçtiklerinden bağımsız olarak saygı gösterirler.⁹ İlk kuşak öğretmenler, sonraki kuşaktan da fazla, kendilerini yaşam boyu öğretmen olarak görüyorlar, zira cumhuriyetçi değerlerin gelecek nesillere aktarılmasından öncelikle kendilerini sorumlu tutuyorlardı. İlk kuşağa mensup otuz öğretmenle mülakat yapan siyaset bilimci Zehra Arat (1998) görüştüğü öğretmenlerden seksenli ya da doksanlı yaşlarda olanların hemen hepsinin kendisini hâlâ öğretmen olarak gördüğünü fark etmişti, üstelik bazıları yalnızca birkaç yıl öğretmenlik yapmıştı. Görüşülen öğretmenlerden biri olan Perihan Gökay bu durumu, "ben devrim çocuğuyum. Karşı devrimcilerin [yani İslamcılarının] yaptıklarını televizyonda gördüğümde kendimi tutamayıp ağlıyorum. İşte bu nedenle ölene kadar öğretmen olarak kalacağım" (Arat 1998, 157) diye ifade etmişti.¹⁰ Cumhuriyetçi değerlerin bir çocuğu ve

⁹ Bu, din hocalarına duyulan saygının bir uzantısıdır. Richard Tapper ve Nancy Tapper (1991) cumhuriyetle birlikte eğitim sisteminde büyük değişiklikler yaşanmış olmasına karşın eğitim sistemindeki kilit kavramların ve yöntemlerin çoğunun Osmanlı-İslam geleneğinden alındığını göstermiştir.

¹⁰ Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk kuşağına mensup 20 kişiyle yapılan mülakatlardan oluşan bu kitabın yayınladığı dönemde,

öğretmeni olan Gökay genç nesilleri eğitime ve neyin geçmişe neyin geleceğe ait olduğunu gösterme rolünü içselleştirmişti. 1990'ların sonunda Gökay gibi yaşlı cumhuriyetçiler Türkiye halkını yeniden eğitmeleri için gazeteciler ve araştırmacıların kapılarını çaldıklarını gördüler. Bu kez cumhuriyetin ilkelerini soyut olarak öğretmeleri değil, cumhuriyet çocukları olarak modernleşen Türkiye'nin kamusal projelerini nasıl içselleştirdiklerine dair kişisel hikâyelerini anlatmaları isteniyordu.

KİŞİSEL ANLATILARIN ARTAN DEĞERİ

İlk kuşak cumhuriyetçilere ulaşmaya çalıştığım da programlarının çok yoğun olduğunu gördüm. Tekrar tekrar ödül törenlerine, anma etkinliklerine, televizyondaki *talk-show*'lara, gazeteci ve akademisyenlerle mülakatlara davet ediliyorlar ve çevrelerindeki aktif laikler ve komşular ziyaretlerine geliyorlardı. Örneğin cumhuriyetin ilk tarih öğretmenlerinden ve hâlâ Milli Eğitim Bakanlığı'nda aktif olan 83 yaşındaki Refet Angın yoğun mülakat takviminden ötürü bana zaman ayıramamıştı, çünkü kendisine en çok şöhret getirecek olaylara öncelik veriyordu. Televizyon programları ya da televizyon kanallarının geldiği halka açık toplantılar listesinin ilk sırasındaydı. Bunların ardından gazetecilerle mülakatlar ve daha önemsiz ödül törenleri geliyordu. Ne zaman bir randevu ayarlasak, daha geniş bir kitleye Atatürk'le 15 yaşında tanışıp kendisine tarih öğretmenliği olma sözü verdiğini anlatacağı yeni bir fırsat daha yakalamış oluyordu. Kendisinden duvarda asılı olan hikâyesini kâğıda geçirmek için izin istediğim de, bunun bir

Firdevs Gümüšoğlu İstanbul Üniversitesi'nde siyaset bilimi doktorası yapıyordu. Önsöz'de bu kitabı yeni bir ülke kurmuş olan Türk neslinin tutkularını ve heyecanını anlamak amacıyla derlediğini yazar. Bu mülakatları bir kitap olarak yayımlamasının arkasındaki güdününse yeni kuşakların "geleceklerini aydınlatmak" ve onlara kuruluş tutkularını aşlamak için bu hikâyeleri onlara aktarmak olduğunu söyler.

fotokopisini çekmecesinden çıkarıp vermişti bana. Kısacık boyu, tepesinde topuz yaptığı kar beyaz saçları ve gülümseyen makyajsız yüzüyle çok meşhur biri haline gelmişti, öyle ki anma etkinliklerinin ayrılmaz bir parçası olmuştu. Takvimi hep dolu olduğundan en sonunda bana ilk kuşak cumhuriyetçiler arasından görüşmemin yararlı olacağını düşündüğü otuz beş kişilik bir liste vermişti. Kendisi çok meşgul olduğunda ya da kendisi dışında başka kişilerle temasa geçmek istediklerinde gazetecilere ve örgütlere de bu listeyi verdiğini söylemişti. Listede Türkiye Cumhuriyeti'ne katkılarından ötürü gazete ve dergilerde sık sık çıkan ya da ödül alan pek çok isim vardı. Ayrıca listedekilerin çoğunun öğretmen olması da beni şaşırtmamıştı.

İlk kuşak cumhuriyetçiler arasında değeri sonradan artmış olan bu sınırlı sayıda insanın anlatıları hızlı bir tedavüle sahip olmasına karşın, bu insanlarla şahsen buluşmak ve tekrar tekrar cevapladıkları aynı soruyu sormak istemiştım: "Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşamak nasıl bir duyguydu, anlatabilir misiniz?" Ya da çoğu zaman olduğu gibi kısaca, "Anılarınızı anlatabilir misiniz?" Böylece bu popüler anlatıların nasıl üretildiğine tanıklık etmek istiyordum. Ayrıca hikâyelerinin belli yönlerinin kitle iletişim araçları tarafından özellikle seçilip seçilmediğini görmeyi amaçlıyordum. Bu amaçlarla cumhuriyete bağlı ve değeri daha bana gelmeden artmış ilk kuşaktan 20 kişiyle mülakat yaptım.

Meşhur olmuş bu kişilerle temasa geçtiğimde kendilerini mülakata ikna etmek zor olmamıştı. Projemi kısaca şöyle açıklıyordum: "ABD'de bir üniversite için Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında yaşamış insanların hayat hikâyeleri üzerine tez hazırlıyorum." Kendi tarihlerini anlatacak kadar sıhhatli hissetmediklerini ya da çok meşgul olduklarını söyleyen bazı öğretmenler dışında, eğitimcilerin çoğu bir araştırmacıyla konuşmaktan mutluydu. Hayat hikâyeleriyle ilgilenmiş olmam hiçbirini şaşırtmamıştı, çünkü hepsi de tarihte dikkate şayan önemli bir döneme tanıklık ettiklerine inanıyordu. Ayrıca hikâyelerini yeni nesillere

aktarmaya hem isteklilerdi hem de zaten alışkınlardı.

Mülakat yaptıklarımın çoğu kuruluş yıllarına ait hikâyelerini daha önce sayısız kez anlatmıştı. Oturma odalarına girdiğimde önceki mülakatlara ilişkin gazete ve dergi kupürlerinin masanın üstüne dikkatlice serilmiş olduğunu gördüm. Bu yaşlı cumhuriyetçiler özellikle de televizyon kanallarıyla yapılan mülakatlardan bahsetmek için özel bir çaba harcıyorlardı. Oturma odasında sohbete başladıktan kısa süre sonra, örneğin Yegâne Hanım, mülakatın kendisi açısından sıradan bir hadise olduğuna dikkat çekmişti. “Geçen gün on ziyaretçim vardı. Onlar da senin gibi eski anıları, hikâyeleri dinlemek için gelmişlerdi. İnsanlar o günleri bizzat yaşamadıkları için duyup öğrenmek istiyorlar. Özellikle de gençler bu tür şeylere pek meraklı, ben de cevaplamamazlık etmiyorum. Star [televizyonu] ile görüştüğümde aynı hikâyeleri onlara da anlattım.”

Medyadan gördükleri yoğun ilgi nedeniyle görüşme yaptığım kişiler sık sık beni gazeteci zannettiler, oysa telefonda kendilerine doktora tezim için görüşmek istediğimi açıkça söylemiştim. Kapı zilini çaldığımda, içerideki çocukların “Gazeteci geldil” diye bağırdıklarını defalarca duydum. Gerçekten de cumhuriyetçi nostaljiyi “kaşımaya” çalışan bir gazeteciye ya da araştırmacıya benziyordum. Başımın açık oluşu, sade şehirli kıyafetlerim, ve makyajsız yüzüm cumhuriyetçi değerlere bağlılığın bir ifadesi olarak yorumlanabilirdi. Öğretmenler muhtemelen cumhuriyetin ilk günlerine duydukları nostaljiyi ve cumhuriyet reformlarından geri dönüşe duydukları hiddeti paylaşmak için orada olduğumu düşünüyorlardı. Cumhuriyet rejiminin ilk yıllarındaki bazı politikalara karşı eleştirel yaklaştığımdan bahsedip bu yaşlı insanları hayal kırıklığına uğratmak istemedim ve eski günlere duydukları özlemi saygıyla dinlemeyi tercih ettim.

ÖZEL BENLİĞİN CUMHURİYETİN KAMUSAL TARİHİNE KAZINMASI

Charlotte Linde konu üzerine çığır açıcı eserinde, hayat hikâyeleri sayesinde insanların “kendi benlik hisle-

rini ifade edebildikleri”ni, “grup üyeliği müzakeresinde bulunabildikleri”ni ve “neyin beklendik olduğuna dair önermelerde bulunabildiklerini” açıklar (1993, 1). Yaşlı cumhuriyetçiler hayat hikâyelerini anlatırken bu üç eylemi de aynı anda yaptılar. Kamusal alanı yaratan ve kutlayan bir cumhuriyetçi modernleşme projesini tamamen içselleştirmiş bir benlik sergilediler. Öyle ki bu yaşlı yurttaşlar kişisel anlatılarını kitle dolaşımına sokarak, bireylerin kamusal davayla tek yürek oldukları görüntüsü çizen cumhuriyetçi mitlerin güçlenmesine yardımcı oldular. Son olarak, hayat hikâyeleri yurttaşların cumhuriyetçi projesinin bireyleri kucaklayıcılığının kişisel tanıkları olduğundan, yeni Türk yurttaşlarının cumhuriyetçi hedeflerle çatışması muhtemel özel deneyimlere bağışık kalmalarını beklemek artık mümkündü.

İlk kuşak cumhuriyetçiler hayat hikâyelerinde kamusal ile özel arasında sıkı bir ayırım yapmışlardı. Özel diye gördükleri olayları çoğu zaman olabildiğince az anlatıyorlardı. Mülakatlar sırasında ulusal tarihten bağımsız arzulardan, deneyimlerden ve kızgınlıklardan oluşan daha özel denilebilecek benliklerini ısrarla sakladıklarını gördüm. Ev ziyaretlerimde, Perihan Gökay gibi kadın cumhuriyetçilerin şık bir triko kazak, diz boyunda bir etek ve terlik giydiklerini, saçlarını boyayıp yaptırdıklarını ve makyajlı olduklarını, erkeklerinse iki ya da üç parçalı koyu renk takım elbise giyip, renkli kravat taktıklarını gözlemledim. Çok açık ki bu kıyafetler evde misafir ağırlamaktan çok kamusal etkinlikler için uygundu. Aynı nedenle beni aile dışından misafirlere ayrılan resmî oturma odasında karşıladılar. Aile üyelerinin ve yakın misafirlerin zamanlarının çoğunu geçirdikleri evin iç kısımlarını genellikle görme imkânım olmadı. Bir başka deyişle konuşmacılar benimle ev alanlarının özel ayrıntıları arasına ihtiyatlı bir mesafe koymuşlardı. Kamusal olanla özel olan arasında koydukları bu ayırım hayat hikâyelerinin mülakatlarda anlatılan kamusal versiyonu ile yaşamlarının özel ayrıntıları arasındaki ayrıma benziyordu. Kişisel yaşamlarını ancak tanık-

lıklarına mola verdiklerinde ya da mülakattaki dil sürçmelerinde bir parça görebiliyordum.

Aşağıdaki kısımda, seksenlerinde emekli bir öğretmen ve tek parti dönemindeki nüfuzlu bir bürokratin mağrur dul eşi olan Meliha Hanım'la yaptığım hayat hikâyesi mülakatına ilişkin izahımı ve analizimi sunacağım. Meliha Hanım'ın hikâyesi ilk kuşak cumhuriyetçilerin çoğunun özel ya da kişisel diye görülebilecek her ayrıntıyı nasıl hasıraltı ettiklerinin tipik ama biraz abartılı bir örneğini sunmaktadır.

Meliha Hanım'la komşusu olan bir arkadaşım aracılığıyla tanıştım. Hayat hikâyesini dinleme isteğim ve muhtemelen tezimde kullanacak olmam kendisini hiç şaşırtmadı. Başka doktora öğrencileriyle de mülakat yaptığını söyledi. Bu deneyimli öğretmen beni Moda'daki denize nazır evinin resmî oturma odasında ağırladı. Sıcak bir yaz günü olduğundan üzerinde küçük yeşil çiçekler olan, pamuklu, kol-suz, sade ama zarif bir elbise giymişti. Bisküvi ikram ettikten sonra yalın kıyafetinden ötürü özür diledi, bu sıcak havalarda giyebildiği birkaç kıyafetten biri buydu. Şeftali suyumu yudumlarken mülakata bir an önce başlayıp bir an önce bitirmek istediğini gördüm. Kayıt cihazımı açmadan önce Meliha Hanım örnek mahiyetinde bir hikâye anlatmak istedi. Ben kendisinin hayat hikâyesini dinlemek istediğimi, özellikle de cumhuriyetin ilk yıllarında yaşamının nasıl bir duygu olduğunu merak ettiğimi söyleyince şu cevabı verdi: "Kaçınıcı sınıfta olduğumu hatırlamıyorum, ikiye ya da üçe gidiyordum, ama cumhuriyet ilan edildiğinde okul çağındaydım. Dört ablam, bir de benden küçük bir erkek kardeşim vardı. Ablalarımın ikisi öğretmendi. Evde öğretmen-öğrenci ilişkilerini ve cumhuriyetin ne olduğunu tartışırdık. Böyle bir ortamda büyüdüm ben. Atatürk sevgisi her yere yayılıyordu. Bu tür şeyler mi anlatabılırım?" Kendisine içinden nasıl geliyorsa hayat hikâyesini o şekilde anlatmasını istediğimi söyledim, o da tereddütsüz devam etti. Ne söylemek istediğini harfiyen biliyordu.

Atatürk dönemiyle ilgilendiğiniz için size o günleri anlatayım. Doğma büyüme İstanbulluyum. İstanbul Üniversitesi coğrafya bölümünden mezunum. Liseyi 1933'te bitirdim. Cumhuriyetin ilk yıllarını hatırlamıyorum, ama iki ablam ilkokul öğretmeni olduğundan evde hep okuldan bahse derlerdi. Annem ve babam aydın, zeki insanlardı.... Bizi çok iyi yetiştirdiklerini şimdi şimdi fark ediyorum. Ana baba korkusu nedir bilirdik. Babamın bir defa bile beni öpüp kucakladığını bilmem. Ben uykudayken öptüğünü söylerlerdi. Bir resmiyet vardı aile hayatında.

Meliha Hanım hikâyesine eğitiminden ve ailesinin köklerinden bahsedip kendisini tanıtarak başlamıştı. "Aydın bir aile"nin çocuğu olduğunu ve uygun ve resmî bir tarzda yetiştirildiğini özellikle vurgulamıştı. Çocukken babasının kendisini bir kere bile öpüp kucaklamadığını anlatırken rahatsız değildi. Tersine bundan gurur duyuyor ve bunu çocuk yetiştirmek için iyi bir tarz olarak görüyordu. Aile üyeleri arasında samimiyet o kadar sınırlıydı ki bu deneyimi hiçbir zaman kişisel olarak tatmamıştı, yalnızca duyumuşluğu vardı. Kamusal yönden uygun olan davranışları içselleştirdiği bir ailede yetiştiğinden genç cumhuriyetin iyi bir yurttaşı olmaya fazlasıyla hazırды.

Ablalarımdan ikisi öğretmen, diğer ikisi de öğrenciyken, Türkiye'de önemli bir değişiklik yaşandı. Osmanlı İmparatorluğu yıkıldı ve yerini Türkiye Cumhuriyeti aldı. Cumhuriyetin ilanından sonraki ilk birkaç yıl Osmanlı harfleriyle eğitim gördük. İlkokuldan Osmanlıcayla mezun oldum. 1928'de Latin harfleri kabul edildi, biz de öğrendik. Bu yıllarda okulda öğrettikleri şarkılar, oyunlar ve marşlar bize savaşı hatırlatıyor, düşmanlara karşı içimizdeki duyguları körüklüyordu. Yunanlılar ya da İtalyanlar aleyhinde sanki hâlâ topraklarımızı işgal etmişler gibi marşlar söylediğimizi, elimizde bayraklarla bu marşlar eşliğinde yürüdüğümüzü hatırlıyorum. Tüm esnaf dışarı çıkar bizi alkışlardı. Ülkede öyle bir heyecan vardı yani. Özgürlüğümüzü elde etmiştik. Türkler Kurtuluş Savaşı'nu kazanınca düşmanlar yurdu terk etmişti.

İsmet İnönü önderliğinde I. ve II. İnönü muhare-

belelerini, Mustafa Kemal önderliğinde Sakarya Meydan Muharebesi'ni ve son olarak Afyonkarahisar'da Yunanlılara karşı Dumlupınar Muharebesi'ni verdik. Öncesinde Şanlıurfa'da savaşlar olmuştu. Güneydoğu Anadolu'da yerli halk Türk ordusuyla birlikte Fransızlara karşı savaşmış ve düşmanları ülkeden kovmuştu. Onların ülkesi nere, bizim ülkemiz nere? Bir avuç düşman topraklarımıza ayak basmaya cesaret etmişti, Türk ordusu onlara hadlerini bildirip geri gönderdi. Ama bu bölgeler düşmandan temizlenirken İstanbul hâlâ işgal altındaydı. İngiliz donanması İstanbul'a demir atmıştı. Öncesinde Gelibolu savaşında Atatürk düşman orduları geldikleri gibi giderler demişti. Aynen de gittiler. Onlar gittikten sonra İstanbul'da bayram ilan edildi. Biz böyle bir hava içinde yetiştik. Zamanla Atatürk'e ve inkılaplarına duyulan sevgi derinleşti. Mesela harf inkılâbı yaptı, şapka kanunu, siyasi partiler kanunu, takvim değişikliği vardı. Ayrıca hukuk alanında da değişiklikler oldu. Adalet sistemi için, demokrasinin tesis edilmesi için büyük emek harcadı.

Meliha Hanım resmî aile yaşamına ufak bir giriş yaptıktan sonra, hayat hikâyesini bırakıp hemen Türkiye Cumhuriyeti tarihine geçmişti. Kuşkusuz Meliha Hanım'ın yaşamı ülkedeki radikal değişikliklerden etkilenmiş ve bir dönüşüm geçirmişti. Fakat onun hayat hikâyesinin merkezinde bu değişiklikler vardı. Meliha Hanım'ın kendisi ise arka planda ulusal tarihin doğruluk değerini meşrulaştıran bir tanık olarak duruyordu. Bu noktada adeta cumhuriyet tarihi üzerine, Kurtuluş Savaşı'ndan başlayıp cumhuriyet reformlarına kadar gelen bir ders anlatmıştı bana. Anlattığı olayların çoğunu kişisel olarak yaşamamıştı ve çok sonraları ulusal tarih yazılıp bu olaylar bir araya getirilene kadar da muhtemelen duymamıştı. Meliha Hanım tarih öğretmeni olmamasına rağmen, muhtemelen öğrencilerine Türkiye Cumhuriyeti tarihini pek çok kez anlatmıştı. Bir başka deyişle, bana öncesinde başka ortamlarda sunulmuş hazır bir ders vermiş, sadece bağlama uygun olarak içeriğinde ve biçiminde hafif değişiklikler yapmıştı.

Meliha Hanım'ın Cumhuriyet tarihinden kişisel uzaklı-

ğî savaşları ve mekânları adlandırırken iyice açığa çıkmıştı. I. İnönü, II. İnönü ya da Dumlupınar savaşları onun çocukluğunda henüz bu adları almamıştı. Ancak resmî cumhuriyet tarihi yazılıp öğretmenlere sunulduktan sonra bu adları almışlardı. Ayrıca şanlıurfa ya da Afyonkarahisar gibi yer isimleri bu şehirlere kurtuluş savaşından yıllar sonra Yunan ya da Ermeni kökenli yer adlarını Türkleştirmek için verilmişti. Ders kitapları ve hava tahmin raporlarında bu resmî adlar kullanılmasına karşın, günlük yaşamda insanlar bu yerleri eski adlarıyla anıyorlardı. Meliha Hanım resmî adları kullanarak anlatısına kişisel deneyimden uzak, resmî bir nitelik kazandırmıştı.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu üzerine bu kısa tarih dersinin ardından Meliha Hanım bu döneme ait kişisel bir anısını anlattı:

Bir çocukluk anım var. Bugün her bakımdan çok önemli. Aşını dinciler Mustafa Kemal'in dini kaldırdığını söylüyorlar, hayır, kaldırmadı. Ben hâlâ hayattayım, seksenimi devirdim. Ama Allah'a şükür inancım hâlâ sağılam. Çocukken gür bir sesim vardı.... İlkokuldayken evimize tek atlı bir araba gelirdi. Bizim mahallede oturan bir Rum doktorun arabasıydı. Devlet memurları Ramazanda her gün beni camiye götürürlerdi. Hatırlıyorum da bir gecede dört beş camiye giderdim. Camiye namazdan sonra giderdik, bu da dinin kaldırılmadığını gösteriyor. Bildiğiniz gibi Ramazanda teravih namazı da kılınır. Camide beni eskiden padişahın oturduğı yere oturturlardı. Benim yanımda genç bir adam elinde Türk bayrağı tutardı. Ben küçük kolumu yukarı kaldırıp milli marşımızı baştan sona okurdum. Milli marşı ve cumhuriyetle birlikte kazandıığımız özgürlüğü göstermek için bir propaganda aracı olarak kullanıyorlardı bunu. Namazdan sonra insanlar dönüp beni dinlerlerdi. Gecenin sonunda aynı araba beni eve geri bırakırdı. Muhtemelen [kendileri de öğretmen olan] ablamlara sesi gür, hafızası kuvvetli bir kız tanıyıp tanımadıklarını sormuşlardı. Hırka-i şerif Camii'nde, Edirnekapı Camii'nde ve mescitlerde bunu yaptığımı hatırlıyorum. Bu da gösteriyor ki camiler kapanmamıştı.

Meliha Hanım deneyimini merkeze koyan bir hikâye anlattığında bile esas hedefi cumhuriyet tarihinin bir yönüne dikkat çekmektir. Günümüz İslamcılarının, dini kaldırdığını gerekçe göstererek Atatürk'e saldırmalarını haksız buluyordu. Yaşadığı deneyimler sayesinde dinin kaldırılmadığını ve insanların camilerde ibadet etmeye devam ettiklerini kanıtlıyordu. Meliha Hanım'ın hikâyesi ironik bir şekilde cumhuriyet tarihinin az bilinen bir özelliğini açığa vurmaktadır: Devletin yeni ideolojiyi yaymak için camilerden yararlanmış olması. Fakat Meliha Hanım'ın derdi cumhuriyet rejiminin bu yönüne dikkat çekmek değildi. Daha ziyade Atatürk'e yapılan saldırılara karşı çıkmak ve kendi deneyimleri yoluyla insanların açıkça dinî vecibelerini yerine getirdiklerini kanıtlamak istiyordu. Mülakatıta kişisel deneyimlerini cumhuriyet rejiminin ilk yıllarını ve "halkçı" politikalarını yücelttiği ya da koruduğu sürece paylaşmak istiyordu.

Ortaokulda spor bayramları olurdu. Başka bir deyişle, Osmanlı döneminde kadınların başları kapalı eve hapsedildikleri günler geride kalmış, özgürleşmeye ve çağdaşlaşmaya doğru hızlı adımlarla gidiliyordu. O günlerde en büyük ablam Cemile devlet okulunda yeni alfabeyi öğrenmiş, geceleri de öğrendiklerini anneme öğretiyordu. Annem yaşlıydı. Ablam ilk şapka takan ve insanlara yeni harfleri öğretenlerden biriydi.

İlk gençlik yıllarına yaklaştıkça Meliha Hanım ilk cumhuriyet reformlarının kadınları özgürleştirmek konusunda çok başarılı olduğunu anlatmaya başladı. Anlatının bu kısmının çerçevesini "kadınların başları kapalı" olduğu günlerden "özgürleşmeye ve çağdaşlaşmaya doğru hızlı adımlarla" gidildiği şeklinde oluşturmuş olması önemlidir. Anlatısının bu kısmında da spor gösterilerine dair deneyimlerini ve insanlara yeni harflerin öğretilmesinde ablasının oynadığı rolü bu reformların yaygın niteliğini vurgulamak için kullanmıştı: İnsanlar o kadar aydınlanmıştı ki Meliha Hanım gibi genç kızlar spor gösterilerine katılıp herkesin önünde bedenlerini sergileyebiliyorlardı.

Liseyi 1933'te bitirdim ve öğretmenliğe başladım. 1933 yılı cumhuriyetin 10. yıldönümüydü. 1923'te kurulan cumhuriyet için büyük kutlamalar tertip edildi.... O yıl her okulda en iyi Atatürk köşesi yarışması yapıldı. Öğretmenlik yaptığım okulda benim fikrimi sordular. Kontrplak kolonlar yapıp, bunların arkasına mabede benzeyecek şekilde Atatürk resimleri koymayı önerdim. Resim öğretmeni Kenan Bey kolonları hazırladı. Bunları süsleyip mermere benzetmişti. Ortaya bir mabede tırmanıldığı hissi versin diye bir masa, onun tepesine de Atatürk resmi koydular. Tüm odayı savaş sırasında çekilen Atatürk resimleriyle süsledik. Neticede yarışmayı bizim okul kazandı. Ödül olarak sergide benim bir resmimi çektiler. Bu olay kendime olan güvenimi artırmıştı.

Meliha Hanım öğretmenlik kariyeri hakkında konuşmaya beni Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu hakkında eğiterek başladı. Sonra kendi hikâyesini şanlı 10. yıl kutlamalarına bağladı. Meliha Hanım'ın genç bir öğretmen olarak yaşadıkları arasında, merkezinde kendisinin olduğu tek anının okulundaki Atatürk köşesi hazırlıkları olması manidardır. Bu anı onun cumhuriyetin 10. yıldönümünde Türkiye Cumhuriyeti'nin kamusal tarihiyle olan etkileşimini gösteriyordu. Bu anda elleri gerçek anlamıyla milliyetçi tarihte şanlı bir âna dokunmuş ve bunu şekillendirmişti. Bu hikâye bir yurttaş olarak onun bağlılığını kanıtlarken, milliyetçiliğin 1930'larda ne kadar yaygın olduğunu da göstermektedir.

Meliha Hanım ancak erken dönem cumhuriyet tarihi ve kendisinin bir eğitimci olarak buradaki rolü hakkında bir ders verdikten sonra yaşamının çok kişisel, özel bir yönünden bahsetmişti: Kocasıyla tanışması.

Üniversitede böyle çalışıyorduk. O yıllarda annemler benimle gerçekten evlenmek isteyen biriyle nişanlanmışlardı beni. Fakat ben kendisine eğitimime devam edeceğimi söyledim, o da sekiz yıl da sürse bekleyeceği cevabını vermiş. O günlerde flört diye bir şey yoktu. Çiftler birbirlerini ancak tatil günlerinde, o da ana babalarının huzurunda görebilirlerdi. Ama çok geçmeden ben sıkıldım ve nişanı

attım. Bir daha da okulu bitirene kadar nişanlanmayı düşünmedim. İyi bir öğrenciydim, açık sözlüydüm, şimdi dedikleri gibi kimseyle bir flörtüm olmadı. Pişman da değilim. Bazısı gençliğinin kıymetini bilemedin diyor, ama pişman değilim. Kendime saygımı yitirmedim. Bir gün rahmetli İsmail Hakkı Uzunçarşılı yanıma geldi ve “Seni tanıyorum. Dersleri düzenli takip ediyorsun, çalışkansın ve terbiyeli bir kızsın” dedi. Bu bana öyle bir dirayet, öyle bir güven verdi ki. Saygıdeğer bir profesör ve aynı zamanda mebus-tu. O günlerde mebuslara büyük bir saygı ve sevgi vardı. Beni tanımış olması koltuklarımı kabartmıştı.

Meliha Hanım yaşamının kişisel bir yönünü (nişanın atılması) anlatıp, kendisinden bir kadın olarak bahsettiğinde bile, önce erkeklerle bir ilişkisinin olmadığını vurguluyordu. Öyle ki nişanlılığından bile başına gelmiş bir şey olarak bahsediyordu, kendisinin böyle şeylerle işi olmazdı. Nişanı atmış olmaktan memnundu, çünkü çalışmalarına yoğunlaşmak istiyordu. Ayrıca bu tür şeyleri düşünemeyecek kadar yoğundu. Başarısız nişanlanma girişimi ve erkeklerle karşı ilgisizliğinden hemen sonra ünlü bir profesörün kendisini tanıdığından bahsettiği bir hikâye anlatmış olması manidardır; yani erkeklerle ya da erkeklerle flört etmeye ilgisi olmasa bile, önemli simalar onu cinsiyetsizleştirilmiş, örnek bir öğrenci olarak tanıyorlardı. İyi bir cumhuriyetçi genç kadın olarak, potansiyel taliplerle kişisel münasebetlerdense erkeklerle bu tür kamusal münasebetlere daha meraklıydı. Meliha Hanım açısından bu dönemin alamet-i farikası cinsellikten uzaklaşma ve kamu hizmetine hazırlıktı.¹¹

¹¹ 20. yüzyılın başındaki milliyetçi Türk romanları, ulusunun ve anavatanının mutluluğunun kendi bireysel mutluluğundan önce geldiğini bilen yeni bir kadın ideali yaratmıştır. Bu romanlarda yeni bir ulusun temelini oluşturmak için karşılıklı saygı ve anlayışa dayalı bir çekirdek aile kurmanın önemi vurgulanır (Kandiyoti 1987; Sirman 2000, 2002). Genç cumhuriyetin yeni eğitilmiş kadınları bu tür milliyetçi romanları okuyarak ve bu ideali içselleştirerek büyümüşü; en azından temsili düzeyde.

Meliha Hanım esas ilgisinin kamuya hizmet olduğunu kanıtladıktan sonra, kocası Kenan Bey’le Maarif Vekâleti’de tanışmalarının uzun bir hikâyesini anlattı. İlk önce iş yerinde kısa bir tanışma olmuştu. Müstakbel kocası Meliha Hanım’ın yüksek öğrenim için geldiği Ankara’daki konut sorununu çözmesine yardımcı olmuş ve şehir merkezinde başka bir yurt ayarlamıştı. Sonradan Kenan Bey, Meliha Hanım’ı şaşırtan bir hareketle bir sene sonra İstanbul’a gelip onun mezuniyet törenine katılmış ve orada ailesiyle tanışmış. Meliha Hanım’ın ailesi çocuğu sorup soruşturmuş ve hakkında güzel şeyler duymuş. Sonrasında evlenmişler ve iki çocukları olmuş. Meliha Hanım hikâyesinin sonunda evlilikleri hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştı: “Kemalist bir çift olarak ikimiz de ülkemiz için çalıştık. Kocam kültürümüzü öğrenmek için çok çaba harcadı.... Ömrü boyunca Atatürk’ü, cumhuriyeti, özgürlüğü ve çağdaşlaşmayı savundu.... Ben de öğretmenlik yaptığım dönemde hep bir Kemalist olarak bilindim.”

Meliha Hanım’ın kocasıyla olan ilişkisi bu zamana kadar anlattığı en kişisel olaydı. Fakat bu bağlamda bile ilişkisinin hikâyesini dönemin güzelliklerini kanıtlamak için kullanıyordu. Örneğin, evlenmeden önce kocasıyla bir saniye bile baş başa kalmamış olmaları, kendisine izdivaç teklifinde bulunmadan önce Meliha Hanım’ın geçmişini araştırmış olması, hepsi ilişkilerin geçmişte ne derece farklı ve güzel olduğuna bir örnekti, çünkü dört duvar arasındaki evlilik yaşamının sınırlamadığı bir cinsellik bulaşmamıştı bu ilişkilere. Daha önemlisi, Meliha Hanım kendisinin hesaplı, modern bir mantık evliliği yaptığını vurguluyordu. Kemalist ideolojiyi özümsememiş insanların yapacağı gibi şehvet kurbanı olup mantıkdışı bir ilişkiye kalkışmamıştı.¹² Meliha Hanım rahmetli kocasıyla evli-

¹² Navaro-Yashin (2000) Taylorcu hesap ve ölçüm ilkeleri aracılığıyla cumhuriyet derinin başlarında ev işlerinin rasyonelleştiğini anlatır. Meliha Hanım’ın anlatısı hesap konusunda yeni bir vurgunun yeni evliliklerin de temelini oluşturduğunu göstermektedir.

liğini değerlendirdiğinde, kendisi açısından en önemli şey ikisinin de ülkeleri için canla başla çalışmış olmalarıydı. Örneğin birlikte ne kadar mutlu olduklarından, birbirlerini sevdiklerinden ya da yetiştirdikleri çocuklardan bahsetme gereği duymamıştı.

Görüşmemizin sonuna geldikçe Meliha Hanım kendi hayat hikâyesinden Türkiye Cumhuriyeti tarihine geçti ve bana kendisinin dine yaklaşımı konusunda ayrıntılı bir izahat verdi.

Ben cumhuriyetin yetiştirdiği kadınlardan biriyim. Bununla gurur duyuyorum. Ama aynı zamanda dindar biriyim. Banyo yaptıktan sonra her seferinde Yasin'imi okurum. Allah'a dua ederim, namazımı kılarım. Ama çalıştığım için beş vakit kılamıyorum. Abdest almadan asla namaz kılmam. Benim için Müslüman olmak, içinde dışıyla temiz olmak demek. Bir defa benim içim temiz. İnsanlara yardım etmeyi seviyorum. İyilikten başka bir şey düşünmem. Kimseye zararım dokunmaz. Öyle paramı çarçur etmeyi sevmem. Bunlar İslamın ilkeleri değil mi? Bencil bir insan değilim. Kûsleri barıştırmayı seviyorum. Müslüman olmak budur, öyle kafanı bir o tarafa bir bu tarafa sallayıp "Allah Allah" diye bağırarak Müslüman olunmuyor. Ben dindarım. Ama modern bir yaşayışım var. Öyle açık saçık olmayı sevmiyorum. Niye sevmediğimi söyleyeyim. Böyle yaparsam dincilerin eline koz vermiş olurum. Televizyonda bikinili kızları gösteriyorlar. Bu görüntülerin köylerdeki kızlar üzerinde kötü etkisi oluyor. Cahil kızlar evden kaçıp İstanbul'a geliyorlar. Böyle şeyleri sevmiyorum. Ama denize gittiğimde mayomu giyerim. Bikiniyle dolaşmayı sevmiyorum. Bu gericilik değil. Görüyorsunuz işte ben hiçbir şekilde gerici biri değilim. Amerika'da ve Paris'te yaşamışlığım var.

Meliha Hanım'ın Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve kendisinin bu süreçteki rolünden din konusundaki kişisel tutumuna geçtiği düşünülebilir. Fakat aslında cumhuriyetin ilk dönemlerinde dine karşı alınan tutumu anlatıyordu. Bu söyledikleri cumhuriyetin dini ortadan kaldırmadığına dair diğer söylediklerini tamamlıyordu. Cumhuriyetin

yaptığı, dini, devletin denetimi altına sokup yeni modern yaşamla çatışmayan bir biçim dayatmaktı.¹³ Ayrıca cumhuriyet hükümeti dinî sembolleri, kimlikleri ve söylemleri özel alanla sınırlamaya çalışmıştı. Dolayısıyla Meliha Hanım anlatısının son kısmında cumhuriyetçi ideolojinin İslamiyet konusundaki görüşlerini tekrarlamış ve dinde davranışların uygulamadan daha önemli olduğunu söyleyerek bir tanım getirmişti. Ona göre insanlar çok yoğunsa günde beş vakit namaz kılmamak kabul edilebilirdi. Hatta yalnızca Batıdaki yaşam tarzından kopmamak adına yapıyorsa kadınların mayo giymesi bile caizdi. Medeni bir insan olmak için, insanların vücutlarını alenen sergilemeleri gerekiyordu. Ayrıca cinsellikten kaçınmak da gerekliydi. En önemlisi, Meliha Hanım kendisinin İslama yaklaşımını ve dinî anlayışını başkalarının örnek alması gereken bir tutum olarak görüyordu. Diğer İslami uygulamalara, özellikle de tarikatlardaki uygulamalara karşı çıkıyordu. Onların yaptıklarının İslamiyetle alakası olmadığını savunuyordu. Farklı kimliklerini –örnek öğrenci, idealist öğretmen ve cinsellikten uzaklaşmış ama kamusal olarak görülebilir bir kadın– birleştirerek kendisini cumhuriyetçiliği özümsemiş ve özel hayatıyla bütünleştirmiş ideal bir yurttaş olarak görüyordu.

Meliha Hanım hayat hikâyesini nostaljik bir tarzda, kayıp günlere duyulan bir özlemle anlatmıştı. Tarihte benzeri olmayan bir dönemde rüştünü kazandığı ve bu sayede saygın bir yurttaş olduğu için kendisiyle gurur duyuyordu. Ayrıca inançlarının, ideallerinin, olaylara yaklaşımının bugüne ait olmadığını farkındaydı. Tıpkı Mîna Urgan gibi Meliha Hanım da kendisini bir dinozor olarak görüyordu. Hikâyesini genç nesillere anlatmayı ve böylece Kemalist tek parti rejiminin emsalsiz ve başarılı olduğunu öğrenmelerini istiyordu. Ama aynı hikâye Kemalist reji-

¹³ Andrew Davison (1998) cumhuriyetin ilk yıllarındaki yöneticilerin hem dinî uygulamaları bastırmayı (yani sekülerleşmeyi) hem de dinî devlet denetimine sokmayı (yani laikleşmeyi) amaçladığını savunur.

min bu olağanüstü yönlerinin artık yaşamadığının da bir göstergesiydi.

MODERNLİK NOSTALJİSİ: ALTIN ÇAĞ HİKÂYELERİ

Yaşlı cumhuriyetçilerin hayat hikâyelerindeki en yaygın tema, cumhuriyetin ilk yıllarının bugün yitirilmiş olan değerlerine, bağlılıklarına ve yaşam tarzlarına duyulan güçlü nostaljiydi. Bunların merkezinde özel yurttaşların modernleşen Türk devleti ve onun hedefleriyle tamamen uyum içinde olduğu düşüncesi vardı. Yaşlı cumhuriyetçiler açısından cumhuriyetin ilk günleri, insanların kolektif hedefle çatışacağını düşündükleri kendi özel çıkarlarını düşünmeyecek kadar saf oldukları geçmişte kalmış bir ütopyaydı. Bir arkadaşım bu döneme ironik bir şekilde *asr-ı saadet* adını vermişti. Gerek Hz. Muhammed'in dönemine duyulan İslamcı nostalji gerekse de Atatürk dönemine duyulan laik nostalji mevcut bağlamıyla ilişki içinde oluşmaktadır. Yaşlı cumhuriyetçiler ve cumhuriyetin ilk yılları hakkında hikâyeler neşreden diğerleri, geçmişten bugünü eleştirmek ve bunu değişiklik esinleyecek bir model olarak sunmak için yararlanıyorlardı. Daha da önemlisi bu tür anlatılar kuruluş yıllarını baskıcı ve antidemokratik nitelikte gören İslamcılarının ve liberal aydınların yönelttikleri eleştirilere de karşı bir duruştu.

Bu tür bir bilinçliliğin tezahürleri 83 yaşında emekli bir beden eğitimi öğretmeni olan Fethi Bey'in sözlerinde açıkça görülebilir: "Atatürk dönemi yeryüzünde bir cennetti. Hiçbirimiz bu dönemi unutmamalı. Başkaları bize bu dönemi unutturmaya çalışabilir. Ama biz ele ele verip bu dönemi yaşatacağız. Bu dönem[in anısı] kuşaktan kuşağa ilelebet aktarılacak." Fethi Bey kendisine cumhuriyetin ilk yılları hakkında soru soran herkese bu cevabı verdiğini söylüyor. Atatürk ilke ve inkılaplarının yaşaması için kendisi gibi insanların cumhuriyetin ilk günlerini insanlara anlatması gerektiğine inanıyor. Böylece bu günlerin anısı "ilelebet" muhafaza edilecektir. Bu dönemi unutmak isteyen insanların olması onu korkutuyordu. Fethi Bey'e

göre Türkiye'yi Atatürk inkılaplarının henüz gerçekleştirilmediği günlere geri döndürebilecek büyük bir tehditti bu.

İlk kuşak cumhuriyetçiler anlatılarının siyasal işlevinin tümüyle bilincindeydi, keza dinleyiciler de öyle. İlk kuşak cumhuriyetçilerin anlattıkları hikâyelerin çoğu farklı nitelikte dinleyicilere tekrarlanmak üzere önceden hazırlanmış olsa da, bu anlatıların nostaljik yorumu cumhuriyetçi değerlere bugün yöneltilen eleştiriler çerçevesinde ve birlikte oluşturulmuştu.¹⁴ Yaşlı cumhuriyetçilerle ilişkiye geçen araştırmacılar nostaljik öğeleri vurgulayan parçaları toplayıp yayına hazırlamıştı. Yaşlılar da bu dönemin yalnızca belli veçhelerinden bahsediyor ve günümüz Türkiye'sinin gerçekliğiyle çelişen özellikleri öne çıkarıyorlardı. Örneğin koyu bir CHP'li olan Perihan Ergun cumhuriyetin 83 öncü kadınının hayat hikâyelerinden oluşan bir kitap yayımlamıştı. Ergun, *Cumhuriyet Aydınlanmasında Öncü Kadınlarımız* adlı kitabında amacını şu şekilde açıklıyordu: “Son yıllarda Aydınlığı karartmak isteyenlerin –Karşı Devrimcilerin– önünü kesmek amacıyla sivil toplum kuruluşlarında çalışırken, Devrimin ilk ışıltılarını düşünerek o günlerin Öncü Kadınlar'ının o darboğazdan çıkış yollarını incelemek gereğini duydum” (1997, 8). Ergun ve diğerlerinin yaşlı cumhuriyetçiler üzerine nostaljik anlatılarında şu dört tema sık sık karşımıza çıkar:

Atatürk ve İnkılaplarına Duyulan Sevgi ve Destek.

“Atatürk zamanında tek bir çatlak ses yoktu. Herkes onun

¹⁴ Bruce Mannheim ve Denis Tedlock anlatı ve etnografyanın diyalojik olarak oluştuğunu savunur, burada “etnografyacıya nakledilen bir anlatı etnografyacıyla hikâye anlatıcısının ortak inşasıdır” (1995, 13). Ayrıca bu etkileşimin gerçekleştiği büyük dünyanın da bir parçasıdır. Mannheim ve Tedlock “en basit karşılıklı konuşmanın bile katılımcılar tarafından –oradan geçenler, kulak misafiri olanlar ve yeni etkileşimdeki konumlarına rıza gösterenler de dahil olmak üzere– ortaklaşa inşa” edildiğini iddia ederler (9).

izindeydi.” Yunanistan doğumlu emekli edebiyat öğretmeni Mustafa’nın anlattıkları, yaşlı koyu cumhuriyetçilerden tekrar tekrar duyduğum tipik bir ifadeydi. Pek çoğu Türkiye’deki bütün yurttaşların Atatürk’ü yürekten desteklediğini ve hiçbir düşmanı olmadığını savunuyordu. Muhafızlarının olup olmadığını ya da bir muarızına baskıyla karşılık verip vermediğini sorduğumda, kafalarını hidetle sallayıp hayır cevabını verdiler. Bursa’daki bir devlet bankasından emekli bir memur olan İlhan’a göre, “Atatürk ne derse oydu, herkes onun dediğini yapardı” ve bunun tek nedeni “herkesin onu sevmesi”ydi. Aynı şekilde emekli profesör Bedia Akarsu da yayımlanmış bir mülakatında, “bazıları Atatürk’ün diktatör olduğunu söylüyor. Onun diktatör olmaya ihtiyacı yoktu.... O günlerde herkes çok mutluydu. Herkesin desteğini arkasına almıştı” (aktaran Gümüşoğlu 2001, 192).

Söylediklerini kanıtlamak için yaşlılar sık sık önderin etrafındaki halk desteğini gösteren misaller veriyordu. Emekli matematik öğretmeni Neriman Hanım geçmişle bugünü kıyaslayıp eleştiriler getirdi: “10. yıl kutlamaları sırasında Ankara’daydık. Meydan ana baba günüydü. Herkes çok coşkuluydu. Bugünse bağnazlar türedi. O zamanlar böyle şeyler yoktu.” Neriman Hanım açısından günümüzde bağnazların zuhur etmiş olması açıklanamaz bir şeydi ve bir anakronizmdi; herkesin paylaştığım düşündüğü coşkuya tümüyle yabancıydı.

Atatürk’ün gördüğü rakipsiz desteği anlatmak için çok kullanılan kanıtlardan biri de korumaları olmadan sık sık halkla iç içe olmasıydı. Hatice Atatürk’ü gördüğü bir anı şu şekilde anlatmıştı: “Ankara’da üstü açık bir arabada gidiyordu. Arabasının önünde ve arkasında yalnızca iki motosiklet vardı. Bugünkü siyasetçiler gibi korumaları yoktu, yani kimseden korkusu yoktu.”

Yurttaşların ve önderlerin sevgiyle kenetlendikleri fikri yurttaşların kendiliğinden vardıkları bir algı değildi. Atatürk kendisiyle ulusu arasındaki ilişkiyi bir güç ilişkisinden ziyade, bir sevgi ilişkisi olarak tanımlamak için çok

çaba harcamıştı. Bir gazeteye verdiği bilinen bir demecinde neden diktatör diye adlandırılmaktan hoşlanmadığı sorusuna şu yanıtı vermişti: “Ben diktatör değilim. Güce sahip olduğumu söylüyorlar, bu doğru. İstesem yapamayacağım şey yok, ama ben zulüm nedir, zorlama nedir bilmem. Benim nazarımda diktatör diye isteklerini başkalarına dayatan kişiye denir. Ben gönülleri kazanarak yönetmeyi seviyorum, kırarak değil” (aktaran Parla 1991, 91). Atatürk kendisine yönelik kolektif bir sevgiden dem vurarak kendisini tüm ulusun doğal temsilcisi sayıyordu.

Lidere duyulan sevgi tek parti rejimini meşrulaştıran –ve cebir yoluyla yönettiği düşünülen padişahlıktan farklı– yeni bir duygusal sembol oluşturmuyordu (Sirman 2002, 240). Atatürk’ün otoriter liderliğine bugün yöneltelen eleştirilere karşı durmak isteyen yaşlı cumhuriyetçiler lidere duyulan duygusal bağlılık mitini yeniden canlandırmışlardı.

Laiklik.

Yaşlı cumhuriyetçiler 1930’larda etrafta tek bir dindar insan olmadığını ve kadınların türban takmadıklarını tekrar tekrar vurgulamışlardı. Konuştuğum yaşlı kadın öğretmenlerin her biri, nostaljik bir bakışla, cumhuriyetin ilk yıllarında çok az kadınının başörtüsü taktığını ve spor bayramı gösterilerinde şort bile giydiklerini söylemişti. Aynı tema kadın cumhuriyetçilerin yayımladığı diğer yaşam tarihi mülakatlarının hemen hepsinde tekrarlanmaktadır.¹⁵

İzmirli emekli bir tarih öğretmeni olan Vedia Hanım cumhuriyetin ilk yıllarında kadınların türban takmadığını özellikle vurgulamıştı.¹⁶ “O dönemde türban takan çok azdı. Annemin ya da anneannemin taktığını hatırlamıyorum. Başörtüsü takarlardı, ama farklı şekilde bağarlardı.

¹⁵ İlk kuşak öğretmenlerle aldıkları eğitimi öğrenmek amacıyla görüşen Zehra Arat (1998), her öğretmenin son dönemden, özellikle de türbanlı sayısındaki artıştan şikayetçi olduğunu belirtir.

¹⁶ Türk modernleşme tahayyülünde türbanın oynadığı merkezi role ilişkin bir tartışma için, bkz. Göle 1996.

Bugünkü kadınlar gibi saçının bir telini bile göstermemeleri gerektiğine inanmıyorlardı.... O günlerde İzmir’de kadınlar çarşaf giydiğinde delikanlılar çarşaflarını çıkartıp yırtarlardı ya da bu kadınlar çarşaf giydikleri için altmış yetmiş lira ceza öderlerdi. Bundan birkaç ay sonra çarşaf dosyası tamamen kapanmıştı.”

Mülakatımız sırasında çocukluğundan ve öğrenci ve öğretmen olarak yaşadığı deneyimlerden konuştuğumuzda, Vedia Hanım başörtüsü sorununa birkaç kez geri dönmek istedi. Ailesinde yaşlı kadınların bile türban takmadığını, haremlik selamlık ayırımı olmadığını ve dolayısıyla geçmişte bugünkü dindarların istediklerinden daha ileri bir yaşama sahip olduklarını anlattı. Başka konularda soru yönelttiğimde bile ısrarla, “Bu soruyu sonra cevaplayacağım. Dur bir önce şu dediğimi bitireyim” diyerek, o dönemde türbanın olmadığından bahsetmeye devam etti. Kadınların, özellikle de kendi ailesindeki kadınların türban takmamasına bu denli önem atfediyor oluşu, bunun Vedia Hanım’ın pozitivist zaman anlayışını ortaya koyan kilit bir olgu olduğunu gösteriyor. Ben kalkmak üzere hazırlandığım sırada bile tekrar bana dönüp, “O dönemde kadınlar türbanlarını çıkarmaya çok hazırdı. Bugün türbana neden bu kadar meraklılar, anlamıyorum” demişti.

Vedia Hanım İstanbul’da cumhuriyetin ilk üniversitesinde okumuştur. Modernist bir tarihçi ve koyu bir Batılılaşmacı olarak Türkiye’nin yıllar içinde nasıl muhafazakârlaştığına şaşırıyordu. Hikâyesini başkalarına anlatacak potansiyel bir aday diye gördüğü genç kuşaktan biri olarak bana cumhuriyetin ilk yıllarında, hatta daha da öncesinde kadınların türban takmadığını söylemiş olması önemliydi. Vedia Hanım gibi ilk kuşak öğretmenler yakın dönemde dindarlığın ve türban takanların sayısının artışıyla özdeşleştirdikleri gerilemeden rahatsızlardı. O dönemde Bursa, Afyon, Konya ve Kars gibi taşra kentlerinin bile muhafazakâr olmadığını savunuyorlardı. Ya da genç cumhuriyetin ilk antropoloji profesörü olan Nephân Sarran’ın yayımlanmış bir mülakatında savunduğu üzere:

“O dönemde tek bir muhafazakâr kent yoktu” (aktaran Gümüşoğlu 2001, 148). Anadolu’daki insanların ancak şimdi şimdi muhafazakârlaştığını düşünüyorlardı. Geçmişte taşra kentlerinde bile işlerin farklı olduğunu kanıtlamaya çalışıyorlardı. Bu tür bir iddia çağdaş İslami uygulamaları gözden düşürmeyi ve bunları Anadolu halkının geleneksel ve hakiki âdetleri olarak nitelendiren görüşleri çürütmeyi amaçlıyordu. Cumhuriyetçi kadınlar anlatıları aracılığıyla İslamcıların Türkiye toplumunda tarihsel kökenleri olmadığını ve yabancı ve gerçek dışı talepler dillendirdiklerini kanıtlamaya çalışıyorlardı.¹⁷

Dinî yönleri sivrilen yeni siyasal durumda, ilerlemiş yaşlarına rağmen bu kadınların başörtüsüz dolaşmayı tercih etmeleri başlı başına siyasal bir bildiridir. Örneğin Konya’da öğretmenlik yapmış olan Ayşe Hanım memleketinin gittikçe dindarlaşmasından kişisel olarak rahatsızlık duyduğunu belirtmiş ve kendi yaşam tarihinde belirleyici bir olay olarak buna nasıl tepki gösterdiğini anlatmıştı: “Muhafazakâr bir yer olmasına karşın Konya’da kısa kollularla gezerdik. Biz edebimizle oturur kalkardık, kimse de bize ilişmezdi. Uzun yıllar sonra oğlumun kalp ameliyatı için tekrar Konya’ya gittim. Minibüste kimse bana saçımı örtmemi söylemedi, çünkü falancanın kızı olduğumu biliyorlardı. Ama o baskıyı üzerimde hissettim. Kendimle savaştım ve başımı örtmedim.”

80 yaşında emekli bir hemşire olan Hikmet Hanım da etrafta başı açık gezerken dindar gençlerden gelen baskıyı hissettiğini söyledi. Sokakta gençler kendisine yakında öleceğini ve kıyamet gününden korkması gerektiğini söylemişler. O da böyle durumlarda hepimizin Atatürk’ün Türkiye’inde yaşadığımızı hatırlattığını söyledi. Ayşe Hanım parçası olduğu yerel aşiretlerden koruma ararken, Hikmet Hanım kurucu atasına sığınyordu. İki farklı pedersahi

¹⁷ Navaro-Yashin hem laik hem de İslamcı eylemciler tarafından 1990’larda yapılan Türkiye’de hangi kıyafetin ya da yaşam tarzının gerçekten yerel uygulama olduğu tartışmalarını “yerlilik” tartışmaları olarak tanımlar (2002, 19-22).

otoriteden koruma ve meşruiyet aramakla ne Ayşe ne de Hikmet Hanım ataerkil düzene karşı çıkıyordu. Daha ziyade gerçek bir ulusal birliğin kadınlara dışarıda bile başörtüsü takmalarını gereksiz kıldığını iddia ediyorlardı.

Huzur ve Birlik Beraberlik.

İlk kuşak cumhuriyetçilere göre huzur ve saadet duygusuyla kol kola giden birlik beraberlik hissi cumhuriyetin ilk yıllarının tanımlayıcı özellikleriydi. Çağdaş Türkiye’de siyasetteki parçalı yapı ve bunun doğurduğu çatışmalar cumhuriyetin ilk yıllarının “cennetvâri” günlerinde yoktu. Ayşe Hanım’a cumhuriyetin ilk günlerinde yaşamının nasıl bir şey olduğunu sorduğumda, şu yanıtı vermişti:

AYŞE: Çok huzurluyduk, çok rahattık ve fikirlerimizi hür bir şekilde dile getirebiliyorduk. Arkadaşlarımızla konuşmayı seviyorduk. Sabahlara kadar konuşurduk. Ülkede huzur ve birlik beraberlik vardı. O zaman erkeklerle kadınlar arasında fark yoktu. Hepimiz arkadaştık. [İlkokuldan sonraki] beş yıllık eğitimimde art niyetli tek bir insana rastladığımı hatırlamıyorum. Hepimiz birbirimize yardım ediyorduk ve kaynaşmış bir bütündük.

ESRA: Huzurlu derken ne kastediyorsunuz?

AYŞE: Kimsede art niyet bulamazdınız. Ülkede kimse kimseye düşman değildi. Ama şimdi herkes birbiriyle kavgalı. Çocuklarla aileleri birbirine bağlıydı. Bu huzurun arkasındaki esas neden yakın aile bağlarıydı. Arkadaşlarımızla ve ailemizle birlik beraberlik içindeydik. Benim arkadaşlarımla annem de arkadaştı. Rahattık. Merasimlerde spor gösterileri olurdu. Şimdi durup düşündüğümde, anlayamıyorum. Nasıl olur da kızların kısa etek giymelerine izin vermezler? O günlerde biz spor gösterilerinde şort giydik. Şimdi duyunca şaşıyorum, nasıl engel oluyorlar anlayamıyorum. Konya’nın gerici olduğunu söylüyorlar. Neden gericiymiş? Biz orada şort giydik. 19 Mayıs spor bayramıydı; merasimlere katılır, aktif rol alırdık.

Ayşe Hanım anlatısında cumhuriyetin ilk günlerine huzur

getirdiğine inandığı birlik beraberliğe üç farklı örnek vermişti. Birincisi ulusun birlikteliği idi ki bu ailenin birlikteliğine benziyordu. Cinsler, kuşaklar ve sınıflar arasında mutlak uyumla bu birliktelik mümkündü. Gençlerin “erkeklerle kadınlar arasında hiç fark yok”muş gibi davrandıkları cumhuriyetin ilk yıllarının cinsellikten uzak atmosferinde erkeklerle kadınların bir araya gelip birbirleriyle konuşmaları mümkündü. Bu cinsiyet uyumunu sağlama görevi çoğu zaman kadınların omuzlarındaydı. Türkiye’de bu dönemi inceleyen akademisyenler kadınların kamusal alanda görünmek için cinselliklerini arkada bırakmak zorunda kaldıklarını vurgularlar (Durakbaşı 1988; Kandiyoti 1987). O günlerde genç kadınların giydikleri şortlar kamusal olarak sergilenen çıplak bacaklı bedenlerin gayri cinselleştirilmesinin sembolüydü. Kamusal alana çıkmaları için teşvik edilmelerine rağmen, kendilerine gösterilmesi muhtemel cinsel ilgiyi uzaklaştırma baskısını hissediyorlardı.¹⁸ Ancak cinselliklerini tamamen bastırarak ev içi alanın dışında huzur ve rahat yüzü görebiliyorlardı.

Ayşe Hanım’ın bahsettiği ikinci birlik beraberlik kuşaklar arasındaydı. O günlerde annesi Ayşe Hanım’ın arka-

¹⁸ Ayşe Durakbaşı ve Aynur İlyasoğlu (2001, 200) aynı kuşaktan kadınlarla yaptıkları mülakatlardan hareketle, eski cinsiyet ayırımı kurallarının uygulanmadığı yeni toplumsal örgütlenmede her türlü cinsel imayı reddeden toplumsal davranışlarda bulunmanın kadınların omuzlarına yıkıldığını savunur. Kadınların edepi gözükmeleri ama utangaç da olmadıkları havasını vermeleri gerekiyordu. Mülakat yaptığı kişilerden biri lisede erkek ve kız arkadaşlarıyla yolculuğa çıkma daveti aldığı anda neler hissettiğini anlatır: “Gençliğimde hoş bir kadındım denilebilir. Birileri dikkatli gözlerle beni süzse kendimi mesul hissedirdim. Güzelliğimle ilgileniyor olmaları değildi mesele. Ben yüz ifademde ya da davranışlarımda onları cesaretlendirecek bir şey olduğunu düşünerek utanırdım. Aşırı gururluydum. Doğal olarak ikisini de reddetmek istemiyordum. Babama söyledim, o da ‘Ben senin güçlü bir kişiliğe ve akla sahip olduğuna inanıyorum, sen uygundur diyorsan, gidebilirsin.’ Babamın bu sözlerini her zaman arkamda hissettim” (200).

daşlarıyla arkadaştı ve dolayısıyla ailenin farklı kuşaklara mensup üyeleri birbirlerine bağlıydı. Onlardan bahsetmemesine karşın, cumhuriyet döneminde diğer birliktelik düzeyleri de etnik ve sınıfsal çizgileri birbirine karıştırıyordu. Ayşe Hanım'ın kimsenin art niyetinin olmadığı bir "kaynaşmış bütün" dediği şey, Taha Parla'nın (1985) cumhuriyetin ilk yıllarının egemen ideolojisi olarak tanımladığı korporatizme denk düşer. Parla'ya göre ilk cumhuriyetçi liderler ne sosyalist ne de kapitalist olan ve farklı mesleklerden insanların birbirleriyle tek parti çatısı altında el ele vererek çalıştıkları bir toplum yaratmayı amaçlıyorlardı. Burada amaç çıkarlar ve toplumsal sınıflar arasında muhtemel bir çatışmadan kaçınmaktır.

Mülakat yaptığım diğer cumhuriyetçiler bu güvenlik hissini yeni hükümetin farklı sınıfları birleştirmekten ziyade, birbirinden ayırmak konusunda gösterdiği başarıya yormuşlardı. Cumhuriyetin daha ilk yıllarından itibaren Ankara'da yaşamış olan Nazmiye Hanım başkentin elit niteliğinden ötürü çok güvende olduğuna inanıyordu: "Yatarken kapımızı kilitlemezdik biz. Ankara böyle güvenli bir yerdi, farklı bir şehirdi o zamanlar. Çok nitelikli bir meclis vardı. Örneğin CHP üyeleri tayinle gelmişti [seçilmemişti]. Bu tür görevlere hep eğitilmiş, başarılı insanlar seçilirdi. Valiler, hâkimler ve en bilindik insanlar Ankara'daydı." Nazmiye kendi nostaljisi içinde tüm şehri büyük bir ev ya da mahrem bir mekân –kimsenin kapısını kilitleme ihtiyacı duymadığı bir yer– olarak hatırlıyordu. Ayşe Hanım'ın mükemmel bir uyum olduğu iddiasının aksine, Nazmiye'nin anlatısı cumhuriyetin ilk yıllarını tanımlayan güç eşitsizliklerini anlamak için daha yararlı. Onun açısından kendisi gibi şehrin elit sakinlerinin kendilerini emniyette hissetmelerinin nedeni etraflarında benzer kökenlerden gelen insanların olmasıydı. Cumhuriyetçi ideolojinin zerk edilmediği "avam"ın Ankara'nın elit yurttaşları arasındaki birlik beraberlik hissiyatını zedeleyeceğini biliyordu. Mülakat yaptığım cumhuriyetçiler arasında bazıları cumhuriyetin ilk on yılında polisin Ankara merkezinde devriye gezip köylülerin ya da yoksulların sokaklarda "başıboş dolaşmaları-

nı” engellediğinden bahsetmişti.¹⁹ Ayşe Hanım’ın bahsettiği “kaynaşmış bütün” Ankara’yı yeni elitlerle pek kaynaşamayacak “fazlalıklar”dan temizleyerek oluşturuluyordu.

Diğer yandan İsmail Bey ise emniyet hissini üst düzey disipline ve otoritelerin korku salma çabalarına yormuştu. O ve arkadaşı bir gece muhabbetten sonra eve dönerken bir polis memuru kendilerini durdurup böyle geç bir saatte ne yaptıklarını sormuş. Memura yaz için bir spor etkinliği planladıklarını söylemişler. Polis de bir daha bu kadar geç saate kalmamalarını nasihat ettikten sonra gitmelerine izin vermiş. Fakat onlar polisle konuşurken aynı anda sarhoş bir adam gelmiş. Polis onu da durdurmuş ve evli olup olmadığını sormuş. Sonra bir daha geceleri dışarı çıkıp karısını, çocuğunu evde yalnız bırakmamasını tembihlemiş.²⁰ “Polis bize de o adama da, ‘sizi bir daha böyle görmeyelim’ demişti. O günlerde böyle dikkatlilerdi. Her şey daha disiplinliydi; insanlar korku nedir bilirdi, korku nedir bildiklerinden saygı hürmet de bilirdi. Tüm bu duygular vardı, bunların bazıları hâlâ var belki, ama bazıları da kayıp.”

İsmail Bey açısından bireysel yaşamlara bu tür doğrudan müdahaleler devletin yurttaşlarına ne kadar ihti-

¹⁹ 1929-46 yılları arasında geniş yetkilerle Ankara valiliği ve belediye başkanlığı yapmış olan Nevzat Tandoğan, yeni başkentte radikal önlemleri yürürlüğe koymuştu. Atatürk’ün sık geçtiği yerlere (Çankaya ve Ulus) özel bir ilgi alaka gösteriyor, liderin gözüne çirkin gözükebilecek her şeyi yıktırıyor, yerini değiştiriyor ya da dikkatle temizletiyordu. Mesela yaşlı kent sakinlerini, köylüleri ya da işçileri başkentten yeni inşa edilmiş caddelerinden uzak tutmak, gazetecilere şehirdeki hırsızlık ya da cinayet olaylarını haber yapmalarını yasaklamak ve polise asayiş sağlamak için sınırsız güç tevdi etmek bunlardan bazılarıydı, bkz. Şenol Cantek 2003, 218-24.

²⁰ Funda Şenol Cantek o yıllarda Ankara polisinin rasgeldikleri sarhoşları uzak yerlere götürüp attıklarını anlatır. Sabah uyanıklarında evlerine dönmek zorunda kalan sarhoşların akıllarını başlarına toplayacaklarına inanılıyordu.

mam gösterdiğinin ve onları disiplin altında tuttuğunun bir kanıtıydı. Dahası bu tür davranışlar kendisinde kızgınlık uyandırmak yerine bir güven hissi uyandırıyor. Dahası pederşahi devlet ve Atatürk tarafından önemsendiği ve sevgiyle korunduğunu hissettiriyordu.

Demokrat Parti İktidarıyla Birlikte Altın Çağın Sonu.

İlk kuşak cumhuriyetçiler altın çağın, Demokrat Parti'nin CHP'yi devirdiği 1950'deki ilk adil genel seçimlerle son bulduğu konusunda hemfikirlerdi.

YEGÂNE: Harika bir çocukluk yaşadım. Gençliğimizde Türkiye bir altın çağ yaşamıştı. Her şey ucuzdu, insanlar huzur içinde yaşıyordu. Babam öğretmendi ve tek maaşla altı nüfus rahatça geçinebiliyorduk.

ESRA: Sizce durum ne zaman değişmeye başladı?

YEGÂNE: 1950'de Demokrat Parti iktidara gelince her şey değişti. İlk başta insanların hali vakti yerindeydi. Ama çok geçmeden düzen bozuldu. Ekonomik zorluklar baş gösterdi. İnsanlar birbirleriyle ortak bir dil tutturamaz oldular, birbirlerine düşman kesildiler. Particilik de o günlerde başladı. Tek parti döneminde iyi yönetiliyorduk. Herkes birbiriyle arkadaştı.

Sorun, destekledikleri partinin seçim başarısızlığı değildi. Yegâne Hanım gibi düşünenler açısından rejim değişikliği ve çok partili sisteme geçiş merkezî hükümetin zayıfladığını gösteriyordu. Birdenbire birçok parti ortaya çıkmış, insanlar da partiler temelinde bölünmüştü. Yani yurttaşlar artık birbirleriyle ya da devletle uyum içinde değillerdi.

Siyasi açıdan tek partici Kemalizmin korporatist ideolojisinin zerk edildiği bireyler olarak çok partili sistemin ulusal birliğe büyük bir tehdit oluşturduğuna inanıyorlardı. Cumhuriyetin çocukları siyasal partilerin sayısal artışından –ve birden çok baba (“ata”) figürünün ortaya çıkışından– rahatsızlık duyuyorlardı. Onlar açısından bu yol demokrasiye gitmiyordu, aksine kamu yararından ziyade kendi kişisel ve karşılıklı olarak çatışan çıkarlarının

peşinden koşan insanların artan bencilliğine işaret ediyordu. Cumhuriyetin ilk yıllarına tanıklık eden pek çok insan ülkede birden çok partinin olmasını kötü bir durum olarak görüyordu. Emekli banka müdürü Ahmet Bey'in dediği gibi, "Niye bu kadar çok parti var, anlayabilmiş değilim. Ne alıp veremedikleri var, gelsinler bir araya, birlikte yönetsinler ülkeyi. Dört ya da beş parti olsa da yeter, ama yirmi tane parti var. Bu bana hiç doğru gelmiyor."

Ahmet Bey'e göre, partilerin çoğalmasa Atatürklü tek parti döneminde kurulan ulusal birlik beraberliği bozuyordu. Ahmet Bey ve diğer ilk cumhuriyetçiler tam destek anlatılarıyla, kendilerini toplumdaki farklı grupların sesi olarak tanımlayan mevcut siyasal partileri ıskartaya çıkartıyorlardı. Yaşlı cumhuriyetçiler bunun yerine birlik beraberliğe önem veren bir sistemin yararlarından dem vuruyorlardı. Onlar açısından Türkiye Cumhuriyeti'nin modernliğe ulaşmasını sağlayan yol buydu. İlk cumhuriyetçiler bunu halkın modernist olmadığını düşündükleri taleplerini –bugün oy için rekabet eden partilerin temsil ettiği talepleri– bastırarak gerçekleştirmişlerdi.

Yaşlı cumhuriyetçiler anlatılarında modernist devlete gönüllü, duygusal ve dolayısıyla tümüyle içselleştirilmiş bir bağlılığın olduğunu vurgulamışlardı. Lidere ve onun rejimine sevgiyle bağlılıktan bahseden bu tür kişiselleşmiş ve duygusal olarak yüklü tanık anlatıları cumhuriyete yönelik gönüllü ve koşulsuz desteğin kanıtları olarak sunuluyordu. Son dönemde tek parti rejimine yöneltilen eleştirilere de –otoriter ve yurttaşlarına cebir uygulayan bir yönetim– karşı çıkmış oluyordu.

ÖZEL YAŞAMIN KAMUSAL ZAMANSALLIĞI

1990'ların sonunda yaşlı cumhuriyetçiler geçmişini yalnızca cumhuriyetin ilk günleri hakkında sundukları kendilerine özgü bilgi parçaları yoluyla değil, aynı zamanda sergiledikleri benlikler ve kullandıkları anlatı stratejileri aracılığıyla da temsil ediyorlardı. Yaşam hikâyesi anlatılarını yakından incelediğimizde, kendi benliklerini ortak cumhuriyet

davasına tabi kılan bireyler sunmak konusunda dikkat ettiklerini görüyoruz. Bunu kendi yaşam tarihlerini cumhuriyet tarihinin ders kitabı versiyonlarıyla birleştirerek ve bireylerin kişisel kaygılarını ve çıkarlarını geriye iterek yapmaktadırlar.

Alessandro Portelli 1991 yılında yazdığı *Luigi Trastulli'nin Ölümü* adlı eserinde bireylerin kendi yaşamlarına anlam katmak için tahayyüllerinde hayat hikâyelerini büyük tarihsel olaylarla birleştirdiklerini söyler. Örnek olarak da Turin'de İtalya'nın NATO üyeliğine karşı verilen mücadelede öldürülen bir çelik işçisini zikreder. İnsanlar yıllar sonra onu işlerini kaybetmemek için verdikleri sosyalist mücadelede ölmüş biri olarak hatırlayacaktı. Portelli'ye göre, Luigi Trastulli'nin ölümünü daha anlamlı kılan bu ortak "yanlış hatırlama"dır. Portelli açısından yaşam parçalarının bu şekilde ayrıştırılmasının nedenlerinden biri bellek mekanizmasının kendi doğasıdır. Bu mekanizma süreklilik arz eden zamanı farklı olaylar halinde ayırır. Bir başka deyişle, Portelli bu tür hatalı çağrışımları insanın bellek mekanizmasının yapısal işlevsizliğinin bir sonucu olarak görür.

İlk cumhuriyetçi kuşağın üyeleri, tıpkı Turin sakinleri gibi, çocukluklarında gerçekleşen pek çok olayı siyasal tarihin kilometre taşlarıyla ilişkilendiriyorlardı. Onlar açısından en büyük olay Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuydu. Yaşam anlatıları ile cumhuriyet tarihi arasındaki bu tür çağrışımlar, kanımca, Portelli'nin savunduğu gibi işlevsizleşen belleğin bir sonucu değildir. Daha ziyade bireylerin kendi yaşamlarını büyük tarihsel olaylara bağlamak konusundaki bilinçli çabalarının bir yansımasıdır. Bu şekilde ortak tarihin ya da mitin bir parçası oldukları gibi, aynı zamanda bu tür önemli olayların tanıkları olarak meşruiyet de kazanırlar. Ulus-devlet çağının en güçlü mitleri olarak milliyetçi mitlerin bireysel anlatıların ve yaşam tarihlerinin her yönüne sinmiş olması bizleri şaşırtmamalı. 20. yüzyılın başında doğan yaşlı cumhuriyetçilerin kendi yaşamlarının farklı parçalarını cumhuriyet tarihinden ayıştırmak için olduğu kadar, bununla bağdaştırmak için

de ellerindeki iki takvimden yararlanabildiklerini gördüm.

1909 doğumlu Semiha Hanım, mülakat yaptıklarım arasındaki en yaşlı insanlardan biriydi. Çok güçlü bir belleği ve kendi yaşamı hakkında konuşma konusunda bitmek bilmez bir enerjisi vardı. Gençlik yıllarını Osmanlı döneminde yaşamış olan Semiha Hanım hicri takvimle büyülmüştü. 1924'te 14 yaşındayken, yeni kurulan cumhuriyet miladi takvimi kabul etmişti. Yaratılma aşamasındaki Türk ulusunun tarihi, devlet tarihçileri tarafından yazılırken yeni kurulan cumhuriyetin kendisi de yeni bir zamansal düzleme yerleştirilmişti. Takvim değişikliği Arap harfleri yerine Latin alfabesinin kabul edildiği harf inkılâbıyla da birleşince yakın dönem Osmanlı geçmişi erişilirliğini kaybetmişti. Tarihler arasındaki 600 yıllık farktan ötürü, Osmanlı İmparatorluğu'nun görece yakın dönemdeki olayları bile, milliyetçi tarihçiler bunları miladi takvime çevirip yeni zaman akışına katmadıkları müddetçe, yüzlerce yıl öncesine aitmiş gibi gözüküyordu. Böylece Semiha Hanım ve akranları yaşamlarının ilk kısmını 1300'lü yıllarda, ikinci kısmını da 1900'lerde yaşamışlardı. Ay takvimi ile güneş takvimi arasındaki 11 günlük fark iki tarihi birbirine çevirmeyi zorlaştırmakta ve Osmanlı ve cumhuriyet zamansallıklarının birbirine paralel ancak farklı hızlarda akmasına yol açmaktadır. Tıpkı iki dil arasında tercih yapıp birini seçen çift dilli insanlar gibi, Semiha Hanım gibi bireyler de olayları, özellikle de 1924 öncesindekileri iki farklı tarzda adlandırabilen çift-zamanlılar haline gelmişlerdi. Aşağıda Semiha Hanım'ın cumhuriyetin bazı önemli tarihlerini kendi yaşam tarihine bağlayıp, bazılarını da ondan koparmak için miladi ve hicri takvimlerden nasıl yararlandığını göstereceğim.

Semiha Hanım'a Milli Eğitim Bakanlığı'ndaki Refet Angın aracılığıyla ulaşmıştım. Telefonla arayıp projemden bahsettiğimde birlikte çalışmaktan büyük zevk duyacağını söyledi. Çok önemli günler görüp geçirdiğini ve göçüp gitmeden önce çocuklarına ve torunlarına hayat hikâyesiyle ilgili bir belge bırakmak istediğini söylemişti. Birkaç yıl

önce anılarını yazmaya hazırlanırken, görme duyusunu kaybetmişti. Kendi kendine bir kayıt cihazına konuşma fikri de pek aklına yatmamıştı. Bu mülakatı kendisinin önem verdiği bir projeyi gerçekleştirme fırsatı olarak görüyordu. Ayrıca dediğine göre hayat hikâyesini okumak isteyecek başka araştırmacılar da çıkabilirdi.

Semiha Hanım'ı Üsküdar'da 1930'larda aile konaklarının yerine yaptırdıkları apartmanında ziyaret ettiğimde çok hazırlıklı görünüyordu. Donuk pembe renkli, kısa kollu bir kazak ve kahverengi bir etek giymişti. Doksan yaşında ince ve kısa boylu bir ihtiyardı, ama eğilip markalı deri misafir terliklerini ayağımın yanına koyacak ve misafirlik çay fincanlarına erişmek için küçük tahta bir sandalyeye tırmanacak kadar da enerjikti. O çayı hazırlarken incelemem için hakkında çıkan gazete haberlerinden ve mülakatlardan oluşan bir dosya hazırlamıştı. Hayat hikâyesi hakkında üç gazeteci kendisiyle röportaj yapmıştı. Ayrıca milli bayramlarda semt okullarında Atatürk sergileri düzenlediği için yerel Üsküdar gazetelerinde sayısız kez haber yapılmıştı.

Semiha Hanım beni misafir odasında ağırladı. Odada dört parçalı yedi kişilik, üzeri beyaz örtü kaplı koltuklar; sekiz kişilik bir yemek masası; aileden kalma bazı antika bardakların, Yunanistan'a gittiğinde aldığı bir şişe uzo ve bir arkadaşının Paris'ten getirdiği üzerinde Eiffel Kulesi resimleri olan bardak altlıklarının koyulduğu camlı bir dolap vardı. Duvarlarda birkaç Atatürk resmi ve ayrıca Türk ordusunda albaylık yapmış rahmetli kardeşinin yaptığı yağlı boya doğa resimleri vardı. Kısa bir sohbetin ardından, sözlü tarihi kayda geçirmek üzere çalışma odasına geçmeyi teklif etti. Hemen kayıt cihazımı çıkardım ve birlikte arkadaki küçük odaya geçtik. Çalışma odasında çoğunlukla ansiklopedilerle dolu birkaç kitaplık, bir televizyon, iki Atatürk resmi ve rahmetli kocasının, ana babasının, kardeşlerinin ve torunlarının fotoğrafları vardı.

Karşılıklı olarak oturur oturmaz Semiha Hanım hayatının üç bölümden oluştuğunu gerekçe göstererek hayat

hikâyesini üç ayrı buluşmada anlatmak istediğini söyledi. Hayatının farklı evrelerini gösteren tarihler cumhuriyet tarihindeki en önemli olaylara tekabül ediyordu. Takvim değişikliğinden önce gerçekleşmiş olmasına karşın, Semiha Hanım bu tarihleri –ulusun kamusal tarihine benzer şekilde– miladi takvimle adlandırmayı tercih ediyordu. Anlatırken bu tarihlerin ulusal mahiyetine özellikle dikkat çekmişti. Anlatısına doğumuyla Mustafa Kemal’in bir subay olarak İstanbul’daki ilk önemli görevi arasında bir bağ kurarak başladı: “Doğumumla başlayalım. Hareket Ordusu 1909’da İstanbul’a girdiğinde, ben daha annemin karnındaydım. Annem derdi ki, ‘Hareket Ordusu geldiğinde, ben sana bir buçuk aylık hamileydim.’ Tam tarihini bilmiyorum, ama 1909’da doğdum.” Semiha Hanım’ın hayatındaki diğer iki dönüm noktası ailesinin 1919’da İstanbul’dan ayrılışı ve 1923’te öğretmen okuluna başlamasıydı. Semiha Hanım’ın hayatının 1923’ten sonraki 76 yıllık döneminde herhangi bir tarihi dönüm noktası olarak görmemesi beni şaşırtmıştı. Ayrıca özellikle de Demokrat Parti’nin iktidara gelmesiyle cumhuriyetin görkemli yıllarının sona erdiği 1950 sonrası yaşamından bahsetmekte isteksizdi.

Semiha Hanım’ın hayat hikâyesinin farklı kısımlarına yönelik duyguları ulusun mitik tarihindeki benzer dilimlere dair duygularıyla benzerlikler gösteriyordu. Çocukluğunun ilk yıllarını ülkedeki trajik dönüşümlerden –örneğin İstanbul’un işgali– yalıtık, mutlu ve bereketli bir dönem olarak tarif ediyor. İstanbul’da sarayla yakın bağları olan zengin bir ailede yetişmişti. Babası Osmanlı ordusunda miralaymış. Kızını yanında Osmanlı saraylarına götürür ve o da burada sultanın sayısız torunuyla evcilik oynarmış. Oynadıkları pahalı oyuncakları ve yedikleri enfes pastaları anlatışı milliyetçi anlatıların saray yaşamını zevk düşkünü ve sarayın etrafındaki trajik gelişmelere gözlerini kapayan bir yer olarak tasvirini hatırlatıyordu.

Semiha Hanım yaşamının 1919-23 arasındaki ikinci dilimini ikinci ziyaretimde anlattı. Yaşamının bu kısmı Mustafa Kemal’in ulusal ayaklanmayı başlattığı 1919’da

Semiha Hanım'ın 10 yaşındayken erken olgunlaşmak zorunda kaldığı bir dönemdi. Babası Anadolu'da Mustafa Kemal'e katılmaya karar vermişti. Semiha Hanım bu tarihi yine miladi takvime göre vererek, 1919'u yalnızca Türk ulusunun yaşamında değil, kendi kişisel yaşam tarihinde de yeni bir sayfa olarak görmektedir. Çocukluğunun ilk yıllarındaki rahatlığın ve zevklerin aksine, yaşamının ikinci kısmında zorluk, korku ve üzüntü hâkimmiş. Babası evden ayrıldıktan kısa süre sonra Semiha Hanım'ın annesi de ağır tüberküloz hastası olmasına rağmen yanına gitme kararı vermiş. Neleri var neleri yoksa geride bırakıp, çok zorlu bir yolculuğun ardından babasının yanına gitmişler ve cephenin hemen gerisinde sıkıntılı bir yaşam sürmüşler. Anne babasının, fotoğraflarının cam negatiflerini artık yanlarında taşıyamayacaklarını anlayınca, başka biri de bulmasın diye kırmalarını en trajik anlardan biri olarak anlatmıştı. Milliyetçi elit, halktan Osmanlı geçmişine ait anılarından kurtulmalarını istediğinden, aile İstanbul'daki müreffeh yaşamlarıyla ilgili anılarını silmiş. Yaşamının bu kısmı annesinin 1922'deki ölümüyle noktalanmıştı.

Semiha Hanım'ın yaşamının üçüncü kısmı Yunan ordusu dize getirildikten sonra babası ve kardeşleriyle birlikte İzmir'e taşındığı 1923'te başlamış. İzmir'de kız kardeşi ve erkek kardeşi babalarıyla birlikte kısa ama mutlu bir dönem geçirmişler. Babası sonradan akrabalarıyla birlikte yaşamaları için çocuklarını İstanbul'a yollamış ve başka bir kadınla evlenmiş. Semiha Hanım yaşamının bundan sonraki kısmını görece ilgisiz ve cansız bir ses tonuyla, ayrıntılara daha az önem vererek anlatmıştı. Özellikle düşünülmüş anekdotların olduğu ilk iki kısmın aksine, artık sık sık ne söyleyeceğini düşünüyordu. Anlattıklarını teypten dinlediğinde, bu kısımları hiç sevmediğini, çok düzensiz ve yavan bulduğunu söylemişti. Yaşamının bu kısmına dair anlattığı diğer olaylar arasında 1923'te öğretmen okuluna başlaması ve cumhuriyetin kurulmasının ardından gerçekleştiren değişikliklere ilişkin kişisel gözlemleri vardı.

Semiha Hanım ilginç bir şekilde yaşamının geri ka-

lanını bölümlere ayırmamıştı. Mesela okulu bitirmek, işe başlamak, evlenmek, çocuk sahibi olmak ya da emekli olmak gibi dönüm noktalarından bahsedebilirdi. Bunları bir araştırmacı tarafından kayda geçirilmeye ve bir sonraki kuşağa aktarılmaya değer bir şey olarak görmemişti. Dediğine göre, geri kalanı yalnızca özel ayrıntılardı, öyle ki bazılarını ailesi için hazırladığımız kaydın son halinden bile çıkarmamı istemişti. Benzer bir kopuş da İzmir'deki ev sahiplerinin kiraladıkları evden çıkmalarını söylediği hikâyeyi anlatırken yaşanmıştı. Aile bunu bir gurur meselesi olarak gördüğünden hemen taşınmıştı: "Bunu size anlatıyorum ama sonradan silebiliriz" demişti. Ailenin yeni bir yer bulmaya çalıştığını ve kirayı ödemek için piyanosunu sattıklarını anlatarak hikâyesini bitirmiş, ardından da "Bu size anlattıklarım özeldir. Bunları kendim ve çocuklarım için [kayda geçirilsin] istiyorum. Bu tür şeyleri ilginç bulacağınızı zannetmiyorum" diye eklemişti.²¹ Bir araştırmacı açısından çok özel ve önemsiz gördüğü bu kısımdan sonra İstanbul'daki eski otellerden bahsettiği başka bir hikâyeye geçti. Bunların ilgimi daha çok çekeceğini düşünmüştü. Nihayetinde oteller, evlerin kamusal biçimleri olarak kamusal bir anlatıda tartışılabilirlerdi.

Daha ilginç olanı Semiha Hanım'ın anlatısında hicri takvimle miladi takvim arasında gidip gelmesiydi. Gerçek kendi yaşamındaki gerekse de Türkiye Cumhuriyeti tarihindeki en önemli tarihleri miladi takvimle vermesine karşın, diğer bazı kişisel tarihleri hicri takvimle vermişti. Örneğin kız kardeşinin doğum tarihini sorduğumda hicri takvimle söylemişti. Ama beni asıl şaşırtan şey bu tarihi miladi takvime çevirmeyi bilmiyor oluşuydu: "Ablam 1340'da doğdu. Neye denk düşüyor bu? 558 mi 528 mi, öyle bir şey ekliyorduk. Sanırım kitaptan bakman gerekecek." Bu tarih kamusal milliyetçi tarihe ince bağlarla bağlı

²¹ Belki de kaydettiğimiz materyalin bir kısmını sonradan kullanamayacağım için üzgün olduğumu görünce "ama istediğin her şeyi kullanabilirsin" demişti.

olan hayat hikâyesinin önceden ayarlanmış anlatısında yer almadığından, düşünmek de aklına gelmemiştir. Mülakat yaptığım yaşlı cumhuriyetçilerden bir diğeri de doğum tarihlerini hicri takvimle vermiş ve bunları miladi takvime çevirmemiştir. Mülakat yaptıklarımdan bazıları açısından kişisel anlatılar milli tarihten farklı bir zamansal düzlemde seyrediyordu. Semiha Hanım gibi ihlâslı cumhuriyetçiler açısından kişisel tarihlerle cumhuriyet tarihi kesişmiş ve özel dönüm noktalarında tek bir tarih olmuştur. Fakat her iki durumda da hicri takvim, bilerek ya da bilmeyerek, kişisel tarihleriyle kamusal milli zamansal düzeni ayrıştırma-larına yardımcı olmuştur

SONUÇ

Bu bölümün ilk taslağını gösterdiğim bazı Türk ve Amerikalı akademisyenler incelediğim mülakatların ve anlatıların değeri konusunda şüpheleri olduğunu söylediler. İyi bir araştırmacı olarak ilk kuşak cumhuriyetçilere daha fazla karşı çıkmam ve milliyetçi tarihi yeniden üretmelerine izin vermemem gerektiğini savundular. Bazıları yazıya geçirdiğim nüshaları görmek istedi, zira bunlarda çelişkili ifadeler bulacaklarına inanıyorlardı. Diğerleri ise mülakat yaptığım kişilerin özel yaşamlarını temsil etmediğim için bunların kartondan yapılmış imgeler gibi iki boyutlu olarak kaldığını belirttiler. Görüştüğüm kişilerin yaşamlarının bana anlattıklarıyla sınırlı olmadığına kesinlikle katılıyorum. Cumhuriyetçi amaçlarla hiçbir alakası olmayan, hatta bunlarla çelişebilecek kişisel kaygılarının ve çıkarlarının olabileceğinden de şüphem yok. Zaten bu tür ayrıntılar görüşmelerimizde su yüzüne çıkmadı değil. Örneğin kadınların başlarını açınca özgürlüğe kavuştuklarını iddia eden muzaffer Kemalist söyleme rağmen, kadınlar bütün ev işlerini hâlâ kendilerinin yaptığından yakınmışlardı ya da o günlerde herkesin vatan için canını feda etmeye hazır olduğunu söylemelerine karşın, konuşmalarımızda ücra köşelere tayin edilmemek için torpile başvurduklarına dair ayrıntılı dökümler sunmuşlardı. Görüştüğüm kişileri bu

tür başka ayrıntılar duymak ve böylece cumhuriyetin ilk yılları hakkında daha “önyargısız” ve “ince ayarlı” bir iza-ha erişmek için sıkıştırmadım, çünkü ben tam da onların bana anlatmak istedikleri anlatıların çerçevesini nasıl çizdiklerini analiz etmek derdindeydim. Bunların misafirle-re, gazetecilere ve televizyon programcılarına anlattıkları hikâyeler olduğunu varsayarak kendilerine yaklaştım ve sonrasında da varsayımında haklı olduğumu gördüm.

1990’ların sonlarına geldiğimiz şu dönemde bu anlatıların değeri, geçmiş hakkında verdikleri sırlarda değil, daha ziyade cumhuriyetin ilk yıllarını –yurttaşların ideo-lojik ve duygusal olarak devletle bir oldukları sevinçli bir dönemi– kendilerine özgü tasvir edişlerinde saklıdır. Bu ütopyanın temel nitelikleri, yurttaşların cinsiyet, sınıf, etnik köken ve din temelinde bölünmüş olduğu çağdaş Türkiye’nin bir eleştirisi olarak oluşturulmaktadır. Görüş-tüğüm yaşlı cumhuriyetçiler, anlatıları aracılığıyla cumhu-riyetin ilk kuşağının radikal Kemalist reformları isteyerek ve bilerek kabul ettiklerini, devletin zorlaması olmadığını göstermişlerdi. Böylece günümüzde cumhuriyetin ilk yıllar-ını otoriter bir rejim olduğu gerekçesiyle eleştirenlere de karşı çıkmış oluyorlardı. Ama geçmişe duydukları nostal-ji aynı zamanda o dönemin bir daha geri dönmemesine kayıp olduğunu gösteriyordu, tıpkı ailenin tüm üyelerinin velinimetleri olan babanın otoritesi altında birbirlerini sev-dikleri mutlu çocukluk dönemi gibi.

Anlatıların içerik analizi modern benliği oluşturan öğelere dair eski anlayışlarla yeni anlayışlar arasındaki kritik farkı da göstermektedir. Başlangıçta piyasa sembol-lerinden esinlenen genç Kemalistler, Kemalist modernleş-me projesinin özel hikâyelerini ve deneyimlerini dinlemek için dikkatlerini ilk kuşak cumhuriyetçilere çevirmişlerdi. İlk kuşak cumhuriyetçiler ulus için kamusal erdem yarat-ma hedefini kişisel olarak benimsemelerine karşın, kendi müdahalelerini kişisel bir tercih olarak gördükleri nadir rastlanan bir durumdu. Kendilerine verdikleri değer daha ziyade ulusal ve dolayısıyla da kamusal anlatının ayrılmaz bir parçasını oluşturuyordu. Piyasadan esinlenen ve özel

olanı değerli gören yeni Kemalistlerin aksine, ilk kuşak cumhuriyetçiler yaşamlarının özel diye nitelendirdikleri yönlerini bastırmaya çalışmışlardı. Nilüfer Göle (1996) Türk modernliğinin temel özelliğinin kadınların kamusal alanda arz-ı endam etmeleri olduğunu söyler. Fakat ilk kuşak kadınlar ev hayatının dışına çıkıp kamusal alanda göründükçe, kamusal alanda özele dair her şeyi bastırmaları gerektiğini de öğrendiklerinden bahsetmez. Cumhuriyet rejiminin özel olanı ortadan kaldırmadığı açıktır, ama öncü elite bunu yeni kamusaldan ayırmayı öğrettiği de bir o kadar açıktır. Evlerini kamusal ve özel diye ikiye ayıran yaşlı cumhuriyetçi kadınlar, bugün orta sınıfa mensup birçok şehirli Türkün yaptığı gibi, yaşamlarını da kamusal ve özel diye iki anlatıya bölmüşlerdi.²² Beni evin dışında toplanan bir kitle için uygun resmî kıyafetlerle ve ayak-kabırlarla karşılaşmışlardı; kayıt cihazım aracılığıyla kitleye anlatacakları kamusal anlatının bir simgesiydi bu. Diğer zamanlardaysa, aileleriyle, arkadaşlarıyla ve komşularıyla evlerinin özel kısımlarında, günlük kıyafetleri ve terlikleriyle, makyajsız ve saçlarını yapmadan görüşüyorlar ve çağdaş siyaseti değerlendirmenin dışında kişisel meselelerden ve dertlerden konuşuyorlardı.

Bugün ilk kuşak cumhuriyetçilerin sözde özel ya da kişisel yaşamlarına gösterilen ilginin nevi şahsına münhasır olduğunu söyleyebiliriz. Cumhuriyetin ilk yıllarında modernliğe olan bağlılığı özleyen nostaljik Kemalistler, Kemalist dönemin elit öncüsünü arıyorlardı. Bu insanları,

²² Ferhunde Özbay (1996) Türk mükimlerin evlerinde modern kavramları uyguladıklarından evin erkeklere ve kadınlara ayrılan kısımlarının oturma odası ve misafir odası şeklinde ayrıldığını söyler. Yeni misafir odalarında kadınlar ve erkekler birlikte zaman geçirirler, gündüzleriye kadınların modern yaşam tarzları hakkında –edep ve hayâdan modaya, çocuk bakımından evliliklere kadar çeşitli konularda– konuşup sohbet ettikleri kabul günlerine ev sahipliği yapar. Özbay’a göre oturma odaları kadınların evin dışına çıkmadan kamusal alanda yer almalarını sağlayan bir mekân işlevi görmüştür.

özellikle de kadınları kendi özel kaygılarını ve çıkarlarını bastırabildikleri, kamusal yaşama katılıp kendilerini arka plana itebildikleri için göklere çıkarıyorlardı. Fakat yaşlı kadınların bugünkü özelleşme eğilimine tam olarak uyum sağlayamamalarının nedeni de yine kamusal olanı özel olanın önüne koyan cumhuriyetin modernlik anlayışydı. Cumhuriyet tarihinin bireyselleştirilmiş hikâyeleri yayıncılık sektörünün özel piyasasında değer kazandı. Kişisel anlatıları tedavüle sokan pazar bunları özel olarak sahip olunabilecek nesnelere dönüştürmüş ve dolayısıyla devlet eliyle başlatılan 'kamusal tarih anlatı çerçevesi'nin de dışına çıkarmıştı.

Bir sonraki bölümde, öncü cumhuriyetçilerin bireysel anlatılarından uzaklaşıp dikkatimi cumhuriyetin ilk yıllarına dair müze sergilerine çeviriyorum. Bu sergiler Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk kuşağının özel yaşamlarına gösterilen paralel bir ilgiyi yansıtmakta ve bu dönemin tarihini bireylerin yaşam tarzlarını Kemalist devletin isteklerine göre modernleştirmekte aktif ve istekli bir rol aldıkları bir dönem olarak yeniden yazmayı amaçlamaktadır.

Bölüm 2

Cumhuriyetle Evlilik

Dönüşümlerin Özel Yaşamlarda Sergilenişi

Topkapı Sarayı'nın avlusundaki darphane binasında düzenlenen "Cumhuriyetin Aile Albümleri" sergisinin diğer ziyaretçileri gibi benim de en çok görmek istediğim, etkinliğin bir parçası olan resmî evlilik törenleriydi. Sergiye üçüncü gidişimde kapıdaki heyecanlı bekçi gülümseyerek, "bugün dörtte nikâh var, gitmeyi unutmayın" dedi. Saat dörde gelmek üzereydi, hemen düğün salonuna fırladım. Salonu farklı dönemlerden ve etnik ve sınıfsal kökenlerden yurttaşların siyah beyaz evlilik fotoğraflarıyla süslemişlerdi. Ben gittiğimde oda zarif kıyafetli, saçları kuaförün abartılı müdahalesinin izlerini taşıyan misafirlerle doluydu. Nikâhı gazeteciler, sergiyi görmeye gelen ziyaretçiler ve kapıdan bakan bekçiler izliyordu. Çok geçmeden çiçek ve kurdelelerle süslü bir arabanın içinde gelinle damat geldi. Yirmili yaşların başındaki gelin saçlarını sarıya boyatmış ve ağır bir makyaj yapmıştı. Kısa kesim, kolsuz bir gelinliği vardı. Belinde doğurganlığını gösteren kırmızı bir şerit, gelinliğinin üzerindeyse düğün hediyesi olarak takılmış altınlar vardı. Gelinden en az on yaş büyük görünen damat koyu takım üzerine renkli bir kravat takmıştı. Diğer orta sınıf, şehirli, laik çiftlerden bir farkları yok gibiydi, tek farkla: Göğüslerine Mustafa Kemal Atatürk'ün küçük

resimlerini iğnelemişlerdi.

Çiftin taktığı Atatürk resimleri nikâhı kıyacak olan Beşiktaş'ın laik belediye başkanı Ayfer Atay'ın çok hoşuna gitmişti. Belediye başkanı görevini simgeleyen kırmızı cüppeyi giydikten sonra bu ritüelin önemini vurgulayan bir konuşmayla nikâh merasimine başladı:

Cumhuriyetin 75. yıldönümündeyiz. Cumhuriyeti hedef alan saldırılardan ötürü bu yıldönümü daha da özel bir öneme sahip. Hükümetin bu saldırılara karşı aldığı önlemler yanında, halkın kitlesel katılımının olduğu kutlamalar da olacak. Bu sebeple Tarih Vakfı "Cumhuriyet'in Aile Albümleri" sergisini düzenliyor. Bugün buna yeni bir aile albümü daha ekliyoruz. Cumhuriyetin en önemli hediyelerinden biri medeni nikâhtır. Cumhuriyetin yıldönümü vesilesiyle, bu arkadaşlarımızı bugün burada medeni nikâhla dünya evine sokacağız. Erkeği kadından üstün gören ve üç kez "boş ol" dediğinde karısını boşama hakkı veren dinî nikâh yerine, bugün burada eşitlik temelinde ve kadınlara güvence veren medeni nikâh kıyıyoruz. Bana bu tarihsel nikâh kıyma olanağı sunanlara teşekkürü bir borç bilirim.

Evliliğin siyasal yönüne vurgu yapan Atay'm konuşması misafirlerden büyük alkış aldı. Sonrasında gelinle damattan birbirleriyle kendi rızalarıyla evlenip evlenmediklerini sorduğu kısa resmî töreni gerçekleştirdi. Sonra seyircilere dönüp, âdet yerini bulsun diye "Darısı bekârların başına" dedi.

İlk bakışta bu nikâh töreninin diğerlerinden bir farkı yoktu; yeri ve Tarih Vakfı'nın düzenlediği "Cumhuriyetin Aile Albümleri" sergisinin parçası olarak gerçekleştirilmesi dışında. Cumhuriyetin 75. yıldönümünü kutlayan bu sergide Türk ailesinin üç kuşağının yaşamlarından seçilmiş ev içi mahremiyetlerini gösteren sahneler sergileniyordu. Ayrıca Yapı Kredi Bankası 1930'larda yurttaşların özel yaşamlarına yoğunlaşan "Bir Yurttaş Yaratmak" başlıklı bir sergi düzenlemişti. Türk devleti daha önceki yetmiş beş yıl boyunca cumhuriyeti anlatma ve kutlama işinde başı çekmişti (Öztürkmen 2001). Bu anlatılar ve icralar çoğu

zaman Türk devletinin kamusal başarılarına yoğunlaşmıştır. Cumhuriyet Bayramı'na özel sektörün yatırım yapması Türkiye için yeni bir gelişmeydi ve Türk ulusal mahremiyetinin ideal modelini kamusal olarak yeniden tanımlamayı hedefliyordu. Yeni modelin amacı, yurttaşların cumhuriyetin ilk günlerinden itibaren laikliği ve modernliği günlük yaşamlarında isteyerek benimsediklerini göstermekti.

Bu model bir önceki bölümde ele aldığım ilk kuşak cumhuriyetçilerin dile getirdiği pederşahi, devlet merkezli mahremiyetin –bunun en yoğunlaşmış ifadesi Atatürk'e duyulan saygıdır– eski sembollerinden belirgin şekilde ayrılır. Modernlik ve laiklik, yerleşik kanıya göre, Atatürk'ün çocuklarına (yani kurduğu ülkenin yurttaşlarına) verdiği bir hediyedir ve çocukların da bunun kıymetini bilmeleri gerekir, çünkü Atatürk onlara böyle yapmalarını tembihlemiştir. Atatürk bu bölümde gezdiğim sergilerde göze çarpar şekilde namevcuttu, ama misafirlerin çoğu (ve “Cumhuriyetin Üç Kuşağı” sergisinin parçası olarak evlenen çiftler) Türk modernliği ve devletiyle olan ilişkilerini ifade etmek için eski pederşahi aile ve mahremiyet mefhumlarından –tercih ve arzuya değil, itaat ve saygıya vurgu yapan mefhumlardan– yararlanmıştı. Devlet müdahalesinden sözüm ona en uzak alan olan Türk yurttaşlarının mahrem yaşamlarına gösterilen yeni kamusal ilgi, devlet ideolojisinin özelleşmesinin ya da Cumhuriyet ideolojisinin ev içi alana taşındığının bir diğer göstergesidir. Bu sergilerde siyasal eylemciler, entelektüeller ve yurttaşlar, kendisini Soğuk Savaş sonrası dönemin değişen iktidar dinamiklerine uydurmaya çalışan Türkiye için hangi yönetim biçiminin uygun olduğunu kavramsallaştırmaya çalışırken değişen yurttaşlığın duygusal –pederşahi sevgiden karı koca evliliği sevgisine geçiş– içeriğine de gönderme yapıyordu. Bu halk sergilerinin ve bunların algılanışının eşzamanlı bir analizi piyasadan mülhem hükümet modelinin pederşahi modeli tümüyle ikame etmediğini, aksine buna kat çıktığını gösterecektir.

MİLLİYETÇİLİKTE VE NEOLİBERALİZMDE AİLE MAHREMİYETİ MECAZLARI

Yurttaş-devlet ilişkilerinin tanımında aile mecazlarının etkili olduğu bilinen bir gerçektir. 19. ve 20. yüzyıl boyunca milliyetçi ideolojiler gerek ulus ve toprak gerekse de ulus ve devlet arasındaki ilişkiyi aile ilişkisi olarak tarif etmiştir (Sommer 1991; Malkki 1995; McClintoc 1995; Shryock ve Howell 2001). Ulus olmak genellikle erkek yurttaşlar arasında kardeşlik fikrine dayalıdır (Mosse 1985; Pateman 1988; Hunt 1992) ve anavatanı arzulanan bir kadın olarak hayal etmekle oluşturulur (Najmabadi 1997). Bu tür fikirler ulus-devletin toplum üzerindeki iktidarını meşrulaştırır ve ulusu erkeklerle kadınların toplumsal cinsiyet rollerini “kendi doğallıklarında” oynadıkları bir alana çevirir (Williams 1995; Nagel 1998). Bu noktada Türk milliyetçiliği de bir istisna değildir. Antropolog Carol Delaney’ye göre (1995a) Türkiye’nin kuruluşu anavatan (Anadolu) ile önder atanın (Atatürk) birliği yoluyla ulusun yeniden doğuşu mecazına dayalıdır. Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk yıllarındaki tek parti rejimi, ideal yurttaşları ebeveyn ilânihaye borçlu olan devletin çocukları olarak tanımlamak için aile mecazından açıkça yararlanmakta beis görmemiştir.

Ulus ve devlet konusundaki yeni anlayışlar, genellikle aile ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini yeniden örgütlenme çabalarıyla kol kola gider (Jayawerdana 1986; Phillips 1988; L. Abu-Lughod 1998). Suzanne Brenner’in Endonezya’daki yeni düzen rejiminin politikaları hakkında belirttiği üzere, “aile çoğu zaman ‘modern,’ ‘düzenli’ ve ‘gelişmiş’ bir ulusun tohumlarının ekilebileceği bir alan olarak ön plana çıkar” (1998, 228). Türkiye örneğinde, yeni ulus-devletin yöneticileri devletin otoritesine meydan okuyan geniş aile bağlarını parçalamak için büyük çaba harcamıştı (Kandiyoti 1991). Antropolog Nükhet Sirman Türkiye’de toplumsal cinsiyetle milliyetçilik arasındaki ilişkiyi analiz ettiği kitabında şunları yazar: “Eskiden muktedir ve koca olmak için paşa olmak gerekirken, yeni düzende her koca paşa olacak, imtiyazsız, sınıfsız toplum, eşit oldukları varsayı-

lan yeni kocaların kardeşlik üzerinden kuracakları cemaatte gerçekleşecektir.” (2002, 238). Türkiye Cumhuriyeti kurulduğunda yeni rejimin ilk uygulamaları arasında aile ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin düzenlenmesi de vardı. Türk devleti İsviçre medeni hukukunun benimsemişti, böylece İslami nikâhın yerini medeni nikâh almış, çokeşlilik kaldırılmış, kadınlara boşanma ve boşandıktan sonra çocukların vesayetine sahip olma hakkı verilmişti. Ayrıca kadınlar eğitim yoluyla, bir işte çalışarak ya da basitçe başlarını açarak kamusal hayatta rol almaya teşvik edilmişti (Göle 1996). Böylelikle devlet en mahrem yaşam alanlarından birinin düzenlenmesine –önceden dinî cemaatlerin ya da “evin reisi”nin hallettiği bir işe– iştirak etmişti.

21. yüzyılla birlikte merkezî devletler iktidar ve zenginliğin dağılımında güç kaybededursun, mahrem aile mecazı hem uluslararası hem de Türk siyasal söyleminde tekrar rağbet görmektedir. Karı-koca ailesi, bireylerin devletin müdahalesi olmadan, kendi rızalarıyla gerçekten bağlayıcı ilişkilere girdikleri özel alanın bir örneği konumundadır. Türk yurttaşlarının aile, evlilik ve özel yaşamını konu alan bu bölümde incelediğim müze sergileri Avrupa’ya ait burjuva kavramlar olan karı-koca mahremiyetinin hem gönüllü hem de akdi doğasını vurgulamakta ve bunların devletten ayrılığını öne çıkarmaktadır. Sergiyi düzenleyenler cumhuriyetin ilk yıllarından bu yana yurttaşların devletle ve onun modernleşme projesiyle geliştirdikleri hür ve gönüllü ilişkiyi simgelemek için modern ve laik ev yaşamının görüntülerinden yararlanmışlardı. “Aile Albümleri”nde yer alan evlilik törenleri evlilik akdinin gönüllü niteliğini ve damatla gelinin karşılıklı arzusunu vurgulamaktadır. Türk otoritelerin Batıdan uyarladıkları medeni törende, nikâh görevlilerinin sorması gereken sorulardan biri her iki tarafın da evlenmeye kendi özgür iradeleriyle karar verip vermedikleridir. Türkiye’deyse medeni törende ek bir tercih düzeyi daha vardır. İmam nikâhı yasadışı olmasına rağmen, yine de çok sık başvurulmuş bir alternatiftir. Dolayısıyla Türk çiftler medeni nikâhla evlenmeye karar

verdiklerinde, yaşamlarının en mahrem yönlerinin açıkça Batılılaşan bir devlet tarafından şekillendirilmesini de kabul etmiş olurlar.

CUMHURİYETİN AİLE ALBÜMLERİ VE ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK

75. yıl kutlamalarının önde gelen etkinliklerinden biri olan “Cumhuriyetin Üç Kuşağı”, cumhuriyetin kuruluşundan beri yurttaşların günlük yaşamlarında gerçekleşen bütünsel değişiklikleri sergiliyordu. Serginin “Cumhuriyetin Aile Albümleri” başlıklı en çok ilgi gören bölümü, Türk devletin kamusal başarılarından ziyade aile yaşamına yoğunlaşıyordu. Bu kısımda organizatörlerin on yedi gerçek ailenin resimlerinden oluşan aile albümleri sergilenmişti. Her albümün yanında üç kuşaktan aile mensuplarının cumhuriyetin kuruluşundan bu yana yaşadıkları değişikliklerin kişisel hikâyeleri vardı.

Aile fotoğrafları ve aile albümleri ev içi mahremiyeti üretmek ve başkalarına sergilemek amacıyla dünyanın her yerinde kullanılmaktadır. Aileler her yerde bu fotoğraflarda görünüşlerini aktif bir şekilde manipüle eder ve albümlerine yalnızca belli fotoğrafları dahil ederler. Susan Sontag'ın güzel bir şekilde belirttiği üzere, “her aile fotoğraflar yoluyla kendisinin, portrelerden oluşan bir vakayinamesini –ailenin birbirine bağlılığına tanıklık eden taşınabilir bir imgeler takımı– oluşturur.” (1977, 8) Aile fotoğrafları ve albümleri çoğu zaman aileyi kendisinden daha geniş bir birimin parçasıymış gibi sunar. Ayrıca pek çok kişisel ilişki de kaydın dışında bırakılır. Ailenin önde gelen üyelerinin kim olduğunu tanımlamak için gösterilen duygusal ve yoğun çaba dikkate alındığında, sergiyi düzenleyenlerin cumhuriyet ailelerini nasıl anlattığını ve temsil ettiğini irdelemek ilginç olacaktır.

Cumhuriyetin modernliği farklı etnik kimlikleri bastırmaya amaçlasa da, sergiyi düzenleyenler Türk yurttaşlarının çeşitliliğini ortaya koymuştu. Sergideki on yedi ailenin her biri farklı bir etnik, dinî ya da sınıfsal kökene mensuptu. Bunların arasında Yahudi, Rum, Ermeni, Kürt,

Alevi, Bektaşî, Çerkez ve Sünnî Türk aileleri vardı. Organizatörler sınıfsal çeşitliliğe de dikkat etmiş ve iki yoksul işçi ailesini Türkiye'nin en zengin ailelerinden biriyle yan yana koymuşlardı: Eczacıbaşı. Ayrıca İstanbul metropolünden ailelerle Anadolu illerinden ve köylerinden aileler yan yana getirilmişti. Bu anlamda sergi Türkiye Cumhuriyeti'nin çokkültürlü doğası ve bu şekilde farklı menşelerden yurttaşların birbirleriyle yakın bağları hakkında, bunlar sanki bir aile oluşturuyorlarmış gibi, bir bildiride bulunuyordu.

Türk ulus-ailesine bu yeni mozaik yaklaşım, Türk devletinin türdeşleştirme politikalarının İslamcı, Kürt ve liberal eleştirmenleri tarafından oluşturulmuştur ve önceki politikalara bir tepki niteliğindedir. Lozan Anlaşması'na göre, yalnızca Hristiyanlar ve Yahudiler azınlık olarak kabul edilmiş, Türk devleti Kürtler gibi başka grupları azınlık olarak tanımayı reddetmiş, hatta iş oraya geldiyse Türk olmadıklarını bile kabul etmemişti. Bu resmî görüşe karşın, 1990'larda bir grup İslamcı ve liberal aydın Türkiye'de ateşli bir çokkültürlülük tartışmasına giriştiler. Bu tartışmanın gelişimine yol açan etkenlerden en önemlileri Kürtlerin ve dindar insanların devlet tarafından kültürel haklara sahip ayrı gruplar olarak tanınması yönünde artan talepleri idi. Ali Bulaç'ın başını çektiği bir grup İslamcı aydın (1992, 1993) İslam hukukunun çokkültürlü olduğunu çünkü farklı grupların kendi yasalarına ve düzenlemelerine sahip olmalarına izin verdiğini dile getirdi.¹ O dönem daha yasaklanmamış olan Refah Partisi'nin de altına imza attığı bu görüşün savunucuları Osmanlıların farklı dinî grupların kendi mahkemelerine sahip olmalarına izin verdiğini ve dinî farklılıklara müsamaha gösterdiğini vurguladılar. Özellikle de 1994 seçimlerindeki parti propagandasında Refah Partisi, Türk toplumu için önerdikleri toplumsal modelin, mevcut hükümetin yaptığı gibi kültürel farklılıkları bastırmak yerine çokkültürlü uygulamalara

¹ Ali Bulaç bu argümanını Muhammed'in Medine'de üç Yahudi kabilesiyle yaptığı anlaşmaya dayandırır.

izin verdiğini döne döne vurgulamıştı.

Bu tür eleştirilere bir tepki olarak “Cumhuriyetin Aile Albümleri”, Türkiye Cumhuriyeti’ndeki aileleri çeşitli kültürlerin bir arada yaşadıkları ve birbirleriyle yakın bağlara sahip oldukları bir yapı olarak gösteriyordu. Sergideki anlayışa göre farklı gruplar zamanla asimile olduysa bu kendilerinin rızasıyla olmuştu. “Aile Albümü” sergisi, satır aralarında, Rumlar, Yahudiler ve Ermeniler gibi dinî azınlıkların karşılaştığı zorlukları da tanıyordu. Örneğin İstanbul’daki 6-7 Eylül Olayları’na, 1942 yılında binlerce yurttaşın çalışma kamplarına gönderilmesine yol açan gayrimüslimlere yönelik varlık vergisine ve hatta 1915’teki Ermeni katliamına atıfta bulunulmuştu.

Sergiyi düzenleyenler Türkiye’deki farklı kimlikleri vurgulamak adına büyük çaba harcamalarına karşın, sergide dağıtılan metin özünde Türk yurttaşları arasındaki benzerliklere ve ortaklıklara vurgu yapıyordu. Metinde şunlar yazılıydı:

Farklı yöreler, farklı sınıflar, farklı meslekler, farklı inançlar, farklı diller... Farklılıklara rağmen, benzer sevinçler, benzer kederler. İster vaftiz edilmiş olsun, ister sünnet; bebekler ve bebeklerle gülen yüzler. Umutlu nikâh fotoğrafları, objektiflere gülümseyen gelinler, damatlar; siyah önlüklü, beyaz yakalı ya da özel okul üniformalı fotoğraflar; yılların bıraktığı izler, çizgiler ve yitirilenler... Başka aileler seçilmiş olsaydı da, pek değişmeyecek olan sevinçler ve üzüntüler.

Serginin organizatörü olan Oya Baydar etkinliğin ana hedeflerinden birinin Türk modernleşmesine ülke çapında çok çeşitli alanlardan yurttaşların katıldığını göstermek olduğunu söylemişti. Diğer organizatör Feride Çiçekoğlu da benzer şekilde küratörlerin “tipik” olan resimleri sergilemeyi tercih ettiklerini ve ziyaretçilere kendi ailelerinde gerçekleşmiş benzer dönüşümleri hatırlatmaya yardımcı olmasını umduklarını söyledi. Sergiye eşlik eden resmî evlilik törenleri cumhuriyet modernliğinin sürekli, akdi ve sıradan doğasını vurguluyordu.

Keza fotoğraflar ve anlatılar aracılığıyla sergi panelleri de ailelerin türdeş, laik ve Batılılaşmış aileler konumuna geldiklerini gösteriyordu. Örneğin Edhemağalar ailesinin kadınları üç kuşak sonra başını açmaya, hatta mayo giymeye başlamıştı; Alevi Tanrıverdi ailesinin üyeleri cemaat içindeki önder konumlarını kaybetmişlerdi; Türkmen Hacımirzaoğlu ailesi göçmenlikten kurtulup bir köye yerleşmiş ve ilk kuşak bir cami, ikinci kuşaksa okul inşa etmişti; Kürt Kalkan ailesinin ikinci ve üçüncü kuşak üyeleri çokeşliliği ve kadın dövmeyi bırakmışlar; Ulusoylar'ın geniş Bektaşî ailesi çekirdek ailelere bölünmüştü.

Sergideki aile hikâyeleri belli dönüşümleri vurguladığından, cumhuriyetçi ideallerin başarısızlığına işaret edecek diğer dönüşümleri sessizce geçiştirmişti. Son yirmi yılda dindarlaşan ve İslami ilkelere göre yaşayan ailelerin sayısı artmış olmasına karşın, sergide ikinci ya da üçüncü kuşağa mensup olup da türban takan tek bir kadın yoktu. Sergideki etnik farklılıkları kabul etme eğilimine ters düşmüştü bu. Organizatörlere göre, ideal Türk aile modelinde üyeler farklılıklara karşın cumhuriyetin modernist öğretilerini özümsemeyi ve takip etmeyi tercih etmişlerdir. Başka bir deyişle, sergi Türk devletinin türdeşleştirme, laikleştirme ve modernleştirme politikalarının gönüllü ve samimi şekilde içselleştirilmiş etkilerini kutluyordu. Serginin bir parçası olan resmî nikâh törenleri bu sürecin sürekliliğini vurguluyordu. Ayrıca her nikâhta bireylerin Türk devletinin modernist politikalarına zorlanmaktan ziyade, isteyerek ve akdi olarak katıldığı vurgulanıyordu.

BİR YURTTAŞ YARATMAK

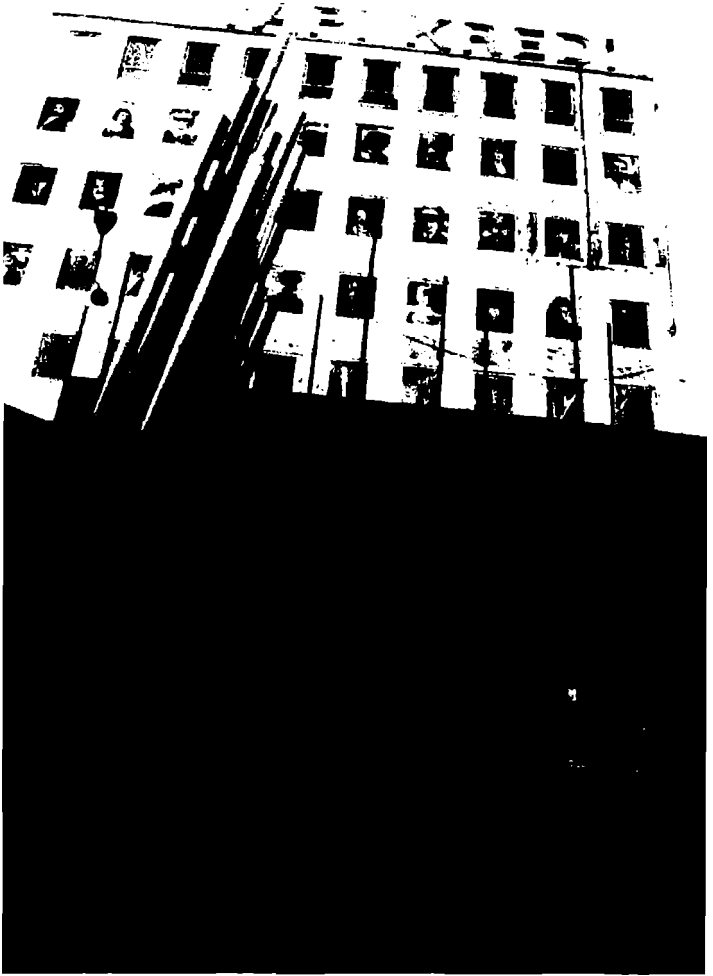
Cumhuriyetin 75. yıldönümünü anma amaçlı ikinci büyük sergi Yapı Kredi Bankası'nın düzenlediği "Bir Yurttaş Yaratmak": Muasır Bir Medeniyet için Seferberlik Bilgileri"ydi. Cumhuriyetin ilk yıllarının dilini hatırlatan militarist başlığına karşın bu sergi yurttaşların 1930'larda günlük yaşamlarındaki dönüşümlere yoğunlaşmıştı. Daha önemlisi insanların yaşamlarının en mahrem yönlerinde

bile modernist dönüşümleri seve seve içselleştirdiklerini vurguluyordu.

İstiklal Caddesi'nde düzenlenen sergi caddenin her iki tarafındaki diğer reklamlara ve işaretlere rağmen kolaylıkla fark edilebilirdi. Sergiden yansıyan 1930'ların milliyetçi şarkıları ve marşları esas ilgi odağı olmuştu. Yoldan geçenlerin, üzeri 1930'ların ve 1940'ların sıradan yurttaşlarının siyah beyaz resimleriyle kaplı yeni yapılmış, parlak kırmızı renkli altı duvarı görmemesi olanaksızdı. Duvarlar CHP'nin altı oku şeklinde yapılmıştı. Açık kırmızı renk hem Türk bayrağını hem de CHP'nin resmî amblemini hatırlatıyordu.

Altı duvar arasındaki koridorlarda altı Kemalist ilkenin dördü vurgulanmıştı: milliyetçilik, halkçılık, devletçilik ve cumhuriyetçilik. Duvarlardaki resimler tek parti rejiminin uyguladığı bu ilkelerden doğan kamusal yaşamdaki değişiklikleri gösteriyordu. Örneğin devletçiliği temsil eden koridorda, devlet mülkiyetindeki fabrikalarda çalışan işçilerin resimleri vardı; halkçılığa ayrılan koridorda cumhuriyet okullarındaki köylü çocuklarının resimleri yer almıştı; Türk siyasetçilerin ve siyasal mitinglerin resimleri ise cumhuriyetçilik koridorunda sergilenmişti; son olarak, ihraç mallarına koyulan ağır vergilerle desteklenen küçük üreticilerin resimleri de milliyetçilik koridorunda yer alıyordu. Resimlerin yanında dönemin iki cumhurbaşkanının, Mustafa Kemal ve İsmet İnönü'nün resimleriyle popüler şarkılar ve sözler vardı. Hem sokakta sergiler düzenleme fikri hem de kullanılan canlı tasarımlar tek parti rejiminin tercih ettiği propaganda yöntemlerini andırıyordu. Sergiyi 1998 çerçevesine yerleştiren bir kılavuz metin olmadığından sergiyi gezenler kendilerini tek parti rejimi günlerinde hissedebilirlerdi. 1930'larda yaşamış yurttaşların boy fotoğrafları sokakta yanlarından geçen yayalarla kaynaşmıştı.

Oklu duvarlar arasındaki koridorlar ziyaretçileri serginin binanın içindeki ikinci kısmına götürüyordu. Serginin iç mekânı diğer iki Kemalist ilkeyi temsil ediyordu: laiklik



Bir Yurttaş Yaratmak” sergisinin dışarıdan görünümü.

ve inkılapçılık. Kamusal dönüşümlere yoğunlaşan serginin ilk kısmının aksine, ikinci kısımda özel alandaki değişikliklere odaklanılmıştı. Burada tek parti rejiminin dönüştürmek ve kamusal yaşamın bir parçası haline getirmek için özel çaba harcadığı üç toplumsal kesimin, kadınların, çocukların ve gençlerin resimleri sergilenmişti. Serginin ikinci kısmının mekânı ve burada sergilenen malzeme kamusal alanla özel alanın ayrılmasına işaret ederken aynı zamanda bunlar arasındaki sürekliliği de vurguluyordu.

Kemalist rejimin son iki ilkesi yeni kamusal yaşama iyi uyum sağlayan, kadınlar ve kamusal alan tarafından temsil edilen özel alan imgeleriyle ifade kazandırılmıştı. Bu kısımda 1920'lerin Avrupai gece elbiseleri içinde gece kulüplerinde eğlenen kadınlar, düzenli sıralar oluşturmuş izci kızlar ve stadyumlarda jimnastik hareketleri yapan genç kızlar görülüyordu. Ayrıca bu resimlerin yanında Atatürk, İnönü ve cumhuriyetin ilk yıllarında zengin olmuş biri sıfatıyla Vehbi Koç'a ait kişisel eşyalar vardı. Atatürk ve İnönü'nün askeri üniformalarından ziyade smokinleri sergilenmişti. Üçü de bu kıyafetleri muhtemelen 1930'larda ve 40'larda Türk halkını Batılılaştırmak için düzenlenen balolarda giymişlerdi. Bu kısımda kadınların balolarda giydikleri dans kıyafetlerinin yanında, tek parti döneminde özel olarak yaşanan (ama kamuya yönelimli) Avrupa'daki burjuva yaşam tarzı da sergileniyordu.

Genç cumhuriyetin Avrupa kamusal yaşamıyla uyumlu yeni özel alanının en iyi sergilendiği bölüm 1930'lara ait bir "modern" oturma odasıydı. Odada koltuklar, sehpa ve radyo gibi Avrupa tarzı mobilyalar vardı. Avrupai giysiler içindeki kadınların resimleri sayesinde oda, modern burjuva yurttaşlar yaratmaya yönelik kamusal gelişimlerin insanların yaşam tarzlarını ve alışkanlıklarını dönüştürerek özel yaşamlarıyla bütünleşmesini simgeliyordu.² Odanın

² Sibel Bozdoğan cumhuriyetin ilk yıllarında mimarlık konulu incelemesinde, modernist kübik mimarinin ve 30'ların iç mekân tasarımının "tam bir dönüşüm yaşamış, Batılı ve laik yaşam tarzının görsel işaretlerine" dönüştüğünü söyler (2001, 197).

boyutlarının küçüklüğü ve yalnızca iki koltuğun olması bazı ilk cumhuriyetçi Türklerin zaten tekeşli çekirdek ailelerde³ –Jürgen Habermas (1989) bunu Avrupa kamusal yaşamının temeli olarak görür⁴– yaşadığını anlatmak istiyordu. Mobilyalar bu odada yaşamış olan cumhuriyet dönemi Türk ailesinin minderlerden ziyade koltuklarda oturduğu; yerde değil masada yemek yediği ve Kur’ân okuyup Müslüman dünyasının bir parçası olmaktansa Türk ulusunun yeni “hayali cemaat”inin (Anderson 1991) parçası olduğunu hissetmek için radyo dinlediği de ima ediliyordu. Sergi sıradan insanların evlerinin içinde, devletin doğrudan otoritesinin dışında ama onun öğretileriyle uyum içinde alışkanlıklarını ve yaşam tarzlarını Avrupa standartlarına göre dönüştürdüklerini beyan ediyordu.

Müze mekânının mimarisi ve ziyaretçilerin dolaşması için düzenlenme tarzı en azından sergilenen malzeme ka-

³ Cem Behar ve Alain Duben (1991) 1880-1940 yılları arasında İstanbul hane halkları üzerine yaptıkları kapsamlı incelemede, Avrupa burjuva ailesinin ideallerinin (karı koca evliliği, çekirdek aile ve çocuk yetiştirmenin önemi gibi) üst sınıflar arasında daha Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan bile önce yaygın bir eğilim olduğunu gösterir.

⁴ Habermas açısından burjuva ailenin mahrem duygusal yapısı modern Avrupa’nın ilk dönemlerinde “akli-eleştirel kamusal alanın” oluşumunda belirleyici rol oynamıştır. Habermas’a göre erkek egemen karı-koca ilişkisi 18. yüzyıla gelindiğinde Avrupa’da egemen biçim haline gelmiştir. Ev içi mülk sahipliği ve ailevi mahremiyet iddiası burjuva erkeğin kendisini, toplumsal statüsünden bağımsız olarak, kamusal alana katılabilen bağımsız ve eşit bir insan olarak hissetmesini sağlamıştır. Özel erkeğe uygun olan bu tür duygular sırf ev içi birimlerin boyutu küçüldüğü için gelişmemiştir. Daha ziyade karı-koca mahremiyetinin yeni biçimlerini erkeğin kendisini kamunun bir parçası olarak hissetmesini sağlayan dışsal bir dinleyiciye yönelen nitelikler olarak deneyimlemenin özgül koşuluydu. Habermas’ın sözleriyle, “kamusal alan burjuva sınıfının geniş katmanları arasında ailenin genişlemesi ve aynı zamanda tamamlanması olarak ortaya çıkmıştır” (1989, 50).

dar önemlidir (Benett 1995). Ziyaretçiye neyi ve nasıl düşünmesi gerektiğini söyleyen yönlendirici metinler olmadığından, “Bir Yurttaş Yaratmak” projesinin mimari tasarımı daha da özel bir öneme sahipti. Sergiye sokağın kamusal alanından girilmesi ve ev içi oturma odasının temsil edildiği yere doğru ilerlenmesi belki de ziyaretçilerin serginin farklı parçalarına bağ olarak takip edebilecekleri tek çizgiydi.

Serginin ziyaretçileri her gün yüz binlerce insanın geçtiği İstiklal Caddesi’nden geliyorlardı. İstiklal Caddesi 19. yüzyılda Batılılaşma çabalarının ilk ürünlerinden biri olarak inşa edilmişti. Bu nedenle genel olarak Avrupa’daki burjuva kamusal alanla özdeşleştirilen tüm kurumlar –kafeler, salonlar, tiyatrolar vs.– mevcuttur. Geniş Paris bulvarları model alınarak yapılmış olan İstiklal Caddesi farklı semtlerin kesiştiği ve birbirine bağlandığı bir yerdir (Çelik 1986). Bu yeni bulvar, mahalle sakini olmayanların serbestçe dolaşmalarının yadırgandığı İstanbul ve diğer Ortadoğu şehirlerinin sarmal halindeki çıkmaz sokaklarından farklıdır (Eickelman 1974; J. Abu-Lughod 1987; Messick 1993). Serginin hedef kitlesi sokağın hiyerarşik olmayan kamusal uzamını oluşturan gelip geçenlerdi. Sergiyi gören ziyaretçiler iki metre uzunluğundaki altı kırmızı duvarın oluşturduğu koridorlarda yürümeye başlıyorlardı.

Sokaktakine benzer bir özgürlük hissi yaratmasına karşın, sergideki bütün koridorlar ziyaretçileri tek bir noktaya yönlendiriyordu. Bu koridorlar, cumhuriyet yurttaşlarının kendi özel yaşamlarını ne denli erken bir dönemde özgürce dönüştürdüklerini gösteren serginin ikinci kısmının girişinde birleşiyordu. Ayrıca koridorlar ziyaretçileri doğudan batıya yönlendiriyordu; bu şekliyle yaşamlarının en mahrem alanlarını bile dönüştürerek Doğulu köklerinden kurtulup Batı “medeniyeti”ne duhul eden yurttaşların yol göstericisi olan Kemalist ilkeleri simgelemiş oluyordu. Serginin düzenleyicileri bu tür mimari ayrıntıları dikkatle planlamışlardı. Yetkililerden biri olan Ahmet Özgüner’in ifadesine göre, “Yapının kendi dili var. İnsanlar istedikleri noktadan girip dolaşabilirler. Cumhuriyetçi ideolojiyi ken-



"Bir Yurttaş Yaratmak" sergisinin içeriden görünümü.

di algıladıkları tarzda yeniden kurabilirler. Ama özgürce dolaştıktan sonra hepsi bir noktada birleşiyorlar" (*Cumhuriyet*, 31 Ekim, 1998). Sergi Kemalist tek parti dönemi- ni temsil ettiğinden, mimarisine işlenmiş zorlama olmayan kılavuz, cumhuriyetin ilk yıllarını otoriter bir yönetim olarak, Türk yurttaşlarını da devlet baskısının mağdurları olarak görerek eleştirenlere karşı bir bildiri olarak yorumlanabilir. Sergi mimarisi Türk halkının Kemalist ilkeleri günlük yaşamlarında özgürce benimsediklerini ve bu süreçte yurttaş haline geldiklerini ima ediyordu. Cumhuriyetin ilk yurttaşları, bir zorlama olmamasına karşın, yine de cumhuriyetçi rejimin savunduğu yönde hareket etmeyi tercih etmişlerdi.

Kılavuzlu ya da özdisiplinli bir özgürlük hissi Yapı Kredi sergisinin organizatörlerinin cumhuriyetçi ideolojiyle ilişkilerini nasıl gördüklerini de simgelemektedir. Yapı Kredi sergi koordinatörü Münevver Eminoğlu ile yaptığım mülakat bunu bana açıkça gösterdi. Yapı Kredi gibi bir

özel bankanın neden 75. yıl için sergi düzenleme zahmetine girdiğini sorduğumda, özel bir nedeni olmadığını, bankanın her zaman kamuoyunda devam eden tartışmalara paralel giden sergiler düzenlemeye çalıştığını söyledi. Örneğin “Bir Yurttaş Yaratmak”tan kısa süre sonra, Osmanlı İmparatorluğu’nun kuruluşunun 700. yılı münasebetiyle bir sanat ve zanaat sergisinin de sponsorluğunu yine Yapı Kredi yapmıştı. Sergide açıklayıcı ya da yön gösterici metinlerin olmadığından bahsettiğimde, Eminoglu kurumunun rolünü daha açık sözlerle ifade etti: “Herkesin sergiyi istediği gibi okumasını istiyoruz. Ne anlayabiliyorlarsa onu anlasınlar istiyoruz. Biz devlet değiliz. Kafalarına vura vura bir şeyler söylemek bizim işimiz değil.”

Eminoglu açısından bir özel bankanın devlet gibi bir şeyleri zora başvurarak söylemesi uygunsuz kaçardı. Yapı Kredi daha ziyade seçenekler yaratıp müşteri-yurttaşları öne sürdükleri ürüne gizliden gizliye yönlendirmeliydi. Başka bir deyişle, banka, siyasi meselelere bulaştığında bile piyasa ilkelerine uyararak hareket etmeliydi. Yapı Kredi cumhuriyetin laik ilkelerini desteklemeyi özgürce tercih ettiğine göre, ideal yurttaş niteliklerini edinmektedir, tıpkı resmi ideolojiyi ve devletin belirlediği ortak çıkarları sözde isteyerek benimseyen cumhuriyetin ilk yurttaşlarının yaptığı gibi. Bu modele göre banka, cumhuriyetin ilk yurttaşı ve günümüzün sergi ziyaretçisi, devletin geniş projesine isteyerek boyun eğer ve özel çıkarlarını devletin çıkarlarıyla özdeşleştirir.

CUMHURİYETÇİ MAHREMİYETİN KAMUSAL KİTLESİ

Jürgen Habermas (1989) burjuva mahremiyetin kitlesini, bir parçası oldukları kamuyu kamusalıktan ayrı ama onun tarafından tanımlanan ev içi yakınlığı kişisel olarak deneyimledikleri için tahayyül edebilen özel bireylerden müteşekkil farklılaşmamış bir kitle olarak tanımlar. Michael Herzfeld (1997) ise kültürel mahremiyetin, ulusun üyeleri arasında bir aşinalık hissi yarattığını savunur. Bu tür bir mahremiyetin özel bir bağ hissi uyandırabilmesi

için yabancı bakıştan ayrı ifade edilmesi gerekir. Ayrıca kültürel mahremiyet, dışarıdakilerce izleniyor olunabileceği bilgisiyle şekillenir; dolayısıyla mahrem şeyler ulusal sınır bağlamlarının ötesinde gözle görülür hale geldiğinde mahcubiyet olasılığı olduğunu icracılarına ve seyircilerine devamlı hatırlatır. Eğer niyetlenen mahremiyet kitlesi bunun biçimini, anlamını ve icra tarzlarını tanımlamakta kritikse, bu durumda “Aile Albümleri” ve “Bir Yurttaş Yaratmak” gibi sergilerde sergilenen ev içi yaşamın tahayyül edilen izleyicisi kimdir? Sergiyi düzenleyenler bu izleyiciler üzerinde ne tür bir etkide bulunmayı ummaktadır?

Cumhuriyet Bayramı sergilerinin ikisi de sergi dilini Türkçe ile sınırlamakla esasen Türkçe konuşan bir kitleye hitap ediyordu. Yapı Kredi Bankası tertip komitesi Avrupa’nın yabancı –ama bilindik hale gelmiş– bakışını da dikkate almıştı. Herzfeld’in tarif ettiği kültürel mahremiyet gibi, “Bir Yurttaş Yaratmak”ta sergilenen Türk mahremiyeti de açıkça mahcubiyetten kaçınacak şekilde yapılandırılmıştı, sanki hayali Avrupa Birliği yetkilileri sergiyi inceleyip Türklerin gerçekten modern ve Avrupalı olup olmadıklarına karar verecekmiş gibi. Boğaziçi Üniversitesi tarih profesörlerinden ve aynı zamanda Yapı Kredi sergisinin ana küratörü ve “Cumhuriyetin Üç Kuşağı”nın esas organizatörü olan Zafer Toprak’la yaptığım mülakatta, kendisi bu sergilerin düzenlenmesinin ana hedefini Türk kamuoyunu Avrupa Birliği’nin parçası olmaya hazırlamak şeklinde koymuştu. Sergi düzenlendikten iki yıl sonra, serginin ana vurgusunun Kemalist reformların Türkiye ile sınırlı kalmayıp, evrensel (siz bunu Avrupalı diye okuyun) nitelikte olduğunu göstermek diye tarif etmişti. Yararlandığı etkili araçlardan biri, bulundukları Ortadoğu bağlamı hakkında ipuçları vermeyen resimler seçmektir: “Ulusal nitelikler taşımayan insanların resimlerini seçtik. Bu resimleri herhangi bir ülkeye götürün, hiç kimse bu resimdekilerin Türk olduğunu söyleyemeyecektir. Türk kimliği peşinde değildik.”

Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne tam üyeliğinin ciddi cid-

di tartışıldığı bir dönemde, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş ilkelerinin milliyetçi niteliğini geriye itmek önemli bir siyasal bildiriydi. Hem Türklere hem de hayali Avrupalı izleyiciye Türkiye'nin modern bir devlet olarak kuruluşundan bugüne Avrupa'nın bir parçası olduğunu iddia ediyordu. Toprak'ın Türkiye ile Avrupa arasında tarihsel bir bağ kurmak için takip ettiği stratejilerden bir diğeri de rejimin kendisinin Batılı güçlerle savaşarak kendisini tanımladığını vurgulamak yerine, Avrupa'yı taklit eden yönlerini öne çıkarmaktı: "Bu sergilerde milli mücadeleyle başladık, cumhuriyetle bitirdik. Kendimize çok barışçıl bir söylem seçtik ve [Avrupa ile] ortak yönlerimizi vurguladık. Ulusal değerleri de kutlayabilirdik.... Örneğin İsmet İnönü ve Celal Bayar'ın resimlerini seçerken Türk toplumunun bugün Avrupa Birliği'nin bir parçası olmaya hazır olduğunu göstermek istedim."

Toprak'a göre, Türk yurttaşlarının kendi yaşamlarındaki hem kamusal hem de özel yönleri dönüştürdükleri militarist olmayan bir Türkiye Cumhuriyeti temsili, günümüz Türklerini milliyetçi duyguların ötesine ve Avrupa Birliği üyeliğine taşıyacaktır. Cumhuriyetin ilk dönemiyle ilişkilendirilen militarist ve pederşahi duygular devlet-yurttaş ilişkilerinde iradeciliği ve özgür tercihi öne çıkaran Avrupa modernizminin çağdaş idealleriyle örtüşmemektedir.

Toprak'a göre serginin en önemli işlevlerinden biri Türklere cumhuriyetin ilk yıllarını tarihte tamamlanmış bir dönem olarak değerlendirmelerine yardımcı olmaktır. Bu sayede bugün bir sonraki aşamaya geçmelerinin önü açılmış oluyordu, yani yurttaşlara ulus-devletin ötesine geçip Avrupa Birliği'nin parçası olarak küresel bir çağa adım attırmayı amaçlıyordu: "Geçmişimizi değerlendirme-miz gerek. Avrupa Birliği ulus-devlet aşamasının ötesindedir. Sokaklara çıkıp 'tam bağımsız Türkiye' diye bağırmanın âlemi yok. [Avrupa Birliği'ne] yumuşak bir geçişin yolunu bulmalıyız. Bize düşen görev budur."

Toprak'ın Avrupa Birliği vurgusu, ilk bakışta, halkın Türkiye Cumhuriyeti'nin laik ve üniter ilkelerine destek verdiğini iddia eden Kemalist milliyetçi bakıştan ayrılmak-

tadır. Ama aslına bakılacak olursa Toprak, yurttaşların Kemalist cumhuriyetin ilkelerini devlet baskısı olmadan isteyerek benimsediklerine dikkat çekmektedir. Sıradan yurttaşların yaşamlarındaki dönüşümlere odaklanarak Türk modernleşmesinin özel yaşamlar üzerindeki derin etkileri hakkında bir bildirimde bulunmaktadır. Serginin ideal yurttaş örneği, kendilerini ulusal ilerleme projesinin bir parçası haline getirmek için Kemalist olmayan ilkeleri isteyerek terk eden yurttaşlardı. Türk yurttaşları hem özel hem de kamusal olarak Türk modernliğine bağlı gözükürler, tıpkı aşk evliliği sonucu resmen evlenen çiftler gibi.

AŞK EVLİLİĞİ YERİNE ATATÜRK'ÜN ÖNDERLİĞİNDE GÖRÜCÜ USULÜ EVLİLİK

Sergiyi düzenleyenlerin niyetlerine karşın, ziyaretçilerle yaptığım görüşmeler ve onların ziyaretçi defterine yazdıkları notlar ziyaretçilerin çoğunun sergilenen cumhuriyetçi mahremiyeti ve özel yaşamı Türk modernliğiyle gönüllü bir nişanlılık olarak yorumlamadıklarını gösterdi.⁵ Ziyaretçiler sergileri özel bireylerin yaşlı yurttaşların yaşamlarında gerçekleşen dönüşümlere şahit olmak için bir araya gele-

⁵ “Cumhuriyetin Üç Kuşağı” sergisini İstanbul ve Ankara’da toplamda 70 bin kişi ziyaret etti. Ziyaretçilerin çoğunluğunu okul gezisiyle gelen öğrenciler oluşturuyordu. Sergiyi ne tür insanların ziyarete geldiklerine dair mevcut bir veri olmasa da, Tarih Vakfı’nın darphane binasında düzenlenen İstanbul’un tarihi üzerine başka bir sergiye ilişkin yaptığı araştırma bilgilendircidir. Bu araştırmaya göre, İstanbul sergisine gelen ziyaretçilerin çoğunluğunun eğitim ve gelir düzeyi yüksekti ve kendilerini müzeleri ziyaret etme alışkanlığı olan insanlar olarak tanımlıyorlardı. Başka bir deyişle, bu sergilerin ziyaretçileri Kemalist reformların yaratmaya çalıştıkları Batılı yaşam standartlarına ve alışkanlıklarına sahipti. Bu sergilerde ideolojilerinin nasıl ete kemiğe büründüğünü görme ve kutlama fırsatı bulmuşlardı. “Bir Yurttaş Yaratmak” sergisindeki ziyaretçilerin çoğuysa rasgele gelmiş yayalardı. Geçmişleri ve cumhuriyetçi ideolojiye olan yaklaşımları bakımından büyük bir çeşitlilik vardı.

bilecekleri yerler yerine, devletle yurttaşın temas halinde olduğu alanlar olarak algılamışlardı. İki sergide de Türk devletinin atasının –en azından görünür bir yerde– resmi olmasa da, ziyaretçiler Atatürk’e saygı göstermenin bir yolunu bulmuş, hatta onunla iletişim kurmaya bile çalışmışlardı. Başka bir deyişle, sergiler onlara eşitler arasındaki gönüllü bir sevgi ilişkisini değil, kendileri için münasip bir izdivaç ayarlamış kurucu babalarına olan yükümlülüklerini hatırlatıyordu. Bu duygu özellikle de “Bir Yurttaş Yaratmak” sergisinin ziyaretçi defterlerinde açıkça görülebilirdi.

Yapı Kredi düzenlediği sergilerde her zaman ziyaretçi defterleri açmasına rağmen hiçbir zaman bu denli ilgi görmemişti. Bir Yurttaş Yaratmak sergisinde binlerce ziyaretçi sekiz cilt, 1.600 sayfa doldurmuştu. Çoğu sayfada birden çok mesaj vardı ve notların çoğu öğrenci, aile, çocuklar ya da çiftler tarafından ortaklaşa yazılmıştı. Notların hemen hepsinin Atatürk’e hitaben kaleme alınmış olması manidardır. Yazılanların çoğunluğu Türk devletinin Atatürk’ün emaneti olduğunu belirten ve doğru yolu onun izinden gitmek olarak tarif eden kısa mesajlardı: “Atam, emanetin emin ellerde” ya da “Atam izindegiz.” Organizatörlerin yurttaşların Türk modernleşmesine giden süreçte kendi yollarını buldukları iddiasının aksine, cumhuriyetçi ziyaretçiler aslında sadece Atatürk’ün kendilerine gösterdiği yolda yürüdüklerini iddia ediyorlardı. Ziyaretçilerin çoğu defterlerden modernleşme projesinin kendisine değil, liderlerine duydukları sevgi ve bağlılıkları ifade etmek için yararlanmıştı.

Bugün yaşasaydın tüm hayatımı ellerini öperek geçirirdim.
[İsim]

Seni unutmadık, unutmayacağız. Sen ölümsüz bir hazinesin. Eğer bugün özgür ve bağımsız bir Türkiye’de yaşayabiliyorsa, bunu sana borçluyuz. Bizi ve ülkenin içinde bulunduğu durumu gördüğünden eminim. Seni her zaman seveceğim. Saygılarımla,
[isim]

Atam,

Cumhuriyeti kurduğun 1923'ten beri asla taviz vermedik, vermeyeceğiz de. Yaşamış olsaydın çocuklarının seninle nasıl gurur duyduğunu görürdün. İnkılaplarının ilelebet takipçisi olacağıma, seni asla unutmayacağıma ve her zaman seninle olacağıma ant içiyorum.

[isim]

Yücelerin yücesi Atam,

Gençlik olarak bize bıraktığın mirasa sahip çıkacağımıza söz veriyoruz. Yalnızca senin için yaşayacağız. Resimlerine baktıkça güç alacağız ve daha hızlı ve daha güçlü yürümeye devam edeceğiz.

Seni seviyorum.

Varlık sebebimizi [yani Atatürk'ü] unutmadık.

Bakırköy Lisesi

[isim]

Aynı defterlerde birçok ziyaretçi Atatürk'e iyi birer yurttaş olarak, cumhuriyeti koruyarak ve yeni kuşakları cumhuriyet ideolojisiyle yetiştirerek onun koyduğu hedefleri gerçekleştireceklerine söz veriyordu:

Atam, hayatını tehlikeye atarak kurduğun cumhuriyeti koruyacağıma söz veriyorum. Ayrıca yeni cumhuriyetçi kuşaklar yetiştireceğime de söz veriyorum. Huzur içinde yat.

[isim]

Ulu Önder Atatürk;⁶

Bize emanet ettiğin cumhuriyeti korumak ve vatana, bayrağa ve sana inanan yeni nesiller yetiştirmek için tüm Anadolu'da aç kaldım, susuz kaldım, sıcak demedim soğuk demedim, hiç durmadan kavga verdim. Senin evlatların için çok işler yaptım, çünkü ben senin evlatlarının

⁶ Atatürk'e işaret eden cümlelerin ilk harflerini büyük harfle yazmak âdettendir. Bu uygulama diğer insanların hepsinden üstünlüğünü, her şeye kadir oluşunu ve her zaman her yerde bulunuşunu ima etmektedir.

öğretmeniyim. Sen bana “yeni nesil sizlerin eseri olacaktır” dedin. Bu ilkeye uyarak ben de yaşamımı onlara adadım. Otuz yıldır didinip duruyorum. Daha da çalışacağım. Ruhun şad olsun.

Cumhuriyetin 75. yıldönümünü tüm ulusumuza kutlu olsun. Atam, cumhuriyetin bize emanet. Sen rahat uyu. Sonsuz sevgilerimle. İlkelerinin takipçisiyiz.

[isim]

Çoğu ziyaretçi Atatürk’e yolundan gittiğini söylese de, bazıları kendisinin ya da diğer yurttaşların bunu tümüyle yapamadığını itiraf ediyor ve af diliyordu.

Yüce Atam;

Sana bu satırları yazarken boynum bükük, çünkü senin bize bıraktığın cumhuriyete sahip çıkamadık. Türk gençliğini ileriye taşımak için sen her şeyi yaptın. Senin amacın Türk gençliğinin Türk ulusunu daha iyi bir yere taşımasını sağlamaktı. Umarım bizi bunun için affedersin. Ama belki de ilk kez bir hata yaptın ve Türk gençliğine güvendin. Belki de takipçilerini duymuyor ya da görmüyorsun, ama eminim çok uzaklarda onları hissediyorsun.

Atam, unutma ki, herkes olmasa bile, ülkelerini seven Türk evlatları her zaman izindedir. Bizler bu ülkenin bekçileriyiz.

Sevgili Atam,

Bugün nefes alabiliyorsam, bunu sana borçluyum. Maalesef hâlâ sana hain deme cüretini gösterenler var. Onlara insan bile denemez, gerçekten kafadan sorunları var. Senden onların adına binlerce kez af diliyorum.

Türk gençliğinin burada olduğunu unutmasınlar...

[isim]

Sevgili Atatürk,

1998 yılı itibarıyla, muasır medeniyetler seviyesine ulaşma yolunda önemli mesafe kat ettik. Fakat Atatürkçü ya da cumhuriyetçiymiş gibi davranarak ülkeyi bölmeye çalışanlar var. Gerçek bir Atatürkçü olarak bu duruma gerçekten üzülüyorum. Seni seviyor ve özlüyoruz.

[isim]

Günümüzde Atatürk'ü eleştirenlerden utanç duyanların yanında, birçok ziyaretçi de önderin bugün kaybedildiğini düşündükleri başarıları üzerine düşünmek istiyordu.⁷ Gerek genç gerekse yaşlı ziyaretçiler önderlerine bugünkü yöneticilerden yakınıyor ve bazen de dönüp işleri tekrardan hal yoluna koymasını istiyorlardı; bazen ciddi ciddi bazen şakadan:

Sevgili Atam;

Bazen bu ülkenin cumhuriyeti hak edip hak etmediğini merak ediyorum. Yarın cumhuriyetin 75. yıldönümünü kutlayacağız. Umarım daha pek çok 75. yıl kutlarız. Fakat pek çok yanlış var. Bugün cumhuriyetin yalnızca adı var. Bize hep cumhuriyet insanların kendi kendilerini yönetmesidir dendi. Bu insanlar kendilerini mümkün olan en iyi şekilde mi yönetiyorlar? Hangi yöneten halkı düşünüyor? Hangi yönetilen haklarını arıyor? Bir gün gelip de dünya ayyarında bir devlet ya da bir hukuk devleti olduğumuzu görebilecek miyiz? Burada olup tüm bu yanlışlardan bizi kurtarmayı çok isterdim. Neyse, sana binlerce kez teşekkür ediyorum, ya hiç olmasaydın? O zaman biz bugün ya

⁷ Kemalist reformlardan ya da serginin kendisinden eleştirel olarak bahseden notlar şaşırtıcı derecede azdı. Eleştiri yöneltecek insanlar büyük ihtimalle sergiye gitmemişler ya da deftere bir şeyler yazma zamanı bulamamışlardı. Organizatörlere yazılan bir yorumda Batılılaşmaya yapılan aşırı vurgu eleştiriliyordu. "Savaşta çıkmış bir ulusun zengin ve neşeli olması muhtemel değildir. Burada Anadolu insanının temsil edildiğini görmüyoruz. Yozlaşmış ve zengin insanlardan oluşan bir toplum var bugün. Bireyler ve toplumlar bu kadar hızlı değişmez. Biz Türküz ve Türklüğümüzle ve Atatürk'le gurur duyuyoruz. Ama bu sergi Türk toplumunu yansıtmıyor." Bir diğer notta Atatürk'e gösterilen abartılı hürmet eleştiriliyordu. "Değerli kumandanım Atatürk. Biz seni seviyor ve sayıyoruz. Ama sana tapmıyoruz. Biz yalnızca Allah'a tapıyoruz. Sen de Allah'ın bir kulusun. Müslüman Gençliği." Eleştirilerdeki ılımlı tona karşın her iki notu yazanlar da isimlerini açıkça belirtmemişti. İlk notun yazarı bir tek adını verirken, ikincisi bir isim yazmamış, yalnızca MHP sembolü üç hilal çizmişti.

sömürge olurduk ya da İran'a benzerdik. İyi ki doğmuşsun. İyi ki hâlâ yaşıyorsun. Benim gibi insanlar var olduğu müddetçe de yaşamaya devam edeceksin.

[isim]

Atam;

Biz on dört yaşında Türk kızlarıyız. Bu ülkeyi bize bıraktığından daha ileri götürmek ve daha güçlü hale getirmek için çok çalışıyoruz. Bizler geleceğin Atatürkleriyiz. Atam, bu ülkeyi kimlere bıraktın böyle? Yönetenlerimiz bizi ileri gideceklerine geriye götürüyorlar. Atam, lütfen yattığın yerden kalk ve cumhuriyeti, ülkemizi ve gençliği kurtar. Atam, toprağın altında huzur içinde yatmanı tercih ederdik, ama ülke elden gidiyor. Ülkeyi bıraktığın büyükler gençliği mahvediyor.... Atam izindegiz. Atam, biz gerçekten seni seviyor ve özlüyoruz.

[Üç isim]

Seni seviyorum,

Bana ve başkalarına nasıl düşünmem gerektiğini ve nasıl insan olunacağını öğrettiğin için minnettarım. Ama senin ilkelerini ve fikirlerini yanlış anlayan bazı insanlar var. Eminim mezarda kemiklerin sızlıyordur. Ben dışçılık ikinci sınıf öğrencisiyim. Saçımı kısa kestirmediğim için öğrenci kimliğimi alamıyorum. Bu çok saçma. Keşke yaşıyor olsaydın, biz de bu tür aptal insanlarla muhatap olmak zorunda kalmazdık. Bir gün reenkarne olacağına eminim. Ben o günü bekliyorum. Kim bilir ne zevkli olur. Atam, lütfen istirahatına bir son ver ve bir şeyler yap. Bunu yapabilirsin. Bu insanlardan hakikaten sıkıldım. Bunların hepsi senin ilkelerinin arkasına saklanmış sıyrıklar. Seni geri istiyorum.

Öğrencin olmaya çalışan,

[isim]

“Türkiye Cumhuriyeti Aile Albümleri” sergisinin ziyaretçileri ve rehberleri arasında iradeciliği ya da bireysel tercihi cumhuriyet rejiminin temel bir özelliği olarak gören kimseye rastlamadım. Sergiler ziyaretçilerde çoğu zaman

Atatürk'ün cumhurbaşkanlığı dönemine --cumhuriyetin kendi ilkelerini halka zorla kabul ettirmeye çalıştığı bir döneme-- nostalji duyulmasına yol açıyordu. Arkadaşım Hatice, gününün en azından yarısını sergiyi dolaşmaya harcamış sadık cumhuriyetçilerden biriydi.⁸ Hatice ile bir pazar öğleden sonra "Cumhuriyetin Aile Albümleri" sergisinin girişinde buluştuk. Sergiyi gezdikten sonra kendisini "çok feci" hissettiğini söylemişti. Onda bu denli güçlü duygular uyandıran şeyin ne olduğunu merak etmiştim. Çayların gelmesini beklemeden anlatmaya başladı: "Bu eski resimlere baktıkça nezih insanlar görüyorsun, yüzleri aydınlıktı, sorumluluk duygusunun ne olduğunu biliyorlardı. Bugün bundan eser yok."

Diğer pek çok ziyaretçi gibi Hatice açısından da bu sergi cumhuriyetin başlarındaki altın çağı ifade ediyordu. Hatice'ye göre yurttaşların kendi hükümetlerini seçemedikleri bu ilk günlerde insanlar cumhuriyetçi aydınlanmayla parılıyor ve kendilerinden ziyade ülkeleri için sorumluluk taşıdıklarına inanıyorlardı. Devletle özgür iradeyle yapılan nişanlanmaya vurgu yapan sergi organizatörlerinin aksine, Hatice açısından --önceki bölümde ele aldığım ilk kuşak cumhuriyetçilere benzer şekilde-- cumhuriyetçi projenin en iyi yönü tam bir itaat sağlamış olmasıydı. "Eskiden aptallar bile [devletin verdiği] emirleri dinlerdi; neyi iyi yapıyorlarsa onu yapmak isterlerdi. Ama şimdi öyle değil. İnsanlarda ne inanç kalmış, ne umut, ne de bir amaç. Kimsenin ülkeye ya da düzene inandığı yok."

Hatice koyu bir cumhuriyetçi olarak tek parti rejiminin sonu ve demokrasiye geçişin Türkiye'de bencilliğin başlangıç noktası olduğuna inanıyordu. "İşler 1950'de değişmeye başladı. Sergide çok partili sisteme geçişten bahsediyorlar ama verilen tavizlerden, yavaşaklıklardan bahsetmiyorlar."

⁸ İç Anadolu'da bir çiftçi ailenin kızı olan Hatice, mülakat sırasında otuzlu yaşlarının ortasındaydı ve bir araştırma kurumunda sosyolog olarak çalışıyordu. Güçlü cumhuriyetçi değerlere sahip olan Hatice 1999 seçimlerinde DSP'ye, belediye seçimlerindeyse CHP'ye oy vermişti.

Söyledikleri, devletin yönetiminin yerini halkın yönetiminin aldığı demokrasiye geçişin Türk ulusunun en üstün cumhuriyetçi hedeflere ulaşmasını engellediğini iddia eden cumhuriyetçilerin söylediklerine paraleldi. Bu görüş otoriter, elitist bir devletin yurttaşlarını Batı medeniyeti seviyesine taşımak konusunda daha uygun olduğunu varsayar.

Sergideki pek çok ziyaretçi ve rehber, cumhuriyetçi projenin Atatürk'ün 1938'deki ölümünün ardından ve özellikle de 1950 seçimleriyle birlikte kötüye gittiği konusunda Hatice'yle aynı fikirdeydiler. Sergiyi ziyaret eden insanları takip ettiğimde, pek çok insanın sergiyi geçmiş bir ütopyanın temsili olarak yorumladığını görmek beni şaşırtmıştı. İnsanların eskiden ne kadar mutlu oldukları, saf ve temiz göründükleri ve yüzlerinin aydınlık olduğu yorumlarını tekrar tekrar duymuştum. Ziyaretçiler arasında orta yaşlı bir erkek, Demokrat Parti'nin 1950 seçimlerinde kullandığı meşhur seçim afişlerinden birini görünce "Rezalet burada başladı!" diye bağırmişti. Kendisi açısından ilk serbest seçimler devletin otoritesini azaltırken, popülist politikacılar da kamunun iyiliğinden ziyade kendi seçmenlerinin doğrudan çıkarlarına öncelik vermişlerdi. Aynı ziyaretçi karısıyla birlikte eski stadyum gösterilerine bakıp bunlarda tüm ulusun paylaştığı bir vecd hali görünce nostaljiye kapılmıştı: "Şu resimlere bak! İnsanların yüzlerinde bir tebessüm var. Etrafta tuhaf, abuk sabuk insanlar yok. Bu resmi bugün çekecek olsan sakallı ya da uzun saçlı adamlarla dolu olurdu. Resimdeki insanlar resmin çekildiğinden haberdar değiller ve hepsi mutlu görünüyor."

Türkiye'de sakal ve uzun saç muhalefet göstergesidir. Uzun saç genelde İslami tarikatçılar ya da daha çok rockçılarla ve devrimci gençlerle özdeşleştirilirken, sakallılar sözcüğü dinci muhafazakârları anlatır. Gerek erkeklerde gerekse de kadınlarda dağınık saç otorite figürünün (örneğin baba, koca ya da devletin) denetiminin yokluğuna işaret eder (Delaney 1994). Dolayısıyla bu ziyaretçinin saç konusundaki yorumu oldukça manidardır. İnsanların geçmişte pederşahi devlete itaat ettiğini, bunun da onları

Türk modernleşmesini benimsemeye ittiğini kastediyordu. Bugün geçmişle karşılaştırıldığında bireyler kendi muhalif siyasi görüşlerini geliştirmekte özgürler ve bu durum besbelli ki ziyaretçimizi üzmüştü. Kuşkusuz bu tür bir özgürlüğün ulusun türdeşliğini parçalayarak ve yurttaşların (baba) devlete tam itaatine gölge düşürerek kargaşaya ve mutsuzluğa götürdüğüne inanıyordu.

GENÇLERİN REHBERİ, CUMHURİYETİN BEKÇİSİ

Sergilerin yorumlanması noktasında son bilgi kaynağım “Cumhuriyetin Üç Kuşağı” sergisinin rehberleri oldu. Rehberler kızılı erkekli heyecanlı üniversite öğrencilerinden oluşuyordu. Görevleri arasında ziyaretçileri bilgilendirmek, serginin multimedya işlevlerinin düzgün işlenmesini sağlamak ve öğrenci gruplarına sergiyi gezdirmek vardı. Dokuz rehberle yaptığım mülakatta, -orta sınıf, kentli ve laik üniversite öğrencilerinden seçilmiş- bu gençlerin yaptıkları işten çok gurur duyduklarını gördüm. İstanbul Üniversitesi’nde ikinci sınıf kimya öğrencisi olan Özlem, “Yaptığım iş gerçekten seviyorum; parasız da olsa çalışırdım” dediğinde, diğerleri de heyecanla kafalarını sallamışlardı.

Sergideki rehberler özel bir eğitim almamıştı. İlk başladıklarında sergiyi kendi başlarına dolaşmışlar, sonra da öğrencilere önemli gördükleri şeyleri anlatmışlar. Bu anlamda görüşleri sergiyi düzenleyenlerin niyetleriyle her zaman örtüşmüyordu, hatta çoğunlukla kendi görüşleriydi. Esasen öğrenci gruplarına göz kulak olmak üzere görevlendirilmiş olmalarına karşın, rehberler görevlerini ciddiye almış ve bunu cumhuriyetçi projeyi takdir eden iyi yurttaşlar yaratmak için önemli bir görev olarak görmüşlerdi. Rehberlik görevi onları harçlık çıkarmak için çalışan üniversite öğrencilerinden bir kamusal davaya bağlı iyi yurttaşlar haline getirmişti. En önemlisi, rehberler Türkiye’de aydınların bir öğretmen olarak didaktik işlevini içselleştirmiş ve genç ziyaretçileri cumhuriyetin erdemleri konusunda eğitime görevine şevkle sarılmışlardı.

Arada rehberlerden birkaçına öğrencilere neler an-

lattıklarını sordum. İlk önce Özlem yanıt verdi: “Tüm çocukların cumhuriyetçi olmasını istiyorum. En çok ilkokul öğrencilerine önem veriyorum çünkü genç olduklarından onlara şekil vermek mümkün.” Bu noktada söze Selda girdi: “Şahsen ben öğrencilere bilinç vermekten gerçekten çok hoşlanıyorum çünkü çok cahiller. Bence serginin %80’i çocuklara yönelik olmalı. Suna Kan’ın da cumhuriyet kadını olduğunu bilmelerini istiyorum.” Taner de aynı fikirdeydi: “Sahip olduğumuz cumhuriyetin değerini göstermeye çalışıyorum, böylece büyüyünce cumhuriyeti koruyabilecekler.” Bu üniversite öğrencileri açısından sergide rehberlik yapmak gençliği cumhuriyetin değerleri konusunda eğitecekleri siyasi bir görev halini almıştı. Onlara klasik müzik sanatçıları ve cumhuriyet rejiminin diğer modernist ürünlerini öğreterek genç öğrencileri cumhuriyetin mesafeli eleştirmenlerinden ziyade ateşli cumhuriyetçiler haline getirmeyi umuyorlardı.

Bazen rehberler öğrencilere cumhuriyeti nasıl korumaları gerektiği konusunda doğrudan bir şeyler söylüyorlardı. Örneğin Özlem’in ulusal kutlamalar hakkındaki bir panelin önünde bir grup ortaokul öğrencisine şu nasihatlerde bulunduğunu gördüm: “Eskiden insanlar milli bayramları büyük coşkuyla kutlarmış. Bugün biz de aynıısını yapmalıyız.” Kimi zamansa rehberler ince mesajlar veriyorlardı. Gençler cumhuriyetçi ideoloji aşılama görevlerini yerine getirmek için çok çalışmışlar ve öğretilerini öğrencilere daha iyi duyurabilmek için yaratıcı yöntemlere başvurmuşlardı. O dönemde Yıldız Teknik Üniversitesi’nde üçüncü sınıf mühendislik öğrencisi olan Özgür, öğrencileri etkilemek için kullandığı bir yöntemden bahsetmişti: “Sergide geçirdikleri birkaç saat bu öğrencileri değiştirebilir. Bu yüzden onları etkilemek için elimden geleni yapıyorum. Atatürk’ten bir insanmış gibi bahsediyorum. İnsani yönlerinden, yalnızlığından bahsediyorum. Örneğin ondan bahsederken ‘o herif’ diyorum. O zaman beni gerçekten dinliyorlar ve bu serginin tarih kitaplarından farklı bir şey olduğunu anlıyorlar ve mesajlarım hedefi buluyor.”

Özgür’ün yaklaşımı gerçekten de yaratıcıydı. Yakın dö-

nemde kendisi de lise öğrencisi olduğundan, öğrencilerin cumhuriyetin erdemlerini tekrar tekrar dinlemekten sıkıldıklarının farkındaydı. Kulaklarını propagandaya kapatma konusunda maharetli olan öğrencilerin dikkatini çekmek adına mesajını Yapı Kredi Bankası'nın ve Tarih Vakfı'nın yaptıklarını hatırlatan bir tarzda aktarmıştı. Bu yeni samimi tarz, ister Atatürk hakkında rasgele konuşmak olsun ister müze sergilerinin dikkatlice hazırlanmış metinleri ve fiziksel düzenlemeleriyle olsun, cumhuriyetçi mesajı törpüleyerek iradi yurttaşlık modellerine yaklaştırmıştı. Fakat Özgür açısından ve belki de dinleyen öğrencilerin çoğu açısından hâlâ başka mesajlar da vardı ve görünen o ki bu mesajlar daha kolay hissediliyor ve anlaşılıyordu.

Cumhuriyeti koruma görevini kapmış olan rehberler serginin genelinden memnunnlardı. Fakat hepsi de “Cumhuriyetin Üç Kuşağı” sergisindeki Ekonomik Uyanış başlıklı kısımdan nefret ediyordu. Bu kısım Ulusal Egemenlik diye adlandırılan tartışmalı dizinin üçüncü ve son bölümüydü.⁹ Meşrutiyetten cumhuriyete, otoriter yönetimden demokrasiye (“Yeter! Söz Millet’in”) geçiş ve ekonomide liberalizmin gelişimine ayrılan panelleri art arda getirerek, serginin düzenleyicilerinden Hakan Yılmaz cumhuriyet tarihini özel bir tarzda yorumlamıştı. Sergide verilen kitapçıkta bu üç olay “toplumu kendisini anlayabilen, yönetebilen ve ekonomik olarak kendisini idame ettirebilen özerk bir varlığa” dönüştüren gelişmeler diye tanımlanmakta (Tanyeli 1998, 31). Başka bir deyişle, 1980 sonrası dönemde liberal eko-

⁹ Serginin bu kısmında Türkiye Cumhuriyeti'nin ve modernleşme projesinin yaşamın farklı veçhelerini nasıl dönüştürdüğünü inceleyen yirmi farklı panel vardı. Sergi, cumhuriyet rejiminin siyasal örgütlenme, toplumsal cinsiyet ilişkileri, modern bedenin inşası, sanat, tarımsal dönüşüm, kent planlaması ve toplumsal tahayyül gibi çeşitli alanlarda yoğunlaşarak bireylerin yaşamındaki köklü dönüşümleri sergilemişti. Bu panellerde sekiz akademisyen yer almıştı; Ali Akay, Feride Çiçekoglu, Akile Gürsoy, Nukhet Sirman, Arzu Öztürkmen, Uğur Tanyeli, Fusun Üstel ve Hakan Yılmaz.

nominin gelişimini devletten bağımsız olarak kendilerini yönetebilen ve idame ettirebilen bağımsız Türk yurttaşlarının gelişiminin son safhası olarak değerlendiriyordu. Dizinin son kısmı üç beyaz duvarın olduğu küçük bir odadan oluşuyordu. Duvarlara ekonomik liberalleşmenin faili sıfatıyla Turgut Özal'ın sözlerinin ve önde gelen Türk işadamlarının kendi piyasa güdümlü felsefeleri hakkındaki beyanlarının olduğu parçalar yapıştırılmıştı.

Özgür bu kısımdan öylesine nefret ediyordu ki, öğrencileri götürmeye bile tenezzül etmiyordu. Bu kısıma gelindiğinde etrafında dolandırıp bir sonraki panele yöneltiyormuş. Nedenini sorduğumda, “çünkü bunların cumhuriyetle bir alakası yok” yanıtını verdi. Ben meselenin içyüzünü anlamayıp, bu kısımda kendisini özellikle neyin rahatsız ettiğini sormaya devam edince çok bozuldu ve şu açıklamayı yaptı: “1980 sonrası dönemi cumhuriyetle özdeşleştirmek yanlış. Daha çok para kazanmak için riskler alan işadamlarını gündeme getirmek uygun değil. Bu sergide Sakıp Sabancı'nın ne işi var? ‘Ekonomik uyanış’ dedikleri bu şey cumhuriyetin bağımsızlığına zarar veriyor. Bu çıktığından beri, cumhuriyet açısından her şey daha da kötüye gidiyor.”

Özgür kendi çıkarlarının peşinde koşarak son yirmi yılda palazlanmış işadamlarına tahammül edemiyordu. Cumhuriyet konulu bir sergide isimlerinin telaffuz edilmesini bile yakışıksız buluyordu. İlginçtir, Sakıp Sabancı'dan bahsetmişti ama Vehbi Koç ve ailesinden bahsetmemişti. Her iki aile de 1930'larda Türk devletinin himayesinde ekonominin Türkleştirilmesi sayesinde zengin olmalarına karşın, cumhuriyetçi ideolojiyle ilişkileri farklıydı.¹⁰ Ankara başkent olduğunda Koç ailesi burada küçük bir işletmeye sahipti. Ailenin CHP liderleriyle her zaman yakın ilişkileri olmuş ve partiyi aktif olarak desteklemişlerdi.

Sabancı ailesiyse kırsal kökenden geliyordu ve parti yöneticileriyle yakın bağlar kuramamıştı. Ancak 1950'de

¹⁰ Vehbi Koç ve Sakıp Sabancı'nın şirketlerinin tarihi ve otobiyografileri için, bkz. Buğra 1994.

Demokrat Parti iktidara geldiğinde hükümetle hemhâl olup gelişmişlerdi. İlk başta cumhuriyetçi elitte aralarında mesafe olmasına karşın, Sabancı ailesi sonradan Turgut Özal'la yakın ilişkiler kurmuştu; Özal 1983'te başbakan olup ekonomik liberalleşme programını başlatmadan önce Sabancıların yanında çalışmıştı. Ayrıca Koç ailesinin aksine Sabancı ailesi cumhuriyetçi ideolojinin açıktan sözcülüğüne soyunmamıştı. Dolayısıyla Özgür açısından bir şirketi servet birikimi değil, devletle olan bağları cumhuriyetçi ideolojiye yakın ya da uzak kılıyordu.

Özgür kendileri için bağımsız ekonomik bölgeler kurarak işadamlarına kızgın olmanın yanında uluslararası sermayeden yana da dertliydi. 1990'ların sonunda küresel eğilimler cumhuriyetin bağımsızlığına ağır tehdit oluşturmuyordu. Bu yüzden Özgür, uluslararası şirketlerin ne ülkede ne de sergide yeri olduğunu düşünüyordu. Öğrencileri gezdirirken onları bu gelişmelere karşı özellikle uyarıyordu. Lise öğrencileri için seçtiği özel bir örnek vardı: Amerikan *fast food* restoranlarının, İstanbul'un meşhur köftecilerini yerinden edişini hatırlatıyordu. Onlara "Atatürk Sultanahmet Köftecisinin yerini McDonalds alsın diye kurmadı cumhuriyeti" dediğini söyledi.

SONUÇ

"Cumhuriyetin Aile Albümleri" ve "Bir Yurttaş Yaratmak" sergilerinde geçmişin ve geçmişteki ev içi mahremiyetin nasıl sunulduğu hem yurttaşlığın Türkiye'deki tarihsel gelişim süreciyle hem de bu konu üzerine güncel tartışmalarla yakından bağlantılıdır. Türk modernleşmesi 19. yüzyıldaki başlangıcından bu yana Türk yurttaşlarının ortaklaşa çıkarlarının modernleştirici elit tarafından tanımlandığı tepeden inme bir proje olarak gelişmiştir (Mardin 1962; Bozdoğan ve Kasaba 1997; Keyman 1997). Türk yurttaşlarının liberalden çok klasik modele tekabül etmesi bundandır; yurttaşların haklarından ziyade devlete karşı görevlerine göre tanımlandığı popüler bir kategorileştirme modeli geçerli olmuştur (Kadıoğlu 1998). Modernist Türk

devleti ev içi yaşamın sınırlarına sık sık müdahale etmiş, bunu manipüle etmiş ve tanımlamıştır. Ayrıca bireyler toplamı olarak modern ve laik bir kamusal alan oluşturmaları için yurttaşların özel yaşamlarında modernliğin zorunlu uygulamalarını gerçekleştirmeleri için aktif müdahalelerde bulunmuştur. Evlilik kurallarının değiştirilmesi, dinî uygulamaların denetim altına alınması ve kıyafet inkılâbı bu müdahalenin örneklerinden yalnızca birkaçıydı. Dolayısıyla her iki sergi de yeni Türk yurttaşların kişisel yaşamlarına odaklanarak cumhuriyet devletinin modern, laik bir kamu yaratmanın araçları olarak aile, ev içi yaşam ve mahremiyet konusunda uzun süredir devam eden takıntısını yansıtmış oluyordu.

Bu bölümde Türkiye'deki kamusal alan algılayışlarıyla mahremiyet ve ev içi yaşam konusundaki fikirlerin karman çorman olduğunu göstermeye çalıştım. Tek parti dönemi yöneticileri ve günümüz aydınları bireylerin özel yaşamlarını doğrudan denetim ve manipülasyon alanları olarak görmeleri bakımından birbirlerine benziyorlar. Fakat özel yaşamı açıktan manipüle eden seleflerinin aksine çağdaş cumhuriyetçi aydınlar ev içi ve duygusal dünyaları devlet otoritesinin dışında alanlar olarak görüyorlar. Bu anlamda mahrem özel alanı gerçekten modern bir kamusal alan için önkoşul olarak gören Habermasçı anlayışı benimsiyorlar. Fakat Habermas'ın öteki yönelimli mahremiyet kavramının aksine –buna göre yeni burjuva ailenin öznel deneyimleri kendilerini genişleten ve tamamlayan akli-eleştirel kamusal alana kendi doğallığında akar– laik aydınlar mahremiyet yönelimli kamusal alanlar yaratmıştır. Yurttaşların Türk modernliğiyle isteyerek, ortaklaşa paylaşılan ve yakından içselleştirilmiş bir ilişkinin kanıtları olarak laik ve modern aile yaşamı imgelerinin sergilenmesinde aktif ve hesaplı bir rol almışlardır. Böylelikle Cumhuriyet Bayramı sergileri geçmişte, günümüzde ve inşallah, gelecekte Batıyla yakın bir tarihsel bağ olduğu iddiasında bulunmuş ve Türkiye'yi soğuk savaş sonrası Avrupasının kültürel ve siyasal mahremiyetine dahil etmiştir.

Cumhuriyet sergilerini ziyaret edenlerin çoğu kendi tarihlerini ve devletle olan bağlarını değerlendirecek yorumlayıcı araçlar olarak aile ve mahremiyet konusundaki çokdeğerlikli sembollere açtı. Fakat Türk modernliğiyle aile mahremiyeti arasındaki ilişkiyi genellikle özgürlük ve iradeciliğin neoliberal çerçevesinde değil, pederşahilik ve yükümlülüğün milliyetçi modeli dahilinde anlamışlardır. Her iki sergide de ilk Türk yurttaşlarının imgeleri ziyaretçilere ülkeyi modernleştiren atalarını hatırlatmıştı. Modern olmak için Atatürk'ün izinden gitmek gerekliliğini ve arzu-larını tekrar tekrar ifade etmişlerdi. Ayrıca kurucu ataların hayatta olduğu ve pederşahi devletin yurttaşlar adına en iyi kararları aldığı mutlu günlere duyulan nostaljinin sesi olmuşlardı. Organizatörler modernleşen Türk devletiyle yurttaşları arasındaki ilişkiyi çiftlerin birbirlerini özgürce seçtikleri bir aşk evliliği diye göstermeye çalışırken, pek çok cumhuriyetçi ziyaretçi açısından sergilenen mahremiyet akla koruyucu bir ebeveynle çocuk arasındaki ilişkiyi getiriyordu. "Cumhuriyetin Aile Albümleri" sergisinin bir parçası olarak evlenen Atatürk rozetli çift, kişisel bir ilişkiyi Türkiye Cumhuriyeti'nin laik ve modernist ilkelere bağlılıklarını gösteren bir sembole dönüştürmüşlerdi. Cumhuriyetçiler muhalif grupların tepkisinden, Türkiye'deki ideal yurttaşların cumhuriyetle evli olması gerektiğine dair inançlarını eyleme dökmüşlerdi, zira bu birliktelik yurttaş çocukları için en iyisinin ne olduğunu bilen kurucu ataları tarafından ayarlanmıştı.

Sergiyi düzenleyenlerle yaptığım mülakatlarda kendi amaçlarıyla ziyaretçilerin yorumları arasındaki çelişkilerin farkında olmadıklarını gördüm. Bunun yerine organizatörler Türk siyasal yaşamına Avrupa'da modernliğe dair en son anlayışları sokarak Türkiye'deki kültürel elitin geleneksel rolünü benimsemişlerdi. Bugün onayladıkları yeni yurttaşlık ve hükümet modellerinde Türk siyasal kimliğinin otoriter yönleri neoliberal ideolojiyle ve Avrupa Birliği'yle ilişkisi içinde bir utanç kaynağı olarak kodlanı-yordu. Önceki kodlarsa -kadınların türban takması gibi-

yalnızca yaşamın modern olmayan yönlerinin gözden saklanmasını ya da özel alanla sınırlanmasını gerektiriyor ve bu hareketler devlete zorunlu itaat edimleri olarak görülüyordu. Yeni uzlaşımlarsa, bunun aksine, Türk devletinin (ve yandaşlarının) pederşahi eğilimlerini devletin temsili gündemini özel bankalar gibi pazara yönelik bir özerklik ve tercih dili kullanan hükümete bağlı olmayan örgütlere ve ticari kuruluşlara havale ederek gizlemeye çalışıyordu. Bu örgütler artık sıradan Türk yurttaşlarına modernist devleti özgürce ve tutkuyla sevmelerini öğretebilmekteydi.

BÖLÜM 3

ATATÜRK'ÜN MİNYATÜRLEŞTİRİLMESİ

Devlet İkonografisinin Metalaşması

Türkiye'ye gelen yabancıların karşısına daha ilk adımlarında Atatürk resimleri ya da onu hatırlatan şeyler çıkar. İstanbul Atatürk Havalimanı'na inen yolcular önderin iki devasa posteriyile karşılanır. Havaalanından kalkan minibüs Atatürk Kütüphanesi'nin ve meydandaki bağımsızlık anıtının önünden geçip onları Taksim Meydanı'nda bırakır. Şehir gezisinde Atatürk Köprüsü'nden geçmek ve bu esnada da boş bulunan her kamusal mekâna serpiştirilen sayısız Atatürk heykeli, portresi ve sözüyle karşılaşmak zorunda kalırlar.

Atatürk imgeleri konusundaki bu bolluğu yalnızca ülkeye gelen yabancılar fark etmiyor. Türkiye'de yaşayanlar da 1990'ların ikinci yarısından bu yana zaten her yerde gördükleri Atatürk imgelerinin daha da artmış olduğunun farkındalar. Şahsen ben Atatürk'ün mütecessis bakışları altında büyümüş olmama karşın, birkaç yıllık ayrılığın ardından ülkeye geri döndüğümde Atatürk imgelerinin her yerde oluşu karşısında şaşkına dönmüştüm. Fakat beni asıl şaşırtan şey imgelerinin çoğalması değil, bunların tuhaf ve yeni yerlerde ve yeni pozlarda karşımıza çıkmasıydı; liderin tam anlamıyla metalaştığının bir göstergesiydi bu.

Kemalist müteşebbisler ve tüketiciler cumhuriyetin kucusunu kişisel yaşamlarına ve girişimlerine yaratıcı tarzlarda uyarlamışlardı. Görünen o ki birdenbire her mesleğe uygun Atatürk resimleri olduğu ortaya çıkmıştı: Restoranlar ve barlar için, içki masasında Atatürk; kafeler için, çeşitli pozlarıyla kahve içen Atatürk; gece kulüpleri için, dans eden Atatürk; ve hatta veterinerler için, kedi ve köpeklerle beraber Atatürk resmi vardı. Atatürk'ün az bulunan resimlerinin tişört, fincan ve kristal küre gibi yeni bağlamlarda kullanımı doğum günü ya da evlenme hediyeleri olarak popüler hale geldi. Hepsinden şaşırtıcı olanı, devlet dairelerini süsleyen sert bakışlı Atatürk'ün aksine yeni popüler imgelelerde Atatürk'ün gülümserken görülüyor olmasıydı.

1990'larda Kemalist politikacılar ve entelektüeller bu yeni Atatürk imgelerinin anlamı üzerine çok kafa yordular. Lidere olan ilgiyi başka yerdeki insanların devlet liderlerine duydukları nefretle karşılaştırdılar ve bu farklılığı Atatürk ilkelerinin gücünün bir işareti olarak yorumladılar. Örneğin birkaç yıl önce Bülent Ecevit gururla şunları söylemişti: “[Hitler, Mussolini ve Stalin] tarihin karanlık sayfalarına gömüldüler. Ama Atatürk ölümünün üstünden altmış yıl geçtikten sonra hâlâ kalplerimizde yaşıyor” (aktaran Sarıdoğan 1998, 15). Atatürk'e son dönemde gösterilen ilgi birçok politikacı ve entelektüel tarafından bir tür diriliş ya da uyanış olarak yorumlandı. Atatürk'e olan bu ilgide bazı yeni yönler olmasına karşın, aslında kendisi Türk tahayyülünde hiçbir zaman ölmemiştir. Kemalizm 1930'lardan beri Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi ideolojisidir ve Mustafa Kemal de 1938'deki ölümünden bu yana nüfusun geniş kesimleri tarafından saygı görmektedir. Benim açımdan yeni olan gelişme Atatürk imgelerinin üretimi, tedavülü ve tüketimindeki özelleşme ve onun temsillerinin biçim ve içeriğinin kişiselleşmesidir.

Liderin yeni popüler olan imgeleri üç kuşak Türk yurttaşın –özellikle de 12 Eylül askeri cuntasının yoğun Atatürk bombardımanı altında yetişen benim kuşağımın– aşına olduğu ağırbaşlı, hatta korkutucu ifadeyi yansıtmıyor.

Bugün evleri ve işyerlerini süsleyen metalaşmış Atatürk resimleri lideri sert bir asker ya da devlet adamı olarak değil, basit ama oldukça belirgin zevkleri olan neşeli bir burjuva –örneğin Avrupalı kıyafetler giyen, yerde değil masada yemek yiyen, içki içen, yüzen, başı açık ve gösterişli kadınlarla vakit geçiren biri– olarak resmetmektedir. Türk görsel repertuarında en bilindik kalem olmasına karşın, tüketiciler liderlerini Batılı burjuva zevklerin keyfini sürerken gösteren resimleri almak için para harcamaktan imtina etmiyorlar.

Bu bölümde kişiselleşmiş tüketim üzerine incelememi yakın dönemde devlet üzerine inceleme yapan araştırmacıların bahsettiği devlet etkisinin üretimiyle birleştirmeyi amaçlıyorum (Abrams 1977; Taussig 1993; Gupta 1995; Coronil 1977; Mitchell 1999). Devletin maddi sembollerinin tüketimine odaklanmak, piyasanın “siyasal bir ikon ya da biçimsel bir ekonomik soyutlama” haline geldiği bir çağda devlet ideolojisinin son dönemde yaşadığı özelleştirilme sürecini anlamak için kritik bir önem taşımaktadır (Carrier 1997, 1). Tıpkı “günlük maddi uygulamaların soyut, maddi olmayan bir görüntüsünü elde etmesini sağlayan tekniklerden doğan” devlet gibi (Mitchell 1999, 7), pazardaki günlük tüketici faaliyeti ve tüketici kavramı da bugün siyasal öneme sahip soyut gerçeklikler olarak gözükmektedir.

Türk devleti sembollerinin tüketim yoluyla özelleşmesini incelerken, tüketimin hem mesaj gönderme hem de mesaj alma aracı olduğunu ortaya atan Arjun Appadurai'nin içgörüsünden (1986, 31) yararlanarak, piyasa sembollerinin yakın dönemdeki hegemonyasının bu mesajları bir kat daha etkili hale getirdiğini savunuyorum. Piyasada son dönemde ortaya çıkan Atatürk imgelerini cumhuriyet tarihi boyunca devletin yaydığı imgelerle karşılaştırarak, yurttaş-tüketicilerin fiziki ve mecazi olarak kendi özel yaşamlarıyla bütünleştirebilecekleri ve daha az hiyerarşik bir ilişkiye geçirecekleri Atatürk'ün minyatürleşmiş imgelerini tercih ettiklerini gösteriyorum. Yurttaşlar bu tür imgeler edinerek Türk devletini eleştirenlere cumhuriye-

tin kurucu ilkelerini isteyen ve kişisel olarak benimseyen bir halkın var olduğu mesajını gönderebilmektedir. Fakat Atatürk imgesini işyerlerine ve evlerine sokmakla aynı zamanda Türk devletinin her an her yerde hazır ve nazır olan otoritesi hakkında da mesajlar alıyorlar, her ne kadar bu otorite süreç içinde dönüşse de.

ATATÜRK İMGELERİNİN YERLEŞMESİ VE YAYILMASI

Cumhuriyet kurulduktan kısa süre sonra yönetici kadrolar yeni devletin sınırlı kaynaklarını ulusu birleştirecek yeni sembol olarak Atatürk kültürünü yaratıp yaygınlaştırmak için seferber ettiler. Daha 1927'de Atatürk'ün kendisi, altı gün süren otuz altı saatlik uzun nutkunda rolünü yeni rejimin ve ulusun karizmatik ve otoriter lideri olarak tanımlamıştı (Parla 1991). Liderin ilk temsillerinde Türk-Yunan savaşının tek galibi ve yeni bir ulusun yaratıcısı olarak resmedildiğini görüyoruz (Ünder 2001). Bu tür portreler, yeni lideri yerini aldığı Osmanlı padişahlarından daha üst bir yere koyarak meşrulaştırmayı amaçlıyordu. Atatürk kültürü liderin 1938'deki ölümünün ardından daha da önem kazanmış ve kurucunun bedenini ulusun ölüm-süz bir sembolüne dönüştürmüştür (Ökten 2001).

Yeni liderliğin görsel sembolleri Atatürk kültürünün vazgeçilmez bir parçasını oluşturmuştur. Özel fotoğrafçılar Atatürk'ü smokin, golf pantolonu, pelerin ve baston gibi Batılı kıyafetlerden oluşan zengin bir koleksiyon içinde ve vals yapmak, içki içmek ya da kadınlarla zaman geçirmek gibi sözde modern sosyal faaliyetlere katılırken resmeden fotoğraflarını çekmek için yanından ayrılmıyorlardı. Heinrich Krippel ve Peter Canonica gibi tanındık Avrupalı heykeltıraşlar Atatürk henüz hayattayken onun heykellerini yapmak üzere davet edilmişlerdi (Elibal 1973; Bozdoğan 2001). Lideri Batılı sivil kıyafetler içinde, askeri üniformayla, hatta bazen de çıplak ama her zaman ağırbaşlı bir hava içinde resmediyorlardı.¹ Böylece Atatürk cumhuriyetin ya-

¹ Atatürk'ün en çarpıcı heykellerinden biri Afyon şehir merkezin-

ratmayı amaçladığı yeni ulusu “ve yeni insan”ı temsil etmeye ve cisimleştirmeye başlamıştı (Gür 2001).

Atatürk'ün iktidarda olduğu ilk günlerden beri kendisinin heykelleri ve sayısız fotoğrafı her şehri ve kent merkezini süslemeye başlamıştı. Çıkartılan yasalar ve düzenlemelerle bütün kamu binalarına, dersliklere, mahkemelere, hapishanelere ve polis merkezlerine Atatürk resmi asılması karara bağlanmıştı. Devlet kurumlarından gelen büyük talebi, devlet destekli sanatçılar, Devlet Malzeme Ofisi ve özel işletmeler karşılıyordu. Piyasadaki Atatürk imgelerinin sayıca az çeşitlilikte olması bu tür kurumların ciddiyetine uygundu. İstanbul'da Atatürk heykelleri satan en eski üreticilerden biri olan Mehmet İnci temelde üç tür Atatürk heykeli olduğunu söylemişti: Asker, devlet adamı ve halk adamı Atatürk. Bu modellere ilaveten yeni Atatürk heykelleri yapılma olasılığını sorduğumda, böyle bir ihtiyaç olmadığını, zira bu üç türün çeşitli siyasal görüşlere mensup valilerden ve belediye başkanlarından gelen talebi fazlasıyla karşıladığını söyledi.

Heykel piyasası hâlâ kamusal ihtiyaçlara hizmet etmesine karşın, 1990'ların sonunda devlet dairelerini süsleyen imgelerden farklı türde Atatürk resimleri ve posterleri talep eden özel bir piyasa oluşmaya başladı. Bu talebi, daha önceleri gözden kaçmış, yeni Atatürk fotoğrafları arayan özel basım şirketleri ve fotoğraf stüdyoları karşılıyordu. Böylece en popüler pop yıldızlarının ve havluya sarılı minik bebeklerin resimlerini ya da dramatik günbatımı posterleri basan firmalar salıncakta gülen ya da mayoyla yüzen Atatürk posterleri de basmaya başlamıştı. Bazı fotoğrafçılar ve grafik sanatçıları eski siyah-beyaz resimleri renklendirmek için yeni bilgisayar teknolojilerinden yararlanmışlardı. Türkiye'deki en eski ve en köklü fotoğraf stüdyolarından birinin sahibi (bundan sonra Haşim Bey diye geçecek) bana

dedir. 1936'da Heinrich Krippel tarafından yapılan bu heykel Atatürk'ü kendisi gibi çıplak olan Yunan askerine son darbeyi indirmek için ellerini havaya kaldırmış halde göstermektedir.

stüdyosunda Atatürk resimlerini “Atatürk’ü çağdaşlaştırmak ve imgelerini yenilemek için” renklendirdiğini söylemişti, böylece “yeni kuşakların da lideri seveceğini” umuyordu. Haşim Bey sürekli olarak Atatürk’ü halkın arasında gösteren yeni fotoğraflar aradığını söyledi, çünkü “insanlar Atatürk’ün halkla iç içe geçtiğini gördüklerinde onu daha çok seviyorlar”dı. Konuşmamız sırasında bunu para kazanmak için yapmadığını tekrar tekrar belirtti, “birkaç cahil insanın Atatürk’ün adını kirletmeye cüret ettiği” bir dönemde “ona duyulan saygı ve sevgiyi yaymak” için yapıyordu.

PAZARDAKİ İSLAMİ EŞYALARLA REKABET

1990’larda Atatürk imgelerinin ticarileşmesine ve özelleşmesine yol açan önemli faktörlerden biri, kamuya açık siyaset pazarında İslami sembollerin ortaya çıkışıydı. Türbanlı üniversite öğrencilerinin modern cumhuriyetin laik kurumlarını doldurmaları İslamiyetin kamusal görünür-lüğünün ilk belirtileriydi (Göle 1996). Bu eğilim tepe noktasına İslamcı Refah Partisi yerel seçimleri kazanıp yol levhalarını yeşile boyadığında, Taksim’in göbeğine büyük bir cami yapmayı planladığında ve şehirde İslami çay bahçeleri açtığında tepe noktasına ulaştı (Bartu 1999; Çınar 2001; Güllalp 2001; Houston 2001a). İslam giderek “bir mesele, cevap bulunması ve yüz yüze gelinmesi gereken bir şey” haline geldi (Öncü 1995, 53).

İslamın kamusal alanda görünüşü kısmen İslami sembollerin metalaşması nedeniyle gerçekleşmişti. 1980’lerin ve 1990’ların tüketim kültürü metaa dayalı bir kimlik politikası ve yaşam tarzı yaratmıştı. İslamcılar haremlik selamlık havuza girebildikleri kendi beş yıldızlı otellerini tercih ediyor (Bilici 2000), içki servisinin olmadığı restoranlara takılıyor (Houston 2001a), İslami radyo istasyonlarını dinliyor (Azak 2000) ve başörtüsü ve çarşıdaki son modadan haberdar olmak için moda defilelerine katılıyorlardı (Navaro-Yashin 2002; White 2002). İslami semboller ya da kişisel eşyalar pazarda ilk kez yer almıyordu. Otomobilleri koruyan ya da sürücülere kontağı çevirmeden önce Allah’ın adını anma-

sını hatırlatan popüler araba dekorasyonları olarak 'Bismillahirrahmanirrahim' çıkartmaları hanidir mevcuttu.² 1990'ların yeni çıkartmaları ("Huzur İslamdadır") ön panelden ziyade arka cama yapıştırılıyor ve böylece arabanın içindekilerden ziyade dışındakilere hitap ediyordu.

Kemalistler İslamın kamusal alanda ortaya çıkışına iki şekilde tepki gösterdiler. İlkin, laik devlet görevlileri ve askerî yetkililer kamusal alanda zaten var olan Atatürk heykellerine, büstlerine ve resimlerine on binlerce yenisini eklediler. Ordu özellikle de 1995 seçimlerinde İslamcılara oy veren yeni gelişen gecekondu mahallelerinde kurucu liderin heykellerini dikmek için çaba harcadı. İslami sembollerini resmî laik temsillerle bastırma girişimi cumhuriyetin ilk yıllarından beri uygulanmış eski bir stratejiydi. Yeni olan strateji İslami sembollerle rekabet etmesi için Kemalist sembollerin metalaştırılmasıydı. 1990'larda türban ve Atatürk portresi iki tarafın pazarda birbirleriyle rekabet etmelerini sağlayan kültürel kimlik sembolleri haline geldi (Hart 1999; Türkmen 2000; Navaro-Yashin 2002). Güçlü semboller konusundaki rekabetin siyasal konumlar ve kültürel kimlikler açısından önemli sonuçları olduğunu düşünüyorum. Kemalist tüketiciler resmî devlet imgelerini geleneksel devlet alanından çıkartıp pazara ve evlerine taşıdıklarından, devlet sembollerini özelleştirmişlerdi. Devletin sahip olduğu ve denetiminde tuttuğu alana işaret eden Atatürk imgeleri artık yurttaşların özgür iradeleri ve tüketici edimleri aracılığıyla devlete ait olmayan alanlara taşınıyordu. Daha da önemlisi, yurttaşlar Türkiye Cumhuriyeti tarihinde ilk kez resmî devlet ideolojisini kendilerinin sağladığı korumaya muhtaç olduğunu düşünmüşler ve bunu ön plana çıkarmak için kişisel olarak sorumluluk almışlardı.

İstanbul'da birkaç dükkân sahibine dükkânlarına neden Atatürk resimleri astıklarını sordum. Atatürk adını kirletenlere ona duydukları sevgiyi göstermek istedik-

² 1990'larda dinî metalar yaygındı ve Kahire gibi şehirlerdeki metalarla da ortak özelliklere sahipti, bkz. Starrett 1997.

leri cevabını aldım. Beyoğlu'nda büro malzemeleri satan bir dükkânda birkaç Atatürk resmi ve Besmele asılıydı. Dükkân sahibi şunları söylemişti:

Bu aptallar [İslamcılar] Atatürk bu ülkeyi kurtarmasaydı şu an burada olmayacaklarını anlamıyorlar. O olmasaydı adları Elena ya da Kostas olacaktı ve kilisede istavroz çıkartıyor olacaktı. Bugün günde beş vakit ezan sesi duyabiliyorlarsa ve camilerde namaz kılabiliyorlarsa, Atatürk bu ülkeyi Yunanlılardan ve Batılılardan kurtardığı içindir. Ama şimdi bu güzel insanın ismine saldırıyorlar. Bu resimler onlara bu ülke insanlarının Atatürk'ü sevdiğini gösteriyor. Her zaman sevdiler ve her zaman da sevecekler.

Orta yaşlı dükkân sahibinin görüşleri Atatürk'e ve ideolojisine yöneltilen İslamcı eleştirilere karşı çıkmak için İslamın Kemalizmle uzlaşabileceğini vaaz eden 12 Eylül cuntasının resmi söyleminden yararlandığından resmi Kemalizmle aynı çizgideydi. Bunun haricinde, dindar Müslümanları ülkeyi bölünmekten ve I. Dünya Savaşı'nda İtilaf Devletleri tarafından Hristiyanlaştırılması ihtimalinden kurtaran gerçek kurtarıcılarına sadakatsizliklerinden ötürü suçluyordu. Onun görüşlerinde farklı olan yön, Atatürk resimlerini İslami eşyalarla birleştirerek resmi görüşün bu özel versiyonunu yayma konusunda kişisel sorumluluk almasıydı. Devletin çabalarını İslamcılara güçlü bir mesaj verecek ehliyetle ya da güçte görmediği açıktı. İslamcılara Atatürk'ün devletin dayattığı bir şey olmadığını, aksine kendisi gibi yurttaşların lideri sevdiklerini göstermeye çalışarak bir ders vermek için özel çaba harcıyordu.

Çoğunluk itibariyle laik ve lüks bir semt olan Erenköy'de yaşayan ve aktif bir Kemalist olan annem, İslamcılar 1994 yerel seçimlerinden galip çıktıktan sonra Atatürk broşu takmaya başladığını söyledi. "Sokakta yürürken Atatürk ilkelerine bağlı insanların var olduğunu göstermek istiyorum. Bak, artık bu semtte bile etrafta türbanlı kadınlar dolaşıyor. Yanlarından geçerken göğsümü öne çıkarıp broşumu göstermeye çalışıyorum. Onların türbanı varsa benim de Atatürk'üm var." Annem hükümet fonlarıyla di-

kilen Atatürk heykellerinden ve büstlerinden geçilmeyen bir semtte Atatürk resimlerini sergilemek için kendi bedeninden yararlanıyor. İslami yaşam tarzını ifade eden sembollerle karşılaşınca devlet sembollerini kendi bireyselleştirilmiş siyasal konumu olarak sergilemek için kişisel bir sorumluluk duyuyor.

Yalnızca bireysel Kemalist yurttaşlar ve tüketiciler İslami harekete karşı çıkmak için semboller kullanmıyorlar, aynı zamanda şirketler de İslamcılarla Kemalistler arasındaki sembol savaşına iştirak etmiş durumdalar. Bir muhasebeci arkadaşım çalıştığı dairede şöyle bir olay anlattı:

[1994] seçimlerinden sonra İslamcı belediye *billboard*larda mayolu kadın modellerin olduğu reklamların kullanılmasını yasakladı. Zeki Triko da tüm şehirde *billboard*lara Atatürk'ün mayolu fotoğrafını astı. Altında: "Güneşi özlüyoruz" yazıyordu. Çok zekice bir reklamdı çünkü kış ayındaydık ve dolayısıyla güneş derken hem gerçek güneş hem de Atatürk kastediliyordu. Herkesin çok hoşuna gitmişti. Zeki Triko bu reklamı herkese gönderdi; insanlar masalarına koydular. Müthiş bir semboller savaşıydı.

Bu reklam, şirketlerin ürünlerini pazarlamak ve Kemalist şirketler olduklarını göstermek için Atatürk resimlerinden yararlandıkları ilk örnekti ve sonrası çorap söküşü gibi geldi. 1990'larda şehir merkezlerinde Atatürk heykellerinin olması Kemalist yurttaşların ve grupların Atatürk'e halk desteğini göstermeleri için yeterli değildi. Şirketler reklamlarında Atatürk'ten yararlanıp, ona dair kişiselleşmiş duygularını ifade ederek bağlılıklarını göstermişlerdi. Aynı şekilde sıradan yurttaşlar da masalarında ve ceketlerinde Atatürk resimlerine yer açmış ve lidere duydukları "sevgi"yi dile dökmüşlerdi. Kemalistler kamusal alanda İslami sembollerin ortaya çıkışına ve bu tür sembollerin tüketiminin işaret ettiği İslami kimliğin kabul edilebilirliğine misilleme yaparcasına, ikonlarını geleneksel devlet alanından sivil toplum, piyasa ve ev gibi özel alanlara taşımışlardı. Bu alanlardan bazıları gerçekten de kamusal bir dinleyici kitlesi arıyordu, ama hepsinde de özel yurttaşla-

rm Atatürk sembollerini sahiplenmek konusunda devletin doğrudan denetiminden çıkıp, gönüllü bir ilgi gösterdiklerini görüyoruz.

ASKERLERİN POSTALLARI ALTINDA:

ZORLAMA KEMALİZME KARŞI GÖNÜLLÜ KEMALİZM

Konuştüğüm Kemalist yurttaşlar son dönemde Kemalizme bağlılıkta gösterilen iradecilikle 12 Eylül döneminde askerî yönetimin zorlama Atatürk kampanyaları arasındaki karıştılgâ sık sık dikkat çektiler. Ayrım çizgisini çekerken tüketicilerin Atatürk eşyalarına ve dolayısıyla da Kemalist ideolojiye olan ilgisini bireysel yurttaşların devletin müdahalesi olmadan başlattıkları bir olay olarak görüyorlardı. Öncesindeki zorlama ve yapay ilginin aksine bu yeni ilginin gerçek, gönüllü ve samimi olduğunu düşünüyorlardı. En koyu Kemalistler bile 12 Eylül darbesinin ardından kurulan askerî rejim dönemindeki Atatürk kampanyalarının “ipin ucunu kaçırdığını” ve çoğu insanı onun ideolojisinden uzaklaştırdığını kabul etmişti.

Cunta yönetiminin bölünmüş ülkeyi birleştirmek ve devletin otoritesini yeniden tesis etmek için kullandığı ana sembol Atatürk'tü. Konuştuğum insanlar açısından 1980'lerin başlarındaki Atatürk kampanyalarıyla 1990'ların sonundaki kampanya arasındaki en bariz karşıtlık, ilkinin devlet dayatmışken, ikincisini yurttaşların ve tüketicilerin başlatmış olmasıydı. İstanbul'da özel bir okulda çalışan 35 yaşındaki bir idareciye (bundan sonra Sinan diye geçecek), Atatürk'e yakın dönemde gösterilen ilgi hakkında görüşlerini sorduğumda, bu iki kampanyayı karşılaştırmıştı: “12 Eylül darbesinden sonra her yerde tam bir Atatürk dayatmacılığı vardı. Babamın elektrikli aletler satan dükkânına askerlerin düzinelerce Atatürk resmi getirdiklerini hatırlıyorum. Handaki bütün dükkâncıların bunları asmaları zorunluydu, ama hiçbirisi önemsemezdi. Babam bunlardan birini masasının kenarına koymuştu. Çerçeveye bile koymamış, bantlamakla yetinmişti. Diğer posterler de köşede bir yerde unutulmuştu.” Ardından şöyle devam etti: “12

Eylül'de ordu çok uğraştı ama bugün insanların özgür iradeleriyle gerçekleştirdikleri şeyi başaramadı. Bugün insanlar açlık içindeymiş gibi Atatürk resimleri ve Türk bayrakları almak için akın ediyorlar ve bunu tamamen kendi istekleriyle yapıyorlar.”

Sinan sonradan, babasının dükkânında şu anda bir Atatürk posterı olduğunu ama bunun askerî cuntanın verdiklerinden farklı olduğunu söyledi. Ticari bir poster almış ama duvara bantlayacağına çerçeveletip asmıştı. Dedğine göre, ki Türkiye'deki pek çok Kemalist de bu görüşü paylaşmaktadır, 1990'ların sonundaki Atatürk ilgisinin ayırt edici özelliği Atatürk'le ilgili eşyaların rağbet görmesiydi. Bir başka deyişle, Atatürk imgeleri için bir pazarın olması lidere karşı özgür iradeli bir duygu ve bağlılığın işareti olarak yorumlanmıştı; ordunun yurttaşlarını zorladığı dönemde var olmayan bir bağlılık.

İki Atatürk kampanyası arasında Zülfü Livaneli de bir karşılaştırma yapmıştı. 1998 Cumhuriyet Bayramı'nda *Sabah*'ta şunları yazıyordu:

Cumhuriyetimizin 75. yılının olağanüstü bir görkemle kutlandığını dost düşman görmekte. Milyonlar yürüyor, Atatürk sevgisi çığ gibi büyüyor. Ve bütün bunlar halkın kendi azmi ve kendi iradesiyle oluyor. Kimilerinin öne sürdüğü gibi bir dayatma söz konusu değil. Bu durumu daha iyi anlamak için 17 yıl önceye gitmekte yarar var. Hatırlarsınız: 12 Eylül günleriydi. Kenan Evren yönetimi “Atatürk 100 Yaşında” kampanyasıyla toplumdaki Atatürk sevgisini derinleştirmek istiyordu. Ama tepeden gelen bir hareket olduğu için, halk sahip çıkmadı. Kutlamalar resmi düzeyin ötesine geçemedi. Şimdi durum tam tersi. (*Sabah*, 29 Ekim 1998)

Livaneli 1997'deki askerî müdahaleden sonra gördükleri baskıdan yakınan İslamcılara karşı durmak için Atatürk'e gösterilen ilginin gönüllü olduğunu vurguluyordu. Nasıl İslamcılar kendilerini devletin baskısına maruz kalan halkın sahici sesi diye nitelendiriyorlarsa, Kemalistler de Atatürk'e gösterdikleri ilginin tamamen gönüllü olduğunu

vurguluyorlardı. Atatürk sembollerinin metalaşması yurttaşların Kemalist devlet ideolojisine olan akdi bağlılıklarını vurgulayan desteği göstermelerinin yeni bir biçimiydi. Bu sembollerin edindiği metalaşmış biçimle beraber değişen içeriği, aşağıda da savunduğum üzere, Kemalist tüketicilerin devlete saygı duyma ve onunla ilişkilerini kavram-sallaştırma konusundaki yeni tarzlar hakkında verdikleri yeni mesajın da ayrılmaz bir parçasıydı.

ATATÜRK'ÜN MINYATÜRLEŞTİRİLMESİ

1990'ların sonlarında Atatürk temsillerinde gerçekleşen en bariz dönüşüm yalnızca ticarileşmeleri değil, aynı zamanda boyutlarının da küçülmesiydi. Susan Stewart'ın (1993) Batı kültüründeki arzu nesneleri üzerine tefekkürleri bize özne oluşumunda ebatların sembolik önemi konusunda çok önemli ipuçları sunmaktadır. Stewart'a göre 18. yüzyılda özellikle de Batıda arzu nesneleri genellikle ya "devasa" ya da "minyatür" biçimler almıştır. Dışsal olanın abartılmasından ibaret olan devasa biçim, "devletin ve kolektif, kamusal yaşamın soyut otoritesini anlatan bir mecazdır" (xxii). Minyatür biçimse "burjuva öznenin iç mekânını ve zamanını anlatan bir mecazdır" (xii). Osmanlı'daki siyasal estetik Batılı muadillerinden belirgin bir farklılık göstermesine karşın, Stewart'ın tezi yine de Türk devlet imgelerinin yakın dönem dönüşümlerini incelemek için yararlı olabilir.³

Atatürk imgelerinin ilk temsilleri, kamusal mekânlarda liderlerin görülür büyük temsilleri aracılığıyla devletin kadir-i mutlak otoritesinin vurgulandığı 1930'lar Avrupası'nın faşist siyasal estetiğini hatırlatıyordu. (Falasca-Zamponi 1997). Bugün bile devlet eliyle üretilip dağıtılan geleneksel Atatürk temsillerinde, Atatürk mümkün olan her durumda devasa boyutlarda sunulmaktadır. Türkiye'deki bütün şehir ve ilçe merkezlerinde Atatürk'ün kule gibi heykelle-

³ Osmanlıların siyasal estetik temsili için, bkz. Necipoğlu 2000; Renda 2000 ve Çağman 2000.



İstanbul'da bir binanın üzerindeki Atatürk portresi.



Damal'da Atatürk silueti.

ri vardır; bu kulenin boyutunu belirleyen yerel bütçenin olanaklarıdır. Milli bayramlarda devletten para alan sanatçılar en büyük devlet binalarına asmak üzere Atatürk'ün bina boyutunda bez resimlerini yaparlar.

12 Eylül askerî cuntası ulusal zaman-mekânı devasa Atatürk temsilleriyle kaplamak konusunda çok başarılıydı. En büyük barajlar, köprüler ve havaalanları da dahil olmak üzere bütün büyük fizikî projelere Atatürk adını vermek dışında, dağların yamaçlarını da onun resimleriyle kaplamışlardı. 1982'de Erzincan'da bir dağa Atatürk'ün 7,5 kilometre karelik bir portresi yapılmıştı. Atatürk portresine tuval olarak bir dağ yamacının seçilmiş olması sembolik açıdan anlamlıdır; liderle dağlar arasında simgesel bir ilişki kurarak liderin ve onun kurduğu devletin dağlar kadar kadim ve dayanıklı olduğunu ima ediliyordu. Ayrıca Atatürk dağ zirvelerini mesken tuttuğunda sıradan insanların üstünde ve ötesinde görülmesi amaçlanmıştı. Türk ordusu bugün bile dağların yamaçlarını Atatürk'ün devasa resimleri ve "Ne mutlu Türküm diyene" gibi sözleriyle kaplamaktadır. Bu tür resimlerin üretimi siyasal kriz dönemlerinde artmakta ve özellikle de Kürt bölgelerine girdikçe Atatürk imgeleri bollaşmaktadır.

Atatürk'ü doğallaştırmanın özellikle ilginç yollarından birini de birkaç yıl önce Ardahan'ın Damal bölgesindeki Yukarı Gündeş köylüleri bulmuştu. Her yıl 25 Haziran-5 Temmuz arasında binlerce insan bu ücra Alevi köyünde bir araya gelip günbatımından hemen önce bir vadide Atatürk'ün silüetinin görünüşünü izlemektedir. Silüet bir taraftaki gölgenin diğer tarafta yansıdığı bir vadiye kendi doğallığında oluşuyor. Yukarı Gündeş köylüleri Atatürk'ün İzinde ve Gölgesinde Damal Şenlikleri'ni kutlamak için çeşitli nedenleri olduğunu söylüyorlar. Bunların arasında, Alevilerin Atatürk'e duydukları geleneksel bağlılık ve şenliğin yoksulluk içinde kıvranan köye zenginlik getireceği umudu da var.⁴ Türk ordusu ve ulusal basın bu olayı çok

⁴ Aynı olayı analiz eden Yael Navaro-Yashin'e göre (2002), bu ol-

ciddiye alıp köye her yıl temsilcilerini gönderiyorlar. Olayın fotoğrafları Kemalist bir mucizeye tanıklık etmekte ve gazete ve takvimleri süslemektedir.⁵

Milliyetçi imgeleri ya da devlet imgelerini doğayla özdeşleştirmek iktidar ilişkilerini kaplamak için kullanılan yaygın bir stratejidir (Yanagisako ve Delaney 1995). Gerek İsraililer gerekse de Filistinliler uluslarını ve topraklarını ağaçlarla ve ormanlarla özdeşleştirirler (Bardenstain 1999). Venezuelalılar açısından petrol devletin gücünü simgeler (Coronil 1997). 1930'lardan beri Atatürk ülkeyi karanlıktan aydınlığa çıkaran bir güneş olarak nitelendirilmiştir. Güneş imgesi, Atatürk'ün Batılılaştırıcı devletinin ve aydınlanma söyleminin –buna göre dindar Osmanlı geçmişi karanlık dönem, laik cumhuriyetin geleceği de aydınlığa ulaşma dönemi olarak tanımlanmaktadır– soyut otoritesini doğallaştırmaktadır.

Yeni yeni popüler olan ve ticarileşen Atatürk eşyaları yukarıda bahsedilen devasa ve doğallaştırılmış temsillerden önemli farklılıklar gösterir. Bunlar çoğu zaman broş, kristal ziynet ya da küçük resim şeklini almaktadır. Kimsenin sahibi olmadığı (ve dolayısıyla yalnızca devletin sahip olduğu) kamusal mekânları işgal eden geleneksel temsillerin aksine, minyatür temsiller özel işyerlerinde, evlerde ve daha önemlisi bireysel yurttaşların bedenlerinde sergilenmektedir; bunların hepsi de devletin doğrudan otoritesinin

gunun esas sembolik önemi Yukarı Gündeş'in esasen Kürtlerin yoğunlukta olduğu bir bölge olmasıdır. Bu yorum bölge dışında yaşayan Türkler açısından doğru olabilir. Fakat ben Yukarı Gündeş'te çoğunluğunu Alevilerin oluşturduğu köylülerle yaptığım mülakatlarda, bu olaydan Sünni Türk hükûmetine karşı kimliklerini ifade etmek için yararlandıklarını gördüm.

⁵ Damal'a şüpheyle gittim. Ama güneşin önündeki bulut kaybolup da imge aniden belirince şaşırdığımı söylemeliyim. Söylemeye bile gerek yok, imgeyi başka insanlara da benzetebiliriz. Köylüler aralarında on dakika sonra gölgenin burnunun büyüyeceğini ve o zaman Alparslan Türkeş'e benzediğini söyleyerek şakalaşıyorlardı.



İle fotoğrafları arasına yerleştirilmiş bir Atatürk fotoğrafı.

lıındadır. Atatürk temsilleri bu tür minyatür biçimlerde lâ devlet ikonu mahiyetini korusa da, burjuva öznenin v içi alanının bir parçası olmaktadır. Bu imgelerin, bireysel yurttaşların pazarda satın almaları yoluyla özelleşiyor olması manidardır. Minyatürleştirilmiş ve ticarileştirilmiş bir Atatürk imgesine bireysel olarak sahip olmak ve onu ergilemek, devletle kişisel bir ilişki olarak, bireysel bir yurttaşın tüketici tercihinin piyasa mekanizmaları yoluyla arekete geçmeyi tercih ettiğini göstermektedir. Yukarıda-

ki resimde Kemalist ailelerin Atatürk imgesini aile fotoğraflarının arasına gönüllü olarak koyduklarını ve böylece, kendi gönüllü tercihleri yoluyla, Atatürk'ü kendilerine dayatılmış ulusal ve devletlû bir atadan gönül rızasıyla kabullendikleri aileden birine dönüştürmektedirler.

Burada Türk devlet imgelerindeki dönüşümleri inceleyen, Bruce Grant'ın Rus peri masallarından esinlenen Moskova'daki yeni anıtlar üzerine analizinde ortaya koyduğu devlet anıtlarının anlamı üzerine yorumlarını takip ediyorum. Grant'e göre, "Mesele anıtları ve bunların mitik özelliklerini saklı gerçekliklerden türetilen bir üst-dilden ziyade siyasal pratiğin kendisinin bir biçimi olarak görmektir. Bunlar yeni özne etkileri, yeni kavrayışlar ve yeni siyasal meşruiyet biçimleri yaratmaktadır" (2001, 340). Kanaatimce yeni Atatürk imgeleri de yurttaş açısından farklı bir devlet idealine ve özne konumuna işaret etmekte ve bunu üretmektedir. Yeni imgeler, kendisini yurttaşlarına dayatan her-şeye-kadir bir devletin (en azından zihinsel) etkilerini azaltır ve yurttaşların kendi tercihleriyle daha az hiyerarşik bir ilişki kurabilecekleri daha az kontrollü bir bağ önerir. Fakat devlet sembolleri görünüşte güç kaybetse de, devlet alanının dışında olduğu düşünülen özel yerlerde hâlâ mebzul miktardadır.

DEV VE MİNYATÜR MECAZLARI

1990'ların sonlarında Atatürk'ün dev ve minyatür temsilleri arasındaki karşıtlık yalnızca fiziksel boyutlarıyla sınırlı kalmamış, mecazi alana da sirayet etmişti. Doğaüstü bir varlık ve (daha da özel olarak) tüm ulusun ve ülkenin yaratıcısı olarak Atatürk temsilleri cumhuriyet rejiminin ilk yıllarında yaratılmıştı. Bu tür temsiller kitlelerin lidere sorgusuz sualsiz hayranlık duymaları ve değerli görmelerini sağlamak için yaratılmıştı ve Kemalist elitin oluşturduğu sınırlı çevrede dolaşımda olan daha insancıl temsillerle yan yana yer almıştı. Bir ebeveyn olarak Atatürk imgesi, yurttaşların onu hem bir devlet büyüğü hem de ailenin parçası bir insan olarak algılamasını sağlamıştı demek

yanlış olmaz. Devasa Atatürk portreleri özellikle de güçlü ve birlik içinde bir devlet görüntüsü çizmek isteyen 12 Eylül darbecileri tarafından öne çıkartılmıştı. 1990'larda mecazi olarak devasa portreler ortadan kalkmamıştı, ama onu sosyal hayatı ve arzuları olan sıradan bir insan olarak resmeden diğer imgeler fevkalade popülerleşmişti.

Siyaset bilimci Claude Lefort (1986) yaradılış fikrinin totaliter siyasetin kalbinde yattığını iddia eder. Lefort'a göre meşruiyetlerini eski dünyadan hareketle yeni bir dünya yaratmaktan alan totaliter liderlerin kendileri de genellikle yaratıcı olarak resmedilmiştir. Mussolini (Falasca-Zamponi 1997), Lenin (Tumarkin 1983) ve Mao (Yang 1994) uluslar için yeni bir dünya yaratmış, yarı-tanrısal liderler olarak görülmüştür. Aynı dönemde yaşamış totaliter bir lider olarak Atatürk de sık sık bir ebeveyn ve bazen de bir yaratıcı olarak resmedilmiştir. Bir ebeveyn olarak en iyi örneği zaten soyadıdır; bunu 1934'te Soyadı Kanunu'nun ardından almıştır (Delaney 1995).⁶

Bir ebeveyn olarak Atatürk kavramı yakın dönemde cumhuriyetin 75. yıldönümü vesilesiyle Türk hükümetinin maddi desteğiyle hazırlanan ve ABD'de CNN'de ve Türk televizyonlarında yayınlanan "Bitmeyen Dans" başlıklı reklamda kullanılmıştı.⁷ Reklamda Atatürk'ü evlatlıklarından biriyle düğününde dans ederken çekilmiş meşhur bir fotoğraftan hareket edilmişti. Reklamda Atatürk ile gelinin vals yaptıkları sahne yeniden canlandırılmaktadır. Ardından da diğer çiftlerin katılımıyla sahnede hep birlikte dans edilmektedir. Bundan sonra cumhuriyetin kuruluşunun

⁶ Soyadı Kanunu Kemalist rejimin modernleşme reformlarından biriydi. Her çekirdek ailenin resmi bir soyadı aldığı bu yasa, büyük aileleri çekirdek birimlere ayırmış ve yeni hükümetin isimleri Türkleştirmesine yardımcı olmuştu. Bu kanundan önce herkes babasının adıyla çağrılıyor, büyük ailelerse gayri resmi soyadları taşıyordu.

⁷ Yaklaşık yüz yıl boyunca Türkler önce imparatorluk, ardından da cumhuriyet hakkında olumlu bir imge çizmesi için Avrupa basınına para ödemişti (Deringil 1998).

ardından gerçekleşen sınaî ve teknolojik gelişmelere dair görüntüler ekrana gelmektedir. En sonunda da bir erkek sesinden, “Türkiye Cumhuriyeti bin yaşındaymış gibi köklü ve güçlü ve bir yaşındaymışçasına genç ve dinamik. Bu dans asla bitmeyecek” sözleri duyulmaktadır.

Resmin aslı Atatürk’ün evlatlık kızının düğünü olmasına karşın, Atatürk reklamda siyah bir smokin giymiş ve beyazlar içinde gelinle dans eden bir damat olarak karşımıza çıkmıştır. Türklerin atası Atatürk mecazen, gelin olan Türkiye ile evlenir. Atatürk’ün Türkiye’yle evliliğinin ürünü Türk ulusudur ve bu da ilkin dansa katılan diğer çiftler tarafından, ardından da evlilik sahnesini takiben resmedilen sınaî ve teknolojik gelişmeler tarafından temsil edilmektedir.

Namık Volkan ve Norman Itzkowitz (1984) Atatürk’ün psikolojik biyografisinde liderin Türklerin hem anası hem de babası olduğunu, her ikisinin de temel niteliklerini taşıdığını savunurlar. Atatürk’ün genellikle Türkiye’nin tek yaratıcısı olarak resmedilmesi anlamında bu tespit doğrudur. Yukarıda anlatılan ve bir kadının da rol aldığı reklam istisnadır. Mülakat yaptığım yaşlı bir kadın Kemalist, cinsiyetsiz bir ebeveyn olarak Atatürk konusundaki ortak kanıyı özlü bir şekilde şöyle ifade etmişti: “Atatürk benim annem, babam, içtiğim su, bastığım toprak gibi. Sahip olduğum her şeyden ötürü ataların atası Atatürk’e minnettarım.” Bu yaşlı kadın Atatürk’e dair bakış açısıyla uyumlu olarak, İstanbul’daki dairesini annesinin, babasının ve Atatürk’ün fotoğraflarıyla donatmıştı; dediğine göre son ikisinin ölüm yıldönümü aynı güne denk gelmişti.

Atatürk’ün yaratıcı güçlerinin daha klasik bir temsili de *Milliyet*’in cumhuriyetin 75. yıldönümündeki baş sayfasında da görülebilir. Gazetenin haber kısmında Atatürk’ün gözlerinin renkli bir resmi vardır; kalın kaşlar ve Türk okurun onunla özdeşleştirdiği belirgin mavi gözler. Gözlerinin altında askerî ve teknolojik gelişmeleri modern ve gençliğin faaliyetlerini gösteren on bir fotoğraf yer almaktadır. Bunların içinde bilgisayar oynayan ve gitar çalan çocuklar; spor gösterilerindeki kısa etekli kızlar; Keban

Barajı, Boğaziçi Köprüsü, İstanbul metrosu ve gökdelenler gibi büyük inşaat projeleri; ilk Türk uydusu ve son olarak, F-16 uçaklarının ve tanklarının da olduğu askeri teçhizat resimleri de vardır. Sayfadaki tek yazı en altta kırmızı harflerle yazılmış “senin eserin” sözcükleriydi. Resimde sanki bir tanrı gibi yarattıklarını izleyen Atatürk'ün gözleri öteki dünyayı hatırlatmaktadır. Batılı faaliyetlerle ve teknolojik gelişmelerle ilgilenen bu genç ve çocuk imgelerinin hepsi onun yaratıları ve çocukları olarak gösterilmektedir.

Kemalist yurttaşların kendilerini Atatürk'e borçlu hissetmelerinin ve sahip oldukları her şeyi ona atfetmelerinin nedenlerini anlamanın en iyi yolu onun bir ebeveyn olarak rolünü kavramaktan geçer. Antropolog Nükhet Sirman (1990) Türk köylerinde yaşlıların genç kuşaklara toprak bırakarak rollerini sürdürmeye çabaladıklarını yazar, zira bu onların otoritesinin en önemli kaynaklarından biridir. Tek tedarikçi ebeveynler olduğunda, çocukların her zaman onlara borçlu olduğu düşünülür. Ana-babalık hakkı ve süt hakkı ebeveynlerin evlatlarına verdikleri ve karşılığı mümkün olmayan hediyelerdir. Bunun aracılığıyla ebeveynler yaşlandıklarında evlatlarından saygı görmek ve kendilerine bakılma hakkı elde ederler. Ne çare ki o zaman bile evlatlar borçlarını ödeyemez. Milliyetçi söyleme göre Atatürk yurttaşların sonsuza dek kendilerini borçlu hissetmeleri gereken başka bir ebeveyn, özellikle de bir babadır.

İNSANİLEŞTİRİLMİŞ ATATÜRK

Devasa Atatürk temsilleri mecazi bakımdan 1990'ların sonunda hâlâ üretilip dağıtılmasına karşın onu sıradan bir insana –bir yarı tanrı, hatta bir babadan ziyade bir insana– indirgeyen temsiller yaygınlaştı. Atatürk'ün özel yaşamı ve özellikle de kadınlarla ilişkisi giderek popüler bir konu haline geldi. Nezihe Araz'ın 1993'te yazdığı ve Atatürk'ün karısıyla ilişkisini ele alan *Mustafa Kemal'le 1000 Gün*, sonraki çalışmalar için bir ölçü oldu. Koyu bir Kemalist ve 1930'lardaki tek parti diktatörlüğü döneminde milletvekilliği yapmış bir babanın kızı olan Nezihe Araz, bu kitabı

yeni kuşaklara Atatürk'ü salt bir insan olarak tanıtmak için yazdığını söylemekten çekinmez. Araz'a göre bu yaklaşım, lideri İslamcılardan ve liberal entelektüellerden gelen eleştirilerden korumaya yardımcı olacaktır: "Cumhuriyetin ilk kuşakları için Mustafa Kemal bir yeryüzü adamı değil, sanki bir Olemp [Olimpos] ilahı gibiydi. İmkânsızları mümkün kılan, inanılmaz mucizeler yaratan, soyut bir kavram, tanrısal bir güç. İnsanlar onu Ankara yollarında, arabasında, Gazi Çiftliği'nde, Millet Meclisi'nde, bazen de okullarda, spor alanlarında, at yarışlarında görüyorlar, ama aslında göremiyorlar, algılayamıyorlardı" (2-3). Araz'a göre iyi niyetlerle de yapılsa Atatürk'ü tanrı gibi göstermek yanlışır, çünkü insanları onun mirasını sorgulamaya itmektedir. Atatürk'ü zaafı da olan bir insan olarak gösterebilirse, yurttaşların ona daha çok yakınlık duyacağı inancındadır. Araz'ın liderin insani niteliklerini tartışarak başlattığı eğilimin tepe noktası, Ziya Öztan'ın devlet desteğiyle çektiği ve Atatürk'ün kişisel yaşamına odaklanan 1998 yapımı *Cumhuriyet* filmi oldu. Filmin ana hikâyesi Atatürk'ün iki kadınla –Fikriye ve sonrasında boşandığı resmi nikâhlı karısı Latife Hanım ile– olan ilişkisi etrafında dönmektedir. Latife Hanım'ı canlandıran Dolunay Soysert bir gazeteye verdiği mülakatta, "Film bir belgeseli andırıyor. Bazı tabuları yıkmak istedik, bazı şeylere de ışık tuttuk. Atatürk büyük bir lider, ama aynı zamanda bir insan. Latife ve Fikriye ile olan ilişkilerinde çok insani bir yön var" (*Radikal*, 29 Ekim 1998). TRT'nin sponsorluğunda çekilen ve Kurtuluş Savaşı'nı konu alan bir önceki filmi düşündüğümüzde filmin benzersiz niteliği anlaşılır: On yıl önce çekilmiş olan bu filmin yönetmeni, senaristi ve başrol oyuncusu *Cumhuriyet* ile aynı olmasına rağmen, Atatürk'ün kişisel yaşamından hiç bahsedilmemişti.

Cumhuriyet filmi rekor sayıda izleyiciyle buluşmuştu. Kitlenin çoğunluğunu ödev için filme gelen öğrenciler oluşturuyordu. Ben, filmi ortaokul ve lise öğrencileriyle dolu bir sinemada izlemiştim. Film gençleri o kadar etkilemişti ki Atatürk'ün karısını (pek sevmediklerinden) yuhalamış,

Atatürk'üyse onu boşadığı sahnede alkışlamışlardı. Öğrencilerin çoğu bu film sayesinde Atatürk'ün yaşamının kişisel yönlerini ilk kez öğrenmişlerdi. Film gösterime girdikten sonra Atatürk'ün kişisel yaşamı hakkında birçok konuşmaya katıldım veya şahit oldum. Eskiden derslerle ve siyasi konuşmalarla sınırlı olan Atatürk'ün yaşamı ailelerin, arkadaşların ve komşuların dedikodu çevreleri gibi yeni alanlara girmişti.

Sanatçıların Atatürk'ü film, moda gösterileri ve diğer olaylar gibi farklı ortamlarda resmedebilmeleri de onu sıradan bir insan olarak resmetme eğilimine işaret eder. 1980'lere kadar Atatürk'ün filmlerde ya da oyunlarda canlandırılması yasaktı. Atatürk'ün kendisi pek çok belgeselde gözükmüş olmasına karşın, başka bir oyuncu tarafından canlandırılması ölümünün ardından neredeyse kırk yıl süren bir tabuydu.⁸ Atatürk, yaşadığı dönemde propaganda amaçlı belgeseller hazırlamakta deneyimli olan Rus yönetmenlerin kendi yaşamını konu alan bir film yapmalarını istemişti. Şu nokta manidardır: Atatürk kendisini profesyonel bir aktörün canlandırmasından ziyade eski kıyafetlerini giyip önceden yaşadıklarını bizzat oynamayı tercih etmişti. Böyle bir film hiçbir zaman yapılmadı (Dorsay 1990). İki antropolog, Richard ve Nancy Tapper, Atatürk'ü canlandırma tabusunun Hz. Muhammed'in canlandırılması meselesine çok benzediğinden bahseder. 1976'da Suudi Arabistan devletinin desteğiyle Mustafa Akad'ın çektiği ve Hz. Muhammed'in yaşamını konu alan *el-Risalet (Çağrı)* filminde Peygamber asla ekranda gözükmez. Antropolog çift, Eğridir sakinlerine neden şu âna kadar Hz. Muhammed'i ya da Atatürk'ü kimsenin oynamadığını sorduklarında, bunu düşünmenin bile abes olduğu cevabını almışlardı: "Hangi fani bu rolleri oynayabilir ki?" (1991, 70).

⁸ Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan belgeseller arasında *Zafer Yollarında* (Fuat Uzkınay, 1934) ve Sovyet yönetmenlerin çektiği *Ankara, Türkiye'nin Kalbi* (Sergey Yutkeviç ve Lev Oskaro- viç, 1934) ve *Türk İnkılabında Terakki Hareketleri* (Ester Shub, 1937) adlı belgeseller de vardır.

Atatürk'ü canlandırma konusundaki tabu ilk kez 1981'de kırıldı ve doğumunun yüzüncü yılı münasebetiyle bir film yapıldı. Atatürk'ü canlandıran ilk aktörün Türk değil Belçikalı olması manidardır. Avrupalı bir aktör olarak Marc Moply yerel bir aktörün lideri canlandırmasının olanaksız olduğu inancına karşı çıkmamıştı. 1980'lerin sonunda çekilen bu biyografik filmde birkaç yıl sonra Türk aktörler Atatürk'ü canlandırmaya başladılar ve 1990'ların sonuna gelindiğinde Atatürk'ü kimin oynayabileceği konusunda neredeyse hiçbir sınır yoktu. *Cumhuriyet* filmi dışında çeşitli oyunlarda da Atatürk diğer tarihsel karakterler gibi canlandırıldı.

Atatürk'ün kadir-i nıtlak otoriterliğinden ziyade insani yönünü öne çıkarma eğilimi heykellerine de yansımaya başlamıştı. Bugünkü Atatürk heykellerinin büyük çoğunluğu Atatürk'ün yaşadığı dönemde Avrupalı sanatçıların yaptığı heykellerin kopyalarıdır. 1990'ların sonlarında birkaç sanatçı Atatürk'ün insani yönünü gösteren yaratıcı resimler ve heykeller yapmıştı. Bu resimler arasında kamuoyunun ilgisini çeken ilk resim, tanınmış Kemalist sanatçı Bedri Baykam'ın lideri tavla oynarken çizdiği resimdi. Baykam bu resmi üzerine yaptığımız sohbette, "lideri yaşamaktan zevk alan, sohbeti iyi, güzel kadınlardan, içkiden ve tavla oynamaktan hoşlanan biri olarak resmetmeyi" istediğini söylemiş ve gülümseyerek "bilirsin, o gerçek bir insandı" diye de eklemişti. Baykam'ın bu resmi hiçbir zaman satışa çıkmamış, dahası avangard sergiler dışında bir yerde sergilenmemiş ve dolayısıyla da bir tartışma yaratmamıştı. Fakat daha sonradan, Atatürk'ü gülümserken gösteren bir heykel ateşli tartışmalara yol açtı. Bu eserin yapıldığı yer 28 Şubat'la anılagelen Ankara'nın meşhur Sincan semtiydi. İlçenin kaymakamı ve Atatürkçü Düşünce Derneği, heykeltıraş Burhan Alkar'a cumhuriyetin 75. yıldönümü vesilesiyle meydana dikilmek üzere bir heykel sipariş etmiş, söz konusu heykeltıraş da Atatürk'ü kendisine bir demet lale sunan kızlara gülümseyip kollarını açarken resmetmişti. Heykel dikildikten sonra kaymakam Ali Gün, Atatürk'ü gülümserken göstermenin uygun-

suz kaçtığını iddia etmişti. Kaymakama göre lideri ciddi bir insan olarak resmetmek gerekiyordu. Bu çerçevede Ali Gün, Sanatçılar Derneğine başvurmuş ve Atatürk'ün bu şekilde gösterilmesinin uygun olup olmadığı yönünde bir görüş belirtmesini talep etmişti. Dahası gazetecilere verdiği demeçte karar heykeltıraştan yana çıkmadığı takdirde mahkemeye başvurup bu anıtı söktüreceğini söylemişti. Gazetelerde yazılanlara bakılırsa, derneğin başkan yardımcısı derneklerinin sanatçıların özgürlüğüne müdahale etmeyeceğini ve heykeli onadığını belirtmişti. Sonunda heykel 75. yıl kutlamalarında halka açıldı ve Atatürk'ü gülümserken gösteren ilk halka açık temsil oldu.

KAFADAN BEDENE

Atatürk'ün devlet temsilleriyle ticari temsilleri arasındaki bir diğer karşıtlığı da, lideri otoriter bir baştan ibaretken, zamanla tüm bedeniyle gösterilen bir insana dönüştüren yeni yaklaşımda görmek mümkündür. Geleneksel Atatürk imgelerinde, özellikle de hükümet dairelerinde yasaların belirlediği örneklerde, bedenin yalnızca üst kısmı vardır. Bu fotoğraf ya da resimlerde genellikle Atatürk'ün sadece boynu ve omuzları yer alır ve askeri ya da sivil kıyafetler içindedir. Bu portreler dışında, devlet dairelerinde çoğu zaman Atatürk büstleri vardır, fakat bunlar genellikle Atatürk'ün kafasıyla sınırlıdır, omuzlar ve boyun yer almaz. Tüm ülkeyi donatan Atatürk heykellerindeyse tüm bedeni sergilenir. Fakat bu heykellerin çoğunda beden, kafaya nazaran önem verilmeden ve genellikle de en temel anatomik kurallar hiçe sayılarak yontulmuştur. Adeta beden kısmı kafayı taşıyacak bir yükseklik, kafaysa en çok dikkat ve ilgi çeken yer olarak görülmektedir.

Batıdaki siyasal imgelerin aksine, Osmanlı minyatürlerindeki padişahlar neredeyse her zaman tüm bedenleriyle resmedilirdi (Necipoğlu 2000). Özel olarak görevlendirilen Avrupalı heykeltıraşlar Atatürk'ün kafasının en etkileyici temsilini yapmaya çalışırken, içlerinde Atatürk'ün manevi kızının da olduğu birkaç Türk antropolog da Anadolu'da

Türk “ırk”ının tüm medeniyetlerin atası olduğunu kanıtlamak için kafatası ölçümü yapıyorlardı. İnan 1937’de, Atatürk’ün emriyle, bu zamana kadarki en kapsamlı antropolojik araştırmayı yürütmüş ve Anadolu ve Trakya’da 64.000 kişiden kafatası ölçüsü almıştı (Aydın 2001). Amaç Türklerin “ikincil sarı ırk”a ait olduğu iddialarına karşı çıkmak, beyaz Avrupa *homo alpinus* ırkına ait olduklarını ve ayrıca Türklerin türdeş bir ırk olduklarını göstermekti.⁹ İnan araştırmasında Türk ırkının özelliklerini açık deri rengi, düz burun ve mavi ya da yeşil gözler diye nitelendirmişti (bkz. Aydın 2001, 362). Türk yurttaşlarının küçük bir kısmı (Atatürk de dahil olmak üzere) bu bahsedilen özelliklere sahiptir, fakat fizyonomik açıdan böyle bir tarif nüfusun çoğunu “Türk ırkı”nın dışında bırakmaktadır. İnan’ın seçici Türk tanımı, Atatürk’ü ya da Türklerin atasının kafasını Türk ulusunun artık bir parçası olmayı amaçladığı kusursuz (siz bunu da Avrupalı diye okuyun) ırkın temsilcisi olarak idealize ediyordu.

Atatürk’ün kafası sergilendiğinde yalnızca Türk ulusunun kusursuz kafatasını temsil etmiyor, aynı zamanda gücün doğasını yeni devlete endeksliyordu. Atatürk’ün kafasını bir devlet dairesine yerleştirmek çevresindeki her şeyi ve herkesi kafasının bir uzantısı haline –bir başka deyişle, Atatürk’ün bedenine– dönüştürüyordu. Bu ancak kitleleri ulusun bedenine dönüştürdükten sonra mümkün olmuştur; bu sürecin faşist siyasetteki muadiline Claude Lefort (1986) “Yek-vücut-olarak-Halk” yaratma adını verir. Mayfair Mei-hui Yang’ın (1994) Mao kültü için söyledikleri Atatürk kültü için de geçerlidir. Farklılıkların yok sayılması ve genel bir türdeşleştirme toplumun bedenini oluşturur ve her bireyi kafadan eşit uzaklığa yerleştirir. Yang bu süreci “birleşik bir beden ve tek bir kafa” diye tanımlar (264).

Kafasıyla sınırlı ağırbaşlı ve yalnız portrelerinin aksi-

⁹ Afet İnan bu araştırmaya dayandırdığı doktora tezini 1939’da Cenova Üniversitesi’ne sunmuştu. Bu tezin Türkçe çevirisi sonradan yayımlanmıştır (Afet İnan 1947).

ne, 1990'lardaki yeni popüler fotoğraflarında Atatürk tüm bedeniyle ve toplumsal olayların içinde gösterilir. Dahası bu resimlerin çoğunda Atatürk gülerken, dans ederken, yemek yerken ya da en genç evlatlığı Ülkü'yle oyun oynarken vb. olduğu gibi basit faaliyetler içindeyken çekilmiştir. İstanbul'da Atatürk resimleri satan bir seyyar satıcıya sergisinde en çok rağbet gören resmi sorduğumda, Atatürk'ün beyaz hasır bir koltukta kahve içerken çekilmiş fotoğrafına işaret etmişti. En az rağbet gören resmiyse asker kıyafetleri içinde ağırbaşlı bir büst portresiydi. "Artık kimse böyle resimleri almıyor" demişti. Atatürk'ün yaklaşılabılır, eşitlikçi bir suretini görmek isteyen siviller resmi portreleri hatırlatan resimlerden, özellikle de asker kıyafetli olanlardan hiç hazzetmiyorlardı.

Bazı tüketiciler Atatürk'ün gülümseyen, gayri resmî ifadesinin kendilerine çekici geldiğini söylemişlerdi, zira bu daha önce hiç görmedikleri bir şeydi. Bu tür bir resmin satıldığını görünce müthiş bir heyecanla hayatında ilk kez bir Atatürk portresi satın alan kırk yaşında bir bankacı şunları anlatmıştı:

Üç yıl önce bir fotoğrafçı dükkânının vitrininde harika bir fotoğraf gördüm. Renklendirmiş, boyutlarını büyütmüş ve camekâna koymuşlar. Bir arkadaşım haber vermişti, ben de gidip bakayım demiştim. Alışık olduğumuz resimlerden o kadar farklıydı ki. Çimenlerin üzerinde uzanmış, köylülerle birlikte türkü söylüyordu. Belli ki içki içmişti, çok mutlu görünüyordu. Bu resmi çok hoşuma gitti ve hemen aldım. Sonra kayınpederim gördü, bendeki resmi ona verdim ve kendime aynısından bir tane daha aldım.

Atatürk'ün toplumsal bağlamlardaki ve zevkli faaliyetler içindeki görüntüsü Kemalist yurttaşları heyecanlandırmıştı. İçerken, çimlerde yatarken ve köylülerle türkü söylerken çekilmiş Atatürk fotoğrafları hükümet dairelerinde asılı olanlardan tamamen farklıdır. Liderin tüm bedenini içeren ve günlük faaliyetler içinde gösteren bu tür resimler Atatürk'ün kutsallık halelerinin sökülmesine yardımcı olmaktadır. Tebessümüyle, bakanlara 1930'larda yaşanan



Popüler bir Atatürk fotoğrafı.

mutluluğu ve neşeyi hatırlatmaktadır. Ayrıca fotoğrafları bakan kişiye kendisiyle daha eşit bir ilişki kurma olanağı sağlamaktadır. Bu tür resimler resmin bağlamı hakkında daha çok ipucu sunarak Atatürk'ün bugünden ziyade geçmişin bir parçası olduğunu göstermektedir. Geçmişte yer alan liderin daha az hiyerarşik konumu, tüketici-yurttaşların lidere hayranlık duymaları ve sonra da temsiliyi satın almaları için gerekli arzuyu yaratmaktadır.

Atatürk'ün günlük yaşamının resmedilme tarzı bakımından bu tür resimler aynı zamanda Batılılaşmış, laik ve burjuva yaşam tarzının ikonları olarak da işlev görmektedir. Rakı masasında poz veren Atatürk fotoğrafları 1990'larda siyasal İslamın zaferinden sonra yaşam tarzı

larının tehdit edildiğini düşünmeye başlayan laik Türkler arasında özellikle popülerdi. Bundan sonra Kemalizm yalnızca devlet ideolojisini değil, aynı zamanda Türkiye'ye özgü laik ve burjuva yaşam tarzını –Avrupalı kıyafetler giymek, kadınlı erkekli toplumsal ortamlarda bulunmak ve içki içmek bu yaşam tarzının bir parçasıdır– temsil etmiştir. Liderin yeni popülerleşen resimleri belli metalleri ve tüketim bağlamlarını onun öğretileriyle özdeşleştirmiş ve Kemalist yurttaşları tüketime dayalı bir siyasal kimlik sahibi olmaya teşvik etmiştir.

BAKİŞİN DEĞİŞEN İLİŞKİLERİ

Atatürk'ün geleneksel ve ticari temsilleri her imge türünde sergilenen bakışın niteliği bakımından da farklıdır. Atatürk'ün eski temsilleri ve anlatıları genellikle Türk yurttaşların yakından tanıdığı gözlerine odaklanıyordu. Öyle ki zaman zaman geleneksel Atatürk temsilleri mecazen, yurttaşlarını izlediği bir rölyefte ya da resimde olduğu gibi yalnızca gözleriyle sınırlı tutulmuştur. Atatürk'ün gözlerinin özel niteliği hakkında kalabalıkta istediği kişinin gözlerinin içine dimdik bakabilmesi de dahil olmak üzere pek çok söylenti vardır. O dönemde yaşayanlar Atatürk'ün gözlerine bakmanın olanaksız olduğuna dikkat çekmişlerdir (Volkan ve Itzkowitz 1984; Urgan 1998). Altmış, hatta yetmiş yıl sonra görüştüğüm yaşlı öğretmenler törenlerde Atatürk'le göz temasında bulundukları ânı anlatırken hâlâ korku, sevinç ve gurur duyguları içinde titriyorlardı.

Michael Meeker (2002) Osmanlı İmparatorluğu'nun düzeni üzerine incelemesinde Atatürk'ün bakışı konusundaki büyülenme ve korku hakkında Türk-Osmanlı siyasi kültüründen değerli ipuçları sunar. Meeker Topkapı Sarayı'nın şaşalı mimarisi üzerine analizinden hareketle, padişahın bakışının, yönetimi açısından çok merkezî bir yere sahip olduğunu savunur, öyle ki onun bakışlarının mimarinin yapısal tasarımına kazındığını iddia eder: Yüksek ajurlu pencereler ve yukarıdan bakışlar "hükümdarın bakışı"nı (1119) temsil ediyordu. Meeker'a göre "[bakış ve egemenlik]

ilişkisinin her kertesı, tebaanın işgal ettiği bir dış mekâna yukarıdan bakan bir iç mekâna yerleşmiş olan hükümdarı simgeler” (119). Bu tür yukarıdan bakışlar sarayın Benthamcı bir “panoptikon” olarak görünmesini sağlayabilir, ama Meeker mekânın, özü itibarıyla, modern hapishane-den farklı olduğunu savunur, çünkü bu pencerelerden dışarıya bakan muhafızlardan biri değil, sultanın kendisidir.

Atatürk’ün hükümdarın kişisel bakışıyla özdeşleştirilen otoriteyi Osmanlıdaki seleflerinden miras aldığı ve Cumhuriyet rejiminin yurttaşlarıyla ilişkilerinde yaratmayı amaçladığı yeni türde iktidarlar için bundan yararlandığı açıktır. Tebaasını onlara görünmeden delikli pencerelerden izleyen sultanın aksine, Atatürk yurttaşlarına kendisiyle halk içinde karşılaşmak isteyen herkese doğrudan ve dolayısıyla karşılıklı bir bakış sunuyordu. Bu yeni uygulama, çağdaş yurttaşlar açısından şok edici olduğu gibi, cumhuriyet rejiminin yeni ve doğrudan bakışını da temsil ediyordu. Atatürk’ün cumhurbaşkanlığı döneminde ülke çapında sık sık ziyaretlere çıkması ve gittiği yerlerdeki öğrencilere geçit töreni yaptırılması yeni bir yurttaşlık bilincinin yerleşmesinde önemli bir yere sahiptir. Takashi Fujitani, 19. yüzyıl Meiji dönemi üzerine incelemesinde, imparatorluğun şatafatının benzer örneklerinin “insanları imparatorun bakışının nesneleri haline gelmeye zorladığını” savunur (1996, 24). Bu durum içselleşmiş bir gözetli hissi yaratmış ve nüfusu yurttaşlara dönüştürmüştür. Türk özneler yeni rejim kurulmadan çok önce zaten kendilerini hükümdarın nezaretinde bulmuşlardı. Fakat yeni bir gelişme olarak hükümdarın bakışının yaygın erişilebilirliği ve yurttaşların bununla kurabildikleri doğrudan ilişki devletle yurttaş arasında yeni ve sembolik açıdan dolaysız bir ilişkiyi simgeliyordu.

Öldüklerinde tebaalarına bakma görevlerini sessiz sedasız mahdumlarına bırakan Osmanlı padişahlarının aksine cumhuriyet yönetimi hâlâ Atatürk’ün bakışlarıyla bağlantılıdır. Atatürk ölümünden yetmiş küsur yıl sonra yurttaşlarını hâlâ tüm ülkedeki kamusal mekânları süs-

leyen milyonlarca resim ve büstle gözaltında tutmaktadır. İlkokul öğrencileri Atatürk'ün bakışı hakkındaki şiirleri –Atatürk'ten sanki resimleri aracılığıyla bizzat onlara bakıyormuş gibi bahseden şiirleri– ezberlerler. Gözaltı teknikleriyle ilişkili bir teknolojiyle bağlantılı olmamasına karşın, devletin modern kurumlarındaki –okullar, hastaneler, hapishaneler, fabrikalar– Atatürk resimleri, modern devletin ayırım gözetmeden terbiye eden bakışını hatırlatmaktadır (Foucault 1979). İronik olarak, bir insanın çehresine bu tür bir bakış atfetmek, mevzuatı uygulayan gerçek görevlileri gayri kişiselleştirmeye yardımcı olur.

Aşağıda milliyetçi şair Behçet Necatigil'in yazdığı ve çoğu ilkokulda çocuklara ezberletilen “Resim” adlı şiir öğrencilere sınıfta her gün yüz yüze oldukları Atatürk'ün resimleri hakkında neler hissetmeleri gerektiğini öğretir:

Çalışkanız çünkü
Çalışınca
Bakarız, Atatürk güldü

Bir yanlış yapsak
Bulutlanır gözleri
Anlarız, Atatürk üzüldü

Gelsek kürsünün dibine
Görür bizi
Eğilince

Kalksak, gitsek gerilere
Otursak arkalarda
Başımızı kaldırmadan duyarız
Atatürk orada

...
Atatürk'üm artık ömrüm oldukça
Bu resminle karşımdasın

...
Tıpkı sınıftaki gibi
Yapacağım bir işte
Bu resimdir rehberim
Kötülüğe uzanırsam
Çat kaşlarını

Tutulsun ellerim
 Tıpkı sınıftaki gibi
 Bütün ömrüm boyunca
 Yaptığım her işte
 İyi, doğru oldumsa
 Sevincini belli et
 Gülümse

Atatürk'ün pek çok takipçisi onun gözlerinin sıradan insanlardan farklı olarak geleceği görebilmek gibi başka özel yetenekleri de olduğuna inanır. 1998'de Ali Bektan *Atatürk'ün Kehanetleri*'ni yayınladı. Ucuz kâğıda basılmış olmasına karşın, Atatürk'ün parıldayan şimşek mavisi gözlerini öne çıkartan kitabın kırmızı kapağı çarpıcıdır. Bir gazeteci olan Bektan'ın on sekiz yıllık araştırmasının sonucu olarak hazırlanan bu kitap Atatürk'ün geleceği görmek gibi doğaüstü bir güce sahip olduğunu iddia eder: "Mustafa Kemal'e neden böyle bir yetenek bahsedilmişti? Çünkü bir misyonu vardı.... Ülkeyi kurtaracaktı.... Yerle bir olmuş Osmanlı İmparatorluğu'nun külleri üzerinde yeni ve modern bir devlet inşa edecekti.... Atatürk güçlüklerle karşılaştığı bu süreçte geleceği görme yeteneğinden yararlandı. Bu gücü Tanrı'dan aldığını kabul edebiliriz" (31).

Bektan'ın kitabında Atatürk'ün geleceğe dair öngörülerde bulunduğu örneklerden oluşan bir liste vardır. Bunların arasında kendi yaşamına ait basit gerçeklerden ölümünden sonra gerçekleşecek askerî saldırılara ve uluslararası gelişmelere kadar pek çok olay yer alır. Örneğin yazar, Atatürk'ün II. Dünya Savaşı'nın gerçekleşeceğini tahmin ettiğini ve dahası savaşı Almanya'nın başlatıp, ABD'nin sonlandıracağını da öngördüğünü belirtir. Ayrıca SSCB'nin yüzyılın sonunda parçalanacağını da öngörmüştü. General Çevik Bir de, Mayıs 1998'de katıldığı bir NATO toplantısında Atatürk'ün bu uluslararası gelişmeleri tahmin ettiğinden bahsetmişti. Modernleştirici liderin öngörü yeteneği devletle birlikte ulusu ütöpik bir geleceğe götürmeyi vaat etmişti.

Atatürk resimleri öğrencilere ve diğer yurttaşlara

bakmaya devam etse de, yeni popüler olan resimler liderle yurttaş arasında farklı bir bakışma sunmaktadır. Bu resimlerin çoğunda Atatürk objektife ve dolayısıyla resme bakanlara bakmaz. Genellikle yaptığı faaliyete (kürek çekmek, dans etmek ya da askeri gösterileri izlemek gibi) odaklanmıştır. Seyyar satıcının sattığı en popüler resimde Atatürk kahve içip sigara tellendirmektedir. Gözleri ya kapalıdır ya da kahve fincanına bakmaktadır. Resme bakınca Atatürk'ün kahveden ne kadar zevk aldığını görmek mümkündür. Bir başka deyişle, Atatürk etrafındaki insanları denetlemekten ziyade kendi sefasını sürmektedir.

Atatürk'ün kendisine bakanlara bakmadığı bir resme bakmak bakanın içine korku salmaktan ziyade zevk verir. 1998'de cumhuriyetin 75. yıldönümü vesilesiyle Atatürk fotoğraflarının sergilendiği toplumsal ortamlarda, ziyaretçilerin resimlerin yakınına gittiklerini ve Atatürk onlara bakmadan Atatürk'e yakından bakmak gibi ender bulunur bir haz elde ettiklerini gözledim. Pek çok kez "Ne yakışıklıymış!" dendiğini duydum. Yalnızca Atatürk'ün bakanlara bakmadığı resimlerde ziyaretçiler onda başka bir birey görüyor ve görünüşü üzerine yorum yapabiliyordu. Kasım 1998'de ölümünün 60. yıldönümünde sayısız gazete Atatürk fotoğrafları yayınladı ve hepsi de ellerindeki "çok özel" ya da "daha önce hiç görülmemiş" resimler olduğu iddiasındaydı. Onu bir lider olarak değil, günlük faaliyetlere katılan bir birey, herhangi bir insan olarak göstermişlerdi. Bir sır olmasa da, bu fotoğraflar geniş bir tedavüle ya da popüler bir tüketime sahip değildi. "Daha önce hiç görülmemiş" ifadesi peçeyi kaldırıp, Atatürk'e daha önce hiç olmadığı gibi bakma hissine yapılan bir göndermeydi.

ATATÜRK LÜ SATIŞLAR

1990'ların sonunda Atatürk yalnızca popüler bir ticari imge değildi, aynı zamanda diğer ürünleri satmak için kullanılan ticari reklamlarda yaygın bir sima haline gelmişti. Özellikle de cumhuriyetin 75. yıldönümünde ve Atatürk'ün ölümünün 60. yılında, büyük gazetelerin sayfaları

imge olarak Atatürk'ün kullanıldığı reklamlarla kaplıydı. Bilindiği üzere Türkiye'de bayramlarda ya da tatillerde şirketlerin müşterilerine reklam vesilesiyle iyi dileklerini iletmeleri âdettendir. Fakat 1990'lara kadar bu reklamlar "Pelin kolonya size iyi tatiller diler" gibi kısa birkaç sözcükten oluşurdu.

1998'de Ekim sonu ile Kasım başı arası dönemde Atatürk resminden ve/veya sözlerinden yararlanarak gazetelere reklam veren 51 farklı şirket olduğunu hesapladım. Bazı şirketler kendi bütçelerine göre tam sayfa renkli reklamlar vermişti; bazılarıysa daha küçük ve siyah-beyaz reklamlar vermişti. Örneğin *Sabah*, 29 Ekim'de reklamlarda toplam 96 Atatürk resmi kullanmıştı, ayrıca gazetede o gün 225 farklı Atatürk resmi yayımlanmıştı.¹⁰ Atatürk imgelerindeki bereketliliğe karşın şirketler kendilerini ve ürünlerini tanıtmak için bu imgeden yararlanmaktan geri durmamışlardı.¹¹ Bu tür reklamlar ve olaylar Atatürk'ü yurttaşlarını elit tüketiciler olmaları için eğiten burjuva bir lider olarak gösteriyordu.

Türkiye'nin 1980'lerde küresel piyasalarla bütünleşmesinin ardından parlayan bir sektör olan tekstil alanındaki şirketler, reklamlarında Atatürk'ün zarif kıyafetleri tercih

¹⁰ Atatürk mozolesinin resimlerini, yaşadığı evlerin resimlerini ve müzelerini Atatürk resimleri olarak düşündüm. Diğer pek çok resim ("Atatürk'ün Kadınları" ya da "Atatürk'ün Gençliği" başlıklı resimler gibi) onunla alakalı olsa da bu resimleri saymadım. Bunlardan 190'ı gazetenin yayımladığı dört Atatürk albümüne alınmıştı. Atatürk'ün suretinin olmadığı bu resimleri dışarıda bıraksak bile gazetede diğer her imgeye karşılık bir Atatürk resmi vardı.

¹¹ 1980'lerin ekonomik liberalleşme programının ardından, Türkiye'de reklam sektörü inanılmaz bir büyüme yaşadı. 1990'larda Türkiye'deki reklamcılık şirketleri yerli karakterlere ve değerlere dayalı reklamların Avrupa reklamlarını taklit eden reklamlardan daha başarılı olduğu keşfetti. 1990'ların ortasında küresel ve yerel kaygıları bir araya getiren Hindistan'daki reklamcılık sektörü üzerine çok ilginç bir inceleme için, bkz. Mazzarella, 2003.

ettiğine dikkat çekerek tüketici olarak elit beğenileri olduğuna vurgu yapmışlardı. Örneğin Sarar firması reklamında Atatürk'ün şık bir ceket giydiği resmini kullanmış ve altına da “Bize giyinmeyi o öğretti” diye yazmışlardı. Ölümünün 60. yıldönümü vesilesiyle düzenlenen bir moda defilesinde de Atatürk'ün Türk ulusunu en azından tarz bakımından iyi tüketiciler olmaya yöneltten bir şahsiyet olduğu vurgulanmıştı. 10 Kasım'da Faruk Saraç seçkin bir kitleye lideri kırk farklı kıyafet içinde gösteren fotoğrafları sergilemişti. Atatürk'ün özgün fotoğrafları ekrana yansıtılırken ünlü modeller de onun kıyafetlerinin benzerleriyle defile yapmışlardı. Faruk Saraç bu defile üzerine şunları söylemişti: “Atatürk, son iki yılda Avrupa'da ve Türkiye'de yeni moda olmuş olan uzun smokinler giyerdi, üstelik bunu 1919'da yaptı. Bu defileyi hazırlarken Atatürk'ün modada da lider olduğunu fark ettim” (*Milliyet*, 19 Ekim, 1998).

Bu tür reklamlarda hâlâ Atatürk'ün öğretmen, öngörülü devlet adamı ve lider olarak rolüne işaret edilmesine karşın, esasen bilgeliğinin burjuvaya has özü vurgulanmaktadır. Atatürk'ün bu şekilde temsil edilmesi 1990'ların sonunda ortaya çıkan yeni bir inşaydı. Devlet denetiminde üretimi vurgulayan ve tüketimi arka plana atan Atatürk liderliğindeki dönemi bir zorluk dönemi olarak gören geleneksel anlayıştan köklü bir farklılığa sahipti. Elit bir tüketici olarak Atatürk anlayışı, kurucu devlet hakkında tarihsel bir argümandan ziyade bugünün devleti için arzulanan bir modeli yansıtmaktadır.

İlginçtir, Atatürk'ün imgelerini kullanan şirketlerin önemli bir çoğunluğu Mitsubishi, Phillips ve Panasonic gibi yabancı menşeliydi. Bu tür şirketler Atatürk'ün imgelerini kullanarak cumhuriyetin kurucusuna ve onun ilkelerine olan bağlılıklarını vurgulamak için özel çaba gösteriyorlardı. Örneğin, Mitsubishi havalandırma cihazları reklamında Atatürk'ü Kurtuluş Savaşı'nda karda uyurken gösteren resmi kullanmıştı.¹² Resmin altında “cumhuriyetin kuru-

¹² Bu reklamın sponsorluğunu Mitsubishi şirketinin değil, Mitsu-

luş yıllarındaki zorlukları hatırlatmak istedik” yazısı vardı. Panasonic faks makinesi satışı için Atatürk’ün bilinen bir portresini kullanmış ve altına “o tamamen farklı” ibaresini iliştiirmekle yetinmişti. Nokia reklamında doksan derece döndürülmüş ve dik konuma getirilmiş bir Türkiye haritası kullanılmıştı. Haritanın içine sivil kıyafetli bir Atatürk resmi yerleştirilmiş, üzerine de “Sayende dimdik duruyoruz” yazılmıştı. Bu reklamların hiçbirisi şirketlerin sattıkları ürünlerle doğrudan bir bağa sahip değildir. Bu reklamlar ürünler hakkında olmaktan ziyade, şirketler hakkındadır ve şirketler Türkiye Cumhuriyeti’ne, onun kurucu atasına ve ilkelerine olan bağlılıklarını beyan etmektedir. Atatürk resimleri kullanmak küresel şirketleri piyasa temelli yeni Türk milliyetçiliği bağlamında yerelleştirmenin bir yolu haline gelmiştir.

Türk şirketlerinin reklamlarında da, aynı şekilde, ürünlerden ziyade Atatürk’e bağlılık vurgulanıyordu. Firmalar reklamları Atatürk’ün kuruluş hedeflerini başarıyla gerçekleştirdiklerini göstermek için bir fırsat olarak görmüşlerdi. Örneğin gömlek firması Dufy’nin reklamında smokin gömleği giymiş bir Atatürk resmi ve katlı bir smokin resmi kullanılmıştı. Resmin altında Atatürk imzalı bir söz vardı “Hiçbir şeye ihtiyacımız yok, yalnız bir şeye ihtiyacımız vardır; çalışkan olmak.” Hemen yanında da Dufy’nin cevabı: “Çalıştık! Cumhuriyetimiz’in 75. yılında dünyaya Dufy Gömlek satıyoruz.” Reklamın ana sloganı, “Atamızla ve yakamızla gurur duyuyoruz” idi.

Haftalık *Aktüel* dergisi bu reklam hakkında bir haber makale hazırlamıştı. Makalede şunlar yazıyordu:

Nerede görürsek görelim bize Atatürk’ü hatırlatan bir gömlek var: Ata yaka gömlekleri. Bugün Ata yaka gömlekleri tıpkı 1920’lerde olduğu gibi bugün de modernliğin simgesidir. 1923’te Atatürk “siyasi ve askeri zaferler ne kadar büyük olursa olsun, ekonomik zaferlerle taçlandırılmadığı sürece kalıcı olmayacak, kısa süre sonra inişe geçecektir”

ATA'mızla... YAKA'mızla...



"Hiçbir şeye ihtiyacımız yok, yalnız bir şeye ihtiyacımız vardır;
çalışkan olmak!"



Görmek

Çalıştıkları
Cumhuriyetimiz'in
75. yılında dünyaya
Dufy Gömlek
satıyoruz.



Atatürk'ü kullanan Dufy gömlek reklamı.

demıştır. Bugün, Dufy'nin ileri teknoloji ürünü fabrikalarında sık gömlekler üretiliyor. Dünyanın dört bir tarafında milyonlarca erkek Türk gömlekleri giyiyor. Dufy gömlek ihracıyla Atatürk'ün tanımladığı ekonomik zafere yardımcı oluyor. (Korkut 1998, 212-13)

Dergide yorumlandığı şekliyle Dufy iki bildirimde bulunuyordu. Birincisi, şirket sattığı ürünlerle Atatürk imgesini birleştirmeyi başarmıştı. 20. yüzyılın başında tüm Osmanlı eliti smokin ve smokin gömleği giymesine karşın, bu, Türkiye'nin modernleştirici atası olan Atatürk'le o kadar özdeşleştirilmişti ki gömleklere Ata gömlekleri adı verilmiştir. Yazıda belirtildiği üzere, bu gömlekler Atatürk'ü olduğu kadar modern ve elit bir yaşam tarzını da simgelemektedir. Dolayısıyla Dufy gömlekleri giymek aynı zamanda insanların tercih ettikleri ve Atatürk'le özdeşleştirdikleri yaşam tarzı hakkında siyasi bir bildiride bulunmak demektir. İkincisi, Dufy bir şirket olarak Atatürk'ün amaçlarından

birini başarıyla gerçekleştirdiğini göstermektedir. Reklamda Atatürk'ün altmış yıl önce sarf ettiği bir söze gururla yanıt verilmektedir.

Aynı şekilde, özel bir banka olan Bankexpress de liderin sözlerinden birini kullanıp, buna yanıt vererek bir reklam hazırlamıştı. Reklamda ilk olarak "cumhuriyet sizden fikri hür, vicdanı hür nesiller yetiştirmenizi bekliyor" sözü görülüyor. Ardından da Bankexpress tıpkı Dufy gibi gururla cevap veriyor: "Türkiye Cumhuriyeti'nin 75 yıl önce hayalini kurduğu zeki, çalışkan ve kültürlü yeni nesiller bugün sizin için Bankexpress'te çalışıyor." Reklamdaki resimde iki rozet iliştilmiş bir ceket yakası gösteriliyor: Biri Atatürk'ün diğeri Bankexpress'in.

Diğer şirketler de Atatürk'ün hedeflerini gerçekleştirmekte ne kadar önemli bir yer tuttukları konusunda övünmekten geri durmamışlardı. Danışmanlık şirketi SAP'ın reklamında şu ifade yer alıyordu: "O'nun amacı Türkiye'yi gelişmiş ulusların seviyesine yükseltmekti. Bizim amacımızsa Türk şirketlerinin uluslararası düzeyde rekabet edebilecek seviyeye ulaşmasına yardımcı olmak.... Ülke-mizi geleceğe taşımayı amaçlayan tüm cumhuriyetçilerin 75. yılı kutlu olsun." Atatürk'ün hedeflerine ulaşma konusundaki bu tür olumlu bildirimler siyasetçilerin bu doğrultudaki başarılarına ilişkin olumsuz değerlendirmelerle çelişmektedir. Görünen o ki, özel şirketler bir kez daha, devlet otoritesinin dışında, inisiyatifi ele alıp Atatürk'ün amaçlarını gerçekleştirme yolunda daha başarılı olmaktadır. Bir başka deyişle SAP, Atatürk'ün Türkiye'yi "gelişmiş milletlerin seviyesine" çıkartma amacını uluslararası iş dünyasının bir parçası olmak üzerinden yeniden tanımlamaktadır, zira cumhuriyetin ilk yıllarında daha çok kapalı bir ekonomi vardı. Bu yeni tanıma göreyse, SAP kendi yaptığı işi Atatürk'ün hedeflerini gerçekleştirmek için önemli bir adım olarak görmektedir.

Bu reklamların çoğunda gerek Türk gerekse de uluslararası şirketler Atatürk'ün esas hedeflerini en iyi gerçekleştiren ve Türk devletinin çıkarlarına en iyi hizmet eden ku-

rumların kendileri olduğunu iddia etmektedir. Türkiye'de özel çıkarlarla iyi bir yurttaşın ortak hedeflere öncelik vermesinin çeliştiği düşüncesinin yaygın olduğu dikkate alındığında bu yaklaşımın yeniliği anlaşılır (Kadioğlu 1998). Fakat iradeciliğe ve devletten bağımsızlığa dayalı olan piyasa temelli yurttaşlık modelinin artan popülerliği, kâr için çalışan özel şirketlerin kendilerini ideal yurttaşlar olarak göstermelerini sağlamıştır. Özel şirketler bu reklamlarda (devlet yetkililerinin değil) yalnızca onların pazarla özel ilişkileri yoluyla Türkiye Cumhuriyeti'nin Kemalist hedeflerini başarabileceği fikrinin propagandasını yapmışlardır.

SONUÇ

1990'ların sonunda ve özellikle de cumhuriyetin 75. yıl kutlamaları sırasında Atatürk imgelerinin içeriğinde ve tedavülünde radikal dönüşümler yaşandı. Atatürk'ü ciddi, ağırbaşlı ve insanüstü olarak gösteren eski imgelerin aksine, onu toplumsal faaliyetlere katılan ve sıradan zevklere sahip gülümseyen bir insan olarak sunan resimler çok tutulur oldu. Yeni ve özelleşmiş diye nitelendirdiğim imgeler aslında yeni keşifler ya da icatlar değildi, aksine özel koleksiyoncuların tozlu arşivlerinden çıkartılmış eski fotoğraflardı. Yenilik bu resimlerin gördüğü popüler ilgide ve bunların metalaşmasındaydı. Bu arada 1990'larda eski ya da geleneksel imgeler devlet daireleri tarafından ve devlet daireleri için bol miktarda üretilmeye devam etti.

Türk devletinin en güçlü sembolünün metalaşması en azından bazı yurttaşların istedikleri ve öne çıkardıkları devlet idealinde bir dönüşüme işaret etmektedir. Hükümetin öne çıkardığı ve dağıttığı devasa Atatürk imgeleri kadir-i mutlak ve her an her yerde mevcut bir devlet anlayışı üretiyor ve buna işaret ediyordu. Bu tür tasvirler Atatürk'ü doğallaştırıyor ve çevresindeki herkesi onun doğal uzantılarına –onu bir başa, diğer herkesi de onun bedenine– dönüştürüyordu. 1990'ların sonlarında birçok yurttaş kişisel dünyalarına taşıyabilecekleri ve kişisel olarak sahip olabilecekleri minyatür Atatürk temsillerini tercih etmişlerdi.

Geleneksel olarak Türk devletinin ikonu olan şeyi kişisel olarak tercih edip satın almak bile başlı başına devlet fikriyle yeni bir ilişki –özgür iradeye ve özel yurttaşın gönüllü tercihinine dayalı bir ilişki– yaratmıştı. Atatürk'ün daha “insani” imgeleri –bakanların tüm bedenini görebildikleri ve karşılıklı bir bakışmanın olabildiği– devletle yurttaşları arasında daha eşit ve kişiselleşmiş bir ilişkiye işaret ediyordu. Ayrıca öznelerle, ilişkilerini özel tüketicinin tercih özgürlüğüne dayalı pazardaki bir mübadele olarak görme olanağı veriyordu.

Tüketicilikle siyasetin yakın dönemde kaynaşmaları Türkiye'yle sınırlı değildir (Crouch, Eder ve Tambini, 2001). Türkiye örneğinde devletle piyasaya dayalı ilişki, Türk devletine neoliberal çağda yeni bir meşruiyet kazandırmıştır. Bir devlet ikonunu satın alma ve özelleştirme edimi, yurttaşların devleti ve onun resmî ideolojisini kendi özgür iradeleriyle desteklediklerini kanıtlamıştır. Dahası bu modelde özel şirketler kendilerini ekonomiye katkıda bulunan ve aynı zamanda Atatürk'ün ve resmî ideolojisinin özelleşmiş şöhretini finanse eden ideal yurttaşlar olarak düşünebilmiştir. Tüketici tercihinin bu edimleri bir yandan piyasanın ideolojisini kutlarken, diğer yandan da devletin en güçlü sembolünün ev ve işyerleri gibi devlete ait olmayan ve mahrem alanlara girmesine olanak tanımıştır. Piyasa sembolleriyle devletçiliğin bu şekilde kaynaşması, siyasal alanın niteliğini baştan aşağıya değiştirmiş ve Türkiye'de yönetim bazında yeni bir anlayış yaratmıştır.

Bir sonraki bölümde dikkatimi Türk devletinin bir diğer önemli sembolünün özelleşmesi konusuna yoğunlaştıracam: 75. yıldönümünde cumhuriyet kutlamaları.

Bölüm 4

Cumhuriyetle El Ele

Devletin Sivil Kutlamaları

Geçmişte Cumhuriyet Bayramı kutlamalarına çok az kişi rağbet ederdi. Törenlerde yalnızca askerler ve öğrenciler resmî geçitler yapar ve okullarda modası çoktan geçmiş ve abartılı milliyetçi skeçler oynanırdı. Fakat 1990'ların ortalarında sivil toplum örgütleri –Türk devletinin maddi ve manevi desteğiyle– İslamcılara, Kürtçülere ve bazen de Avrupa Birliği yanlılarına karşı mücadele etmek için geniş katılımlı kutlamalar örgütlemiş ve cumhuriyetin milliyetçi ve laik ideallerine halk desteği devşirmeye çalışmıştı. Hükûmete bağlı olmayan bu örgütler 1998'de cumhuriyetin 75. yıldönümü için de yurttaşların katıldığı coşkulu kutlamalar düzenlediler. Yurttaşların aktif olarak katıldıkları kutlamaların çehresi öncekilerden çok farklıydı. Bu kutlamalarda yüz binlerce insan stadyumları değil büyük il ve ilçe meydanlarını doldurdular, öğrencilerin geçit törenlerini izleyeceklerine popüler şarkılar eşliğinde dans ettiler ve dışarıdan sessizce bakmak yerine Türkiye Cumhuriyeti'ni ve onun laik ilkelerini koruyacaklarına dair sloganlar attılar.

75. yıldönümü, 1933'ün mitleşmiş 10. yıl kutlamaları model alınarak organize edilmişti. Organizatörler ve katılımcılar bu günü cumhuriyetin ilk yıllarındaki birlik beraberlik ve dönüşüm ruhunu yansıtan popüler bir olay

olarak hatırlıyorlardı. 1998'deki kutlama etkinliklerinin çoğu (bir önceki bölümde ele aldığım "Bir Yurttaş Yaratmak" sergisi gibi) 10. yıldönümünün örgütsel biçimlerini örnek almıştı. Tüm etkinliklerin merkezinde tekrar tekrar ve kimi zaman da pop versiyonuyla çalınan "10. Yıl Marşı" vardı ve katılımcılara devletle yurttaşlarının milliyetçi davaya sınımsıkı bağlanmış gözüksükleri 10. yıl kutlamalarının coşkulu ruhunu aşıyordu.

Bu bölümde 1933'te tek parti rejiminin düzenlediği 10. yıl kutlamalarının resmi aktarımlarıyla 1998 yılında sivil toplum örgütlerinin düzenlediği kutlamaları karşılaştıracam. 75. yıldönümünde sivil katılım, iradecilik ve kendiliğindenlik gibi piyasadan esinlenen sembollerden yararlanılarak kutlamaların devletin sembolik alanından özel alana taşındığı savunulmaktadır. Kutlamalar Türkiye Cumhuriyeti'ne duyulan ortak tutkuyu ve muhalif kesimlere karşı birlik ve beraberlik duygusunu sergilemek için bir vesile olmuştu. Ancak dikkatle baktığımızda görürüz ki, yeni ve devlet dışı diye gösterilen bu duyguların ve sembollerin çoğu cumhuriyetin kuruluş ideolojisinin ve kutlayıcı sembollerinin korporatist milliyetçiliğinde saklıdır. Dolayısıyla 75. yıl kutlamalarının hükümetten bağımsız organizatörleri, 1930'ların devlet güdümlü modernliğinin kilit sembolleriyle 1990'ların piyasa güdümlü sembollerini başarıyla kaynaştırmış ve böylece aynı anda hem yeni hem de eski bir şey yaratmışlardı.

YENİ REJİMİN POPÜLER KUTLAMALARI

Genç cumhuriyetin 10. yıl kutlamaları görüştüğüm hemen hemen tüm yaşlı yurttaşların hoş anılarla hatırladığı ve çocukluk yıllarına ait en önemli olaylardan biriydi. Kutlamalara katılacak kadar yaşlı olmayanlar bile milliyetçi nostaljiden nasiplerini almışlardı. Kendi yaptığım mülakatlarda olduğu gibi diğer araştırmacıların mülakatlarında da yaşlılar sık sık bugünkü bayramların eskilerle karşılaştırılamayacağını dile getirerek serzenişte bulundular. Emekli film yönetmeni Turgut Özakman'ın 1930'lardaki

Cumhuriyet Bayramı kutlamalarıyla bugünküleri kıyasladığı şu pasajı ele alalım:¹

Size çocukluğumdaki bayramları anlatayım. O zamanki bayramlar şimdiki gibi yapay değildi. İnsanlar samimiydi, coşkuluydu. Devletin bir rolü olduğunu bile hatırlamıyorum. Böyle bir şey hissetmezdik. O zamanlar babam işçiydi, çok mütevazı bir evde yaşıyorduk. Ama cumhuriyet bayramlarında babam evi defne dallarıyla süsler, ampulleri ay yıldız şeklinde dizerdi. Bir tek babam mıydı peki? Hayır! Herkes böyleydi. Herkes evini bayram yerine çevirmeye çalışırdı. Bunu zorla ya da kararnameyle yapamazsınız. Böyle şeyler ancak gönül rızasıyla olur.... Şimdi bayramlar soğuk geçiyor. Resmî, uzak, insanlara yabancı. Ama belki de insanlar iştirak edecek kadar bilinçli değiller.

Tek parti rejiminin o dönemki yayınları da, Özakman'ın anlattıklarına benzer şekilde, 10. yıl kutlamalarındaki kilit ögenin coşku atmosferi olduğunu tekrar tekrar vurgulamışlardır. Örneğin asli kutlama programında kutlamaların “üç gün üç gece coşkulu, içten ve ortaklaşa bir şekilde” gerçekleştirilmesi gerektiği belirtilmişti (Behnan 1934, 6). 1933 kutlamalarının gerçekten içten ya da ortaklaşa olup olmadığı bir tarafa, bu olay Kemalist kolektif belleğe bu şekilde kazanmıştır.

Otoriter tek parti rejimi özellikle de ülkenin içinde bulunduğu zor ekonomik koşullar dikkate alındığında etkiyici bir 10. yıl kutlaması tertip etmişti. O dönemde genç cumhuriyet bağımsızlığını ilan etmiş, ulusal sınırlarını çizmiş, Batılılaşma reformlarının çoğunu tamamlamış ve böylece tek parti rejiminin otoritesini sağlamlaştırmıştı. 10. yıldönümü bu başarıları kutluyordu. Ayrıca her türlü muhalif grubu bastırmış olan otoriter Kemalist rejime de halk desteğini sergiliyordu.² Hepsinden önemlisi, yıldönümü

¹ Turgut Özakman bu anılarını *Cumhuriyetin Hayalleri* adlı bir belgeselde anlatmıştı.

² 1925-26 Takrir-i Sükun Yasası her türlü muhalefeti yasaklamıştı. 1931'de yumuşak başlı bir muhalefet partisi kurma gi-

sayesinde yeni ulus-devlet için yeni bir tarihsel süreklilik ve dolayısıyla öznellik yaratmak ve aynı zamanda Osmanlıyla olan bağlarını koparmak amacındaydı. Milliyetçilik üzerine araştırma yapan akademisyenler (Bhabba 1990; Duara 1995; Gills 1994) milliyetçi tarihin bölünmüş bir eğilime sahip olduğuna ve tarihi aynı zamanda hem ebedi hem de yeni bir özne olarak naklettiğine işaret etmişlerdir. Alev Çınar, Türk ulusal zamanı üzerine incelemesinde şöyle yazar: “Yenilik etkisinin üretilmesini sağlayan en hayati mekanizmalardan biri zamansal kopuşu sağlamaktır. Yakın geçmişten bu şekilde kopmak ulus-devletin yeni bir başlangıç ya da bir ‘kuruluş ânının olduğuna işaret eder” (2001, 368). Dahası şunu ekler: “Zamana bu şekilde müdahale etmekle, eskinin sonuna, yeninin de başlangıcına işaret eden bir dönüm noktası yaratarak zamana bir biçim verir. Tarihsel kopuşun işte bu ânında ulus-devlet bir varlığa bürünür” (368).

İlk cumhuriyet bayramı, ulus-devleti Çınar’ın bahsettiği zamanda yeni bir özne olarak yaratan tarihsel kopuşu oluşturunuyordu. Aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti’ni sürekliliğe sahip, ulusal zamanda hareket eden bir fail olarak yerleştiren de Cumhuriyet Bayramı’nın 10. yıldönümüydü. Olay için hazırlanan grafiklerin on sayısını ve sonsuzluk sembolünü (birbirine bağlı iki çember) kullanmış olmaları manidardır. Yıldönümü için hazırlanan bir bayrakta zamanın ikili anlatısı en açık şekliyle görülmektedir: “Gazi en güçlü tarihin en genç kumandanıdır” (Behnan 1934, 4).

10. yıl kutlamaları yeni ulusun yalnızca zamanını değil, aynı zamanda mekânını ve bedenlerini de yeniden düzenleme arzusunu yansıtıyordu. Kutlamalar Osmanlıların başkenti ve imparatorluğun şaşalı iktidarının mekânı olan İstanbul yerine, cumhuriyetin yeni başkenti Ankara’da gerçekleştirilmişti. Tertip komitesi Cumhuriyet Meydanı’nın

rişimi kısa sürmüş, yeni parti beklenmedik bir destek görünce Atatürk tarafından kapatılmıştı. Aynı dönemde partiyle doğrudan bağı olmayan diğer toplumsal örgütler ve dergiler de kapatılmıştı (Zürcher 1998, 184-89).

etrafında seksen bin kişilik bir tribün ve geniş katılımlı geçit törenleri hazırlamak için dört ay çalışmıştı. Kutlamalara o dönemde 60 bini bulan Ankara nüfusunun büyük çoğunluğu ve diğer şehirlerden gelen ziyaretçiler katılmıştı. Türkiye, I. Dünya Savaşı'nda büyük kayıplar vermiş ve çoğunluğunu kadınların ve yaşlıların oluşturduğu hepi topu 13 milyonluk bir nüfusa sahipti. Yeni rejim sağlamış bedenleri hem bireysel sağlık bakımından hem de kitlelerin niceliği bakımından kutlamış ve millileştirmişti.

Örgütlü geçit törenleri ve stadyumu andıran oturma düzeninde denetim altında tutulan kitleler ataya ve halkın kendisine nüfusun terbiye edilmiş bedenlerini sergilemişti. Ulusu aynı anda hem öznesi hem de nesnesi olarak yaratan milliyetçi tarih gibi milliyetçi beden teşhirleri de Michel Foucault'nun "bilginin nesnesi ve bilen bir özne olarak muğlak konumunun ortaya çıkardığı insanın ampirik-aşkın alanı" dediği şeyi yaratmıştı (1979, 312). Stadyum örneğinde, hem yürüyenler hem de izleyenler orada aynı anda hem gözlemek hem gözlenmek, hem tanımak hem de tanınmak için bulunuyorlardı. Bu çifte süreç sayesinde bilinebilir ve sergilenebilir bir nesne olarak ulusal bedeni yaratmışlardı.

Bu tür düzenli geçit törenleri ve koreografili gösteriler ulusun bedenlerini merkezî olarak planlayıp eşgüdümlü hale getirmekle Türk devletinin gücünü de kutluyordu. Susan Sontag'a göre "hareketin devasa ve katı örüntüler halinde sunumu" hem faşist hem de komünist rejimlerin ortak özelliğidir, "zira bu tür koreografiler yönetimin birliğinin provasıdır" (aktaran Hoberman 1984, 11). Geçit törenleri, merkezî Türk devletinin bireysel yurttaşlarını kursesiz bir uyum içinde hareket eden ve devletin otoritesini takip ettikleri takdirde daha büyük hedeflere ulaşacak siyasal bir makinenin parçalarına dönüştürme yeteneğini sergiliyordu.¹ Kutlama etkinlikleri cumhuriyetin ilk yıllar-

¹ Brownell (1995) Çin Halk Cumhuriyeti'nin de gücünü göstermek için benzer şekilde atletlerin disiplinli bedenlerinden ve

rındaki rejimin merkezi eşgüdümü, işbölümünü ve toplumda uyumu öne çıkaran korporatist-dayanışmacı ideolojisiyle uyumluydu (Parla 1989).

Kutlamalarda bedenlerin fiziksel düzenlenişi de yurttaşların lideri görmesini ve onun tarafından görülmesini mümkün kılmıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik çağında padişahlar halkın bakışlarından gizlenir ve yalnızca saraydaki yakın çevresine görünürlerdi. Padişahlar sarayda bile pek çok insanla doğrudan konuşmaz, iletişim için araçlardan ya da işaret dilinden yararlanırdı. Yeni hükümet teknolojilerinden yararlanan Atatürk ise modern devletle yurttaşları arasında doğrudan bir hâkimiyet ve bakış ilişkisi kurmuştu. (bkz. 3. Bölüm). Dolayısıyla 10. yıldönümünde Cumhuriyet Meydanı'nda görünüşü ve halka hitaben yaptığı konuşma, kutlamaların esas ayağını oluşturuyor ve otoriter liderle ulusun birleşik bedenine dönüşürülmüş halk arasında doğrudan bir bağ kuruyordu.

10. yıldönümünün liderle millileştirilmiş ve birlik içinde bir zaman/mekân/beden inşa ettiği o dönemin bir parti neşriyatında çok iyi tarif edilmektedir:

Güneşli bir hava... Saat on... Bütün kalpler, heyecanla dolmuş Gazi'sini bekliyor. Davetliler meraklı, tribünlerde herkeste bir hazırlık var. Bütün gözler Gazi'nin yolunda... Aynı heyecanla bir tek kalp gibi, onun uğruna çarpıyor. Saat onu geçiyordu; birdenbire seksen bin insan bir elektrik cereyanına tutulmuş gibi, içinde birikmiş bir heyecanla sarsıldı... Korna sesi... İki otomobil On Yıl Takını geçti... Reiscumhur Hazretleri tribünlerin arkasından merasim sırası ile durmuş askerlerin önlerine doğru otomobilleriyle ilerledi. Bu anda meydan kaynıyor, tezahüratlar ve alkış sesleri yeri göğü inletiyordu. Herkes gördüğü günlerin üstünde taze bir hayat yaşıyordu. Yeni bir devlet kurmuş bir milletin genç heyecanlarını seyretmek şerefini kazananlar, bulunduğu devrin en yüksek saadetini tattım diye öğünebilir.

Meydana toplanmış binlerce kişi bir dağdan yuvarlanan çığ gibi, birbirini parçalarcasına bir deniz dalgası

gibi, otomobilin çizdiği yolu takip ediyor, yemişçiler başlarında tablaları, macuncular, baloncular, halk beraber koşuyordu. Gazi'yi görmek için birbirini yiyen insanlar arasında mor yemenili köylü kızları, çarıklı kadınlar, köy delikanlıları vardı. Halk çılgınca "Yaşa... Varol Koca Gazi" diye feryat ediyor, parçalanıyordu.... Otomobilden inerek Reisicumhura mahsus tribüne çıktılar.... Gazi Hazretlerinin önünde seksen bine yakın bir halk kütlesi vardı. Seksen bin göz bir çift gözün mavi enginliği içine bakıyordu.

Son cümle üzerine, Cumhuriyet Meydanı durmadan alkış sesi ile dakikalarca inledi. Büyük bir halk kütlesi, böyle bir intizam içinde Gazi'siyle karşı karşıya durarak nutku dinlemek şerefine, ömründe az rastgelmiştir. Halk sevinç ve heyecandan titriyordu. Binlerce insandan bir tek adam yanındakine bir kelime söylemiyor. Gözlerini Gazi'nin ağzına dikmiş büyük sözlerini bir ruhi sekinet içinde dinliyordu (Behnan 1934, 11-15)

Bu tutkulu ânı kendileri yaşayamayan diğer yurttaşlarda Atatürk'ün sözleriyle bütünleşme hissi uyanması için konuşması kasaba ve kent meydanlarına yerleştirilen hoparlörlerle tüm ülkede yayınlanmıştı. Bu şekilde "tüm ulus bu tarihsel konuşmayı aynı anda dinleme fırsatı buldu" (15) ve yeni ulusun Andersoncu türdeş boş zamanında diğer üyelerin eşzamanlı varlıklarının farkına varabilmişti (Anderson 1991).

Liderle bu görsel-işitsel bağlantının ardından, genç cumhuriyetin temsili sembolleri ve başarıları liderin önünde ve ulusun kitlesel bedeni önünde geçit törenine başladı. Düzenli askerler "ulusun sebatkârlığını ve bağımsız kalma gücünü temsil ediyorlardı" (Behnan 1934, 17). Keza ulusun bedeninin sağlığını da yansıtıyorlardı. "O kadar canlı gözüküyorlar ki yüzleri al al. Bölükte tek bir zayıf ya da solgun asker yok. Tüm askerler Türk ırkının canlı tanıklarıdır" (17). Askerlerin geçit töreninin ardından sırada silahlar, savaş uçakları ve tanklar vardı. Bunun ardından da, ülkenin geleceğini temsilen eğitilmiş ve disiplinli gençler yürümüşü. Cumhuriyet "son on yılın sağlıklı meyvelerini

izliyor ve gücünü herkese gösteriyordu” (18).

Kutlamaların ikinci gününde yurttaşların Atatürk’e ülkenin farklı bölgelerinden getirdikleri toprakları verdikleri –böylece sınırları yeni çizilmiş anavatanı temsili düzeyde birleştirdikleri– bir merasim vardı. Bu toprak örnekleri halkın “eşsiz minnettarlık duyguları”nı ifade ediyordu (29). Toprak çok değerli bir hediye olarak görülüyordu, çünkü “atalarımızın kanıyla sulanmış bu toprak müşterek kalbimizin bir buketi olarak kırmızı bayrağa sarılıydı” (29). Farklı etnik grupların –Güneydoğu’dan gelen Kürtler, Karadeniz’den gelen Lazlar ya da İç Anadolu’dan gelen Alevilerin– ikamet ettiği çeşitli bölgelerden getirilen toprak sembolik olarak bunları birleştiriyordu. Toprakla kanın karışımına yapılan atıf da bu sembolik kaynaşmayı vurguluyordu.² Dahası kanla toprağın kaynaşması mevcut nüfusun köklerinin Anadolu’da olduğu iddiasını da dile getirmiş oluyordu, her ne kadar bugün Türkiye diye adlandırılan yer yıllarca Türk olmayan pek çok halkın vatanı olmuş olsa da. Bu olayın Atatürk konuşmasının sonlarına doğru “Ne mutlu Türküm diyene” dedikten sonra gerçekleşmiş olması manidardır. Bu söz ve Türk bayrağına sarılı karışık toprak yeni yurttaşları ve keza genç cumhuriyetin sınırlarını Türkleştirmiş oluyordu.

Ankara’daki Cumhuriyet Meydanı’ndan toprak alınırken, parti yöneticileri olay üzerine duygusal konuşmalar yapmışlar ve vatan toprağı, kan ve liderin birleştirici rolü arasındaki bağı vurgulamışlardı. Cumhuriyet Halk Fırkası Ankara idari konseyi üyesi Mümtaz Bey şunları söylüyordu:

² Liisa Malkki (1997) milliyetçi projelerin ulus-devlet altında yaşayan insanlarla topraklarında yaşayanlar arasında kurdukları tarihsel bağı ortaya serer. Bu bağ artık o kadar kanıksanmıştır ki inşa edilmiş bir doğası olduğunu fark etmek güçtür. Carol Bardenstein da (1999) İsraililerin kendileri ile İsrail toprağı arasında doğallaştırılmış bir bağ kurmaya çalıştıklarını ve bu amaçla yeni ülkelere ağaçlar diktiklerine dikkat çeker.

Bugün burada iki amaç için bir araya geldik. Bir yandan kurtarıcımıza, Yüce Önder'e minnettarlığımızı göstermek istiyoruz. Diğer yandan Gazi'nin idealine giden yolda Türkiye'nin birlik ve beraberliğini, bölünmez bütünlüğünü göstermek istiyoruz. Kabul ederse kendisine kalplerimizi çıkartıp sunmak istiyoruz.... Kendisine dün bizimle birlikte bir kalp gibi çarpan Cumhuriyet Meydanı'ndan bir parça toprak sunuyoruz. Bu toprağı tüm ulusun kalbi olarak sunuyoruz ve tüm dünyaya anavatanımızın bölünmez olduğunu ilan ediyoruz (Aktaran Behnan 1934, 29-34).

10. yıl kutlamaları öyle büyük yankı uyandırdı ki daha sonraki yıldönümü kutlamalarında yalnızca cumhuriyetin ilanı değil, 10. yıl kutlamaları da anılmıştı. Kutlamalarda görülen pek çok uygulama 10. yıldönümünde gerçekleştirilen etkinliklerin bir tekrarıydı. Bugün bile okullardaki Cumhuriyet Bayramı kutlamaları Atatürk'ün 10. yıldönümündeki konuşmasının cızırtılı kayıtlarının öğrencilere dinletilmesiyle başlar. Dinleyicilere o dönemki kayıt ve yayınların düşük niteliğini hatırlatan bu kayıtlar tarihsel ânı bugüne taşır. Günümüzde buna benzer geçit törenleri genç askerlerin ve öğrencilerin disiplinli bedenlerini, sıralı stadyum koltuklarında intizamlı şekilde oturan yurttaşlara sergilemektedir. Milliyetçi hamasi nutukları benzer kurtuluş temalarını, ulusun bölünmez bütünlüğünü ve Atatürk'ün yoluna bağlılığı vurgulamaktadır. Bunlar 1994'teki ilk sivil kutlamalarda gözden geçirilmiş, ama okullarda sergilenmeye devam etmiştir.

CHP 1950'de ilk serbest seçimleri kaybettikten sonra kutlamalara katılım ve halkın coşkusunda çarpıcı bir düşüş yaşandı. Ama yine de kutlamalar rutin bir tarzda devam etti. Çocukluğumda ve gençliğimin ilk yıllarında -1970'lerden 1990'ların başlarına kadar- benim katıldığım her 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı'nda kutlamalar birbirinin aynısıydı. Ankara'da ilk ve ortaokuldayken, 29 Ekim tatil günü olmasına rağmen törenlere katılmak için okula gelmemiz zorunluydu. Okulun bahçesinde sıraya geçer ve okunan şiirleri dinleyip, marşlar söyledik. Sık sık da

öğretmenlerin hazırlayıp öğrencilerin sergilediği skeçleri seyrederdik. Öğretmenler herkesi boy sırasına göre hiza-ya sokar ve herkesin beyaz yakasının temizliğini, siyah ayakkabılarının boyasını ve beyaz çoraplarını giyip giymediğini kontrol ederlerdi; kızlar saçlarını sıkı atkuyruğu yaparlardı, erkekler içinse kısa saç zorunluydu. Genellikle öğretmenlerin gözdesi gür sesli öğrenciler milliyetçi şiirler okumak üzere seçilirlerdi. Okul arkadaşlarım ve ben müzik öğretmenin direktifleriyle milliyetçi marşlara eşlik ederdik: "Atatürk ölmedi, yüreğimde yaşıyor/Uygurlık savaşında bayrağı o taşıyor/Her gücü o aşıyor." Törenlerde Atatürk büstü bize kızgın gözlerle bakardı. Sonunda İç Anadolu'nun meşhur sabah ayazı milliyetçi duygularla birleşip tüylerimizi diken diken ederdi.

1980'lerin ortalarında eğlence bakımından Türkiye'de pek çok değişim yaşanmış olmasına karşın, Cumhuriyet Bayramı kutlamaları aynı kalmıştı. Birbirinin tekrarı olan bu kutlamaların çok sayıda özel kanalla, magazin programlarındaki paparazzi haberleriyle ve ölü sezonda makul fiyatlar sunarak yerli turistleri radarına alan yeni inşa edilmiş tatil beldeleriyle rekabet etmesi zordu. Üst orta-sınıf bir buçuk günlük hafta sonu tatillerini geçirmek üzere güney sahillerine inerken, diğerleri evde kalıp özel televizyon kanallarında yayınlanan filmleri izliyor ya da pikniğe gidiyorlardı. Pek çok yurttaşın Cumhuriyet Bayramı'na katılımı genelde balkonlarına Türk bayrağı asmaktan ibaretti. Çoğunluk, fazladan bir gün daha tatil yapmaktan memnundu.

Ulusal kutlamalar ilk kez 1994'te biçim değiştirdi.³ Yerel seçimlerde büyük başarı elde eden Refah Partisi'nin İslamcı belediye başkanları Cumhuriyet Bayramı kutlamaları düzenlemeye gönülsüzdü. Devletin atadığı (ve dolayısıyla da laik kimlikli) valiler buna bir tepki olarak halkın katılacağı

³ O dönemde ben Türkiye'de değildim. Olayı gazetelerden ve Yael Navaro-Yashin'in (2002, 146-52) incelemesinden yararlanarak aktaracağım.

Cumhuriyet Bayramı etkinlikleri düzenlemeye karar verdiler. Geleneksel stadyum kutlamaları çok az seyirci çektiğinden, valiler kitleleri çekmek ve kutlamaları bir eğlenceye dönüştürmek için popüler şarkıcıların katıldığı ücretsiz açık hava konserleri düzenlediler. 29 Ekim’de geleneksel stadyum etkinlikleri gündüz gerçekleşirken, gece konserlerinde yüz binlerce insan Taksim Meydanı’nı doldurdu. Bazıları en sevdikleri pop şarkıcılarını ücretsiz dinlemek için gelmişti, bazılarıysa İslamcılara karşı bir gösteriye katılmak derdindeydi. Yurttaşlar kutlamalara ne koreografili etkinlikleri takip etmek ne de bunları izlemek için davet edilmişlerdi. Kutlamalara katılımları ilk kez basitçe konsere gidip arada devletçi sloganlar atmaktan ibaretti.

Günün sloganı geleneksel Cumhuriyet Bayramı kutlamalarının milliyetçi diliyle karşılaştırıldığında resmiyetten oldukça uzaktı: “Cumhuriyeti ve Demokrasiyi Seviyorum”. Okulda öğrendiğim sloganlar (örneğin “Varlığım Türk varlığına armağan olsun!”) yurttaşlara Türk ulusu ve devletiyle karşılaştırıldığında düşük bir konumda olduklarını hatırlatıyordu. Yeni slogan ise daha eşit bir ilişkiyi akla getiriyordu. “Sevme” sözcüğü yurttaşların cumhuriyete bağlılıklarını anlatmak için 1930’larda yaygın bir şekilde kullanılmış olmasına karşın, 1990’lara gelindiğinde bu sözcük kamusal alana yeni bir mahremiyet kazandırmıştı, zira bireysel yurttaşların kişisel ve duygusal bağlılığını ifade ediyordu.

1998’deki 75. yıl kutlamaları 1994’te olduğundan daha farklı bir siyasi atmosferde gerçekleşti. Ordunun 1997’de gerçekleştirdiği 28 Şubat Müdahalesi türbanlı üniversite öğrencilerinin sıkı denetim altına alınması, İslamcı siyasete yakın yüzlerce memurun işten atılması ve dinî eğitim veren okulların kapatılması gibi önlemlerle siyasal İslamı bastırmaya girişmişti. Aynı önlemler uyarınca cumhuriyetin 75. yıl kutlamalarının kitlesel katılımı kutlanması gerekliliği de karara bağlanmıştı. Orduyla yakın işbirliği içinde çalışan laik gruplar ve hükümet, 75. yıl kutlamalarının halkın cumhuriyet yurttaşlığı bilincini yükselteceğini, halkı cumhuriyetin ideallerine bağlayacağını ve İslamcıla-

ra halkın laik ideolojiyi özgür iradeleriyle desteklediklerini göstereceğini umut ediyorlardı.⁴ Kutlamayı düzenleyenler bayramların eski biçiminin istenen duyguları uyandırmayacağını ya da halk desteğinin gerçek bir kanıtı olarak alınamayacağını düşünmüşlerdi. Dolayısıyla yeni kutlamalar her zaman olduğu gibi devlet görevlileri tarafından değil bir sivil toplum kuruluşu tarafından organize edilecekti ve bir tören değil bayram havasında geçecekti.

SİVİL KUTLAMALAR İÇİN SİVİL ÖRGÜT

1998'de Başbakanlık, cumhuriyet tarihinde ilk kez hükümete bağlı olmayan bir kuruluşa (Tarih Vakfı'na) kaynak aktardı. Kutlamaların yeni siyasal iktisadi cumhuriyet kutlamaları konusundaki yeni bir özelleşme anlayışının yansımasıydı. Örgütsel açıdan devletten hükümete bağlı olmayan bir yapıya geçiş yalnızca katılım düzeyinde değil planlama düzeyinde de sivil inisiyatifin katılımını simgeliyordu.

Tarih Vakfı 1991'de çoğunluğunu Türkiye'deki milli tarih yazımına eleştirel yaklaşan isimlerin oluşturduğu iki yüz akademisyen ve entelektüel tarafından kuruldu. Kurucular vakfın misyonunu "Türkiye'de tarih bilincini geliştirip yaygınlaştırmak" olarak tarif etmişlerdi. Ayrıca vakıf kendisini 1935'te yeni ulusun resmî tarihini yazmak üzere kurulan Türk Tarih Kurumu'na karşıt bir konumda tanımlıyordu. Türk Tarih Kurumu başlangıçta Atatürk'ten aldığı emirle Türklerin tüm medeniyetlerin atası olduğunu savunan "Türk Tarih Tezi"ni üretmeye adanmıştı (Copeaux 1998).

Tarih Vakfı'nın kurucuları kurumu Türk Tarih Kurumu'ndan ayırmak için devletten bağımsız olduklarını, devletin sözcülüğünü yapmayı reddettiklerini vurgulamış-

⁴ *Yeni Yüzyıl* gazetesinde yayımlanan 24 Şubat 1998 tarihli bir haberde ordunun siyasal İslama karşı savaşmak için aldığı önlemlerden birinin "cumhuriyet karşıtlarına 75. yıldönümü için anlamlı mesajlar vermek" olduğu yazıyordu.

lardı: “Tarih Vakfı yapısı ve kuruluş süreci bakımından ülkemizdeki vakıfların büyük çoğunluğundan farklılık göstermektedir. Vakfın arkasında varlıklı bir aile, bir sermaye grubu ya da parti yoktur. Vakıf, devletten tümüyle bağımsız bir sivil toplum kuruluşudur.”

Tarih Vakfı ilk yıllarında Türk devleti karşısında yalnızca bağımsız değil aynı zamanda eleştirel de bir tutum almıştı. 1993’te İstanbul’da düzenlenen Birleşmiş Milletler Habitat buluşmasında Başbakanlık, toplantıları ve ayrıca biri İstanbul tarihi üzerine, diğeri Anadolu’da çağlar boyunca konut biçimleri üzerine iki sergiyi organize etmesi için ilk kez Tarih Vakfı’na fon ayırdı. Bu olay sırasında bazı bürokratlar tarihsel olaylar için hükümete bağlı olmayan bir örgüte fon ayrılması ve sorumluluk verilmesi çağrısında bulunmuşlar, diğeri bir kısmıysa karşı çıkmıştı. Sonunda Tarih Vakfı devletten büyük bir fon almasına karşın, Başbakanlık vaat ettiği fonun hepsini vermemişti.

Devletle Tarih Vakfı arasındaki ilişki 75. yıl kutlamaları sırasında daha da gelişti. 1996’da Tarih Vakfı “Bir çağdaşlaşma projesi olarak Cumhuriyet’in 75. Yılı: Bilanço 1923-1998” başlıklı bir proje hazırladı ve bunu cumhurbaşkanı Süleyman Demirel’e sundu. Bu projeye göre kutlamaları planlama ve uygulama aşamasında hükümete bağlı olmayan kurumlara da hak tanınacaktı. Tarih Vakfı proje için 10 milyon dolar talep etti. Esas plan paranın bir kısmını diğeri sivil toplum kuruluşlarına dağıtmaktı. Cumhurbaşkanı Demirel proje konusunda çok hevesliydi ve bunu bir an önce hayata geçirmek istiyordu. Fakat bu desteğe rağmen muhafazakâr bürokratların bazıları hükümete bağlı olmayan bir kuruma bu denli yüklü bir mblağ tahsis edilmesine ve ayrıca önemli bir resmî işin resmî olmayan bir kuruma verilmesine karşı çıkmıştı. Sonunda Türk devleti kutlamalara 10 milyon dolar tahsis etti, ama Tarih Vakfı yalnızca 2 milyon dolar aldı; paranın geri kalanı devlete bağlı örgütler arasında bölüştürüldü.

Devletin bir sivil toplum örgütüne fon tahsisi Türkiye’deki süregelen özelleşme çabalarının bir parçası

olarak alınabilir. Bu tahsisin yarattığı gerilim devlet bürokratlarının kaynakların denetimini bırakma konusundaki isteksizliklerini de gösteriyor. Kutlamalar sırasında Türk devleti elindeki işletmeleri bir bir özelleştiriyor ve devlet merkezli bir ekonomiden pazara dayalı bir ekonomiye doğru ilerlemeye çalışıyordu (Alexander 2002). Türkiye hiçbir zaman sosyalist bir ülke olmamış olsa da, 1980'lere kadar ekonominin bazı yönleri, merkezi, planlı ve yüksek gümrük tarifeleriyle korunan ekonomisiyle Doğu Avrupa ülkelerine benzer şekilde işlemişti. Katherine Verdery'nin (1996) sosyalist ekonomiler için söylediklerini Türkiye'ye uygulayacak olursak, tedarikçilerin elinde tüketicilerden daha çok güç birikmişti. 1980'den önce Türkiye'de esas ekonomik faaliyet ithal ikameci sanayileşmeyken, sanayinin kârlarını pazarlamadan ziyade hükümet politikaları belirliyordu (Keyder 1987). Pazar ekonomisine geçişte Türkiye ve eski Doğu Bloğu ülkeleri kaynaklarının çoğunu özel kurumlara aktardılar. Fakat bu süreç içinde tedarikçi sıfatıyla güçlü konumlarını devam ettirdiler, hatta özelleşme sürecini denetim altına alabilecekleri kaynaklardan bir diğeri olarak kullandılar (Gülalp 2001). Daha da önemlisi, bugün artık "özelleşmiş" olan meselelerde daha fazla söz hakkına sahipler, çünkü devletin devlete bağlı olmayan kuruluşlara tahsis ettiği kaynaklarda müthiş bir artış yaşandı. "Özel olarak kutlanan" 75. yıldönümünde devlet bütçesinden harcanan 2 milyon dolar Cumhuriyet Bayramı kutlamalarında harcanan gelmiş geçmiş en yüksek rakamdı.

YILDÖNÜMÜ KUTLAMALARININ YENİ BİÇİMİ

Bayram gibi bir kutlama yapılması fikrini Tarih Vakfı başkanı İlhan Tekeli ortaya atmıştı. Cumhurbaşkanı'nın kapısını çalmış ve kutlamalar için yurttaşların kendilerini ifade edebilmelerine izin veren bir değişiklik önerisinde bulunmuştu. Cumhurbaşkanı için hazırladığı raporda şunlar yazılıydı: "[Önceki] kutlamalar halka tek yönlü bir mesaj vermiştir. Kendiliğindenliğe ve katılıma kapalı bu tür bağlamlarda insanlar kendilerini ifade edemiyor-

lar" (Tekeli 1998, 19). Tekeli'nin tanımına göre, "törenler hiyerarşik düzende hazırlanıyor. Toplumsal bir eğlence ve coşkudan ziyade, bir görev, saygı ve gurur vesilesi olarak görülüyor"du (3). Tekeli Türkiye'deki toplumsal durumun, kutlamaların özünde bir değişiklik gerektirdiği inancındaydı: "Türkiye Cumhuriyeti'nin birlik ve beraberliğine ve modernleşmesine yönelik son dönemdeki tehditler Cumhuriyet kutlamalarının önemini artırmıştır... Bu arzuları karşılamak ve kutlamaların toplumsal işlevlerinin gerçekleşmesini sağlamak için yenilikçi kutlamalar geliştirmek yakıcı bir zorunluluktur" (21). Dolayısıyla Tekeli, katılımcı kutlamaların Türkiye'nin resmî kuruluş ideolojisi olan ulusal birlik ve laiklik ilkelerini tehdit eden Kürt ayaklanmalarına ve İslamcı siyasete karşı güçlü bir bildiri olacağını düşünüyordu.

Tekeli'ye göre yeni kutlamalar bir şenlik havasında olacak ve üç kavram etrafında örülecekti: Kitlese katılım, kendiliğindenlik ve coşku. Kavramlarda bu şekilde bir yenden düzenlemeye gidilmesi yurttaşların kutlamalarda Türk devletine olan bağlılıklarını özgürce ifade etmelerini sağlayacaktı. Daha da önemlisi, seslerini özgür ve kendiliğinden ifade etmekle Türk devletine muhaliflerine karşı meşruiyet kazandıracaktı. Hükümet yanlısı yurttaşlar devletin planladığı kutlamalara katılmaya zorlanmış kişiler olmaktan ziyade kendi özgür iradeleriyle resmî ideolojiyi desteklemeyi tercih etmiş bireysel müşteriler olarak gözükeceklerdi.

Kendiliğindenlik, heves ve katılım, piyasa sembollerine uyan yeni semboller olduğu kadar, otoriter tek parti dönemi yöneticilerinin 1933'teki 10. yıl kutlamalarını tanımlamak için kullandıkları sembolleri de anımsatmaktadır. 10. yıl kutlama programı da tıpkı 75. yıl kutlamalarında olduğu gibi kutlamaların yaratacağı duyguları önceden tanımlamıştı: "Ankara Cumhuriyeti'nin 10. yıldönümü üç gün üç gece büyük coşkunlukla, candan ve hep beraber kutlanacak" (Behnan 1934, 6). Programın devamında da aynı vurgu vardır: "kutlamaların ilk kısmı içten gelen bir

arzu ve coşkuyla tamamlandı. Herkes kendisini göstermek için birbiriyle yarıştı” (7). 1933 ve 1998 yılındaki kutlamaların tasviri arasındaki önemli farklardan biri ilkinin sessiz ve düzenli niteliğine yapılan vurgudur. 1933’te devlet yetkilileri “her yerde sessizlik olmasını düzenliliğin kanıtı” olarak yorumlamışlardı (5). Sonunda her iki kutlama da devlet ideolojisine ve politikalarına halk desteğini göstermeyi amaçlayan önceden planlanmış etkinliklerdi.

İlhan Tekeli kutlamalardan bir yıl sonra yaptığımız mülakatta 75. yıl kutlamalarının arkasındaki en önemli saikin İslam karşıtı bir bildiride bulunmak olduğunu söylemişti. Tarih Vakfı’nın yenilikçi bir kutlama önermesinin nedenlerini sorduğumda, vakfın üyelerinin bu planı 1996’da İslamcı Refah Partisi ile muhafazakâr Doğru Yol Partisi’nin koalisyon hükümeti sırasında düşündüklerini söylemişti. “Türk aydınları olarak cumhuriyete karşı bir sorumluluğumuz olduğunu hissettik ve dinî yükseliş karşısında bir şeyler yapmak istedik.” Cumhuriyet kutlamalarının halkın katılımıyla yapılmasının insanları İslamcılara karşı görüşlerini dile getirmeye cesaretlendireceğini umuyorlardı. Fakat kutlamalar aynı zamanda siyasal İslama karşı gerçekleştirilen 28 Şubat kararları bağlamında gerçekleşmişti. O dönemde Refah Partisi ve lideri Erbakan’a siyaset yasağı getirilmişti. Yeni önlemler için halk desteği sembolleri arayan cumhurbaşkanı ve generaller şenliği andıran kutlamaları desteklemişlerdi.

Yalnızca merkez sağın temsilcisi başbakan Mesut Yılmaz coşkulu kutlamalara karşı çıkmış ve şenlik sözcüğünün ulusal yıldönümü gibi ciddi bir olay için çok laubali kaçtığını savunmuştu. Organizatörler hangi sözcüğü seçeceklerini düşünedursunlar, Türk tarihinde ya da geleneğinde gerçekten referans alabilecekleri bir olay da yoktu. Çok üretken bir akademisyen olan İlhan Tekeli dünyada ve Türkiye’de şenliklerin tarihi hakkında bir kitapçık hazırlama görevini üzerine aldı. Yılmaz gibi eleştirel yaklaşan devlet erkânına Tarih Vakfı’nın şenlik derken ne kastettiğini anlatmakta zorlanan Cumhurbaşkanı, Tekeli’ye hızlı

hareket etmesini önermişti; dahası sözcüğün tüm tarihini de öğrenmek istiyordu.

1998 yılında basılan kitapçığında Tekeli şenliklerin toplumsal yaşamın önemli bir parçasını oluşturduğunu savunur, çünkü insanın tanımlarından biri de *homo ludens*'tir: oyun oynayan insan. Fakat Tekeli'nin Türkiye'deki kutlamalar geleneğini ele alırken söyleyecek çok sözü yoktur. Esnaf loncalarının padişah için gösteriler düzenledikleri 16. yüzyıl Osmanlı şenliklerinden bahseder. Fakat maalesef çoktan ölmüş bir gelenektir bu, ancak o dönemde yapılan Osmanlı minyatürleri yoluyla erişilebilmektedir. Dolayısıyla 1998 kutlamalarının gerçek modelleri Türkiye cumhuriyetinin 10. yıl kutlamaları ile Berlin'deki Aşk Yürüyüşü (Love Parade) gibi çağdaş Avrupa manzaralarıydı.⁵ 10. yıl kutlamalarının bu yenilenmiş versiyonu ilk şenliklerden birini hatırlatan ama bunların da ötesine geçen yeni bir zamansal ve mekânsal örgütlenmeye dayalıydı.

Mona Ozouf (1988) 1789 Fransız Devrimi'nden sonra şenliklerin değişen doğasını anlatırken siyasal değişikliğin sembollerinde zaman ve mekânın merkeziliğine dikkat çeker. Yeni şenliklerin siyasal sistemin dönüşümü hakkında bir mesaj vermeyi başardığını savunur, çünkü bunlar zamanı ve mekânı etkili bir şekilde örgütleyebilmişlerdir. Örneğin yeni siyasal sistemin yeni bir birliğe dayalı olduğunu kanıtlamak için yeni bir takvim kabul edilmiş ve kutlamalar açık alanlara taşınmıştı. 1789'dan beri pek çok rejim, yönettikleri insanlarla sıkı ilişkiler geliştirmek için şenlikler düzenlemiş ve bunları dönüştürmüşlerdir. 1998'de Türk siyasetçileri de on yıllar boyunca stadyumlarla ve okul bahçeleriyle sınırlı olan Cumhuriyet Bayramı kutlamalarına yeni mekânsal ve zamansal boyutlar getirdiler. 75. yıl kutlamalarının organizatörleri yeni boyutların coşku yaratacağını ve yurttaşları cumhuriyetin kuruluş ilkeleri etrafında yeniden birleştireceğini umuyorlardı.

⁵ Siyasal bağın yeni bir biçimi olarak Aşk Yürüyüşü'nün ilginç bir analizi için, bkz. Borneman ve Senders 2000.

Kutlamaları resmiyetten kurtarıp şenliğe dönüştürmek için önce stadyumların sınırlı atmosferinden çıkartıp kent merkezlerine taşıdılar. Kutlamalar için kullanılan sokaklar ve meydanlar sokaktaki herhangi biri için bir özgürlük ve erişebilirlik havası yaratmıştı. Sokaklarda kalabalıklar bir hizayı takip etmeden ya da eş adımlarla gitmeden yürüyüp kutlamalara katılabildiler. Ayrıca bu sayede daha çok insan (bizzat katılmasa bile) pencereden seyretme imkânı bulmuştu.

İkinci olarak, kutlamalar siyasal ifadenin biçiminde bir değişikliğin de zeminini döşemişti. Önceki kutlamalarda hükümet yetkililerinin ağzından duyulan kalıplaşmış milliyetçi konuşmalar bitiş noktasını oluşturuyordu. 1998'deki kutlamaların sonundaysa pop müzik konserleri vardı. Konser, etkinliğe katılanların sayısını büyük oranda artırdığı gibi, insanların pop müzik ve dans sayesinde "kendilerini ifade edebilmelerine" ve birbirleriyle duygusal düzeyde bağ kurmalarına da olanak tanımıştı. İzleyiciler siyasal konuşmaları dinlerken alkışlamak dışında bir katılım gösteremiyorlardı. Yeni kutlamalardaysa müzik ve dans sayesinde katılımcılar kutlamalara dahil oluyor ve sınırlı da olsa kendilerini ifade ve katılım imkânı sunuyordu. Görüştüğüm katılımcılar yeni biçimi eskisinden daha çok sevmişlerdi. Fakat herkesin mevcut rejimin niteliği hakkındaki duygu ve düşüncelerini belirtebileceği daha geniş bir ifade alanı bulduğunu söylemek de yanlış olur.

Yeni kutlamalarda zamansal açıdan da yeni bir düzenleme vardı. Bu kez önceden planlanmış ve eşgüdümlü etkinliklerdense kendiliğindenlik revaçtaydı. Katılımcılar önceden hazırlanmış gösteriler yerine, istedikleri gibi yürüyüp dans ediyorlardı. Dahası stadyum etkinlikleri sabah olurken, Cumhuriyet Bayramı konserleri gece yapılmıştı. Zamansal açıdan yaşanan bu değişiklik, kutlamaları protestolar ve siyasi mitingler de dahil olmak üzere diğer siyasi olaylardan –bunlar her zaman gündüzleri ve genellikle de Taksim Meydanı'nda gerçekleştirilir– ayırıyordu. Taksim, geceleri İstanbul'un eğlence mekânına döndüğünden,

yurttaşların siyasetin geleneksel sınırları dışında birleşmelerini mümkün kılmıştı.

Kutlamaların organizatörlerinin ilk bakışta Bahtinci bir manzara farklılaşması benimsedikleri görülmektedir. Mihail Bahtin ortaçağ karnavalları üzerine çalışmasında karnavalların ve resmi bayramların birbirinden tümüyle farklı iki etkinlik türü olduğunu savunur. Bahtin'e göre, komik ve karnavalesk manzaralar siyasal dünyanın dışında konumlanmıştı ve "tümüyle farklı, gayri resmi, din dışı ve siyaset dışı bir dünya, insan ve insani ilişkiler sunuyordu; bu manzaralar resmî dünyanın dışında ikinci bir dünya ve ikinci bir yaşam inşa ediyordu" (1984, 6). Kültürel ikiliklerin baş aşağı çevrildiği karnavalların kaotik atmosferi ayrı bir dünya sunuyordu. Karnavalın sınırlı zamanı sonlandığında, insanlar kendi düzenli yaşamlarına ve normal değerlerine dönüyorlardı. Oysa resmî bayramlar karnavallardan kökten farklıydı, çünkü bir özgürlük uzamı yaratmaktan ziyade "mevcut hiyerarşiyi, mevcut dinî, siyasi ve ahlaki değerleri, normları ve yasakları" güçlendiriyordu (9). Bahtin sadece karnavaleskten açıkça ayrılan resmî kutlamaların siyasal yaşamda etkide bulunabileceğine inanır ama onun etkisi de var olanı yeniden üretmekten ibarettir.

75. yıl kutlamalarında, Türk siyasetçiler de karnavallarla resmî bayramlar arasında bir bölünme olduğunu ima ediyordu. Fakat amaçları kaos yaratmak ya da şeyleri baş aşağı çevirmek değildi. Daha ziyade, karnavalların coşkusundan ve kitlesel katılımından siyasal amaçlarla yararlanma derdindeydiler; Bahtin'in kategorilerinde olanaksız bir durumdu bu. Aşağıda gösterdiğim üzere, siyasetçiler ve tanınmış aydınlar katılım, kendiliğindenlik ve özgür irade gibi piyasaya dayalı kavramları resmî ideolojinin kutlanması sürecine dahil edecek bir sivil kutlama için temel oluşturmayı amaçlıyorlardı. Piyasa merkezli bu tür mefhumların amacı Türklerin resmî ideolojiyi desteklemeye zorlanmayıp, aksine özgürce desteklediklerini vurgulamaktı. Ayrıca yeni diye getirdikleri kavramların çoğu otoriter tek parti rejimi-

nin 10. yıl kutlamalarını tanımlamak için kullandığı kavramları hatırlatıyordu. Sonunda Bahtin'in tahmin edeceği üzere, 1998 kutlamaları mevcut siyasal hiyerarşileri alaşağı etmemiş ya da alternatif bir kaos dünyası yaratmamıştı; aksine devleti kutlamak için yeni biçimler ve semboller getirmiş ve tek parti rejiminin otoriter sembolleriyle günümüzün piyasa güdümlü neoliberal modernliğinin sembollerini yaratıcı bir şekilde birleştirmişti.

SİVİL BİR YÜRÜYÜŞ

Cumhuriyet Bayramı kutlamalarında Bağdat Caddesi'nde cumhuriyetçilerin elindeki Kadıköy Belediyesi'nin düzenlediği bir yürüyüşe de katıldım. Kadıköy, çoğunluğunu orta sınıfın oluşturduğu 3 milyon nüfusa sahip bir semt. Daha önemlisi şehrin en laik kısımlarından biri, seçimlerde her zaman DSP ya da CHP gibi laik merkez sol partilere oy vermiş bir ilçe. CHP'nin %10'luk barajı geçemediği 1999 seçimlerinde bile partili Selami Öztürk üçüncü kez belediye başkanı seçilmişti.

Annemle babam caddenin tipik sakinleri olarak gösterilebilir, zaten o gece bu geniş caddeyi dolduranlar arasında onlar da vardı. Annemler Bağdat Caddesi'ni kesen bir yan sokakta oturuyorlar. Komşuları da kendileri gibi laik dünya görüşünü benimsemiş, üst orta sınıftan aileler.

29 Ekim akşamı annem ve ben oturdukları apartmandan caddeye birlikte yürüdük. Babam yürüyüşün ön kısmında belediye başkanıyla birlikte saf tutmak için saatler öncesinden gitmişti. Bağdat Caddesi'nin Bostancı ile Göztepe arasındaki üç kilometrelik bir kesiti yürüyüş sebebiyle trafiğe kapatılmıştı. Partinin düzenlediği bir yürüyüş olmamasına karşın Deniz Baykal ve diğer parti yöneticileri de yürüyüşe katılmıştı. Partililerin dışında sokak sakinleri de vardı. Dışarı çıktığımızda kendimizi Türk bayrakları taşıyan bireylerin ve büyük bayraklar taşıyan onlu grupların ortasında buluverdik. İnsanların üzerinde Türk bayraklı gömlekler, şapkalar ve bandanalar da vardı. Türk futbol takımlarının galibiyet sevinci kutlamalarına benzer bir

sahne oluşmuştu. Bağdat Caddesi'ne geldiğimizde birkaç kilometre uzunluğundaki dört şeritli sokağı dolduran yüz binlerce insanın oluşturduğu kalabalığa katıldık. O gece, Suadiye'den başlayıp Selamiçeşme'de sonlanan yürüyüşümüz normalde yarım saati aşmayan bir mesafe olmasına karşın üç saat sürdü. Yürüyüşün sonunda kısa bir Zülfü Livaneli konseri oldu.

Oldukça coşkulu bir kalabalık vardı. Yürüyüşçüler kitlenin önünde giden otobüsün tepesinde bangır bangır çalan hoparlörlere eşlik ederek "10. Yıl Marşı"nı söylediler. Müziğin ulaşmadığı arka tarafta bile katılımcılar marşı kendi kendilerine söylüyor ve sloganlar atıyorlardı. En gözde slogan 1994'te Refah Partisi'nin zaferinden sonra bulunan "Türkiye laiktir, laik kalacak!" sloganıydı. Diğer sloganlar futbol maçlarından alınmıştı. Örneğin bir grup "kırmızı" diye bağırıyor, diğeri "beyaz" diye karşılık veriyor, sonra da hep beraber "En büyük Türkiye" diye bağıyorlardı. Zaman zaman gruplar durup milli marş söylüyor, sonra yürüyüşe kaldıkları yerden devam ediyorlardı. Yürüyüşçülere yol boyunca binlerce insan pencerelerinden ve balkonlarından bayrak sallayarak ve alkışlarla destek verdi. Caddeye nazır apartmanlarda oturan sakinler yürüyüşü izlemek için misafir kabul etmişlerdi.

Muhtemelen balkonlardan görünen tablo yürüyüşçülerin duygusal olarak birlik oldukları yönündeydi, oysa durum farklıydı. Etkinliği organize eden CHP yandaşları ile diğer katılımcılar arasında bir gerilim olduğunu hissetmek mümkündü. Partililerle partili olmayanlar etkinliğin siyasi boyutları hakkında farklı görüşlere sahipti. Annemin de aralarında bulunduğu CHP'nin aktif üyelerinden bazıları, fırsat bu fırsat diyerek, coşkulu laik kalabalığa parti propagandası çekmek istemişlerdi. Türk bayrakları yerine CHP bayrağı sallamaya ve Deniz Baykal lehine sloganlar atmaya başlamışlardı: "Baykal başbakan!" Bu durum CHP'yi desteklemeyenleri epeyce kızdırmıştı. Yürüyüş sırasında Türk bayrağı tutan orta yaşlarda iki kadın anneme ve parti bayrağına kızgın kızgın baktılar. Biri duyulacak şekilde

arkadaşına, “Görüyor musun şunların yaptığını? Doğrusu hiç yakışmıyor.” Annem partisine yürekten bağlı biri olarak buna yanıt vermekte gecikmedi: “Cumhuriyeti Cumhuriyet Halk Partisi kurdu. Elbette bayrağını taşıyacağım.” Partiyi desteklemediği anlaşılan diğer kadın hemen karşılık verdi: “Hepimiz cumhuriyet için buradayız, CHP için değil. Siz bizi siyasi çıkarlarınıza alet etmek istiyorsunuz.” Annem üzgündü, ama başka insanların da bu iki kadınla hemfikir olduklarını belirtecek şekilde kafalarını salladıklarını görünce yanıt vermeden oradan uzaklaştı.

Birkaç gün sonra yürüyüş hakkında konuşmak üzere annemi görmeye gittiğimde, laik insanların CHP gibi laik siyasete bağlı olan bir partiye kızgın olmalarını anlamadığımı söyleyerek serzenişte bulundu. “Sorsan mahalledeki herkes Kemalist ve İslamcılara karşı. Ama kimse laikliğe bağlı tek parti olan CHP’ye gelip çalışmaya gönüllü değil. Siyaseti pis bir şey olarak görüyorlar, benim de kişisel çıkarlarım için bu işe bulaştığımı düşünüyorlar.” Eleştirilere rağmen neden tüm zamanını ve enerjisini partiye adanmış sordum. “Siyasetle ilgilenmezsek ve insanlara ne düşündüğümüzü söylemezsek, bu ülkede işler nasıl değişecek? İnsanlar anca şikâyet etmeyi biliyor, ama parti için kollarını kıpırdatmıyorlar.”

Eski bir mebus ve ilkokul öğretmenininin çocuğu olan annem 1940’ta tek parti diktatörlüğü döneminde doğmuş. Ortodoks bir Kemalist olarak yetiştirildiğinden Batılılaşma, laiklik ve Türk milliyetçiliğinin sıkı bir destekçisidir. 1960’larla beraber işçi ve köylülerin haklarını savunan sosyal demokrat bir parti haline gelen CHP’ye paralel olarak annemin siyasi görüşleri de değişmişti. Partiyi her zaman desteklemiş olmasına karşın, milli petrol şirketi için çalıştığından hiçbir zaman açıktan faal bir üyesi olamadı. 1980’de askeri cunta diğer partilerle birlikte CHP’yi de kapattı. Cuntadan sonra sosyal demokratlar birleşemedi ve çeşitli partiler doğdu. 1992’de sosyal demokrat fraksiyonlardan biri CHP’yi yeniden kurdu ve annem de partide aktif olarak çalışmaya başladı. 1990’larda partinin ve an-

nemin en büyük siyasi derdi laiklik olmuştu.⁶

CHP'nin siyasi kaygılarını paylaşıyor olmalarına karşın parti siyasetinden duydukları memnuniyetsizliği dile getiren iki kadınla konuşma fırsatım olmadı. Fakat alan çalışmam sırasında parti siyasetinden hoşnutsuzluğunu dile getiren pek çok laik insanla karşılaştım. İslamcılara karşı düzenlenen eylemlere sık sık katılan ve Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği ya da Atatürkçü Düşünce Derneği gibi laik örgütlenmelere düzenli bağış yapan kişiler bile bu en laik partiye katılmamayı tercih ediyorlar, hatta oy bile vermiyorlardı.⁷ Bu tür örgütlerin halka partililik yaparak ve dolayısıyla da bölücü rol oynayarak değil, birleştirici bir rolde gitmeleri gerektiğine inanıyorlardı. Etkinliği siyasi bir partiyi temsil eden belediye düzenlemiş olsa da, onların yürüyüşlerden bekledikleri sivil ve kişiselleşmiş coşku açıkça tanımlanmış ve birleştirici nitelikteydi.

Parti bölünmelerinden uzak, birlik beraberlik içinde bir toplum anlayışının köklerini tek parti döneminin korporatist-dayanışmacı ideolojisinde buluyoruz. Taha Parla tek parti rejiminin ana teorisini olan Ziya Gökalp'in yazılarından hareketle korporatist dayanışmacılığı şu şekilde tarif eder: "Bir toplum ve ekonomi modeli olarak korporatizm toplumu birbirine karşılıklı olarak bağımlı ve işlevsel olarak tamamlayıcı parçalardan oluşan organik ve uyumlu bir bütün olarak görür" (1985, 46). Parla'ya göre cumhuriyetin ilk yıllarında bu ideolojiyi uygulayan liderler tek partiyi, toplumu ve devleti birleştirebilecek tek mekanizma olarak görüyorlardı (1991, 186). Atatürk sayısız konuşmasında partinin yurttaşlar arasında ayrım yapmadığını ve onları birlik beraberlik içinde yek vücut bir toplum olarak gördüğünü vurgulamıştı. "10. Yıl Marşı"nın en ünlü

⁶ CHP tarihi için, bkz. Bila 1999.

⁷ 1998 genel seçimlerinde CHP tüm ülkede %8 oy almış ve barajı geçememişti. 1970'lerde sosyal demokrat bir parti olan CHP %40 civarında bir oy oranına sahipti. Parti 1980'lerde kapatıldıktan sonra sosyal demokratlar bölündü ve bir daha hiçbiri bu kadar büyük bir oy oranına erişemedi.

dizelerinden biri de bu ahenkli toplum anlayışına tanıklık eder: “İmtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir kitleyiz.” Korporatist toplum anlayışı birlik beraberlik içindeki ulusu, sınıf ve menfaat gibi yapay temellerde bölecek çok partili siyasal sistemi reddediyordu. İşte 75. yıl kutlamaları ve pek çok katılımcı da birlik beraberlik içinde, yek vücut bir toplum fikrini yeniden yaratmayı amaçlamıştı, hem de bazı üyeleri resimden silmek pahasına.

TÜRK ULUSU EL ELE

Tarih Vakfı’yla Lowe reklam şirketinin ortaklaşa hazırladığı üç parçalı reklam dizisi laik cumhuriyetçi değerler etrafında kenetlenmiş sivil ve ulusal birlik temasını daha da geliştirmişti. Bu reklamlar o dönemde bütün büyük televizyon kanallarında gösterilmiş ve büyük gazete ve dergilerin hepsinde yayımlanmıştı. Reklamların ana teması toplumun her kesiminden Türk vatandaşlarını –şehirliler, köylüler, öğrenciler ve yaşlılar– el ele göstermektir. Resimler cumhuriyet tarihi açısından sembolik önemi olan yerlerde –Cumhuriyet Köprüsü ve Keban Barajı gibi büyük mühendislik projelerinin gerçekleştirildiği yerlerde ya da Karadeniz Bölgesi’nin yeşillikleri ya da Kapadokya gibi manzaralı mekânlarda– çekilmişti. Reklamların hepsinde tüm yurttaşların cumhuriyetçi ideoloji etrafında bir araya geldiğine işaret eden aynı başlık kullanılmıştı: “Cumhuriyet’te Buluşuyoruz”.

Üç reklamda da yüzlerce vatandaş beyaz giysili genç bir kadının etrafında el ele tutuşurken görülüyordu. Dizinin ilk reklamında genç kadın elinde cumhuriyetin renklerini temsilen kırmızı beyaz güllerle sabit durmaktadır. İkinci resimde, aynı kadın elinde çiçeklerle koşmaktadır. Üçüncü ve son resimdeyse, çiçekleri bir heykelin kaidesine koymaktadır. Resimde gösterilmese de bunun Atatürk heykeli olduğu açıktır, zira Türkiye’de herkesi temsil ettiği iddiasında olan başka bir heykel yoktur. Reklamda kadın hem Atatürk’ün cumhuriyeti hediye ettiği Türk gençliğini hem de Atatürk’ün gençlikten muhafaza ve müdafaa

etmesini istediği Türkiye Cumhuriyeti'ni simgelemektedir. Beyaz gömleği içinde temiz ve masum kadın hem bir lise öğrencisine hem de elinde çiçek buketiyle bir geline benzemektedir; o tehditlere karşı tüm yurttaşlar tarafından korunmaya muhtaçtır. Cumhuriyeti genç bir kadına ya da kıza benzetmek Türkiye'de çok güçlü bir mecazdır ve antropologların ifadesiyle Ortadoğu'nun ve Akdeniz'in "onur-ve-utanç" kültürünün bir parçasını oluşturur. Nasıl ki yurttaşlar sürekli kısıtlamalar getirip dayatmalarda bulunarak kızlarının bakireliğini korumaya teşvik ediliyorlarsa, aynı şekilde reklamda da cumhuriyetçi değerleri korumaya teşvik ediliyorlardı.⁸ 75. yıl kutlamaları sırasında "Cumhuriyete sahip çıkalım" sloganının sık sık kullanıldığını düşünecek olursak Cumhuriyet için kullanılan bu tür sembollerin mahiyeti anlaşılır. 1994 Cumhuriyet Bayramı'nda kullanılan ve cumhuriyeti yurttaşlarla denk konuma getiren "Cumhuriyeti ve Demokrasiyi Seviyorum" sloganı ile karşılaştırıldığında, bu yeni sloganın cumhuriyetin statüsünü düşürdüğünü bile rahatlıkla söyleyebiliriz. Cumhuriyet üstün ya da eşit bir varlık olarak kendi ayakları üzerinde durmak bir tarafa, bu kez tıpkı genç, bakire bir kız gibi korunmaya muhtaçtı. Şurası manidardır, bu kez cumhuriyete sahip olduğu iddiasında bulunmak ve bunu bir korunma bildirimi yoluyla kişiselleştirmek özel yurttaşın göreviydi.

Yurttaşların reklamda bir çember şeklinde dans ediyor olmaları da manidardır, zira bu hareket insanlar arasında bir toplumsal bağ kurmakta ve onları çemberin dışındakilerden ayırmaktadır. Türkiye'de düğünler ve siyasi mitingler her zaman çember şeklinde halay çekilmesiyle biter. Katılımcılar bu sayede hem birleştiklerini gösterirler hem de halayın dışındakilerden ayrılırlar. Dolayısıyla kimin çemberin içinde olup kimin dışında olduğunu ana-

⁸ Delaney'ye göre (1991) Müslüman toplumlar üreme sırasında kadının işlevini tarla, erkeğin işleviniyse tohum olarak algırlar. Bu çerçevede tarlanın sıkı bir denetimi erkeğin tohumunun meşruiyetini garanti altına alır.



Resmi Cumhuriyet Bayramı posterı.

liz etmek önemlidir. Reklamın ana amacı toplumun her kesiminden yurttaşların el ele Türkiye Cumhuriyeti'ni temsil ettiğini göstermek olsa da, dindar insanlar resmin dışında bırakılmıştı. Üç reklamda da kadınların üçü hariç hepsinin başı açıktır, çoğunun üzerinde de etek ve bluz vardır. Dikkatli gözler resmin arka tarafında dağ yamacındaki bir köyün kadınlarının başörtüsü taktığını görebilir. Bu kadınlar köylüleri temsil etmektedir, başlarındaki örtü siyasal bir bildirimden ziyade geleneksel kıyafetlerinin bir parçasıdır. Köylüler geçmişi temsil ettiğinden fotoğraftaki fiziki yerleri de laik ideolojideki zamansal konumlanışlarına denk düşmektedir. Öndeki kadınlarınsa hepsinin başı açıktır ve laik kentlilere benzemektedirler.

Fakat İstanbul'da bir orta sınıf semtinde dolaştığımızda reklamdaki insanların bırakalım genel olarak Türkiye yurttaşlarını, İstanbulluları bile yansıtmadığı anlaşılır. 1998'de reklamda gösterilenden çok daha fazla kadın ba-

şörtüsü takıyordu, keza Sünnete uygun kesilmiş sakalları olan erkeklerin sayısı da daha fazlaydı. Reklamda yalnızca belli türde insanları göstermekle yalnızca orta sınıfa men-sup laik insanların laik ilkelere bağlı oldukları ve Türkiye Cumhuriyeti etrafında kenetlendikleri mesajı verilmişti. Ayrıca yalnızca bu kesimlerin cumhuriyeti koruma ayrıcalığına ve görevine sahip olduğu belirtilmiş oluyordu; yalnızca dış tehditlerden değil, dinî grupların oluşturduğu iç tehditlerden de.

SONUÇ

75. yıl kutlamalarının organizatörleri kutlamalarda köklü değişiklikler yapmayı vaat etmişlerdi. Devletin merkezde olduğu önceki kutlamaların aksine, yeni kutlamalarda halk merkezi konumda olacaktı. Ayrıca önceki bölümlerde tarif edilen daha kişiselleşmiş ve duygusal bir cumhuriyetçilik deneyimi ve desteğiyle uyumlu olarak kitlelerin tutkulu katılımları ön plana çıkarılacaktı. Kutlamaları bir sivil toplum kuruluşu tertip etmiş, sivil kitleler katılım göstermişti ve görünüş itibarıyla sahiden coşkulu ve neşeliydi.

Türkiye'deki en büyük milli bayramın organizasyon ve biçimindeki değişiklikleri, bir anlamıyla, neoliberal piyasa sembollerini devletin etkinlik alanıyla bütünleştirme çabası olarak görüyorum. Soğuk Savaş sonrası dönemde devlet planlaması, ulusal kutlamalar da dahil olmak üzere her alanda albenisini kaybetmişti. Eski yıldönümlerinde hükümetin düzenlediği kitlesel yürüyüşlerle devletin gücü sergilenirdi. Koreografili gösteriler merkezi eşgüdüm ve eğitim yoluyla ulusun genç bedenlerinin ahenkli bir bütün haline getirilebileceğini gösteriyordu. Fakat neoliberal meşruiyet semiyotiğinde senkroninin yerine kendiliğindenlik, devlet planlamasının yerine piyasanın özgürlüğü ve devlet dairelerinin yerine sivil toplum örgütleri üstünlüğü ele geçirmişti. Dolayısıyla yeni kutlamalar sivil toplum örgütlerinin düzenlediği ve halkın kendiliğinden eyleme döktüğü coşkulu kutlamalardı. Bu sayede, yurttaşlar, devletlerinin kuruluş tarihini yeni bir tarzda kutlama ola-

nağı elde etmişti.

75. yıl Cumhuriyet Bayramı kutlamalarının organizasyonu ve biçimi önceki yılların kutlamalarından farklı olmasına karşın, sembolleri tekrar incelediğimizde 1933'ün efsanevi 10. yıl kutlamalarıyla çarpıcı benzerlikler sergilediği görülür. Dolayısıyla ben bu olayı 10. yıldönümünün 1998'de nostaljik olarak hatırlanması olarak da yorumluyorum. 1998'deki kutlamalara benzer şekilde, 1933 kutlamaları da coşku ve kitlesel katılımı öne çıkarmıştı. Hem 1933'teki hem de 1998'deki kutlamaların devlet politikalarının alternatif meşruiyet biçimlerine ihtiyaç duyduğu bir zamanda gerçekleşmiş olması manidardır. 10. yıl kutlamaları otoriter tek parti rejiminin sağlamlaşmasını ifade ederken, 1998 kutlamaları, demokratik yollarla seçilmiş bir İslamcı hükümeti bastırmış, üzeri kapatılan bir askerî müdahalenin ardından gelmişti. 1998'de Türk devletinin içerideki ve dışarıdaki eleştirmenleri merkezi iktidarı, siyasete doğrudan katılımının çok fazla olduğu ve yurttaşlara tercih ve ifade gibi siyasal özgürlükler tanımadığı gerekçeyle suçluyorlardı. Her iki durumda da Cumhuriyet Bayramı kutlamalarına coşkulu katılım seçim sandıklarının belirleyici güce sahip olmadığı cumhuriyetçi yönetimleri meşrulaştırmıştı.

Bu iki yoruma da eşit derecede katılmakla beraber, ben başka bir soru daha soruyorum: 75. yıl kutlamalarının -ya da ilk kuşak cumhuriyetçilerin popüler yaşam tarihlerinin, Atatürk'ün ticari amaçlı fotoğraflarının ve yurttaşların aile yaşamlarını konu alan müze sergilerinin- hem sivil inisiyatif hem de devlet iktidarının bir aracı olarak görülmesini mümkün kılan söylemsel ya da siyasal alanın nitelikleri nelerdir? Vardığım sonuç, devlet, toplum ve pazar gibi alanların iyimser sivil toplum ve piyasa akademisyenlerinin savunduğu kadar birbiriyle çelişkili ve karşılıklı olarak dışlayıcı olmadığı yönündedir. Analizimde Charles Taylor'un (1990) sivil toplumun Rousseaucu bir anlayışa götürebileceği uyarısında bulunan kötümser görüşlerini ciddiye alıyorum. Böyle bir durumda sivil toplum

kendisini genel istencin bir ifadesi olarak görür ve diğer fikirlerin özgürlüğüne tehdit oluşturur. Cumhuriyetçilerin 1998 yürüyüşlerinde yaratmayı amaçladıkları sivil ve kişileşmiş coşku resmî ideolojiyle uyumlu, açıkça tanımlanmış ve türdeşleştirici nitelikteydi. Sivil kutlamalar özgür ve artan siyasal katılımı cesaretlendirmekten ziyade yalnızca sınırlı ve dikkatle yaratılmış ifade türlerine alan açarken diğerlerini susturuyordu.

Devlet ve sivil toplum Batı harici siyasî bağlamlarda Taylor'un ortaya attığından daha karmaşık şekillerde kaynaşır. Partha Chatterjee'ye göre Hindistan gibi eski sömürge ülkelerde sivil toplumun özellikle de kitleler açısından siyasî yabancılaşmayı daha da artırdığını savunur. Bu ülkelerde sivil toplum kuruluşlarının kitleleri eğitmek ve "toplumda Aydınlanma ve burjuva özgürlük erdemlerine uyan yeni bir etik yaşam" yaratmak için milliyetçi elit tarafından kurulduğunu söyler (1998, 62). Chatterjee'ye bakılırsa, bu tür kurumların ironisi, "Gerçek 'kamu'nun sivil toplumun gerektirdiği standartları karşılamayacak ve sivil toplum kuruluşlarının genel olarak kamuyla ilişkili olarak özgür birleşimden ziyade pedagoji işlevi görecek" olmasıdır (62). Türkiye hiçbir zaman sömürge bir ülke olmasa da milliyetçi elit, eski sömürge ülkelerindeki çağdaşlarına oldukça benzer şekillerde hareket etmiş ve kitleleri medenileştirici pedagojik bir görev edinmiştir. Nitekim 75. yıl kutlamaları sırasında da sivil organizatörler üniversiteler gibi devlet kurumlarında mevki sahibi olan elit aydınlarla sınırlıydı.

Piyasa ekonomilerine geçişte sivil toplum kuruluşlarının yaratılması ve özelleş(tir)meler yeni bir rejimin sembolleri olarak işlev görür (Verdery 1996). Türkiye'nin dünya ekonomisine açıldığı 1980 sonrası Türkiye örneğinde de sivil toplum demokrasinin bir sembolü haline gelmiştir. Fakat Türkiye'deki sivil toplum tartışmaları siyasal katılım için yarattıkları alternatif alanlarda özellikle sınırlı bir niteliğe sahip olmuştur. 1990'larda hükümetteki gruplar ya da hükümette bir konuma sahip olmak isteyen diğerleri "sivil toplumu meşru devlet iktidarının üzerinde yükseleceği

sembolik bir taban” olarak kullanıyorlardı (Navaro-Yashin 1997, 21). Bunlar çoğu zaman resmî ideolojiyi öne çıkarmak için örgütlenmiş ve onun tarafından finanse edilmişti (Erdoğan 2000).

Yael Navaro-Yashin’e göre (2002) devletin kendi iktidarını yaratmasını ve yeniden üretmesini mümkün kılan şey tam da devletin ve sivil toplumun farklılığı inancıdır. Navaro-Yashin Türkiye’de siyasetin üretimi üzerine incelemesinde, 1990’larda devlet iktidarının kendisini giderek daha da fazla devletin geleneksel alanları dışında ürettiğini savunur. Hükümet işlevleri konusunda yaygın bir güvensizlik olmasına karşın devlet fikrinin Türkiye’de hâlâ canlı olduğunu savunur, zira siyasetçiler ve aydınlar hâlâ devletle sivil toplum arasında bir ayrım olduğuna inanmaktadır. Kitlesele katılımlı bir organizasyon yapmak üzere Tarih Vakfı’na davette bulunup fon ayıran bizzat devlet olmasına karşın 75. yıl kutlamalarının sivil yönüne yapılan vurgu, Navaro-Yashin’in devlet ve sivil toplumun iç içe geçtiği iddiasını bir kez daha doğrulamaktadır. Ayrıca devletin görünüşte devlete ait olmayan örgütler tarafından kutlanması, Kemalist devlet ideolojisine daha fazla meşruiyet kazandırmak için tasarlanmış kasıtlı bir stratejiydi. Fakat 75. yıl kutlamalarını yakından incelediğimizde, piyasaya dayalı sembollerin niyetlerinden bağımsız olarak yeni siyasal ifade ve katılım biçimleri getirdiğini ve devlet sembollerini devletin dışında görülen alanlara taşıyarak yeni anlamlar kazandırdığını da görürüz.

Gerek 75. yıl gerekse de 10. yıl kutlamalarında yararlanılan semboller tuhaf bir benzerliğe sahip gözükmemektedir. İradecilik, coşku ve kitlesele katılım gibi devlete bağlı olmayan, piyasayla ilişkili kavramların otoriter tek parti rejiminin kadir-i mutlak otoritesini göstermek için 1933 yılında bulunmuş olması ironiktir. Bu anlamda Kemalist aydınların ve yöneticilerin 1990’larda neoliberal söylemlerden yararlanmaları devlet ideolojisini piyasayla ikame etmekten ziyade, tek parti rejiminin hatırasını piyasayla uzlaştırmaktadır. Ama aynı Kemalistler Türkiye siyasal

yaşamına siyasal alanın niteliğini dönüştüren ve siyasal meşruiyet için özgür iradeli yurttaş katılımı fikrini zaruri hale getiren tümüyle yeni bir kavram da sokmuşlardır.

Bir sonraki bölümde İslamcıların yeni siyasal alanda kendilerine, devlet sembollerine ve özellikle de cumhuriyetin ilk yıllarının nostaljik sembollerine kişiselleşmiş ve özgür iradeli bağlılık kapsamında nasıl meşru bir yer açtıkları incelenecek.

Siyasal Arka Plan Olarak Kamusal Hatıra

Cumhuriyetin İlk Yıllarının Kemalist ve İslamcı Versiyonları

Cumhuriyetin 75. yıldönümü olan 29 Ekim 1998'de gazeteler Mustafa Kemal Atatürk'ün tam sayfa resimlerini yayımladılar. *Sabah*, Atatürk'ün, evlatlığı ve aynı zamanda dünyadaki ilk kadın savaş pilotu ve dolayısıyla modern Türkiye'nin güçlü bir sembolü olan Sabiha Gökçen'le bir duvarın üstünde otururken çekilmiş golf pantolonlu bir fotoğrafını yayımladı.¹ *Milliyet*, liderin Batılı kıyafetler giyip şapka takmış Türk kadınlarının ortasında dururken çekilmiş smokinli bir resmine yer verdi. *Cumhuriyet* ve *Yeni Yüzyıl*, Atatürk'ün yurttaşlarından giymelerini beklediği şık bir Batılı şapka, zarif bir ceket ve tahta bastonuyla çok etkileyici gözüktüğü birer resmini yayımladı. *Hürriyet* ve *Fanatik* gibi diğer gazetelerse liderin geleceğe dönük ideolojisine işaret ederek, Atatürk resimleriyle günümüzün şehirli gençlerinin yan yana getirildiği grafik tasarımlarından yararlanmayı tercih etmişti. Cumhuriyet Bayramı'nda günlük gazetelerin kapaklarını Atatürk resimleriyle donatmak ve dolayısıyla onu bugünün haberi haline getirmek neredeyse seksen yıllık bir gelenektir. Görünen o ki gazeteler bu kez Atatürk'ün tek başına görüldüğü resimlerini basmaktan ziyade kendisini yurttaşları için yaratmayı amaçladığı laik ve yüzünü Batıya dönmüş bağlamlarda

¹ Türk milliyetçiliğinde Sabiha Gökçen'in sembolik önemi için, bkz. Altınay 2000.

sergilemeye özellikle dikkat etmişlerdi

Aynı gün İslamcı *Akit* gazetesi de geleneği takip etmiş ve Atatürk'ün pek bilinmeyen bir fotoğrafını yayımlamıştı. Bu resim ders kitaplarında, resmî televizyon kanallarındaki Atatürk belgesellerinde ya da büyük gazetelerin Cumhuriyet Bayramı köşelerinde görmeye alışık olduklarımızdan değildi. 29 Ekim 1923'te cumhuriyetin ilanından sonra çekilen bu fotoğrafta Mustafa Kemal, Meclis binasının önünde bir grup erkekle birlikte görülmektedir. Okuyucular açısından fotoğrafın en çarpıcı yanı Mustafa Kemal'in yanında beyaz sarıklı bir din adamının duruyor olmasıdır. Dahası Mustafa Kemal de dahil olmak üzere gruptaki herkes ellerini kaldırmış dua etmektedir. Nitekim dualarını bitirdikten sonra ellerini yüzlerine sürüp "âmin" diyerek, Allah'tan dualarını kabul etmesini ve yeni rejimi korumasını niyaz edeceklerine de şüphe yoktur.

Akit editörleri bu olağanüstü resmin yanına onun kadar çarpıcı bir fotoğraf daha koymuşlardı: Türbanlı bir kız öğrencinin ağzını kapatan bir kadın polis memuru. Genç kadınları ve öğrencileri Atatürk'le yan yana koyan büyük gazeteler gibi *Akit* de liderin resminin yanına genç bir kız öğrencinin resmini koymuştu. Fakat *Akit*'in Atatürk'ün ideali olarak göstermeyi seçtiği kız öğrenci Batılı bir şapka ya da mini etek yerine pembe başörtüsü takmıştı. Resim, yeni akademik yılda başlarını açmadıkları sürece üniversiteye kayıt yaptıramayacaklarını öğrenen türbanlı üniversite öğrencilerinin tüm ülkede üniversite kampüslerinde düzenledikleri protestolar sırasında çekilmişti. Dolayısıyla *Akit* editörleri bu resmi kullanmakla dinî gruplardan ziyade, mevcut Türk hükümetinin Atatürk'ün kuruluş ilkeleriyle çeliştiğine işaret ediyorlardı, zira onlara göre bu ilkeler İslama dayalıydı. Laik devlet yetkililerine Atatürk'ün ülkedeki din adamlarıyla ittifak kurmuş olduğunu –milliyetçi tarih yazımında ve kamusal bellekte unutulmuş bir olayı– hatırlatıyorlardı.

Cumhuriyetin 75. yıl kutlamaları sırasında kuruluş yıllarının hatıraları İslamcı ve laik siyasetçilerin bugünkü



29 Ekim 1998, Akıtt'in manşeti.

siyasi konumlarını ve kültürel kimliklerini tanımlamanın bir aracı haline gelmişti. Bu bölümde bu hatıraların özellikle değişmiş bir anda, yani 1995 seçimlerinde en yüksek oyu alan Refah Partisi'nin 1997'de Türkiye Cumhuriyeti'nin laiklik ilkelerine aykırı hareket ettiği gerekçesiyle kapatıldığı dönemde nasıl kullanıldığını, dolayımlandığını ve idare edildiğini irdeleyeceğim.² Burada Refah Partisi'nin yerini

² Refah Partisi ve HADEP'i yasaklayan Anayasa Mahkemesi davaları için, bkz. Koğacıoğlu 2003.

alan Fazilet Partisi yöneticilerinin ve yandaşlarının Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu mitine meydan okumaya çalıştıklarını ve daha önemlisi ilk yıllarının kamusal hatırasını yeniden ziyaret ederek siyasi açıdan meşru merkeze yeniden taşımaya çalıştıklarını savunuyorum. Fazilet Partililer hatırayı kendi siyasal mücadelelerinin alanlarından biri olarak görmekle geçmişin temsiline yalnızca kültürel yeniden üretimin temeli olmadığını aynı zamanda buna direniş için bir mahreç oluşturduğunu da göstermişlerdi.

CUMHURİYETİN KURULUŞ YILLARINA DUYULAN YAPISAL NOSTALJİ

Önceki bölümlerde Kemalist yurttaşların ve hükümet yetkililerinin kendi yaşam tarzlarını ve toplumdaki mevkilerini meşrulaştırmak ve resmî ideolojiyle kişisel ve gönüllü bir ilişkiye geçtiklerini iddia etmek için cumhuriyetin kuruluş yıllarına dair bir nostalji yarattıklarını göstermiştim. Fakat yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere, Kemalistler kuruluş yıllarının hatıraları üzerinde tekele sahip değillerdi. Özellikle de 1990'ların sonlarına doğru İslamcı Fazilet Partisi yandaşları önceden tek bir tarzda yorumlanan bu dönemin alternatif bir versiyonunu üretmişlerdi. Siyasal İslamın yükselişini cumhuriyetin kuruluş ilkelerine bir tehdit olarak gören Kemalistlerin aksine Fazilet Partisi ve ona bağlı bazı İslamcı aydınlar cumhuriyetin 1920'lerdeki dinî niteliğine vurgu yapıyorlardı. Siyasal İslamın ve dindar Müslümanların bugün karşılaştığı güçlüklerin bu özgün ilkelerden bir sapma anlamına geldiğini düşünüyorlardı. Bunu yapmakla laik Kemalist ordunun özellikle de 28 Şubat Kararları'ndan sonra artan nüfuzundan yararlanarak o dönemki hükümetin uyguladığı baskıları dengelemeye çalışıyorlardı.

Kuruluş yıllarına duyulan İslamcı nostalji –daha da özel olarak gazeteler, siyasal beyanlar, posterler ve çeşitli afişlerde Kemalist nostaljiyle rekabeti– hatıranın, geçmişten ziyade çağdaş iktidar ilişkilerini ve yapılarını yeniden şekillendiren bugüne dair bir eylem olduğuna işaret etmektedir. Gerek İslamcılar gerekse de Kemalistler kuru-

luş yıllarını devletle yurttaşları arasında kusursuz uyum ve birlikteliğin olduğu bir zaman olarak betimlerken Türkiye'deki mevcut durumdan duyulan hayal kırıklığından yararlanmışlardı. Fakat şimdiyi dönüştürmek için bir turnusol kağıdı işlevi görecektir olan geçmişteki birlikteliğin doğası oldukça tartışmalıydı. Fazilet Partililer uyumun temeli olarak dini görürken, Kemalistler açısından birleştirici güç laiklik ve Batılı yaşam tarzıydı. Her iki kamp da çağdaş Türkiye'de meşru siyasetin doğasını belirleyecek unsurun geçmişe dair kendi yorumları olduğunu iddia ediyorlardı. Bir başka deyişle, her iki taraf da şimdiyi dönüştürecek bir turnusol kağıdı olarak geçmişin nostaljik temsilinden yararlandığından, geçmiş siyasal meşruiyet ve tahakküm mücadelesinin arenası haline dönüşmüştü.

Nostalji, çıkar çatışması esnasında siyasal bir muharebe alanı olabilir. Michael Herzfeld'in (1997) verdiği adla, "yapısal nostalji", toplumun kıyısında köşesinde kalmışlar ya da güçsüzler için bir kaynak işlevi görebilir: Bu kişiler kendilerinden bağımsız olarak yüceltilen geçmişin alternatif temsillerini yaratarak, kendileri için şimdide daha iyi bir konum iddiasında bulunabilirler. Fazilet Partisi kuruluş yıllarını yeniden tanımlayarak ve daha da önemlisi bununla özel bir ilişki kurarak bu tür bir bugüncü müzakere peşindeydi. *Akit* gazetesinin editörleri polis tarafından tartaklanan bir başörtülü öğrencinin resmini Atatürk'ün dini bir imgesiyle yan yana basarak kuruluş tarihiyle şimdiki siyaset arasındaki çatışmayı kamuoyuna yeniden taşımıştı. Cumhuriyet Bayramı kutlamalarının hükümete bağlı olmayan örgütler tarafından organize edilmesi (4. Bölüm), Atatürk imgelerinin metalaşması (3. Bölüm) ve ilk kuşak cumhuriyetçilerin bireysel hayat hikâyelerine gösterilen ilgi (1. ve 2. Bölüm) gibi etkenler aracılığıyla Türkiye'nin kuruluş tarihinin özelleşmesi, günümüzde yaşayan dindar insanları hep beraber paylaştığı ve kutlandığı varsayılan ulusal tarihten dışlamıştı. Böylece Fazilet Partililer kuruluş yıllarının geleneksel hatırasını bozduğundan, özelleşmiş tarihin dışlayıcı niteliklerine de meydan okumuşlardı. Ku-

ruluş ânının yıkıcı hatırası partinin siyasal sistemin kenarlarından merkeze taşınmasında etkin bir rol oynamıştı.

CUMHURİYETİN İLK YILLARININ İSLAMCI VERSİYONU

Kemalist bürokratlar ve aydınlar siyasetin meşru temellerini ve 1998'deki kutlamaları tekelleştirmeye çalışırken İslamcı siyasetçiler de dışlandıkları siyasal merkeze dahil olmak için yaratıcı yöntemlere başvuruyorlardı. Yasaklanan Refah Partisi yeni bir isim (Fazilet Partisi) ve yeni bir liderle (Recai Kutan) yeniden ortaya çıkmıştı. Parti örgütü ve üyeleri uygulamada değişmemiş olsa da, Kutan uzlaşmacı bir portre çizmiş ve ılımlı bir siyasal söylem geliştirmişti. İslamcı, Batı ve kapitalizm karşıtı retorliğini terk etmiş ve merkez sağda muhafazakâr bir konum almıştı. Yeni partinin benimsediği ilginç stratejilerden biri de cumhuriyetin 75. yılını can-ı yürekten kutluyor olmalarıydı. Bu başlı başına yeni bir yaklaşım anlamına geliyordu. Refah Partisi yöneticilerinin ulusal kutlamalara katılmamak, milli marşa eşlik etmemek ya da Anıtkabir'i ziyaret etmemek gibi kötü alışkanlıkları vardı. Fazilet Partililer ise Cumhuriyet Bayramı'nı kutlayarak cumhuriyetin ilk yıllarının katı laik tanımına karşı çıkmış ve İslami temelde yeni bir tanım getirmişlerdi. Böylece partililer çağdaş laik yöneticileri kuruluş ilkelerinden sapmak ve dolayısıyla İslamcılar Türkiye Cumhuriyeti'nin hem geçmişinden hem de bugününden uzaklaştırmakla eleştiriyorlardı.

1998'deki 75. yıl kutlamalarından önce, önde gelen İslamcıların çoğu Osmanlı İmparatorluğu'nun hatırasını ve mirasını silen cumhuriyet rejiminden ziyade Osmanlı geçmişini yâd etmeye eğilimlilerdi. Yeni Osmanlıcılar ecdatlarının 700 yıllık hâkimiyetiyle gurur duyar ve imparatorluğun üstün başarılarının kaynağını resmî din olarak İslamiyeti kabul etmesi olarak görürlerdi. Osmanlıcılık hem siyasal kimliklerinin hem de sınıfsal konumlarının ifadesi olabilecek tüketici bir beğeniye savunan yeni, türedi İslamcı elit arasında özellikle popülerdi (Navaro-Yashin 2002; White 2002). Öte yandan bu düşünce halk arasında

da tüketici olmayan, siyasi bir ifade bulmuştu. Refah Partisi İstanbul'da yerel seçimleri kazandığında, belediye tarafından önceden pek popülerliği olmayan İstanbul'un Fatih Sultan Mehmet tarafından fethinin yıldönümü kutlamaları kitlesel olarak gerçekleştirilmişti (Bora 1999; Çınar 2001). Alev Çınar'a göre, İstanbul'un fethinin alternatif İslami anma törenleri "Osmanlı ve İslami nitelikte alternatif bir milli kimlik inşa etmeye yaramakta ve başkent Ankara'nın merkezde olduğu laik ve modern Türkiye Cumhuriyeti'ne karşıt olarak İstanbul merkezli bir medeniyet fikrini gündeme getirmektedir" (2001, 365).

1998'de Refah Partisi yasaklanıp, Fazilet Partisi adıyla yeniden ortaya çıktıktan sonra tarih temelli kimlik konusunda yeni bir siyasal strateji benimsedi. Partinin faal üyeleri cumhuriyetin hatırasına açıkça sahip çıkıyorlar, ama Osmanlıcı kimliklerini de bırakmıyorlardı. Siyasal İslamın yükselişini cumhuriyetin laik ilkelerine esaslı bir tehdit olarak gören Kemalist bürokratların ve eylemcilerin aksine Fazilet Partililer ve aynı kafadan İslamcı aydınlar cumhuriyetin dinî kökenlerine vurgu yapıyorlardı. Fazilet Partisi cumhuriyet tarihinin unutulmuş yönlerini dirilterek laik hükümetin uyguladığı baskıya karşı çıkıyordu. Ama daha da önemlisi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş ilkelerine bağlılıkla tanımlanan siyasal merkezde kendilerine meşru bir alan yaratmayı amaçlıyordu.

Fazilet Partililer cumhuriyetin ilk yıllarına yakından baktıklarında İslam yanlısı sayısız Atatürk imgesi ve sözü bulmuşlardı. Atatürk 1930'larda dine karşı hoşgörüsünü giderek daha da kaybetmiş olsa da, 1920'lerin başında din adamlarıyla omuz omuza çalışmış ve onları 1919-22 yılları arasında ulusal ayaklanma için seferber etmişti. Bu dönemde İslamiyet, halifelik ve türban konusunda pek çok müspet konuşma yapmıştı.³

³ Örneğin Atatürk 24 Nisan 1920'de din adamlarıyla beraber fotoğraf çekildikten hemen sonra Meclis başkanı sıfatıyla şu konuşmayı yapmıştı: "Bizler, sizlerin vekilleri, Allah ve Peygamber adına şahadet ederiz ki padişaha ve halifelğe karşı isyan

Mustafa Kemal halk içinde dua etmiş, kurban eti kabul etmiş ve evliya türbelerini ziyaret etmişti. Bu dönemde Atatürk güneydoğudaki bazı Kürt aşiretleriyle de ittifak yapmıştı. Fakat Türkiye Cumhuriyeti'ni kurup, siyasi rakiplerini alt ederek tek parti rejimini sağlama aldıktan sonra, arkasında yeni rejimin kuruluşunun resmi hikâyesini bırakmak için mecliste uzun bir konuşma yapmıştı (Parla 1991). Söylediği bu nutukta önceki ittifaklarının büyük bir kısmını reddetmişti. Cumhuriyetin ilk yıllarının halkın belleğinde salt laik ve milliyetçi nitelikte hatırlanması, liderin bu sonraki yaklaşımlarının ve politikalarının ürünüydü.

Tek parti rejimi dönemindeki dinî baskıların hatırası günümüz Türkiye'sinde dinî grupların çoğu arasında canlılığını korumaktadır. Bazı İslamcı internet siteleri Atatürk'ü ayyaş, kadın düşkünü ve İslamiyet düşmanı olarak lanse etmektedir.⁴ Ahmet Kabaklı gibi diğer İslamcı aydınlar ise Mustafa Kemal'in ülkeyi yabancı güçlerden kurtaran büyük bir askerî lider olduğunu kabul etmekle beraber, Türk ve İslam tarihindeki sayısız askerî kahramandan yalnızca biri olduğunu ve bu şekilde muamele görmesi gerektiğini savunmaktadır (Kabaklı 1998). Dolayısıyla Fazilet Partisi'nin ve ona bağlı aydınların nostaljik iddialarını geniş bir yelpaze oluşturan Türkiye'deki İslamcı hareketlerin hepsini kapsayacak şekilde genelleştirmek yanlış olur.⁵ Bazı dinî grupların Refah ve Fazilet çizgisiyle çok gevşek bağlara sahip olduğunu, diğerlerininse merkez sağ partileri desteklediklerini belirtmek gerek. Benim burada-

ettiğimiz yalandır. Tek isteğimiz ülkemizin Hindistan ve Mısır'la aynı kaderi paylaşmasını engellemektir" (aktaran Mango 1999, 278).

⁴ Atatürk'e hakaret etmek yasalara göre suç sayıldığından Kemalizm karşıtı bireyler ve gruplar fikirlerini yaymak için siber âlemi tercih ediyorlar. Almanya'da yaşayan Türk uyruklu kişiler tarafından kurulan bu tür bir site için, bkz. www.mustafakemal.de

⁵ Türkiye'de İslamcı hareketin ideolojik, sınıfsal ve etnik temellere dayalı çeşitliliği için, bkz. Houston 2001b.

ki amacım Fazilet Partisi'nin 75. yıl kutlamaları sırasında yürüttüğü kampanyanın İslamcılara karşı geçmişte ve günümüzde yöneltilen baskılara karşı durmayı amaçlayan ve ayrıca siyasal açıdan meşru merkezde İslamiyete bir yer açmayı amaçlayan iyi planlanmış bir strateji olduğunu göstermekle sınırlıdır.

CUMHURİYET NOSTALJİSİNİN İSLAMCILAR ELİYLE BALTALANMASI

Bölüm 3'te gösterdiğim üzere, Atatürk Türkiye'de hem siyasal elit hem de kitleler nezdinde siyasal alanın merkezini oluşturmaktadır. Nazlı Ökten'e göre Atatürk "kitlelerle özdeşleşmeyi garanti eden ortak bir referans noktasıdır; kamusal alana etkili katılım araçlarından mahrum olan" diğerleri açısından ise "o bir aracı işlevi görür." (Ökten 2006). Siyasal elit, meşruiyetin sınırlarını tarif etmek için sık sık Atatürk'ten yararlanır; Atatürk, devleti, ulusu ve kamuyu temsil eder.⁶ Örneğin 1998'de Refah Partisi'ne dava açan mahkemenin savcılarının partinin devletin kuruluş ilkeleriyle çeliştiğini kanıtlamak adına Atatürk'ün İslamı eleştiren sözlerine sık sık atıfta bulunmuştu (Koğacıoğlu 2003). Fazilet Partililer siyasal meşruiyetin kırmızı çizgiler çekili olan bu arenasında, yasaklandıkları meşru kamusal alana erişmek için Atatürk'ten aracı olarak yararlanmışlardı.

Cumhuriyet Bayramı'nda, *Akit* gazetesinde Atatürk'ü dua ederken gösteren resmin hemen üstünde "Böyle Başlamıştı" yazarken, hemen altındaki derdest edilmiş tür-

⁶ Siyasi meşruiyetle ölü bir liderin mirası arasında bu kadar yakın bağ kurulmuş olması Claude Lefort'un modern iktidar tanımına uymaktadır. Lefort'a göre otoritenin kralın kutsal bedeniyle özdeşleştirildiği modernlik öncesi dönemin aksine, modern dünyada siyasal iktidar bedensiz kalmıştır. Modern toplumda "insanlar hem iktidar hem hukuk hem de bilginin zemini olarak temel bir belirsizliği deneyimler" (1986, 19). Bana göre Türkiye örneğinde meşru iktidarın, yasanın ve bilginin *locus'u* tam da Atatürk'ün ölü bedeni tarafından temsil edildiğinden belli bir bireyin ya da grubun tekeline olmaktan çıkar.

banlı öğrencinin resminin yanındaysa bununla çeliştiğini gösterircesine “Bu hale getirildi” yazılıydı. Resimlerin başlıkları kuruluş yılları ile şimdi arasındaki ayrıma dikkat çekmektedir. “75 yıl önce başörtülüsü, sakallısı ve şalvarlısı ile topyekün bir milletin verdiği mücadele sonucu kazanılan İstiklal Harbi’nin hemen ardından ilan edilen Cumhuriyet’le birlikte; insanların kulluktan vatandaşlığa geçtiği, insanların daha özgür olacağı ifade ediliyordu... Ama bugün; Cumhuriyet’i kuran Cumhur’un torunları üniversite kapılarından geri çevriliyor, okuma hakları gasp ediliyor ve en tabii özgürlüklerini kullanmak için gerçekleştirdikleri eylemlerde tekmeleniyor, coplanıyor ve ağızları kapatılarak yerlerde sürükleniyorlar.” Resimler ve ilgili yazılar güçlü bir bildirimde bulunsa da, gazetenin kuruluş yıllarına ilişkin İslami yorumu editörün köşesinde daha ayrıntılı bir şekilde dile getirilmişti:

Düşman yurttan kovulmuş, kadınıımızın başından örtüsünü almaya kalkıştığı için Sütçü İmamlar’ın kurşun sığıdığı Fransız askerleri işgale son vermek zorunda kalmış, Yunan orduları geldikleri gibi gitmiş ve 75 yıl önce bugün, Atatürk, yanında sarıklı hocalar olduğu halde Cumhuriyet’e geçildiğini ilan etmişti... 75 yıl önce bugün; Cumhuriyet kanla kurulmuştu... Ve yine 75 yıl öncesinin Cumhuriyetinde, “Türkiye devletinin dini, din-i İslamdır” deniliyor ve böylece ülkedeki Cumhur’un inancı istikametinde yola çıkılıyordu... O gün, bugünlerde bir baskı aracı olarak kullanılan “laiklik” gibi bir kavram da yoktu... O gün “kanla” kurulan Cumhuriyet, bugün “viski” ile kutlanıyor. (Akit, 29 Ekim 1998)

Yukarıda anlatılanlar kuruluş anının pek de alışıldık olmayan bir portresini sunarak bu dönemi İslami diye nitelendirmektedir. Böylece durumu tamamen tersine çevirerek İslamcılar gerçek cumhuriyetçiler, laikleri de cumhuriyetin asli amaçlarından ayrılan sapkınlar olarak sunmaktadır. Gazetenin editörleri ülkeyi İtilaf Devletleri’nden ve Yunanlardan kurtararak yeni bir cumhuriyetin doğmasını dindar Müslümanların sağladığını iddia etmektedir. İddiaya göre,

o günlerde İslamiyet yeni kurulmuş devlette merkezî bir yere sahipti, oysa bugün baskıcı devlet görevlileri kuruluş ruhundan sapmıştır. *Akît* editörleri cumhuriyetin kuruluş niyetini yeniden tanımlayıp kendilerini kurucularla özdeşleştirdikten sonra bugünkü Türk yöneticileri cumhuriyetin üzerinde yükseldiği dinî ilkelere saygısızlık eden esas cumhuriyet karşıtları olmakla suçlamaktadır.

Aynı yıl Atatürk'ün ölüm yıldönümünde, Fazilet Partisi'yle dirsek temasına sahip bir diğer İslamcı gazete Atatürk'e ve o döneme benzer bir nostaljik yaklaşımda bulunmuştu. *Milli Gazete*'nin 10 Kasım 1998 tarihli nüshasının manşeti "Keşke Yaşasaydın"dı. Bu çağrının altında Atatürk'le birlikte o zamanki eşi Latife Hanım'ın siyah çarşafı bir fotoğrafı vardı. Atatürk 1924'te daha laikleşme reformlarına başlamadığı bir dönemde Latife Hanım'la kısa bir süre evli kalmıştı. Fransız eğitimi almış olan Latife Hanım başka zamanlarda Batılı kıyafetler giyip saçını açsa da, kocasının Anadolu gezilerinde siyah çarşafa bürünüyordu. Latife Hanım'ın türbanlı fotoğrafının altındaki kısımda şunlar yazılıydı:

Cumhuriyetin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk; kurduğun eserin 75. yılında, ölümünün ise 60. yılında öyle bir taife ile karşılaştık ki; bu taife milletimize her türlü zulmü yapıyor. "Milletin efendisidir" dediğin köylüyü, işçiyi, memuru aslâ adam yerine koymayan bu taife kendi zulümlerine karşı çıkan her sesi "Atatürk'e düşman" iddiasıyla bastırmaya çalışarak sana ihanet ediyor.... 75 yıl önce gösterdiğin hedefe ulaşıp ulaşmadığımızdan sorumlu olan bu taifenin meydana getirdiği Türkiye tablosu şudur: Okuma yazma oranımız dünya ortalamasının altında. Kişi başına gelirimiz içler acısı. Senin tesettür hakkındaki sözlerini 75 yılda öğrenememiş olanlara ölüm yıldönümün vesilesiyle bir kez daha hatırlatıyoruz: "Bizim kadın hayatımızda kadının tarzı telebbüsünde (giyiniş tarzında) teceddüt (yenilik) yapmak meselesi bahis mevzuu değildir. Milletimize bu hususda yeni şeyleri belletmek mecburiyetinde değiliz. Biz başlı başımıza ferden her türlü şekilleri tatbik edebilir, kendi zevkimize, kendi arzumuza, kendi terbiye

ve seviyemize göre istediğimiz kıyafeti ihtiyar eyleyebiliriz” “Dinimizin tavsiye ettiği tesettür hem hayata hem *fazilete* uygundur. Kıyafetlerinde aynen Avrupa kadınına taklit edenler düşünmelidirler ki her milletin kendine mahsus adatı (âdetleri), kendine göre milli hususiyetleri vardır. Hiç bir millet diğer bir milletin mukallidi (taklitçisi) olmamalıdır” (Atatürk’ün 21 Mart 1923 tarihli konuşmasından). (*Milli Gazete*, 10 Kasım 1998; vurgular bana ait)

Milli Gazete, burada, özellikle de ölüm yıldönümlerinde Atatürk sanki hayattaymış da ülkesinin hali pürmelâlini düşünüyormuş gibi onunla konuşan ve dertlerini anlatan laik stratejiyi benimsemişti. İslamcı editörler, Atatürk’ün milletin efendisi dediği Anadolu halkının geleneklerine saygı duymadıkları gerekçesiyle devlet görevlilerini suçluyorlardı. Devlet görevlilerinin türbanlı öğrencilere eğitim ve devlet dairelerinde çalışma hakkı tanımayarak geleneksel değerleri hiçe saydıklarını ve hatta bu değerleri sahiplenmeleri “Atatürk düşmanları” diye yaftaladıklarını iddia ediyordu. Ayrıca yetkilileri Atatürk’ü yanlış yorumlamakla ve onun adına türbanı kaldırmakla suçluyorlardı. *Milli Gazete* Atatürk’ün yeni rejimi ilanından birkaç ay önce sarf ettiği türban yanlısı sözleri yayımlayarak günümüz yöneticilerinin Atatürk’ün öğretilerine aykırı hareket ettiklerini gösteriyordu. Editörlerin nazarında mevcut hükümet kuruluş niyetlerinden ve ilkelerinden çok uzak olduğundan ülkeyi hak ettiği gibi yönetmekten de acizdi.

75. yıl kutlamalarından altı ay sonra yapılan 1999 seçim kampanyalarında Fazilet Partisi kurmayları, bir kez daha, yalnızca kendilerinin cumhuriyete bağlı olduklarını vurguladılar. Partinin aktif üyeleri İstanbul’un neredeyse her köşesini iki kelimelik –“Cumhuriyet Fazilettir”– sloganının olduğu afiş ve bayraklarla donatmışlardı, altında da tanıdık bir imza vardı: Atatürk. Atatürk bu sözü cumhuriyetin kuruluş yıllarında halka cumhuriyetin çok iyi bir rejim olduğunu anlatmak için söylemişti. İslamcı siyasetçiler partilerinin sloganı olarak bu sözü seçerek hem Atatürk’ün sadık takipçileri olduklarını hem de liderin ülkeyi emanet

ettiği tek gerçek cumhuriyetçiler olduklarını ilan ediyorlardı. Bu slogan aracılığıyla, kendilerini Atatürk düşmanı olmakla suçlayan ve siyaset arenasından dışlamak isteyen laiklere bir kez daha meydan okuyorlardı.

Fazilet Partisi aynı seçim kampanyasında Atatürk'ü takdir ettiklerini ve onun dine hürmetini etkili bir posterle yeniden vurgulamıştı. Arka planda Atatürk'ün annesi Zübeyde Hanım'ın ve onun evlatlığı Abdurrahim Tunçak'ın siyah beyaz bir fotoğrafı vardı.⁷ Resimde saçını beyaz bir başörtüsüyle gevşek bir şekilde bağlamış olan Zübeyde Hanım bir sandalyede otururken, yüzü kısmen görünen Abdurrahim Tunçak saygıyla eğilip annesinin elini öpmektedir. Zübeyde Hanım ise elini çene hizasına kaldırmış gururla objektife bakmaktadır.⁸ Abdurrahim Tunçak posterde tipki Atatürk'e benzemektedir.⁹

İlkokulu bitirmiş her Türk vatandaşı Zübeyde Hanım'ın dindar bir kadın olduğunu bilir. Atatürk'ün 1881 yılında Selanik'te Zübeyde Hanım ile Ali Rıza Efendi'nin çocuğu olarak pembe bir evde dünyaya geldiği daha birinci sınıfta öğretilir. Keza yedi yaşına geldiğinde küçük Mustafa'nın hangi okula gideceği konusunda ana babasının tartıştığı da öğretilenler arasındadır. Zübeyde Hanım oğlunu geleneksel bir eğitim veren mahalle mektebine göndermek isterken, babası Avrupa tarzı bir okula yollamak ister. Sonunda

⁷ Abdurrahim Tunçak yaşamının sonraki yıllarında Atatürk'ün gayri meşru çocuğu olduğunu ve Zübeyde Hanım'ın kendisini bu yüzden yetiştirdiğini ortaya atmıştır. Atatürk'ün evlatlık çocuklarından Sabiha Gökçen bunu reddetmiştir.

⁸ Atatürk biyografisi için, bkz. Kinross 1965, Volkan ve Itzkowitz 1984; ve Mango 1999. Volkan ve Itzkowitz yazdıkları meşhur Atatürk biyografisinde aynı resmi kullanmışlardı, ama resmin altında şu yazı vardı: "Minnettar bir ulus Atatürk'ün annesine borcunu ödüyor. Kim olduğu bilinmeyen bir Türk evladı Zübeyde Hanım'ın elini öpüyor" (1984, 16).

⁹ Türkiye'de sayısız insana bu resimdeki erkekle kadının kim olduğunu sordum. Hepsi de Atatürk'le annesi Zübeyde Hanım olduğunu söylediler.

Mustafa bir yıl mahalle mektebine gider, ama burayı sevmeyince babası bir yıl sonra kaydını aldırıp ilerici olan okula yollar. Olaydan hemen sonra babası ölür ve Mustafa'yı annesi yetiştirir, ama bundan sonra eğitimine daha fazla bir etkisi olmaz. Aslında posterdeki mesajı almak için bu bilgilere sahip olmak şart değildi. Poster, Mustafa Kemal Atatürk başörtülü annesinin önünde eğilirdi demeye getirilmektedir. Ayrıca Türkiye Cumhuriyeti'nin atasını doğurup yetiştiren kadının dini bütün bir insan olduğunu da bakanlara hatırlatmaktadır.

Posterdeki ikinci imge de etkili ve dikkatli bir seçimin ürünüydü. Posterin sağ alt köşesinde diğerinden daha küçük, renkli bir resimde, bir kadın küçük bir çocuğu kucağında tutmaktadır. Zübeyde Hanım gibi bu kadının da başında beyaz bir tülbent vardır. Gevşek bağladığı örtüsü ve sade çiçekli elbisesi bir köylü ya da gecekondu sakini olduğunu akla getirmektedir. Posterdeki slogansa şöyledir: "Cumhuriyet [başı örtülü] anaların ellerinde doğdu. Elleri büyüyor." Poster Zübeyde Hanım ve Atatürk'ten bugünün başı kapalı dindar annelerine ve onların bebeklerine uzanan sürekliliği anlatmaktadır. Böylece milliyetçi sembollere dindar yaşam tarzının en güçlü sembolü olan başörtüsünü de dahil etmektedir.

Posterde iki örtülü kadının tercih edilmiş olması stratejik açıdan başka bir siyasal hamleye daha delalettir. Laiklik yanlısı ordu ve yargı, siyasal İslamın türbanla yeni, dış mihraklardan esinlenen ve siyasi amaçlı bir pratiği Türkiye'ye getirdiğini sık sık dile getirmektedir. Çoğunlukla üniversite öğrencileriyle ya da diğer şehirli gençlerle özdeşleştirilen bu örtünme biçiminde geniş başörtüsü başa sıkıca sarılıp iğnelerle tutturulmaktadır.¹⁰ Zübeyde Hanım ve köylü kadınların da başörtüsü takmış olmaları baş örtmenin Türkiye'de tarihsel ve geleneksel köklere sahip olduğunu ve günlük yaşama ait siyaset dışı bir uygulama

¹⁰ Başörtüsünü farklı şekillerde takma siyaseti hakkında, bkz. Özdalga 1998 ve White 1999 ve 2002.



Mustafa Kemal Atatürk, o zamanki eşi Latife Hanım ile birlikte.

olduğunu göstermektedir.

Kemalist geçmişin yeni İslami bir temsilini yaratmak dışında, Fazilet Partisi yanlısı bazı aydınlar *irtica*cı oldukları suçlamalarını da bertaraf ettiler. Bu kavram Osmanlı ve Türk aydınlarının 19. yüzyıldan beri dindar insanları Türkiye'nin tekyönlü ilerleme ve Batılılaşma rotasına engeller çıkarmakla suçlarken kullandıkları eski bir kavramdır.¹¹ 1998'de Fazilet Partisi'nin kendisini cumhuriyetle özdeşleştirip onu laiklik yanlılarının tekelinden kurtarmaya çalıştığı siyasal kampanya sırasında, irticacı suçlamalarına bu kez onlar sarılmış ve laikleri kuruluş yıl-

¹¹ Türkiye'de bu kavramın tarihi üzerine bir tartışma için, bkz. Özipek 2004.



Refah Partisi'nin seçim posterı.

larına nostaljiyle baktıkları için irticacılıkla suçlanmışlardı. Cumhuriyet Bayramı'ndan iki hafta önce *Milli Gazete* editörü laiklik yanlılarını gerici olmakla suçlamıştı:

Bundan 10-15 yıl önce tarlalarda çalışan başörtülü kadınlar kızlarını okula göndermek istemedikleri gerekçesiyle irticacı olmakla suçlanıyorlardı. Şimdiyse aynı kadınlar kızlarını türbanla okula gönderdikleri için siyasi suçlamalarla karşılaşılıyorlar. "Tek parti" ideolojisinin devamı olan solcular gerçek cumhuriyetçi sistemlerde aslolanın halk olduğunu anlamıyorlar.... Cumhuriyet halk mı demektir yoksa Ecevit ve Baykal mı demektir? Bizi 1940'ların karanlık yıllarına geri götürmek isteyen bu adamlar cumhuriyeti kuran insanlara cumhuriyet düşmanı suçlaması yönelterek bir şey elde edemeyecekler. (*Milli Gazete*, 14 Ekim 1998)

Editör burada İslamcılarını irticacı olmakla suçlayanlara aynı tabiri iade ederek yıkıcı bir hamlede bulunmaktadır. Tersinden gitmeyi tercih ederek, İslamcılarının gerici değil, ilerici olduklarını savunmaktadır; hatta Kemalistlerin kendi kıstaslarına göre. İslamcılar kızlarını okula göndermek istiyorlar ama gerici laik okul görevlileri yasak getirip türbanlı öğrencilerin kayıt olmasına izin vermiyorlar. Merkez solun iki laik partisini, Bülent Ecevit'in DSP'siyle Deniz Baykal'ın CHP'sini, ülkeyi insanların taleplerinin ciddiye alınmadığı tek parti rejiminin "karanlık" günlerine geri götürmeye çalışmakla suçluyorlar. O günleri anlatmak için *karanlık* sıfatının seçilmiş olması bile dindarları karanlıkla, modernleşmeyi de aydınlanmayla özdeşleştiren laik düşünceye vurgu yapmaktadır.

Bu yazıda editör yalnızca 1940'ları "tek parti rejiminin karanlık günleri" olarak nitelendirmekte ve 1920'lerle 1930'ları dışarıda bırakmaktadır. Bunu yapmakla 1938'de ölen Atatürk'ü tek parti rejiminin baskıcı yönlerine bulaştırmamakta ve İslama yönelik katı tutumlardan onun ölümünden sonra başa geçerek 1950'ye kadar ülkeyi yöneten İsmet İnönü'yü sorumlu tutmaktadır.¹² Atatürk zamanında İslamiyet karşıtı pek çok önlem alınmış olmasına karşın, editör stratejik bir hamleyle Atatürk'ün kuruluş niyetlerinde İslami bir temel bulmuştur. Bu sayede, Atatürk'ün ölümünden hemen sonra her şey kötüye gitmeye başlamıştı, diye başlayan bilindik nostaljik anlatıyı yinelemektedir.

Fazilet Partisi'nin kuruluş yıllarına dönüş yapma hamlesi günümüz üzerinde özel bir etkiye sahipti. Kemalistler 1998'de İslamcılara karşı bir Cumhuriyet Bayramı hazırlarken, Kemalist hâkimler de Fazilet Partisi'nin kapatılması olasılığından bahsediyorlardı. Fazilet Partisi'nin Refah Partisi'nin doğrudan devamı olduğu ve dolayısıyla da Türkiye Cumhuriyeti'nin temel ilkelerine tehdit oluşturduğunu iddia ediyorlardı.¹³ Fazilet Partisi yetkilileri

¹² İsmet İnönü dönemi için, bkz. Heper 1998.

¹³ Sonunda parti yasaklandı. Türkiye'de yakın dönemde yaşanan

ise kuruluş yıllarını İslami olarak yeniden tanımlayarak cumhuriyetin kuruluş ilkelerine ve kurucu önderine duydukları saygıyı vurgulamışlardı. Onlara göre Atatürk'ün öğretilerinden uzaklaşanlar koalisyondaki laik partilerdi. Dolayısıyla toplumun farklı alanlarından seçmenlere ülkeyi yönetmek için en uygun partinin kendileri olduğunu göstermeye çalışmışlardı.

ALTERNATİF BİR EL ELE TUTUŞMA GÖSTERİSİ

Kuruluş tarihinin kamusal hatırası Fazilet Partisi'nin İslamı işin içine katmak için meydan okuduğu tek alan değildi. Seçtikleri sembolik açıdan güçlü diğer alan ise 1998'deki Cumhuriyet Bayramı kutlamalarıydı. 75. yıl kutlamalarında Fazilet Partililer resmi ulusal birlik mesajlarının altını oyan alternatif bir gösteri düzenlediler. Gösteride Tarih Vakfı'nın hazırladığı, toplumun her kesiminden yurttaşları el ele tutuşurken gösteren ama dindar insanları dışarıda bırakan resmi yıldönümü reklamına (bkz. 4. Bölüm) hem bir atıf hem de bir karşı çıkış söz konusuydu.

Fazilet Partisi 11 Ekim'de, Cumhuriyet Bayramı'ndan yaklaşık üç hafta önce ülke çapında, düzenlediği gösterinin başlangıçtaki amacı genel olarak İslamcılara, özel olarak da türbanlı üniversite öğrencilerine yönelik artan baskıları protesto etmektir. 28 Şubat 1997'de Refah Partisi'nin yasaklanmasının ardından üniversite idarecilerine türbanlı öğrencileri 1998-99 ders yılında kampus içine almama talimatı verilmişti. "İnanca saygı, düşünceye özgürlük için el ele" adını alan, yeni politikalara yönelik protesto aynı anda yirmiden fazla kentte düzenlenmişti. Protestocular el ele tutuşarak (ya da erkeklerle kadınlar yan yana geldiklerinde bunların el ele tutuşmasını önlemek için kurdelelerin ucunu tutarak) her şehirde kilometrelerce uzunlukta insan zincirleri oluşturmuşlardı. Zincir neredeyse yalnızca türbanlı kadınlarla sakallı erkeklerden oluşuyordu.

parti kapatma davaları üzerine bir tartışma için, bkz. Koğacıoğlu 2003.

İslamcı el ele gösterisinin ardından İslamcı aydınlar ve siyasetçiler Cumhuriyet Bayramı reklamlarındaki insanların gerçek Türk halkını temsil etmediğini, yalnızca alternatif gösteriye katılanların temsil ettiğini savundular. Dahası “El Ele” gösterisinin tek gerçek Cumhuriyet Bayramı kutlaması olduğu görüşündeydiler, zira zincirde dindarlar dışlanmamış ve toplumun tüm kesimleri dahil edilmişti. Protestodan bir gün sonra İslamcı gazete *Akit*’teki köşe yazarlarından İhsan Karahasanoğlu mitingin laik devletin bir köşeye ittiği insanları birleştirdiğini savunuyordu:

Televizyon kanalları 75. yıldönümü için bir reklam yayınladılar.... Reklamda genci yaşlısı her türlü kökenden insan el ele tutuşmuş. Yalnızca türbanlılarla sakallılar yok. Halk diye yalnızca başı açıkları görüyoruz. Reklamda el ele tutuşmak 75. yıldönümünü simgeliyor. 11 Ekim’de [insan zinciri oluşturulan gün] sakallı sakalsız, türbanlı türbansız insanlar el ele tutuşuyorlardı. Reklamdaki mesajda eşitlikten bahsetse de, halkın önemli bir kesimi dikkate alınmamaktadır. 11 Ekim’de insanlar aslında reklamda gösterilmeye çalışıldığı gibi sokaklardaydı. Ama gerçek halk el ele tutuştuğunda, bazıları cumhuriyete karşı direniş sergilediklerini iddia ettiler. Eğer cumhuriyet özgürlük, barış ve eşitlik getirdiyse, neden 11 Ekim’de el ele tutan insanlar diğer yurttaşlarla eşit değil? (*Akit*, 30 Ekim 1998)

Cumhuriyet Bayramı’nın yaklaşmasına yakın Fazilet Partisi Cumhuriyet Bayramı reklamları için alternatif bir poster bastırdı. Poster Cumhuriyet Bayramı reklamına çok benziyordu, şöyle ki geniş insan grupları birbirleriyle yan yana duruyorlardı, fakat kalabalıktaki ağırlığı laik şehirli yerine türbanlılar ve sakallılar oluşturuyordu. Resmin üstündeki “Cumhuriyette Buluştular” yazısının yerini “Fazilette Buluştular” almıştı. Fazilet Partisi yöneticileri bu reklamla bir yandan cumhuriyetçi bir kamusal alana bağlılıklarını beyan ederken, diğer yandan da onu esasen dindar insanlar için ve dindar insanların oluşturduğu bir alan olarak yeniden tanımlıyorlardı.

İslamcı aydınlar Cumhuriyet ilkelerinin laik tanımının



El Ele Türbana Özgürlük. 13 Ekim 1998, *Milliyet*.

dışlayıcı niteliğine muhalefet etmelerine karşın, siyasete sivil katılım konusunda laiklerle aynı anlayışa sahiplerdi. Tıpkı laik devlet görevlileri gibi Türk ulusunun yalnızca tek bir grup tarafından temsil edileceği birleştirici bir iradenin olması gerektiğine inanıyorlardı. Örneği, Sadık Albayrak *Milli Gazete*'de şunları yazıyordu: "75. yıldönümünde yapılması gereken ilk şey cumhuriyeti kuran milli iradenin nerede yattığını bulmaktır. Bundan sonra, tüm ulusun sahipleneceği, tek tek her meselede milleti birleştirecek olan ilkeleri tartışmamız gerekir" (*Milli Gazete*, 15 Ekim 1998).

Diğer İslamcı ve laik aydınların çoğu gibi Albayrak da Türk ulusunu bütüncül bir varlık –her meselede birleşebilecek ayrılmaz bir kitle– olarak görüyordu. Albayrak farklılıkları ve çelişen çıkarları yok sayarak, 1930'lardaki tek parti rejimine benzer bir şekilde, korporatist bir toplum anlayışı sunuyordu. Bu ideoloji Durkheimcı organik toplum anlayışı ve çağdaş otoriter rejimlerin etkisi altında şekillenmişti (Parla 1985). Kemalist korporatizm Türk toplumunun çıkar çatışmalarından muaf olduğunu ve statü farklılıklarının tüm ulusun paylaştığı ortak hedefleri gerçekleştirmek için çalışan uyumlu bir makine gibi işlemesine yardımcı olduğunu varsayıyordu. 1997 sonrasında

Fazilet Partisi'ne bağlı eylemciler ve aydınlar siyasi kamusal alandaki farklı ama marjinalleşmiş çıkarlarının meşruiyetini vurgulamak yerine, birlik ve bütünlük içindeki bir ulusal irade ve İslami nitelikte bir cumhuriyet tarihi sunarak onu yeniden tanımlama yolunu seçmişlerdi.

MUHALEFETİ SUSTURMAK İÇİN NOSTALJİ

Şu âna kadar İslamcıların cumhuriyet tarihine alternatif yaklaşımlarda bulunarak 1997 sonrasının meşru kamusal alanında kendilerine bir alan açma çabalarını ele aldım. Aşağıdaki kısımdaysa laiklerin kamusal olanı doğrudan tekel altına almaya yönelik karşı girişimlerini ele alacağım. Bu sayede laik aydınların, cumhuriyet tarihini ve ideolojisini özelleştiren yeni uygulamaları benimserken kamusal alanı terk etmediklerini göstermeyi amaçlıyorum. Aslında kamusal alanda beliren cumhuriyet karşıtı ideolojiler ve sembollerle tehdit edildiklerini hissettiklerinde, kamudaki muhalif sesleri susturmak için “10. Yıl Marşı” ve Atatürk heykelleri gibi erken dönem cumhuriyet sembollerinden yararlanmakta tereddüt etmemişlerdi. Cumhuriyet döneminin güçlü sembolleri cumhuriyetçi ideolojiyi dışlayıcı bir tarzda hem özelleştirmek hem de kamuya mal etmek için birer araç halini almıştı.

75. yıldönümünde nostaljinin en belirgin göstergelerinden biri “10. Yıl Marşı”nın tekrardan canlandırılmasıydı. Marş o kadar moda olmuştu ki milli marştan bile daha popüler hale gelmişti. Bazı Türk aydınlar marşın popürlüğünü milliyetçi vurgularına yormuşlardı, oysa milli marş dinî sembollerle milliyetçiliği bir araya getirmişti (Bora 2004). Bunu geçerli bir açıklama olarak almak mümkün olsa da, kanımca, marşın 1930’ların otoriter modernizmine doğrudan atıf yapıyor oluşu da çok önemli bir etkidir. Bu yarı militarist marş 1933’te bestelenmiş ve okullar ve tek parti örgütleri aracılığıyla tüm yurttaşlara belletilmişti. Görüştüğüm yaşlıların çoğu marşı öğrenmek için aylarca çabaladıklarını ve başkalarına öğrettiklerini dün gibi hatırlıyorlardı. Marşı öğrenmeyi ulusal bir vazife, yeni rejime

bağlılığın bir nişanı olarak görüyorlardı.

“10. Yıl Marşı” 1990’larda yeniden keşfedilmiş ve bu kez ticari müzik piyasası ve sosyal içerikli toplantılar gibi gayri resmi alanlara taşınmıştı. 1990’ların ortalarında Refah Partisi’nin seçimlerde elde ettiği zaferin ardından İslamcılara karşı direnişin ve cumhuriyetin ilk yıllarına duyulan nostaljinin popüler bir ifadesi halini almıştı. Birkaç ünlü pop şarkıcısı hemen Atatürk’ü öven şarkılardan ve milliyetçi marşların remikslerinden oluşan albümler hazırladılar. Örneğin Kenan Doğulu ticari amaçlarla “10. Yıl Marşı”nın canlı ve hareketli bir remiksini yapmıştı. Şarkının başında, Atatürk’e atıfla, küçük bir erkek çocuğun “Bir güneş gibi doğdu” dediği duyuluyor. Ses, Atatürk şiirleri ezberlemeyi öğrenen bir anaokulu öğrencisini hatırlatıyordu. Bunun ardından Atatürk’ün cumhuriyetin 10. yıldönümü kutlamalarında yaptığı bilindik bir konuşmadan alınan şu sözler duyuluyor: “Yurttaşlarım, az zamanda çok işler başardık”. Çocuk/yurttaş ve baba/devlet/lideri bir araya getiren bu iki tanıdık sesin hemen ardından canlı bir disko ritmi giriyor.

Remiksin canlı ritmi, marşı okul bahçesi gibi geleneksel bağlamlarından koparmış, İstanbul’un büyük diskolarına ve gece kulüplerine taşınmıştı. Böylece Türkiye Cumhuriyeti’nin en önemli marşı kutsallığını yitirmiş ve insanların dinlerken dans edebilecekleri bir şarkıya dönüşmüştü. 1990’ların ortalarında DJ’ler siyasal İslamın yükselen gücü karşısında tehdit altında olduğunu hissederek ve doksanlarda giderek milliyetçileşen zengin ve genç müşterilerine bu parçayı defalarca çalmışlardı. ABD’de okuyan ve yaz tatilinde Türkiye’ye dönen binlerce öğrenci, açık hava gece kulüplerini dolduruyor ve gırtlaklarını yırtarcasına söyledikleri “10. Yıl Marşı” eşliğinde o dönemki modaya uyarak zıplıyorlardı. İstanbul’un sıcak yaz gecelerinde –özellikle de Çarşamba, Cuma ve Cumartesi- kulüpler İslamcı partinin zaferinden sonra volümü gittikçe artan ezan sesleriyle yarışmak için 10. yıl marşlarıyla çınılıyordu. Gece kulüplerinden gelen son müzik notaları şafak vakti okunan ezan nidalarıyla birbirine karışıyordu.

1998'de "10. Yıl Marşı"nın hem özgün hali hem de remiksi gece kulüplerinden daha geniş bir alanda hiç olmadığı kadar popülerlik kazanmıştı. Özellikle de 75. yıl kutlamalarındaki kitlesel gösterilerde Kenan Doğulu'nun remiksi orta yaşlı, orta sınıftan katılımcılar için tekrar tekrar çalınmıştı. Diğer zamanlarda, Kemalist örgütlerin yarım toplama amaçlı toplantıları ve hatta bazen arkadaşlar arası ev toplantıları gibi daha az kalabalık toplantılarda insanlar "10. Yıl Marşı"nın özgün halini söylüyorlar ya da İslamcılarını protesto etmek için çalan müziğe alkışlarıyla eşlik ediyorlardı.

Popülerliğine karşın marşın sözleri 1998'in toplumsal ve ekonomik bağlamı için fevkalade uygunsuzdu. 75. yıldönümünde Türkler artık 10. yılda 15 milyona ulaştıkları dönemde olduğu gibi nüfuslarıyla gurur duymuyorlardı. Tersine sosyal gözlemciler 70 milyonu bulan nüfusun Türklerin gelişememe nedenlerinin başında geldiğini savunuyorlardı. Nüfusun büyüklüğünün işsizlik, kişi başına düşen gelirin azlığı ve devlet hizmetlerinin kötü niteliği gibi sonuçlara yol açtığını savunuyorlardı. Marşın dördüncü dizesinde ülkenin demiryollarıyla kaplandığına işaret edilir. 1998'de bu dize anlamını yitirmişti. Türkiye 1950'lerde Marshall yardımını aldığında otoban inşasına kaynak aktarılması telkinini de almış ve o tarihten itibaren demiryolu yapımı sonlanmıştı. Son olarak, 20. yüzyılın sonunda Türkiye'nin, beşinci ve altıncı dizede dendiği gibi, ilerleme umudu yoktu. Bu marşı söylemek nostaljik bir eylemdi, geleceğe dair bir umuttan ziyade ümitsizlik besliyordu. Marşın yeni sahipleri sözlerle şimdiki zaman arasındaki uyumsuzluğun farkındaydı. Özledikleri şey daha büyük bir nüfus ya da uzun demiryolları değildi, marşın 1933'te Türk yurttaşları için yaratmayı amaçladığı umudu ve gururu özlüyorlardı.

"10. Yıl Marşı"nı düz anlamıyla aldığımızda Türkiye'nin toplumsal ve ekonomik bağlamına uymasa da, cumhuriyetin ilk günlerinin siyasal havasını yeniden yaratma arzusuyla uyumlu olduğu görülür. Marşın askerî sözleri –başkumandan Atatürk, tunç siperi yurttaşlar ve "Türk

İleri” komutu– 1930’ların militarist ve otoriter tutumunu yansıtıyordu. Bu anlamda marş 1990’ların sonunda İslamcı Refah Partisi’ne şiddetle karşı çıkan orduya verilen destekle uyumluydu. Ordu aynı dönemde milliyetçi Türklerin de tam desteğini arkasına almıştı, zira Kürt gerillalarla mücadelede başarı kaydetmiş ve Abdullah Öcalan 75. yıldönümü kutlamalarından kısa süre sonra yakalanmıştı. Askerler Türkiye’nin önde gelen şehirlerinde üniformalarıyla Cumhuriyet Bayramı yürüyüşlerine katıldıklarında sivil katılımcılar, cumhuriyetin ilk günlerinde olduğu gibi, alkışlar eşliğinde “Ordu Halk El Ele” sloganları atmıştı.¹⁴

1998’de “10. Yıl Marşı”nın yeniden canlanması ve 75. yıl için yeni bir marş bestelenmemiş olması kamuoyunda tartışmalara yol açmıştı. “75. Yıl Marşı” için gecikmiş bir rekabet gerçekleşti. Ne rekabet ne de kazanan parça kamuoyunda pek ilgi görmedi. Yeni marş devlet kanallarında her gün birkaç kez çalmasına karşın kimse öğrenmeye tenezzül etmedi. Kendi katıldığım onlarca Cumhuriyet Bayramı etkinliğinde bir defa olsun söylendiğini duymadım. Katılımcılar onun yerine “10. Yıl Marşı”nı söylemekte ısrar ediyorlardı, çünkü bu marşın insanı coşturduğunu ve (elili yaşlarda bir eczacı arkadaşımın sözleriyle) kötümserliklerini bir anlığına da olsa unutmalarına yardımcı olduğunu düşünüyorlardı.

O dönemde bazıları “10. Yıl Marşı”nın yeniden ilgi görmesini çok olumlu bir gelişme olarak değerlendirmiş ve halkın Kemalist ilkelere bağlılığının bir işareti olarak yorumlamıştı. Bazılarıysa yeni bir marş bulunamamasının üzücü olduğunu belirtmişti. Zülfü Livaneli siyasi yönden aktif bir müzisyen olarak, yeni bir marşın popülerlik kazanamamasının ülkedeki mevcut ahlakî kirlenmenin bir kanıtı olduğunu yazmıştı.

¹⁴ Taha Parla (1991) erken dönem cumhuriyet ideolojisinin Türk ordusuyla Türk ulusunun birliğine dayalı olduğunu savunur. Liderin Türk ulusunun müşterek isteklerini ve arzularını Türk ordusunun gerçekleştirdiği fikrine sık sık göndermede bulunduğu konuşmalarını inceler.

75'inci yıl kutlamaları için ısmarlanan marşları ve bunlarla ilgili tartışmaları hatırlıyorsunuz. Bestelenen bazı marşlar 29 Ekim'e kadar bile dayanamamıştı. Çünkü bu bir müzik değil, bir yürek sorunuydu. Bach, Beethoven, Mozart, İtîrî, Dede Efendi gibi üstatlar dirilip gelse ve el ele verselerdi bile, "10. Yıl Marşı"nın yerini tutacak bir eser besteleyemezlerdi. Çünkü Cumhuriyet 10. yılında temizdi, saftı, inançlıydı, kahramandı, ahlaki değerlere sahipti. "On yılda her savaştan açık alınla çıkanların" türküsüydü o. İçindeki hamasi sözlere rağmen, hâlâ yürekleri dağlamasının sırrı buradaydı.... Bugün içinde bulunduğumuz durum ise içler acısı. Bir yandan Cumhuriyet şöenlerinde yürüyoruz, bir yandan gırtlığımızı kadar mafya, çete bağlantılarına gömülmüşüz. Cumhuriyet Bayramı'ndan iki gün önce başbakan, mafya konulu bir toplantı düzenliyor. Rüşvet ve yolsuzluk her yanımızı kanser gibi sarmış. Çanakkale'de ve Kurtuluş Savaşı'nda canım veren gençlerin torunları, bir an önce köşeyi dönme derdinde. (Sabah, 30 Ekim 1998)

Livaneli'ye göre müzik, özellikle de marşlar bestelendikleri dönemi yansıtır. 1930'ların müspet, saf ve ahlakî değerlere sahip atmosferi "10. Yıl Marşı"nı yaratmıştı ve bu yüzden hâlâ laik modernistlerin yüreğini dağlıyordu. Oysa 75. yıldönümünde Batı ve Doğunun en iyi müzisyenleri bile bir marş besteleyemezdi, çünkü tüm Türkiye rüşvet, mafya bağlantıları ve hukuksuzluk nedeniyle ahlaken kirlenmişti ve tefessüh içindeydi. Yurttaşlar ve özellikle de devlet görevlileri ülkelerini değil yalnızca kendi çıkarlarını düşünüyorlardı. Marşlar saf kalplerin ürünü olduğundan, buradan çıkan mantıksal sonuç 75 yıldönümünde marş bestelemenin olanaksız olduğuydu.

Böyle karamsar bir yaklaşım karşısında, Cumhuriyetçi yurttaşlar gerçek duyguları yansıtmadığı için 75. yıl marşını ezberleyemeyince Kemalistler "10. Yıl Marşı"nı söylemeyi sürdürmüşlerdi. Kuruluş ilkelerine karşı çıkan sesleri bastırmak ya da bunlara saldırmak için gerçek değil ideal durumlarını dile getirdiler. "10. Yıl Marşı"nm Anıtkabir'de binlerce kişi tarafından söylendiği an en gö-

rülmeye değer örneklerinden biriydi. Burada beş bin kişilik bir koro en tanınmış klasik müzik şeflerinden biri olan Hikmet Şimşek'in yönetiminde marşı söylemişti. Şimşek cumhuriyetin ilk yıllarındaki Batılılaşma projesi sayesinde eğitim görmüştü.¹⁵ Hikmet Şimşek'e göre "10. Yıl Marşı" cumhuriyet karşıtlarına ve yozlaşmış devlet idarecilerine karşı bir siyasi protesto biçimiydi. Şimşek ve onun gibi düşünen memurlar tüm ulus adına liderlerine bakarak "10. Yıl Marşı"nı söylemek ve ona takipçilerinin hâlâ izinde olduklarını ve devletin onun ilkeleriyle yönetilmesini istediklerini iletmek için toplanmışlardı. Ayrıca devletin dümenini ele geçirmek isteyen muhalif grupların sesini bastırabilmek için marşın binlerce kişinin ağzından yüksek sesle ve hep birlikte söylenmesini istiyorlardı.

Nitekim çok değil üç ay sonra, bir grup laik şarkıcı "10. Yıl Marşı"nı muhalif bir sesi –Kürtlerin siyasal özerkliğini savunan ama İslamcı olmayan birini– fiziksel olarak susturmak için kullanma fırsatı yakaladı. Şubat 1999'da Magazin Gazetecileri Derneği bir ödül töreni düzenlemiş ve şarkıcılara, komedyenlere, muhabirlere vb. ödüller dağıtmıştı. Televizyonda izlerken ödül kazananlardan birinin de 1980'lerde protest müzik yaparak meşhur olmuş bir şarkıcı olan Ahmet Kaya olduğunu fark ettim. Ahmet Kaya tören sırasında kısa bir konuşma yaptı: "Ben bu ödülü İnsan Hakları Derneği'ne, Cumartesi Anneleri'ne ve magazin gazeteciliğine emek vermiş arkadaşlarım adına alıyorum." İnsan Hakları Derneği ve Cumartesi Anneleri gibi muhalif grupların ismini zikretmek zaten birilerinin kanına dokunmuştu fakat asıl olaylar Ahmet Kaya yeni albümünde Kürtçe bir türkü hazırladığını ve buna klip çekeceğini söyleyince patlak verdi. "Ülkemizde bu klipi yayınlayacak kadar cesaretli birçok insan olduğunu biliyorum. Yayınlamazlarsa Türk halkına hesap vereceklerini de biliyorum." O anda ödül kazanan diğerleri, smokinli erkekler ve tuva-

¹⁵ Tek parti rejiminin Türk müziğini Batılılaştırma çabaları için, bkz. Stokes 1992.

letli kadınlar, Ahmet Kaya'nın üzerine yürüdüler, ya da daha doğru bir tabirle, çullandılar. Diğerleri de kaşık, çatal ve tabak fırlatıp küfürler yağdırma yolunu tercih etmişti. Odadaki herkes “cehenneme kadar yolun var” ve “Kürt diye bir şey yoktur” diye bağırmaya başlamıştı. Bu sırada Ahmet Kaya polis nezaretinde odadan çıkartıldı.¹⁶

Ünlülerden oluşan öfkeli kalabalık Ahmet Kaya gitikten sonra da yatıştırılamamıştı. Televizyon kameralarının varlığıyla daha bir galeyana gelen kitle, protestolarına devam etti ve yurtseverliklerini kanıtlamak için yarış içine girdiler. Ahmet Kaya dışarı çıkartıldıktan hemen sonra popçu Serdar Ortaç, zaten seferber olmuş kitlenin önüne fırlayıp “Bu dünyada kimse sultan değil, Atatürk'ün yanındayız ve bu vatan bizim” diyip herkese “10. Yıl Marşı”nı söyletmeye başladı.

Ortaç'ın ardından sahneye bu kez ismiyle müsemma Reha Muhtar çıkmış ve “Memleketim” şarkısını söyletmişti. Dolayısıyla o da Ahmet Kaya'nın Kürtçe şarkı söyleyerek, Kürt hareketini desteklediğini söylemiş oluyordu. Kameraların önünde gerçekleşen bu hadise sayısız kanalda tekrar tekrar gösterildi. Bu programlarda haberleri genellikle aşırı duygusal ifadelerle veren sunucular, Ahmet Kaya protestosunu da onaylayıcı bir tebessümle sundular. Ünlülerin söyledikleri “10. Yıl Marşı” tüm ulusun muhalif sesleri susturmak ve atalarının kurduğu cumhuriyeti korumak istediğinin bir kanıtı haline gelmişti.

“10. Yıl Marşı” etrafında dönen tartışmalar ve bunun kullanılış tarzları Kemalistlerin buna yüklediği anlamları göstermektedir. Tefessüh içindeki Türk devletinin, yurttaşlarının gözünde meşruiyetini yitirdiği bir dönemde, bu ikisi bir marş aracılığıyla birleştirilebilmişti. Cumhuriyetçi yurttaşlar 75. yıldönümü için bestelenen marşı ezberlememiş ya da söylememişti, çünkü kendilerini bugünkü

¹⁶ Ahmet Kaya bu olaydan sonra Almanya'ya taşındı ve kendisine yönelik kızgınlığın dinmesini bekledi. Fakat bir daha Türkiye'ye dönemedi ve 2001 yılında kalp krizinden öldü.

devletle özdeşleştirmiyorlardı. Bunun yerine, 1930'ların otoriter, güçlü ve ideal devletine duyulan arzunun bir ifadesi olan "10. Yıl Marşı"nı söylemeye devam ediyorlardı. İronik olarak, günümüz devletini eleştirmek ve kuruluş yıllarını özlemek İslamcılarla aralarındaki ortak bir özellikti. Kemalistler 1998'de aralarında İslamcılarının ve Kürtçülerin de olduğu muhalif sesleri bastırmak için hayallerindeki kurucu devletin sesi olmaya çalışmışlardı. 75. yıl kutlamaları boyunca Kemalist cumhuriyetçiler bu marşı tekrar tekrar ve her seferinde daha da bağırarak söylemişlerdi. Böylece mecazen ya da Ahmet Kaya vakasında olduğu gibi gerçek anlamıyla başka herhangi bir sesin duyulmasına engel olmuşlardı.

ATATÜRK İLKELERİ, CUMHURİYET VE DEMOKRASİ ANITI

Kemalist yurttaşların diğer görüşleri bastırmak ya da gölgelemek için nostaljiden yararlandıkları tek örnek "10. Yıl Marşı" değildi. İstanbul'da yapılan 75. yıl anıtı da benzer bir işlev görüyordu. Nisan 1999'daki genel ve yerel seçimlerden kısa süre önce Beşiktaş'ın CHP'li Belediye Başkanı Ayfer Atay şehrin Avrupa yakasında kavşak işlevi gören ve İslamcılarının ele geçiremediği birkaç ilçeden biri olan Beşiktaş'a Atatürk, cumhuriyet ve demokrasi adına büyük bir anıt yaptırma kararı aldı.

Atay anıt yeri olarak çok kalabalık, tarihsel bir semt meydanını seçmişti. Beşiktaş'ın kalbinde yükselen metal silindir semt sakinleri arasında büyük merak uyandırmıştı. Anıtın yanından geçenler birbirleriyle acaba bu üçüncü köprü için bir pilon mu, su bendi mi, hatta yüksek binalara anıştırma yapan bir anıt mı diye tartışıyorlardı. Birkaç ay geçtikten sonra bu anlaşılamayan şeyin "Atatürk, Cumhuriyet ve Demokrasi" adlı bir anıt olduğu anlaşıldı. Anıt yirmi metre uzunluğunda, üzeri ayna benzeri malzemeyle kaplı, yarısı kırmızı yarısı metalik bir silindirden oluşuyordu. Anıtın tamamlayıcısı olarak da Türkiye haritası önünde Türk gençliğine hitabesini okuyan denize nazır bir Atatürk rölyefi düşünülmüştü.

Her gün deniz ve kara yoluyla Beşiktaş'tan geçen bir milyon kişi bu büyük ve parlak yapıyı görüyor. Heykelin en çarpıcı özelliği boyutu: Anıtın boyutu Kemalistlerin toplumsal değerlerin kaybolmasından duydukları korkuyu yansıtıyor. Denizden bakıldığında anıt Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik çağı olan 16. yüzyılda yapılmış ve anıtın tam karşısında yer alan Sinan Paşa Camii'nden biraz daha uzun gözüküyor; insanın bunun bile bile yapıldığını düşünesi geliyor.

Bu büyük anıtın yaptırılmasının esas nedeni sanatçı Tamer Başoğlu'nun gazetecilere verdiği mülakatlardan çıkartılabilir: "Belediye başkanı ilerici bir insan. Ben de ilerici bir insanım. Bu yüzden bana böyle bir öneriyle geldiler, ben de yaptım." Heykelin boyutuna ilişkin bir soruyorsa şu cevabı veriyor: "Ülkemizde Atatürk'ü ve onun ilkelerini küçük görmek isteyen birçok güç bir araya geldi. İrticacı faaliyetleriyle laiklik ve demokrasiyi baltalamaya çalışıyorlar. Kendisi de bir demokrat, laik ve cumhuriyetçi olan belediye başkanımız Atay'la birlikte nasıl bir proje olabilir diye oturduk düşündük" (*Radikal*, 20 Ocak 2000). En sonunda laik belediye başkanı ve sanatçı Atatürk ve ilkelerini küçük görenlere karşı devasa bir anıt dikmeye karar vermişler. Başoğlu'nun röportajı heykelin ebatlarının İslamcılara karşı kasıtlı bir bildiri olarak planlandığını açıkça gösteriyor. Bu anıt sayesinde Kemalist ideolojiyi Beşiktaş'ın tarihsel manzarasına kazımak ve rakipsiz kılmak amaçlanıyordu.

Heykelin asli amaçlarından birini çevresindeki diğer binaları (tarihî cami de dahil) gölgelemek şeklinde görmek mümkünken, başka bir açıdan bakıldığında anıtın Türkiye Cumhuriyeti için verilen mücadeleyi tekrardan kamusal alana taşıma amacını güttüğü de söylenebilir. Cumhuriyetçi ideolojiyle kurulan özelleşmiş ilişki ideolojinin kendisini feminenleştirmişti de. "Cumhuriyeti korumak" ya da "sahip çıkmak" gibi yeni yeni tutmuş ifadeler, Türk devletine dair kadınların "ihtiyaç duyacağı" türden özelleştirilmiş korumaya muhtaç bir devlet anlayışını akla getiriyordu.

Bu devasa anıt, laik devletin tek otorite kaynağı olduğu, korumaya ihtiyaç duymak bir tarafa, yurttaşlarını tehdit ve terbiye edebilen bir otorite olduğu döneme nostaljik bir göndermeydi. Cumhuriyetin kamusal mevcudiyeti, İslami meydan okumayla alenen kapışmayı tercih eden eril bir ruhu hatırlatıyordu.

SONUÇ

1990’larda Kemalist siyasetçiler ve yurttaşlar cumhuriyetin ilk yıllarına nostaljik bir özlem duymaya başladıklarında, siyasal İslamcılar iki farklı tarzda tepki geliştirdiler. 1990’ların başında, hatıra temelli siyasete alternatif bir yaklaşımla İslamiyetin devletin resmî dini olduğu Osmanlı dönemini özlemle anıyorlardı. 1990’ların sonundaysa siyasal İslama karşı yürürlüğe konulan 28 Şubat Kararları Türkiye’de siyasetin meşru sınırlarını daraltınca yeni İslamcı parti (Fazilet Partisi) yüzünü cumhuriyetçi geçmişe dönmüştü. Bu dönemde, İslamcılar kuruluş döneminin dinî yönlerini vurgulayarak dışlandıkları meşru siyasal alana dahil olmaya çalıştılar. Cumhuriyetin ilk dönemlerine duyulan nostalji Kemalistlere resmî devlet ideolojisiyle yeni ve özel bir ilişki tutturma olanağı sağlarken, buna paralel giden ama yıkıcı bir nostalji de İslamcı Fazilet Partisi yandaşlarına, egemen siyasal alana erişme olanağı tanımıştı.

Fazilet Partisi’nin geçmişe yönelik alternatif bakışı bu döneme ilişkin laik tekele meydan okumuş ve İslamcı siyaset için meşru bir alan açmıştı. Birçok partili özel yaşamlarında Atatürk’ün hatırasını yaşatmamış olsa da, kamusal alanda kuruluş döneminin ve kurucunun hatırasını yâd etmiş ve böylece partinin marjinal konumundan uzaklaşıp merkeze yöneldiğini göstermişti. Bu eğilim halkın merkezî milliyetçi sembolüne göndermede bulunan alternatif Cumhuriyet Bayramı kutlamalarında daha da belirgin hale gelmişti. Fazilet Partisi’ne bağlı aydınlar olaya ilişkin yorumlarında egemen görüşü –sınıfsal, etnik ve dinsel temellerde bölünmemiş, türdeş (ve münhasıran İslamcı) bir ulus– yeniden üretmişlerdi. Merkeze yönelme çabalarına

karşın Fazilet Partisi 1999'da Refah Partisi'nin doğrudan devamı olduğu gerekçesiyle yasaklandı (Koğacıoğlu 2003). Fakat bu kitap yazıldığı sırada Fazilet Partisi'nin bir uzantısı olan AKP mecliste çoğunluğa sahipti ve dinî vurguları giderek azalan ve laik Türk ordusuyla çatışmadan kaçınan AB'ci ve IMF yanlısı merkez sağ politikaları ve neoliberal yapısal uyum önlemlerini benimsemişti.

Meşru siyasal alanda kuruluş yılları hakkında yıkıcı iddialarda bulunan yeni aktöre gösterilen Kemalist tepkiler bize nostaljinin yalnızca geçmişin tahayyül edilmesinden ibaret olmadığını bir kez daha gösteriyor. Nostalji şimdiyle ilişki kurup onu dönüştürmenin güçlü ve çok yönlü yollarından biridir. Kemalistlerin kamusal tarihe sahip çıkma ve kamusal alanı tekellerine alma girişimleri bize nostaljinin geçmişle kişisel bir münasebetten ibaret olmadığını da gösteriyor. Kemalistler geçmişin alternatif okumalarının kamusal ve siyasal anlamlarından haberdarlardı ve kamusal alanda bunlar için boğuşmak istiyorlardı. Ayrıca bu tepki, cumhuriyetin ilk yıllarına duyulan Kemalist nostaljinin Kemalizmin kamusal alanı artık mazide kalmış bir tarzda tahakküm altına aldığı bir dönemin takdir edilmesini ifade etmesi anlamında da gerçek olduğunu göstermişti.

SONUÇ

Svetlana Boym *The Future of Nostalgia*'da (2001) "20. yüzyıl tarihi fütürist bir ütopya ile başlamış, nostaljiyle sonlanmış" der (xiv). Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk kuşağı bu sürecin tüm safhalarını yaşamıştır. Bu kuşağa mensup insanlar geçmişi özlemenin utanılacak ve aşağılayıcı bir durum olarak görüldüğü bir çağda doğmuşlardı. Bu kitap yazıldığı sıradaysa yaşamlarını şimdiden memnun, geleceğe de umutla baktıkları o günlere duyulan büyük bir nostaljiyle tamamlıyorlardı. Öte yandan Boym milenyum nostaljisinin yeniden kurucu ve düşünümlü olmak üzere iki şekilde geldiğini söyler. Boym'un tipolojisine göre, "yeniden-kurucu nostaljide vurgu *nostos*'adır ve kayıp evin tarihüstü bir tarzda yeniden inşasına kalkışır. Düşünümlü nostalji ise *algia*'dan, özlemin kendisinden medet umar ve eve dönüşü erteler" (xviii). Tek bir plana sahip, geçmişi canlandırıcı milliyetçi ve dinî hareketler ilk başlığa girerken, geri dönmeyi düşünmeyen sürgünlerin sıra hasreti ikinci türe örnektir.

Kavramsal açıdan yardımcı olmakla birlikte, cumhuriyetin kuruluşundaki tek parti rejimine duyulan nostaljinin de gösterdiği üzere, saf yeniden-kurucu nostalji özellikle de siyasi risalelerde tedavüle sokulmaktan ziyade bireyler tarafından deneyimlendiği takdirde geçerliliğini yitirmeye başlar. İlk bakışta yeni Kemalist nostalji "ulusal geçmişe ve geleceğe seslenmesi" (49), "kolektif resimli sembollere ve sözlü kültüre meyiletmesi" (49) ve tek hakikat iddialarıy-

la yeniden-kurucu nostaljiye yakın gözükmetedir. Fakat bu temel niteliklere karşın Kemalist hatıranın anlatıcıları da dağıtıcıları da cumhuriyetin ilk yıllarını tarihüstü bir tarzda yeniden kurmayı amaçlamıyorlardı, hatta bunun mümkün olduğuna bile inanmıyorlardı. Tersine bu tür nostaljik konumlanışların tedavüle sokulmuş olması tek parti rejiminin ve onun sözde semavi niteliklerinin geçmişe ait olduğuna ve sonsuza dek kaybedildiğine delalettir. Bu anlamda tıpkı düşünömlü nostalji gibi, bunlar da “eve dönüşü ertelemekte”, hatta böyle bir olasılığın yitirildiğine işaret etmektedir. Böylelikle Kemalist nostalji şimdinin geçmişten farklı ve dolayısıyla yeni bir şey olduğuna işaret etmektedir.

Bu kitapta tek parti dönemi nostaljisinin, yurttaşların Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş ilkeleriyle kurdukları *yeni* türde bir ilişkinin –genellikle geleneksel siyaset alanının dışında olduğu düşünölen duygusal, ev içi ve diğer özel dünyalarda tezahür eden bir ilişkinin– belirtisi olduğunu göstermeye çalıştım. Burada incelediğim Türkiye vakası liberalizmin, en son aşamasında, kendilerini özel alanda tanımlayan ama formel siyasal alanla da yakından bağlantılı olan yeni günlük uygulamalar, duygusal ifadeler ve ideolojik hayallerle tezahür ettiği gibi mümkün olduğunu da göstermektedir. Kemalizmin laik ve devletçi ideolojisinin dönüşümü üzerine yaptığım inceleme devletle yurttaşlar arasındaki yeni idealleştirilmiş ilişkilerin devlet hizmetlerinin ve işletmelerinin özelleştirilmesinin çok ötesine geçtiğini kanıtlamaktadır.

Bu anlamda Türkiye’de devlet ideolojisinin ve sembollerinin özelleşmesi üzerine yaptığım analiz Katherine Verdery’nin “çelişkili devletsizleştirici ve yeniden devletleştirici süreçlerin olduğu devlet oluşumunun bir arenası olarak özelleşme üzerine” başarılı tespitini doğrulamaktadır (1996, 210). Verdery, Doğu Bloğu ölkelerinin yıkılışının ardından yaşanan dönüşümler üzerine yaptığı araştırmada, mülkiyet haklarının devletten özel bireylere intikalinin devleti küçültmediğini kanıtlar. Aksine özelleşme devlet

görevlilerini yeni düzenlenmiş pazar ilişkilerini denetim altında tutarken feodal lordlar gibi davranan ana aktörler haline getirmektedir. Ben burada bu ayırt edici noktayı bir adım daha ileri taşıdım ve paralel devletsizleştirme ve yeniden devletleştirme süreçlerinin ev dekorasyonu, hayat hikâyelerinin anlatılışı ve milli bayramların kutlanması gibi mülkiyet ilişkileri alanının dışında gerçekleşebileceğini savundum. Fakat Türkiye’de resmî ideolojinin siyasal ve duygusal özelleşmesi siyasal alanı ortadan kaldırmamıştır. Aksine, devlet sembollerini devlet görevlilerinin denetimi dışında düşünülen alanlara taşıyan yeni uygulamalar cumhuriyetin ilk günlerinin devletçi hatırasını piyasadan esinlenen neoliberal sembollerle uzlaştırmaya çalışan canlandırıcı bir girişim halini almıştır.

Devlet sembollerinin ve ideolojisinin özelleştirilmesi, eski adıyla ikinci ve üçüncü dünya ülkelerine, etkisiz ve hantal devletlerini güya küçültme niyetiyle piyasa ideolojilerinin ithal edildiği bir dönemde özellikle önemli bir anlam taşımaktadır. Türkiye’de en güçlü devlet sembolünün ticarileşmesi piyasa sembollerinin ağına düşmüş olmanın devlet siyasetini ne ortadan kaldırdığını ne de demokratikleştirdiğini gösteriyor. Bu olgunun en önemli veçhesi piyasa davranışının çekilen hükümetlerin boş bıraktığı alanları kolaylıkla tahakküm altına almadığını göstermesidir. Aksine bazı özel yurttaşlar devlet ideolojisini savunma ve yayma, kişiselleştirme ve dolayısıyla devletle yurttaş arasında yeni bir bağ oluşturma sorumluluğunu üstlenmektedir. Yurttaşlar devlet sembolleriyle yeni ilişkilerinde piyasanın esinlediği özgür irade ya da tercih gibi gönüllülüğü ya da kişisel bağın altında yatan duyguları vurgulayan kavramlardan yararlanmaktadır.

Özel alanda siyasal ve kamusal olanın ortaya çıkışı en mahrem olduğu düşünülen yaşam alanlarına dair yeni bir algı ve tanım getirmiştir. Sosyolog Nilüfer Göle, Türkiye’deki kamusal alanın özel alan kültürünün genişlemesiyle oluşan ve onun belli bir biçimini tamamlayan Habermasçı organik oluşumlu arena modeline uymadığı-

nı savunur. Göle'ye göre Türkiye'deki kamusal alan "toplumsal hayal ürünlerinin sözel olmayan, cismani ve zımni veçhelerinin bilinçli ve açık bir şekilde işlendiği modern öznenin didaktik edimine bir alan sağlar" (2002, 177). Milenyum başındaki nostaljik Kemalizm, son dönemde, özel alanın da yurttaş bireylerin cumhuriyetçi değerlere meşruiyet kazandırmak için bunlara gönüllü bir bağlılık sergilemek zorunda oldukları didaktik bir neoliberal modernlik alanına dönüştüğünü kanıtlamaktadır. Bu anlamda Türkiye'de olup bitenler kamusal alanın özel çıkarlar tarafından işgal edilmesi olarak görülemez; daha ziyade, kişisel, ev içi, piyasayla ilişkili ve yurttaşlara ait alanlarda kendilerine yeni evler bulan –bu süreçte bunları dönüştüren– kamusal ideolojiler ve sembollerdir. Otoriter Kemalist modernleşme projesi işte bu alanlarda yeni ifadeler ve neoliberalizmle bağlar geliştirmiş ve aynı zamanda neoliberal söylemi kendi amaçları için kullanarak buna direnişi kendi kalıbına sokmuştur.

Mahremiyet ve ev içi hayat hakkındaki fikirler Türkiye'deki kamusal alan algılayışıyla uzun süredir iç içe geçmiştir. İlk Kemalist hükümetin yetkilileri ve o dönemki tanınmış aydınlar, özel yaşamları, kamusal davranışı şekillendiren ve ideal yurttaşlar yaratmanın zorunlu bir ayağı diye algıladıkları doğrudan denetim ve manipülasyon için uygun alanlar olarak görmüşlerdir. Son zaman Kemalist aydınları ise özel olanı devlet otoritesinin dışında iradi bir alan olarak gören bir algılayışa sahiptir. Türk modernleşmesini devletin dışarıdan dayattığı bir süreç olarak gören eleştirilere karşı durmak adına, İslam karşıtı ve Avrupa Birliği yanlısı aydınlar sahiden modern bir kamusal alanın sahiden mahrem bir özel alanla ilişkili olması gerektiğini varsaymaları bakımından Türkiye Cumhuriyeti tarihinin Habermasçı bir versiyonunu yaratmıyorlar.

Cumhuriyetçi ritüelleri ve sembolleri devletin geleneksel sınırları içinden ihraç eden Kemalist yurttaşlar yaptıklarının gayet farkında görünüyordular. Örneğin piyasaya renklendirilmiş Atatürk fotoğrafları yapan sanatçılar bana

bunu Atatürk ve ideolojisinin gençlerin önündeki diğer çekici imgelerle rekabet edebilmesini sağlamak için yaptıklarını söylemişti. Bir fotoğraf stüdyosu sahibi, “Atatürk’ün ortalıktaki tüm imgelerden daha iyi görünmesini sağlamak zorundayız. Ben gençler ve çocuklara çekici gelsin diye onun eski fotoğraflarını renklendiriyorum” demişti. Halıcı dükkânına bu renkli fotoğraflardan birini asan bir dükkân sahibi İslamcılara Atatürk’ün ideolojisinin insanlara dayatılmadığını, aksine kendisi gibi insanların liderin imgesini ve ideolojisini isteyerek benimsediklerini gösterme niyetinde olduğunu söylemişti. Atatürk resimleri üreticileri ve tüketicileri; sivil toplum örgütlerinin düzenlediği Cumhuriyet Bayramı kutlamalarının organizatörleri ve katılımcıları; Kemalist reformlar sonucunda yaşamlarını dönüştüren bireylerin yaşam tarihi anlatılarının anlatıcıları ve dağıtıcıları ve aslen 1933’te bestelenen “10. Yıl Marşı”nm remiksini yapan pop müzik albümlerinin üreticileri ve dinleyicileri; hepsinin de amaçları aynıydı. Kemalist modernleşme projesinin hatırasını, nesnelerin ve imgelerin herkeşe ait olduğu ve dolayısıyla kimseye ait olmadığı kamusal alandan duygusal, kişisel, ev içi ve sivil alanlara taşıyarak İslamcıların, Kürt milliyetçilerinin ve Avrupa Birliği görevlilerinin son dönemdeki saldırılarından korumak istiyorlardı. Bu özel alanlarda, hayali bir kamuya, kurucu atanın hatırasıyla gönüllü bir ilişkiye geçtiklerini didaktik olarak icra ediyorlardı.

Dolayısıyla resmî ideolojiyi özelleştiren ulusal özdeşleşmenin yeni iradeci modelleri, Türk devletini eleştiren –ve hepsi de devletin modernleşme projesini dışarıdan dayatılmış ve dolayısıyla baskıcı ve sahiçilikten uzak olarak tanımlayan– İslamcı, Kürtçü ve liberal kesimlere bir tepki olarak da anlaşılmalıdır. Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşamış bireylerin yaşam tarihlerini tedavüle sokanlar, özel sergi organizatörleri ve laik, modern bir Türk ev yaşamı sergileyen Türk devletinin sivil kutlayıcıları Türk yurttaşlarının devlet otoritesinin dışında kalan özel yaşam alanlarında bile cumhuriyetin ilkelerini isteyerek ve samimi

bir şekilde içselleştirdiklerini vurguluyorlar. Organizatörler hükümete bağlı olmadıklarından onların Cumhuriyet Bayramı kutlamalarına katılımı Türk devletinin modernist ilkelerine kasıtlı ve (resmen değil) re'sen desteğin kanıtı olarak sunulmuştur.

Kemalist temsillerle ve ideolojiyle tercihe dayalı ve duygusal nitelikteki yeni ilişki Türkiye'nin kurucu ideolojisinin hikmetinden sual olunmaz egemenliğine karşı çıkmıştır. Aynı dönemde bu edimler devletle ilişkili ideolojiyi, imgeleri ve uygulamaları önceden pek ziyaret edilmemiş alanlara taşımış ve böylece bunları daha da kaçıp kurtulamaz bir niteliğe büründürmüştür. Piyasa ilkelerinin bir parçası olarak Türkiye devletinin sembollerinin yeni tedavülü, korporatist ve devletçi Kemalizmin sonuna işaret eder ama onu yeni bir biçimde tekrardan canlandırır. Ben yeni Kemalizm diye de adlandırılabilir bu yeni ideolojiye nostaljik Kemalizm adını veriyorum. Nostaljik biçimi içinde Kemalizm ne tümüyle devletçi ne de tamamen piyasanın tahakkümünde olan; daha ziyade devlet merkezli ama piyasa sembollerine meyyal yeni bir siyasi model oluşturur. Nostaljik Kemalizm kaba devlet iktidarının önceliğini piyasayla ilişkili davranış ve sembollerle ve kuruluş yıllarının hatıralarına duygusal bağlılık yoluyla maskelemektedir. Yeni tüketim modelleri ve özelleştirme girişimleri devlet sembollerini evler, pazarlar ve kişisel kimlikler gibi yeni alanlara taşımaktadır. Siyasi aktörlerin yeni meşruiyeti, siyasetçilerin insanları toplu olarak temsil etme yeteneklerinden ziyade, artık özgür iradenin ve kişiselleşmiş yurttaş desteğinin sembolik tezahürlerine dayalıdır.

Kaynakça

- Abadan-Unat, Nermin, *Kum Saatini İzlerken*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.
- Abrams, Philip, "Notes on the Difficulty of Studying the State", *Journal of Historical Sociology*, sayı: 1, 1977 s. 58-89.
- Abu-Lughod, Janet, "The Islamic City: Historical Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance" *International Journal of Middle East Studies*, sayı: 19 (2), 1987, s. 155-76.
- Abu-Lughod, Lila, "Introduction: Feminist Longings and Postcolonial Conditions", *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, ed. Abu-Lughod, Princeton University Press, Princeton NJ 1998, s. 3-31.
- Ahmad, Feroz, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914*, Clarendon Press, Oxford 1969.
- Akar, Rıdvan, *Varlık Vergisi: Tek Parti Rejiminde Azınlık Karşıtı Politika Örneği*, Belge Yayınları, İstanbul 1992.
- Akat, Asaf Savaş, "Sivil Toplum İnanılmaz Hızla Güçleniyor", *İkinci Cumhuriyet Tartışmaları*, ed. Metin Sever ve Cem Dizdar, Başak Yayınları, İstanbul 1993, s. 115-32.
- Akkad, Mustafa, yön. *The Message (el-Risalet)*, 177 dak., Filmco International Productions, Hollywood: 1976.
- Aksan, Doğan, *Cumhuriyet'in Çocukluk Gençlik Günleri ve Bugün: Cumhuriyet'in 78. Yıl Dönümüne Armağan*, Bilgi, Ankara 2001.
- Akşura, Yusuf, "Üş Tarz-ı Siyaset", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 31, [1904] 1994, s. 9-18.
- Aktar, Ayhan, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.
- Alexander, Catherine, *Personal States: Making Connections between People and Bureaucracies in Turkey*, Oxford University Press, New York 2002.
- Altınay, Ayşe Gül, "Ordu-Millet-Kadınlar: Dünyanın ilk Kadın Savaş Pilotu Sabiha Gökçen", *Vatan Millet Kadınlar*, ed. Altınay, İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s. 246-79.
- , *The Myth of the Military-Nation: Militarism, Gender, and Education in Turkey*, Palgrave Macmillan, 2004.
- Amann, Edmund ve Werner Baer, "Neoliberalism and Its Consequences in Brazil", *Journal of Latin American Studies*, sayı: 34, 2002, s. 945-59.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1991.

- Appadurai, Arjun, "Introduction: Commodities and the Politics of Value", *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, ed. Appadurai, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 3-63.
- , *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996.
- Arat, Yeşim, "Democracy and Women in Turkey: in Defense of Liberalism." *Social Politics*, sayı: 6 (3), 1999, s. 370-87.
- Arat, Zehra F., "Educating the Daughters of the Republic", *Deconstructing Images of "the Turkish Woman"*, ed. Arat, St. Martin's, New York 1998, s. 157-82.
- Araz, Nezihe, *Mustafa Kemal'le 1000 Gün*, Apa Ofset, İstanbul 1993.
- , *Mustafa Kemal'in Ankarası*, Apa Ofset, İstanbul 1994.
- Aretxaga, Begona, "A Fictional Reality: Paramilitary Death Squads and the Construction of State Terror in Spain", *Death Squad: The Anthropology of State Terror*, ed. Jeffrey A. Sluka, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2000, s. 46-69.
- Atay, Tayfun, *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler*, İletişim, İstanbul 2004.
- Austin, John L., *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, New York [1962] 1975.
- Aydın, Suavi, "Cumhuriyet'in İdeolojik Şekillenmesinde Antropoloji'nin Rolü: İrkçi Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, İletişim, İstanbul: 2001, 2: 344-69.
- Azak, Umut, "İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler", *İslamın kamusal yüzleri*, ed. Nilüfer Göle, Metis, İstanbul 2000, s. 93-109.
- Bakhtin, M. M., *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. Michael Holquist. çev. Caryl Emerson ve Holquist, University of Texas Press, Austin 1981.
- , *Rabelais and His World*, çev. Helene Iswolsky, Indiana University Press, Bloomington [1968] 1984.
- Bakker, Karen, "A Political Ecology of Water Privatization", *Studies in Political Economy*, sayı: 70, 2003, s. 35-59.
- Balazs, Judit, *Lessons of an Attempt at Stabilization: Turkey in the 1980s*, Hungarian Scientific Council for World Economy, Budapeşte 1990.
- Bali, Rıfat, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni, 1923-1945*, İletişim, İstanbul 2000.
- Baran, Zeyno, "Corruption: The Turkish Challenge." *Journal of International Affairs*, sayı: 54 (1), 2000, s. 127-46.
- Bardenstein, Carol, "Trees, Forests, and the Shaping of Palestinian and Israeli Collective Memory", *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*, ed. Mieke Bal, Jonathan Crewe ve Leo Spitzer, University Press of New England, Hanover NH 1999, s. 148-68.
- Barkey, Henri, "The Struggles of a 'Strong' State" *Journal of International Affairs*, sayı: 54 (1), 2000, s. 87-105.
- Bartu, Ayfer, "Who Owns the Old Quarters? Rewriting Histories in a

- Global Era", *İstanbul: Between the Global and the Local*, ed. Çağlar Keyder, Rowman and Littlefield, Lanham MD 1999, s. 31-46.
- Baudelaire, Charles, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, ed. ve çev. Jonathan Mayne, Phaidon, London 1964.
- Bauman, Zygmunt, *The Individualized Society*, Blackwell, Oxford 2001.
- Beck, Ulrich, *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*, çev. Mark Ritter: Blackwell, Cambridge MA 1997.
- Behar, Cem, ve Alain Duben, *İstanbul Households: Marriage, Family, and Fertility, 1880-1940*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Behnan, Enver, *Cumhuriyet'in Onuncu Yıldönümü Nasıl Kutlandı, 1923-1933*, Hakimiyeti Milliye Matbaası, Ankara 1934.
- Bektan, Ali, *Atatürk'ün Kehanetleri*, Sınır Ötesi Yayınları, İstanbul 1998.
- Benett, Tony, *The Birth of the Museum: History, Theory, Politics*, Routledge, London 1995.
- Benhabib, Seyla, "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas", *Feminisim: The Public and the Private*, ed. Joan B. Landes, Oxford University Press, New York 1998, s: 65-99.
- Berdahl, Daphne, *Where the World Ended: Re-unification and Identity in the German Borderland*, University of California Press, Berkeley 1999.
- Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Routledge, New York [1964] 1988.
- Berlant, Lauren, *The Queen of America Goes to Washington: Essays on Sex and Citizenship*, Duke University Press, Durham NC 1997.
- Bhabha, Homi K., *Nation and Narration*, Routledge, London 1990.
- , *The Location of Culture*, Routledge, London 1994.
- Bila, Hikmet, *CHP Tarihi: 1919-1979*, Deruk Matbaacılık Sanayii, Ankara 1999.
- Bilici, Mücahit, "İslamın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı", *İslamın Kamusal Yüzleri*, ed. Nilüfer Göle, Metis, İstanbul 2000, s. 216-36.
- Bockman, Johanna ve Gil Eyal, "Eastern Europe as a Laboratory for Economic Knowledge: The Transnational Roots of Neoliberalism", *American Journal of Sociology*, sayı: 108 (2), 2002, s. 310-52.
- Bora, Tanıl, "İstanbul of the Conqueror: The 'Alternative Global City' Dreams of Political Islam", *İstanbul Between the Global and the Local*, ed. Çağlar Keyder, Rowman and Littlefield, Lanham 1999, s. 47-58.
- , "Türkiye'de Futbol ve Milliyetçilik", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, İletişim, İstanbul 2000, s. 559-84.
- , "Laik Bir Dua: Onuncu Yıl Marşı", *Milliyet Popüler Kültür*,

- sayı: 30, 2004, s. 15.
- Bora, Tanıl, ve Ümit Kıvanç, "Yeni Atatürkçülük", *Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, no. 13, 1995, s. 777-80 .
- Bora, Tanıl, ve Yüksel Taşkın, "Sağ Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Tarih: Kemalizm*, sayı: 2, İletişim, İstanbul 2001, s. 529-45.
- Borneman, John, *Subversions of International Order: Studies on Political Anthropology of Culture*, State University of New York Press, Albany 1998.
- Borneman, John ve Stephan Senders, "Politics without a Head: Is the 'Love Parade' a New Form of Political Identification?", *Cultural Anthropology*, sayı: 15 (2), 2000, s. 294-31.
- Bourdieu, Pierre, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, ed. Randal Johnson, Columbia University Press, New York 1993.
- Boym, Svetlana, *The Future of Nostalgia*, Basic Books, New York 2001.
- Bozdoğan, Sibel, *Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, University of Washington Press, Seattle 2001.
- Bozdoğan, Sibel ve Reşat Kasaba (ed.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Seattle 1997.
- Brenner, Suzanne April, *The Domestication of Desire: Women, Wealth, and Modernity in Java*, Princeton University Press, Princeton NJ 1998.
- Brownell, Susan, *Training the Body for China: Sports in the Moral Order of the People's Republic*, University of Chicago Press, Chicago 1995.
- Buğra, Ayşe, *State and Business in Turkey: A Comparative Study*, State University of New York, Albany 1994.
- Bulaç, Ali, "Medine Vesikası Hakkında Bazı Bilgiler", *Birikim*, sayı: 38-39, 1992, s. 102-11.
- , "Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar", *Birikim*, sayı: 47, 1993, s. 40-46.
- Çağman, Filiz, "İstanbul Sarayının Yorumu: Üstad Osman ve Dizisi", *Padişahın Portresi: Tesavir-i Al-i Osman*, ed. Selmin Kangal, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2000, s. 164-87.
- Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, İstanbul: Metis, 1990.
- Cam, Surham, "Neo-liberalism and Labor within the Context of an 'Emerging Market'", *Capital and Class*, sayı: 77, 2002, s. 89-114.
- Carrier, James G., "Introduction", *Meanings of the Market: The Free Market in Western Culture*, ed. James G. Carrier, Berg, Oxford 1997, s. 1-67.
- Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago University Press, Chicago 1994.

- Celarier, Michelle, "Privatization: A Case Study in Corruption", *Journal of International Affairs*, sayı: 50 (2), 1997, s. 531-44.
- Çelik, Zeynep, *The Remaking of İstanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*, University of Washington Press, Seattle 1986.
- Chang, Ha-Joon, "Breaking the Mould: An Institutionalist Political Economy Alternative to the Neo-Liberal Theory of the Market and the State", *Cambridge Journal of Economics*, sayı: 26 (5), 2002, s. 539-59.
- Chatterjee, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993.
- , "Beyond the Nation? Or Within?", *Social Text*, sayı: 16 (3), 1998, 57-69.
- Çınar, Alev, "Refah Party and the City Administration of İstanbul: Liberal Islam, Locality, and Hybridity", *New Perspectives on Turkey*, sayı: 16 (3), 1997, s. 23-40.
- , "National History as a Contested Site: The Conquest of İstanbul and Islamist Negotiations of the Nation", *Comparative Studies in Society and History*, sayı: 43 (2), 2001, s. 364-91.
- Cizre, Ümit, "The Anatomy of the Turkish Military's Political Autonomy", *Comparative Politics*, sayı: 29 (2), 1997, s.151-66.
- Cohen, Jean ve Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge MA 1992.
- Comaroff, John ve Jean Comaroff, "Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming", *Public Culture*, sayı: 12 (2), 2000, s. 291-343.
- Connerton, Paul, *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Copeaux, Etienne, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, Türk Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998.
- Coronil, Fernando, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, University of Chicago Press, Chicago 1997.
- Coşkun, Can Aktan, "Turkey: From Etatism to a More Liberal Economy", *Journal of Social, Political, and Economic Studies*, sayı: 22 (2), 1997, s. 165-85
- Courbage, Youssef ve Philippe Fargues, *Christians and Jews under Islam*, çev. Judy Mabro, I. B. Tauris, London 1997.
- Crouch, Colin, Klaus Eder, ve Damian Tambini, "Introduction: Dilemmas of Citizenship", *Citizenship, Markets, and the State*, ed. Crouch, Eder ve Tambini, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 1-22.
- Das, S. K., *Public Office, Private Interest: Bureaucracy and Corruption in India*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Davison, Andrew, *Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration*, Yale University Press, New Haven CT 1998.
- Delaney, Carol, *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, University of California Press,

- Berkeley 1991.
- , "Father State, Motherland, and the Birth of Modern Turkey", *Naturalizing Power: Essays in Feminism Cultural Analysis*, ed. Sylvia Yanagisako ve Carol Delaney, Routledge, New York 1995a, s. 177-200.
- , "Untangling the Meaning of Hair in Turkish Society", *Off with Her Head The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*, ed. H. Elberg-Schwartz ve W. Woniger, University of California Press, Berkeley 1995b, s. 53-75.
- Deliorman, Altan, *Atatürk'ün Hayatındaki Kadınlar*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul [1961] 1999.
- Demir, Hülya, ve Rıdvan Akar, *İstanbul'un Son Sürgünleri: 1964'te Rumların Sınırdışı Edilmeleri*, İletişim, İstanbul 1994.
- Demirel, Ahmet, "Atatürk Döneminde Kemalizm", *Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c. XIII, İletişim, İstanbul 1995, s. 766-770.
- Denktaş, İbrahim, *Başöğretmenli Yıllar*, İnkılap, İstanbul 1998.
- Deringil, Selim, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, I. B. Tauris, London 1998.
- Donham, Donald, *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*, University of California Press, Berkeley 1999.
- Duara, Prasenjit, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, University of Chicago Press, Chicago 1995.
- Dündar, Can, *San Zeybek: Atatürk'ün Son 300 Günü*, 12. baskı, Milliyet Yayınları, İstanbul 1998.
- Durakbaşı, Ayşe, "Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu", *Tarih ve Toplum*, sayı: 9 (52), 1988, s. 167-71.
- , "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve Münevver Erkekler", 75: *Yılda Kadın ve Erkekler*, ed. Ayşe Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı, İstanbul 1998, s. 29-50.
- Durakbaşı, Ayşe, ve Aynur İlyasoğlu, "Formation of Gender Identities in Republican Turkey and Women's Narratives as Transmitters of 'Herstory' of Modernization", *Journal of Social History*, sayı: 35 (1): 2001, s. 195-203.
- Eickelman, Dale, "Is There an Islamic City? The Making of a Quarter in a Moroccan Town", *International Journal of Middle East Studies*, sayı: 5 (3), 1974, s. 274-94.
- Elibal, Gültekin, *Atatürk, Resim ve Heykel*, İş Bankası Yayınları, İstanbul 1973.
- Elyachar, Julia, "Empowerment Money: The World-Bank, Non-Governmental Organizations, and the Value of Culture in Egypt", *Public Culture*, sayı: 14(3), 2002, s. 493-513.
- Erdoğan, Necmi, "Kalpaksız Kuvvacılar: Kemalist Sivil Toplum Kuruluşları", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, ed. Stefanos Yerasimos, İletişim, İstanbul 2000, s. 235-64.

- , “Neo-Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce; Kemalizm*, ed. Ahmet İnel, sayı: 2, İletişim, İstanbul 2001, s. 584-91.
- Ergun, Perihan, *Cumhuriyet Aydınlanmasında Öncü Kadınlarımız*, Tekin Yayınevi, İstanbul 1997.
- Erikson, Richard, Dean Barry ve Aaron Doyle, “The Moral Hazards of Neo-Liberalism: Lessons from the Private Insurance Industry”, *Economy and Society*, sayı: 29(4), 2000, s. 532-58.
- European Comission, Regular Report from the European Comission on Turkey’s Progress towards Accession*. European Comission, Brussels, 1998.
- Evren, Kenan, *Kenan Evren’in Anılan*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1990.
- Fabian, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York 1983.
- Falasca-Zamponi, Simonetta, *Fascist Spectacle: The Aesthetics of Power in Mussolini’s Italy*, University of California Press, Berkeley 1997.
- Faubion, James D., *Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Constructivism*, Princeton University Press, Princeton NJ 1993.
- Fortna, Benjamin, *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford University Press, New York 2002.
- Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan, Vintage, New York 1979.
- , “Governmentality”, *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, ed. Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller, University of Chicago Press, Chicago 1991, s. 87-104.
- Fourcade-Gourinchas, Marion ve Sarah L. Babb, “The Rebirth of the Liberal Creed: Paths to Neoliberalism in Four Countries”, *American Journal of Sociology*, sayı: 108 (3), 2002, s. 533-79.
- Fraser, Nancy, “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, MIT Press, Cambridge MA 1999, s. 109-42.
- Fujitani, Takashi, *Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan*, University of California Press, Berkeley 1996.
- Gal, Susan, “A Semiotics of the Public/Private Distinction”, *Differences*, sayı: 3 (1), 2002, s. 77-95.
- Gal, Susan ve Gail Kligman, *The Politics of Gender after Socialism: A Comparative Historical Essay*, Princeton University Press, Princeton NJ 2000.
- Gills, John R., “Memory and Identity: The History of a Relationship”, *Commemorations: The Politics of National Identity*, ed. Gills, Princeton University Press, Princeton NJ 1994, s. 3-26.
- Gledhill, John, *Power and Its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*, 2. baskı, Pluto, London 2000.

- Göçek, Fatma Müge, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, Oxford University Press, New York 1987.
- , "From Empire to Nation: Images of Women and War in Ottoman Political Cartoons, 1908-1923", *Borderlines: Genders and Identities in War and Peace, 1870-1930*, ed. Billie Melman, Routledge, New York 1998, s. 47-72.
- Gökçen, Sabiha, *Atatürk'le Bir Ömür*, Altın Kitaplar, İstanbul 1994.
- Göle, Nilüfer, "Toward an Autonomization of Politics and Civil Society in Turkey", *Politics in the Third Turkish Republic*, ed. Metin Heper ve Ahmet Evin, Westview, Boulder CO, s. 213-22.
- , *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1996.
- , *İslamın Kamusal Yüzleri*, Metis, İstanbul 2001.
- , "Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries", *Public Culture*, sayı: 14 (1), 2002, s. 173-90.
- Grant, Bruce, "New Moscow Documents; or, States of Innocence", *American Ethnologist*, sayı: 28 (2), 2001, s. 332-62.
- Gülalp, Haldun, "Political Islam in Turkey: The Rise and Fail of the Refah Party", *Muslim World*, sayı: 89 (1), 1999, s. 22-41.
- , "Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party", *International Journal of Middle East Studies*, sayı: 33 (3), 2001, s. 433-48.
- , "Enlightenment by Fiat: Secularization and Democracy in Turkey", *Middle Eastern Studies*, sayı: 41 (3), 2005, s. 351-73.
- Gümüšoğlu, Firdevs, *Cumhuriyet'te İz Bırakanlar: 10. Yıl Kuşağı*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2001.
- Günel, Asena, "Mine G. Kırıkanat ve Beyaz Türk Oryantalizmi", *Birikim*, sayı: 144, 2001, s. 66-73.
- Gupta, Akhil, "Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State", *American Ethnologist*, sayı: 22 (2), 1995, s. 375-402.
- Gür, Faik, "Atatürk Heykelleri ve Türkiye'de Resmi Tarihin Görselleşmesi", *Toplum ve Bilim*, sayı: 90, 2001, s. 147-66.
- Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, çev. Frederick G. Lawrence, MIT Press, Cambridge MA 1987.
- , *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, çev. Thomas Burger, MIT Press, Cambridge, MA 1989.
- Hale, William, *Turkish Politics and the Military*, Routledge, London 1994.
- Haley, Alex, "Black History, Oral History, and Genealogy", *Oral History Review*, sayı: 1, 1973, s. 1-17.
- Hanioğlu, Şükrü, *Young Turks in Opposition*, Oxford University Press, New York 1995.
- , *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, Oxford University Press, Oxford 2001.

- Hann, Chris ve Elizabeth Dunn (ed.), *Civil Society: Challenging Western Models*, Routledge, London 1996.
- Hansen, Bent, *The Political Economy of Poverty, Equity, and Growth: Egypt and Turkey*, Oxford University Press, Oxford 1991.
- Hansen, Thomas Blom, ve Finn Stepputat, "Introduction: States of Imagination", *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, ed. Hansen ve Stepputat, Duke University Press, Durham NC 2001, s. 1-40.
- Hart, Kimberly, "Images and Aftermaths: The Use and Contextualization of Atatürk Imagery in Political Debates in Turkey", *Political and Legal Anthropology*, sayı: 22 (1), 1999, s. 66-84.
- Heper, Metin, *İsmet İnönü: The Making of a Turkish Statesman*, Brill, Leiden Netherlands 1998.
- Herzfeld, Michael, "Honor and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems", *Man*, sayı: 15, 1980, s. 339-51.
- , *Anthropology Through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- , *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Routledge, London 1997.
- Hill, Jane, "'Today There Is No Respect': Nostalgia, 'Respect,' and Oppositional Discourse in Mexicano (Nahuatl) Language Ideology", *Pragmatics*, sayı: 2 (3), 1992, s. 263-80.
- Hoberman, John M., *Sport and Political Ideology*, University of Texas Press, Austin 1984.
- Houston, Christopher, "Brewing of Islamist Modernity: Tea Gardens and Public Space in Istanbul", *Theory, Culture, and Society*, sayı: 18 (6), 2001a, s. 77-97.
- , *Islam, Kurds, and the Turkish Nation State*, Berg, Oxford 2001b.
- Hunt, Lynn, *The Family Romance of the French Revolution*, University of California Press, Berkeley 1992.
- Huyssen, Andreas, *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, Routledge, London 1995.
- İğsız, Aslı, "Memleket, Yurt ve Coğrafi Kardeşlik: Arşivci Kültür Politikaları", *Hatırladıkları ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası*, ed. Esra Özyürek, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 153-82.
- Ivy, Marilyn, *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*, University of Chicago Press, Chicago 1995.
- İnan, Afet, *Türk Halkının Antropolojik Karakteri ve Türkiye Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1947.
- Jameson, Fredric, *Postmodernism; or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham NC 1991.
- Jayawardena, Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed Books, London 1986.
- Jessop, Bob, "Narrating the Future of the National Economy and the National State: Remarks on Remapping Regulation and Reinventing Governance", *State/Culture: State-Formation*

- after the Cultural Turn, ed. George Steinmetz, Cornell University Press, Ithaca NY, 1999, s. 378-405.
- Kabaklı, Ahmet, "Atatürk ve Atatürkçüler", *Yeni Türkiye*, sayı: 23-24, 1998, s. 679-85.
- Kadioğlu, Ayşe, *Cumhuriyet İdaresi Demokrasi Muhakemesi*, Metis, İstanbul 1998.
- Kandiyoti, Deniz, "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case", *Feminist Studies*, sayı: 13 (2), 1987, s. 317-38.
- , "End of Empire: İslam, Nationalism, and Women in Turkey", *Women, Islam and the State*, ed. Kandiyoti, Temple University Press, Philadelphia 1991, s. 22-47.
- Kansu, Aykut, "Türkiye'de Korporatist Düşünce ve Korporatizm Uygulamaları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, ed. Tanıl Bora ve Gültekinil, c. II, İletişim, İstanbul 2001, 253-67.
- Karaosmanoğlu, Ali L., "Officers: Westernization and Democracy", *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*, ed. Metin Heper, Ayşe Öncü, ve Heinz Kramer, I. B. Tauris, London 1993, s. 19-34.
- Kasaba, Reşat, "Kemalist Certainties and Modern Ambiguities", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, ed. Sibel Bozdoğan ve Kasaba, University of Washington Press, Seattle 1997, s. 15-36.
- Kaufmann, Daniel, ve Paul Siegelbaum, "Privatization and Corruption in Transition Economies", *Journal of International Affairs*, sayı: 50 (2), 1997, s. 419-58.
- Kayalı, Hasan, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1909-1918*, University of California Press, Berkeley 1997.
- Kayra, Cahit, *38 Kuşağı Anılar*, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2002.
- Kazancıgil, Ali, "Anti-empyrialist Bağımsızlık İdeolojisi ve Üçüncü Dünya Ulusçuluğu Olarak Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil, İletişim, İstanbul 2001, s. 235-46.
- Keyder, Çağlar, *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development*, Verso, London 1987.
- Keyman, Fuat, "Kemalizm, Modernite, Gelenek", *Toplum ve Bilim*, sayı: 72, 1997, s. 84-99.
- King, Desmond S., *The New Right: Politics, Markets, and Citizenship*, MacMillan, London 1987.
- Kinross, Patrick Balfour, *Atatürk: A Biography of Mustafa Kemal, Father of Modern Turkey*. W. Morrow, New York 1965.
- Koç, Vehbi, *Hayat Hikayem*, Çeltüt Matbaacılık, İstanbul 1983.
- Koğacioğlu, Dicle, "Political Party Dissolutions by the Constitutional Court of Turkey: Judicial Delimiting of the Political Domains", *International Sociology*, sayı: 18 (1): 2003, s. 258-76.
- Köker, Levent, "Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devletve Demokrasi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*,

- ed. Tanil Bora ve Murat Gültekingil, İletişim, İstanbul 2001, s. 97-118.
- Korkut, Sinem Barkin, "O'nun Kadar Şık", *Aktüel*, sayı: 378, 1998, s. 212-13.
- Kuhn, Annette, *Family Secrets: Acts of Memory and Imagination*, Verso, London 1995.
- Laçiner, Ömer, "1960 Sonrası Kemalizm", *Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c. XIII, İletişim, İstanbul 1995, s. 771-76.
- Lambek, Michael, "The Past Imperfect: Remembering as Moral Practice", *Tense Post: Cultural Essays in Trauma and Memory*, ed. Paul Antze ve Lambek, Routledge, New York 1996, s. 235-54.
- Lan, David, *Guns and Rain: Guerillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*, James Currey, London 1985.
- Landes, Joan B., *Introduction to Feminism: The Public and the Private*, ed. Landes, Oxford University Press, Oxford 1998, s. 1-20.
- Lefort, Claude, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, ed. John B. Thompson, MIT Press, Cambridge MA 1986.
- Lemon, Alaina, *Between Two Fires: Gypsy Performance and Romani Memory from Pushkin to Postsocialism*, Duke University Press, Durham NC 2000.
- Lerner, Daniel, *The Passing of a Traditional Society*, Free Press, New York 1958.
- Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Oxford 1961.
- Linde, Charlotte, *Life Stories: The Creation of Coherence*, Oxford University Press, New York 1993.
- Lowenthal, David, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Malkki, Liisa H., *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, University of Chicago Press, Chicago 1995.
- , "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees", *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, ed. Akhil Gupta ve James Ferguson, Duke University Press, Durham NC 1997, s. 52-74.
- Mango, Andrew, *Atatürk*, John Murray, London 1999.
- Mannheim, Bruce, ve Dennis Tedlock, *Introduction to The Dialogic Emergence of Culture*, ed. Tedlock ve Mannheim, University of Illinois Press, Urbana 1995, s. 1-32.
- Marcus, George, "Imagining the Whole: Ethnography's Contemporary Efforts to Situate Itself", *Critique of Anthropology*, sayı: 9 (3): 1989, s. 7-30.
- , "Past, Present, and Emergent Identities: Requirements for Ethnographies of Late Twentieth-Century Modernity Worldwide", *Modernity and Identity*, ed. Scott Lash ve

- Jonathan Friedman, Blackwell, Oxford 1991, s. 309-30.
- , "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, sayı: 24, 1995, s. 95-117.
- , *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton University Press, Princeton NJ 1998.
- Marden, Peter, *The Decline of Politics: Governance, Globalization, and the Public Sphere*, Ashgate, Burlington VT 2003.
- Mardin, Şerif Arif, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press, Princeton NJ 1962.
- , "Projects as Methodology: Some Thoughts on Modern Turkish Social Science", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, ed. Sibel Bozdoğan and Reşat Kasaba, University of Washington Press, Seattle 1997, s. 64-80.
- Mazzarella, William, *Shoveling Smoke: Advertising and Globalization in Contemporary India*, Duke University Press, Durham NC 2003.
- McClintock, Anne, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context*, Routledge, New York 1995.
- McMichael, Philip, "Development and Structural Adjustment", *Virtualism: A New Political Economy*, ed. James Carrier ve Daniel Miller, Berg, Oxford 1998, s. 95-116.
- Meeker, Michael, "Meaning and Society in the Middle East: The Black Sea Turks and the Levantine Arabs", *International Journal of the Middle East Studies*, sayı: 7, 1976, s. 243-70.
- , *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, University of California Press, Berkeley 2002.
- Messick, Brinkely, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, University of California Press, Berkeley 1993.
- Mitchell, Timothy, *Colonizing Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- , "Society, Economy, and the State Effect", *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*, ed. George Steinmetz, Cornell University Press, Ithaca NY 1999, s. 76-97.
- , "The Stage of Modernity", *Questions of Modernity*, ed. Timothy Mitchell, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000, s. 1-34.
- Moran, Tatyana, *Dûn, Bugün, İletişim*, İstanbul 2000.
- Mosse, George, *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, University of Minnesota Press, Madison 1985.
- Müftüler, Meltem, "Turkish Economic Liberalization and Economic Integration", *Middle Eastern Studies*, sayı: 31 (1), 1995, s. 85-104.
- Musah, Abdel-Fatau, "Privatization of Security, Arms Proliferation and the Process of State Collapse in Africa", *Development and Change*, sayı: 33 (5), 2002, s. 911-33.

- Nagel, Joanne, "Masculinity and Nationalism: Gender and Sexuality in the Making of Nations", *Ethnic and Racial Studies*, sayı: 21 (2), 1998, s. 242-69.
- Najmabadi, Afsane, "The Erotic Vatan (Homeland) as Beloved and Mother: To Love, to Possess, and to Protect", *Comparative Studies in Society and History*, sayı: 39 (4), 1997, s. 442-67.
- Navaro-Yashin, Yael, "Uses and Abuses of 'State and Civil Society' in Contemporary Turkey", *New Perspectives on Turkey*, sayı: 18, 1997, s. 1-22.
- , "The Historical Construction of Local Culture: Gender and Identity in the Politics of Secularism versus islam", *Istanbul: Between Global and Local*, ed. Çağlar Keyder, Rowman and Littlefield, Lanham MD 1999, s. 59-76..
- , "Evde Taylorizm: Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Ev İşinin Rasyonelleşmesi", *Toplum ve Bilim*, sayı 84, 2000, s. 51-74.
- , *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton University Press, Princeton NJ 2002.
- Necipoğlu, Gülru, "Osmanlı Sultanlarının Portre Dizilerine Karşılaştırmalı bir Bakış", *Padişahın Portresi: Tesavir-i Ali-Osman*, ed. Selmin Kangal, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2000, s. 22-61.
- Neyzi, Leyla, *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak: Birey, Bellek, ve Aidiyet*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999.
- , "Object or Subject? The Paradox of 'Youth' in Turkey", *International Journal of Middle East Studies*, sayı: 33 (3), 2001, s. 411-32.
- Nora, Pierre, *Realms of Memory: Rethinking the French Past*, çev. Arthur Goldhammer, Columbia University Press, New York 1996.
- Nuhoğlu Soysal, Yasemin, "Locating Europe", *European Societies*, sayı: 4 (3), 2002, s. 265-84.
- Ökten, Nazlı, "An Endless Death and an Eternal Mourning: November Ten in Turkey", *Politics of Public Memory: Production and Erasure of the Past in Turkey*, ed. Esra Özyürek, Syracuse University Press, Syracuse 2006.
- Omae, Ken'ichi, *The End of the Nation-State: The Rise of Regional Economies*, Free Press, New York 1995.
- Öncü, Ayşe, "Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television", *Public Culture*, sayı: 8 (1), 1995, s. 51-71.
- Öniş, Ziya, "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective", *Third World Quarterly*, sayı: 18 (4), s. 743-66.
- , "Neoliberal Globalization and the Democracy Paradox: The Turkish General Elections of 1999", *Journal of International Affairs*, sayı: 54 (1), 2000, s. 283-306.
- Osborne, Peter, *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde*, Verso, London 1995.
- Özbay, Ferhunde, "Evler, Kadınlar ve Evkadınları", *Diğerlerinin Konut*

- Sorunları, ed. E. M. Komut, TMMOB Odası Yayınları, Ankara 1996, s. 52-64.
- Özbudun, Ergun, *Contemporary Turkish Politics: Challenges to Democratic Consolidation*, Lynne Rienner, Boulder CO 2000.
- Özdalga, Elisabeth, *The Veiling Issue: Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, Curzon, Richmond UK 1998.
- Özipek, Bekir Berat, "İrtica Nedir?", *İslamcılık: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil, İletişim. İstanbul 2004, 6: s. 236-44.
- Ozouf, Mona, *Festivals and the French Revolution*, Harvard University Press, Cambridge MA 1988.
- Öztan, Ziya, *Cumhuriyet*, 150 dak., TRT, Ankara 1998.
- Öztürkmen, Arzu, "Celebrating National Holidays in Turkey: History and Memory", *New Perspectives on Turkey*, sayı: 25, 2001, s. 47-75.
- Öztürkmen, Neriman Malkoç, *Edibeler, Sefireler, Hanımefendiler: İlk Nesil Cumhuriyet Kadınlarıyla Söyleşiler*, Retyo Matbaacılık, İstanbul 1999.
- Özverim, Melda, *Mustafa Kemal ve Corinne Lûtfü: Bir Dostluğun Öyküsü*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1998.
- Özyürek, Esra, "Mecliste Başörtüsü Düşümü", *Vatan, Millet, Kadınlar*, ed. Ayşe Gül Altınay, İletişim, İstanbul 2000, s. 339-57.
- , *Politics of Public Memory: Production and Erasure of the Past in Turkey*, Syracuse University Press, Syracuse NY 2006.
- Paley, Julia, *Marketing Democracy: Power and Social Movements in Post-Dictatorship Chile*, University of California Press, Berkeley 2001.
- Parla, Taha, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*. Brill, Leiden Netherlands 1985.
- , *Türkiye'de Siyasi Kültürün Resmi Kaynakları*, c. I, İletişim, İstanbul 1991.
- , *Türkiye'de Siyasi Kültürün Resmi Kaynakları: Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Oku*, c. III, İletişim, İstanbul 1992.
- Passerini, Lois, "Work Ideology and Consensus under Italian Fascism", *Oral History Reader*, ed. Robert Perks ve Alistair Thomson, Routledge, London [1979] 1998.
- Pateman, Carole, *The Sexual Contract*, University of California Press, Stanford 1988.
- Peirce, Leslie, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- Personal Narratives Group, ed., *Interpreting Women's Lives: Feminist Theory and Personal Narratives*, Indiana University Press, Bloomington 1989.
- Phillips, Joan, *Policing the Family: Social Control in Thatcher's Britain*, Junius, London 1988.
- Plummer, Ken, *Intimate Citizenship: Private Decisions and Public Dialogues*, University of Washington Press, Seattle 2003.
- Portelli, Alessandro, *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories*:

- Form and Meaning in Oral History*, State University of New York Press, Albany 1991.
- Povinelli, Elizabeth, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of the Australian Multiculturalism*, Duke University Press, Durham 2002.
- Putnam, Robert D., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon and Schuster, New York 2000.
- Rabinow, Paul, *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*, MIT Press, Cambridge MA 1989.
- Rankin, Katharine, "Governing Development: Neo-liberalism, Micro-credit, and Rational Economic Woman", *Economy and Society*, sayı: 30 (2), 2001, s. 18-37.
- Renda, Günsel, "Portrenin Son Yüzyılı", *Padişahın Portresi: Tesavir-i Al-i Osman*, ed. Selmin Kangal, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2000, s. 442-543.
- Rıza, Enis, *Cumhuriyetin Hayalleri*, VTR Araştırma Yapım Yönetim, 1998.
- Robins, Kevin, "Interrupting Identities Turkey/Europe", *Questions of Cultural Identity*, ed. Stuart Hail ve Paul du Gay, Sage, London 1996, s. 61-86.
- Rofel, Lisa, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism*, University of California Press, Berkeley 1999.
- Rosaldo, Renato, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Beacon, Boston 1989.
- Rowbotham, Sheila, *Hidden from History*, Pluto, London 1973.
- Roy, Oliver, *The Failure of Political Islam*, Harvard University Press, Cambridge MA 1994.
- Saba, Roberto Pablo, ve Luigi Manzetti, "Privatization in Argentina: Corruption", *Crime, Law, and Society*, sayı: 25 (4), 1996 s. 353-69.
- Sakallıoğlu, Ümit Cizre, "Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey", *International Journal of Middle East Studies*, sayı: 28 (2), 1996, s. 231-51.
- Sarıdoğan, Neşe, "Siyasiler 75. Yılı Nasıl Değerlendirdiler?", *Nokta*, sayı: 17 (873), 1998, s. 15.
- Sassen, Saskia, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*, Columbia University Press, New York 1996.
- Schedler, Andreas, "Introduction: Antipolitics-Closing and Colonizing the Public Sphere", *The End of Politics? Explorations into Modern Antipolitics*, ed. Schedler, St. Martin's, New York 1997, s. 1-20.
- Şenol Cantek, Funda, *Yabancılar ve Yerliler: Başkent Olma Sürecinde Ankara*, İletişim, İstanbul 2003.
- Şerifsoy, Selda, "Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi, 1928-1950", *Vatan Millet Kadınlar*, ed. Ayşe Gül Altınay, İletişim, İstanbul 2000, s. 155-88.
- Seufert, Gunter, "Milliyetçi Söylemlerin Sivil Toplum Üzerindeki Etkileri", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, ed. Stefanos Yerasimos, İletişim, İstanbul 2000, s. 25-44.

- Shaker, Sallama, *State, Society, and Privatization in Turkey, 1979-1990*, Woodrow Wilson Center Press, Washington DC 1995.
- Shryock, Andrew ve Sally Howell, "Ever a Guest in Our House: The Emir Abdullah, Shaykh Majid Al-Adwan, and the Practice of Jordanian House Politics as Remembered by Umm Sultan, the Widow of Majid", *International Journal of Middle East Studies*, sayı: 33 (2), 2001, s. 247-69.
- Silverstein, Brian, "Islam and Modernity in Turkey: Power, Tradition, and Historicity in the European Provinces of the Muslim World", *Anthropological Quarterly*, sayı: 76 (3), 2003, s. 497-517.
- Silverstein, Michael ve Greg Urban, "The Natural History of Discourse", *Natural Histories of Discourse*, ed. Silverstein ve Urban, University of Chicago Press, Chicago 1996, s. 1-20.
- Sirman, Nükhet, "Feminism in Turkey: A Short History", *New Perspectives on Turkey*, sayı 3 (1), 1989, s. 1-34.
- , "State, Village, and Gender in Western Turkey", *Turkish State, Turkish Society*, ed. Andrew Finkel ve Sirman, Routledge, London 1990, s. 21-51.
- , "Writing the Usual Love Story: The Fashioning of Conjugal and National Subjects in Turkey", *Gender, Agency, and Change: Anthropological Perspectives*, ed. Victoria Ana Goddard, Routledge, London 2000, s. 250-72.
- , "Kadınların Milliyeti", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekinçil, İletişim, İstanbul 2002, s. 226-44.
- Somel, Selçuk Akşin, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908: Islamization, Autocracy, and Discipline*, Brill, Leiden Netherlands 2001.
- Somers, Margaret R., "The Privatization of Citizenship: How to Unthink a Knowledge Culture", *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, ed. Victoria E. Bonnell ve Lynn Hunt, University of California Press, Berkeley 1999, s. 121-61.
- Sommer, Doris, *Foundational Fictions: The National Romance of Latin America*, University of California Press, Berkeley 1991.
- Sönmez, Cemil, *Atatürk'ün Annesi Zübeyde Hanım*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1998.
- Sontag, Susan, *On Photography*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1977.
- Starrett, Gregory, "The Political Economy of Religious Commodities in Cario", *American Anthropologist*, sayı:1, 1997, s. 51-68.
- Steinmetz, George, "Introduction: Culture and the State", *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*, ed. Steinmetz, Cornell University Press, Ithaca NY 1999, s. 1-49.
- Stewart, Kathleen, "Nostalgia-A Polemic", *Cultural Anthropology*, sayı: 3 (3), 1988, s. 227-41.
- Stevvart, Susan, *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*, Duke University Press, Durham

NC 1993.

- Stokes, Martin, *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- Stoler, Ann Laura ve Frederick Cooper, "Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda", *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, ed. Cooper ve Stoler, University of California Press, Berkeley 1997.
- Stoler, Ann Laura, ve Karen Strassler, "Castings for the Colonial: Memory Work in 'New Order' Java", *Comparative Studies in Society and History*, sayı: 42 (1), 2000, s. 4-48.
- Suad, Joseph, "The Public/Private: The Imagined Boundary in the Imagined Nation/State/Community; The Lebanese Case", *Feminist Review*, sayı: 57, 1997, s. 73-92.
- Tangri, Roger, ve Andrew Mwende, "Corruption and Cronyism in Uganda's Privatization in the 1990s", *African Affairs*, sayı: 100 (398), s. 117-33.
- Tanyeli, Uğur, ed., *Üç Kuşak Cumhuriyet, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı*, İstanbul 1998.
- Tapper, Richard, *Introduction to Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State*, ed. Tapper, I. B. Tauris, London 1991, s. 1-27.
- Tapper, Richard, ve Nancy Tapper, "Religion, Education, and Continuity in a Provincial Town", *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State*, ed. R. Tapper, I. B. Tauris, London 1991, s. 56-83.
- Taussig, Michael, "Maleficium: State Fetishism", *Fetishism as Cultural Discourse*, ed. Emily Apter ve William Pietz, Cornell University Press, Ithaca NY 1993, s. 217-50.
- , *The Magic of the State*, Routledge, London 1997.
- Taylor, Charles, "Modes of Civil Society", *Public Culture*, sayı: 3 (1), 1990, s. 95-118.
- Tekeli, İlhan, *Ankara, İstanbul, İzmir için Cumhuriyet Geçitleri ve Şenlikleri: Kuramsal Hazırlık ve Tasarım Çalışması*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.
- Terkel, Studs, *Hard Times: An Oral History of the Great Depression*, Pantheon, New York 1970.
- Thompson, Paul, *The Voice of the Past: Oral History*, Oxford University Press, Oxford 1978.
- Thomson, Alistair, "Anzac Memories: Putting Popular Memory Theory into Practice in Australia", *Oral History*, sayı: 18 (2), 1990, s. 25-31.
- Togan, S., ve V. N. Balasubramanyam (ed.), *The Economy of Turkey since Liberalization*, St. Martin's, New York 1996.
- Toprak, Binnaz, *Islam and Political Development in Turkey*, Brill, Leiden Netherlands 1981.
- Trouillot, Michel-Rolph, "The Anthropology of the State in the Age of Globalization", *Current Anthropology*, sayı: 42 (1), 2001, s. 125-33.
- Tuğal, Cihan, "The Islamist Movement in Turkey: Beyond Instrument

- and Meaning", *Economy and Society*, sayı: 31 (1), 2002, s. 85-111.
- Tumarkin, Nina, *Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
- Turam, Berna, "The Politics of Engagement between Islam and the Secular State: Ambivalences of 'Civil Society'", *British Journal of Sociology*, sayı: 55 (2), 2004, s. 259-81.
- Turan, Hesabali, *Bir Eğitiminin Öyküsü*, Yapı Kredi, İstanbul 1993.
- Turan, İlter, "Religion and Political Culture in Turkey", *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State*, ed. Richard Tapper, I. B. Tauris, London 1991, s. 31-55.
- Türkmen, Buket, "Laikliğin Dönüşümü: Liseli Gençler, Türban ve Atatürk Rozeti", *İslamın Kamusal Yüzleri*, ed. Nilüfer Göle, Metis, İstanbul 2000, s. 110-47.
- Uçuk, Cahit, *Bir İmparatorluk Çökerken*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995.
- Önder, Hasan, "Atatürk İmgesinin Siyasi Yaşamdaki Rolü", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil, c. II, İletişim, İstanbul 2001, 138-55.
- Urgan, Mina, *Bir Dinozorun Anıları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1998.
- Verdery, Katherine, *What Was Socialism and What Comes Next?*, Princeton University Press, Princeton NJ 1996.
- Verkaik, Oskar, "The Captive State: Corruption, Intelligence Agencies, and Ethnicity in Pakistan", *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, ed. Thomas Blom Hansen ve Finn Stepputat, Duke University Press, Durham NC 2001, s. 345-64.
- Volkan, Vamık D. ve Norman Itzkovitz, *The Immortal Atatürk: A Psychobiography*, Chicago University Press, Chicago 1984.
- Walstedt, Bertil, *State Manufacturing Enterprise in a Mixed Economy: The Turkish Case*, Johns Hopkins University Press, Baltimore MD 1980.
- Warner, Michael, "Publics and Counterpublics", *Public Culture*, sayı: 14 (1), 2002, s. 49-90.
- Wedeen, Lisa, *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria*, University of Chicago Press, Chicago 1999.
- White, Jenny, "The Islamic Chic", *İstanbul: Between the Global and the Local*, ed. Çağlar Keyder, Rowman and Littlefield, Lanham MD 1999, s. 77-94.
- , *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*, University of Washington Press, Seattle 2002.
- Williams, Brackette, "Classification Systems Revisited: Kinship, Caste, Race and Nationality as the Flow of Blood and the Spread of Rights", *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, Sylvia Yanagisako ve Carol Delaney (ed.), Routledge, New York 1995, s. 201-38.
- Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford University Press,

Oxford 1977.

Williamson, Judith, *Consuming Passions: The Dynamics of Popular Culture*, M. Boyars, London 1986.

Yanagisako, Sylvia ve Carol Delaney, "Naturalizing Power", *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, ed. Yanagisako ve Delaney, Routledge, New York 1995, s. 1-24.

Yang, Mayfair Mei-hui, *Gifts, Favors, Banquets: The Art of Social Relationships in China*, Cornell University Press, Ithaca NY 1994.

Yavuz, Hakan, "The Assassination of Collective Memory: The Case of Turkey", *Muslim World*, sayı: 89 (3-4), 1999, s. 193-213.

———, "Cleansing Islam from the Public Sphere", *Journal of International Affairs*, sayı: 54 (1), 2000, s. 21-42.

Yeğen, Mesut, "Kemalizm ve Hegemonya", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İletişim, İstanbul 2001.

Yeşilyurt, Süleyman, *Atatürk'ün Gönül Galerisi*, Yeryüzü Yayınevi, İstanbul 1997.

Yıldız, Ahmet, "Ne Mutlu Türküm Diyebilene", *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2001.

———, "Politico-religious Discourse of Political Islam in Turkey: The Parties of National Outlook", *The Muslim World*, sayı: 93 (2), 2003, s. 187-209.

Yüdice, George, "Civil Society, Consumption, and Governmentality in an Age of Global Restructuring: An Introduction", *Social Text*, sayı: 14 (4), 1995, s. 1-25.

Zizek, Slavoj, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London 1999.

Zürcher, Erik Jan, *Turkey: A Modern History*, I. B. Tauris, London 1998.